

# **Dekonstruksi Sistem Asabah Berbasis Kekuatan Fisik Melacak Akar Keadilan Waris pada Periode Awal Kedatangan Islam**

*Dyah Retnaning Aryati<sup>1</sup>, Eka Turkiani<sup>2</sup>, Maskur<sup>3</sup>, Zuhrah<sup>4</sup>*

Program Pascasarjana Magister Hukum Universitas Muhammadiyah Bima,  
Indonesia

Email [neyozatrio@gmail.com](mailto:neyozatrio@gmail.com)

## **Abstrak :**

Penelitian ini mengkritik fondasi epistemologis sistem asabah yang selama ini dipandang sebagai struktur patrilineal permanen dan ahistoris. Kajian ini mempertanyakan legitimasi asabah dalam konteks sosial Arab abad ke-7, ketika kekuatan fisik sangat memengaruhi distribusi harta. Tujuannya adalah mendekonstruksi asumsi permanensi tersebut dengan menelusuri akar historisnya serta membuka ruang reformasi waris yang tetap sejalan dengan maqasid al-shari'ah. Metode yang digunakan ialah pendekatan historis-hermeneutis melalui analisis kontekstual terhadap hadis waris, kitab fiqh klasik (seperti al-Mabsuth, al-Umm, dan al-Mughni), serta ijtihad sahabat untuk memahami rasio hukumnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa asabah merupakan respons reformatif terhadap tradisi Jahiliyyah, dengan prinsip keadilan ('adl) dan masalah sebagai pengendali utamanya. Dekonstruksi ini memberi legitimasi bagi pembaruan hukum waris modern. Kebaruan penelitian terletak pada kerangka dekonstruktif berbasis maqasid yang menghubungkan perlindungan sosial dengan distribusi harta. Pendekatan ini diharapkan mendorong pengembangan kajian internasional dan reformulasi hukum waris yang kontekstual tanpa meninggalkan tujuan dasar syariat.

**Keyword :** *Asabah; Waris Islam; Dekonstruksi; Maqasid Al-Shari'ah; Hukum Islam; Keadilan Distributif*

## **Pendahuluan**

Sistem pembagian harta warisan dalam hukum Islam (*fiqh al-mawarith* atau *faraid*) adalah salah satu domain yurisprudensi yang paling terperinci sekaligus paling kontroversial dalam diskursus hukum keluarga Islam kontemporer (Nasir 1990). Di antara berbagai elemen dalam sistem kewarisan Islam, konsep asabah atau agnatic heirs telah menjadi titik sentrum perdebatan paling tajam, baik dalam ranah akademik maupun reformasi legislasi keluarga Islam di berbagai negara Muslim (Messick and Powers 1996). Perdebatan ini tidak sekadar berdimensi teknis yurisprudensial, melainkan menyentuh pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai keadilan gender, relevansi hukum klasik dengan realitas sosial modern, serta batas-

batas antara yang disakralkan dan yang dapat direformasi dalam hukum Islam, dekonstruksi terhadap sistem asabah bukan sekadar proyek akademik, melainkan memiliki implikasi langsung bagi jutaan perempuan Muslim yang posisi hak warisnya ditentukan oleh hierarki asabah yang dibangun atas dasar asumsi-asumsi sosiologis kuno (Kamali 2008).

Secara konseptual, asabah merujuk pada kelompok ahli waris laki-laki dari jalur patrilineal yang berhak menerima sisa harta warisan (*ta'shib*) setelah bagian para ahli waris tetap (*ashab al-furudh*) dipenuhi, atau bahkan mengambil seluruh harta apabila tidak terdapat ahli waris tetap (Tucker 2008). Dalam fiqh klasik, legitimasi asabah dibangun di atas beberapa argumen *Pertama*, teks-teks al-Qur'an yang menetapkan bagian waris tertentu *Kedua*, hadis-hadis Nabi yang secara eksplisit memerintahkan distribusi asabah dan *Ketiga*, praktek para sahabat yang dianggap memiliki otoritas penafsiran tertinggi. Namun, yang jarang dikritisi secara mendalam dalam literatur fiqh mainstream adalah pertanyaan mengenai mengapa distribusi berbasis asabah dianggap adil dan mengapa kekuatan fisik pria Arab abad ketujuh dijadikan tolak ukur bagi distribusi harta bagi komunitas Muslim global abad dua puluh satu (Al-Shatibi 2003).

Urgensi penelitian ini semakin menguat ketika kita mempertimbangkan bahwa setidaknya dua puluh negara mayoritas Muslim telah melakukan berbagai tingkat reformasi terhadap hukum waris keluarga mereka sejak pertengahan abad kedua puluh. Tunisia, misalnya, melalui reformasi legislatif tahun 2017-2019 telah memperkenalkan prinsip kesetaraan waris antara laki-laki dan perempuan. (Ziadeh and Powers 1988) tengah menghadapi tekanan reformis yang signifikan. Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, mengalami ketegangan konstitusional antara hukum adat, hukum perdata kolonial, dan hukum Islam dalam urusan kewarisan. Namun reformasi-reformasi ini sering kali dilakukan tanpa landasan epistemologis yang memadai; reformis seringkali hanya berargumen dari perspektif HAM atau konstitusi, sementara ulama tradisional mempertahankan sistem asabah dengan merujuk pada otoritas teks. Apa yang hilang dalam perdebatan ini adalah analisis historis-epistemologis yang mendalam mengenai mengapa asabah dikonstruksi sebagaimana adanya pada periode formatif Islam.

Literatur akademik mengenai hukum waris Islam telah berkembang secara signifikan dalam beberapa dekade terakhir, namun dengan fokus yang tidak merata. Karya-karya klasik seperti Kitab al-Faraid karya Ibn Qudamah, al-Sirajiyah, dan Rahbiyyah menjadi rujukan utama fiqh waris selama berabad-abad, namun semuanya ditulis dalam paradigma yang menerima asabah sebagai given tanpa mempertanyakan fondasi sosiologisnya. (Mir-Hosseini 2003) dalam *A History of Islamic Law* memberikan perspektif historis yang berharga mengenai evolusi hukum Islam, namun analisisnya mengenai waris terbatas pada dimensi normatif tanpa mendalam mengeksplorasi dimensi sosiologis sistem asabah. (Origins and Law 2005) dalam *Studies in Quran and Hadith The Formation of the Islamic Law of Inheritance* memberikan kontribusi signifikan dalam menganalisis proses historis pembentukan

hukum waris Islam, namun penelitiannya lebih berfokus pada analisis teksual daripada rekonstruksi sosiologis.

Beberapa penelitian terdahulu telah memberikan perhatian lebih besar pada dimensi gender dalam hukum waris Islam. (Hallaq 2009) secara konsisten berargumen bahwa ketidaksetaraan gender dalam hukum Islam adalah konstruksi fiqh bukan mandat ilahi, dan pendekatan *maqasid al-shari'ah* dapat digunakan untuk mereformasi norma-norma tersebut. (Coulson 2017) menganalisis fatwa-fatwa Ottoman mengenai hak perempuan termasuk dalam ranah waris. (Nasir 1990) memberikan analisis komparatif mengenai hukum keluarga di berbagai negara Muslim. Namun, tidak satu pun dari studi-studi ini yang secara khusus dan sistematis mendekonstruksi korelasi antara kekuatan fisik sebagai basis asabah dengan konsep keadilan waris dalam Islam awal. Penelitian (Al-Alwani 2005) mencoba menggunakan kerangka *maqasid* untuk mereformasi hukum waris, namun keduanya tidak memberikan analisis sosiologis yang memadai mengenai kondisi Arab pra-Islam dan awal Islam yang membentuk sistem asabah. Inilah lacuna akademik yang ingin diisi oleh penelitian ini.

Penelitian ini menawarkan setidaknya tiga dimensi kebaruan yang membedakannya dari penelitian-penelitian sebelumnya. Pertama, penelitian ini secara metodologis menggabungkan dekonstruksi *Derridean* (dalam pengertian yang disesuaikan dengan epistemologi Islam) dengan hermeneutika al-Qur'an kontekstual ala Fazlur Rahman dan *maqasidisme* al-Juwayni-Ghazali-Shatibi untuk menganalisis asabah. Kombinasi metodologis ini belum pernah digunakan secara sistematis dalam literatur fiqh waris. Kedua, penelitian ini mengintegrasikan sumber-sumber sejarah Arab pra-Islam (termasuk *sha'ir-sha'ir jahiliyyah*, laporan-laporan Ibnu Hisham, dan data arkeologi-antropologis) dengan teks-teks fiqh klasik untuk merekonstruksi kondisi sosiologis yang membentuk sistem asabah. Ketiga, penelitian ini mengembangkan konsep asabah fungsional versus asabah struktural sebagai alat analitis untuk membedakan antara fungsi perlindungan sosial yang menjadi *raison d'être* asabah dengan struktur patriarkal yang menjadi bungkus historisnya. Dengan demikian, penelitian ini membuka dialog yang lebih produktif antara tradisi fiqh dan tuntutan keadilan kontemporer.

Berdasarkan uraian diatas, penelitian ini bertujuan untuk pertama, mendekonstruksi fondasi epistemologis sistem asabah dengan mengidentifikasi elemen-elemen sosiologis Arab abad ketujuh yang membentuknya kedua, menganalisis bagaimana sistem asabah berfungsi sebagai mekanisme reformatif dalam konteks jahiliyyah dan awal Islam ketiga, menelusuri prinsip-prinsip keadilan yang digunakan para sahabat dan tabi'in dalam menafsirkan dan mengaplikasikan norma-norma asabah; dan keempat, merumuskan kerangka metodologis berbasis *maqasid al-shari'ah* untuk mengevaluasi relevansi sistem asabah dalam konteks kontemporer. Penelitian ini secara khusus tidak bertujuan untuk menolak validitas hukum waris Islam secara keseluruhan, melainkan untuk membedakan antara dimensi yang bersifat normatif-universal dengan dimensi yang bersifat kontekstual-historis dalam sistem asabah.

## **Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain penelitian historis-hermeneutis (*historical-hermeneutical research design*) yang digabungkan dengan analisis sosiologis-hukum (*socio-legal analysis*) (Diantha and Sh 2016). Pendekatan ini dipilih karena tujuan penelitian yang membutuhkan pemahaman mendalam terhadap konteks historis pembentukan hukum, interpretasi teks-teks normatif dalam kaitannya dengan kondisi sosial, serta evaluasi metodologis terhadap prinsip-prinsip yang mendasari sistem hukum (Sari et al. 2021). Secara epistemologis, penelitian ini menganut posisi konstruktivis moderat yang mengakui bahwa hukum Islam (Arifuddin et al. 2025), meskipun bersumber dari wahyu ilahi, juga melibatkan proses interpretasi manusiawi yang tidak dapat dilepaskan dari konteks historis dan sosiologis (Arfa and Marpaung 2016).

Sumber data primer penelitian ini mencakup tiga kategori pertama, teks-teks al-Qur'an (khususnya ayat-ayat waris dalam Q.S. al-Nisa': 7, 11, 12, 176) beserta literatur tafsir klasik yang relevan, meliputi Tafsir al-Tabari, Tafsir Ibn Katsir, dan al-Jami' li Ahkam al-Qur'an karya al-Qurthubi; kedua, koleksi hadis waris dalam al-Kutub al-Sittah dengan penekanan khusus pada Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, dan Sunan Abu Dawud, disertai literatur rijal al-hadis untuk validasi sanad; ketiga, kitab-kitab fiqh waris dari berbagai mazhab, terutama al-Mabsuth karya al-Sarakhsi (Hanafi), al-Mudawwanah (Maliki), al-Umm karya al-Shafi'i, al-Mughni karya Ibn Qudamah (Hanbali), dan al-Khalaf fi al-Faraid (Ja'fari). Sebagai sumber sekunder dan tersier, penelitian ini memanfaatkan literatur sejarah Arab pra-Islam dan awal Islam, termasuk Sirah Ibn Hisham, Tarikh al-Tabari, karya-karya Ibn Sa'd dalam al-Tabaqat al-Kubra, serta penelitian-penelitian orientalis dan akademisi kontemporer (Benuf and Azhar 2020).

Metode analisis yang digunakan adalah hermeneutika tiga lapis (*triple hermeneutics*) pertama, pemahaman teks dalam konteks linguistik dan literer aslinya (hermeneutika teks); kedua, pemahaman konteks sosio-historis yang melatarbelakangi produksi teks (*hermeneutika konteks*) (Benuf and Azhar 2020) dan ketiga, evaluasi kritis terhadap proses interpretasi yang telah berlangsung sepanjang sejarah (hermeneutika kritis). Pendekatan ini dilengkapi dengan metode komparatif-mazhabi untuk mengidentifikasi konsensus dan divergensi dalam tradisi fiqh, serta analisis maqasidi yang menggunakan kerangka yang dikembangkan oleh al-Shatibi dalam al-Muwafaqat sebagai instrumen evaluative (Sunggono 2006). Validitas penelitian dijaga melalui triangulasi sumber (antara teks al-Qur'an, hadis, dan fiqh mazhab), triangulasi metode (antara analisis tekstual, historis, dan sosiologis), serta peer review dari para peneliti fiqh waris dari tiga universitas yang berbeda sebelum finalisasi argumen (Susiani 2024).

## **Hasil dan Pembahasan**

### **Struktur Sosial Arab Pra-Islam dan Konstruksi Maskulinitas sebagai Modal Ekonomi**

Struktur sosial Arab pra-Islam tidak dapat dipahami secara parsial tanpa melihat konstruksi maskulinitas sebagai modal ekonomi yang paling determinan. Di

tengah ekologi Hijaz yang keras, di mana pertanian oasis hanya menjadi penyangga bagi dominasi ekonomi nomaden, keberlangsungan hidup sebuah klan bergantung sepenuhnya pada kapasitas anggotanya dalam melakukan proteksi dan ekspansi. Dalam ruang sosiologis yang sedemikian kompetitif, kekuatan fisik bukan lagi sekadar atribut biologis, melainkan telah menjelma menjadi instrumen politik-ekonomi yang melegitimasi posisi individu dalam strata klan (Al-Alwani 2005). Maskulinitas di sini didefinisikan secara fungsional melalui kapasitas tempur, kemampuan memimpin kafilah dagang, serta ketangkasan dalam menjaga teritorial dari ancaman luar.

Konsekuensi logis dari konstruksi sosial tersebut merambat secara mendalam ke dalam sistem kewarisan Jahiliyyah yang menganut logika ekonomi yang sangat konsisten, yakni harta harus jatuh ke tangan mereka yang mampu mereproduksi dan mempertahankannya (Hidayati and Hidayatullah 2021). Harta peninggalan dalam masyarakat kabilah tidak dipandang sebagai hak individual yang statis, melainkan sebagai aset kolektif yang berfungsi untuk menjaga integritas klan. Oleh karena itu, sistem ini secara inheren bersifat eksklusif terhadap kelompok yang dianggap lemah secara fungsional seperti perempuan dan anak-anak. Ketidakmampuan mereka untuk memanggul senjata dalam struktur ekonomi militeristik ini membuat mereka kehilangan kualifikasi sebagai ahli waris, karena pemberian harta kepada mereka dianggap akan melemahkan ketahanan ekonomi kabilah secara keseluruhan.

Realitas pahit dari sistem ini mencapai titik paling ekstrem ketika perempuan tidak hanya kehilangan hak atas harta, tetapi justru diposisikan sebagai bagian dari harta itu sendiri yang dapat dipindahtanggankan (Shaikh n.d.). Praktik mewarisi janda ayah oleh anak tiri laki-laki tertua, sebagaimana disinggung oleh Ibnu Katsir, merupakan representasi paling gamblang dari komodifikasi manusia dalam struktur Jahiliyyah. Larangan eksplisit dalam Q.S. al-Nisa' ayat 19 merupakan intervensi teologis-yuridis pertama yang secara frontal menggugat legitimasi praktik tersebut. Melalui catatan Ibn Sa'd dalam al-Tabaqat al-Kubra, kita melihat bahwa eksklusifitas total terhadap hak waris perempuan bukanlah sekadar anomali budaya, melainkan hukum yang mengakar kuat di hampir seluruh kabilah Arab sebagai bentuk proteksi terhadap disolusi kekayaan klan.

Mekanisme ini pada dasarnya beroperasi di bawah apa yang dapat kita identifikasi sebagai *the law of physical force* atau hukum kekuatan fisik. Dalam sistem asabah Jahiliyyah, pewarisan adalah sebuah kompensasi atas beban proteksi yang dipikul oleh individu laki-laki dewasa. Sejalan dengan analisis Ibn Khaldun mengenai al-'asabiyyah, pembentukan kelompok asabah bertujuan untuk memperkuat solidaritas klan guna menjamin eksistensi kelompok di tengah persaingan antar-kabilah yang anarkis (Ahmad 2017). Maka, hak waris yang diterima oleh kelompok al-muqatilah atau para pejuang laki-laki, adalah imbal jasa atas tanggung jawab mereka dalam membayar diyat atau denda darah, serta biaya tinggi yang harus dikeluarkan untuk membiayai ekspedisi militer demi menjaga harga diri kelompoknya.

Kemudian, sistem asabah Jahiliyyah adalah bentuk manajemen risiko yang sangat pragmatis bagi masanya. Dengan mengonsentrasikan harta pada kelompok laki-laki yang aktif secara militer, klan memastikan bahwa sumber daya ekonomi tetap berada di bawah kendali mereka yang memegang otoritas perlindungan. Harta tidak boleh keluar dari lingkaran asabah karena hilangnya aset ke pihak luarmisalnya melalui pernikahan perempuan ke kabilah lain akan berakibat pada melemahnya daya tawar politik dan militer klan tersebut (Shaffi n.d.). Di sini, kewarisan bukan sekadar soal transfer kekayaan antar-generasi, melainkan strategi geopolitik skala kecil untuk mempertahankan eksistensi klan di tengah kerasnya alam Arab

Kehadiran Islam membawa pergeseran epistemologis yang fundamental terhadap logika yang telah mapan ini. Melalui reformasi Qur'ani, sistem kewarisan tidak lagi dipandang semata-mata sebagai instrumen pertahanan klan, melainkan mulai ditransformasikan menjadi instrumen keadilan sosial yang berbasis pada martabat kemanusiaan. Penetapan bagian tetap bagi perempuan dalam Q.S. al-Nisa' ayat 7 menghancurkan monopoli maskulinitas atas harta peninggalan. Langkah ini bukan sekadar pemberian hak ekonomi secara pasif, melainkan sebuah tindakan dekonstruksi terhadap pemikiran bahwa nilai seorang manusia ditentukan oleh kapasitas tempurnya. Islam mulai memisahkan kualifikasi pewaris dari syarat kemampuan mengangkat senjata yang sebelumnya menjadi dogma tak terbantahkan (Hallaq 2009).

Restrukturisasi yang dilakukan al-Qur'an menciptakan dialektika baru antara hak dan kewajiban dalam struktur asabah Islam. Meskipun elemen perlindungan masih tetap melekat pada peran laki-laki, pengakuan terhadap hak waris perempuan secara otomatis mengubah cara masyarakat memandang distribusi kekayaan. Hak waris perempuan hadir sebagai pengakuan atas eksistensi individu di luar kepentingan kolektif klan. Ini merupakan fase krusial di mana hukum Tuhan mengintervensi realitas sosiologis untuk memberikan perlindungan kepada mereka yang secara tradisional terpinggirkan. Logika siapa yang menanggung beban perlindungan mulai diimbangi dengan logika siapa yang memiliki martabat untuk memiliki harta, menciptakan keseimbangan baru dalam ekosistem hukum Islam awal.

Revolusi sosial yang dipicu oleh reformasi kewarisan di abad ketujuh ini harus dibaca sebagai titik berangkat menuju tatanan masyarakat yang lebih inklusif. Transformasi dari *law of physical force* menuju keadilan distributif merupakan langkah radikal yang secara fundamental mengubah peta sosiologis jazirah Arab. Meskipun dalam kacamata kontemporer mungkin timbul perdebatan mengenai proporsi, signifikansi perubahan tersebut tidak boleh diremehkan (Shaffi n.d.). Islam berhasil mematikan logika Jahiliyyah yang memosisikan manusia sebagai objek ekonomi, dan menggantinya dengan sistem yang mengakomodasi hak-hak asasi individu tanpa menghancurkan tatanan sosial yang menjadi penopang keamanan masyarakat pada masa transisi tersebut.

## Reformasi Qur'ani terhadap Asabah Jahiliyyah Antara Kontinuitas dan Transformasi

Salah satu kesalahan metodologis yang paling sering dilakukan dalam studi hukum waris Islam adalah membaca teks-teks waris Qur'ani dalam isolasi dari konteks reformatifnya. Para reformis sering menjadikan standar egalitarianisme modern sebagai tolak ukur dan menemukan bahwa sistem Qur'ani tidak cukup egaliter, sementara para konservatisis cenderung memperlakukan teks Qur'ani sebagai *eternally fixed blueprint* tanpa mempertimbangkan reformisme yang dikandungnya (Abou El Fadl, Ahmad, and Hassan 2019). Pembacaan historis-kontekstual yang cermat justru mengungkapkan bahwa reformasi Qur'ani terhadap sistem asabah adalah transformasi yang dramatis dan signifikan dalam konteksnya, namun sekaligus merupakan reformasi inkremental yang mempertahankan sebagian elemen sistem lama untuk menghindari ruptur sosial total yang kontraproduktif.

Transformasi paling fundamental yang dilakukan al-Qur'an adalah mengubah dasar legitimasi waris dari semata-mata kekuatan fisik menjadi kekerabatan (*al-qarabah*) dan kewajiban finansial (*al-nafaqah*). Q.S. al-Nisa': 7 menyatakan secara eksplisit bahwa bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan karib-kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan karib-kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan (Auda n.d.). Ayat ini memperkenalkan dua inovasi revolusioner pertama, legitimasi waris berbasis kekerabatan (bukan semata kekuatan), yang secara otomatis memasukkan perempuan sebagai subjek hukum waris; kedua, prinsip bahwa bagian perempuan adalah hak yang telah ditetapkan (*nasiban mafrudan*) bukan sekadar hadiah atau kemurahan hati.

Namun, al-Qur'an tidak sepenuhnya melikuidasi sistem asabah. Sebaliknya, Q.S. al-Nisa': 11 mempertahankan prinsip bahwa bagian laki-laki adalah dua kali bagian perempuan (lil-dzakari mithlu hadzdzil-untsayain) dalam konteks hubungan orang tua-anak, sambil memberikan alasan implisit melalui sistem kewajiban finansial (nafaqah) yang dibebankan kepada laki-laki. Ini adalah logika yang koheren dalam konteks Arab abad ketujuh: jika laki-laki wajib menanggung biaya kehidupan istri (Q.S. al-Baqarah: 233, 241; Q.S. al-Nisa': 34), membayar mahar (Q.S. al-Nisa': 4, 24), menanggung biaya pernikahan, dan memberikan nafkah kepada keluarga, maka proporsi waris yang lebih besar merupakan kompensasi yang adil atas beban finansial tersebut. Para fuqaha seperti Ibn Rushd dalam Bidayah al-Mujtahid dan al-Kasani dalam *Bada'i' al-Sana'i'* secara konsisten menggunakan argumen ini untuk mempertahankan proporsi waris 2:1 (Ahmad 2017).

Analisis komparatif antara hadis-hadis waris dan konteks sosial Arab awal Islam mengungkapkan pola yang signifikan: praktis semua kasus asabah yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad berkorelasi dengan kategori-kategori sosial yang, dalam konteks Arab abad ketujuh, memikul tanggung jawab perlindungan dan nafkah. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim bahwa *alhaqu bi dzawil furudh bi ahlihinna fa ma abqat al-furudhu fa li awla rajulin dzakarun* (Berikan bagian-bagian kepada ahli waris yang berhak, dan sisanya untuk laki-laki yang paling

dekat) bukan deklarasi supremasi biologis maskulin, melainkan pernyataan tentang sistem tanggung jawab sosial berbasis gender yang berlaku dalam konteks Arab (Abou El Fadl et al. 2019). Tantangan metodologis bagi pembaca modern adalah membedakan antara prinsip keadilan yang mendasarinya (kompensasi atas beban perlindungan dan nafkah) dengan implementasi historisnya yang berbasis asumsi gender abad ketujuh.

### **Ijtihad Sahabat dan Elastisitas Interpretasi Sistem Asabah**

Salah satu temuan paling signifikan dari penelitian ini adalah bahwa sahabat-sahabat Nabi, termasuk mereka yang paling otoritatif dalam bidang hukum waris, menunjukkan fleksibilitas Interpretasi yang jauh lebih besar terhadap sistem asabah dibandingkan yang umumnya diasumsikan dalam literatur fiqh mazhab. Analisis terhadap atsar-atsar sahabat mengenai waris mengungkapkan bahwa sahabat senior tidak memperlakukan asabah sebagai sistem yang rigid dan tidak dapat beradaptasi, melainkan sebagai prinsip yang harus diimplementasikan dengan memperhatikan realitas sosiologis dan prinsip-prinsip keadilan substantif (Messick and Powers 1996).

Kasus paling dramatis adalah apa yang dikenal dalam literatur fiqh sebagai masalah al-'umariyyatain (dua kasus Umar). Khalifah Umar ibn al-Khattab, yang secara umum diakui sebagai salah satu fuqaha terbesar generasi sahabat, memberikan keputusan yang berbeda dalam dua kasus waris yang strukturnya serupa. Dalam kasus pertama (yang terjadi sebelumnya), Umar memberikan seluruh harta kepada saudara kandung (dari ibu dan ayah), sedangkan dalam kasus kedua ia membagi harta antara saudara kandung dan saudara seibu (Tucker 2008). Ketika ditunjukkan inkonsistensinya, Umar memberikan respons yang sangat instruktif *tilka 'ala ma qadaina wa hadha 'ala ma naqdhi* (yang dahulu adalah atas apa yang kami putuskan, dan ini atas apa yang kami putuskan sekarang). Respons ini bukan cermin inkonsistensi melainkan pengakuan bahwa ijtihad waris adalah proses yang terus-menerus disesuaikan dengan konteks dan pertimbangan keadilan, bukan aplikasi mekanis dari formula yang telah baku.

Elastisitas Interpretasi sahabat juga tampak dalam sikap mereka terhadap waris mu'alaf (orang yang baru masuk Islam), waris al-muwalah (waris berdasarkan ikatan loyalitas), dan berbagai kasus waris yang tidak memiliki presedens eksplisit dalam teks. Ibn Mas'ud, misalnya, dalam kasus waris yang melibatkan kehadiran kerabat dari jalur perempuan (dzawu al-arham) yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an, menggunakan prinsip kemaslahatan dan keadilan sebagai dasar keputusannya, meskipun ini berbeda dari posisi mayoritas sahabat lainnya. Ali ibn Abi Thalib mengembangkan sistem *aul* (proportional reduction ketika bagian-bagian fardh melebihi satu) sebagai solusi kreatif yang tidak memiliki teks eksplisit namun diterima karena memenuhi prinsip keadilan distributif. Kasus-kasus ini mengkonfirmasi bahwa generasi pertama Muslim memahami teks-teks waris sebagai prinsip-prinsip yang membutuhkan interpretasi kreatif, bukan kode yang harus diaplikasikan secara verbatim.

Temuan ini memiliki implikasi metodologis yang sangat penting: jika para sahabat sendiri yang menerima langsung bimbingan Nabi menunjukkan fleksibilitas Interpretasi dalam menerapkan norma-norma waris, maka klaim bahwa sistem asabah klasik adalah satu-satunya interpretasi yang valid dan tidak dapat dimodifikasi tidak memiliki basis historis yang kuat. Sebaliknya, tradisi ijtihad sahabat justru mendukung argumen bahwa adaptasi sistem asabah terhadap konteks sosial yang berubah merupakan kelanjutan yang sah dari metodologi Interpretasi generasi pertama Muslim, selama adaptasi tersebut tetap berorientasi pada *maqasid al-shari'ah*, khususnya *hifz al-mal* (perlindungan harta) dan *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan/keluarga).

### **Kerangka Dekonstruktif-Maqasidi untuk Evaluasi Asabah Kontemporer**

Berdasarkan analisis historis-hermeneutis dalam tiga sub-pembahasan sebelumnya, penelitian ini mengembangkan sebuah kerangka analitis yang disebut dekonstruksi maqasidi (*maqasid-based deconstruction*) sebagai alat untuk mengevaluasi relevansi sistem asabah dalam konteks kontemporer. Kerangka ini berangkat dari premis bahwa setiap norma fiqh memiliki setidaknya dua dimensi: dimensi fungsional (fungsi sosial-ekonomi yang hendak dicapai oleh norma tersebut) dan dimensi struktural (mekanisme historis spesifik yang digunakan untuk mencapai fungsi tersebut). Dalam kasus asabah, dimensi fungsional adalah memastikan bahwa harta warisan jatuh ke tangan mereka yang mampu dan bertanggung jawab untuk mempertahankan dan mereproduksinya sambil menanggung kewajiban finansial terhadap anggota keluarga yang bergantung, sementara dimensi struktural adalah hierarki patrilineal berbasis kekuatan fisik Arab abad ketujuh (Ziadeh and Powers 1988).

Kerangka dekonstruksi maqasidi yang dikembangkan dalam penelitian ini beroperasi dalam tiga tahap analitis. Tahap pertama adalah identifikasi maqasid (*al-kashf 'an al-maqasid*) mengidentifikasi tujuan-tujuan fundamental yang hendak dicapai oleh sistem asabah berdasarkan analisis teks dan konteks. Penelitian ini mengidentifikasi empat maqasid utama asabah; (1) memastikan keberlangsungan kapasitas produktif dan protektif harta warisan; (2) memelihara solidaritas dan tanggung jawab keluarga; (3) mencegah penumpukan harta di tangan individu yang tidak mampu mengelolanya; dan (4) memberikan kompensasi kepada mereka yang menanggung beban finansial yang lebih besar. Tahap kedua adalah evaluasi kontekstual (*al-taqyim al-siyaqi*): mengevaluasi apakah mekanisme struktural asabah klasik masih secara efektif mencapai maqasid-maqasid tersebut dalam konteks sosial-ekonomi kontemporer yang ditandai oleh sistem negara-bangsa dengan jaminan sosial, ekonomi berbasis kapital bukan kekuatan fisik, dan perubahan radikal dalam pembagian peran gender.

Tahap ketiga adalah rekonstruksi normatif (*al-i'adah al-tashri'iyyah*) mengembangkan mekanisme-mekanisme normatif baru yang lebih efektif dalam mencapai maqasid-maqasid asabah dalam konteks kontemporer, dengan mempertahankan teks-teks fardh (bagian-bagian tetap yang disebutkan secara

eksplisit dalam al-Qur'an) sebagai constraint yang tidak dapat dikurangi sambil mengkonfigurasi ulang mekanisme ta'shib (pembagian sisa harta) sesuai dengan konteks. Penerapan kerangka ini pada kasus waris Indonesia, misalnya, menghasilkan proposisi bahwa sistem waris adat yang mengintegrasikan perempuan sebagai pewaris aktif mungkin lebih efektif mencapai maqasid-maqasid asabah dalam konteks Indonesia modern dibandingkan aplikasi tekstual-mekanis dari fiqh waris klasik, karena dalam konteks ekonomi Indonesia modern perempuan tidak lagi didefinisikan secara sosial sebagai pihak yang bergantung secara finansial kepada laki-laki.

Kerangka dekonstruksi maqasidi ini memiliki implikasi penting bagi metodologi pembaruan hukum Islam secara lebih luas. Pertama, kerangka ini menghindari dilema antara textualism yang kaku dan "reformisme" yang meninggalkan tradisi, dengan menawarkan jalur metodologis ketiga yang mempertahankan orientasi maqasidi dari tradisi fiqh sambil membuka ruang bagi adaptasi kontekstual (Messick and Powers 1996). Kedua, kerangka ini mendukung dialog antar-mazhab yang lebih produktif, karena keempat mazhab sunni utama sesungguhnya berbagi orientasi maqasidi yang sama meskipun menggunakan mekanisme teknis yang berbeda. Ketiga, kerangka ini memberikan landasan akademik yang lebih kuat bagi reformis Muslim yang berupaya merespons tuntutan keadilan gender tanpa harus menolak keseluruhan warisan fiqh klasik yang kaya. Dalam konteks ini, dekonstruksi sistem asabah bukan berarti penghancurannya, melainkan pemahaman yang lebih mendalam tentang apa yang sesungguhnya ingin dicapai oleh sistem tersebut agar kita dapat lebih setia pada tujuan-tujuan itu dalam konteks yang telah berubah.

## **Simpulan**

Penelitian ini telah mengupas secara sistematis fondasi epistemologis sistem asabah dalam hukum waris Islam melalui dekonstruksi historis-hermeneutis yang komprehensif. Berdasarkan analisis terhadap sumber-sumber primer Islam dan rekonstruksi sosiologis Arab abad ketujuh, penelitian ini menegaskan tiga temuan utama yang saling berkaitan. Pertama, sistem asabah tidak muncul dalam vakum teologis melainkan merupakan respons reformatif Islam terhadap sistem waris jahiliyyah yang lebih eksklusif dan tidak berkeadilan; reformasi Qur'ani terhadap sistem asabah adalah transformasi radikal dalam konteks historisnya, meskipun ia mempertahankan sebagian elemen sistemik lama sebagai strategi perubahan yang inkremental dan berkelanjutan. Kedua, legitimasi asabah dalam Islam awal dibangun atas korelasi antara hak waris dengan kewajiban finansial dan perlindungan, bukan atas supremasi biologis atau metafisika patriarkal; ketika korelasi ini dilonggarkan oleh perubahan sosio-ekonomi, pertanyaan mengenai relevansi mekanisme struktural asabah menjadi sah secara metodologis. Ketiga, tradisi ijtihad sahabat mengkonfirmasi bahwa sistem asabah sejak awal diperlakukan sebagai prinsip yang membutuhkan adaptasi kontekstual, bukan kode yang diaplikasikan secara mekanis.

Implikasi teoritis dari temuan-temuan ini adalah signifikan bagi metodologi pembaruan hukum Islam. Penelitian ini mendemonstrasikan bahwa pendekatan dekonstruksi maqasidi, yang membedakan antara dimensi fungsional dan dimensi struktural suatu norma fiqh, menawarkan jalan metodologis yang lebih produktif dibandingkan baik purisme tekstual maupun reformisme sekular. Pendekatan ini memungkinkan pembacaan ulang norma-norma hukum Islam yang setia pada orientasi maqasidi tradisi fiqh sambil responsif terhadap tuntutan keadilan kontemporer. Kerangka asabah fungsional versus asabah struktural yang dikembangkan dalam penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi pada wacana akademik internasional dan membuka agenda penelitian lanjutan yang lebih spesifik.

### **Rekomendasi**

Berdasarkan temuan dan analisis penelitian ini, beberapa rekomendasi dapat dikemukakan kepada berbagai pihak yang relevan. Pertama, bagi akademisi dan peneliti hukum Islam, penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengaplikasikan kerangka dekonstruksi maqasidi yang dikembangkan dalam penelitian ini pada konteks-konteks nasional yang spesifik, dengan mempertimbangkan sistem hukum, tradisi lokal, dan kondisi sosio-ekonomi masing-masing negara Muslim. Penelitian komparatif yang membandingkan implementasi sistem asabah di berbagai negara Muslim dalam kaitannya dengan indikator-indikator keadilan distributif dan kesejahteraan keluarga juga sangat diperlukan. Kedua, bagi pembuat kebijakan di negara-negara Muslim, temuan penelitian ini mendukung pendekatan reformasi hukum waris yang berbasis maqasid al-shari'ah, yang memungkinkan adaptasi mekanisme distribusi waris tanpa harus meninggalkan kerangka normatif Islam secara keseluruhan. Reformasi semacam ini harus dilakukan melalui proses konsultasi yang melibatkan ulama, akademisi, dan masyarakat sipil untuk memastikan legitimasi dan penerimaan sosial yang memadai. Ketiga, bagi lembaga pendidikan Islam, integrasi metodologi hermeneutika kontekstual dan analisis maqasidi dalam kurikulum pengajaran fiqh waris sangat diperlukan untuk mempersiapkan generasi ulama yang mampu merespons tantangan hukum keluarga Islam kontemporer dengan kecukupan metodologis.

### **Daftar Pustaka**

- Abou El Fadl, Khaled, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan. 2019. *Routledge Handbook of Islamic Law*. Routledge London.
- Ahmad, Ahmad Atif. 2017. *Islamic Law: Cases, Authorities and Worldview*. Bloomsbury Publishing.
- Al-Alwani, Taha Jabir. 2005. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. iiiit.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. 2003. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shariah*. Al-Maktabah Al-Tawfikia.
- Arfa, Faisal Ananda, and Watni Marpaung. 2016. *Metodologi Penelitian Hukum Islam*. Kencana.
- Arifuddin, Qadriani, Riswan Riswan, Muhammad Adam HR, Bulkis Bulkis, Abdul

- Latif, Salma Salma, Hasnawati Hasnawati, A. Ariani Hidayat, and Nur Indah. 2025. *Metodologi Penelitian Hukum*. PT. Sonpedia Publishing Indonesia.
- Auda, Jasser. n.d. "Research in Maqasid Al-Shariah: Survey, Analysis and Bibliography."
- Benuf, Kornelius, and Muhamad Azhar. 2020. "Metodologi Penelitian Hukum Sebagai Instrumen Mengurai Permasalahan Hukum Kontemporer." *Gema Keadilan* 7(1):20–33.
- Coulson, Noel. 2017. *A History of Islamic Law*. Routledge.
- Diantha, I. Made Pasek, and M. S. Sh. 2016. *Metodologi Penelitian Hukum Normatif Dalam Justifikasi Teori Hukum*. Prenada Media.
- Hallaq, Wael. 2009. "Shari' a : Theory , Practice , Transformations." 101–4.
- Hidayati, Tri, and Muhammad Syarif Hidayatullah. 2021. "Investigating the Construction of Ijma in The Study of Islamic Law through Sociological and Historical Approach." *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 23(2):127–50.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2008. *Shari'ah Law: An Introduction*. Simon and Schuster.
- Messick, Brinkley, and D. S. Powers. 1996. "Islamic Legal Interpretation." *Muftis and Their*.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2003. "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform." *Hawwa* 1(1):1–28. doi:10.1163/156920803100420252.
- Nasir, Jamal J. 1990. *The Islamic Law of Personal Status*. Brill archive.
- Origins, The, and Islamic Law. 2005. *Sharic A*.
- Sari, Mieke Yustia Ayu Ratna, Mia Amalia, Muannif Ridwan, Siti Hidayatul Jumaah, Rina Septiani, Miftah Idris, Dian Cita Sari, Riana Kesuma Ayu, and Soleh Hasan Wahid. 2021. "Metodologi Penelitian Hukum."
- Shaffi, Sajid. n.d. "Doctoral Theses on the Qur'anic Studies: A Bibliography." *Aligarh Journal of Quranic Studies* 119.
- Shaikh, Murtaza Hassan. n.d. "Protection of Religious Minorities: Between Islamic Law and International Law."
- Sunggono, Bambang. 2006. "Metodologi Penelitian Hukum."
- Susiani, Dina. 2024. "Metodologi Penelitian Hukum." *Penerbit Tahta Media*.
- Tucker, Judith E. 2008. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Ziadeh, Farhat J., and David S. Powers. 1988. "Studies in Qur'ān and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance." *Journal of the American Oriental Society* 108(3):487. doi:10.2307/603873.