

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Kematian seseorang menimbulkan konsekuensi hukum terkait pembagian harta peninggalan kepada ahli waris, yang juga melibatkan masyarakat dan negara melalui institusi baitul mal. Proses ini mengatur distribusi hak atas harta peninggalan sesuai ketentuan hukum dan kebutuhan sosial. Kematian membuka ruang kajian mendalam dalam ilmu hukum yang mengatur perpindahan hak kepemilikan, yang dikenal sebagai ilmu waris.

Dalam perspektif syariat Islam, ilmu waris dikenal sebagai ilmu mawaris, yang secara sistematis mengkaji fikih mawaris atau farā'id. Ilmu ini menjelaskan secara rinci hak-hak waris yang diterima oleh ahli waris, yang ditentukan berdasarkan hubungan nasab, jenis kelamin, dan kedekatan kekerabatan dengan pewaris. Ilmu ini tidak hanya mengatur siapa yang berhak menerima warisan, tetapi juga menentukan proporsi bagian masing-masing ahli waris, sehingga pembagian harta peninggalan dapat dilaksanakan dengan adil dan proporsional sesuai dengan ketentuan fikih mawaris.

Hukum waris Islam mengatur peralihan harta peninggalan (tirkah) dari pewaris kepada ahli waris yang sah, dengan menetapkan siapa yang berhak dan bagian masing-masing. Pembagian warisan harus sesuai dengan prinsip fikih mawaris, menjaga keadilan sosial dan keteraturan. Ilmu waris Islam juga mencerminkan perintah al-Qur'an untuk melindungi hak ahli waris, terutama keturunan, agar tidak terabaikan dan terjamin dengan prinsip keadilan sosial dalam syariat Islam.<sup>1</sup>

Al-Qur'an, Sunnah, serta ijtihad para sahabat telah menetapkan aturan pembagian hak waris secara rinci dan adil, dengan tujuan utama untuk menjamin keadilan sosial dalam tatanan masyarakat. Allah SWT, melalui wahyu-Nya yang agung dan sempurna, menegaskan pentingnya pelaksanaan pembagian warisan yang adil dan disertai dengan kebijaksanaan agar tercipta keseimbangan dan

---

<sup>1</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam, Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Presss Cet 1, 2005), 16.

kesejahteraan bagi seluruh umat Islam. Prinsip ini menjadi landasan fundamental dalam memastikan hak-hak ahli waris terpenuhi secara proporsional dan harmonis, serta menjaga stabilitas sosial dalam komunitas.<sup>2</sup> Allah SWT juga menegaskan dalam Surah An-Nisa' ayat 7 bahwa pembagian harta peninggalan harus dilakukan dengan adil, agar perempuan dan anak-anak, yang sering kali menjadi korban ketidakadilan dalam pembagian warisan, mendapatkan hak mereka secara sah.<sup>3</sup>

Proses pembagian warisan sering menimbulkan perselisihan di antara ahli waris, akibat perbedaan pendapat, ketidakjelasan penafsiran, atau ketidakadilan dalam distribusi harta. Syariat Islam menawarkan solusi dengan ketentuan rinci dan sistematis yang memastikan pembagian warisan adil dan proporsional, sesuai dengan prinsip keadilan Islam. Ketentuan yang jelas diharapkan dapat mengurangi perselisihan dan menjaga keharmonisan sosial, serta mencegah konflik keluarga akibat kecenderungan mengutamakan kepentingan materi. Oleh karena itu, prinsip-prinsip pembagian warisan yang tertuang dalam QS. An-Nisa' ayat 7 menjadi landasan normatif yang sangat penting. Ayat ini secara eksplisit mengatur hak-hak para ahli waris berdasarkan hubungan nasab dan kekerabatan, sehingga pembagian warisan dapat dilakukan dengan adil dan berimbang, sekaligus menjaga nilai-nilai sosial dan moral dalam masyarakat Islam. Al-Qur'an dalam surat al-Nisa' ayat 7 tersebut berbunyi:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

"Bagi orang laki-laki ada bagian dari harta peninggalan yang di tinggalkan kedua orang tuanya dan kerabatnya. Dan bagi perempuan pun ada bagian dari harta peninggalan yang di tinggalkan oleh kedua orang tuanya, dan kerabatkerabatnya baik sedikit maupun banyak menurut bagian yang di tetapkan". (QS. al-Nisâ': 7).<sup>4</sup>

<sup>2</sup>Zamakhshari, *al-Kasyaf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl*, Vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al-Arabi, 1407 H), 629.

<sup>3</sup>Al-Baghawi, *al-Ma'âlim al-Tanzîl fi Tafsîr al-Quran*, *al-Muhaqqiq Abdurrazak al-Mahdi*, Vol.1 (Beirut: Darul Ihya' Turats al-Arabi, 1420 H), 572.

<sup>4</sup>Soenardjo, dkk., *al-Quran dan Terjemahnya* (Jakarta: Kemenag RI, 2012), 116.

Hukum waris Islam secara tegas mengatur hak waris bagi laki-laki dan perempuan atas harta peninggalan orang tua atau kerabat dekat, dengan bagian yang tidak dapat dihapuskan atau dikurangi, berlaku baik untuk harta sedikit maupun banyak. Perkawinan yang sah antara laki-laki dan perempuan, yang diakui oleh hukum, agama, dan negara, memberikan hak saling mewarisi ketika salah satu pasangan meninggal, dengan validitas yang dibuktikan melalui akta nikah resmi sebagai dasar hukum status pernikahan.<sup>5</sup>

Pengadilan Agama, sebagai lembaga peradilan di bawah Mahkamah Agung Republik Indonesia, memiliki kewenangan untuk menangani perkara-perkara umat Islam pada tingkat pertama, termasuk di antaranya perkara yang berkaitan dengan perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, serta ekonomi syarī'ah.<sup>6</sup>

Dalam konteks penyelesaian sengketa pembagian warisan, Pasal 188 Kompilasi Hukum Islam menetapkan prosedur yang memungkinkan para ahli waris untuk mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama apabila terdapat perselisihan atau penolakan terhadap pembagian harta warisan. Mekanisme ini menjamin akses hukum bagi ahli waris yang mengalami kendala dalam mengeksekusi hak warisnya, dengan tujuan utama memastikan bahwa pembagian harta peninggalan dilakukan secara adil dan sesuai dengan prinsip-prinsip hukum waris dalam Islam.

Pasal 188 Kompilasi Hukum Islam secara khusus mengatur mekanisme penyelesaian sengketa yang berkaitan dengan pembagian warisan. Ketentuan ini memberikan pedoman bagi para ahli waris, baik secara kolektif maupun individual, yang mengajukan permohonan pembagian harta warisan kepada pihak lain. Namun, apabila terdapat pihak-pihak yang menolak atau tidak menyetujui permohonan tersebut, ketentuan ini memberikan ruang bagi pihak yang keberatan untuk mengajukan gugatan secara resmi ke Pengadilan Agama. Melalui proses ini, para ahli waris yang mengalami kendala atau hambatan dalam pelaksanaan hak-hak warisnya mendapatkan akses hukum yang efektif guna menyelesaikan

---

<sup>5</sup> Subekti, *Pokok-Pokok Hukum Perdata* (Jakarta: Inter Masa, cet. ke-14, 1979), 149.

<sup>6</sup> Pasal 49 Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2003 tentang perubahan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

perselisihan secara adil dan tepat. Tujuan utama dari prosedur ini adalah memastikan agar pembagian harta peninggalan dapat dilaksanakan dengan prinsip keadilan yang sesuai dengan kaidah hukum waris Islam, sehingga menjaga keharmonisan dan keadaban sosial di tengah masyarakat.<sup>7</sup>

Dalam tradisi hukum Islam, pembagian warisan diatur secara sistematis dan mendalam melalui cabang ilmu fara'id, yang secara khusus mengkaji prinsip-prinsip dan mekanisme pewarisan harta peninggalan. Ilmu ini mencakup berbagai aspek fundamental, termasuk identifikasi siapa saja yang berhak menerima warisan (al-warits), serta penetapan proporsi hak waris yang seharusnya diterima oleh masing-masing ahli waris. Dalam terminologi ilmu fara'id, terdapat sejumlah istilah yang digunakan untuk merujuk pada konsep harta peninggalan pewaris, antara lain al-irts, al-turts, al-mirats, al-mauruts, dan al-tirkah. Meskipun istilah-istilah tersebut memiliki asal-usul bahasa yang berbeda, pada dasarnya mereka memiliki makna yang hampir serupa dan sering dianggap sinonim dalam kajian fikih mawaris.

Lebih lanjut, ilmu fara'id juga mencakup kajian tentang kondisi-kondisi tertentu yang dapat menghalangi seseorang untuk menerima warisan, yang dalam terminologi disebut sebagai al-hijab, serta kategori individu yang secara hukum tidak berhak menerima warisan, yang dikenal sebagai mawani' al-irts. Tujuan dari pendekatan ini adalah untuk memastikan pembagian hak waris dilakukan secara adil dan proporsional, sekaligus meminimalisir potensi konflik yang dapat muncul di antara para ahli waris.

Al-Qur'an sendiri memberikan ketentuan yang jelas mengenai pembagian warisan, yang dikenal dengan istilah furud al-mukaddarah, yang merujuk pada bagian-bagian warisan yang telah ditetapkan secara tegas dan pasti. Pembagian ini didasarkan pada pecahan tertentu seperti 1/2, 1/4, 1/8, 1/3, 2/3, dan 1/6, yang tercantum dalam beberapa ayat, terutama dalam Surah An-Nisa' ayat 7, 8, 11, 12, 13, 14, 33, dan 176, serta Surah Al-A'raf ayat 75. Namun, ketentuan rinci mengenai kadar bagian warisan hanya dijelaskan secara spesifik dalam tiga ayat

---

<sup>7</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1995), 159.

kunci, yaitu Surah An-Nisa' ayat 11, 12, dan 176, yang menjadi landasan normatif dalam penerapan pembagian warisan di berbagai mazhab fikih.

Tradisi hukum Islam memiliki pembagian warisan diatur secara sistematis dan terperinci melalui ilmu fara'id, sebuah cabang ilmu yang membahas prinsip-prinsip dan mekanisme pewarisan harta peninggalan. Ilmu ini meliputi berbagai aspek penting, seperti sistem kewarisan yang mengidentifikasi siapa saja yang berhak menerima warisan (*al-warits*), beserta proporsi hak waris yang menjadi hak masing-masing ahli waris. Dalam konteks terminologi, sejumlah istilah seperti *al-irts*, *al-turts*, *al-mirats*, *al-mauruts*, dan *al-tirkah* digunakan untuk merujuk pada konsep harta peninggalan pewaris. Meskipun berasal dari akar bahasa yang berbeda, istilah-istilah ini memiliki makna yang serupa dan sering dianggap sinonim dalam kajian fikih mawaris.

Selain itu, ilmu fara'id juga mengkaji secara mendalam kondisi-kondisi yang menyebabkan seseorang terhalang menerima warisan (*al-hijab*) serta kategori individu yang secara hukum dilarang mendapatkan hak waris (*mawani' al-irts*). Pendekatan ini bertujuan untuk memastikan bahwa hak-hak waris diberikan secara proporsional dan adil, sekaligus mencegah konflik internal di antara para ahli waris.

Penekanan pada ketentuan-ketentuan ini menunjukkan bahwa sistem pembagian warisan dalam Islam tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga mengandung dimensi keadilan sosial dan perlindungan terhadap hak-hak keluarga, terutama dalam konteks memastikan keseimbangan antara hak laki-laki dan perempuan serta menjaga keharmonisan hubungan kekerabatan.

Hukum waris dalam Islam mengatur bahwa ada beberapa sebab yang dapat menjadikan seseorang tidak dapat memperoleh harta waris. Para ahli fikih sepakat pada tiga hal yang dapat menghalangi seseorang menerima waris, yaitu perbudakan, pembunuhan, dan perbedaan agama.<sup>8</sup> *Pertama*, perbudakan. Seseorang yang berstatus sebagai budak tidak mempunyai hak untuk sebagai pewaris ataupun ahli waris. Sebab, segala sesuatu yang dimiliki oleh budak adalah

---

<sup>8</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Mausū'ah al-Fiqh al-Islāmi wa al-Qādāya al Muashiroh*, (Damaskus: Dar el-Fikr, 2010), Juz. 9, 262.

milik tuannya secara hukum.<sup>9</sup> *Kedua*, pembunuhan. Tidak mendapatkan warisan seorang pembunuh dari yang dibunuhnya sesuai dengan hadis Nabi Muhammad SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا." (رواه ومسلم)<sup>10</sup>

“Dari Abu Hurairah, dari Abdullah bin Abbas, semoga Allah meridhai keduanya, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Tidak ada warisan bagi seorang pembunuh.”

Selain dari itu, juga terdapat kaidah fikih yang berbunyi: Siapa yang mendahuluikan suatu hal sebelum waktunya maka dia terkena hukum atas larangan terhadap hal tersebut.<sup>11</sup> Membunuh untuk mendapatkan warisan berarti mendahuluikan hal sebelum waktunya dan dia dilarang untuk mendapatkan warisan tersebut. *Ketiga*, perbedaan agama. Jumhur ulama besar yakni empat mazhab besar sepakat bahwa perbedaan agama antara pewaris dan ahli waris ataupun sebaliknya adalah sebagai sebab dari terhalangnya sebuah waris, baik sebab nasab ataupun pernikahan.<sup>12</sup> Hal ini sesuai dengan hadis Rasulullah SAW:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ. (رواه مسلم)<sup>13</sup>

“Dari Ali bin Husein dari Amr bin Affan dari Usamah bin Zaid radhiyallahu anhum, Semoga Allah meridhai mereka berdua bahwasanya Nabi Muhammad shallallahu alaihi wasallam bersabda: “Tidaklah seorang muslim mewarisi kepada seorang kafir dan tidak juga seorang kafir kepada seorang muslim”. (HR. Muslim).

Hadis kedua adalah:

حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا حماد عن حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يتوارث أهل ملتين شتى

<sup>9</sup>Ahmad Hamid Salamah Sab'un, *al-Durroh al-Bahiyah fi Ahkami alMiras wa al-Wasiyyah*, (Kairo: Jamiah Al-Azhar, t.t.), 49.

<sup>10</sup>Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjāj, *Sahih Muslim*, hadis no. 1689, ed. Muhammad Fuwad Abdul-Baqi (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1997), jilid 3, 1010.

<sup>11</sup> Ahmad Hamid Salamah Sab'un, *al-Durroh al-Bahiyah fi Ahkami ...*, 52.

<sup>12</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Mausū'ah al-Fiqh al-Islami ...*, 262.

<sup>13</sup> Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjāj, *Sahih Muslim*, ed. Muhammad Fuwad Abdul-Baqi (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1965), Hadis no. 4151.

“Diceritakan kepada kami dari Musa Ibn Isma‘il, dari Hammad, dari Hubaib al-Mu‘alim, dari ‘Amr bin Syu‘aib, dari ayahnya dari kakeknya Abdulah bin ‘Amr berkata: Rasulullah saw bersabda: “Tidak saling mewarisi antara kedua penganut agama yang berbeda”.<sup>14</sup>

Bertolak dari hadis tersebut. Isu kewarisan beda agama di Indonesia menjadi semakin kompleks, terutama dengan adanya perbedaan ketentuan hukum Islam yang tidak memberikan hak saling mewarisi antara Muslim dan non-Muslim meskipun ada hubungan darah atau perkawinan. Hal ini sering memunculkan ketegangan dan konflik, khususnya dalam keluarga yang anggotanya memiliki agama yang berbeda. Ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 171 b dan 171 c menyatakan bahwa seorang ahli waris harus beragama Islam untuk dapat mewarisi harta peninggalan pewaris. Pasal tersebut menegaskan bahwa warisan hanya dapat diberikan kepada ahli waris yang beragama Islam.

Namun, dalam praktiknya, terdapat sejumlah putusan dari Mahkamah Agung yang memberikan hak waris kepada ahli waris non-Muslim. Hal ini dilakukan melalui wasiat wajibah, yaitu mekanisme hukum yang memberikan kesempatan kepada pewaris untuk memberikan sebagian hartanya kepada ahli waris non-Muslim dalam keadaan tertentu. Wasiat wajibah ini diberlakukan dengan tujuan untuk menjaga keadilan dan menghindari ketidakadilan dalam pembagian harta warisan, terutama bagi anggota keluarga yang bukan Muslim namun memiliki hubungan dekat dengan pewaris.

Kewarisan beda agama ini menjadi topik yang menarik dan mengundang perdebatan panjang dalam konteks hukum keluarga di Indonesia, mengingat adanya ketegangan antara prinsip hukum Islam dan kebutuhan untuk memberikan perlindungan hukum bagi anggota keluarga non-Muslim yang mungkin memiliki hak moral atas harta pewaris.

Dalam hukum waris Islam, larangan bagi seorang Muslim untuk mewarisi harta dari seorang non-Muslim dipahami melalui isyarah naş, yaitu petunjuk atau indikasi dari naş- naş syariat yang secara tegas mengatur masalah ini. Larangan

---

<sup>14</sup> Muhammad bin ismail al-Amir al-Shan’ani, *Subulussalam Syarah Bulugul Maram min Jami Adillati al Ahkam* (Kairo: Dar Al Hadits, t.t), juz 3, 98.

tersebut bertujuan untuk menjaga kestabilan keyakinan umat Islam, dengan menghindari potensi munculnya perasaan cinta atau bahkan rasa toleransi terhadap kekafiran yang dapat mempengaruhi iman seorang Muslim. Melalui larangan ini, diharapkan agar ikatan dan loyalitas terhadap agama Islam tetap terjaga di dalam masyarakat Muslim. Selain itu, tujuan utama dari larangan ini adalah sebagai langkah pencegahan yang bertujuan untuk mengurangi kemungkinan terjadinya murtad (keluar dari agama Islam), yang dapat merusak tatanan sosial dan keagamaan dalam keluarga dan masyarakat.<sup>15</sup>

Illat (alasan dasar) dari kewarisan dalam hukum Islam adalah adanya hubungan kekerabatan yang terjalin melalui dua saluran utama: nasab (keturunan) dan perkawinan. Kewarisan tidak hanya dipandang sebagai pembagian harta semata, tetapi lebih jauh lagi mencerminkan semangat untuk menolong, membantu, membela, dan melindungi sesama anggota keluarga. Dalam hal ini, wala' atau wilayah merupakan konsep yang menekankan bahwa kewarisan adalah bagian dari tanggung jawab keluarga untuk saling menjaga dan mendukung satu sama lain, baik dalam aspek materi maupun emosional.<sup>16</sup>

Isu waris beda agama di Indonesia menjadi kontroversial karena tidak ada aturan eksplisit dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengatur hal tersebut, meskipun hukum waris Islam mengalami perkembangan. Perbedaan pendapat dalam putusan Mahkamah Agung terkait waris beda agama menunjukkan adanya tantangan dalam menyesuaikan hukum Islam dengan dinamika sosial yang plural. Prinsip keadilan dalam kasus ini menjadi pertanyaan penting, apakah penerapan hukum keluarga Islam dapat dianggap adil jika bertentangan dengan prinsip keadilan universal dan hak asasi manusia (HAM). Di sisi lain, permasalahan waris beda agama juga mencakup isu kesetaraan antara pemeluk agama yang berbeda dalam pembagian harta warisan, yang sering kali memicu ketegangan. Oleh

---

<sup>15</sup> Zakiul Fuady Muhammad Daud, "Menyoal Rekonstruksi Maqâshid Dalam Pembaharuan Hukum Kewarisan Islam", *Islam Futura*, Vol 18, No, 1, (2018), 13.

<sup>16</sup> Muhammad Isna Wahyudi, "Melacak Illat Hukum Larangan Waris Beda Agama," *Jurnal Hukum dan Peradilan* 10, no. 1 (2021): 155–172, <https://doi.org/10.25216/jhp.10.1.2021.155-172>. Lihat juga Syekh Zainuddin bin Abd Aziz dalam Muhammad Syukri Albani Nasution, *Hukum Waris* (Medan: Manhaji, 2015), 120-125. Lihat juga Ahmad Rafiq, *Fiqh Mawaris*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 45-48.

karena itu, penting untuk mengevaluasi apakah hukum keluarga Islam perlu direvisi agar lebih inklusif terhadap pluralitas agama, mengingat perubahan sosial dan kebudayaan yang pesat di Indonesia.

Putusan Mahkamah Agung Nomor 368 K/AG/1995 menjadi tonggak penting dalam perkembangan hukum waris Indonesia, di mana Mahkamah Agung memberikan hak waris kepada anak yang beragama non-Muslim melalui wasiat wajibah. Putusan ini mencerminkan adanya penyesuaian hukum yang dilakukan oleh pengadilan terhadap dinamika sosial masyarakat Indonesia yang plural, serta menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons tantangan zaman.

Majelis Hakim Mahkamah Agung dalam memeriksa perkara tersebut menolak permohonan kasasi dan melakukan revisi terhadap putusan yang telah dikeluarkan oleh Pengadilan Tinggi Agama Jakarta. Dalam keputusan ini, diterapkan kaidah hukum yang menyatakan bahwa "hak anak kandung yang murtad memiliki kedudukan yang setara dengan hak anak kandung yang beragama Islam."<sup>17</sup> Putusan ini kemudian menjadi keputusan penting yang menjadi acuan bagi putusan-putusan lainnya, seperti Putusan Nomor 368 K/AG/1999, 51 K/AG/1995, Nomor 16 K/AG/2010, Nomor 721 K/AG/2015, Nomor 218 K/AG/2016, dan Nomor 331 K/AG/2018.

Meski demikian, pada tahun 2005, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan sebuah fatwa, yaitu Fatwa Nomor: 5/MUNAVII/MUI/9/2005, yang mengatur kewarisan antar agama. Fatwa tersebut menetapkan dua prinsip dasar: pertama, hukum waris Islam tidak mengakui hak saling mewarisi antara individu yang beragama Islam dan yang non-muslim, dan kedua, pemberian harta antara individu dengan agama berbeda hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat, atau hadiah. Fatwa ini memberikan jalan bagi ahli waris non-muslim untuk tetap memperoleh hak mereka, namun terbatas pada mekanisme hibah, wasiat, dan hadiah sesuai dengan prinsip hukum Islam yang berlaku.

Wasiat wajibah merupakan suatu langkah hukum yang dilakukan oleh penguasa atau hakim sebagai perwakilan negara untuk memutuskan atau

---

<sup>17</sup> Mahkamah Agung Republik Indonesia, *Laporan Tahunan Mahkamah Agung Republik Indonesia 2010* (Jakarta: Mahkamah Agung Republik Indonesia, 2010), 433.

mewajibkan pemberian wasiat kepada seseorang yang telah meninggal dunia, khususnya dalam kondisi tertentu dan kepada individu yang telah ditentukan. Ketentuan mengenai wasiat wajibah ini diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 209, yang menegaskan bahwa wasiat wajibah hanya berlaku untuk anak angkat dan orang tua angkat.<sup>18</sup>

Secara konseptual, wasiat wajibah didefinisikan sebagai keputusan yang diberikan oleh penguasa atau hakim untuk memaksa pelaksanaan pemberian wasiat kepada pihak tertentu setelah meninggalnya seseorang, yang dilakukan dalam keadaan tertentu.<sup>19</sup> Fatchur Rahman berpendapat bahwa wasiat wajibah hanya berlaku untuk cucu, baik laki-laki maupun perempuan, yang orang tuanya meninggal terlebih dahulu atau bersamaan dengan kakek atau nenek mereka. Sementara itu, menurut Moh. Zamro Muda, wasiat wajibah adalah bagian dari harta peninggalan yang diberikan oleh undang-undang kepada anak-anak yang ibu atau bapaknya telah meninggal lebih dahulu dari datuk atau neneknya, atau yang meninggal bersamaan dengan mereka. Anak-anak tersebut tidak dapat mewarisi harta peninggalan dari datuk atau nenek mereka karena terhalang oleh kehadiran orang tua atau saudara kandung. Meskipun demikian, anak-anak tersebut diberikan hak atas sebagian harta peninggalan tersebut melalui wasiat dengan ketentuan tertentu, bukan sebagai bagian dari warisan.<sup>20</sup>

Melalui berbagai putusan yang dihasilkan, terjadi penyesuaian terhadap kaidah hukum guna memenuhi kebutuhan perubahan, baik yang berasal dari perubahan kondisi sosial masyarakat maupun dari perkembangan pemahaman akan rasa keadilan yang terus berkembang. Salah satu cara penyesuaian tersebut adalah dengan melakukan penafsiran kembali terhadap aturan perundang-undangan yang sudah dianggap kurang relevan atau kurang efektif jika diterapkan dalam konteks sosial yang telah berubah. Keberagaman yang menjadi ciri khas masyarakat Indonesia sepatutnya tercermin dalam penerapan hukum, yang tidak

---

<sup>18</sup> Mardani, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2017), 120.

<sup>19</sup> Abdul Manan, "Beberapa Masalah Hukum Tentang Wasiat Dan Permasalahannya Dalam Konteks Kewenangan Peradilan Agama", *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum Islam*, No.38 Tahun IX, (1998), 23.

<sup>20</sup> Fahmi al-Amruzi, *Rekonstruksi Wasiat Wajibah Dalam Kompilasi Hukum Islam* (Yogyakarta: Aswaja Prassindo, 2012), 23.

sekadar bersifat kaku melainkan juga adaptif dan peka terhadap perbedaan budaya, agama, serta adat istiadat yang ada, sehingga hukum dapat diterima dan keadilan dapat dirasakan oleh seluruh lapisan masyarakat.<sup>21</sup> Dalam hal ini dimana Indonesia dengan keragaman etnis dan budayanya menetapkan kebebasan bagi seluruh rakyatnya untuk memilih atau menganut agama menurut kepercayaannya masing-masing, hal ini sesuai dengan Pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan: “*bahwa negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa dan Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memelukagamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya*”. Ketetapan ini membawa pengaruh kepada kondisi suatu keluarga yakni suami, istri dan anak memiliki keyakinan yang berbeda satu sama lain, dan tentunya hal ini berdampak secara langsung terhadap status hukum saling mewarisi diantara anggota keluarga atau menimbulkan permasalahan dalam perkara kewarisan.

Dengan demikian, putusan Mahkamah Agung yang memberikan hak wasiat wajibah kepada ahli waris yang beragama berbeda dapat dipandang sebagai solusi hukum yang diambil untuk merespons perubahan sosial yang ada. Keputusan ini mencerminkan penerapan kaidah hukum yang relevan dan kontekstual, mengingat kebutuhan akan keadilan yang terus berkembang. Dalam hal ini, hakim berperan sebagai penjaga keadilan, ketertiban, dan kepastian hukum dengan menciptakan kaidah baru yang menjawab tantangan sosial yang insidental. Langkah ini, dalam perspektif politik hukum, juga mencerminkan upaya para ulama dan pemimpin negara untuk memastikan perlindungan dan pengaturan ketertiban serta Kemaslahatan masyarakat Islam di Indonesia, yang hidup berdampingan dengan penganut agama lainnya.<sup>22</sup>

Menurut para sosiolog, hukum yang diterapkan dengan efektif dalam suatu kelompok masyarakat harus dirumuskan dan diberlakukan berdasarkan pada kenyataan sosial yang ada di masyarakat tersebut. Penerapan hukum waris yang mengalami pembaruan, dengan adanya keputusan mengenai wasiat wajibah untuk ahli waris beda agama, menunjukkan penerapan hukum yang disesuaikan dengan

---

<sup>21</sup> Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, Ed. Ke-3 (Yogyakarta: Liberty, cet.I, 1988), 45-46.

<sup>22</sup> A. Khisni, *Hukum Waris Islam* (Semarang: Unissula Press, 2017), 35.

kebutuhan dan perkembangan sosial yang ada. Seperti yang diungkapkan oleh Marcus Tullius Cicero, filsuf Romawi kuno, "*Ubi Societas Ibi Ius*," yang berarti bahwa hukum senantiasa ada di dalam setiap masyarakat, mencerminkan fakta bahwa hukum harus beradaptasi dengan perkembangan sosial untuk tetap relevan dan efektif.<sup>23</sup>

Penelitian ini memiliki urgensi yang sangat penting dalam mengkaji penerapan wasiat wajibah bagi ahli waris non-Muslim dan dampaknya terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Seiring dengan perkembangan zaman dan kompleksitas hubungan sosial yang semakin beragam, hukum waris Islam perlu dikaji lebih dalam untuk memastikan bahwa sistem kewarisan tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana putusan Mahkamah Agung mengenai kewarisan beda agama memberikan kontribusi terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia, serta untuk memberikan wawasan mengenai bagaimana hukum Islam dapat beradaptasi dengan realitas sosial yang semakin plural.

Kebaruan penelitian ini terletak pada pendekatannya yang mengintegrasikan beberapa teori dalam menganalisis kewarisan beda agama, seperti teori *maṣlahah* (Kemaslahatan), *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan syariah), dan hukum progresif. Penelitian ini juga mengkaji bagaimana wasiat wajibah sebagai bentuk rekonstruksi hukum dapat menjadi solusi dalam menjawab tantangan kewarisan beda agama. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia yang lebih inklusif dan adil, serta relevan dengan kebutuhan masyarakat yang semakin plural.

Munculnya putusan Mahkamah Agung yang sangat berbeda dan bahkan bertentangan dengan ketentuan normatif dalam hukum positif di Indonesia sebagaimana pada putusan Mahkamah Agung RI Putusan Nomor 368 K/AG/1995, 51 K/AG/1999, 16 K/AG/2010, 721 K/AG/2015, 218 K/AG/2016, dan 331 K/AG/2018 tersebut, menggambarkan kebolehan seorang ahli waris non-muslim mendapatkan warisan dengan cara diberikan wasiat wajibah kepadanya,

---

<sup>23</sup> Pujiono, *Hukum Islam Dinamika Perkembangan Masyarakat* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012), 50.

dengan menggali ulang makna yuridis, filosofis serta pertimbangan sosiologis. Berdasarkan uraian di atas maka peneliti tertarik untuk meneliti lebih mendalam permasalahan ini dengan judul: **Dinamika Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia tentang Waris Beda Agama dan Prospek Pengembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia.**

Melihat judul penelitian ini, peneliti memfokuskan ruang lingkup kajian pada sengketa waris yang melibatkan ahli waris non-Muslim. Penelitian ini secara khusus akan mengkaji putusan-putusan Mahkamah Agung RI, yaitu Nomor 368 K/AG/1995, Nomor 51 K/AG/1999, Nomor 16 K/AG/2010, Nomor 721 K/AG/2015, Nomor 218 K/AG/2016, dan Nomor 331 K/AG/2018. Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk menganalisis dinamika putusan-putusan tersebut dalam konteks kewarisan beda agama dan memahami bagaimana hukum Islam dapat lebih inklusif dalam merespons tantangan sosial yang berkembang, khususnya dalam masyarakat Indonesia yang pluralistik. Selain itu membahas dampak dari putusan-putusan Mahkamah Agung tersebut terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia, serta bagaimana hukum Islam dapat beradaptasi dengan pluralitas agama di masyarakat. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan solusi hukum yang lebih adil dan relevan, serta memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia yang tidak hanya menghargai prinsip-prinsip keadilan sosial, tetapi juga mencerminkan kesejahteraan umat dalam konteks keberagaman.

## **B. Rumusan Masalah**

Pokok masalah yang ingin dijawab pada kesimpulan dari penelitian ini, oleh peneliti dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana faktor-faktor pertimbangan hakim pada putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia tentang kewarisan non-muslim melalui wasiat wajibat?
2. Bagaimana model ijtihad yang dilakukan oleh Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap kewarisan non-muslim?
3. Bagaimana implikasi putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap konstruksi Hukum keluarga Islam di Indonesia?
4. Bagaimana prospek pengembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia?

### **C. Tujuan Penelitian**

Berdasarkan permasalahan yang diuraikan di atas, penelitian ini bertujuan, sebagai berikut:

1. Untuk mengkaji dan menganalisis faktor-faktor pertimbangan hakim pada putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia tentang kewarisan non-muslim melalui wasiat wajibat.
2. Untuk mengkaji dan menganalisis model ijtihad yang dilakukan oleh Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap kewarisan non-muslim.
3. Untuk mengkaji dan menganalisis implikasi putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap konstruksi Hukum keluarga Islam di Indonesia.
4. Untuk mengkaji dan menganalisis prospek Hukum Keluarga Islam di Indonesia.

### **D. Manfaat Hasil Penelitian**

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dalam pembangunan hukum nasional Indonesia, yaitu:

1. Secara Teoritis
  - a. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran/kontribusi ilmiah, informasi dan memperkaya khazanah intelektual/keilmuan dalam bidang kajian hukum Islam secara akademisi, berkenaan dengan wasiat wajibah kepada non-muslim.
  - b. Hasil penelitian atau penulisan ini diharapkan juga dapat terbaca secara luas oleh masyarakat, terutama mereka yang konsern mengikuti pengembangan hukum kewarisan dan legislasinya, khususnya masalah wasiat wajibah sebagai jawaban bahwa Islam adalah rahmatan lil 'alamin.
2. Secara Praktis
  - a. Penelitian ini juga dapat memberikan kontribusi kepada pemerintah khususnya penegak hukum, khususnya dalam merekonstruksi wasiat wajibah kepada non-muslim perspektif hukum progresif.
  - b. Penelitian ini dapat memberikan kontribusi kepada penegak hukum, praktisi dan akademisi khususnya dalam konstruksi wasiat wajibah kepada non-muslim dan rekatualisainya dalam hukum keluarga Islam di Indonesia.

- c. Penelitian ini juga bermanfaat bagi kehidupan sosial kemasyarakatan, khususnya tentang permasalahan hukum wasiat wajibah kepada non-muslim dalam perundang-undangan/peraturan di Indonesia.

### **E. Kerangka Berpikir**

Kerangka berpikir merupakan kerangka intelektual yang diciptakan untuk bisa menangkap dan menjelaskan objek yang dipelajari secara seksama. Sesuatu hal yang semula nampak bagaikan cerita cerai berai tanpa makna sama sekali, melalui pemahaman secara teori bisa dilihat sebagai sesuatu yang lain, sesuatu yang mempunyai wujud yang baru dan bermakna tertentu, demikianlah apa yang dimaksud dengan teori itu.<sup>24</sup>

Rekonstruksi berarti pembaruan berasal dari bahasa Indonesia, yang berarti mempertahankan yang lama dan menambah yang baru atau merubahnya dengan yang lebih baik. Dalam artian tidak merubah secara keseluruhan, akan tetapi sebuah paradigma yang lama yang sudah dilestarikan bertahun-tahun yang kemudian dianggap kurang relevan dikemudian hari maka perubahn itulah yang disebut rekonstruksi.

Pandangan J.N.D. Anderson yang dikutip oleh Khoiruddin Nasution, ada dua sifat reformasi hukum yang berkembang di Negara-Negara Islam modern yaitu; 1). *Intra doctrinal reform*, sifat ini nampak dengan adanya reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat beberapa imam mazhab atau mengambil pendapat imam mazhab diluar mazhab yang dianut. 2). *Ekstra doctrinal reform*, yang melakukan pembaruan dalam hukum keluarga dengan cara memberikan penafsiran yang baru sama sekali terhadap nash yang ada. Inilah yang kemudian disebut dengan ijtihad.<sup>25</sup>

Hukum Islam yang bersifat universal, yang mencakup segala waktu dan tempat, kondisi, niat dan kultur. Ia diturunkan sebagai rahmat dan petunjuk bagi umat manusia yang sifatnya serba mencakup, ini diyakini dapat memberikan pemecahan terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat. Jadi,

---

<sup>24</sup> Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum* (Yogyakarta: Gema Publishing, 2010), 1.

<sup>25</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern* (Yogyakarta: ACAdemia, 2012), 6.

perubahan sosial memang merupakan sebab langsung terhadap pengembangan hukum Islam.

Sejatinya, hukum akan selalu berubah sesuai dengan situasi dan kondisi sosio-antropologis serta kultur tertentu, sehingga dijelaskan dalam prinsip Islam, bahwa *al-Islam sālihun likulli zamān wa makān*, bahwa hukum Islam mampu menerapkan serta menyikapi segala lini kehidupan. Kemudian dalam kaidah fiqhiyyah, bahwa perubahan hukum dalam fikih dibenarkan, bahkan bisa menjadi suatu keharusan jika kondisi sosiologis masyarakat berubah. Sebuah kaidah tentang perubahan hukum yang dinisbatkan kepada Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berbunyi:

تَغْيِيرُ الْفَنُؤَى وَاجْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ<sup>26</sup>  
 “Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat kebiasaan”.<sup>27</sup>

Selain kaidah tersebut terdapat juga kaidah yang seirama, yakni:

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ<sup>28</sup>  
 “Tidak dapat diingkari adanya perubahan hukum seiring dengan perubahan masa”.

Secara operasional, acuan perubahan hukum menurut kaidah usul fikih adalah menurut ada atau tidak adanya ‘illat hukumnya. ‘illat adalah suatu sifat pada suatu hal yang hukumnya ditetapkan oleh nash (*al-aṣlu*), yang dicatas ditegakkan hukum. Di mana ada ‘illat disitu ada hukum, dan sebaliknya, tidak adanya ‘illat penyebab, tidak ada hukum. Kaidah usul fikih itu adalah:

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا<sup>29</sup>

“Hukum itu beredar pada ‘illatnya, baik adanya hukum maupun tidak adanya”

<sup>26</sup> Muhammad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, (Bairut: Dar al-jail, tt.), juz 3. 3.

<sup>27</sup> A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis* (Jakarta: Kencana, Cet.1, 2006), , 15.

<sup>28</sup> Muhammad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, (Bairut: Dar al-jail, tt.), juz 3.

<sup>29</sup> Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa’id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dār al-Qolam, cet.3, 1994), 125.

Namun ‘illat bukan satu-satunya acuan hukum. Adapun kaidah yang menyatakan bahwa acuan hukum adalah Kemaslahatan. Sebagaimana kaidah dibawah ini:

الْحُكْمُ يَتَّبِعُ الْمَصْلَحَةَ الرَّاجِحَةَ<sup>30</sup>

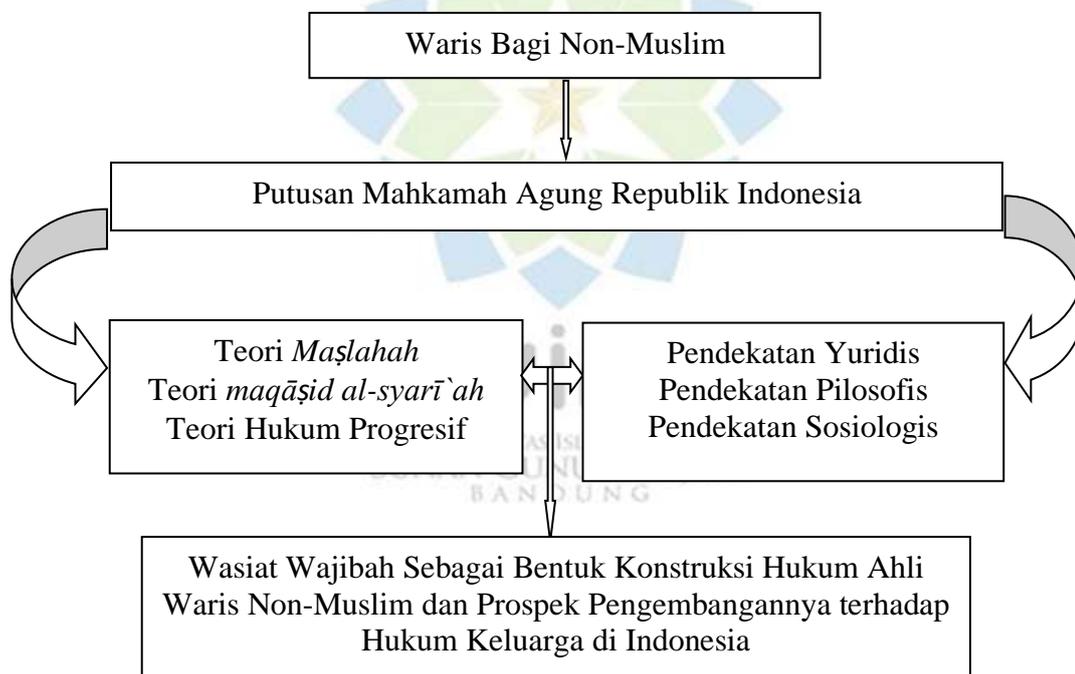
“Hukum itu mengikuti Kemaslahatan yang lebih kuat”.

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فَمَتَى وَجَدْتَ الْمَصْلَحَةَ فَتَمَّ حُكْمُ اللَّهِ<sup>31</sup>

”Hukum berputar bersama Kemaslahatan manusia, maka dimanapun ditemukan Kemaslahatan disitulah hukum Allah”.

Berdasarkan hal-hal tersebut, maka kerangka pikir dalam disertasi ini adalah sebagaimana bagan berikut ini:

**Tabel 1.1 Kerangka Berpikir**



Analisis terhadap masalah dalam penelitian ini dilakukan berdasarkan teori utama (*grand theory*), teori pertengahan (*middle theory*), dan teori aplikatif (*applied theory*). Teori utama yang digunakan adalah *Al Maşlahah*, teori pertengahan adalah Teori *maqāşid al-syarī'ah*, dan teori aplikatif adalah teori hukum progresif.

<sup>30</sup> Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, ..., 125.

<sup>31</sup> Jalaluddin al-Suyuti, *al-Asybah al-Nazair*, (Bairut: Dar al Fikr, tt), 176.

## 1. Teori *Al-Maṣlahah al-Buthi* (*grand theory*)

Dalam kajian teori hukum Islam (*usul al-fiqh*), *maṣlahah* diidentifikasi dengan berbagai sebutan yang cukup beragam, yaitu seperti prinsip (*principle, al-asl, alqa'idah, al-mabda'*), sumber atau dalil hukum (source, masdar, dalil), doktrin (*doctrine, al-dabit*), konsep (*concept, al-fikrah*), metode (*method al-tariqah*) dan teori (*theory, al-nazariyyah*).<sup>32</sup>

Sebagai *grand teori* pada penelitian ini menggunakan teori *maṣlahah* Sa'id Ramadhan al-Buthi atau lebih dikenal dengan sebutan al-Buthi menjelaskan bahwa *maṣlahah* didefinisikan sebagai berikut:

المنفعة التي قصدتها الشارع الحاكم لعباده من حفظ دين و نفوسهم و عقولهم و نسلهم و اموالهم  
طبق ترتيب معين فيما بينها<sup>33</sup>

“Sesuatu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh al-Syari' (Allah dan Rasul-Nya) untuk kepentingan hamba-Nya, baik dalam menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka, sesuai dengan urutan tertentu yang terdapat di dalam kategori pemeliharaan tersebut”.

Dalam penelitian ini, meskipun peneliti mengadopsi teori *maṣlahah* dari al-Buthi, tidak ada masalah untuk mengacu pada pandangan para ahli lain sebagai bahan perbandingan, antara lain adalah pandangan Najmuddin al-Tufi (w. 716 H), yang membedakan *maṣlahah* menjadi dua kategori utama. Pertama, *maṣlahah 'urf*, yang merujuk pada hal-hal yang menjadi penyebab bagi terwujudnya kebaikan dan kemanfaatan dalam kehidupan masyarakat, seperti perniagaan yang berkontribusi pada peningkatan keuntungan. Kedua, *maṣlahah syar'i*, yaitu hal-hal yang menjadi penyebab untuk mencapai tujuan syariat, baik yang berkaitan dengan ibadah maupun muamalah. Lebih lanjut, al-Tufi juga mengklasifikasikan *maṣlahah syar'i* ke dalam dua jenis: (1) *maṣlahah* yang diinginkan oleh syara' untuk hak Allah, seperti berbagai bentuk ibadah *mahḍah*, dan (2) *maṣlahah* yang diinginkan oleh syara' untuk kebaikan makhluk-Nya serta untuk menjaga

<sup>32</sup> Asmawi, “Konseptualisasi Teori *Maṣlahah*”, *Salam: Jurnal Filsafat dan Budaya Hukum*, Vol. 1, No. 2, (2014), 313.

<sup>33</sup> Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, cet. 4, 1992), 27.

keteraturan hidup mereka, seperti dalam muamalah.<sup>34</sup> Dengan demikian al-Tufi memberikan penekanan pada dua aspek yang lebih terperinci dalam *maṣlahah*, yaitu *maṣlahah* urfi dan *maṣlahah* syar'i, dan menegaskan bahwa hukum syariat harus mempertimbangkan *maṣlahah* yang berkaitan dengan kehidupan duniawi dan ukhrawi.

Teori *maṣlahah* yang dikembangkan oleh Najmuddin al-Thufi menekankan pentingnya supremasi *maṣlahah* (kebaikan umum) dalam konteks pengambilan keputusan hukum, terutama ketika terjadi kontradiksi antara nash (teks agama) dan *ijma'* (kesepakatan ulama). Konsep ini bertujuan untuk memastikan bahwa kepentingan dan kesejahteraan masyarakat tetap menjadi prioritas utama dalam penerapan hukum Islam, meskipun ada teks yang lebih jelas dalam Al-Qur'an dan Hadis, atau keputusan kolektif ulama. Al-Thufi berpendapat bahwa dalam keadaan tertentu, *maṣlahah* harus diutamakan jika terjadi ketegangan antara nash dan *ijma'*. Artinya, apabila penerapan hukum yang jelas dari Al-Qur'an dan Hadis atau konsensus ulama bertentangan dengan kemaslahatan umum, maka keputusan hukum harus berfokus pada *maṣlahah*. Ini menunjukkan bahwa *maṣlahah* memiliki kedudukan yang lebih tinggi dan lebih penting daripada nash dan *ijma'* dalam hal pengambilan keputusan hukum. Al-Thufi memberikan alasan mengapa *maṣlahah* lebih utama daripada nash dan *ijma'* dalam beberapa kasus. Menurutnya, tujuan utama syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan (kebaikan dan manfaat) bagi umat manusia. Nash dan *ijma'* merupakan sarana atau alat yang digunakan untuk mencapai tujuan tersebut. Jika keduanya bertentangan dengan kebaikan dan kesejahteraan masyarakat, maka *maṣlahah* harus diutamakan demi menjaga kepentingan umat.<sup>35</sup>

Di sisi lain, Yusuf al-Qaraḍawi menekankan bahwa substansi *maṣlahah* yang diinginkan oleh syara' adalah *maṣlahah* yang bersifat *komprehensif*, integral, dan holistik, yang mencakup perpaduan antara *maṣlahah al-dunyawiyyah* (kebaikan duniawi) dan *maṣlahah al-ukhrawiyyah* (kebaikan ukhrawi), antara

---

<sup>34</sup> Mustafa Zaid, *al-Maṣlahah fī al-Tasyrī' al-Islāmiyy wa Najm al-Dīn al-Tūfi*, (t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabiyy, 1964), 211.

<sup>35</sup> Najmuddin al-Thufi, *Al-Iḥkam fī al-Sharī'ah*, ed. Muhammad al-'Amin (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 155.

*maṣlahah al-maddiyyah* (kebaikan materi) dan *maṣlahah al-ruhiyyah* (kebaikan spiritual), antara *maṣlahah al-fardiyyah* (kebaikan individu) dan *maṣlahah al-mujtama'iyah* (kebaikan masyarakat), serta antara *maṣlahah al-qaumiyyah al-khaṣṣah* (kebaikan bangsa tertentu) dan *maṣlahah al-insaniyyah al-'ammah* (kebaikan umat manusia secara umum). Al-Qaraḍawi juga menyatakan bahwa *maṣlahah* yang mendasari hukum Islam tidak dapat disamakan dengan konsep *utilitarianisme* atau *pragmatisme*, yang cenderung berakar pada *materialisme*.<sup>36</sup>

Menurut Yusuf al-Qaraḍawi, untuk mengetahui *maṣlahah* yang sejati, terdapat dua langkah penting yang harus dilakukan. Pertama, meneliti setiap 'illah (baik yang bersifat mansusah maupun gairu mansusah) pada teks-teks al-Qur'an dan Hadis. Kedua, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular yang terdapat dalam syariat, lalu menyimpulkan makna yang dihasilkan dari pemaduan antara hukum-hukum tersebut, sehingga dapat dihasilkan pemahaman yang lebih mendalam mengenai *maṣlahah* yang dimaksud oleh syara'.<sup>37</sup>

Al-Buthi telah memberikan definisi *maṣlahah* sebagaimana di atas dan telah membagi *maṣlahah* menjadi empat tingkatan, yakni (a). *Maṣlahah Mu'asirah*, yaitu *maṣlahah* yang ditetapkan oleh akal dan dikendalikan oleh nash secara langsung, (b). *Maṣlahah Mula'imah*, yaitu *maṣlahah* yang ditetapkan oleh akal dan dikendalikan oleh nas secara tidak langsung, akan tetapi dikuatkan oleh nas syara lain yang sejenis (c). *Maṣlahah Munāsibah gharībah*, adalah *maṣlahah* yang tidak ada landasan dalilnya dari nas. dan (d) *Maṣlahah Mursalah*, ialah setiap manfaat yang termasuk dalam tujuan syari' (pembuat hukum) tanpa adanya pembuktian tentang pengakuannya atau penolakannya.

١. المصلحة المعاصرة: وهي المصلحة التي يحددها العقل وتدعمها النصوص الشرعية مباشرة.

٢. المصلحة الملائمة: وهي المصلحة التي يحددها العقل وتدعمها النصوص الشرعية بطريقة غير مباشرة، ولكن يثبتها نص شرعي آخر مشابه.

٣. المصلحة المناسبة الغريبة: هي المصلحة التي لا يوجد لها دليل من النصوص.

<sup>36</sup> Yusuf al-Qaraḍawi, *Madkhal li Dirāsah al-Syari'ah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 62.

<sup>37</sup> Yusuf al-Qaraḍawi, *Fiqh Maqâshid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), 23-25.

٤. المصلحة المرسلّة: هي كل منفعة تدخل في أهداف الشريعة (صانع القانون) دون الحاجة إلى إثبات الاعتراف أو الرفض من الشريعة<sup>38</sup>.

Al-Buthi lebih lanjut menjelaskan bahwa *maṣlahah mu'ātsirah* dan *mulā'imah* adalah dua jenis *maṣlahah* yang disepakati oleh jumhur ulama keabsahan menggunakannya. Sedangkan *maṣlahah munāsibah gharībah* adalah *maṣlahah* yang disepakati ketidakbolehan penggunaannya, karena dasar pijakannya adalah *ẓan* (dugaan). Maksudnya adalah adanya *maṣlahah* baru sebatas *ẓan* dan tidak termasuk dalam bagian lima *maqāṣid syar'iyah*. Berbeda dengan *maṣlahah mursalah* yang *maṣlahah*nya tidak *ẓan*, tapi sudah yakin masuk dalam salah satu dari lima *maqāṣid syar'iyah* dan tidak juga bertentangan dengan syara'; tidak ada perintah dan anjuran, juga tidak ada larangan dan kemakruhan.<sup>39</sup>

Sebagian ulama membagi *maṣlahah* berdasarkan tujuannya, dengan dua kategori utama, yaitu *maṣlahah* dunia dan *maṣlahah* akhirat. *Maṣlahah* dunia merujuk pada kewajiban atau aturan syara' yang berkaitan dengan hukum-hukum muamalah, yang mencakup interaksi sosial dan ekonomi antar sesama manusia. Sementara itu, *maṣlahah* akhirat terkait dengan kewajiban atau aturan syara' mengenai aqidah (tauhid) dan ibadah (*mahḍah*/murni). Namun, al-Buthi secara tegas menolak pembagian *maṣlahah* ke dalam kategori tersebut. Menurut beliau, semua hukum yang telah ditetapkan oleh syara', baik yang berkaitan dengan aqidah, ibadah, maupun muamalah, pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan Kemaslahatan umat manusia secara menyeluruh, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, seorang Muslim yang menjalankan perintah Allah dalam muamalah dengan sesama manusia, misalnya, sebenarnya sedang melaksanakan kewajiban agama yang tidak hanya memberikan manfaat di dunia, seperti tercapainya Kemaslahatan sosial dan ekonomi, tetapi juga akan memperoleh pahala di akhirat dengan mendapatkan ridla Allah SWT.<sup>40</sup>

Al-Buthi menggunakan beberapa dalil untuk menjelaskan tentang *maṣlahah* sangat sesuai untuk dijadikan sebuah metode penggalian hukum, yakni (a) pembagian dosa besar dan kecil, besar kecilnya dosa kemaksiatan adalah sesuai

<sup>38</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 342.

<sup>39</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 288.

<sup>40</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 78-79.

dengan kecilnya mafsadah yang ditimbulkan kemaksiatan tersebut. Begitupun besar kecilnya pahala ketaatan adalah sesuai besar kecilnya Kemaslahatan yang terkandung dalam ketaatan tersebut. (b) adanya *khiṭab waḍ'ī*, yaitu perintah Allah Swt. yang berkaitan dengan sabab, mani', syarth, shahih, dan fâsid. Hal ini, karena kriteria hamba yang terbebani hukum adalah baligh dan berakal, namun pelaksanaan syarat ini secara kaku akan menyebabkan hilangnya unsur Maṣlahah dalam sebagian permasalahan. Misalnya anak kecil merusak barang orang lain maka dilihat dari sisi *khiṭab taklifi* ia tidak berdosa karena tidak mukallaf, namun untuk menghilangkan timbulnya kerugian bagi pemilik barang maka walinya harus mengganti barang tersebut berdasarkan *khiṭab waḍ'ī*. Maka, *khiṭab waḍ'ī* ini merupakan solusi penyelesaian masalah ketika tindakan merugikan orang lain dilakukan oleh bukan orang mukallaf, supaya tindakan tersebut tidak menimbulkan hilangnya Maṣlahah bagi orang lain. (c) perhatian syara' terhadap tradisi-tradisi masyarakat dengan syarat tidak mengandung mafsadah dan tidak menghilangkan Maṣlahah. (d) pemilahan syarat, sifat, dan pengaruh kontrak akad dalam muamalat sesuai perbedaan cara mewujudkan Kemaslahatan.<sup>41</sup>

*Maṣlahah*, menurut al-Buthi bukanlah dalil mandiri sebagaimana al-Qur'an, Sunnah, Ijmak dan Qiyas. Maṣlahah adalah makna universal yang diperoleh dari penelitian terhadap hukum-hukum partikular yang digali dari dalil-dalil syariah secara spesifik, artinya ketika melakukan penelitian terhadap hukum-hukum partikular maka diharuskan menemukan di antara hukum-hukum tersebut terdapat satu titik temu yaitu tujuan untuk mewujudkan Kemaslahatan manusia. Dengan demikian, tujuan mewujudkan Kemaslahatan adalah makna universal sementara hukum-hukum partikular tersebut adalah bagian-bagiannya.<sup>42</sup>

Kesinambungan pemahaman seorang mujtahid terhadap *maṣlahah* sebagai muara hukum secara universal dengan dalil-dalil syara' secara spesifik sebagai muara hukum secara partikular sangatlah mirip dengan korelasi antara *Takhrīj al-al-manâṭ* dengan *Tahqiq al-manâṭ*<sup>43</sup> yang biasa dijelaskan oleh ulama' ushul fiqh

<sup>41</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 96-97.

<sup>42</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 127-128.

<sup>43</sup> *Takhrīj al-manâṭ* dan *Tahqiq al-manâṭ* adalah dua bagian dari *al-manâṭ*, yang merupakan salah satu cara untuk mencari al-'illat dalam qiyas. Perbedaan antara *Takhrīj al-manâṭ* dan *Tahqiq*

di dalam pembahasan *masalik al-'illah*. Penyingkapan Mujtahid bahwa muara hukum Syariah adalah Kemaslahatan manusia adalah *Takhrīj al-Manath*. Kemudian setelah itu, Mujtahid dituntut untuk melakukan tahqiq al-manath atau aplikasi muara hukum tersebut di dalam permasalahan-permasalahan patrikular dengan menggunakan piranti dalil-dalil secara terperinci yang terdapat di dalam al-Quran, Sunnah dan Qiyâs.<sup>44</sup>

Al-Buthi menegaskan bahwa akal, jika berdiri sendiri, tidak mungkin mampu menangkap *maṣlahah* dalam masalah-masalah partikular. Hal ini, menurutnya, disebabkan oleh beberapa alasan. Pertama, jika akal dapat menangkap *maṣlahah* secara terperinci dalam setiap ketentuan hukum, maka akal akan berfungsi sebagai hakim sebelum datangnya syara', yang tentu saja tidak dapat diterima oleh mayoritas ulama. Jika anggapan tersebut diterima, maka akan batal keberadaan *atsâr* atau efek dari kebanyakan dalil-dalil rinci yang berkaitan dengan hukum, karena substansi *maṣlahah* akan menjadi kabur bagi sebagian besar akal manusia. Selain itu, jika akal dapat menentukan *maṣlahah* dengan sempurna, maka tidak akan ada perbedaan pendapat di kalangan para filsuf dalam menentukan *maṣlahah*. Namun, hingga saat ini, kesepakatan mengenai *maṣlahah* belum tercapai di antara umat manusia.<sup>45</sup>

Oleh karena itu, bagi al-Buthi, *maṣlahah* adalah hasil dari tasyri', bukan sumber utama dari tasyri'. Artinya, *maṣlahah* ada di dalam hukum, dan di mana ada hukum syara', di situ ada *maṣlahah*. Jika *maṣlahah* dipandang sebagai akar dari tasyri', maka hal tersebut akan menyebabkan kesimpulan bahwa hukum-hukum Allah SWT baru muncul setelah adanya *maṣlahah*, yang tentu saja bertentangan dengan prinsip dasar dalam Islam.<sup>46</sup> Dalam karya monumental al-Buthi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī'ah al-Islamiyyah*, batasan-batasan (*dawābiṭ*) yang beliau tetapkan berfungsi untuk mengungkapkan hakikat dari

---

al-manâṭ adalah berkaitan dengan illat yang mana: *Takhrīj al-manâṭ*: Mengeluarkan illat yang belum terbersit dalam nash dan *Tahqiq al-manâṭ*: Membedakan mana yang melekat pada illat atau mana yang bukan bagian dari illat.

<sup>44</sup>Abdul Basith, "Konsep Istinbath Hukum Kontemporer Menurut Said Ramadlan al-Buthi", *At-Taḥdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah*, Vol. 7, No. 2, (2019), 53.

<sup>45</sup>Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 129.

<sup>46</sup>Basith, "Konsep Istinbath Hukum Kontemporer ...", 53.

maṣlahah dan bukan untuk mengecualikan atau mempersempit maṣlahah itu sendiri.

Pada dasarnya, al-Buthi berusaha menempatkan maṣlahah pada posisi yang tepat, yaitu sebagai pertimbangan mutlak bagi seorang mujtahid dalam merumuskan hukum. Menurutnya, maṣlahah harus menjadi ruh dan spirit dalam proses istinbāt (penggalian hukum), karena pada hakikatnya syariat dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Namun, mengingat bahwa manusia tidak terlepas dari pengaruh akal dan nafsu, dalam praktiknya, terkadang seorang mujtahid kurang proporsional dalam menempatkan skala prioritas maṣlahah. Oleh karena itu, al-Buthi menekankan perlunya adanya batasan-batasan tertentu untuk menjadi barometer, sehingga maṣlahah dapat dilegitimasi sebagai pijakan dasar dalam penggalian hukum. Al-Buthi dengan tegas menyatakan bahwa maṣlahah hanya dapat diterima dan dijadikan dalil hukum jika memenuhi lima kriteria yang ia sebut sebagai *dawābiṭ al-maṣlahah*. Kelima kriteria tersebut adalah:

a) Dalam ruang lingkup tujuan syara’

Konsep Maṣlahah dalam ruang lingkup tujuan utama ini mempunyai tingkatan-tingkatan. Ulama ushul membagi tingkatan tersebut dalam tiga tingkatan, yakni:

- 1) *Al-Daruriyat* (primer), yaitu Kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan di akhirat. Dalam artian tanpa eksistensi Maṣlahah akan menimbulkan kerusakan di dunia dan akhirat. Katagori al-daruriyat adalah *al-maṣlahah al-khomsah* (*hifz al-din, hifz al-nafs, hifz al ‘aql, hifz al-nasl, hifz al-mal*);
- 2) *Al-Hajiyat* (sekunder), yaitu Kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan Kemaslahatan primer sebelumnya berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia serta memperluas tujuan. Jika hajiyat tidak dipertimbangkan bersama *daruriyat* maka manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesulitan, akan tetapi rusaknya *hajiyat* bukan berarti universalitas Maṣlahah ikut menjadi rusak.

3) *Al-Tahsiniyat*, yaitu memelihara kelima unsur pokok dengan cara meraih dan menetapkan hal yang pantas dan layak dari kebiasaan-kebiasaan hidup yang baik serta menghindari sesuatu yang dipandang sebaliknya oleh akal sehat. Hal ini tercakup dalam pengertian akhlak yang mulia, jika Kemaslahatan tersier tidak tercapai, maka manusia tidak sampai mengalami kesulitan dalam memelihara kelima unsur pokok, akan tetapi mereka dipandang menyalahi nilai-nilai kepatutan dan tidak mencapai taraf hidup bermartabat.<sup>47</sup>

b) Tidak bertentangan dengan al-Qur'an

Setelah masalah sesuai dengan tujuan syara', maka selanjutnya adalah masalah tersebut harus sesuai dengan teks-teks al-Qur'an. Jika bertentangan, maka masalah tersebut tidak diakui oleh syara' (*maṣlahah mulgha*). Yang dimaksud dengan teks disini adalah teks yang berbentuk nas maupun dzahir. Alasannya, karena teks nas maknanya qath'i sehingga kemungkinan majaz, naskh, takhsis dan idhmar sudah tertutup dengan wafatnya Nabi Saw dan selesainya penelitian ulama. Sementara teks dzahir yaitu teks yang masih mungkin menunjukkan makna lain selain maknanya yang lebih jelas. Meski penunjukannya kepada makna yang lebih jelas itu tidak qath'i namun kewajiban pengamalannya adalah qath'i dan merupakan ijmak.<sup>48</sup>

c) Tidak bertentangan dengan sunnah

Sunnah adalah segala sesuatu yang sanadnya tersambung kepada Nabi Saw, berupa perkataan, perbuatan/pengakuan, baik itu mutawatir atau ahad. Pengertian tersebut mengecualikan perbuatan yang bersifat khusus bagi Nabi Saw. dan tidak ada qarinah yang menunjukkan bahwa perbuatan tersebut tidak ada hubungannya dengan taqarrub dari segi dzatnya. Perbuatan Nabi Saw jika terdapat tanda-tanda hubungan dengan maksud taqarrub, maka ia merupakan dalil musytarak (mengandung banyak makna) antara ibahah, nadb dan wujub. Dan ketentuan hukumnya ditentukan oleh dalil-dalil yang merajihkan. Kemudian yang dimaksud masalah yang bertentangan dengan

<sup>47</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 119.

<sup>48</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 143-156.

sunnah di sini adalah pertentangan atau penolakan terhadap kadar musytarak yang ditunjukkan oleh sunnah. Adapun penentuan salah satu yang sesuai dengan kadar musytarak tersebut adalah termasuk dalam rangka untuk ijtihad dan tarjih yang dalam hal ini tidak menjadi persoalan.<sup>49</sup>

d) Tidak bertentangan dengan qiyas

Qiyâs merupakan upaya untuk memelihara *maṣlahah* pada cabang (far‘u) yang didasarkan kepada persamaan ‘illat (alasan) yang terdapat pada *maṣlahah* yang asli (ashl). Hubungan antara ashl dan far‘u tidak jauh berbeda seperti hubungan yang erat antara ‘am dan khas. Qiyas pasti mempertimbangkan atau memelihara Maṣlahah, tapi tidak setiap pemeliharaan maṣlahah itu berarti qiyas. Maṣlahah ini dapat disebut mashlahat mursalah, yaitu maṣlahah yang dinalar oleh mujtahid dalam persoalan yang tidak ada dalil (syahid) untuk diqiyaskan serta tidak ada dalil yang membatalkannya. Ini bukan berarti mashlahat mursalah tersebut tidak mempunyai sandaran sama sekali. Tanpa sandaran syara, mashlahat mursalah tidak bisa dijadikan sebagai dalil hukum. Karena hukum syara‘ tersebut secara implisit berada di bawah substansi perintah dan larangan Allah. Oleh karena itu, mashlahat mursalah harus bersandarkan suatu dalil meskipun suatu dalil tersebut tidak berhubungan langsung secara khusus, seperti dalam kasus pengumpulan Al-Qur’an oleh Abu Bakar, tidak ada ashl yang langsung diqiyaskan, tetapi ia termasuk di dalam kerangka hifz ad-din.<sup>50</sup>

e) Tidak bertentangan dengan Maṣlahah lain yang lebih penting.

Apabila terjadi pertentangan diantara Maṣlahah-Maṣlahah, maka sesuatu yang dharuri (primer) lebih didahulukan daripada yang haaji (sekunder). Dan sesuatu yang *hāji* lebih didahulukan daripada yang *tahsini* (tersier). Adapun jika dua *maṣlahah* dalam satu tingkatan saling bertentangan, maka didahulukan kaitan hukum yang lebih tinggi dalam satu tingkatan. Dengan demikian, dharuri yang berhubungan dengan pemeliharaan terhadap agama, lebih didahulukan dari pada *ḍaruri* yang berhubungan dengan jiwa dan

<sup>49</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari‘ah al-Islamiyyah*, ..., 161-194.

<sup>50</sup> Al-Buthi, *Ḍawābiṭ Maṣlahah fī syari‘ah al-Islamiyyah*, ..., 216-217.

seterusnya. Apabila dua Maṣlahah yang saling bertentangan berhubungan dengan satu hal yang sama-sama kulli, seperti agama atau jiwa atau akal, maka seorang mujtahid hendaknya berpindah kepada segi yang kedua, yaitu melihat kadar cakupan suatu maṣlahah. Maṣlahah yang masih diragukan atau sulit terjadi bagaimanapun nilai dan derajat komprehensifitasnya tidak boleh mentarjih *maṣlahah* yang lain. *Maṣlahah* tersebut harus benar-benar dihasilkan secara qath'i atau sekurang-kurangnya kurangnya secara *zanni*.<sup>51</sup>

Berdasarkan uraian tersebut di atas, maka dapat ditarik simpulan bahwa *maṣlahah* memiliki relasi yang signifikan dengan syarī'ah dalam beberapa rumusan, diantaranya:

- 1) Dibangun atas dasar kemaslahatan dan menolak adanya kerusakan di dunia dan akhirat, Allah memberi perintah dan larangan dengan alasan Kemaslahatan;
- 2) Syarī'ah selalu berhubungan dengan kemaslahatan, sehingga Rasulullah Saw mendorong umatnya untuk melakukan kebaikan dan menjauhi kerusakan;
- 3) Tidak ada kemungkinan adanya pertentangan antara syarī'ah dan Kemaslahatan; dan
- 4) Syarī'ah selalu menunjukkan pada kemaslahatan meskipun tidak diketahui keberadaannya. Allah Swt memberi kepastian bahwa semua kemaslahatan yang ada dalam syarī'ah tidak akan menimbulkan kerusakan.<sup>52</sup>

## 2. Teori *Maqāṣid al-Syarī'ah* Jasser Auda (*Midle Theory*)

Dalam kajian Islam, *maqāṣid al-syariah* memegang peranan yang sangat signifikan karena berfungsi sebagai tujuan yang ingin dicapai oleh syariah itu sendiri. Secara etimologis, *maqāṣid* adalah bentuk jamak dari *maqṣhad*, yang memiliki makna seperti maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, dan tujuan akhir. Dalam pengertian terminologis, *maqāṣid al-syariah* merujuk pada makna-makna yang ingin dicapai oleh syariah, yang terkandung dalam setiap ketentuan hukum yang ada di dalamnya.

<sup>51</sup> Al-Buthi, *Dawābiṭ Maṣlahah fi syari'ah al-Islamiyyah*, ..., 248-254.

<sup>52</sup> Muhammad bin Abu Bakar bin al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam alMuwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamîn*, (Beirut: Dâr al-Jail, t.t.), Juz III, 3.

Sebagai sebuah teori, metodologi, dan istilah teknis (*terminus technicus*), maqāṣid al-syariah baru mendapatkan perhatian khusus pada abad ke-8 Hijriah melalui karya Imam Syatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat*, yang menjadikannya dikenal sebagai Bapak Maqāṣid. Sebelumnya, kajian mengenai maqāṣid masih berada dalam ruang lingkup kajian al-maṣlahah al-mursalah (kepentingan umum yang tidak secara langsung diatur oleh teks-teks agama). Terdapat tiga alasan utama yang menjadikan Syatibi disebut sebagai Bapak Maqāṣid: pertama, keberhasilannya mengubah maqāṣid, yang pada awalnya hanya dipahami sebagai sekumpulan maṣlahah yang terpisah, menjadi prinsip-prinsip hukum yang lebih sistematis; kedua, kemampuannya mengalihkan pemahaman tentang hikmah di balik aturan menjadi dasar dan fondasi bagi penetapan hukum; dan ketiga, kontribusinya dalam menjadikan konsep ini lebih jelas dan pasti, serta menghindari ketidakpastian yang sebelumnya melingkupi pemahaman tentang maqāṣid al-syariah.

Para ahli maqāṣid klasik mengklasifikasikan *maqāṣid* sesuai dengan jenjang Kemaslahatannya menjadi tiga tingkat: al-ḍarūrīyyah (primer; keniscayaan), al-hājīyyah (sekunder; kebutuhan), dan al-tahsīnīyyah (tersier; kemewahan). Dalam konteks pelestarian, terdapat beberapa tujuan utama dalam *maqāṣid al-syariah*: *hifz al-dien* (pelestarian agama), *hifz al-nafs* (pelestarian nyawa), *hifz al-mal* (pelestarian harta), *hifz al-‘aql* (pelestarian akal), dan *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan). Beberapa ahli juga menambahkan *hifz al-‘ird* (pelestarian kehormatan) sehingga menjadikan lima tujuan utama tersebut menjadi enam tujuan pokok atau primer yang dianggap sangat penting. Dari ketiga kategori klasifikasi maqāṣid, hanya al-dharuriyah atau al-hajiyah yang dapat dijadikan dasar untuk *istinbat al-ahkam* (penetapan hukum).

Namun, seiring perkembangan zaman dan globalisasi, teori *maqāṣid* tradisional harus dikembangkan. Ada beberapa kritik yang diajukan oleh para ahli teoritikus *maqāṣid* terhadap klasifikasi keniscayaan dalam *maqāṣid* tradisional, yaitu: a) Teori maqāṣid tradisional tidak memasukkan tujuan spesifik dari satu atau sekelompok nash yang mencakup topik fikih tertentu. b) *Maqāṣid* tradisional masih berfokus pada individu dan belum menjangkau ranah yang lebih luas

seperti keluarga, masyarakat, dan umat manusia secara umum. c) *Maqāṣid* tradisional tidak mencakup nilai-nilai fundamental seperti keadilan (*al-'adl*) dan kebebasan (*al-hurriyah*). d) *Maqāṣid* tradisional masih dideduksi dari literatur fikih, belum dari sumber-sumber utama syariat seperti al-Quran dan Sunnah.

Pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* oleh Jasser Auda muncul dari kegelisahannya terhadap Ushul Fiqh tradisional, yang dianggap terlalu tekstual dan mengabaikan tujuan di balik teks. Walaupun kajian bahasa penting, menjadikannya dasar tunggal dalam perumusan hukum adalah masalah yang signifikan. Menurut Jasser Auda, ada dua faktor utama yang melatarbelakangi pemikirannya tentang *maqāṣid*, yaitu adanya krisis kemanusiaan (*ajmah insaniyah*) dan minimnya usaha pembaruan dalam hukum Islam.

Jasser Auda mendefinisikan *maqāṣid al-syariah* yaitu suatu makna yang dikehendaki oleh syar'i yakni Allah dan Rasulnya supaya bisa terealisasikan melalui tasyri'i dan hukumnya ditetapkan dengan mengambil hukum oleh para mujtahid yang bersumber dari teks-teks syarī'ah. Jasser Auda mendefinisikan *Maqāṣid al-syariah* sebagai nilai yang dibuat dan diterapkan pada pembuat syariah yang memastikan syariah dan pembuatan hukum yang dipelajari oleh para ulama mujtahid dari teks-teks syariah.

Pemikiran Jasser Auda mengenai *maqāṣid al-syariah* menekankan klasifikasi hirarki *maqāṣid al-syarī'ah* membagi hirarki *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam 3 kategori, pertama *maqāṣid Al-'Ammah* (*General Maqāṣid*) adalah *maqāṣid* yang mencakup seluruh *maṣlahah* yang terdapat dalam perilaku tasyri' yang bersifat universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan, termasuk aspek daruriyat dalam *maqāṣid* klasik. Tingkatan *necessities* (darurat), menurut Jasser Auda ada enam hal yang harus dijaga, secara berturut-turut dari yang paling tinggi tingkatannya adalah memelihara iman (*preserving of faith*), memelihara jiwa (*soul*), memelihara harta (*wealth*), akal (*mind*), keturunan (*offspring*), dan kehormatan (*honor*).<sup>53</sup> Kedua, *maqāṣid khaṣṣah* yakni terkait

---

<sup>53</sup> Jasser Auda, *Maqashid Syariah A Beginner's Guide*, (London: Cromwell Press, 2008), 6.

masalah permasalahan tertentu. Sedangkan, ketiga, yakni *maqāṣid juz'iyah*, yakni mengenai masalah inti atas suatu permasalahan.

Jasser Auda dalam memperbaiki, mengupayakan dan mengembangkan Maqāṣid al-syariah berbeda dengan *maqāṣid al-syariah* sebelumnya (*maqāṣid al-syari'ah* Klasik). Perbedaannya yaitu dengan memperbaiki tingkatan *al-daruriyah*. Tingkatan *al-daruriyah* (Keniscayaan / Primer) adalah sesuatu yang merupakan faktor yang sangat berpengaruh dalam kehidupan seseorang di dunia maupun di akhirat. Jika masalah ini tidak terlaksana, maka kehidupan di dunia ini akan timpang dan kebahagiaan akhirat tidak akan tercapai, serta siksa kubur akan mengancamnya.

Dalam *Maqāṣid al-syariah* Jasser Auda terkait *al-Daruriyah* (Keniscayaan/Primer) mengembangkan dari: 1) *Hifẓ al-din* (pelestarian agama) berkembang menjadi berkembang menjadi “kebebasan dalam memilih kepercayaan” 2) *Hifẓ al-nafs/irdhi* (pelestarian nyawa) berkembang menjadi “Pelestarian terhadap harga diri manusia dan menjaga hak asasi manusia” 3) *Hifẓ al-maal* (pelestarian harta) berkembang menjadi “Pelestarian ekonomi dan menekankan jurang antar kelas” 4) *Hifẓ al-'aql* (pelestarian akal) berkembang menjadi “Perjalanan menuntut ilmu, menekankan mentalitas ikut-ikutan, menghindari imigrasi ke luar negeri dan pengembangan pemikiran ilmiah” 5) *Hifẓ al-nasl* (pelestarian keturunan) berkembang menjadi “kepedulian terhadap keluarga dan mengusulkan sistem sosial islami madani”.

Jasser Auda berpendapat bahwa pembaruan hukum Islam tidak hanya terbatas pada revisi fatwa atau pendapat ulama, tetapi juga mencakup pembaruan metodologi, logika, dan kerangka berpikir hukum Islam. Selama ini, pemikiran hukum Islam cenderung menggunakan pendekatan yang reduksionis dan dikotomis, sehingga perlu diganti dengan pendekatan yang lebih holistik, kompleks, dan integratif.

Keberanian jasser Auda dalam mengemukakan gagasan pembaruan muncul karena ia meyakini bahwa hukum Islam bersifat kognitif (*cognitive nature*) dan terbuka (*openness*). Berdasarkan dua sifat ini, hukum Islam seharusnya dipahami sebagai produk pemikiran manusia yang dipengaruhi oleh subjektivitas para

perumusny dan memiliki potensi untuk diperbarui, direformulasi, dan direkonstruksi.

*Maqāṣid* memiliki arti ‘tujuan’, Jasser Auda berpendapat bahwa cakupan maqāṣid yaitu hikmah-hikmah yang ada di balik suatu hukum, seperti peningkatan kesejahteraan sosial merupakan salah satu hikmah di balik zakat, dan peningkatan kesadaran kehadiran Allah Swt adalah hikmah di balik puasa. *Maqāṣid* juga bermakna sebagai tujuan-tujuan baik yang ingin dicapai oleh hukum Islam, dengan melakukan pembukaan sarana menuju kebaikan atau penutupan sarana menuju keburukan. Dengan demikian, maqāṣid berperan dalam penjagaan jiwa dan akal manusia. *Maqāṣid* juga bermakna sebagai maksud ilahiyah dan konsep moral yang dijadikan sebagai dasar dari hukum Islam, seperti keadilan, harkat martabat manusia, kehendak bebas, kemurahan hati, kemudahan, dan kerja sama dalam masyarakat. *Maqāṣid* menggambarkan hubungan antara hukum Islam dengan ide terkini tentang hak asasi manusia (HAM), pembangunan, dan keadaban.<sup>54</sup>

Teori *maqāṣid* Jasser Auda bercorak sebagai pengembangan pemikiran dari maqāṣid klasik. Adapun dalam maqāṣid klasik mengarah kepada penjagaan atau pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, kehormatan, dan harta. Selanjutnya, dalam maqāṣid kontemporer lebih dikembangkan dan menuju ke arah yang lebih universal, seperti kebebasan dalam beragama, perlindungan terhadap harkat martabat manusia, pengembangan pemikiran ilmiah, bantuan sosial, pengembangan dalam ekonomi, kesejahteraan masyarakat, keadilan, dan lain sebagainya.<sup>55</sup>

Jasser Auda berpendapat bahwa maqāṣid hukum Islam merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijthad ushul fiqh secara linguistik maupun nalar. Penerapan maqāṣid dari sudut pandang sistem lebih mengedepankan ke arah keterbukaan, novelty, realisme, dan fleksibilitas dalam sistem hukum Islam. Oleh sebab itu, dalam hal keabsahan suatu ijthad maupun suatu hukum harus berdasarkan pada tingkatan realisasi maqāṣid al-syariah. Sehingga hasil dari

---

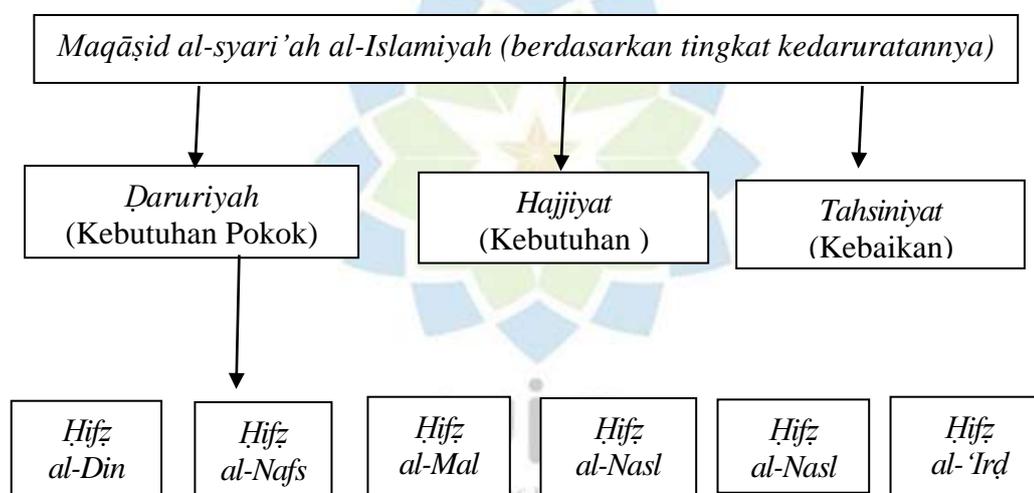
<sup>54</sup> Muhammad Solikhudin, *Good Governance: Mengurai Penyelenggaraan Negara yang Bersih dengan Maqāṣid al-Syariah* (Yogyakarta: Bintang Semesta Media, 2022), 64-65.

<sup>55</sup> Solikhudin, *Good Governance*, 64-65.

ijtihad atau konklusi hukum yang mencapai maqāṣid, wajib untuk disahkan. Proses ijtihad menjadi proses yang efektif dalam perwujudan maqāṣid hukum. Kajian Jasser Auda secara menyeluruh dapat menunjukkan bentuk aktualisasi prinsip pertahanan khazanah masa lalu dan pengambilan khazanah masa kini. Hal tersebut dianggap efektif-fungsional bagi perbaikan hukum Islam secara kontemporer.<sup>56</sup>

Konsep *maqāṣid al-syari'ah* dalam hukum Islam klasik diberlakukan dan dipahami secara hirarkis atas dasar pertimbangan kedarurat-an. Hirarki itu dapat digambarkan sebagaimana berikut:

**Tabel 1.2 Maqasid al-Syariah Klasik**



Menjaga *maqshâsid al syari'ah* klasik sebagaimana yang digariskan terbagi kepada tiga tingkatan: *dharûriyah*, *hâjjiyah* dan *tahsîniyah*. Dalam fiqh *aulawiyât* kita dituntut untuk mendahulukan *dharûriyah* dari pada yang *hâjjiyah*. Demikian halnya jika terjadi pergesekan antara *hâjjiyah* dan *tahsîniyah*, kita dituntut untuk mendahulukan *hâjjiyah* daripada *tahsîniyah*.

- a. *Dharûriyah* adalah bentuk kemaslahatan primer yang mendesak untuk dipenuhi oleh masyarakat baik secara kolektif maupun oleh masing-masing individu, dengan kata lain yaitu:

<sup>56</sup> Solikhudin, *Good Governance*, 65-66.

أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث اذ فقدت لم تجر مصالح الدنيا على إستقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الاخري فوق النجاة والنعيم والرجوع بالخسران<sup>57</sup>

“Sesuatu yang harus ada untuk tercapainya Kemaslahatan agama dan dunia. Jika tidak ada, akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup, keselamatan, kenikmatan, dan akan berakibat terjadinya kerugian yang nyata”.

- b. *Hājiyah* adalah kemaslahatan yang diperlukan oleh masyarakat demi peningkatan kestabilan tatanan hidup, atau guna terciptanya kondisi yang lebih baik. Jika masalah ini terabaikan bahayanya tidak sampai mengganggu keamanan yang ada, hanya terjadi kurang serasian hidup. Seperti pensyari’atan rukhsah (keringanan) dalam *hifz al-dīn*, dan *hifz al nasl* menasabkan anak hasil adopsi kepada orang tua asli dan diperbolehkannya berbuka puasa bagi musafir serta yang sakit. Termasuk dalam hal ini penciptaan cara-cara lain sebagai *sad al dzar’i*.

انها مفترقة اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغلب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا تراخى دخل على المكلفين الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العمة<sup>58</sup>

“Sesuatu yang sebaiknya ada agar terwujud kelapangan dan terhindar dari kesempitan yang biasanya akan menyebabkan beban dan kesukaran, ketika sesuatu tersebut tidak ada, namun kesukaran atau beban tersebut tidak sampai mengakibatkan terjadinya kerusakan pada Kemaslahatan umum”.

Kebutuhan *hājiyāt* merupakan kebutuhan sekunder, apabila tidak tercapai tidak akan mengancam keselamatan, tetapi akan menimbulkan kesulitan. Padahal syariat Islam hadir untuk mendatangkan Kemaslahatan dan menghilangkan kesulitan. Adanya *rukhsah* (keringanan) semisal kebolehan untuk tidak menjalan ibadah puasa Ramazan ketika dalam kondisi perjalanan atau sakit adalah menunjukkan kepedulian agama akan kebutuhan tersebut.

<sup>57</sup> Abu Ishaq Al-Syātibī, *al-Muwafaqat fi Ushuli al-Syarī’ah*, Juz II, (Kairo: Dar Ibni al-Jauzi, 2013), 5.

<sup>58</sup> Al-Syātibī, *al-Muwafaqat*, 7.

c. *Tahsîniyât* adalah hal-hal yang dibutuhkan untuk menumbuhkan sikap kepribadian dan kemuliaan akhlak, berorientasi pada legitimasi sosial yang tidak kontradiktif dengansyarī'at. Kemaslahatan tahsîniyât melahirkan kondisi umat yang mendekati kesempurnaan, sehingga bisa menarik simpati dari umat lain terhadap masyarakat Islam. Seperti disyarī'atkannya menjaga kebersihan, berhias dan dalam mu'amalah terdapat pelarangan menjual barang najis dan kotoran yang membahayakan kesehatan umum. Hal tersebut juga dapat dibahasakan, yakni:

الأخذ مما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنبات التي تأنفها العقول  
الرجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق<sup>59</sup>

“Mengerjakan sesuatu yang sesuai dengan kebiasaan yang baik dan menjauhkan sesuatu yang tidak baik, dicela oleh akal yang sehat, hal demikian terhimpun di dalam bingkai akhlak yang mulia”.

Jasser Auda berpendapat bahwa dunia Islam kontemporer memiliki berbagai persoalan, yaitu kesenjangan dalam perihal teori hukum Islam klasik dan kontemporer, terkait diskursus peran politik dan demokratis, perihal rendahnya sistem dan struktur ekonomi, gagalnya pendidikan, berbagai ancaman dari adanya fanatisme agama, globalisasi, serta berbagai faktor lainnya. Maka, untuk menjawab berbagai persoalan terkait hukum Islam. Jasser Auda mempertanyakan banyak hal terkait tentang persoalan dimana sesungguhnya mengenai hukum Islam kontemporer? Apakah dalam hal ini, perihal hukum Islam mampu berperan positif dalam tantangan dunia Islam yang semakin kompleks? Selanjutnya, apakah terdapat masalah yang begitu penting dalam persoalan hukum Islam?<sup>60</sup>

Jasser Auda juga menawarkan pendekatan sistem dalam upaya merumuskan dan usaha dalam membangun suatu epistemologi hukum Islam di era kontemporer. Menurutnya, bahwa adanya suatu pembaruan dalil dan bukti atas kesempurnaan dari entitas kreasi Tuhan melalui ciptaannya tergantung pada upaya

<sup>59</sup> Al-Syātibī, *al-Muwafaqat*, ..., 7.

<sup>60</sup> Ilham Mashuri, “Pendekatan Sistem Dalam Teori Hukum Islam (Perspektif Jasser Auda),” *FITRAH: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Keislaman*, vol.5, no.1 (2020), 11–28, <https://doi.org/10.24952/fitrah.v5i1.1106>.

pendekatan sistem dibandingkan hukum kausalitas yang berlandaskan pada adanya argumen.<sup>61</sup>

Teori sistem, pada dasarnya, adalah sebuah pendekatan filsafat yang cenderung kritis terhadap modernisme, dengan mengkritisi berbagai aspek modernitas melalui cara dan upaya yang berbeda dibandingkan dengan teori post-modern.<sup>62</sup> Dalam penerapan pendekatan sistem, terdapat sejumlah elemen penting yang perlu diperhatikan, antara lain: sifat kognitif (*cognitive nature*), integritas yang utuh (*wholeness*), masalah keterbukaan (*openness*), hierarki yang saling berhubungan (*interrelated hierarchy*), dimensi yang beragam (*multi-dimensionality*), dan tujuan yang jelas (*purposefulness*).

#### **Watak Kognitif (*Cognitive nature*)**

Cognitive nature adalah watak pengetahuan yang membentuk sistem hukum Islam. Fitur sistem kognitif ini mengusulkan sistem hukum Islam yang memisahkan wahyu dari kognisinya. Singkatnya, yakni pemilahan antara wahyu dan fikih. Hal ini berarti bahwa fikih digeser dari yang semula diakui sebagai pengetahuan ilahiah menuju kognisi atau pemahaman rasio manusia terhadap pengetahuan ilahiah. Sehingga, manusia dengan rasio atau akalunya dapat membedakan antara syariah dan fikih secara jelas yang selanjutnya berdampak pada ketiadaan pendapat fikih praktis yang diklaim sebagai pengetahuan ilahi.<sup>63</sup> Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa sistem hukum Islam adalah bangunan konseptual yang hadir sebagai perwujudan dari kognisi seorang faqih. Menurut teologi Islam, hukum Islam (*fiqh*) merupakan hasil dari ijtihad manusia terhadap nash. Ijtihad ini dilakukan untuk mengungkap makna tersembunyi dan hasil praktis. Para teolog muslim serta ahli *fiqh* memberi penegasan bahwasanya Tuhan tidak boleh disebut ahli *fiqh*, sebab tidak ada apapun yang tersembunyi dari Allah Swt. *Fiqh* termasuk bagian dari kognisi atau idrak dan rasio (pemahaman)

---

<sup>61</sup> Muhammad Kholil, "Analisis Sistem Metodologi Dan Filsafat Hukum Islam (Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda)," *Al-Ulum : Jurnal Penelitian dan Pemikiran Ke Islaman*, vol.5, no. 1 (2018), 34-42, <https://doi.org/10.31102/alulum.5.1.2018.34-42>.

<sup>62</sup> Arina Haqan, "Rekonstruksi Maqāṣid Al-Syari'ah Jasser Auda," *Jpik* 1, no. 1 (2018): 135.

<sup>63</sup> Solikhudin, *Good Governance...*, 72.

manusia. Fiqh juga dianggap sebagai wujud literal dari perintah Allah Swt., sehingga memerlukan persepsi baik.<sup>64</sup>

Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa sistem hukum Islam adalah bangunan konseptual yang hadir sebagai perwujudan dari kognisi seorang faqih. Menurut teologi Islam, hukum Islam (fiqh) merupakan hasil dari ijtihad manusia terhadap nash. Ijtihad ini dilakukan untuk mengungkap makna tersembunyi dan hasil praktis. Para teolog muslim serta ahli fiqh memberi penegasan bahwasanya Tuhan tidak boleh disebut ahli fiqh, sebab tidak ada apapun yang tersembunyi dari Allah Swt. Fiqh termasuk bagian dari kognisi atau idrak dan rasio (pemahaman) manusia. Fiqh juga dianggap sebagai wujud literal dari perintah Allah Swt., sehingga memerlukan persepsi baik.<sup>65</sup>

#### **Kemenyeluruhan (*Wholeness*)**

Fitur sistem wholeness atau kemenyeluruhan berarti bahwa teori sistem memandang setiap relasi sebab akibat sebagai bagian dari keseluruhan. Menurut teologis dan logis, tingkat kejujuran atau validitas dalil holistik/ kulli dianggap sebagai salah satu bagian dari ushul fiqh, para faqih pun memberi prioritas dalil tersebut diatas dalil tunggal atau parsial. Pemikiran yang sistematis dan holistik dalam ushul fiqh apabila dikembangkan, maka akan sangat berguna bagi filsafat hukum Islam. Pendekatan holistik juga bermanfaat bagi filsafat teologi Islam yaitu pengembangan dari yang semula berbahasa sebab akibat menuju ke bahasa yang lebih sistematis dan menyeluruh. Selain itu, pemikiran yang tersistem dan menyeluruh juga akan berguna bagi ilmu kalam dalam Islam.<sup>66</sup> Fitur sistem wholeness mencoba untuk membenahi kelemahan ushul fiqh klasik selama ini yang menggunakan pendekatan reduksionis dan juga atomistik. Atomistik merupakan pendekatan yang hanya melihat satu nash saja dalam penyelesaian suatu kasus. Pendekatan ini menghiraukan nash-nash lain yang masih berkaitan

---

<sup>64</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, terj. M. Amin Abdullah, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syariah" (Bandung: Mizan Pustaka, 2008), 12.

<sup>65</sup> Solikhudin, *Good Governance...*, 72-73.

<sup>66</sup> Solikhudin, *Good Governance...*, 73-74.

dengan kasus tersebut.<sup>67</sup> Jasser Auda menawarkan prinsip holisme atau pentingnya membaca sesuatu sebagai sebuah “sistem” yakni dibaca secara menyeluruh. Sebuah sistem dibaca secara keseluruhan (utuh), tidak hanya per bagian. Karena antara bagian satu dengan bagian lainnya saling berkaitan dan juga memiliki sebab-akibat/ kausalitas sehingga bagian-bagian tersebut tidak boleh dibaca secara parsial. Jasser Auda berargumentasi bahwasanya penting dalam ushul fiqh mempunyai prinsip dan cara berpikir holistik atau menyeluruh, disebabkan hal tersebut berperan dalam pembaruan kontemporer.

### **Keterbukaan (*Openness*)**

Jasser Auda menyatakan bahwasanya sistem hukum Islam adalah sistem terbuka. Menurut hukum Islam prinsip openness ini merupakan hal yang penting. Argumentasi yang mengatakan bahwasanya pintu ijtihad bersifat tertutup, maka hukum Islam akan statis. Sedangkan ijtihad adalah suatu hal penting dalam fiqh, maka dari itu para ahli hukum memiliki kemampuan dalam pengembangan mekanisme dan metode tertentu dalam menyikapi suatu permasalahan baru.<sup>68</sup> Mayoritas mazhab fiqh setuju atas argumen bahwasanya ijtihad adalah sebuah keharusan hukum Islam, sebab nash memiliki sifat khusus dan terbatas, sementara itu peristiwa tidak terbatas.<sup>69</sup> Keterbukaan memiliki fungsi berupa memperdalam cakupan ‘urf/kebiasaan. Dahulu, ‘urf bermaksud sebagai akomodasi adat kebiasaan yang mempunyai perbedaan dengan Arab. Saat itu, prioritasnya adalah pada waktu, tempat, dan wilayah. Namun, saat ini ‘urf diprioritaskan pada pandangan dunia serta wawasan keilmuan faqih. Dengan demikian, berdampak pada hukum Islam yakni berkurangnya literalisme, dan juga membuka peluang masuknya ilmu-ilmu sosial, budaya bahkan ilmu alam. Keterbukaan dalam hukum Islam juga bisa membuka pembaruan diri terhadap ilmu lain, misalnya adalah ilmu filsafat, yang mana akan membentuk faqih menjadi seorang yang kompeten.<sup>70</sup> Metodologi ushul fiqh melakukan perkembangan terhadap

---

<sup>67</sup> Jasser Auda, *Maqashid al-syariah As Philosophy Of Islamic Law: A System Approach*, Terj. M. Amin Abdullah, “Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syariah” ..... , 12.

<sup>68</sup> Jasser Auda, *Maqashid al-syariah As Philosophy Of Islamic Law: A System Approach*, Terj. M. Amin Abdullah, “Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syariah” ..... , 47-48.

<sup>69</sup> Solikhudin, *Good Governance...*, 111.

<sup>70</sup> Solikhudin, *Good Governance...*, 110-111.

mekanisme untuk berhadapan dengan fenomena baru. Pandangan dunia harus semakin memiliki daya kualitas (kompeten) yakni dibangun atas basis ilmiah, agar hukum Islam diberikan kelenturan dalam menghadapi berbagai kondisi yang cepat berubah. Sebab itu, keterbukaan menjadi salah satu fitur yang berguna dalam mengembangkan serta menganalisa sistem maupun sub sistem ushul fiqh dengan kritis.<sup>71</sup>

### **Hirarki yang saling mempengaruhi (*Interrelated Hierarchy*)**

Ciri dari suatu sistem yakni mempunyai struktur hierarki. Suatu sistem terbentuk dari sub-sub yang lebih kecil (terletak di bawah). Jalinan interrelasi menjadi penentu tercapainya sebuah tujuan dan fungsi. Upaya dalam pembagian sistem yang utuh menjadi bagian yang lebih kecil termasuk dalam proses memilah perbedaan dan persamaan berbagai bagian. Bagian terkecil menjadi representasi dari bagian yang besar, begitu juga sebaliknya. Jasser Auda berpendapat bahwasanya maqāṣid adalah tujuan yang memperhadapkan antar satu aliran dalam fiqh dan aliran lainnya. Disitulah terbentuklah wilayah titik temu antara sesama aliran fiqh yang hadir. Maka, melakukan pendekatan hukum Islam melalui metode maqāṣid merupakan cara aman agar tidak terperangkap pada nash saja atau pendapat tertentu. Akan tetapi berpedoman pada prinsip umum yang bisa mempersatukan satu muslim dengan muslim lain, sehingga umat Islam dianggap memiliki kemampuan dalam problem solving yang selama ini menjadi tantangan bersama.<sup>72</sup> Interrelated hierarchy memperbaiki dua dimensi Maqāṣid al-syariah. Pertama yakni memperbaiki jangkauan maqāṣid. Fitur interrelated hierarchy, secara hierarki memiliki klasifikasi maqāṣid diantaranya adalah maqāṣid umum yang menelaah seluruh bagian hukum Islam, selanjutnya maqāṣid khusus yang menelaah seluruh isi bab dari hukum Islam tertentu, dan maqāṣid partikular yaitu turunan suatu nash atau hukum tertentu. Menganalisis secara hierarki merupakan suatu pendekatan yang umum diantara metode sistematis maupun dekomposisi. Kajian seperti ini terpacu pada teori kategorisasi dalam ilmu kognisi. Kategorisasi yang dimaksud adalah menyusun entitas-entitas yang terpisah menjadi satu grup

<sup>71</sup> Solikhudin, *Good Governance...*, 75.

<sup>72</sup> Jasser Auda, *Maqashid al-syariah As Philosophy Of Islamic Law: A System Approach*, Terj. M. Amin Abdullah, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syariah" ..., 209-211.

atau berdasar pada kategori yang sama. Hal ini termasuk aktivitas kognitif yang paling mendasar, yakni manusia memahami informasi yang ia terima, selanjutnya membuat generalisasi serta prediksi, pemberian nama dan penilaian item-item maupun ide-ide.<sup>73</sup>

Jasser Auda menegaskan agar syariah Islam mampu memainkan peran positif dalam mewujudkan kemasahatan umat manusia, dan mampu menjawab tantangan-tantangan zaman kekinian, maka cakupan dan dimenasi teori maqāsid seperti yang telah dikembangkan pada hukum Islam klasik harus diperluas. Yang semula terbatas pada kemasalahan individu, harus diperluas dimensinya mencakup wilayah yang lebih umum; dari wilayah individu menjadi wilayah masyarakat atau umat manusia dengan segala tingkatannya, selanjutnya dijabarkan sebagai berikut.<sup>74</sup>

**Tabel 1.3 Hirarki Maqāsid al-Syariah**



### **Multidimensionalitas (*Multi-dimensionality*)**

Suatu sistem bukanlah suatu yang tunggal. Namun, berisikan beberapa bagian yang saling berhubungan. Sebuah sistem terdapat struktur yang koheren di dalamnya. Sebab suatu sistem berisi bagian-bagian yang cukup rumit, maka ia mempunyai cakupan dimensi yang tidak tunggal. Hukum Islam dapat

<sup>73</sup> Solikhudin, *Good Governance...*, 75-76.

<sup>74</sup> Retna Gumanti, "Maqāsid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam)", *Jurnal Al-Himayah*, Vol. 2 no. 1, (2018), 114.

dianalogikan sama halnya dengan sebuah sistem. Hukum Islam merupakan sistem yang mempunyai bermacam dimensi. Prinsip tersebut dipakai oleh Jasser Auda dalam melakukan kritisi asal pemikiran binary *opposition* dalam hukum Islam. Auda berpendapat bahwasanya dualitas antara *qath'i* dan *zhanni* telah mendominasi dalam metodologi penetapan hukum Islam, selanjutnya muncullah istilah *qaṭ'iyu al-dilālah*, *qaṭ'iyu al-ṣubut*, *qaṭ'iyu al-manthiq*. Paradigma *binary opposition* harus dihilangkan agar terhindar dari mereduksi metodologis, serta menengahi beberapa dalil yang terdapat unsur menentang dengan mengutamakan aspek *maqāṣid* atau tujuan utama hukum. Contohnya adalah perbedaan dalil dalam sunnah tentang ibadah yang muncul sehendaknya dipandang melalui sisi *maqāṣid li taysir*, perbedaan dalam hadis yang berhubungan dengan 'urf harus dilihat dari *maqāṣid* dari *universality of law* serta keberadaan nash sehendaknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual.<sup>75</sup>

Dengan demikian, Teori *maqāṣid al-syariah*<sup>76</sup> berfokus pada tujuan dan maksud dari syariah. Teori ini menekankan bahwa hukum Islam harus berfungsi untuk mencapai tujuan-tujuan yang tersembunyi dibalik ketentuan-ketentuan syariah dan hukum tersebut, dan bukan hanya sekadar mengikuti aturan-aturan yang bersifat tekstual. Dalam konteks hubungan kekerabatan/kekaluargaan yang humanis, teori ini digunakan untuk menganalisis bagaimana putusan Mahkamah Agung mencerminkan atau mendukung tujuan-tujuan syariah tersebut.

### **3. Teori Hukum Progresif Satjipto Rahardjo (*Applied Theory*)**

Istilah progresif merupakan kata sifat yang berarti liberal, maju, radikal, reformis, revolusioner dan toleran, kebalikan dari kata konservatif.<sup>77</sup> Jika dikaitkan dengan hukum, maka sebagaimana dikatakan oleh Satjipto Rahardjo berarti hukum diharapkan mampu mengikuti pengembangan zaman, maupun menjawab perubahan zaman dengan segala dasar di dalamnya, serta mampu

<sup>75</sup> Jasser Auda, *Maqashid al-syariah As Philosophy Of Islamic Law: A System Approach*, Terj. M. Amin Abdullah, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syariah" ....., 50-51.

<sup>76</sup> Auda, J. (2008). *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. IIT

<sup>77</sup> Pius A Partanto dan M. Dahlan Al-Bari, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 1991), 628.

melayani masyarakat dengan menyandarkan pada aspek moralitas dari sumberdaya manusia penegak hukum itu sendiri.<sup>78</sup>

Teori hukum progresif yang dikembangkan oleh Satjipto Rahardjo adalah pendekatan hukum yang berfokus pada pencapaian keadilan sosial, di mana hukum tidak hanya dipahami sebagai sistem aturan yang bersifat statis dan kaku, melainkan sebagai instrumen dinamis yang seharusnya mampu menjawab kebutuhan masyarakat yang selalu berkembang. Hukum progresif mengedepankan pemahaman bahwa keadilan tidak bisa diukur hanya dengan mengikuti aturan yang sudah ada, tetapi harus mampu mengakomodasi nilai-nilai kemanusiaan dan perubahan sosial yang terjadi. Teori ini memiliki relevansi yang besar dalam konteks hukum Indonesia, yang kerap menghadapi tantangan dalam mencapai keadilan sosial yang inklusif bagi seluruh lapisan masyarakat.<sup>79</sup>

Berpikir secara progresif dalam konteks hukum berarti berani keluar dari pola pikir mainstream yang cenderung absolutistik, yang seringkali membatasi pemahaman kita terhadap hukum hanya pada aturan dan norma yang telah ada. Dalam pandangan Satjipto Rahardjo, hukum harus dilihat sebagai sesuatu yang lebih dinamis, yang dapat disesuaikan dengan kebutuhan kemanusiaan yang berkembang dalam masyarakat. Oleh karena itu, hukum tidak bisa hanya dipandang sebagai sistem yang rigid dan terlepas dari konteks sosial dan budaya. Hukum yang progresif menuntut adanya perubahan paradigma, di mana hukum ditempatkan sebagai alat untuk mencapai kemanusiaan yang lebih baik, bukan sekadar alat untuk menegakkan ketertiban atau stabilitas yang formalistik dan tidak responsif terhadap kondisi riil yang ada dalam masyarakat. Dalam hal ini, hukum harus mampu merespons permasalahan sosial yang melibatkan ketidakadilan, penindasan, dan marginalisasi berbagai kelompok dalam masyarakat, dengan mengutamakan prinsip keadilan yang lebih manusiawi.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Widodo Dwi Putro, *Kritik Terhadap Paradigma Positivisme Hukum, cet-1*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2011), 97.

<sup>79</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum untuk Keadilan Sosial* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2009), 45.

<sup>80</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum...*, 65.

Hukum progresif bermula dari suatu asumsi bahwa hukum adalah untuk manusia dan bukan sebaliknya,<sup>81</sup> sehingga hukum progresif tidak menerima konsep hukum sebagai institusi yang bersifat mutlak dan final, melainkan sangat ditentukan oleh kemampuannya untuk mengabdikan kepada manusia. Hukum diartikan sebagai institusi yang bertujuan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang adil, sejahtera dan membuat manusia bahagia.<sup>82</sup>

Lahirnya konsep hukum progresif ini dilatar belakangi adanya ketidakpuasan terhadap teori dan praktek hukum tradisional yang berkembang, serta adanya kesadaran di kalangan praktisi hukum dan adanya kesenjangan yang luar biasa antara hukum dan teori (*law in book*) dan hukum dalam kenyataan (*law in action*). Faktor lain yang turut mendukung lahirnya konsep hukum ini adalah kenyataan tentang kegagalan hukum dalam memberikan respon terhadap masalah-masalah yang terjadi pada masyarakat.<sup>83</sup>

Pemikiran Satjipto Rahardjo mengenai hukum progresif menempatkan hukum bukanlah satu skema yang final, namun hukum terus bergerak, berubah, mengikuti dinamika kehidupan manusia. Hukum tidak dipandang sebagai sesuatu yang hidup pada ruang hampa. Hukum lahir dari ketentuan yang hidup dalam masyarakat (*ibi societas ibi ius*). Atas dasar itu, hukum harus terus dibedah dan digali melalui upaya-upaya yang progresif untuk menggapai kebenaran hakiki demi tegaknya keadilan.

Lebih lanjut, Satjipto Rahardjo menegaskan bahwa teori hukum progresif mempunyai beberapa karakteristik, antara lain: 1). Hukum ada adalah untuk manusia, dan tidak untuk dirinya sendiri; Hukum selalu berada pada *status law in the making* dan tidak bersifat final; dan 3). Hukum adalah institusi yang bermoral kemanusiaan.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Satjipto Rahardjo, "Hukum Progresif Sebagai Dasar Pembangunan Ilmu Hukum di Indonesia", dalam, Ahmad Gunawan BS dan Mu'ammir Ramazan (Peny.), *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 16.

<sup>82</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Gema Publishing, 2009), 1-2.

<sup>83</sup> Ahmad Rifa'i, *Penemuan Hukum Oleh Hakim dalam Perspektif Hukum Progresif*, cet-1, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), 40.

<sup>84</sup> Sudirman Hakim. "Implementasi Rechtsvinding Yang Berkarakteristik Hukum Progresif." *Jurnal Hukum Progresif* 15, no. 3 (2022): 229.

Satjipto Rahardjo menegaskan kategori hukum progresif setidaknya mengandung empat unsur utama, yaitu hukum sebagai alat perubahan sosial, keputusan hukum yang berpihak pada keadilan, hukum sebagai proses yang dinamis, dan hukum dan moralitas. Keempat unsur ini saling terkait dan membentuk suatu pendekatan hukum yang berorientasi pada pencapaian keadilan sosial, yang tidak hanya mengutamakan ketertiban atau stabilitas, tetapi juga memperhatikan konteks sosial yang lebih luas.

a. Hukum sebagai Alat Perubahan Sosial.

Satjipto Rahardjo menegaskan bahwa hukum harus dilihat sebagai alat untuk menciptakan perubahan sosial yang lebih baik. Dalam pandangannya, hukum tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme untuk menjaga stabilitas sosial, tetapi juga sebagai instrumen yang dapat mendorong masyarakat menuju perubahan yang progresif. Hukum yang progresif tidak bisa stagnan, melainkan harus selalu mengikuti perkembangan zaman dan kebutuhan sosial. Oleh karena itu, hukum harus dapat memberikan solusi terhadap berbagai permasalahan sosial yang berkembang di masyarakat, seperti ketidakadilan, kesenjangan ekonomi, dan pelanggaran hak asasi manusia.<sup>85</sup>

Satjipto Rahardjo menegaskan bahwa hukum tidak sekadar berfungsi sebagai mekanisme untuk menegakkan ketertiban sosial dan kepastian hukum, tetapi juga sebagai sarana untuk menciptakan perubahan sosial yang lebih baik. Dalam pandangan Rahardjo, hukum harus dilihat sebagai instrumen yang bersifat dinamis dan progresif, yang mampu merespons kebutuhan masyarakat yang terus berkembang. Hukum yang progresif memiliki peran yang jauh lebih besar daripada sekadar menjaga stabilitas; ia juga berfungsi untuk mengatasi ketidakadilan sosial, ekonomi, dan politik yang muncul akibat struktur sosial yang tidak adil. Oleh karena itu, hukum progresif menuntut penegak hukum untuk tidak hanya mengandalkan aturan yang ada, tetapi juga untuk mempertimbangkan nilai-

---

<sup>85</sup>Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar untuk Memahami Hukum di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2012), 77.

nilai keadilan yang lebih luas, yang mencakup aspek moral dan sosial dari masyarakat yang bersangkutan.<sup>86</sup>

Rahardjo berpandangan bahwa hukum yang progresif harus mampu mengikuti dinamika zaman dan perkembangan sosial yang terus berubah. Hukum yang stagnan atau statis, yang hanya mengandalkan aturan-aturan yang sudah ada tanpa memperhatikan perubahan kontekstual dalam masyarakat, akan kehilangan relevansinya. Dalam dunia yang terus berubah, terutama dalam era globalisasi dan perkembangan teknologi yang pesat, hukum harus bersifat adaptif, tidak hanya untuk menjaga ketertiban, tetapi juga untuk merespons tantangan sosial yang muncul. Misalnya, perubahan dalam struktur keluarga, peningkatan kesadaran akan hak asasi manusia, atau fenomena ekonomi yang semakin kompleks membutuhkan hukum yang fleksibel dan responsif terhadap perubahan tersebut. Oleh karena itu, hukum yang progresif tidak hanya sekadar mencerminkan masa lalu, tetapi juga harus menciptakan fondasi bagi masa depan yang lebih adil dan sejahtera bagi seluruh masyarakat.<sup>87</sup>

Konsep hukum progresif juga berakar pada pemikiran bahwa hukum tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sosial dan politik masyarakat. Rahardjo mengkritik pandangan yang menganggap hukum hanya sebagai aturan yang statis, yang dapat diterapkan secara mekanis tanpa mempertimbangkan konteks sosial di sekitarnya. Dalam pandangan hukum progresif, penegakan hukum harus dilakukan dengan pemahaman mendalam tentang keadaan sosial yang ada. Misalnya, dalam kasus ketidakadilan sosial atau diskriminasi, penegak hukum tidak bisa hanya mengikuti teks hukum secara literal, melainkan harus mempertimbangkan dampak sosial dan kemanusiaan dari keputusan yang diambil. Hal ini penting agar hukum dapat menjadi alat yang tidak hanya menegakkan aturan, tetapi juga menyelesaikan permasalahan sosial yang mendalam, seperti ketimpangan ekonomi atau pelanggaran hak asasi manusia. Dengan demikian, hukum harus mampu memberikan solusi terhadap masalah-masalah yang tidak

---

<sup>86</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum...*, 45.

<sup>87</sup> Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar untuk ...*, 77.

dapat diselesaikan hanya dengan aturan yang ada, tetapi juga melalui upaya yang lebih kontekstual dan manusiawi.<sup>88</sup>

b. Keputusan Hukum yang Berpihak pada Keadilan.

Salah satu aspek yang sangat penting dalam teori hukum progresif adalah pemahaman tentang keputusan hukum yang berpihak pada keadilan. Dalam konteks ini, Satjipto Rahardjo menekankan bahwa hakim, sebagai penegak hukum, harus berani untuk tidak hanya terikat pada teks hukum yang ada, tetapi juga untuk memastikan bahwa keputusan yang diambil mencerminkan nilai-nilai moral yang lebih tinggi, yang berorientasi pada keadilan sosial. Keputusan-keputusan hukum tidak boleh hanya berdasarkan pada penerapan aturan yang baku dan mekanistik, tetapi harus mempertimbangkan nilai kemanusiaan yang lebih luas, yang diharapkan mampu memberikan perlindungan lebih kepada kelompok-kelompok yang rentan dalam masyarakat. Rahardjo berpendapat bahwa hukum yang progresif adalah hukum yang tidak hanya berfokus pada prosedur legalistik, tetapi juga pada dampaknya terhadap kehidupan masyarakat secara lebih substansial.<sup>89</sup>

Hakim dalam sistem hukum progresif memiliki peran yang sangat strategis, tidak hanya sebagai penerjemah teks hukum, tetapi sebagai agen perubahan yang dapat menciptakan keadilan. Ini berarti bahwa hakim harus memiliki kebebasan dan keberanian untuk menafsirkan hukum sesuai dengan nilai-nilai keadilan sosial yang ada dalam masyarakat, terutama ketika aturan yang ada tidak lagi mencerminkan kebutuhan sosial yang berkembang. Dalam situasi ini, hakim dituntut untuk berpikir lebih kritis dan lebih berani membuat keputusan yang mungkin tidak sesuai dengan teks hukum yang kaku, tetapi sangat dibutuhkan untuk mencapai keadilan yang lebih bermartabat dan manusiawi. Hal ini sangat penting dalam konteks masyarakat yang terus berubah dan berkembang, di mana norma sosial, ekonomi, dan politik sering kali bertentangan dengan hukum yang sudah ada.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif* (Jakarta: Kompas, 2009), 56.

<sup>89</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum...*, 58.

<sup>90</sup> Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar...*, 102.

Keputusan hukum yang berpihak pada keadilan ini sangat relevan ketika menghadapinya dengan kelompok-kelompok yang terpinggirkan, seperti masyarakat miskin, kaum marginal, atau kelompok minoritas. Dalam banyak kasus, hukum yang ada sering kali tidak memberikan perlindungan yang memadai kepada mereka, bahkan dapat memperburuk ketidakadilan yang mereka alami. Rahardjo mencontohkan bahwa dalam kasus-kasus yang melibatkan kelompok marginal ini, hakim tidak boleh hanya memandang perkara dari sudut pandang legal formal, tetapi juga harus mempertimbangkan faktor-faktor sosial-ekonomi yang melingkupi kelompok tersebut. Hakim perlu untuk menggali lebih dalam mengenai latar belakang sosial-ekonomi terdakwa atau korban, dan membuat keputusan yang tidak hanya sesuai dengan aturan yang ada, tetapi juga mempertimbangkan dampak sosial yang lebih luas dari keputusan yang diambil.<sup>91</sup>

Misalnya, dalam kasus yang melibatkan masyarakat miskin yang terjerat masalah hukum terkait hak atas tanah atau kekerasan dalam rumah tangga, sering kali hukum yang ada tidak memberikan perlindungan yang memadai, atau bahkan bertentangan dengan kepentingan mereka. Dalam hal ini, hakim perlu menggunakan penafsiran yang lebih terbuka terhadap hukum, yang tidak hanya sekadar mengikuti aturan tekstual, tetapi lebih kepada bagaimana hukum dapat melindungi hak-hak dasar dan memberikan kesempatan yang sama bagi kelompok-kelompok yang paling rentan. Keputusan-keputusan semacam ini akan menunjukkan bahwa hukum bukan hanya untuk menegakkan aturan, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan keadilan yang lebih substansial, yaitu keadilan sosial yang melibatkan pemerataan hak bagi semua lapisan masyarakat.<sup>92</sup>

Namun, dalam penerapannya, terdapat tantangan yang besar bagi hakim untuk berani membuat keputusan yang berpihak pada keadilan ini, mengingat adanya tekanan dari berbagai pihak, termasuk interpretasi hukum yang konservatif dan pandangan yang terlalu kaku terhadap teks hukum. Hal ini dapat mengarah pada dilema antara mengikuti aturan yang ada dan mempertimbangkan aspek

---

<sup>91</sup> Satjipto Rahardjo, *Membangun Hukum yang Progresif* (Bandung: Nusa Media, 2015), 78.

<sup>92</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Keadilan dalam Perspektif Progresif* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2013), 66.

moral dan sosial dalam pengambilan keputusan. Dalam kondisi ini, Rahardjo menyarankan agar hakim berani mengeksplorasi kemungkinan interpretasi hukum yang lebih progresif, yang tidak hanya mengutamakan hukum positif semata, tetapi juga keadilan yang lebih luas dan manusiawi. Oleh karena itu, keputusan hukum yang berpihak pada keadilan memerlukan hakim yang tidak hanya berkompeten dalam ilmu hukum, tetapi juga memiliki kepekaan terhadap dinamika sosial dan kemampuan untuk menimbang berbagai aspek moral dalam memutuskan sebuah perkara.<sup>93</sup>

c. Hukum sebagai Proses yang Dinamis.

Teori hukum progresif yang dikemukakan oleh Satjipto Rahardjo melihat hukum bukan sebagai suatu sistem yang statis dan tetap, melainkan sebagai suatu proses yang selalu berkembang seiring dengan perubahan sosial, politik, dan budaya dalam masyarakat. Dalam pandangan Rahardjo, hukum seharusnya tidak dianggap sebagai suatu produk yang final, yang hanya bersifat mengatur, tetapi lebih sebagai alat yang dinamis dan hidup yang harus terus diperbarui untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang terus berubah. Hukum harus mampu mengadaptasi dirinya untuk merespons tantangan zaman dan kondisi sosial yang berkembang, agar tetap relevan dan efektif dalam menjalankan fungsinya sebagai instrumen pencipta keadilan sosial. Oleh karena itu, hukum tidak hanya sekadar mengatur tindakan manusia berdasarkan aturan yang ada, tetapi juga harus menjadi agen perubahan yang responsif terhadap dinamika masyarakat yang semakin kompleks.<sup>94</sup>

Rahardjo menekankan pentingnya fleksibilitas dalam sistem hukum yang progresif. Ketika hukum dipahami sebagai suatu proses yang dinamis, maka para penegak hukum, terutama hakim, tidak hanya berfokus pada teks undang-undang yang ada, tetapi juga harus mempertimbangkan konteks sosial yang berlaku saat itu. Hal ini sangat penting dalam mengatasi permasalahan sosial yang timbul seiring dengan perubahan budaya dan struktur sosial masyarakat. Misalnya, permasalahan yang terkait dengan perkembangan teknologi, seperti kejahatan

---

<sup>93</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Refleksi atas Penegakan Hukum di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 143.

<sup>94</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum...*, 85.

dunia maya atau pelanggaran data pribadi, tidak akan dapat diselesaikan hanya dengan mengandalkan hukum yang telah ada sebelumnya. Dalam konteks ini, hukum harus mampu beradaptasi dengan cepat untuk mengatur dan melindungi masyarakat dari dampak negatif perkembangan teknologi yang begitu pesat.<sup>95</sup>

Salah satu contoh penting dari dinamika hukum adalah kemampuan hukum untuk merespons perubahan dalam tatanan sosial yang baru. Sebagai contoh, perubahan dalam struktur keluarga, nilai-nilai sosial, dan bahkan pandangan terhadap hak asasi manusia seringkali memerlukan penyesuaian dalam aturan hukum yang ada. Dalam beberapa kasus, hukum yang berlaku mungkin tidak mampu lagi memberikan perlindungan yang memadai kepada kelompok-kelompok yang baru muncul atau yang sebelumnya terabaikan, seperti kelompok minoritas atau individu dengan kebutuhan khusus. Oleh karena itu, hukum harus berkembang mengikuti perubahan nilai-nilai kemanusiaan yang terjadi dalam masyarakat. Sistem hukum yang progresif akan selalu mencoba untuk memastikan bahwa setiap individu dan kelompok mendapat perlindungan yang setara di hadapan hukum, tanpa mengabaikan perkembangan sosial yang ada.<sup>96</sup>

Selain itu, hukum sebagai proses yang dinamis juga mengarah pada penegakan hukum yang lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Penegakan hukum tidak hanya berfokus pada penerapan aturan yang ada secara kaku, tetapi juga harus mengutamakan pencapaian keadilan substantif yang relevan dengan kebutuhan sosial masyarakat. Dengan demikian, penegakan hukum dalam konteks ini harus memperhitungkan konteks lokal, budaya, dan kebutuhan spesifik masyarakat setempat. Sebagai contoh, di daerah dengan kondisi sosial-ekonomi yang rendah, hukum harus dapat memberikan solusi yang lebih adaptif untuk mengatasi ketimpangan yang ada, alih-alih hanya mengandalkan prinsip-prinsip hukum yang baku dan tidak mempertimbangkan kondisi masyarakat yang lebih luas.<sup>97</sup> Hukum progresif, dalam hal ini, mengutamakan pendekatan yang lebih kontekstual dan berbasis pada kebutuhan sosial yang mendalam.

---

<sup>95</sup> Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar untuk...*, 106.

<sup>96</sup> Rahardjo, *Membangun Hukum...*, 99.

<sup>97</sup> Rahardjo, *Hukum dan Keadilan...*, 120.

Penerapan hukum yang responsif dan adaptif terhadap perubahan zaman juga berarti bahwa hukum harus mempertimbangkan tantangan globalisasi yang mempengaruhi masyarakat secara luas. Globalisasi membawa dampak besar terhadap interaksi sosial, ekonomi, dan budaya di seluruh dunia. Proses hukum tidak lagi bisa berjalan dalam ruang yang terisolasi, tetapi harus mampu menjembatani perbedaan budaya dan hukum di berbagai negara. Hukum yang progresif harus mampu memperhatikan norma-norma internasional dan nilai-nilai universal dalam menyelesaikan permasalahan hukum yang muncul di tingkat global. Hal ini termasuk merespons isu-isu seperti perubahan iklim, migrasi internasional, dan globalisasi ekonomi yang memerlukan kerjasama antarnegara dan penyesuaian hukum di setiap negara untuk mencapai solusi yang lebih efektif.<sup>98</sup>

#### d. Hukum dan Moralitas.

Hukum progresif, sebagaimana dikemukakan oleh Satjipto Rahardjo, menempatkan moralitas sebagai salah satu komponen penting dalam penerapannya. Rahardjo berargumen bahwa hukum tidak dapat dipahami semata-mata sebagai sistem normatif atau mekanistik yang hanya mengatur perilaku berdasarkan aturan tertulis tanpa mempertimbangkan nilai-nilai moral yang berlaku dalam masyarakat. Menurutnya, hukum yang baik adalah hukum yang memperhatikan moralitas sosial, karena moralitas mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan yang mendasar, seperti keadilan, kebenaran, dan kesetaraan. Hukum yang progresif, oleh karena itu, harus mampu menciptakan perubahan sosial yang bermakna, yang tidak hanya berfokus pada penegakan ketertiban atau kepastian hukum semata, tetapi juga pada pencapaian keadilan yang lebih substantif dan manusiawi.<sup>99</sup>

Rahardjo menekankan bahwa moralitas adalah bagian yang tak terpisahkan dari penerapan hukum, karena hukum sendiri berasal dari nilai-nilai moral yang berkembang dalam masyarakat. Tanpa adanya nilai moral yang mendalam, hukum hanya akan menjadi instrumen untuk menegakkan kekuasaan dan otoritas yang

---

<sup>98</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Refleksi....*, 156.

<sup>99</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum....*, 102.

tidak mencerminkan aspirasi masyarakat secara keseluruhan. Moralitas yang dimaksud di sini adalah nilai-nilai yang mengedepankan keadilan, kesejahteraan sosial, dan penghargaan terhadap hak asasi manusia. Dalam konteks ini, hukum tidak cukup hanya mengikuti aturan yang ada, tetapi harus mampu menilai dan mempertimbangkan dimensi kemanusiaan yang lebih luas dalam setiap keputusan yang diambil. Sebagai contoh, dalam perkara yang melibatkan hak-hak asasi manusia, hukum harus memberi tempat kepada nilai-nilai moral yang memastikan perlindungan terhadap martabat setiap individu, terutama bagi mereka yang terpinggirkan atau lemah.<sup>100</sup>

Dalam praktiknya, penerapan hukum yang berbasis moralitas ini sangat penting dalam mengatasi berbagai permasalahan sosial, seperti ketimpangan sosial, diskriminasi, atau penindasan terhadap kelompok tertentu. Hukum yang hanya mengikuti aturan formal tanpa memperhatikan moralitas dapat memperburuk ketidakadilan yang sudah ada. Sebagai contoh, hukum yang ada di banyak negara mungkin tidak memberikan perlindungan yang memadai terhadap perempuan atau anak-anak, yang menjadi korban kekerasan atau eksploitasi. Dalam hal ini, hakim sebagai penegak hukum harus lebih memperhatikan nilai moral yang ada, seperti prinsip keadilan dan kemanusiaan, agar keputusan yang diambil tidak hanya berdasarkan aturan yang ada, tetapi juga mencerminkan nilai-nilai moral yang lebih tinggi yang ada dalam masyarakat. Keputusan yang diambil dengan memperhatikan aspek moral akan memastikan bahwa hukum bukan hanya berfungsi sebagai alat untuk menegakkan ketertiban, tetapi juga sebagai alat untuk menciptakan keadilan yang sejati.<sup>101</sup>

Rahardjo juga mengingatkan bahwa moralitas dalam hukum tidak dapat bersifat normatif semata. Artinya, moralitas tidak hanya terpaut pada apa yang seharusnya dilakukan, tetapi juga pada bagaimana hukum itu dapat merespons situasi sosial yang ada di masyarakat. Hukum harus mampu menafsirkan norma-norma yang ada dalam konteks yang lebih manusiawi dan relevan dengan realitas yang dihadapi masyarakat. Ini berarti bahwa moralitas harus dipandang sebagai

---

<sup>100</sup> Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar untuk ...*, 133.

<sup>101</sup> Rahardjo, *Membangun Hukum...*, 91.

prinsip dasar yang mengarahkan setiap proses hukum, bukan sekadar pedoman umum atau ideal yang tidak bisa diterapkan dalam situasi yang berbeda. Dengan demikian, dalam praktik hukum yang progresif, keputusan-keputusan hukum tidak dapat hanya berlandaskan pada teks undang-undang, tetapi juga harus memperhatikan konteks sosial dan moral dari permasalahan yang sedang dihadapi. Hukum yang progresif harus mampu menilai setiap kasus berdasarkan nilai-nilai moral yang berkembang dalam masyarakat dan tidak terjebak dalam formalisme hukum yang kaku.<sup>102</sup>

Selain itu, hubungan antara hukum dan moralitas dalam teori hukum progresif ini juga berarti bahwa hukum harus menjadi alat untuk mewujudkan masyarakat yang lebih adil dan manusiawi. Tidak cukup bagi hukum untuk hanya memastikan kepastian hukum, tetapi hukum juga harus berfungsi untuk meningkatkan kualitas hidup masyarakat dengan mengedepankan prinsip-prinsip keadilan sosial. Hal ini menjadi lebih penting mengingat tantangan yang dihadapi oleh masyarakat modern, yang semakin kompleks dan penuh dengan ketidakadilan sosial. Hukum yang progresif, oleh karena itu, tidak hanya berfokus pada penegakan hukum secara mekanistik, tetapi juga pada pencapaian keadilan sosial yang lebih menyeluruh, yang mencakup berbagai dimensi, termasuk kesetaraan ekonomi, politik, dan hak-hak dasar manusia. Dengan demikian, moralitas bukan hanya menjadi bahan pertimbangan dalam penegakan hukum, tetapi juga menjadi landasan bagi perkembangan hukum itu sendiri dalam mencapai tujuan sosial yang lebih besar.<sup>103</sup>

Dalam penerapannya, hukum progresif juga menuntut peran aktif dari setiap pihak yang terlibat dalam sistem hukum, termasuk hakim, pengacara, dan masyarakat itu sendiri. Hakim, sebagai salah satu elemen penting dalam penegakan hukum, harus mampu menginterpretasikan hukum dengan memperhatikan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan yang lebih luas, bukan sekadar mengikuti peraturan yang ada secara mekanis. Pengacara dan masyarakat juga memiliki tanggung jawab untuk memastikan bahwa hak-hak dasar individu

---

<sup>102</sup> Rahardjo, *Hukum dan Keadilan...*, 158.

<sup>103</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Refleksi...*, 176.

tidak terabaikan dalam proses hukum. Oleh karena itu, hukum tidak hanya berfungsi sebagai sarana untuk menyelesaikan sengketa atau menjaga ketertiban, tetapi juga sebagai alat untuk menciptakan perubahan sosial yang lebih besar, yaitu dengan memastikan bahwa setiap individu dapat menikmati hak-haknya secara setara, tanpa diskriminasi atau ketidakadilan. Hukum progresif harus mendorong perubahan yang memajukan masyarakat, mengurangi ketimpangan, dan memberi jalan bagi keadilan sosial yang lebih merata.<sup>104</sup>

Dengan demikian paradigma dasar dalam teori hukum progresif dimana hukum memandang pandangan hubungan hukum dengan manusia secara kontekstual dan responsif, sehingga dalam teori ini ditegaskan bahwa hukum adalah untuk kepentingan masyarakat, dan bukan sebaliknya hukum itu bukan untuk kepentingan hukum itu sendiri, akan tetapi keberadaan hukum untuk sesuatu hal keadaan yang lebih luas dan kepentingan yang lebih besar lagi. Apabila ada masalah yang muncul pada aturan dan dalam hukum itu sendiri, maka keberadaan hukum itu lah yang menyesuaikan dan ia harus dirubah, di tinjau dan diperbaiki bukan manusianya yang dipaksa harus patuh dan taat dalam skema aturan hukum. Hukum itu bukan sesuatu instrumen yang konstan, final dan mengikat, akan tetapi sangat bergantung pada bagaimana manusia melihat dan menggunakannya. Manusalah yang menjadi usernya bukan hukum, Hukum yang progresif tidak menganggap hukum sebagai sesuatu yang final dan mutlak; sebaliknya, hukum dipandang sebagai sesuatu yang terus berubah dan berkembang sesuai dengan pelayanan terhadap manusia, sehingga perlu terus berproses dan berkembang. Hukum adalah institusi yang selalu terus menerus membangun dan merubah dirinya menuju tingkatan kesempurnaan yang lebih baik, kualitas menuju kesempurnaan inilah yang selalu diupayakan dan di tempuh oleh hakim dalam ijtihad mencari kebenaran yang hakiki untuk memberikan keadilan, kesejahteraan dan kepedulian terhadap masyarakat pencari keadilan.<sup>105</sup>

Progresifitas hakim sering lebih sering didasari dengan Penemuan hukum, pada hakekatnya mewujudkan pengembangan hukum secara ilmiah dan secara

---

<sup>104</sup> Rahardjo, *Membangun Hukum yang Progresif*, 123.

<sup>105</sup> Satjipto Rahardjo, "Hukum Progresif (Penjelajahan Suatu Gagasan)," *Newsletter*, No 59, (Desember 2004), 71.

praktikal. Penemuan hukum sebagai sebuah reaksi terhadap situasi-situasi problematikal yang dipaparkan orang dalam peristilahan hukum berkenaan dengan dengan pertanyaan-pertanyaan hukum (*rechtsvragen*), konflik-konflik hukum atau sengketa-sengketa hukum. Penemuan hukum diarahkan pada pemberian jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan tentang hukum dan hal pencarian penyelesaian-penyelesaian terhadap sengketa-sengketa konkret. Terkait padanya antara lain diajukan pertanyaan-pertanyaan tentang penjelasan (tafsiran) dan penerapan aturan-aturan hukum, dan pertanyaan-pertanyaan tentang makna dari fakta-fakta yang terhadapnya hukum harus diterapkan. Penemuan hukum berkenaan dengan hal menemukan penyelesaian-penyelesaian dan jawaban-jawaban berdasarkan kaidah-kaidah hukum.

Penemuan hukum termasuk kegiatan sehari-hari para yuris, dan terjadi pada semua bidang hukum, seperti hukum pidana, hukum perdata, hukum pemerintahan dan hukum pajak. Ia adalah aspek penting dalam ilmu hukum dan praktek hukum. Dalam menjalankan profesinya, seorang ahli hukum pada dasarnya harus membuat keputusan-keputusan hukum, berdasarkan hasil analisisnya terhadap fakta-fakta yang diajukan sebagai masalah hukum dalam kaitannya dengan kaidah-kaidah hukum positif. Sementara itu, sumber hukum utama yang menjadi acuan dalam proses analisis fakta tersebut adalah peraturan perundangan-undangan.<sup>106</sup>

Dalam hal ini yang menjadi masalah, adalah situasi dimana peraturan Undang-undang tersebut belum jelas, belum lengkap atau tidak dapat membantu seorang ahli hukum dalam penyelesaian suatu perkara atau masalah hukum. Dalam situasi seperti ini, seorang ahli hukum tidak dapat begitu saja menolak untuk menyelesaikan perkara tersebut. Artinya, seorang ahli hukum harus bertindak atas inisiatif sendiri untuk menyelesaikan perkara yang bersangkutan. Seorang ahli hukum harus mampu berperan dalam menetapkan atau menentukan apa yang akan merupakan hukum dan apa yang bukan hukum, walaupun peraturan perundang-undangan yang ada tidak dapat membantunya.

---

<sup>106</sup> Ahmad Rifa'i, *Penemuan Hukum Oleh Hakim*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2018), 88.

## Hukum Progresif dalam Konteks Hukum Indonesia

Indonesia, sebagai negara hukum dengan sistem hukum yang bercorak *civil law*, sering kali dihadapkan pada dilema antara mempertahankan tradisi hukum positif dan merespons kebutuhan perubahan sosial yang semakin kompleks. Sistem hukum *civil law* yang diterapkan di Indonesia memiliki karakteristik utama berupa kepastian hukum yang tinggi dan penerapan hukum berdasarkan teks perundang-undangan yang jelas. Meskipun sistem ini berfungsi dengan baik dalam memberikan aturan yang pasti dan stabil, ia sering kali tidak cukup fleksibel untuk merespons dinamika sosial yang terjadi di masyarakat. Masalah sosial yang muncul, seperti ketidaksetaraan ekonomi, pelanggaran hak asasi manusia, atau dampak teknologi yang berkembang pesat, menuntut suatu pendekatan hukum yang lebih responsif dan adaptif. Oleh karena itu, hukum progresif menjadi sangat relevan dalam konteks ini, karena hukum tidak hanya dituntut untuk memenuhi ketentuan normatif, tetapi juga harus mampu mempertimbangkan kondisi sosial, politik, dan budaya masyarakat Indonesia yang terus berkembang.<sup>107</sup>

Salah satu tantangan utama dalam sistem hukum Indonesia adalah bagaimana mengharmoniskan tradisi hukum positif dengan tuntutan perubahan sosial yang lebih cepat dan beragam. Sementara hukum positif di Indonesia, yang bersumber pada peraturan perundang-undangan, cenderung kaku dan formalistik, realitas sosial di masyarakat memerlukan penegakan hukum yang lebih adaptif. Sebagai contoh, isu-isu yang melibatkan kelompok rentan seperti perempuan, anak-anak, atau masyarakat adat seringkali tidak mendapatkan perlindungan yang optimal jika hanya dilihat dari sudut pandang hukum positif yang ada. Hukum progresif menuntut adanya penilaian yang lebih kritis terhadap konteks sosial dan moral dalam setiap keputusan hukum. Dalam hal ini, hukum tidak hanya berfokus pada penerapan aturan yang ada, tetapi juga memperhatikan prinsip keadilan sosial yang lebih luas, yang berorientasi pada perbaikan struktur sosial yang ada. Oleh karena itu, hukum progresif memberikan ruang bagi penegak hukum untuk

---

<sup>107</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum...*, 113.

berani membuat keputusan yang berpihak pada mereka yang terpinggirkan atau mereka yang menghadapi ketidakadilan sosial.<sup>108</sup>

Lebih lanjut, Indonesia sebagai negara dengan keragaman sosial, budaya, dan ekonomi memerlukan hukum yang tidak hanya formal, tetapi juga sensitif terhadap perbedaan tersebut. Hukum progresif akan mendorong sistem hukum Indonesia untuk tidak hanya berfokus pada penguatan norma-norma hukum yang berlaku, tetapi juga menuntut penegakan hukum yang memperhatikan realitas sosial yang ada di masyarakat. Dalam konteks ini, hukum progresif menjadi alat yang lebih efektif dalam menyelesaikan permasalahan sosial yang berkembang, seperti ketidaksetaraan dalam akses pendidikan, ekonomi, dan hak-hak dasar lainnya. Dengan demikian, hukum yang responsif terhadap perubahan sosial dan budaya ini dapat memberikan solusi yang lebih adil dan relevan bagi seluruh lapisan masyarakat Indonesia, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip keadilan yang lebih luas.

Penerapan hukum progresif dalam praktik hukum dapat terlihat jelas dalam beberapa keputusan hakim yang berani menentang atau menginterpretasikan hukum positif demi mencapai keadilan yang lebih substansial. Salah satu contoh yang mencolok adalah dalam kasus hak asasi manusia, di mana beberapa keputusan pengadilan mengutamakan prinsip keadilan sosial meskipun hasilnya mungkin bertentangan dengan teks hukum yang ada. Misalnya, dalam kasus-kasus yang melibatkan diskriminasi rasial, gender, atau agama, beberapa hakim telah mengambil keputusan yang lebih berpihak pada perlindungan hak-hak minoritas, meskipun aturan hukum yang ada mungkin tidak cukup memberikan perlindungan yang adil bagi kelompok tersebut. Keputusan-keputusan semacam ini mencerminkan upaya hakim untuk memadukan hukum dengan nilai-nilai moral yang lebih tinggi, dengan mengutamakan keadilan dan kesetaraan di atas penerapan hukum yang kaku dan tekstual. Dalam konteks ini, hukum tidak hanya dilihat sebagai aturan yang harus diikuti, tetapi sebagai alat untuk mencapai tujuan

---

<sup>108</sup> Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar untuk ...*, 144.

sosial yang lebih besar, yaitu keadilan bagi seluruh rakyat, terutama kelompok yang sering terabaikan atau terpinggirkan dalam masyarakat.<sup>109</sup>

Lebih lanjut, dalam konteks ini, hukum progresif memberikan ruang bagi penegak hukum untuk mempertimbangkan aspek moral dan sosial yang melingkupi suatu kasus. Misalnya, dalam penanganan kasus yang berkaitan dengan hak-hak perempuan atau kelompok rentan lainnya, penerapan hukum yang progresif memungkinkan hakim untuk membuat keputusan yang lebih responsif terhadap kebutuhan keadilan sosial. Dengan memprioritaskan hak-hak minoritas dan korban diskriminasi, hukum progresif dapat menjadi alat yang lebih efektif dalam mengatasi ketidakadilan yang terjadi dalam praktik hukum sehari-hari. Contohnya, dalam berbagai keputusan Mahkamah Konstitusi Indonesia, seperti yang terjadi dalam kasus amandemen UUD 1945 atau dalam keputusan-keputusan yang berhubungan dengan hak asasi manusia, hakim seringkali menekankan perlunya hukum untuk lebih mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan, bukan sekadar mengikuti teks hukum yang ada. Pendekatan ini menunjukkan bahwa hukum dapat berkembang sesuai dengan tuntutan zaman, dan tidak terikat hanya pada regulasi yang kaku.<sup>110</sup>

Hukum progresif dapat diterapkan dalam kebijakan hukum yang lebih inklusif dan responsif terhadap perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Salah satu contoh nyata penerapan hukum progresif adalah dalam kebijakan terkait perlindungan lingkungan hidup di Indonesia. Kebijakan hukum yang mengatur lingkungan hidup sering kali lebih berfokus pada aspek legalitas, seperti pengawasan terhadap pencemaran dan perizinan usaha, tanpa mempertimbangkan dampak sosial dan keberlanjutan jangka panjang terhadap masyarakat. Namun, hukum progresif menuntut agar kebijakan tersebut juga memperhatikan kesejahteraan masyarakat yang terpengaruh oleh kerusakan lingkungan, serta mengutamakan keberlanjutan lingkungan. Dalam hal ini, hukum progresif lebih menekankan pada pengambilan keputusan yang tidak hanya mementingkan kepatuhan terhadap undang-undang, tetapi juga pada dampak sosial yang

---

<sup>109</sup> Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum*..., 142.

<sup>110</sup> Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar untuk* ..., 118.

ditimbulkan oleh kebijakan hukum tersebut. Dengan demikian, kebijakan hukum progresif dapat mengarah pada pengaturan yang lebih holistik, yang memperhitungkan hubungan antara masyarakat, lingkungan, dan ekonomi, serta memastikan keadilan sosial bagi mereka yang terdampak.<sup>111</sup>

Konsep hukum progresif tidak hanya mencakup penerapan hukum dalam kebijakan, tetapi juga merujuk pada pemahaman yang lebih mendalam mengenai tujuan hukum itu sendiri. Secara teoritis, hukum progresif menuntut adanya perubahan pola pikir dalam sistem hukum, yang mengutamakan kemanusiaan dan moralitas. Progresivitas itu sendiri berasal dari kata "progress" yang berarti kemajuan, yang diharapkan menjadikan hukum sebagai sarana yang mampu mengikuti perkembangan zaman dan menjawab perubahan sosial dengan dasar moralitas yang kuat. Dalam hal ini, hukum tidak hanya dipandang sebagai sistem normatif yang rigid, tetapi juga sebagai alat untuk melayani masyarakat dengan menempatkan manusia sebagai subjek utama. Oleh karena itu, hukum progresif berfokus pada aspek kemanusiaan dan moralitas dalam penegakannya, dan bukan sekadar menerapkan hukum yang ada tanpa memperhatikan relevansi dan dampaknya terhadap kehidupan masyarakat. Hukum harus berkembang dengan merujuk pada nilai-nilai dasar kemanusiaan, seperti keadilan, kasih sayang, dan kepedulian terhadap sesama, yang menjadi modal penting bagi pembangunan kehidupan hukum yang lebih baik.<sup>112</sup>

Selain penerapan dalam keputusan-keputusan hukum, hukum progresif juga dapat dilihat dalam kebijakan hukum yang lebih inklusif dan responsif terhadap perubahan sosial. Salah satu contoh implementasi hukum progresif adalah dalam kebijakan terkait lingkungan hidup. Di Indonesia, kebijakan hukum yang mengatur perlindungan lingkungan hidup sering kali berfokus pada aspek legalitas, seperti pengawasan terhadap pencemaran lingkungan dan perizinan usaha. Namun, hukum progresif menuntut agar kebijakan-kebijakan tersebut juga mempertimbangkan dampak sosial dan lingkungan secara menyeluruh. Dalam

---

<sup>111</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesis Hukum untuk Keadilan Sosial* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2009), 112.

<sup>112</sup> Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum: Sebuah Pengantar untuk Memahami Hukum di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2012), 143.

konteks ini, hukum progresif lebih menekankan pada pengambilan keputusan yang tidak hanya mementingkan aspek legalitas atau kepatuhan terhadap undang-undang yang ada, tetapi juga pada keberlanjutan lingkungan dan kesejahteraan masyarakat yang terpengaruh. Oleh karena itu, kebijakan hukum progresif dapat mengarah pada pengaturan yang lebih holistik, yang memperhitungkan hubungan antara masyarakat, lingkungan, dan ekonomi, serta dampak jangka panjang dari setiap keputusan hukum yang diambil.<sup>113</sup> Karena progresif itu sendiri berasal dari kata *progress* yang berarti adalah kemajuan. Jadi diharapkan hukum itu hendaknya mampu mengikuti pengembangan zaman, mampu menjawab perubahan zaman dengan segala dasar di dalamnya, serta mampu melayani masyarakat dengan menyandarkan pada aspek moralitas dari sumber daya manusia penegak hukum itu sendiri. Selain itu, konsep hukum progresif tidak lepas dari konsep *progresivisme*, yang bertitik tolak dari pandangan kemanusiaan, pada dasarnya manusia itu baik, memiliki kasih sayang, serta kepedulian terhadap sesama sebagai modal penting bagi pembangunan kehidupan ber hukum bagi masyarakat.<sup>114</sup>

Teori hukum progresif adalah bagian dari proses pencarian kebenaran yang tidak pernah berakhir. Satjipto Rahardjo, sebagai penggagasnya, menekankan bahwa pentingnya *rule breaking* (pelanggaran aturan) dalam sistem penegakan hukum. Menurutnya, dalam pelaksanaan hukum, hakim dan penegak hukum lainnya harus mampu melepaskan diri dari cara-cara yang kaku dan konvensional. Konsep *rule breaking* ini, yang sebenarnya telah diterapkan di berbagai negara, menunjukkan pentingnya keberanian untuk melakukan terobosan. Rahardjo menyarankan tiga pendekatan untuk melaksanakan *rule breaking*: pertama, dengan menggunakan kecerdasan spiritual untuk keluar dari keterbatasan hukum yang ada dan tidak terjebak pada pola lama; kedua, dengan mencari makna yang lebih dalam, yang menjadi acuan baru dalam menjalankan hukum dan bernegara; dan ketiga, hukum tidak hanya harus dijalankan berdasarkan logika, tetapi juga

---

<sup>113</sup> Satjipto Rahardjo, *Membangun Hukum yang Progresif* (Bandung: Nusa Media, 2015), 137

<sup>114</sup> Satjipto Rahardjo, *Membangun Hukum*,..., 228.

dengan perasaan, kepedulian, dan partisipasi (*compassion*) terhadap mereka yang berada dalam posisi lemah.<sup>115</sup>

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

Hasil penelusuran beberapa literatur yang penulis lakukan mengenai penetapan ahli waris nonmuslim, terdapat beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan/relevan dengan penelitian ini, diantaranya:

1. Disertasi Abdul Ghofur Amhori tahun 2004 di Universitas Gadjah Mada tahun 2004, yang berjudul: Filsafat Hukum Kewarisan Islam: “Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin”. Penelitian disertasi ini pada dasarnya ada sebagian unsur-unsurnya sarna, narnun penelitian pemikiran Hazairin mengenai hukurn kewarisan bilateral adalah menguraikan konsep secara mendalam pada tataran filsafat, bukan sekedar sebagai konsep pemikiran norma huh karena berada di atas tataran ilrnu huku, sedang pada penelitian disertasi ini kerangka berpikir dibangun melalui ide Wasiat Wajibah sebagai alternatif mengakomodasi bagian ahli waris non-muslim, dengan fokus kajian solusi kewarisan dan kesesuaian asas-asas hukum yang dijadikan dasar pembentukan hukurn Wasiat Wajibah.
2. Disertasi Syamsul Anwar tahun 2010 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dengan judul “Hukum Waris Islam dalam Perspektif Keadilan Sosial”. Penelitian ini menyoroti ketidakadilan dalam pembagian warisan menurut hukum Islam, terutama terkait dengan pembatasan hak waris bagi ahli waris non-Muslim. Anwar mengusulkan bahwa hukum kewarisan Islam harus mengalami reformasi untuk lebih mengakomodasi prinsip-prinsip keadilan sosial yang lebih universal, termasuk hak bagi ahli waris non-Muslim. Penelitian ini mendalami dampak negatif dari pembatasan hukum kewarisan yang hanya mengakui ahli waris Muslim, yang menyebabkan ketidaksetaraan dalam pembagian warisan dalam masyarakat multikultural Indonesia. Sebagai solusi, Anwar mengusulkan penggunaan *Wasiat Wajibah* sebagai cara untuk memberikan hak waris kepada ahli waris non-Muslim secara adil. Dalam perspektif keadilan sosial, *Wasiat Wajibah* dianggap sebagai instrumen yang

---

<sup>115</sup> Satjipto Rahardjo, *Membangun Hukum*,..., 188.

memungkinkan pengakuan terhadap hak waris semua pihak, tanpa memandang perbedaan agama.

3. Disertasi M. Fahmi Al-Amruzi tahun 2012 di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul, “Rekontruksi Wasiat Wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam”. Disertasi ini mengkaji penerapan *Wasiat Wajibah* dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. Al-Amruzi fokus pada bagaimana wasiat wajibah dapat diterapkan pada anak angkat dan ahli waris non-Muslim dalam sistem kewarisan Islam..
4. Disertasi yang disusun oleh Habiburrahman tahun 2011 di Universitas Islam Negerai Sunan Gunung Djati Bandung yang berjudul Rekontruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia. Dalam disertasi tersebut mengangkat tiga persoalan hukum kewarisan Islam yakni ahli waris pengganti, anak angkat dan ahli waris beda agama. Menurutnya penegakkan hukum kewarisan Islam di Pengadilan Agama dan kalangan masyarakat muslim sebagian didasarkan pada hukum adat dan hukum perdata barat. Padahal, dalam Islam sesuai dengan teori kredo dan kedaulatan Tuhan, semestinya orang Islam harus tunduk dan taat pada hukum agamanya dengan mengacu kepada Al-Qur’an dan hadis, tidak terkecuali dalam melaksanakan kewarisan. Dengan alur pemikiran seperti itu, kaitannya dengan wasiat wajibah bagi ahli waris beda agama menyimpulkan, pertama, pemberian bagian kepada ahli waris beda agama dengan jalan wasiat wajibah dalam putusan Mahkamah Agung tidak hanya bertentangan dengan asas ijbari, namun juga bertentangan dengan tujuan-tujuan syariah. Kedua, dasar pertimbangan hukum pemberian bagian dengan jalan wasiat wajibah bagi ahli waris beda agama bukan didasarkan kepada landasan syariat yang jelas petunjuk hukumnya, melainkan mendasarkan aspek kemanusiaan yang relatif. Oleh karenanya, ketentuan tersebut hendaknya direkontruksi sesuai dengan ketentuan Al-Qur’an dan hadis.
5. Disertasi Mukhtar Zamzami tahun 2012 di Universitas Padjadjaran Bandung dalam disertasinya yang berjudul “Pembagian Waris Islam Lelaki dan Wanita Sama Rata” peneliti berkesimpulan, 3 (tiga) putusan pembagian waris Islam

yang melenceng dari hukum Islam. Jika hukum Islam mensyaratkan pembagian waris laki-laki dan wanita adalah 2:1, maka Mukhtar menemukan pembagian sama rata ternyata tidak masalah.

6. Disertasi yang ditulis oleh Sidik Tono tahun 2013 di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta dengan judul "Wasiat Wajibah Sebagai Alternatif Mengakomodasi Bagian Ahli Waris Non-Muslim di Indonesia", kesimpulan peneliti adalah, bahwa pemberian wasiat wajibah kepada ahli non-muslim adalah cara penyelesaian yang adil dalam hukum Islam dengan syarat ia tidak memusuhi Islam. Dalam sistem kewarisan Islam harta merupakan kesatuan utuh yang dibagi menurut tertibnya yaitu biaya perawatan jenazah, pelunasan hutang-hutang si mayit, wasiat dan waris sehingga wasiat wajibah merupakan jalan terbaik untuk ahli non-muslim. Wasiat wajibah yang diberikan kepada ahli waris non-muslim dalam putusan Mahkamah Agung sifatnya kasuistik sehingga tidak dapat mengikat seluruh rakyat Indonesia, diperlukan pembentukan peraturan perundang-undangan tentang hukum kewarisan nasional, termasuk di dalamnya mengatur bagian ahli waris non-muslim dan sebagainya.
7. Disertasinya Riyanta tahun 2014 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul "Penerapan Wasiat Wajibah Bagi Ahli Waris Beda Agama (Studi Terhadap Putusan Mahkamah Agung Nomor 51K/AG/1999)" menyimpulkan bahwa Mahkamah Agung memandang, perlunya memberikan warisan wasiat wajibah kepada ahli waris non-muslim. Hal tersebut merupakan ijthad murni Mahkamah Agung dengan mengadopsi pendapat Ibnu Hazm yang didasarkan pada Surat an-Nisaa (4): 11, al-Baqarah (2):180 dan hadist *lā wasiyyata li wārisīn*. Alasan pemberian wasiat wajibah, menurut Mahkamah Agung adalah karena ahli waris non-muslim adalah orang yang memiliki hubungan darah dengan pewaris, dan di antara mereka terkadang terjadi hubungan harmonis tanpa mempersoalkan agama. Namun kendati demikian, penerapan wasiat wajibah lebih bersifat kasuistik. Menurut peneliti penerapan wasiat wajibah bagi ahli waris non-muslim sangat relevan bagi pembaruan hukum kewarisan Islam Indonesia.

8. Disertasinya Erlan Naofal tahun 2017 di UIN Sultan Syarif Kasim Riau dengan judul "Wasiat Wajibah Menurut Ibnu Hazm Dan Relevansinya Dengan Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia", menyimpulkan bahwa secara relevansi applicable, pelembagaan wasiat wajibah di Indonesia terutama dengan memberikan wasiat wajibah kepada anak angkat, anak tiri, anak yang lahir di luar nikah, anak yang lahir dari perkawinan di bawah tangan dan ahli waris beda agama secara implisit menggunakan metode penalaran istishlahi. Metode penalaran hukum istishlahi yang di gunakan dalam menetapkan wasiat wajibah di Indonesia adalah metode mashalih *al-mursalah* dan *'urf*. Sedangkan metodologi hukum yang digunakan Ibn Hazm terkait wasiat wajibah menggunakan metode bayani yaitu metode penalaran yang pada dasarnya bertumpu pada kaedah-kaedah kebahasaan yang kemudian dikembangkan secara luas di bawah judul *al-qawaid allughawiyah atau al-qawaid al-istinbathiyah*.
9. Disertasi yang di tulis Haridi tahun 2019 di UIN Raden Intan Lampung dengan judul "Pemikiran Hakim Dalam Perkara Pewarisan Beda Agama (Studi Terhadap Putusan Mahkamah Agung)", Menjelaskan mengenai Hakim Mahkamah Agung yang memutuskan perkara waris beda agama dengan cara menjadikannya sebagai wasiat wajibah dengan pendekatan filosofis, bahwa wasiat wajibah dapat diberikan kepada selain ahli waris dengan tidak melebihi dari sepertiga, hal ini dilakukan demi Kemaslahatan sehingga tidak diqiyaskan pada waris, namun kepada infaq, secara sosial bahwa seorang ahli waris non-Muslim mendapatkan wasiat wajibah dikarenakan ada hubungan dekat dengan orang yang meninggal, meskipun hal ini bertentangan dengan hukum normatif dan hukum positif di Indonesia yang melarang adanya hak waris bagi non-Muslim. Putusan Hakim Mahkamah Agung tentang kebolehan non-Muslim melalui pintu wasiat wajibah, merupakan bentuk sikap progresif, inovatif dan responsif seorang hakim dan telah menjadi yurisprudensi bagi para hakim di lingkungan Pengadilan Agama. Namun demikian Penerapan Wasiat Wajibah ini tidak bisa diterapkan secara umum dan menyeluruh karena harus dicermati bagaimana posisi kasus dan modusnya.

10. Disertasi Mohammad Yasir Fauzi tahun 2020 di Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung dengan judul, “Wasiat Wajibah Bagi Non Muslim dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif”. Disertasi ini secara eksplisit fokus pada penerapan wasiat wajibah untuk ahli waris non-Muslim, membahasnya dalam perspektif hukum Islam dan hukum positif di Indonesia, dan bagaimana penerapan hukum ini mempengaruhi keluarga yang memiliki perbedaan agama dalam warisan. Disertasi ini menggunakan pendekatan hukum progresif untuk rekonstruksi hukum wasiat wajibah bagi non-Muslim, yang berfokus pada fleksibilitas hukum dalam memenuhi kebutuhan masyarakat yang majemuk dan dinamis.
11. Disertasi HM. Sutomo dalam penelitiannya berjudul “Dinamika Hukum Kewarisan Islam di Indonesia, Studi atas Yurisprudensi Makamah Agung RI Tahun 1991- 2002” di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2011. Disertasi ini membahas hak kewarisan ahli waris zawi al-furud perempuan khususnya anak perempuan ketika bersama paman atau bibi, anak perempuan ketika bersama anak laki-laki dan ahli waris janda terkait dengan harta bersama. Di samping itu juga dibahas hak kewarisan ahli waris bukan ahli waris zawi al-furud yakni ahli waris pengganti, anak angkat, status hibah wasiat kepada ahli waris dan ahli waris Beda Agama.
12. Disertasi Iim Fahimah tahun 2018 di UIN Raden Intan Lampung dengan judul “Praktik Kewarisan Keluarga Beda Agama pada Masyarakat Majemuk di Provinsi Bengkulu dalam Perspektif Hukum Islam”, Disertasi ini meneliti penerapan praktis hukum kewarisan dalam keluarga dengan anggota yang menganut agama berbeda, khususnya di provinsi Bengkulu yang majemuk. Penelitian ini menggali pemahaman masyarakat tentang hukum kewarisan di keluarga majemuk dan bagaimana mereka menangani masalah kewarisan dalam konteks lokal. Penulis menekankan peran hukum Islam dalam menyelesaikan sengketa kewarisan, serta bagaimana masyarakat menerapkan hukum adat, hukum Islam, dan hukum perdata dalam praktik kewarisan.
13. Kemudian Tesis Spa Ichayatun tahun 2005 di Universitas Indonesia dengan judul “Kajian Wasiat Wajibah Dalam Sistem Tata Hukum Kewarisan Islam”.

Dalam tesis tersebut membahas tentang wasiat wajibah yang tidak hanya diberikan kepada anak angkat dan orang tua angkat, melainkan juga diberikan kepada ahli waris non-muslim. Pemberian hak wasiat wajibah kepada ahli waris nonmuslim tersebut merupakan pembaruan hukum Islam (fikih) secara mendasar dan substansial dengan mempertimbangkan keadaan masyarakat Indonesia yang kompleks, rumusan mengenai wasiat wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam tidak terlepas dari pengaruh hukum adat yang masih hidup dan dianggap sebagai suatu realitas sosial masyarakat Indonesia. Dalam kesimpulannya dijelaskan bahwa wasiat wajibah yang diterapkan dalam menyelesaikan kewarisan beda agama merupakan suatu terobosan yang inovatif dan cerdas dalam menciptakan keharmonian antara hukum Islam dengan hukum adat di Indonesia, selain itu juga sebagai petunjuk ajaran Islam yang bernuansa rahmatan li alamin sehingga dapat memotivasi kerukunan umat beragama.

14. Tesis ditulis Muhammad Baihaqi tahun 2017 di Universitas Islam Negeri Sunan Kalajaga dengan judul “Wasiat Wajibah Pada Kasus Kewarisan Beda Agama (Studi Putusan Mahkamah Agung Nomor: 16 K/AG/2010 Perspektif Maqāṣid asy-Syariah).” Dalam penelitiannya dia menganalisis putusan Mahkamah Agung Nomor: 16 K/AG/2010 berdasarkan *maqāṣid asy-syariah*. Wasiat wajibah yang sebelumnya diatur dalam Kompilasi Hukum Islam untuk anak angkat atau orang tua angkat, namun seiring dengan pengembangan zaman juga diberikan kepada ahli waris yang tidak beragama Islam. Pemberian wasiat wajibah tersebut bertujuan untuk menegakkan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan, serta untuk menciptakan rekayasa sosial yang muaranya nanti akan tertuju pada kesejahteraan sosial. Dalam menyelesaikan waris beda agama Mahkamah Agung merekonstruksi wasiat wajibah, yaitu dengan menganalogikan illat yang ada pada ketentuan pasal 209 Kompilasi Hukum Islam. Illat tersebut adalah tentang pemberian wasiat kepada anak angkat atau orang tua angkat, padahal secara hukum kewarisan Islam tidak disebutkan mendapatkan harta warisan. Pemberian wasiat wajibah tersebut juga telah memenuhi unsur dan tujuan hukum Islam untuk pemeliharaan

terhadap agama, jiwa dan harta. Dilihat dari Maṣlahahnya, maka kebijakan Mahkamah Agung dalam putusan tersebut sesuai dengan kaidah yang ada dalam hukum Islam, bahwa kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus berorientasi kepada Kemaslahatannya. Penerapan hukum wasiat wajibah kepada ahli waris non-muslim sangat relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia yang beragam suku dan agama. Hal tersebut mempresentasikan pendapat ulama *maqāṣidiyyun* bahwa *al-ahkamu kulluha rajiah ila masalihi al-umam*.

15. Artikel Muhamad Isna Wahyudi tahun 2015 yang ditulis di jurnal Yudisial yang terakreditasi, berjudul "Penegakan Keadilan Dalam Kewarisan Beda Agama", dalam penelitian ini peneliti mempunyai kesimpulan bahwa dalam perkara waris yang terdiri dari pewaris non-muslim dengan ahli waris muslim, atau ahli waris muslim dan non-muslim, dalam penetapan waris hakim pengadilan agama belum mampu menegakkan keadilan bagi semua orang. Hal ini karena hanya ahli waris muslim yang dapat mewarisi dari pewaris non-muslim, sedangkan bagi ahli waris non-muslim yang justru seagama dengan pewaris tidak mendapat bagian dari harta warisan. Dalam hal ini, pertimbangan hukum hakim Pengadilan Agama lebih mencerminkan bias keagamaan dan inkonsistensi dalam penggunaan logika hukum.
16. Artikel Jurnal Aden Rosadi & Siti Ropiah pada jurnan Jurnal Ilmiah Peuradeun dengan judul "Reconstruction of Different Religion Inheritance through Wajibah Testament". artikel ini membahas Artikel ini mengusulkan penerapan *wasiat wajibah* sebagai solusi hukum untuk memberikan hak waris kepada ahli waris non-Muslim. Ini berkaitan dengan pembagian harta bagi ahli waris yang tidak dapat mewarisi secara langsung karena perbedaan agama. *Wasiat wajibah* dianggap sebagai jalan keluar yang sah menurut hukum Islam, yang memberi hak kepada ahli waris non-Muslim berdasarkan hubungan darah yang ada, meskipun hukum Islam menghalangi mereka untuk menerima bagian warisan secara langsung. Artikel ini mengungkapkan bagaimana hakim telah menginterpretasikan hukum Islam untuk memungkinkan pemberian warisan kepada ahli waris non-Muslim melalui

*wasiat wajibah*, dengan acuan pada prinsip *al-maṣlahat al-mursalah* (Kemaslahatan umum) yang lebih mengutamakan manfaat social. Selain itu menggali dimensi filosofis dan sosiologis dari penerapan *wasiat wajibah* untuk memperkuat argumen bahwa hukum kewarisan Islam dapat disesuaikan dengan dinamika sosial masyarakat Indonesia yang beragam, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar hukum Islam.<sup>116</sup>

Dari beberapa penelitian terdahulu, dalam penelitian yang penulis lakukan menitikberatkan faktor pertimbangan Mahkamah Agung dalam hal ini hakim dalam menyelesaikan atau memutuskan kewarisan non-muslim, selanjutnya model ijtihad hakim, implikasi putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap konstruksi Hukum keluarga Islam di Indonesia serta prospek pengembangan putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia.

### **G. Definisi Operasional**

Memperjelas maksud dan tujuan penelitian ini, diperlukan definisi operasional. Definisi operasional merujuk pada penjelasan yang spesifik mengenai beberapa konsep kunci yang terkait dengan judul atau topik penelitian, sebagai berikut:

Dinamika Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia tentang waris. Dalam konteks ini terlebih dahulu peneliti akan mendefinisikan makna kata yang terdapat dalam variable tersebut, sebagai berikut:

Dinamika dapat diartikan sebagai sesuatu yang selalu bergerak, berkembang, dan menyesuaikan diri dengan keadaan. Dinamika juga dapat diartikan sebagai sumber kekuatan agar bisa terus melakukan adaptasi serta penyesuaian diri dengan lingkungan.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), dinamika merupakan gerak dari dalam, tenaga menggerakkan, ataupun semangat. Dinamika sendiri bisa diartikan sebagai gerak atau kekuatan yang dimiliki oleh sekumpulan orang yang dilakukan secara terus-menerus hingga mengakibatkan terjadinya perubahan tata hidup

---

<sup>116</sup> Aden Rosadi, & Siti Ropia, "Rekonstruksi Kewarisan Agama yang Berbeda melalui Wasiat Wajibah". *Jurnal Ilmiah Peuradeun*, Vol 6 No. 2, (2022), 327-250. <http://dx.doi.org/10.26811/peuradeun.v8i2.466>.

masyarakat yang bersangkutan. Istilah dinamika biasa digunakan dalam berbagai macam bidang, mulai dari ekonomi, musik hingga sosial. Dinamika juga memiliki sifat dinamis yang bisa diartikan sebagai suatu hal yang tak bisa diam dan akan selalu berpindah. Jika dalam konteks individu atau kelompok, dinamika bisa diartikan sebagai sumber kekuatan agar bisa terus melakukan adaptasi serta penyesuaian diri dengan lingkungan. Dengan kata lain dinamika ialah menggambarkan adanya perubahan, variasi atau pengembangan yang terjadi seiring waktu dalam konteks tertentu.

Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia, merupakan keputusan atau vonis yang dikeluarkan oleh Mahkamah Agung, yaitu lembaga peradilan tertinggi di Indonesia yang berfungsi memberikan keputusan final terkait berbagai sengketa hukum.

Waris/warisan dalam penelitian ini, peneliti perlu membatasi maskud dari kata waris tersebut. Waris disini adalah mengenai pembagian harta kekayaan seseorang yang sudah meninggal kepada ahli warisnya, dalam konteks waris ini adalah pembagian harta peninggalan dari seseorang yang telah meninggal dunia kepada keluarga/kerabatnya yang ditinggalkan atau masih hidup yang non-muslim atau dengan kata lain yang meninggal dunia beragama Islam dan yang ditinggalkan tidak beragama Islam. Dapat disimpulkan antara yang meninggal dunia dengan yang kerabat atau keluarga yang masih hidup berbeda agama yakni antara muslim dengan non-muslim.

Berbagai definisi di atas, dapat digarisbawahi bahwa: "Dinamika Putusan Mahkamah Agung tentang waris beda agama" membahas bagaimana keputusan-keputusan Mahkamah Agung Republik Indonesia dalam penyelesaian kasus-kasus warisan tentang waris beda agama mengalami perubahan, pergeseran interpretasi, atau penyesuaian berdasarkan kasus-kasus yang dihadapi dan pengembangan hukum serta kebutuhan masyarakat.

Praktik penyelesaian sengketa waris beda agama yang di dalamnya terdapat perbedaan agama antara yang telah meninggal dunia dengan keluarga/kerabatnya yang ditinggalkan/masih hidup dengan memberikan bagian harta peninggalan kepadanya. Telah ditetapkan oleh Mahkamah Agung Republik Indonesia dengan

putusan yang telah berkekuatan hukum tetap dari tahun 1995 sampai dengan saat ini putusan terakhir yang peneliti dapatkan yakni sampai dengan putusan tahun 2018, sehingga focus peneliti pada saat ini yaitu ingin meneliti bagaimana dinamika putusan-putusan mahkamah agung terkait tentang kewarisan beda agama sejak tahun 1995 sampai dengan 2018. Untuk lebih jelasnya focus penelitian yang diteliti adalah Putusan Mahkamah Agung Nomor 368 K/AG/1995, Nomor 51 K/AG/1999, Nomor 16 K/AG/2010, Nomor 721 K/AG/2015, Nomor 218 K/AG/2016, dan Nomor 331 K/AG/2018.

Prospek pengembangan adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan potensi, arah, atau kemungkinan perubahan dan kemajuan yang dapat terjadi di masa depan dalam suatu bidang atau aspek tertentu. Dengan kata lain, adalah prediksi tentang bagaimana sesuatu mungkin berkembang atau berubah berdasarkan tren, faktor yang memengaruhi, dan situasi saat ini. Secara lebih spesifik, Prospek: Mengacu pada harapan atau potensi yang ada di masa depan, baik positif maupun negative, sedangkan Pengembangan: Menunjukkan perubahan atau kemajuan yang terjadi seiring waktu. Jadi, prospek pengembangan secara umum mengacu pada gambaran tentang bagaimana sesuatu mungkin tumbuh, berkembang, atau berubah di masa mendatang. Ini bisa mencakup perbaikan, tantangan, atau inovasi/pembaharuan yang mungkin terjadi dalam suatu bidang.

Hukum Keluarga Islam di Indonesia adalah serangkaian aturan hukum yang mengatur berbagai aspek kehidupan keluarga berdasarkan prinsip-prinsip syariah Islam, dengan kata lain hukum yang mengatur perihal hubungan-hubungan hukum yang timbul dari hubungan kekeluargaan. Hukum ini mencakup berbagai hal yang berkaitan dengan hubungan dalam keluarga, seperti pernikahan, perceraian, hak dan kewajiban suami istri, pemeliharaan anak, hingga masalah warisan.

Hukum keluarga Islam juga disebut dengan *al-ahwal as-syakhshiyah* adalah hukum-hukum yang mengatur hubungan keluarga sejak di masa-masa awal pembentukannya hingga di masa-masa akhir atau berakhirnya keluarga berupa nikah, talak (perceraian), nasab (keturunan), nafkah, dan kewarisan. Berdasarkan kepala pengertian ini, maka yang dimaksudkan dengan istilah hukum

kekeluargaan Islam adalah hukum yang mengatur hubungan internal anggota keluarga dalam satu keluarga (rumah tangga) berkenaan dengan masalah-masalah tertentu yakni pernikahan, nasab (keturunan), nafkah (biaya hidup) dan pemeliharaan anak (*hazānah*) serta perwalian dan kewarisan. Untuk membatasi wilayah penelitian maka peneliti hanya meneliti di Indonesia.

Sistem hukum keluarga di Indonesia dibagi menjadi dua sumber hukum utama, yaitu tertulis dan tidak tertulis. Sumber hukum tertulis mencakup peraturan perundang-undangan, yurisprudensi, kitab fikih, dan traktat internasional, sementara sumber hukum tidak tertulis meliputi norma adat yang berkembang dalam masyarakat. Hukum keluarga Islam di Indonesia diatur dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang mengatur berbagai aspek keluarga, termasuk perkawinan, perceraian, kewarisan, dan harta bersama. Pembentukan ketiga peraturan ini dipengaruhi oleh hukum Islam dan norma adat Indonesia, mencerminkan keberagaman budaya dan keyakinan masyarakat. Prospek pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia akan terus dipengaruhi oleh hukum Islam, adat, dan hukum nasional yang tertulis, serta perubahan dalam prinsip dan aturan yang mengatur hubungan keluarga.