

**KONSEP WARIS DAN PRAKTIK PEMBAGIAN HARTA  
WARISAN DALAM MASYARAKAT ACEH SELATAN  
(Pendekatan Konsep Gender dan Antropologi Hukum)**



**HARNIDES**  
**NIM. 201001016**

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY  
BANDA ACEH  
2023**

**LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR**

**KONSEP WARIS DAN PRAKTIK PEMBAGIAN HARTA  
WARISAN DALAM MASYARAKAT ACEH SELATAN  
(Pendekatan Konsep Gender dan Antropologi Hukum)**

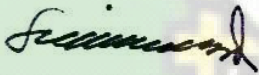
**HARNIDES  
NIM. 201001016  
Program Studi Fiqh Modern**

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada  
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan  
dalam ujian Disertasi Terbuka.

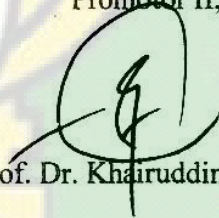
Menyetujui

Promotor I,

Promotor II,



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A



Prof. Dr. Khairuddin, M.A

**LEMBAR PENGESAHAN**

**KONSEP WARIS DAN PRAKTIK PEMBAGIAN HARTA WARISAN  
DALAM MASYARAKAT ACEH SELATAN  
(Pendekatan Konsep Gender dan Antropologi Hukum)**

**Harnides  
NIM . 201001016  
Program Studi Fiqh Modern**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 13 Maret 2023 M  
20 Sya'ban 1444 H

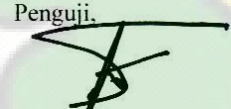
Ketua,

  
Prof. Dr. T. Zulfikar, M.Ed

Penguji,

  
Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH

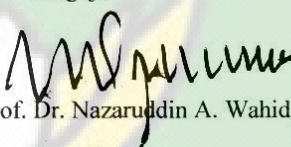
Penguji,

  
Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, Ph.D

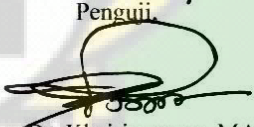
Sekretaris

  
Dr. Muslim Zainuddin, M.Si

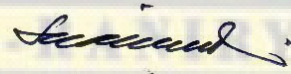
Penguji,

  
Prof. Dr. Nazaruddin A. Wahid, MA

Penguji,

  
Dr. Khairizzaman, MA


Penguji,

  
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Banda Aceh, 15 April 2023

Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,

  
(Prof. Eka Srimulyani, S.Ag., MA., Ph.D)  
NIP. 197702191998032001

**LEMBAR PENGESAHAN**

**KONSEP WARIS DAN PRAKTIK PEMBAGIAN HARTA  
WARISAN DALAM MASYARAKAT ACEH SELATAN  
(Pendekatan Konsep Gender dan Antropologi Hukum)**

**Harnides**

**NIM . 201001016**

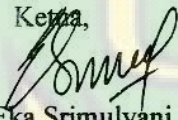
**Program Studi Fiqh Modern**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 12 Mei 2023 M  
21 Syawal 1444 H

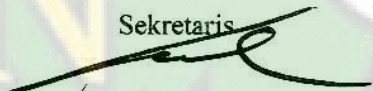
**TIM PENGUJI**

Ketua,



Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D

Sekretaris



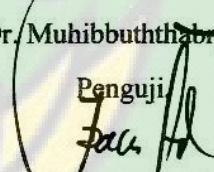
Dr. Muhibbuththabry, M. Ag

Penguji,



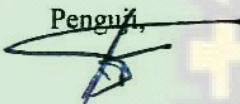
Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH

Penguji,



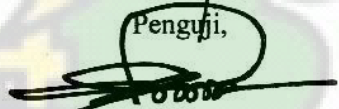
Dr. Zaki Fuad Chalil, M. Ag

Penguji,



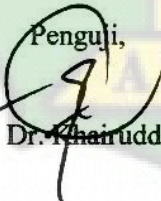
Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, Ph. D

Penguji,



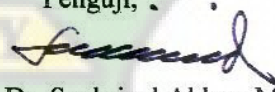
Dr. Khairizzaman, MA

Penguji,



Prof. Dr. Khairuddin, M. Ag

Penguji,



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Banda Aceh, 16 Juni 2023

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,



(Prof. Eka Srimulyani, S.Ag., MA., Ph.D)

NIP. 197702191998032001

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Mahasiswa : Harnides  
Tempat Tanggal Lahir: Labuhan Tarok, 12 Desember 1968.  
Nomor Mahasiswa : 201001016  
Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa **disertasi** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam **disertasi** ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 2 Maret 2023

Saya yang menyatakan,



Harnides

NIM: 201001016

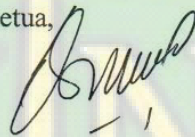
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “**Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)**” yang ditulis oleh **Harnides** dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

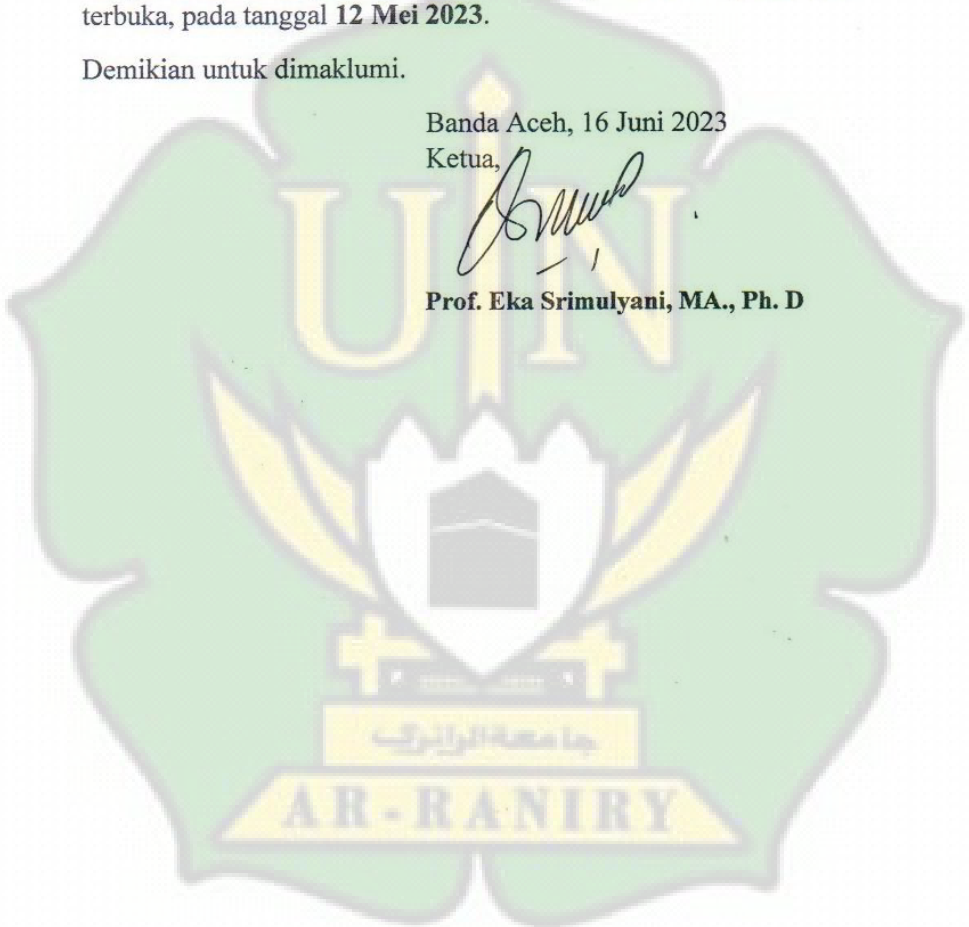
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023

Ketua,



**Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D**




## PERNYATAAN PENGUJI

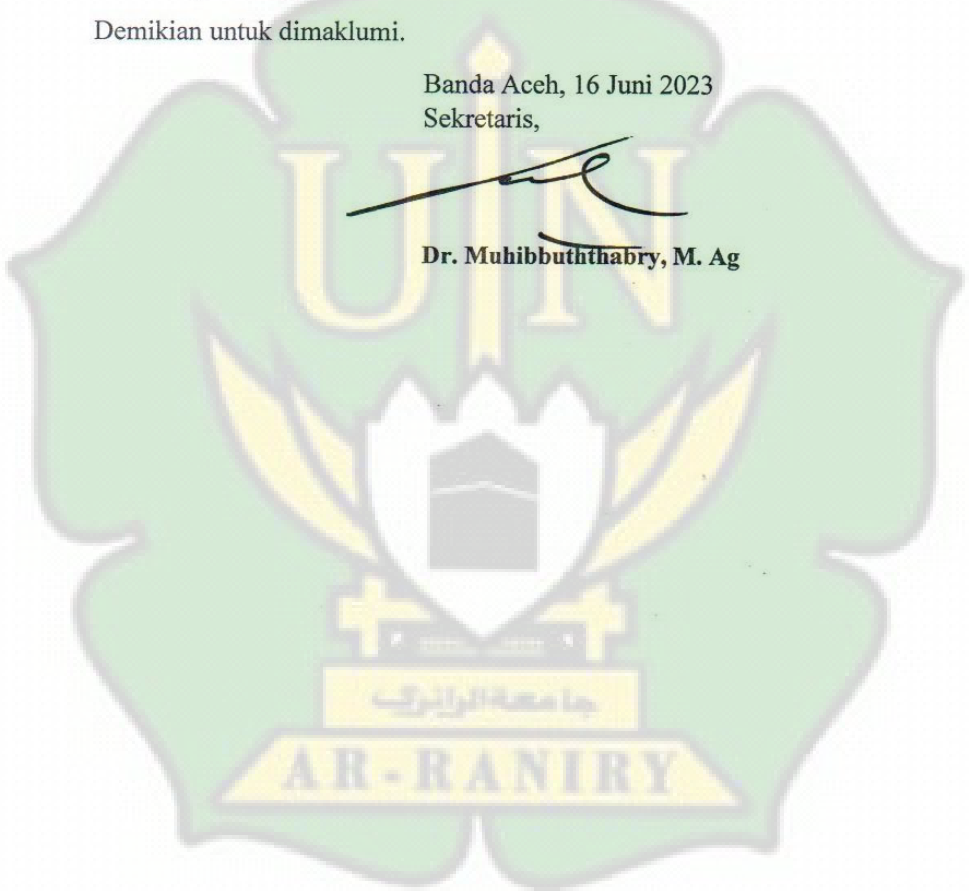
Disertasi dengan judul “**Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)**” yang ditulis oleh **Harnides** dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023  
Sekretaris,



**Dr. Muhibbuththabry, M. Ag**



## PERNYATAAN PENGUJI

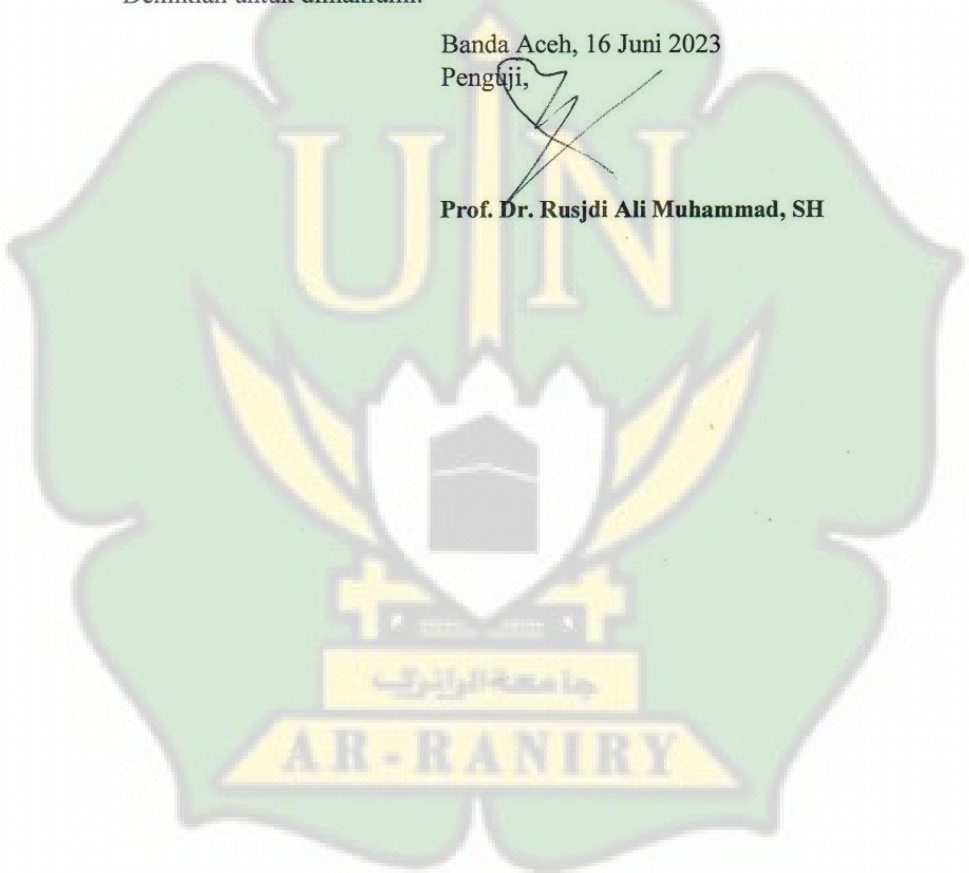
Disertasi dengan judul “**Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)**” yang ditulis oleh **Harnides** dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023

Penguji,

**Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH**



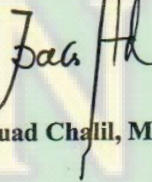


## PERNYATAAN PENGUJI

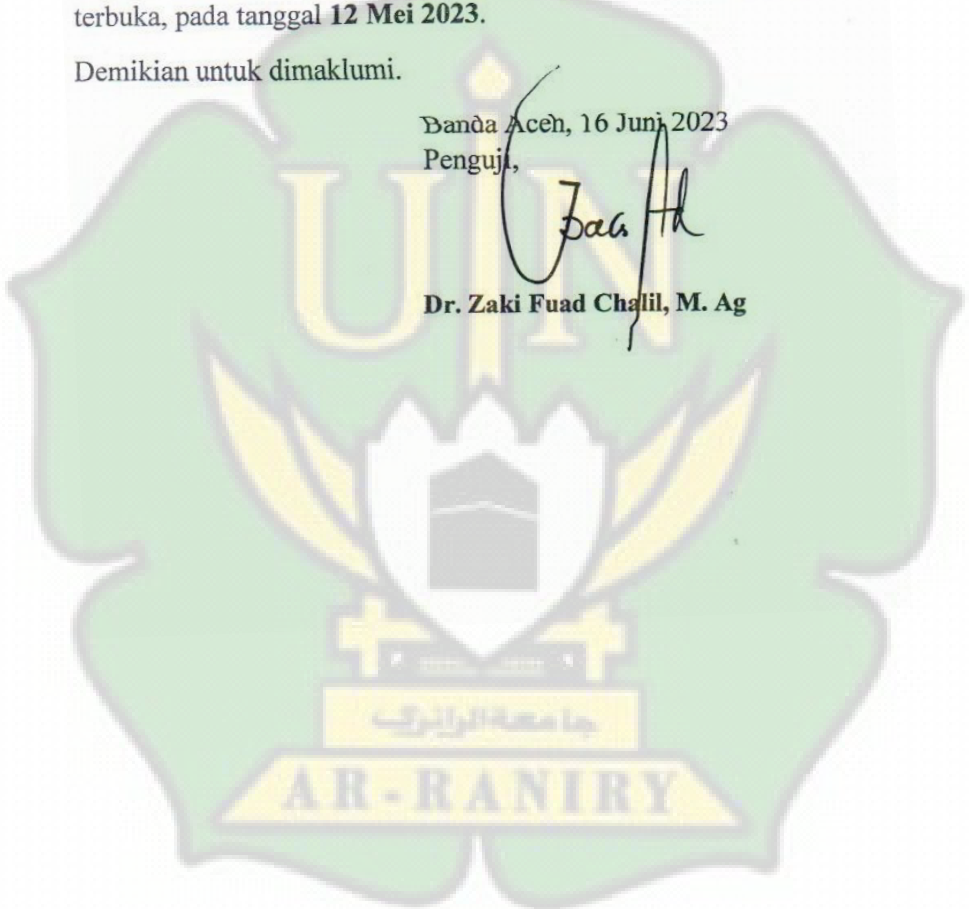
Disertasi dengan judul **“Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)”** yang ditulis oleh **Harnides** dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023  
Penguji,



**Dr. Zaki Fuad Chalil, M. Ag**

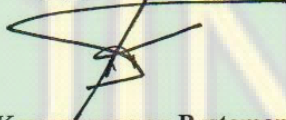


## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “**Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)**” yang ditulis oleh Harnides dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023  
Penguji,



**Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, Ph. D**



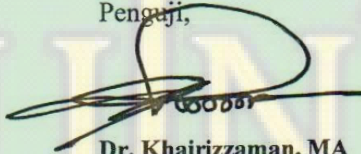
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **“Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)”** yang ditulis oleh **Harnides** dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

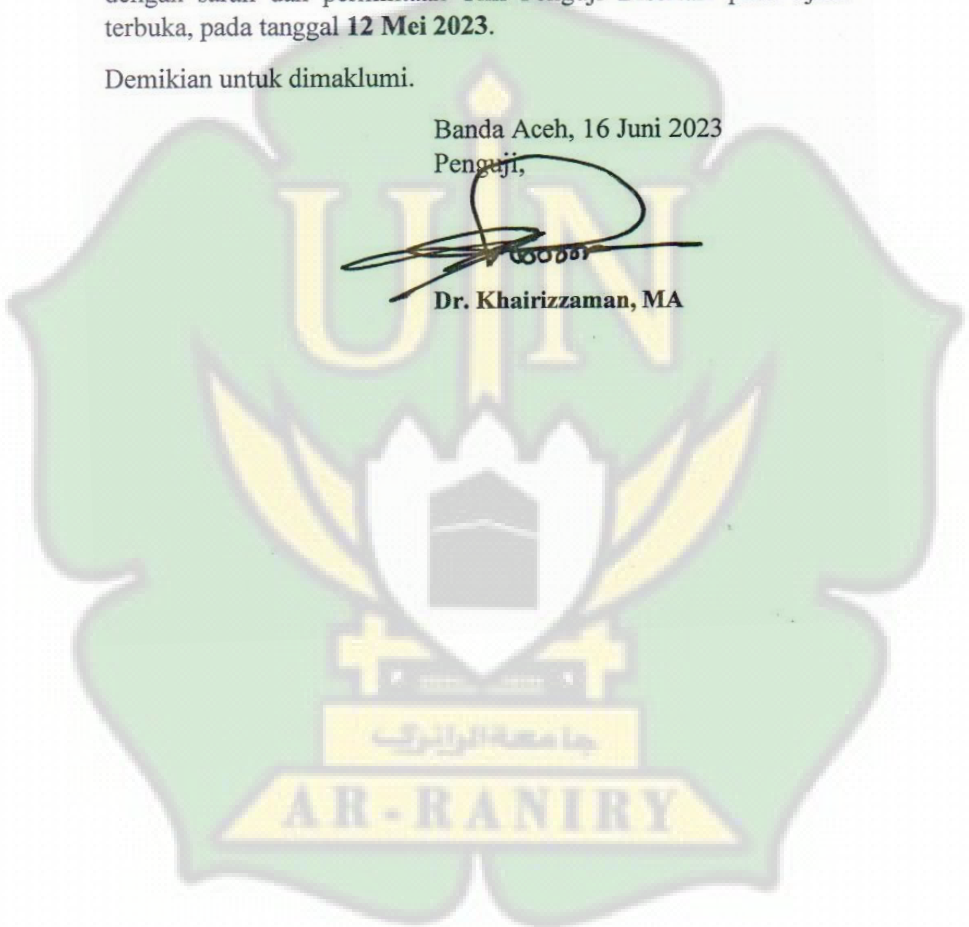
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023

Penguji,



**Dr. Khairizzaman, MA**



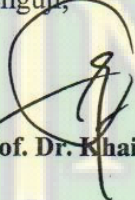
## PERNYATAAN PENGUJI

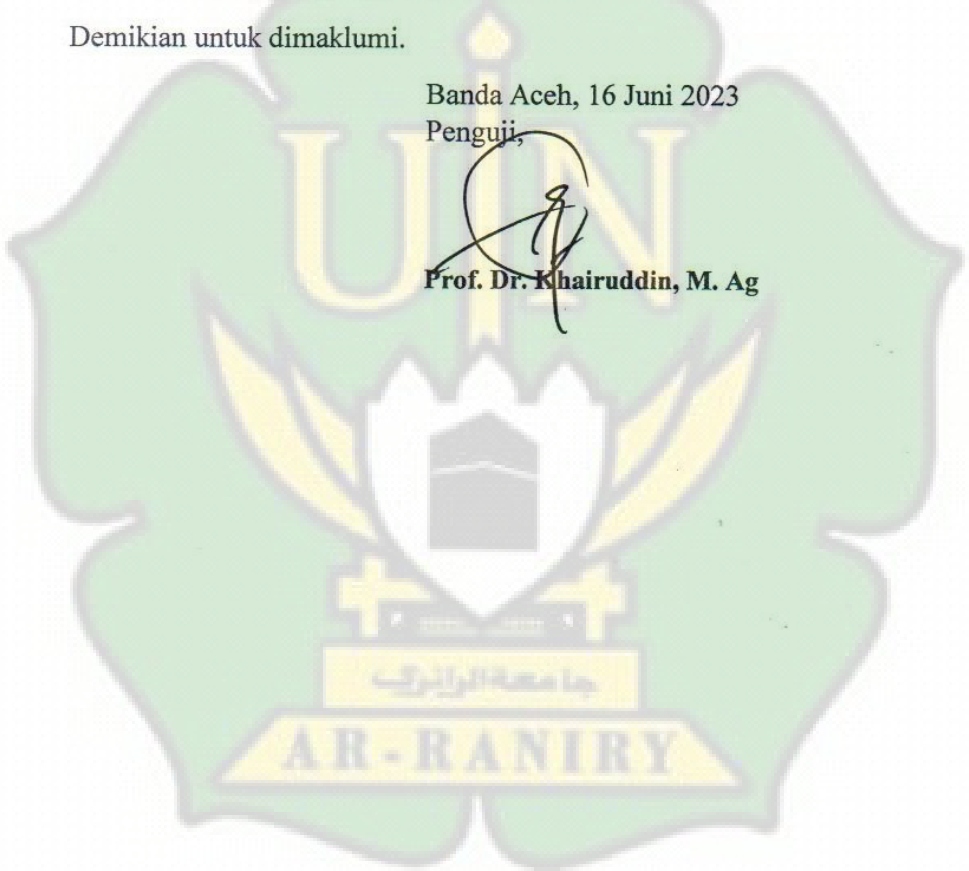
Disertasi dengan judul “**Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)**” yang ditulis oleh **Harnides** dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023

Penguji,

  
Prof. Dr. Khairuddin, M. Ag



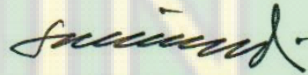
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “**Konsep Waris Dan Praktik Pembagian Harta Warisan Dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender Dan Antropologi Hukum)**” yang ditulis oleh Harnides dengan nomor induk mahasiswa **201001016** telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada ujian terbuka, pada tanggal **12 Mei 2023**.

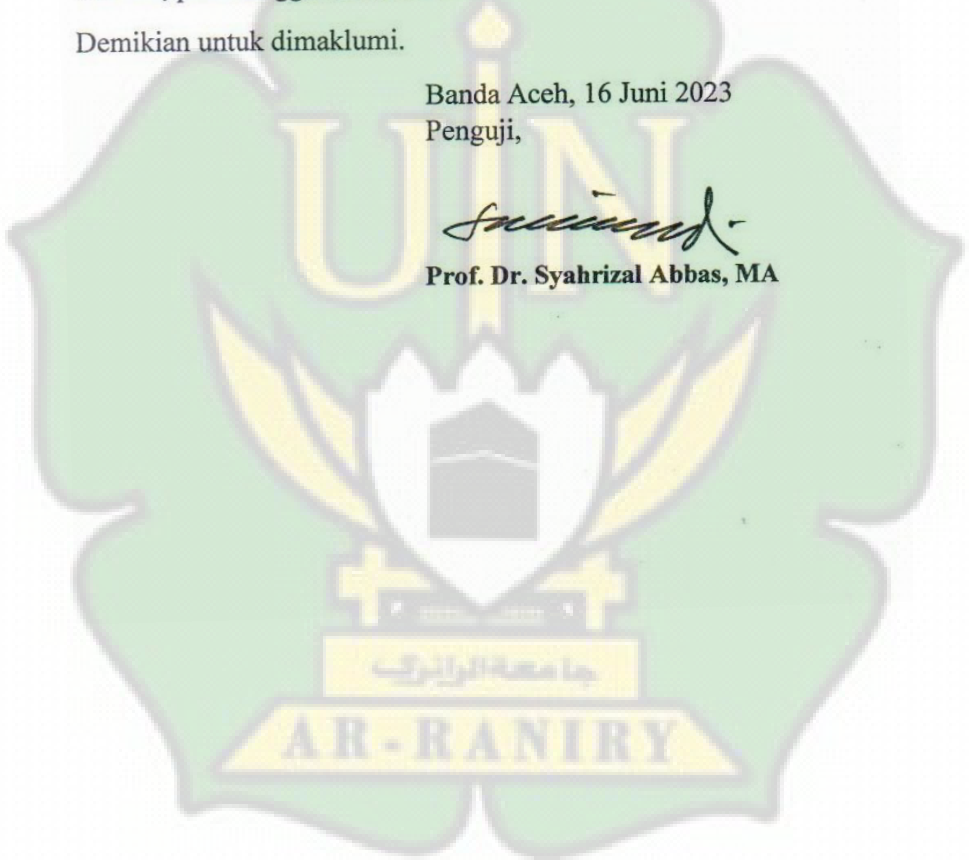
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 16 Juni 2023

Penguji,



**Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA**



## PEDOMAN TRANSLITERASI

### 1. Konsonan

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama                          |
|------------|------|-------------|-------------------------------|
| ا          | Alif | -           | Tidak dilambangkan            |
| ب          | Ba'  | B           | Be                            |
| ت          | Ta'  | T           | Te                            |
| ث          | Sa'  | TH          | Te dan Ha                     |
| ج          | Jim  | J           | Je                            |
| ح          | Ha'  | H           | Ha (dengan titik di bawahnya) |
| خ          | Kha' | Kh          | Ka dan Ha                     |
| د          | Dal  | D           | De                            |
| ذ          | Zal  | DH          | De dan Ha                     |
| ر          | Ra'  | R           | Er                            |
| ز          | Zai  | Z           | Zet                           |

|   |       |    |                                |
|---|-------|----|--------------------------------|
| س | Sin   | S  | Es                             |
| ش | Syin  | SY | Es dan Ye                      |
| ص | Sad   | Ş  | Es (dengan titik di bawahnya)  |
| ض | Dad   | Ḍ  | De (dengan titik di bawahnya)  |
| ط | Ta'   | Ṭ  | Te (dengan titik di bawahnya)  |
| ظ | Za'   | Ẓ  | Zet (dengan titik di bawahnya) |
| ع | 'Ain  | ‘- | Koma terbalik di atasnya       |
| غ | Ghain | GH | Ge dan Ha                      |
| ف | Fa'   | F  | Ef                             |
| ق | Qaf   | Q  | Qi                             |
| ك | Kaf   | K  | Ka                             |
| ل | Lam   | L  | El                             |
| م | Mim   | M  | Em                             |

|     |        |    |          |
|-----|--------|----|----------|
| ن   | Nun    | N  | En       |
| و   | Waw    | W  | We       |
| ه/ة | Ha'    | H  | Ha       |
| ء   | Hamzah | '- | Apostrof |
| ي   | Ya'    | Y  | Ye       |

## 2. Konsonan yang dilambangkan dengan W dan Y.

|       |      |
|-------|------|
| Wad'  | وضع  |
| 'iwad | عوض  |
| dalw  | لؤلؤ |
| yad   | يد   |
| ḥiyal | حيل  |
| ṭahī  | طهي  |



**3. Mād dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:**

|       |       |
|-------|-------|
| ūlá   | أولى  |
| ṣūrah | صورة  |
| dhū   | ذو    |
| īmān  | إيمان |
| fī    | في    |
| kitāb | كتاب  |
| siḥāb | سحاب  |
| jumān | جمان  |

**4. diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:**

|       |      |
|-------|------|
| awj   | أوج  |
| nawm  | نوم  |
| law   | لوا  |
| aysar | أيسر |

|        |         |
|--------|---------|
| syaykh | شَيْخ   |
| 'aynay | عَيْنِي |

5. Alif ( ا ) dan waw ( و ) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

|         |           |
|---------|-----------|
| Fa'alū  | فَعُولًا  |
| Ulā'ika | أُولَئِكَ |
| ūqiyah  | أُوقِيَهُ |

6. Penulisan *alif maqṣūrah* ( ى ) yang diawali dengan baris fatḥah ( ◌◌◌ ) ditulis dengan lambang á. Contoh:

|         |           |
|---------|-----------|
| ḥattá   | حَتَّى    |
| maḍá    | مَضَى     |
| kubrá   | كَبُرَى   |
| Muṣṭafá | مُصْطَفَى |

7. Penulisan *alif manqūṣah* ( ء ) yang diawali dengan baris *kasrah* ( ◌ِ ) ditulis dengan *t̄*, bukan *t̄y*. Contoh:

|             |           |
|-------------|-----------|
| Raḍī al-Dīn | رضي الدين |
| al-Miṣrī    | المصري    |

### 8. Penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah)

Bentuk penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ṣ* (hā'). Contoh:

|       |      |
|-------|------|
| ṣalāh | صلاة |
|-------|------|

- b. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifat mawṣūf*), dilambangkan *ṣ* (hā'). Contoh:

|                       |              |
|-----------------------|--------------|
| al-Risālah al-bahīyah | رسالة البهية |
|-----------------------|--------------|

- c. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan "t".

Contoh:

|                     |               |
|---------------------|---------------|
| wizārat al-Tarbiyah | وزارة التربية |
|---------------------|---------------|

## 9. Penulisan ء (hamzah)

Penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu:

- d. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”. Contoh:

|      |     |
|------|-----|
| asad | أسد |
|------|-----|

- e. Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

|          |       |
|----------|-------|
| mas’alah | مسألة |
|----------|-------|

## 10. Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”.

Contoh:

|                   |                |
|-------------------|----------------|
| Riḥlat Ibn Jubayr | رحلات<br>جيبور |
| al-istidrāk       | الإستدراك<br>ك |
| kutub iqṭanat’hā  | كتب اقتناتها   |

## 11. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap.

Penulisan *syaddah* bagi konsonan waw ( و ) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi

|                                 |                      |
|---------------------------------|----------------------|
| al-aṣl                          | الأصل                |
| al-āthār                        | الأثار               |
| Abū al-Wafā'                    | أبو الوفاء           |
| Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah | مكتبة النهضة المصرية |
| bi al-tamām wa al-kamāl         | بالإتمام والكمال     |
| Abū al-Layth al-Samarqandī      | أبو الليث السمرقندي  |

Kecuali: Ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

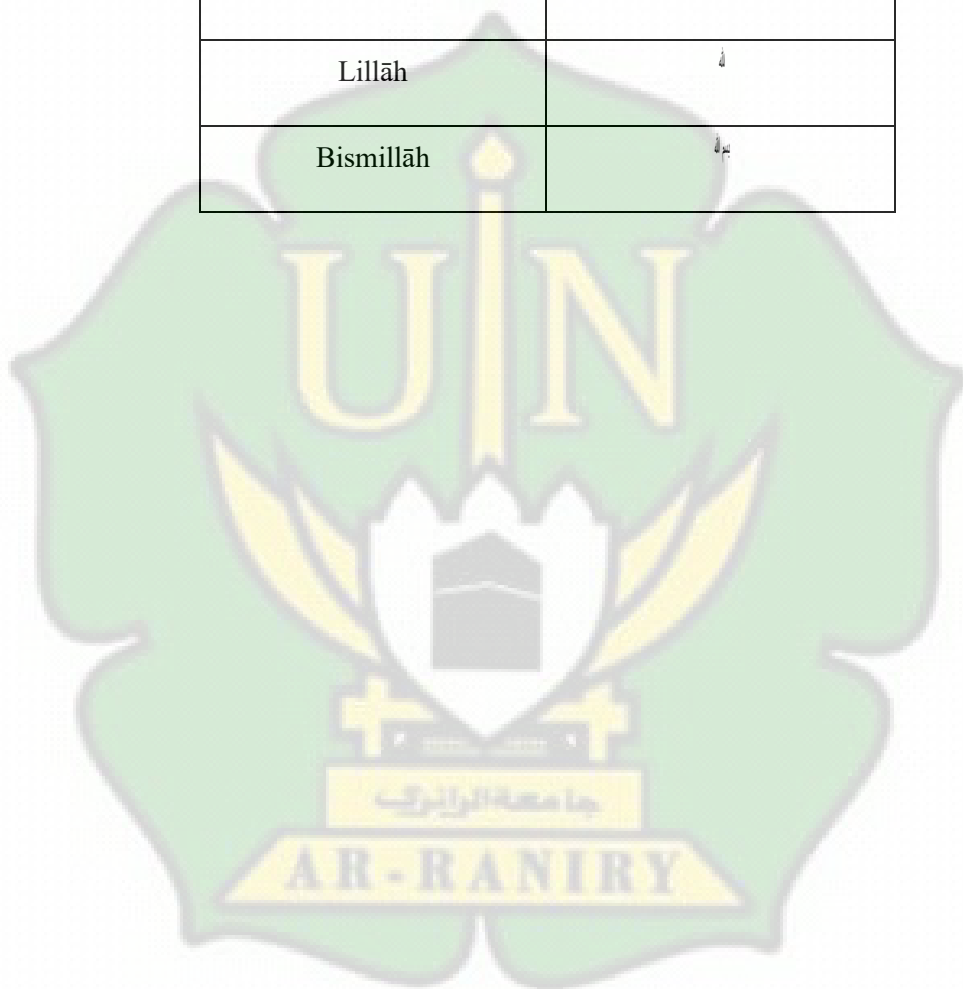
|               |            |
|---------------|------------|
| Lil-Syarbaynī | للشربيناني |
|---------------|------------|

**13. Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf dengan huruf ذ (dh) dan ث (th). Contoh: "ه" (hā')**

|            |          |
|------------|----------|
| Ad'ham     | أدهم     |
| Akramat'hā | أكرامتنا |

#### 14. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

|           |              |
|-----------|--------------|
| Allāh     | الله         |
| Billāh    | بِالله       |
| Lillāh    | لله          |
| Bismillāh | بِسْمِ اللهِ |



## KATA PENGANTAR



Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Ilahi Rabbi yang telah menciptakan manusia dalam bentuk yang seindah-indahnya, disertai dengan kelengkapan akal pikiran sehingga menjadi makhluk yang kreatif dan inovatif. Shalawat dan salam semoga tercurahkan selalu kepada baginda Rasulullah Saw. yang telah membawa pelita kehidupan di alam ini.

Sudah menjadi kelaziman dan suatu keharusan bagi seorang mahasiswa/i untuk menyelesaikan segala kewajiban akademik guna memperoleh gelar Doktor (Dr) di lingkungan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, setelah menyelesaikan tugas akhir belajar yaitu menulis karya ilmiah (disertasi), dengan judul yang penulis angkat mengenai **“Konsep Waris dan Praktik Pembagian Harta Warisan dalam Masyarakat Aceh Selatan (Pendekatan Konsep Gender dan Antropologi Hukum)”**.

Inspirasi untuk menulis judul ini berangkat dari rasa keingintahuan peneliti terkait dengan praktik pembagian waris di Kabupaten Aceh Selatan, yang menurut peneliti telah bergeser dari pola pembagian menurut Al-Qur'an, hal ini tentunya mempengaruhi pembagian waris dengan berbagai macam ragam termasuk keterlibatan hukum adat yang berkembang dalam masyarakat dijadikan acuan dalam proses waris. Keberhasilan dalam penyusunan disertasi ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A selaku promotor I, dan Prof. Dr. Khairuddin, M.Ag selaku promotor II. Di mana di tengah-tengah kesibukan beliau masih menyempatkan diri untuk meluangkan waktunya membimbing penulis dalam menyelesaikan penulisan disertasi ini.

Demikian juga ucapan terima kasih yang mendalam penulis

sampaikan kepada Rektor UIN Ar-Raniry, Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag. Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, Prof. Eka Srimulyani. S.Ag, M.A., Ph.D Wakil direktur, dan seluruh civitas akademika yang ada di Pascasarjana UIN Ar-Raniry. Terima kasih pula penulis sampaikan kepada Dr. Muhibbuthabry, M.Ag selaku Penasehat Akademik (PA) dari semester pertama sampai akhir menyelesaikan kuliah. Tak lupa pula penulis ucapkan terima kasih banyak kepada Prof. Dr. A. Hamid Sarong, M.H, Prof. Dr. Fauzi Shaleh, M.A, Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, S.H, Prof. Dr. Nazaruddin A. Wahid, M.A, Prof. Dr. T. Zulfikar, M. Ed, Dr. Ali Abu Bakar, M.Ag, Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.A, Dr. Kamaruzzaman, M.Sh, Dr. Khairizzaman, M.Ag, Dr. Muslim Zainuddin, M.Si, Dr. Muhibbuthabry, M. Ag, dan Dr. Zaki Fuad Chalil, M. Ag yang telah memberi masukan dalam penulisan disertasi ini. Terima kasih juga kepada dosen-dosen yang mengajar di Prodi S3 Fiqh Modern atas sumbangsih ilmunya dan membuka wawasan penulis terkait dengan literasi khazanah hukum Islam.

Secara khusus penulis ucapkan terima kasih setulus-tulusnya kepada Hj. Waridah Lubis, S.Pd.I, sebagai seorang figur istri dan teman hidup dalam memberikan motivasi dan dukungan moril untuk segera menyelesaikan studi ini, serta anak-anak Nahru Afdhal, Wisda Utami, dan Pilosofi yang telah membantu dan menemani ayah dalam proses menyelesaikan karya tulis ini. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Kementerian Agama Kabupaten Aceh Selatan, yang telah memberi izin penulis untuk melanjutkan studi S3, semoga pencapaian ini mampu memberikan kontribusi bagi instansi dan masyarakat pada umumnya.

Rasa persahabatan dan terima kasih penulis ucapkan sedalam-dalamnya kepada rekan-rekan di Kantor Urusan Agama (KUA), rekan-rekan seperjuangan di prodi S3 Fiqh Modern angkatan 2020 yang telah berkontribusi dalam memberikan ide dan saran bagi peneliti. Ucapan terima kasih juga kepada karyawan



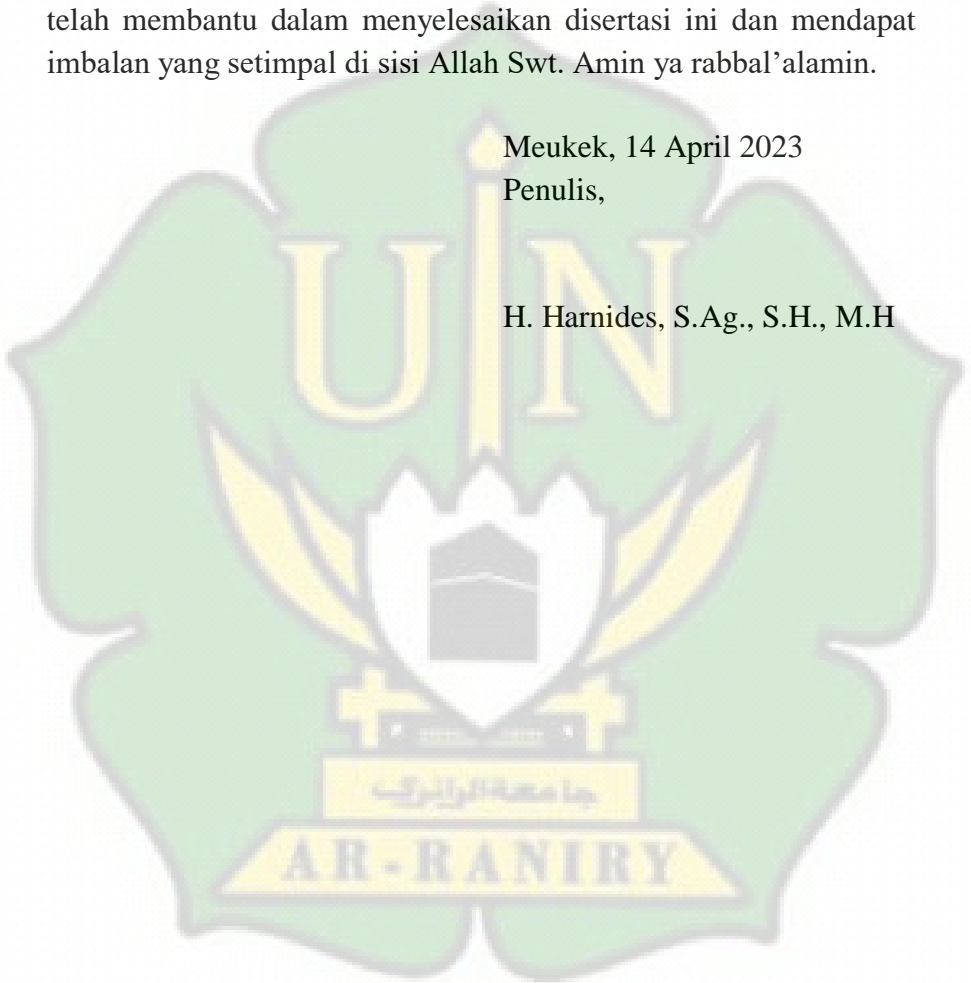
perpustakaan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, pustaka induk UIN Ar-Raniry, dan pustaka wilayah Provinsi Aceh.

Akhirnya penulis hanya dapat menyerahkan diri kepada Allah Swt. Semoga disertasi ini bermanfaat bagi semua pihak terutama bagi penulis sendiri, dan amal kebaikan semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan disertasi ini dan mendapat imbalan yang setimpal di sisi Allah Swt. Amin ya rabbal'alamin.

Meukek, 14 April 2023

Penulis,

H. Harnides, S.Ag., S.H., M.H



## ABSTRAK

Judul Disertasi: Konsep Waris dan Praktik Pembagian Harta  
Warisan dalam Masyarakat Aceh Selatan  
(Pendekatan Konsep Gender dan  
Antropologi Hukum)

Nama/NIM : Harnides/201001016

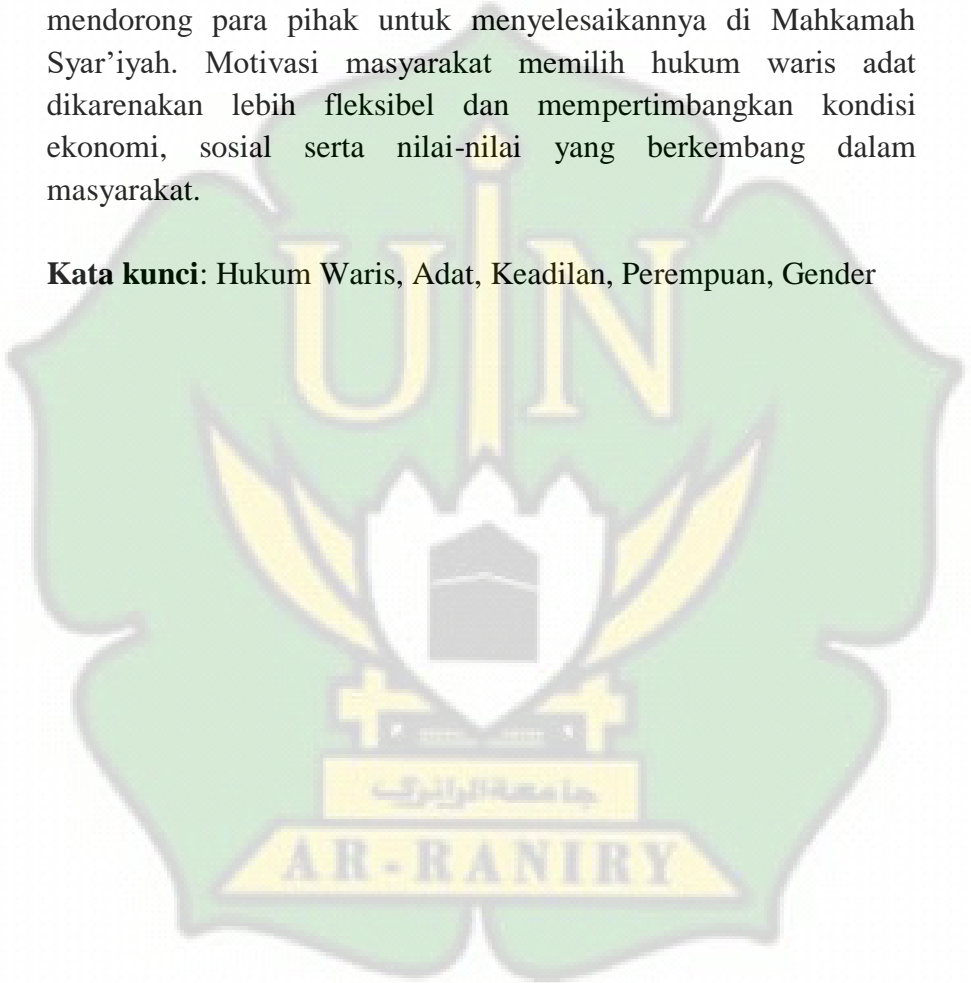
Promotor I : Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A

Promotor II : Prof. Dr. Khairuddin, M.Ag

Praktik pembagian harta waris yang dilakukan oleh masyarakat Aceh Selatan lebih cenderung menggunakan pola pembagian hukum waris adat, dibandingkan dengan hukum Islam. Jumlah harta yang dibagikan untuk masing-masing ahli waris tidak mengikuti bagian-bagian yang telah ditetapkan dalam hukum Islam (*furudhul muqaddarah*), akan tetapi dibagi secara merata dengan porsi yang sama antara laki-laki dan perempuan. Indikasi pola pembagian tersebut telah berlangsung lama dalam masyarakat, institusi sosial masyarakat mempunyai andil besar dalam proses pembentukan hukum adat. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep hukum waris Islam menurut perspektif keadilan gender, pola interaksi dan pembentukan hukum waris adat dalam institusi sosial dan penelitian ini juga mempelajari dorongan masyarakat Aceh yang lebih mempertimbangkan adat dalam pembagian waris. Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian yuridis empiris dengan melihat penerapan hukum waris Islam pada tataran konkrit di Aceh Selatan. Bahan hukum yang digunakan bersumber pada bahan hukum primer, bahan hukum sekunder dan bahan hukum tertier. Data primer diperoleh dengan cara wawancara mendalam terhadap *Teungku Imum*, *Tuha Pheut*, anggota Majelis Permusyawaratan Ulama, anggota Majelis Adat Aceh, dan Hakim Mahkamah Syariah Tapaktuan. Sedangkan data sekunder dan tertier diperoleh dengan menelusuri literatur perpustakaan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep hukum waris Islam dapat menjawab keadilan gender bagi perempuan

sebagai wujud dari asas keadilan yang berimbang. Pola interaksi hukum waris adat di Aceh Selatan berjalan secara bersama-sama dengan menjadikan hukum adat di masing-masing wilayah sebagai dasar pembagiannya. Penyelesaian secara litigasi dapat dilakukan manakala, telah terjadinya konflik antar internal keluarga sehingga mendorong para pihak untuk menyelesaikannya di Mahkamah Syar'iyah. Motivasi masyarakat memilih hukum waris adat dikarenakan lebih fleksibel dan mempertimbangkan kondisi ekonomi, sosial serta nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat.

**Kata kunci:** Hukum Waris, Adat, Keadilan, Perempuan, Gender



## ملخص

عنوان الرسالة : مفهوم الميراث وممارسة توزيعه في مجتمع آتشييه الجنوبية  
(نهج مفهوم المساواة بين الجنسين والأنثروبولوجيا القانونية)

الاسم / رقم القيد : هارميديس / ٢٠١٠٠١٠١٦

المشرفان : أ.د. شهريزال عباس، M.A

أ.د. خير الدين، M.Ag

ممارسة توزيع الميراث التي يمارسها سكان آتشييه الجنوبية تميل كثيرا إلى قانون الميراث العربي مقارنة بالقانون الإسلامي. مقدار الأموال الموزعة على كل وريث لا يتبع الأجزاء المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية ( الفروض المقدرة)، لكنها تقسم بالتساوي بين الرجال والنساء. استمرت مؤشرات هذا النمط لفترة طويلة في المجتمع، ولدى المؤسسة الاجتماعية للمجتمع دور كبير في عملية تشكيل القانون العربي. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مفهوم قانون الميراث الإسلامي من منظور المساواة بين الجنسين، ونمط التفاعل وتشكيل قانون الميراث العربي في المؤسسة الاجتماعية، وتدرس هذه الرسالة أيضًا دافع شعب آتشييه للنظر في العادات أكثر في توزيع الميراث. نوع البحث المستخدم هو البحث الفقهي التجريبي من خلال النظر في تطبيق قانون الميراث الإسلامي على مستوى ملموس في آتشييه الجنوبية. يتم الحصول على المادة القانونية المستخدمة من المواد القانونية الأساسية والثانوية والثالثية. والبيانات الأساسية محصول عن طريق المقابلة المتعمقة مع تيونغكو إيموم ، وتوها فيوت ، وأعضاء المجلس الاستشاري للعلماء ، وأعضاء مجلس العادات لآتشييه ، وقاضي المحكمة الشرعية بتاباك توان. بينما البيانات الثانوية والثالثية يتم العثور عليها من خلال تصفح المؤلفات في المكتبة. تعلن نتيجة الدراسة أن مفهوم قانون الميراث الإسلامي بإمكانه الرد على العدالة الجنسية للمرأة كمظهر من مبدأ العدالة المتوازنة. يسير نمط التفاعل لقانون الميراث العربي في آتشييه الجنوبية شموليا من خلال جعل القانون العربي في كل منطقتنا أساسًا لتوزيع الإرث. من الممكن فعل التسوية في التقاضي عند وجود نزاع في داخل العائلة بحيث تشجعهم على تسوية النزاع في المحكمة الشرعية. والذي يدفع المجتمع إلى اختيار قانون الميراث العربي هو أنه أكثر مرونة و مستعرض في الظروف الاقتصادية والاجتماعية والقيم التي تتطور في المجتمع.

الكلمة الرئيسية : قانون الميراث، العرف، العدالة، المرأة، الجنس.

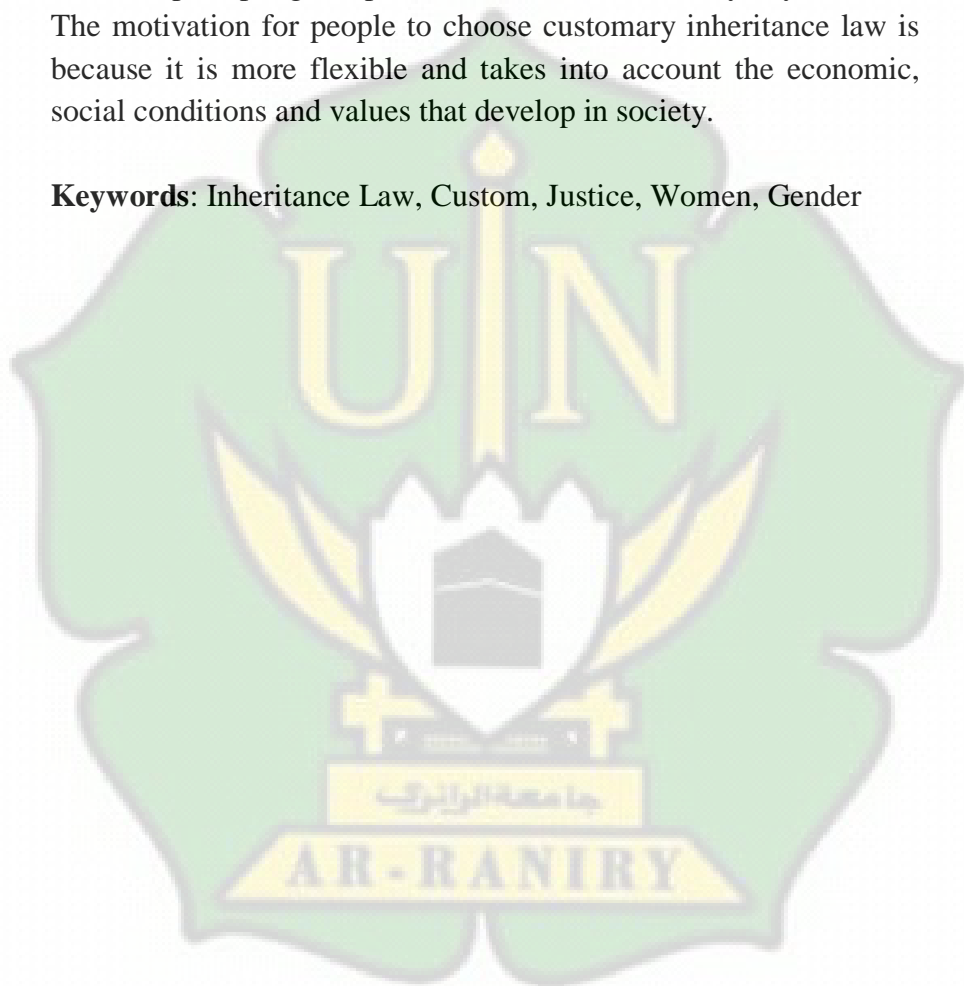
## ABSTRACT

Dissertation Title : The Concept of Inheritance and the Practice of Inheritance Division in South Aceh Society (Gender Concept Approach and Legal Anthropology)  
Name/NIM : Harnides/201001016  
Promoter I : Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A  
Promoter II : Prof. Dr. Khairuddin, M.Ag

The practice of dividing inheritance by the people of South Aceh is more likely to use the pattern of division of customary inheritance law, compared to Islamic law. The amount of property distributed to each heir does not follow the parts established in Islamic law (*furudhul muqaddarah*), but is divided equally with equal portions between men and women. Indications of this pattern of division have been going on for a long time in society, the social institutions of the community have a large share in the process of forming customary law. This study aims to analyze the concept of Islamic inheritance law according to the perspective of gender justice, interaction patterns and the formation of customary inheritance law in social institutions and this research also studies the encouragement of Acehese people who consider customs more in the division of inheritance. The type of research used is empirical juridical research by looking at the application of Islamic inheritance law at the concrete level in South Aceh. The legal materials used are sourced from primary legal materials, secondary legal materials and tertiary legal materials. Primary data were obtained by conducting in-depth interviews with *Teungku Imum*, *Tuha Pheut*, a member of the Ulama Consultative Council, a member of the Aceh Traditional Council, and a Judge of the Tapaktuan Sharia Court. Meanwhile, secondary and tertiary data were obtained by searching library literature. The results showed that the concept of Islamic inheritance law can answer gender justice for women as a manifestation of the principle of balanced

justice. The pattern of interaction of customary inheritance law in South Aceh goes hand in hand by making customary law in each region the basis for its division. Litigation settlements can be carried out, when there has been a conflict between internal families, prompting the parties to resolve it in the Syar'iyah Court. The motivation for people to choose customary inheritance law is because it is more flexible and takes into account the economic, social conditions and values that develop in society.

**Keywords:** Inheritance Law, Custom, Justice, Women, Gender



## DAFTAR ISI

|  |               |
|--|---------------|
| <b>HALAMAN JUDUL</b>                           |               |
| <b>LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR .....</b>       | <b>ii</b>     |
| <b>LEMBAR PENGESAHAN UJIAN TERTUTUP .....</b>  | <b>iii</b>    |
| <b>LEMBAR PENGESAHAN UJIAN TERBUKA .....</b>   | <b>iv</b>     |
| <b>PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>               | <b>v</b>      |
| <b>PERNYATAAN PENGUJI .....</b>                | <b>vi</b>     |
| <b>PEDOMAN TRANSLITERASI .....</b>             | <b>xiv</b>    |
| <b>KATA PENGANTAR .....</b>                    | <b>xxiii</b>  |
| <b>ABSTRAK BAHASA INDONESIA .....</b>          | <b>xxvi</b>   |
| <b>ABSTRAK BAHASA ARAB .....</b>               | <b>xxviii</b> |
| <b>ABSTRAK BAHASA INGGRIS .....</b>            | <b>xxix</b>   |
| <b>DAFTAR ISI .....</b>                        | <b>xxx</b>    |
| <b>BAB I: PENDAHULUAN .....</b>                | <b>1</b>      |
| A. Latar Belakang Masalah .....                | 1             |
| B. Rumusan Masalah .....                       | 12            |
| C. Tujuan Penelitian .....                     | 13            |
| D. Manfaat Penelitian .....                    | 13            |
| E. Kajian Pustaka .....                        | 14            |
| F. Kerangka Teori dan Pendekatan .....         | 18            |
| G. Metode Penelitian .....                     | 32            |
| H. Sistematika Pembahasan .....                | 38            |
| <b>BAB II: KONSEP HUKUM WARIS DALAM</b>        |               |
| <b>SISTEM</b>                                  |               |
| <b>HUKUM DI INDONESIA .....</b>                | <b>39</b>     |
| A. Hukum Waris Menurut Al-Qur'an dan Hadis ..  | 39            |
| B. Hukum Waris Menurut Kompilasi Hukum         |               |
| Islam .....                                    | 60            |
| C. Hukum Waris Dalam Kitab Undang-Undang       |               |
| Hukum Perdata di Indonesia .....               | 71            |
| D. Hukum Waris Menurut Hukum Adat .....        | 78            |
| <b>BAB III: KEADILAN DALAM WARISAN MENURUT</b> |               |
| <b>AL-QUR'AN DAN GENDER .....</b>              | <b>93</b>     |
| A. Term Keadilan dalam Perspektif Al-Qur'an .. | 93            |
| 1. Pengertian Keadilan dalam Al-Qur'an .....   | 93            |

|  |            |
|--|------------|
| 2. Macam-macam Arti Keadilan .....   | 96         |
| 3. Prinsip Keadilan dalam Al-Qur'an .....  | 102        |
| 4. Relevansi Keadilan dalam Al-Qur'an untuk<br>Memahami Isu Kontemporer .....  | 108        |
| B. Teori Kesetaraan dan Keadilan Gender .....  | 116        |
| 1. Teori Nature dan Nurture .....  | 116        |
| 2. Teori Fungsional Struktural .....   | 121        |
| 3. Teori Sosial Konflik .....  | 123        |
| 4. Teori Feminisme .....   | 129        |
| C. Interpretasi Ayat-ayat Waris dengan <i>Qira'ah</i><br><i>Mubadalah</i> .....  | 136        |
| 1. Interpretasi Teks <i>al-'Adl</i> .....  | 145        |
| 2. Interpretasi Teks <i>al-qist</i> .....  | 148        |
| 3. Interpretasi Teks <i>al-Wazn</i> .....  | 149        |
| 4. Interpretasi Teks <i>al-Wast</i> .....  | 151        |
| D. Analisis Terhadap Hukum Kewarisan dalam<br>Perspektif Teori Gender .....  | 153        |
| <br><b>BAB IV: ANALISIS PRAKTIK WARIS DALAM<br/>MASYARAKAT ACEH SELATAN.....</b>   | <b>163</b> |
| A. Pola pembentukan Hukum Waris Adat dalam<br>Institusi Sosial Masyarakat .....  | 163        |
| B. Fenomena Praktik pembagian Harta waris<br>Menggunakan Hukum Adat .....  | 17         |
| C. Analisis Praktik Pembagian Harta Waris<br>dalam Masyarakat Aceh Selatan menurut<br>Teori Gender dan Antropologi Hukum ..... | 204        |
| <br><b>BAB V: PENUTUP .....</b>  | <b>217</b> |
| A. Kesimpulan .....  | 217        |
| B. Saran-Saran .....   | 219        |
| <br><b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>  | <b>220</b> |
| <b>LAMPIRAN .....</b>  | <b>239</b> |
| <b>RIWAYAT HIDUP .....</b>   | <b>243</b> |



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Persoalan hukum waris merupakan masalah pokok yang sampai saat ini menjadi topik yang hangat untuk dibicarakan dan dikaji secara mendalam, dengan berbagai pendekatan, multi perspektif, dan multi disiplin ilmu pengetahuan. Persoalan warisan senantiasa mendapatkan perhatian dari berbagai kalangan mulai dari ulama, cendekiawan, dan sarjana hukum, sebab dalam praktiknya pembagian hukum waris memiliki berbagai pola pembagiannya berdasarkan kehendak dari ahli waris.

Keberadaan hukum waris telah tertulis di dalam ayat-ayat suci Al-Qur'an yang Allah turunkan kepada nabi Muhammad Saw. sebagai petunjuk bagi manusia. Ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum waris dipresentasikan dengan terperinci, sistematis, konkrit, dan realistis.<sup>1</sup> Hukum kewarisan yang dibangun sejak abad ke tujuh masehi sampai saat ini, masih tetap dalam tataran teoritis dan tidak mengalami perubahan serta senantiasa tetap dipertahankan seperti yang tertulis di dalam Al-Qur'an, karena hukum waris Islam dianggap hukum Tuhan yang berlaku sepanjang masa dan tidak mengalami perubahan. Fukaha berpendapat bahwa hukum waris Islam dan juga bidang hukum Islam lainnya, dianggap sebagai perintah Allah Swt. yang harus diterapkan sesuai apa adanya tanpa perlu *reserve* sehingga hukum tersebut diistilahkan dengan hukum *ta'abbudi*, bukan hukum *ta'aqulli* yang dapat dilakukan perubahan sesuai dengan perkembangan sosial dan budaya masyarakat.

Namun dalam praktiknya apa yang telah diyakini oleh umat

---

<sup>1</sup>Al-Robin, "Problematika Hukum Pembagian Waris 2:1 Dalam Pendekatan Teori Qath'i Zhanni", *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Volume 2 Nomor 1, Maret 2018, hlm. 109.

muslim nyatanya tidak diaplikasikan sesuai dengan perintah Allah. Hal ini tergambarkan pada praktik-praktik pembagian harta warisan di tengah-tengah masyarakat. Hal ini menjadi tanda tanya besar penyebab sebagian umat muslim mengabaikan perintah Allah dan lebih meyakini pembagian harta waris menurut adat. Karena tidak dipungkiri bahwa perkembangan masyarakat Indonesia semakin modern, berbagai perubahan realitas menyebabkan terjadinya pergeseran-pergeseran nilai dan budaya. Sehingga diperlukan suatu pembaharuan yang berorientasi kepada metode interpretasi<sup>2</sup> dan kontekstualisasi<sup>3</sup> ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum waris. Pada dasarnya interpretasi teks-teks suci Al-Qur'an sudah lama dilakukan oleh mufassir dalam memahami makna dari teks tersebut, tidak ada yang perlu dikhawatirkan ketika ide interpretasi tersebut muncul di kalangan sarjana-sarjana hukum Islam. Karena sejatinya hukum Islam bersifat fleksibel dan dinamis sehingga mampu menjawab segala tantangan zaman.

Salah satu contoh interpretasi terkait dengan ayat-ayat waris yakni pernah waris pernah dilakukan oleh sahabat nabi yakni Ibnu Abbas, interpretasi Ibnu Abbas terhadap ayat-ayat waris diinterpretasikan pada surat an-Nisa' ayat 11. Menurut Ibnu Abbas kalimat "*fa in kunna nisā'an fauqašnataini fa lahunna šulusā mā tarak*" bermakna bahwa bagian dari anak perempuan yang

---

<sup>2</sup>Kata interpretasi disadur dari bahasa Inggris interpretation, berarti pemberian kesan, pendapat, atau pandangan teoritis terhadap sesuatu; tafsiran. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. edisi II Cet. VII, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996) hlm. 384. Menurut Jorge J.E. Gracia, interpretasi itu sama dengan pemahaman yang dimiliki seseorang terhadap makna teks. Istilah interpretasi tidak hanya sekedar menjelaskan atau mengembangkan makna dari teks tersebut, akan tetapi teks tersebut dapat dipaparkan lebih komprehensif. Lihat, Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, (New York: State University of New York Press, 1995), hlm. 148.

<sup>3</sup>Kontekstualisasi adalah usaha menempatkan sesuatu dalam konteksnya, sehingga menjadi tidak asing lagi, tetapi tetap terjalin dan menyatu dengan keseluruhan seperti benang dalam tekstil. Dalam hal ini tidak hanya faktor tradisi kebudayaan saja yang menentukan tetapi situasi dan kondisi sosial turut berbicara. Rasid Rachman, *Pengantar Sejarah Liturgi*, (Tangerang: Bintang Fajar, 1999), hlm. 122.

mendapat  $\frac{2}{3}$  apabila jumlah mereka tiga orang atau lebih. Kata “*fauqasnataini*” bermakna di atas dua orang, ini menunjukkan arti lebih dari dua orang. Kata “*kunna*” menunjukkan bentuk jamak yang merujuk pada pengertian *mauludat* (anak perempuan) dengan jumlah tiga atau lebih. Karena itu, Ibnu Abbas berpendapat jika terdapat dua orang anak perempuan maka berhak memperoleh bagian  $\frac{1}{2}$  dari harta warisan yang ditinggalkan pewaris, jika seorang anak perempuan yang tinggal maka mendapat bagian  $\frac{1}{2}$  juga.<sup>4</sup> Apa yang dilakukan Ibnu Abbas menunjukkan bukti konkrit bahwa interpretasi sudah ada sejak pada masa sahabat. Interpretasi yang dimaksud di atas merupakan pemahaman yang dimiliki oleh seseorang terhadap makna teks. Pemahaman tersebut ditandai dengan dua hal yaitu, (1) bahwa pemahaman tertentu bukanlah satu-satunya pemahaman yang valid terhadap teks yang ditafsirkan, dan (2) bahwa subyektivitas penafsir memainkan peran kunci dalam penafsiran.<sup>5</sup>

Secara historis, interpretasi teks dalam Islam tentu saja dimulai dengan cara yang simpel dan sederhana. Kemudian berkembang menjadi lebih kompleks. Dan berikutnya ia menjadi disiplin ilmu tersendiri. Sekalipun interpretasi dianggap sebagai ijtihad manusia, tetapi makna yang lahir dari teks dianggap sebagai makna yang dikehendaki Allah Swt. Ini karena, dalam tradisi Islam, tujuan interpretasi adalah menemukan maksud Allah Swt. dari makna yang terkandung dalam teks. Menurut Imam Syafi'i (w. 204/820), peletak pondasi teori interpretasi dalam Islam dalam kitabnya *Al-Risalah*, bahwa semua kejadian yang menimpa manusia dapat ditemui penjelasannya dalam wahyu Allah Swt., baik secara langsung dalam teks-teksnya (al-Qur'an dan hadits), maupun secara tidak langsung melalui ijtihad para ulama. Jadi, ijtihad manusia merupakan bagian dari cara Allah Swt.

---

<sup>4</sup>Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Syayrazi al-Baydhawi, *Tafsir Al-Baydhawi*, Juz 2 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1418), hlm. 62.

<sup>5</sup>J.E. Gracia, *A Theory of...*, hlm. 148.

menjelaskan sesuatu melalui wahyu-Nya.<sup>6</sup>

Interpretasi dalam Islam bersifat transenden, karena memenuhi tugas untuk menggali dan menemukan kehendak Allah Swt. dari teks-teks Al-Qur'an dan hadis. Tetapi karena dikerjakan oleh manusia yang tidak terlepas dari dosa (*ghair ma'shum*), maka pastilah ia terkait dengan konteks di mana penafsir itu hidup dan bekerja. Kerja-kerja ijtihad dan tafsir ini sesungguhnya bertumpu pada pencarian logika dasar dan tujuan-tujuan dari hukum-hukum yang disebutkan. Kerja-kerja ini, karena itu, merupakan dinamika pertautan antara teks dan konteks dalam pengalaman ulama masing-masing di setiap generasi. Metode tafsir *mubadalah* menjadi bagian dari upaya pencarian bagaimana teks-teks rujukan bisa memberi makna secara konstruktif bagi realitas kehidupan perempuan, yang sering sekali tidak diperhatikan dalam kerja-kerja ijtihad dan tafsir selama ini.<sup>7</sup>

Pemahaman terhadap teks-teks ayat waris tersebut mampu memodifikasi praktik-praktik adat bangsa Arab yang tidak sesuai dengan nilai-nilai yang termuat dalam Al-Qur'an. Sebab masa pra-Islam dikenal juga dengan masa jahiliah, yaitu masa di mana bangsa Arab selalu melakukan peperangan dan bertindak tidak adil. Pada masa itu, kehidupan orang Arab bergantung pada hasil perniagaan, jarahan, dan hasil rampasan perang dari bangsa-bangsa yang mereka taklukkan. Ketika itu, kekayaan berada di tangan laki-laki dewasa yang mampu dan memiliki kekuatan serta kekuasaan. Hal itu juga berlaku terhadap pembagian harta warisan. Maka, menjadi wajar jika harta warisan diberikan kepada laki-laki dewasa, bukan kepada perempuan dan anak-anak. Pada masa pra-Islam, pembagian harta warisan dilakukan dengan memakai dua sistem, yaitu sistem keturunan dan sistem sebab.<sup>8</sup> Tradisi pembagian harta warisan pada masa jahiliah bersifat patrilinear,

---

<sup>6</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 124.

<sup>7</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah....*, hlm. 134.

<sup>8</sup>Muhammad Suhaili Sufyan, *Fiqh Mawaris Praktis*, (Bandung: Cita Pusaka Media Perintis, 2012), hlm. 7.

artinya anak-anak yang belum dewasa dan kaum perempuan tidak berhak mendapatkan harta warisan, sekalipun mereka merupakan ahli waris dari yang telah meninggal.<sup>9</sup>

Perempuan pada masa tersebut tidak sedikitpun menerima warisan dengan dalih mereka tidak ikut berperang dan tidak memiliki kontribusi yang berarti dalam keluarga. Karena orang Arab waktu itu berpendapat, “Bagaimana mungkin kami memberi harta warisan kepada orang yang tidak pandai naik kuda, tidak pandai mengangkat pedang, dan tidak ikut memerangi musuh?” Mereka tidak memberikan harta warisan kepada perempuan sebagaimana mereka juga tidak memberikannya kepada anak kecil.

Dari sini, peneliti yang obyektif akan mengetahui bahwa syariat Islam muncul pada saat bangsa Arab berbuat zalim kepada perempuan dan tidak memberikan sedikitpun harta warisan yang ditinggalkan oleh suami atau ayah mereka. Syariat ini melalui ayat-ayat Al-Qur'an yang mulia menetapkan hak waris kepada perempuan. Mereka memperoleh hak itu secara terhormat dan mulia, bukan karena belas kasihan atau jasa baik seseorang kepada mereka, namun berdasarkan ketentuan Allah semata. Ketika ayat-ayat mawaris turun, masyarakat Arab merasa keberatan dan menginginkan agar hukum kewarisan tersebut dihapuskan karena dinilai bertentangan dengan adat istiadat dan kebiasaan mereka.

Diriwayatkan oleh Ibnu Jarir bahwa Abdullah bin Abbas berkata, “Ketika ayat-ayat mawaris turun dimana Allah SWT menetapkan bagian anak laki-laki, anak perempuan, serta kedua orang tua, sebagian orang tidak senang”. Mereka berkata, “Mengapa istri memperoleh bagian seperempat atau seperdelapan, anak perempuan separoh, dan anak laki-laki yang masih kecil juga memperoleh bagian, padahal mereka tidak ikut berperang melawan musuh dan tidak pula menghasilkan harta dari rampasan perang? Sebaiknya kita tidak membicarakan masalah ini, mudah-mudahan Rasulullah melupakannya atau kita meminta agar beliau

---

<sup>9</sup>Moh. Muhibbudin, dkk, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), hlm. 32

mengubahnya.” Maka di antara mereka ada yang bertanya kepada Nabi, “Wahai Rasulullah, apakah kita harus memberikan harta warisan kepada anak kecil padahal ia tidak berguna apa-apa? Apakah kita harus memberikan kepada anak perempuan separoh dari harta yang ditinggalkan”.<sup>10</sup>

Hadirnya ajaran Islam mampu mengubah praktik-praktik pembagian harta waris yang tidak mencerminkan keadilan, sebab ajaran Islam mengatur pembagian harta waris yang ditetapkan oleh Allah sangat terperinci di dalam Al-Qur’an sehingga tidak ada pertentangan menyangkut pembagian dari masing-masing bagian ahli waris. Namun, perkembangan di era globalisasi saat ini membawa pergeseran nilai-nilai adat dan budaya masyarakat pada khususnya. Hal ini tercerminkan pada realitas dalam persoalan tanggung jawab mencari nafkah, perempuan mengambil peran yang bisa dikatakan sepadan dengan peran laki-laki bahkan terkadang lebih dalam persoalan mencari nafkah bagi keluarga.

Hal tersebut terjadi bisa saja karena faktor himpitan ekonomi, suami tidak mampu bekerja, atau perempuan yang berposisi sebagai *single parent*. Musdah Mulia juga memberikan kritik terhadap model pembagian harta warisan di Indonesia yang dinilai tidak memenuhi nilai keadilan, sehingga Musdah Mulia melakukan interpretasi dan rekontekstualisasi ayat waris yang sesuai dengan kondisi sosial budaya yang berkembang di masyarakat Indonesia. Misalkan realita di masyarakat seorang perempuan mempunyai peran besar dalam merawat pewaris baik selama sehat dan sakit, bahkan sesudah menikahpun anak perempuan lebih memilih tinggal bersama orang tuanya, namun ketika pembagian harta warisan anak laki-laki mendapat dua kali lipat bagian dari perempuan, padahal anak laki-laki tersebut tidak memiliki kontribusi untuk menjaga pewaris selama hidupnya. Musdah menilai ini suatu ketidakadilan yang harus mendapatkan perhatian. Karena seharusnya laki-laki mengambil tanggung jawab

---

<sup>10</sup>Muhammad Ali Al-Sabouni, *Hukum Kewarisan Menurut Al-Qur’an dan Sunnah*, Terj. Hamdan Rasyid, (Jakarta: Dar- Al-Kutub, 2005), hlm. 25.

dan beban yang lebih besar dibandingkan dengan perempuan, dalam mencari nafkah dan merawat kedua orang tua.<sup>11</sup>

Realitas di atas tentu sangat jauh berbeda ketika ayat waris yang turun pada masa Nabi Muhammad s.a.w. berbeda kondisi sosio historis dengan masa saat ini. Saat ini, perempuan mencari nafkah merupakan hal yang lumrah dan kondisi tersebut tidak dijumpai pada bangsa Arab. Kondisi pada saat turunnya wahyu tersebut dirasa tidak dapat diterapkan dengan kondisi sosiologis bangsa Indonesia saat ini.<sup>12</sup>

Begitu juga dengan pandangan beberapa ulama klasik tentang hak dan kewajiban suami-istri yang demikian timpang yang sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan kehidupan sekarang. Dalam gambaran beberapa kitab klasik, seperti *Ihya' Ulum al-Din* oleh Imam al-Ghazali<sup>13</sup>, *Ahkam al-Nisa'* oleh Ibnu al-Jauzi (w. 597/1201), dan *Syarh 'Uqud al-Lujjayn* oleh Imam al-Nawawi Banten (w. 1314/1897)<sup>14</sup>, suami adalah sosok pemimpin,

---

<sup>11</sup>Endang Sriani, "Fiqih Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender", *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, Volume 1 Nomor 2, September 2018, hlm. 145.

<sup>12</sup>Endang Sriani, "Fiqih Mawaris Kontemporer....", hlm. 145.

<sup>13</sup>Imam al-Ghazali mengatakan tentang kewajiban seorang perempuan bahwa perempuan harus duduk dan tinggal di dalam rumah. Tidak banyak naik-turun tangga, melongok jendela, dan sedikit berbicara dengan tetangga. Ia harus menjaga kehormatan dirinya dan suaminya, mengupayakan kesenangannya dalam segala hal, tidak mengkhianatnya baik dalam hal harta maupun kehormatan, tidak keluar rumah kecuali atas izinnya. Walaupun harus keluar dan diizinkan, ia harus berpakaian lusuh, mencari lorong-lorong yang sepi, tidak melewati jalan raya atau pasar, tidak membiarkan suaranya didengar orang lain, atau dirinya dikenal oleh orang lain, apalagi oleh teman suaminya, demi menjaga kehormatan diri dan suaminya. Ia harus menerima apa pun pemberian dari suaminya, mendahulukan keperluan suaminya dari keperluan dirinya atau kerabatnya. Ia harus selalu bersih dan bersedia setiap saat untuk digauli oleh suami, kapan dan di mana suami mau dan suka. Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz 2, (Kairo: Dar al-Hadits, 1994), hlm. 55.

<sup>14</sup>Syekh Nawawi Banten juga menyatakan hal yang sama: "dan sebaiknya istri memahami dan memandang dirinya laksana budak yang dimiliki suami, atau seperti tawanan perang yang harus selalu tunduk pada suami. Maka, ia tidak boleh membelanjakan atau mengeluarkan uang berapa pun dari harta suami, kecuali atas izin suami. Bahkan banyak ulama yang mengatakan: istri juga tidak diperkenankan untuk membelanjakan hartanya sendiri tanpa seizin

pengayom, pendidik, dan penanggung jawab atas segala hal yang ada pada perempuan atau istri. Sebaliknya, istri digambarkan sebagai individu yang tidak independen dan bergantung sepenuhnya kepada suami, sampai pada tingkat bahwa dia harus memandang dirinya sebagai budak milik suami. Untuk segala aktivitas, istri harus meminta restu suami, mulai dari puasa dan shalat sunnah, belajar, berdandan, keluar rumah sekadar mengunjungi keluarga atau ke pekuburan, bahkan untuk menggunakan harta yang dimilikinya sendiri.<sup>15</sup>

Problematika tersebut menjadi diskursus yang melahirkan ijtihad-ihtihad baru terkait dengan hukum waris. Seperti Pemikiran Hazairin tentang hukum kewarisan, ketika menjelaskan teori kewarisan bilateral dalam penelitiannya Hazairin menjelaskan bahwa keberadaan fikih sunni terkait waris dipengaruhi oleh sistem patrilineal, sebab adanya perbedaan kedudukan dalam posisi sebagai ahli waris seperti cucu perempuan tidak memiliki hak waris dibandingkan dengan cucu laki-laki.<sup>16</sup> Teori warisan bilateral yang dipopulerkan oleh Hazairin didapatkan dengan memperhatikan sistem pewarisan secara adat dan antropologi sosial yang ada pada masyarakat.

Sedangkan Munawir Sjadzali dengan gagasan reaktualisasi hukum Islam mencoba melakukan pembaharuan dalam persoalan warisan, gagasan ini menimbulkan pro dan kontra dari berbagai kalangan pemikir Islam. Polemik persoalan pembagian harta waris sesuai hukum Islam dianggap tidak relevan dengan perkembangan masyarakat Indonesia saat ini. Dalam konteks hukum Islam, laki-

---

suami, sama seperti orang yang ditetapkan pengadilan untuk tidak membelanjakan hartanya kecuali atas izin walinya. Istri juga dilarang untuk membelanjakan hartanya sendiri, laksana orang-orang bangkrut karena utang yang dilarang pengadilan dari membelanjakan hartanya sendiri". Muhammad Nawawi bin Umar Nawawi, *Syarah 'Uqud al-Lujjayn Fi Bayan Haquq al-Zawjayn*, (Semarang: Toha Putra, 1992), hlm. 8.

<sup>15</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah....*, hlm. 139.

<sup>16</sup> Sugiri Permana, "Implications Of Hazairin And Munawir Sjadzali Thoughts In Establishment Of Islamic Inheritance In Indonesia", *AHKAM*, Volume 18 Nomor 2, 2018, hlm. 380-381.



laki mendapat dua kali lipat dari bagian perempuan sesuai teks Al-Qur'an, Munawir Sjadzali menawarkan sebuah gagasan bahwa pembagian warisan baiknya 1:1, artinya ahli waris laki-laki dan perempuan mendapatkan hak yang sama.<sup>17</sup> Gagasan tersebut dilatarbelakangi bahwa pada kenyataannya Munawir menyaksikan semakin meluasnya sikap ambigu atau mendua di kalangan umat Islam dalam persoalan pembagian harta warisan. Realitanya masyarakat Indonesia dengan umat Islam terbanyak di dunia mengakui dan meyakini ajaran Islam tersebut benar, namun di sisi lain pada kenyataannya mereka tidak mengamalkannya sebagai contoh, umat muslim di Indonesia lebih yakin menyelesaikan persoalan sengketa kewarisan di Peradilan Umum dibandingkan dengan Peradilan Agama.<sup>18</sup>

Dalam praktiknya di tengah-tengah masyarakat Aceh, model praktik pembagian harta waris pada masyarakat Aceh bersifat bilateral, namun tetap ada perbedaan di masing-masing daerah atau kabupaten di Aceh. Sebagai contoh pembagian harta warisan adat pada masyarakat *Aneuk Jamee* tidak terlepas dari musyawarah keluarga dalam menetapkan bagian masing-masing, praktik pembagian harta waris berupa objek "*rumah tuo*" diperuntukkan bagi anak perempuan.<sup>19</sup> Di Kecamatan Labuhanhaji dalam pewarisan adat *Aneuk Jamee*, harta pusaka tinggi diwariskan dari nenek kepada ibu, dari ibu kepada anak perempuan. Dalam pusaka harta tinggi, hanya perempuan yang mendapatkan hak waris tersebut. Apabila tidak ada keturunan anak perempuan dalam suatu keluarga tersebut atau disebut punah, maka harta pusaka tinggi tersebut akan dikembalikan kepada *mamak* atau paman kaumnya.

---

<sup>17</sup>Moh. Dahlan, "Paradigma Ijtihad Munawir Sjadzali Dalam Reaktualisasi Hukum Islam Di Indonesia", *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 7 Nomor 2, Juli-Desember 2020, hlm. 197-198.

<sup>18</sup>Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 5.

<sup>19</sup>Mahdalena Nasrun dan Rizki Mardhatillah Mouna, "Pembagian Rumah Tuo dalam Warisan Adat Aneuk Jamee Ditinjau Menurut Fiqh Mawaris (Studi di Kecamatan Tapaktuan)", *Media Syari'ah*, Volume 21 Nomor 2, 2019, hlm. 214.

Dalam pewarisan harta pusaka tinggi, anak laki-laki tidak mendapatkan atau tidak menerima untuk menjadi hak milik, akan tetapi diperbolehkan untuk menjadi hak pakai, selama mendapatkan izin dari *mamak* atau paman kaumnya, atau juga bisa atas dasar izin seorang ibu atau anak perempuan dari suatu keluarga tersebut.<sup>20</sup>

Sementara itu, harta pusaka rendah (harta pencaharian orang tua), apabila anak perempuan atau anak laki-lakinya meninggal maka hak warisnya dijatuhkan kepada saudara perempuan atau laki-laki lainnya. Dengan demikian, dalam pewarisan harta pusaka rendah ini hak anak laki-laki maupun perempuan itu sama saja. Namun dalam hal ini Amir MS berpendapat dalam bukunya yang berjudul “*Adat Aneuk Aceh dalam Pola dan Tujuan Hidup dalam Bermasyarakat*” bahwa harta pusaka tinggi sesungguhnya bukan diwariskan dari *mamak* atau paman kepada kemenakan atau keponakan, akan tetapi dari nenek kepada Ibu, dan dari Ibu kepada anak perempuan. Dalam harta pusaka rendah (harta pencaharian orang tua) diperoleh melalui pencaharian bapak dan ibunya. Harta pusaka rendah akan menjadi harta pusaka tinggi apabila dalam suatu keluarga ini tidak ada keturunan lagi untuk menjadi ahli waris, maka harta pusaka rendah tersebut akan menjadi harta pusaka tinggi bagi kaum Ibunya.<sup>21</sup>

Dalam konteks apabila istri yang meninggal, maka harta pusaka tinggi tersebut jatuh kepada anak perempuan dari istri tersebut, dan dikelola oleh *mamak* seperti rumah untuk penghidupan anak-anak yang ditinggalkan ibunya. Sementara itu, harta pencaharian selama suami istri itu menikah maka harta tersebut jatuh kepada anak-anak yang ditinggalkan, dan suami tersebut tidak berhak mendapatkan harta pencaharian tersebut.<sup>22</sup>

Dalam masyarakat adat *Aneuk Jamee*, harta pusaka dibagi atas dua bagian, yaitu: (a) *Sako* adalah sesuatu yang diwariskan

---

<sup>20</sup>Wawancara dengan Nek Angku Emtas, tokoh adat di Kecamatan Labuhan Haji, pada tanggal 3 Februari 2022.

<sup>21</sup>Amir MS, *Adat Aneuk Aceh dalam Pola dan Tujuan Hidup dalam Bermasyarakat*, (Banda Aceh: PT Zikra Abadi, 2000), hlm. 93.

<sup>22</sup>Amir MS, *Adat Aneuk Aceh*...., hlm. 95.

oleh kakek pada anaknya, dan ayah pada anaknya berupa yang tidak mempunyai wujud (bentuk). Contoh: agama, bangsawan (gelar), marga, dan keturunan seperti Said, Habib, dan lain-lain. (b) *Pusako* adalah sesuatu yang diwariskan oleh kakek pada anaknya, dan ayah pada anaknya berupa yang mempunyai wujud (bentuk). Contoh: sawah dan ladang (kebun), bangunan rumah dan toko, dan harta berharga dan surat-surat berharga.<sup>23</sup>

Syarat yang termasuk dalam pusako tinggi, adalah sebagai berikut: (a) Satu bidang tanah lengkap dengan bangunannya. (b) Satu bidang tanah pertanian untuk sebagai pencaharian sang anak tersebut. (c) Satu bidang tanah untuk kuburan. *Pusako* atau yang dikenal pada suku *Aneuk Jamee* adalah segala kekayaan materi atau harta benda yang dijadikan untuk cikal bakal anak atau keturunannya untuk mempunyai *pusako harato*. Yang termasuk dalam *harato pusako* tersebut adalah sebagai berikut: (a) *Hutan tanah*; (b) *Sawah ladang*; (c) *Kebun*; (d) *Rumah dan pekarang*; (d) *Pandam perkuburan*; (e) *Perhiasan dan uang*; dan (f) *Balai dan mesjid*.<sup>24</sup>

Selain budaya adat *Aneuk Jamee* yang berkembang di Aceh Selatan, tak dipungkiri pula perkembangan budaya adat Aceh dan Kluet. Dalam praktik pembagian harta warisan, tidak semua wilayah di Aceh Selatan menerapkan pola pembagian warisan seperti adat *Aneuk Jamee*, di beberapa wilayah lainnya masyarakat cenderung membagikan warisan sesuai dengan adat Aceh yang merujuk pada hukum Islam. Di wilayah Kluet, pola pembagian menjadi beragam karena ditinjau dari garis kekerabatan. Suku Kluet Timur sebagian menganut sistem garis patrilineal dan sebageian lagi garis matrilineal. Hal ini terjadi karena adanya sistem marga dan perkawinan *exogamy*, yaitu perkawinan ke luar marga. Dapat disimpulkan, suku kluet memegang teguh garis kekerabatan patrilineal, namun di sisi lain eksistensi keluarga dalam menjalankan fungsi dan peran *niniak mamak* sangat penting

---

<sup>23</sup>Amir MS, *Adat Aneuk Aceh.....*, hlm. 97.

<sup>24</sup>Amir MS, *Adat Aneuk Aceh.....*, hlm. 97.

dalam tatalaksana upacara adat yang mereka laksanakan.

Melihat realitas di atas, mulai dari sikap ambigu masyarakat terhadap persoalan penyelesaian sengketa pembagian harta waris hingga eksistensi hukum adat waris yang lebih populer dan diterima oleh masyarakat, sehingga penting untuk mempertimbangkan mengkaji ulang makna kontekstualisasi ayat-ayat yang menyangkut dengan hukum waris. Karena pada hakikatnya penetapan hukum Islam mesti memenuhi nilai-nilai keadilan agar tidak ada yang dizhalimi dan merasa hukum Islam tidak mampu menjawab segala tantangan zaman. Untuk menjawab realitas di atas memerlukan seperangkat metode atau pendekatan dalam menganalisis berbagai permasalahan di atas. Pendekatan yang digunakan yaitu antropologi hukum dan konsep gender. Untuk menganalisis makna teks-teks ayat waris, peneliti menggunakan pendekatan konseptual dalam perspektif gender. Penggunaan pendekatan konseptual didasarkan pada amatan bahwa, lafaz-lafaz Al-Qur'an yang diturunkan guna menjawab berbagai persoalan yang dihadapi oleh Nabi Muhammad Saw. bersama para sahabatnya di lingkungan dan kondisi sosio pada saat itu. Kondisi saat diturunkan Al-Qur'an terdapat jarak waktu yang sangat jauh berbeda dengan kondisi terkini, realitas kehidupan manusia jauh berbeda dengan kondisi dahulu. Karena itu, aturan-aturan literal yang ada di Al-Qur'an dianggap masih terikat dengan konteks saat diturunkannya.<sup>25</sup>

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah yang diuraikan di atas, penulis mengkaji lebih detail dengan menetapkan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep hukum waris Islam menurut perspektif keadilan gender dalam menjawab realitas saat ini ?

---

<sup>25</sup>Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, Dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin Stai Al Fithrah*, Volume 9 Nomor 1, Februari 2019, hlm. 91.

2. Bagaimana pola interaksi dan pembentukan hukum waris adat dalam institusi sosial masyarakat di Aceh Selatan ?
3. Mengapa masyarakat lebih yakin dengan pembagian harta waris menurut adat dan budaya di Aceh Selatan ?

### **C. Tujuan Penelitian**

Setiap penelitian tentu memiliki tujuan yang ingin dicapai. Demikian pula penelitian ini, bertujuan untuk:

1. Menjelaskan hukum waris Islam dalam perspektif keadilan gender guna menjawab tantangan realitas terkini.
2. Menjelaskan pola interaksi dan terbentuknya hukum waris adat yang hidup dalam tatanan masyarakat.
3. Menjelaskan latar belakang mengapa masyarakat Aceh lebih memilih praktik pembagian harta waris secara adat.

### **D. Manfaat Penelitian**

Hasil penelitian ini diharapkan dapat berguna sebagai berikut:

#### **a. Kegunaan Teoritis:**

Sebagai bahan kajian untuk pengembangan ilmu pengetahuan terkait dengan teori hukum waris Islam yang ditinjau dengan kacamata konsep keadilan gender, sebagai bahan analisa untuk membaca segala proses interaksi antara hukum dengan nilai-nilai adat di dalam masyarakat berdasarkan pendekatan antropologi hukum. Di sisi lain untuk mengetahui berbagai macam permasalahan menyangkut praktik-praktik pembagian harta waris di Aceh dan solusi dalam penyelesaiannya.

#### **b. Kegunaan Praktis**

Sebagai informasi dan masukan bagi Majelis Permusyawaratan Ulama dan Pemerintah Aceh guna dijadikan sebagai pertimbangan dalam merancang qanun hukum keluarga

yang sedang dilegeslasikan dengan mempertimbangkan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat.

## E. Kajian Pustaka

Sebelum menentukan pilihan penelitian di bidang hukum waris, perlu kiranya melakukan *literatur review* yang menyangkut dengan penelitian yang sedang dikerjakan. Beberapa penelitian yang ada kaitannya dengan kajian yang sedang dilaksanakan antara lain:

1. Disertasi dengan judul “*Konsep Takharuj Dalam Pembagian Harta Warisan di Aceh*”, tulisan Hamdani menjelaskan bahwa ketentuan pembagian warisan telah ditentukan dengan jelas dan pasti di dalam Al-Qur’an sehingga tidak membutuhkan penafsiran baru untuk memahami ayat-ayat waris. Namun, pada praktiknya dalam masyarakat Aceh cenderung tidak mengaplikasikan pembagian harta waris sesuai dengan Al-Qur’an, masyarakat Aceh cenderung memakai alternatif pembagian warisan dengan konsep *takharuj*. Dasar konsep *takharuj* dapat dirujuk dalam mazhab Hanafi, dan merujuk pada atsar sahabat Abdurrahman bin ‘Auf pada masa pemerintahan Usman bin Affan. Konsep *takharuj* ini dibenarkan oleh syara’ selama tidak ada ahli waris yang terzalimi dan dilaksanakan atas keikhlasan para pihak.<sup>26</sup>
2. Disertasi dengan judul “*Konsep Walad dan Pembagian Haknya dalam Kewarisan Islam (Kajian terhadap Teori Ulama Mazhab Fiqh dan Teori Hudud Muhamad Syahrur)*”. Tulisan dari Jamaluddin menjelaskan bahwa, pertama Syahrur mamaknai kata *walad* pada surat an-Nisa’ ayat 176 sebagai anak secara umum, baik anak laki-laki atau anak perempuan. Muhammad Syahrur menggunakan konsep

---

<sup>26</sup>Hamdani, “Konsep Takharuj dalam Pembagian Harta Warisan Di Aceh”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2021.

*hudud* dalam menafsirkan pembagian harta waris untuk anak laki-laki dan perempuan. Syahrur juga menggunakan seperangkat ilmu matematika modern untuk menganalisis permasalahan tersebut tanpa mengeyampingkan realitas yang berkembang pada masyarakat modern. Kedua Syahrur menetapkan tiga bentuk batas hukum dalam pembagian warisan untuk anak laki-laki dan perempuan, yaitu (1). Batas maksimal anak laki-laki 66.6% dan batas minimal perempuan 33.3%; (2). Batas minimal yang harus diterima anak perempuan  $\frac{2}{3}$ ; (3). Batas minimal bagi anak perempuan mendapat setengah (50%) dari bagian harta. Sedangkan menurut penafsiran ulama mazhab, makna *walad* pada surat an-Nisa' ayat 176 hanya sebagai laki-laki saja, dalam surat an-Nisa' ayat 11 dan 12 makna *walad* merujuk pada anak laki-laki dan perempuan.<sup>27</sup>

3. Disertasi "*Relasi Hadis dengan Al-Qur'an: Telaah Teoritik dan Praktik dalam Fikih Kewarisan*". Hasil penelitian dari Maizuddin menunjukkan: *Pertama*, ada tiga kriteria yang ditetapkan ulama dalam menggunakan hadis sebagai penjelas Al-Qur'an yaitu dengan mempertimbangkan hadis berkualitas sahih, matan hadis dalam keadaan *al-inqita' al-batin* dan keseimbangan antara hadis dan Al-Qur'an. *Kedua*, dalam fikih kewarisan terlihat hadis yang lemah masih digunakan oleh sebagian ulama sebagai *bayan takhsis*, dan hadis *hasan* sebagai *bayan nasakh*. *Ketiga*, ada tiga tawaran reinterpretasi yaitu pengembangan pemilihan dan penjenjangan tema hadis, penetapan hierarki *bayan*

---

<sup>27</sup>Jamaluddin, "Konsep Walad dan Pembagian Haknya dalam Kewarisan Islam (Kajian terhadap Teori Ulama Mazhab Fiqh dan Teori Hudud Muhamad Syahrur)", Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2016.

hadis terhadap Al-Qur'an, dan penerapan pertimbangan waktu munculnya hadis.<sup>28</sup>

4. Disertasi “*Integrasi Hukum Waris Adat dan Hukum Waris Islam Dalam Pewarisan di Kota Yogyakarta*”, tulisan ini merupakan karya Agus Sudaryanto. Hasil penelitian Agus menunjukkan bahwa; *Pertama*, praktik pewarisan yang dijalankan oleh masyarakat Kota Yogyakarta adalah saat pewaris masih hidup dan setelah pewaris meninggal dunia. Objek waris dapat berupa harta benda dan harta cita. Porsi bagian antara anak lelaki dan perempuan cenderung tidak sama besar tetapi alasan yang berbeda. *Kedua*, beberapa aspek antara hukum waris Adat dan Islam yang dapat diintegrasikan di Kota Yogyakarta adalah penyebab pewarisan dan ahli waris, waktu pembagian warisan, cara pembagian warisan, besarnya bagian warisan dan alasan pembagian warisan. *Ketiga*, alasan terjadinya proses integrasi adalah musyawarah, keadilan, menghindari konflik, kebijakan orangtua, tradisi, hukum Islam, keikhlasan, anak mandiri dan anak tunggal. *Keempat*, model integrasi antara hukum waris Adat dan hukum waris Islam dapat dijadikan masukan dalam penyempurnaan atau pembentukan hukum waris di masa yang akan datang.<sup>29</sup>
5. Disertasi “*Hukum Waris: Pelaksanaan Al-Shulh Dalam Pranata Sosial Masyarakat Melayu Riau*”, karya dari saudara Zasri M. Ali. Penelitian ini menjelaskan fenomena sebagian besar masyarakat Melayu Riau tidak melaksanakan pembagian waris berdasarkan ketentuan Al-Qur'an dan lebih memilih penyelesaian dengan model *al-shulh*. Model pembagian *al-shulh* telah berkembang sebagai

---

<sup>28</sup>Maizuddin, “Relasi Hadis dengan Al-Qur'an: Telaah Teoritik dan Praktik dalam Fikih Kewarisan”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2019.

<sup>29</sup>Agus Sudaryanto, “Integrasi Hukum Waris Adat dan Hukum Waris Islam Dalam Pewarisan di Kota Yogyakarta”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2016.



norma adat dan kebiasaan masyarakat, padahal masyarakat melayu dikenal dengan masyarakat yang kental akan nilai-nilai syariat.<sup>30</sup>

6. Disertasi “*Kajian Hukum terhadap Kedudukan dan Hak Perempuan dalam Sistem Hukum Kewarisan Indonesia Dikaitkan dengan Asas Keadilan dalam Rangka Menuju Pembangunan Hukum Kewarisan Islam*”, karya Mukhtar Zamzami. Beliau menjelaskan bahwa banyak putusan pengadilan agama memberikan bagian yang sama besar antara ahli waris laki-laki dan perempuan setelah melihat kenyataan bahwa wanita mempunyai peran dan tanggungjawab sosial yang sama besar dengan laki-laki. Mukhtar menjelaskan, konteks masyarakat Indonesia saat ini berbeda dengan pada awal turunnya Islam di Arab, di mana perempuan tidak mendapat peran ekonomi apa pun. Fikih Islam masih mengenal *qath'i al-dalalah* yang boleh disimpangi dengan kesepakatan. Hukum Islam biasanya tidak lepas dari pengaruh zaman dan tempat, sehingga soal-soal seperti pembagian waris masih mungkin dikaji ulang, karena sebenarnya hal itu bukan sesuatu yang dogmatik. Disertasi ini memberikan penegasan bahwa kedudukan dan hak perempuan di Indonesia seharusnya setara dengan laki-laki sebagai ahli waris demi nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat kita.<sup>31</sup>

Dari kajian *literatur review* di atas, yang membedakan antara penelitian disertasi ini dengan beberapa penelitian yang telah diuraikan yaitu dari pendekatan yang digunakan untuk mendiskripsikan dan menganalisa fenomena-fenomena praktik

---

<sup>30</sup>Zasri M. Ali, “Hukum Waris: Pelaksanaan Al-Shulh Dalam Pranata Sosial Masyarakat Melayu Riau”, Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014.

<sup>31</sup>Mukhtar Zamzami, “Kajian Hukum terhadap Kedudukan dan Hak Perempuan dalam Sistem Hukum Kewarisan Indonesia Dikaitkan dengan Asas Keadilan dalam Rangka Menuju Pembangunan Hukum Kewarisan Islam”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung, 2011.

pembagian harta waris dalam masyarakat Aceh. Pendekatan yang digunakan dalam kajian ini yaitu pendekatan konsep gender dan antropologi hukum.

## **F. Kerangka Teori dan Pendekatan**

### **A. Teori Gender**

Kata gender jika ditelusuri berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin. Dalam kamus bahasa Inggris gender diartikan sebagai sebuah perbedaan yang terlihat di antara laki-laki dan perempuan yang dinilai dari segi nilai dan tingkah laku keduanya.<sup>32</sup> Menurut *Webster's Studies Encyclopedia* menjelaskan bahwa gender merupakan sebuah konsep budaya yang berupaya membuat perbedaan mendasar baik dalam peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.<sup>33</sup>

Para sosiolog dan psikolog seperti Jary mengartikan bahwa gender dititikberatkan pada pembagian maskulin dan feminim. Kedua pembagian di atas memiliki atribut yang melekat baik secara status sosial maupun psikologi sosial. Ini menekankan bahwa gender tidak hanya didefinisikan secara biologis saja namun juga dilihat dari lingkup sosial dan budaya, penekanan di atas berdasarkan pada sudut pandang antropolog. Dengan demikian gender dapat dipandang secara budaya dan historis dengan berbagai makna, interpretasi, dan ekspresi dari kedua varian gender tersebut. Hal di atas tentunya dipengaruhi oleh faktor-faktor sosial, ekspresi, dan pengalaman gender yang mendukung fakta bahwa gender tidak dapat disamakan secara sederhana dengan jenis kelamin atau seksualitas.<sup>34</sup>

Merujuk pada peraturan Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, makna gender

---

<sup>32</sup>Nassaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 29.

<sup>33</sup>Nassaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender...*, hlm. 30.

<sup>34</sup>Vina Saviana dan Tutik Sulistyowati, *Sosiologi Gender*, (Tangerang Selatan: Universitas Terbuka, 2010), hlm. 1 dan 7.

diinterpretasikan sebagai sebuah kontruk sosial yang didasarkan pada perbedaan jenis kelamin yang dicerminkan dengan fungsi tugas, peran, hak, tanggung jawab, perilaku, dan sikap yang ditonjolkan dalam kehidupan masyarakat atau budaya sekitar baik dalam ranah sosial maupun ranah privat.<sup>35</sup>

Mansour Fakih seorang ulama dan cendikiawan muslim, mempunyai perspektif tersendiri dalam memaknai perbedaan antara gender dan jenis kelamin. Makna dari seks atau jenis kelamin dipahami sebagai bentuk pengsifatan atau pembagian kedua jenis kelamin tersebut yang didasarkan pada ciri-ciri biologis yang sudah melekat sejak lahir, ciri tersebut tidak dapat berubah dan ditukarkan karena bentuk dari kodrat Tuhan. Sedangkan konsep gender diartikan sebagai sifat yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan yang dikonstruksikan secara sosial ataupun budaya yang kapan saja bisa berubah. Hal tersebut mendorong perubahan pada sifat laki-laki dan perempuan yang berubah karena waktu, tempat, kondisi sosial, dan realita di sekitarnya.<sup>36</sup> Apa yang diasumsikan oleh Mansour Fakih dapat ditarik kesimpulan bahwa, gender diartikan sebagai jenis kelamin sosial, sedangkan seks dimaknai jenis kelamin biologis. Maksud dari jenis kelamin sosial yakni ada perbedaan peran, fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan baik dalam lingkup keluarga ataupun sosial kemasyarakatan.

Dwi Narwoko dan bagong Yuryanto, mempunyai perspektif yang sama dengan Mansour Fakih dalam memahami makna gender. Menurutnya perbedaan gender terlihat pada nilai dan tingkah laku laki-laki dan perempuan, yang digambarkan dengan kontruk sosial yang dilebelkan oleh masyarakat. Label tersebut lahir berdasarkan kondisi sosial dan budaya masyarakat yang

---

<sup>35</sup>Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2010 tentang Pedoman Pelaksanaan Pengarusutamaan Gender Di Madrasah Kementerian Agama Republik Indonesia, Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan, 2010.

<sup>36</sup>Iswah Adriana, "Kurikulum Berbasis Gender", *Jurnal Tadris*, Volume 4. Nomor 1. 2009, hlm 138.

berubah seiring pergeseran peran, fungsi, hak, dan tanggung jawab seseorang.<sup>37</sup> Apa yang dimaksudkan Dwi Narwoko tentu saja berbeda dengan gender yang diartikan dalam konteks jenis kelamin secara biologis. Karena secara mendasar jenis kelamin biologis merupakan pemberian Tuhan kepada laki-laki dan perempuan, Kondisi biologis tersebut yang menciptakan manusia dengan sifat dan karakter maskulin dan feminis dari hasil konstruksi sosial dan interpretasi biologis yang melekat sejak lahir. Sedangkan gender lebih mencakup pada penampilan, pakaian, sikap, kepribadian, bekerja dalam atau luar rumah tangga, seksualitas, serta tanggung jawab sebagai makhluk sosial dalam lingkup keluarga dan masyarakat.<sup>38</sup>

Di sisi lain gender merupakan konsep hubungan sosial yang memisahkan dan membedakan antara fungsi serta peran bagi laki-laki dan perempuan. Perbedaan fungsi dan peran tersebut tidak ditentukan secara kodrat dan biologis, melainkan dengan kedudukan, fungsi dan peranan masing-masing dalam berbagai aspek kehidupan dan pembangunan.<sup>39</sup> Konsep gender juga berusaha untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan yang dilihat dari segi sosial dan budaya, pernyataan tersebut diungkapkan oleh Eniwati dalam bukunya.<sup>40</sup>

Apa yang telah diutarakan oleh beberapa sarjana di atas terkait dengan konsep gender tentunya didasarkan pada pemahaman dan pemaknaannya sesuai dengan perspektif masing-masing. Lantas apakah Islam juga membicarakan persoalan tersebut?, tentu saja dalam konteks agama Islam persoalan gender telah di atur dalam Al-Qur'an, melalui teks-teks nash tersebut ulama menginterpretasikan kedalam bentuk pemahamannya. Untuk melihat konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam Islam,

---

<sup>37</sup>Dwi Narwoko dan Bagong Yuryanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004), hlm. 334.

<sup>38</sup>Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 2.

<sup>39</sup>Dwi Narwoko dan Bagong Yuryanto, *Sosiologi Teks....*, hlm. 335.

<sup>40</sup>Eniwati Khaidir, *Pendidikan Islam Dan Peningkatan Sumber Daya Perempuan*, (Pekanbaru: LPPM UIN Suska Riau, 2014), hlm. 16.

perlu di bagi kepada tiga (3) katagori yang secara keseluruhan diwakili oleh akidah, cinta, dan mu'amallah. Dengan demikian dapat dilihat bahwa semua jenis orang memiliki kebebasan dan posisi yang sama derajatnya dalam bentuk pengabdian kepada Allah. Terlepas dari apakah mereka memiliki kesamaan posisi, Allah tetap menciptakan manusia dengan berbagai sifat yang berbeda sesuai dengan apa yang Allah takdirkan.<sup>41</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat ditelusuri literatur bacaan yang menegaskan bahwa Al-Qur'an berbicara persoalan gender juga. Misalnya terdapat pada surah Al-Baqarah, Al-Maidah, An-Nur, Al-Ahzab, At-Talaq, dan An-Nisa yang menggambarkan perhatian Islam terhadap wanita dan pembuahan. Berdasarkan penafsiran ulama terhadap ayat tersebut, diketahui pada prinsipnya Islam menjamin kebebasan perempuan untuk berpartisipasi dalam berbagai aspek kehidupan berdasarkan perbedaan gender dalam hak, kewajiban, peran, tanggung jawab, dan prestasi dalam berbagai bidang. Contohnya perempuan dan laki-laki bebas menempuh pendidikan sesuai dengan keinginannya, perempuan bebas bersaing dengan laki-laki dalam pekerjaan, perempuan boleh menjadi seseorang pemimpin, dan lain sebagainya.<sup>42</sup>

Pernyataan di atas sesuai dengan konsep gender yang dipahami oleh Fatima Mernissi, yang dimana menggarisbawahi teks-teks Al-Qur'an yang sakral telah disalahpahami dengan mereproduksi dan mengendalikan kekuasaan laki-laki dengan menggambarkan rancangan kekuatan dalam tatanan sosial. Hal tersebut berdampak pada tindakan feodalisme laki-laki, karena sebagian maksud dari teks-teks sakral tersebut menyudutkan perempuan akibat dari kekeliruan menafsirkan Al-Qur'an.<sup>43</sup>

Dalam realitanya tidak hanya Al-Qur'an saja yang

---

<sup>41</sup>Nur Rohmah dan Labib Ulinnuha, "Relasi Gender dan Pendidikan Islam", *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 3, No. 2, Desember 2014, hlm. 354.

<sup>42</sup>Nur Rohmah dan Labib Ulinnuha, "Relasi Gender . . . .", hlm. 354.

<sup>43</sup>Fatima Mernissi, *The Veil and The Male Elite; a Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, (USA: Welsey Publishing, 1991), hlm. 9.

direproduksi maknanya yang tidak sesuai dengan kehendak Tuhan, namun termasuk hadis juga yang menjadi sumber rujukan ulama. Sebagai contoh, hadis yang berbunyi “tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan persoalannya kepada perempuan”, pemahaman hadis tersebut harus dipersempit dalam konteks kepemimpinan puncak yang mutlak. Bukan dipahami secara global yang dimaknai bahwa perempuan tidak boleh eksis, sehingga hal tersebut menyebabkan perempuan terbatas haknya dalam lingkup publik.

Hal senada juga dilontarkan oleh tokoh hermeuneutik, yang mendukung ksetaraan gender dengan membuat pernyataan bahwa ada perbedaan mendasar antara seks dan gender. Menurutnya persoalan seks seperti rahim wanita, menstruasi, dan fungsi bagian tubuh lainnya tidak dapat dirubah karena sebagai kodrat yang Allah berikan. Sebaliknya perempuan dengan kontruksi gender sosial, politik dan budaya dipahami sebagai sebuah sifat dan karakter yang bisa saja berubah, dengan melalui proses sosial dan budaya yang panjang.<sup>44</sup>

Muhammad Syahrur adalah salah satu dari sekian banyak reformis yang mencoba membangun kembali hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam Islam, terutama dalam hal kesetaraan gender. Dia memiliki banyak gairah untuk mempelajari topik ini. Apa yang baru adalah bahwa umumnya orang-orang yang memperjuangkan dan menyampaikan masalah keseimbangan berasal dari kalangan perempuan, melalui perkembangan aktivis perempuan, seperti Amina Wadud, Fatima Mernissi dan Asma Barlas, namun Syahrur bisa disebut sebagai salah satu tokoh laki-laki penting yang memperjuangkannya. hak-hak sipil bagi perempuan melalui ide hermeneutiknya yang terkenal.

Syahrur mengatakan kajian tentang perempuan dalam Islam merupakan topik yang sangat sensitif yang menjadi perhatian para reformis sejak kebangkitan Islam tahun 1970-an hingga saat ini.

---

<sup>44</sup>Irwan Masduki dkk, *Kontekstualisasi Turats; Telaah Regresif dan Progresif*, Mustaid (ed), (Kediri: Lirboyo Purna Siswa Aliyah, 2005), hlm. 82.

Syahrur melanjutkan dengan mengatakan bahwa wanita saat ini memiliki semua hak yang mungkin mereka miliki ketika Nabi masih hidup, seperti mewarisi setengah dari bagian laki-laki karena dia tidak bekerja atau mencari nafkah. Bahkan Islam telah memberi perempuan hak untuk berpartisipasi dalam politik sejak pertama kali diwartakan. Sumayyah, seorang wanita, adalah orang pertama yang terbunuh dalam perjalanan menuju Islam. Inisiasi Aqabah pertama dan kedua juga dihadiri oleh para wanita. Dalam rangka mendirikan negara Islam di Yatsrib, kedua titik inisiasi ini dapat dipandang sebagai awal konsolidasi kekuasaan.<sup>45</sup>

Tingkat peradaban masyarakat Arab pada saat itu belum menyediakan dewan atau perundang-undangan yang mengatur perundang-undangan dalam masyarakat, dan mereka juga tidak memperbolehkan perempuan menduduki posisi puncak dalam suatu organisasi. Ini adalah salah satu alasan mengapa perempuan kurang memiliki peran di ruang publik. Syahrur menyatakan bahwa suatu metode baru harus dikembangkan sebagai standar untuk mengkaji hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam kerangka kesetaraan gender dalam Islam dalam setting ini.<sup>46</sup>

### B. Teori 'Urf

Dalam sejarah pembinaan hukum Islam terlihat ada keputusan hukum mengenai permasalahan yang baru muncul (*nazilah*), tidak mutlak berdasarkan nash dari al-Qur'an maupun hadis, tetapi berdasarkan kondisi ini, ijtihad tidak saja terjadi pasca masa Rasulullah Saw. bahkan terjadi pada masa Rasulullah sendiri, salah satu instrumen *istinbath* hukum dalam berijtihad adalah 'urf.

Konsep 'urf, ada yang membedakannya dengan adat, dan ada yang tidak. Bagi yang membedakannya, seperti Ahmad Fahmi Abu Sinah. 'Urf dalam konteks *lughawi* adalah sesuatu yang

---

<sup>45</sup>Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2012), hlm. 228.

<sup>46</sup>Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar....*, hlm. 231.

diketahui, sementara adat adalah kebiasaan, adat istiadat.<sup>47</sup> Implikasi dari perbedaan menurut Abu Sinah maka adat dipahami sebagai suatu praktik yang dilakukan berulang-ulang tanpa ada kaitan dengan nalar.<sup>48</sup>

Menurut Abd. Wahab Khalaf '*urf*' adalah "sesuatu yang dikenal manusia dan dijalankan secara biasa, baik berupa perkataan ataupun perbuatan".<sup>49</sup> Tidak jauh berbeda, Wahbah Zuhaili mendefinisikan '*urf*' sebagai "sesuatu yang dibiasakan oleh manusia, dan dijalannya dari tiap perbuatan yang telah populer di antara mereka, atau juga *lafaz* yang dikenal dengan sebuah arti khusus yang tidak dicakup bahasa serta hanya (cepat) memungkinkan makna ketika didengarkan".<sup>50</sup> Dari definisi '*urf*' dan adat di atas, unsur rasional adalah tolok ukur untuk mengklasifikasi suatu kebiasaan ke dalam '*urf*'. Mengingat tidak semua kebiasaan memiliki kaitan dengan unsur rasional, maka tidak semua kebiasaan dikategorikan '*urf*', tetapi semua '*urf*' adalah adat.

'*Urf*' dipakai pada kalangan ahli fikih saat berkembangnya permasalahan yang menyangkut *furu'iyah*. Terdapat dalam nash tetapi sebagian hukum dalam nash sudah menjadi kebiasaan ('*urf*') masyarakat kala itu. Kebiasaan tersebut bisa diterima oleh Islam selama tidak adanya pertentangan dalam nash. Segala hukum jika didasarkan pada adat, lambat laun seiring waktu berjalan dan berubahnya tempat akan mengalami perubahan disebabkan masalah baru badan berubah sebab perubahan masalah asal.<sup>51</sup> Setidaknya ada tiga alasan penguat yang mendasari '*urf*' diterapkan sebagai sumber hukum Islam sebagaimana berikut:

---

<sup>47</sup>Ahmad Fahmi Abu Sinah, *Al-Urf wa al-Adah fi Ra'y alFuqaha*, (Mesir : Dar al-Fikri al-Arabi, tt.), hlm. 13.

<sup>48</sup>Ahmad Fahmi Abu Sinah, *Al-Urf wa....*, hlm. 8.

<sup>49</sup>Abdul Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tashri' al-Islami fi Ma Laysa Nashsh fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), hlm. 145.

<sup>50</sup>Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 828.

<sup>51</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh: Kaidah Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), hlm. 118-119.



*Pertama*, apa yang dipraktikkan dimasa Nabi Saw. dimana haji dan umrah umat Islam tetap melanjutkan apa yang dipraktikkan jauh sebelum Islam. Berbagai ritual Arab seperti *talbiyah*, *ihram*, *wuquf* dan lain-lain diteruskan untuk diterapkan dalam praktek haji umat Islam, kendati ritual lain dalam haji seperti harus melakukannya dalam keadaan telanjang dihilangkan. Demikian juga dengan hukum qisas dan diyat dimana keduanya merupakan praktek budaya masyarakat pra Islam, kedua budaya ini lalu diafirmasi menjadi bagian dari ajaran Islam.<sup>52</sup>

Kedua, setelah wafatnya Nabi Saw. para sahabat juga mendasarkan hukum-hukum Islam yang ada dengan *'urf* masyarakat sekitar. Pada masa dimana Islam melakukan ekspansi besar-besaran, terlihat jelas bahwa Islam sangat memperhatikan budaya lokal masing-masing. Khalifah Umar sebagai misal mengadopsi sistem dewan dan tradisi masyarakat Persia. Di samping itu juga, Umar juga mengadopsi sistem pelayanan pos yang juga menjadi tradisi sasanid dan Kerajaan Byzantium.<sup>53</sup> Ini semua mengukuhkan bahwa para sahabat meneruskan langkah Nabi Saw. yang bersikap akomodatif terhadap kearifan lokal (*local wisdom*).<sup>54</sup>

Ketiga, generasi *tabi'in* yang hidup setelah sahabat juga memasukkan klausul *'urf* dalam sumber hukum Islam. Madzhab Hanafi misalnya membangun fiqhnya atas dasar *'urf*. Al-Nu'man ibn Thabit Ibn Zuti yang dikenal dengan Abu Hanifah (80-150 H/699-767 M) menggunakan tradisi Kufah sebagai dasar penetapan hukumnya yang diakomodir dalam konsep *istihsan*. Bahkan, Abu Hanifah menolak *qiyas* demi mengunggulkan *'urf*.<sup>55</sup> Syaibani (w. 189 M/805 M), seorang pengikut Abu Hanifah, menyatakan bahwa aturan interpretasi yang sifatnya teoritis dan menunjukkan undang-

---

<sup>52</sup>Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 7-8.

<sup>53</sup>Khamil Abd Karim, *al-Judhur al-Tarikhiah li As-Shari'ah al-Islamiyah*. Terj Kamran Asad, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. xi-xii.

<sup>54</sup>Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 11.

<sup>55</sup>Al-Syarkhasi, *Al-Mabsuth*, Jilid XII, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 199.

undang berasal dari *'urf*.<sup>56</sup>

Abu Yusuf (w. 182 H/795 M) mengatakan bahwa adat menjadi pertimbangan utama dalam sistem hukum mazhab Hanafi ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan.<sup>57</sup> Masih menurut Abu Yusuf, jika suatu nash yang berasal dari adat kebiasaan atau tradisi tertentu dan kebiasaan tersebut kemudian mengalami perubahan, maka hukum yang ditegaskan oleh nash tersebut menjadi gugur. Hal demikian ini, menurut Abu Yusuf, bukan bentuk pengabaian nash, melainkan merupakan salah satu cara menakwilkannya.

Imam Malik juga menerima *'urf* sebagai sumber hukum Islam. Bisa dilihat dari beberapa karya Imam Malik seperti *al-Muwatta'*, *al-Mudawana*, dan *Fath al-Ali al-Malik* mendasarkan hukum-hukumnya pada kemaslahatan umum, dimana *'urf* Ahli Madinah salah satunya Imam Malik sering menggunakan istilah "praktek yang kita setuju", ini menunjukkan bahwa *'urf* Ahli Madinah dalam pandangan Imam Malik merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat, bahkan lebih kuat daripada hadis *ahad*. Karena berdasarkan *'urf* Ahli Madinah ini, maka Imam Malik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan Al-Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka, karena adat para wanita ningrat di Madinah tidak menyusui anak-anak mereka.<sup>58</sup>

Berbeda halnya dengan Imam Syafi'i, meski nyata-nyata menentang *'urf*, Imam Syafi'i ditengarai masih mempertimbangkan *'urf* dalam penetapan sebuah hukum. Ini terlihat ketika Imam Syafi'i meralat pendapatnya dari *qaul qadim* (Irak) ke *qaul jadid* (Mesir). Tegasnya Imam Syafi'i meninggalkan pendapat *qaul qadim* nya diganti dengan *qaul jadid* karena *'urf* di Mesir

---

<sup>56</sup>Al-Shaibani, *al-Siyar al-Kabir*, Jilid I (Kairo: Syirkah Musahamah, 1953), hlm. 194-198.

<sup>57</sup>Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, Jilid V (Kairo: Mathba'ah Mustafa Ahmad, 1937), hlm. 282-283.

<sup>58</sup>Yasin Duton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. 75-106.

menghendaki demikian.<sup>59</sup> Izzudin Abdus Salam (w. 660 H), seorang pengikut Imam Syafi'i menyatakan bahwa bila suatu masyarakat terdapat *'urf* yang sama dengan pernyataan lisan, maka *'urf* tersebut dapat menggantikan ucapan dalam tindakan hukum.<sup>60</sup>

Imam Ibnu Hanbal (164-241 H) dengan terang menolak *'urf* sebagai sumber hukum Islam. Namun, para pengikutnya seperti Ibnu Qudamah (w. 620 H) menggunakan keberadaan *'urf* sebagai sumber hukum. Ibnu Qudamah mendasarkan diktum-diktum fikihnya pada adat.<sup>61</sup> Ibnu Taimiyah, pengikut Imam Hanbal yang lain, juga menggunakan *'urf* sebagai sumber hukum. Ketika menyatakan *kaffarat* (sanksi) karena melanggar sumpah dengan kewajiban memberi makan orang miskin dengan makanan secukupnya. Menurut Ibnu Taimiyah, kata "makanan secukupnya" dikembalikan pada *'urf* setempat.<sup>62</sup>

### C. Pendekatan Antropologi Hukum

Antropologi berasal dari dua akar kata Yunani: *anthropos*, artinya "orang" atau "manusia"; dan *logos*, artinya "ilmu/nalar". Menurut kamus *anthropology* dapat diartikan sebagai suatu ilmu yang berusaha mencapai pengertian tentang makhluk manusia dengan mempelajari aneka warna bentuk fisik, kepribadian, masyarakat, serta kebudayaannya.<sup>63</sup> Dari analisis usul asal kata, disimpulkan bahwa antropologi merupakan ilmu pengetahuan tentang manusia. Dalam refleksi yang lebih bebas, antropologi adalah ilmu pengetahuan yang mencoba menelaah sifat-sifat manusia secara umum dan menempatkan manusia yang unik dalam

---

<sup>59</sup>Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Shafi'i*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 150.

<sup>60</sup>Izzu al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, (Beirut: Dar alKutub al-Ilmiyah, tt), hlm. 107-119.

<sup>61</sup>Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), hlm. 485.

<sup>62</sup>Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, tt), hlm. 412-413.

<sup>63</sup>Ariyono Suyono, *Kamus Antropologi*, (Jakarta : Akademi Persindo, 1985), hlm. 28.

sebuah lingkungan hidup yang lebih bermartabat.

Antropologi merupakan sebuah cabang ilmu yang mengkaji perbandingan orang-orang yang dijumpai di batas pemukiman (*frontier*) daerah ekspansi negara-negara Eropa, tetapi dengan tujuan yang agak berbeda dengan tujuan antropologi modern. Cakupan cabang ilmu antropologi tidak saja tertuju pada usaha yang serius untuk merekonstruksi secara spekulatif pertalian historis antara orang-orang pada zaman purba dan manusia kini, melainkan juga untuk merekonstruksi tahapan yang telah dilampaui oleh evolusi budaya manusia semenjak awal. Mulai tahun 1920, sebagaimana telah disebut Haviland, cabang ilmu antropologi berkecimpung pada pemahaman yang lebih luas untuk semakin menggeluti proses penyusunan generalisasi dalam upaya membangun teori-teori tentang perilaku manusia dan budaya sosial masyarakat secara umum dalam konteks tertentu.<sup>64</sup>

Pakar antropologi William A. Haviland mengatakan, antropologi adalah studi tentang umat manusia, dimana ilmu tersebut berusaha menyusun generalisasi yang bermanfaat tentang manusia dan perilakunya, dan untuk memperoleh pengertian yang lengkap tentang keanekaragaman manusia. Ada tiga hal yang menjadi pusat studi antropologi yakni (a) usaha menyusun sebuah generalisasi, (b) generalisasi itu kemudian tertuju pada fungsinya mengenai manusia dan perilaku sosial, (c) pada dan dengan cara itu antropologi yang sama menemukan sebuah pengertian yang lengkap mengenai pluralisme manusia.<sup>65</sup>

Antropologi hukum adalah bagian dari antropologi yang mempelajari perilaku hukum masyarakat, budaya hukum masyarakat, dan cara pandanganya terhadap hukum dan produk-produk turunannya. Hukum-hukum itu bukan hanya yang tertulis dan diundangkan oleh pemerintah, tetapi juga hukum yang tidak

---

<sup>64</sup>Roger M. Keesing, *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, Terj. Samuel Gunawan, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1999), hlm. 2-3.

<sup>65</sup>William A. Haviland, *Edisi Keempat Antropologi*, terj. R.G. Soekadjo, (Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 1999), hlm. 6-7.

tertulis dan disepakati masyarakat setempat. Antropologi itu sendiri didefinisikan sebagai suatu ilmu yang mempelajari tentang manusia baik dari segi budaya, perilaku, keanekaragaman, dan lain sebagainya. Istilah antropologi berasal dari Bahasa Yunani, yaitu berasal dari kata *anthropos* dan *logos*. *Anthropos* berarti manusia dan *logos* memiliki arti cerita, atau kata, atau ilmu. Antropologi mempelajari manusia sebagai makhluk biologis sekaligus makhluk sosial.<sup>66</sup>

Antropologi hukum merupakan bagian dari antropologi budaya yang mendeskripsikan pola tingkah laku manusia dengan aturan hukum, aturan hukum yang dimaksud tidak hanya terbatas pada aturan normatif namun juga meliputi hukum adat. Objek penelitiannya adalah melihat hubungan antara hukum dengan aspek kebudayaan dan organisasi sosial.<sup>67</sup>

Dalam perspektif antropologi, hukum adalah bagian integral dari kebudayaan secara keseluruhan, dan karena itu hukum dipelajari sebagai hasil dari interaksi dengan kebudayaan. Di sisi lain hukum juga dipelajari sebagai proses sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat. Berarti secara empiris dapat dijelaskan, bahwa hukum yang berlaku dalam masyarakat selain terwujud karena adanya peraturan undang-undang, juga berwujud sebagai hukum agama dan hukum adat.<sup>68</sup>

Objek antropologi hukum adalah: (1) perilaku hukum masyarakat, (2) budaya hukum masyarakat, dan (3) cara pandang masyarakat terhadap hukum serta produk-produk turunannya. Sejak Antropologi Hukum itu merupakan bagian dari antropologi, objeknyapun lebih sempit daripada objek antropologi, yaitu manusia di dalam masyarakat suku bangsa, kebudayaan dan prilakunya. Ilmu pengetahuan antropologi memiliki tujuan untuk

---

<sup>66</sup>Tajul Arifin, *Antropologi Hukum Islam*, (Bandung: Pusat penelitian dan Penerbitan UIN Sunan Gunung Djati, 2016), hlm. 1.

<sup>67</sup>Hilman Hadikusumah, *Pengantar Antropologi Hukum*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bhakti, 2004), hlm. 1-8.

<sup>68</sup>Sally F Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach*, (London: Routledge & Kegan Paul ltd., 1978), hlm. 34.

mempelajari manusia dalam bermasyarakat suku bangsa, berperilaku dan berkebudayaan untuk membangun masyarakat itu sendiri.<sup>69</sup>

Antropologi hukum lahir sebagai sebuah pengakuan terhadap keberagaman hukum dalam masyarakat. Hukum telah diajarkan berabad-abad lamanya di berbagai perguruan tinggi mulai perguruan tinggi hukum di Genoa pada abad pertengahan lampau hingga kini. Hukum selalu diartikan sebagai sebuah rule, perintah dari kehendak penguasa negara, sehingga logis bahwa hanya ada satu hukum dalam sebuah negara untuk mengatur rakyatnya. Hukum secara kodrati mengatur perilaku manusia, seburuk apapun hukum adalah jauh lebih baik daripada tidak ada hukum.<sup>70</sup>

Harus disadari bahwa hukum lahir dan berkembang dari sebuah kebudayaan, sehingga akan menjadi logis bahwa tidak ada hukum yang seragam, karena tidak ada kebudayaan yang bersifat seragam. Hukum yang berlaku bagi masyarakat Batak tentu saja akan berbeda dengan hukum yang berlaku pada masyarakat Minang, dan tentu saja akan berbeda dengan hukum yang berlaku pada masyarakat Jawa dan Sunda, atau bahkan hukum yang berlaku pada masyarakat Eskimo berbeda dengan hukum yang berlaku bagi masyarakat Indian di Amerika. Untuk negara sebesar dan seluas Indonesia tentunya memberlakukan hukum secara seragam terhadap masyarakat yang memiliki berbagai ragam kebudayaan di Indonesia akan menjadi tidak adil.

Dalam perspektif antropologi hukum, hukum lahir dari kebudayaan. Melihat hal tersebut di atas tentunya menyadarkan kepada kita akan peran Antropologi Hukum sebagai sebuah perspektif untuk melihat berbagai macam corak hukum yang lahir dan berkembang pula dari berbagai corak dan ragam kebudayaan. Mempelajari Antropologi Hukum berarti kita melihat sebuah realitas, kenyataan atas kehidupan hukum yang sesungguhnya berjalan di masyarakat. Satu hal yang dapat kita ambil dari

---

<sup>69</sup>Tajul Arifin, *Antropologi Hukum Islam*...., hlm. 2.

<sup>70</sup>Hilman Hadikusumah, *Pengantar Antropologi Hukum*, hlm. 20-21.

Antropologi Hukum, adalah diharapkan dapat memunculkan kesadaran atas kenyataan adanya keberagaman hukum karena beragamnya budaya. Beragamnya hukum tersebut jangan dimaknakan sebagai pertentangan hukum (*conflict of laws*), tetapi patut dianggap sebagai khazanah kekayaan hukum yang akan mampu memperkuat serta memperbaharui hukum nasional. Di sisi lain akibatnya adalah memunculkan sikap toleransi untuk menghargai umat manusia yang beragam pola pikir, karakter, pemahaman, dan tentunya juga beragam hukum.<sup>71</sup>

Karena itu penggunaan pendekatan antropologi hukum sangat diperlukan dalam membaca proses pembentukan suatu hukum dalam masyarakat. Antropologi sebagai ilmu bantu dalam penelitian-penelitiannya, beberapa sarjana hukum adat dengan nyata telah mempergunakan metode-metode antropologi untuk menyelami latar belakang kehidupan hukum adat di berbagai daerah di Indonesia. Antropologi dianggap penting karena hukum adat bukan merupakan suatu sistem hukum yang telah diabstraksikan sebagai aturan-aturan dalam kitab-kitab undang-undang, melainkan timbul dan hidup langsung dari masalah-masalah perdata yang berasal dari dalam aktivitas masyarakat. Sebaliknya, antropologi juga memerlukan bantuan ilmu hukum adat Indonesia. Hal itu karena setiap masyarakat, baik yang sangat sederhana bentuknya, maupun yang telah maju, tentu mempunyai aktivitas-aktivitas yang berfungsi sebagai pengendali sosial atau social control. Salah satu sistem pengendali sosial ini adalah hukum. Konsepsi dari antropologi yang menganggap hukum hanya sebagai salah satu aktivitas kebudayaan dalam lapangan *social control* itu, menyebabkan bahwa seorang ahli antropologi juga harus mempunyai pengetahuan umum tentang konsep-konsep hukum pada umumnya.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup>Hilman Hadikusumah, *Pengantar Antropologi Hukum*, hlm. 7.

<sup>72</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2015), hlm. 32.

## G. Metode Penelitian

Kualitas karya ilmiah tidak terlepas dari metode penelitian<sup>73</sup> yang digunakan, maka setiap peneliti wajib menggunakan cara yang tepat untuk menghasilkan data-data valid sesuai keinginan peneliti. Metode penelitian pada dasarnya merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Dengan kata lain metode penelitian adalah suatu cara ilmiah atau teknik yang digunakan demi memperoleh data mengenai suatu objek dari penelitian yang memiliki tujuan untuk memecahkan suatu permasalahan.<sup>74</sup>

### 1. Sifat Penelitian

Penggunaan pendekatan penelitian akan menentukan kualitas hasil penelitian. Pendekatan merupakan cara pandang terhadap suatu masalah yang dikaji. Dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan gender dan antropologi hukum untuk menjawab rumusan masalah yang telah diuraikan pada latar belakang masalah. Penggunaan pendekatan konsep gender, bertujuan untuk menganalisis permasalahan secara normatif dengan memakai data sekunder. Sedangkan penggunaan pendekatan antropologi hukum, bertujuan untuk menelaah hukum secara empiris dengan memakai data primer. Pendekatan yang dimaksud

---

<sup>73</sup>Metode penelitian pada dasarnya merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Oleh karena demikian terdapat empat kata kunci yang perlu diperhatikan dalam melakukan penelitian, diantaranya adalah: cara ilmiah, data, tujuan dan kegunaan. Cara ilmiah berarti kegiatan penelitian itu didasarkan pada ciri-ciri keilmuan, yaitu rasional, empiris dan sistematis. Rasional berarti kegiatan penelitian tersebut dilakukan dengan cara-cara yang masuk akal sehingga terjangkau oleh penalaran manusia. Empiris berarti cara yang dilakukan itu dapat diamati oleh indera manusia, sehingga orang lain dapat mengamati dan mengetahui cara-cara yang digunakan dalam menulis sebuah karya ilmiah. Sistematis artinya, proses yang digunakan dalam penelitian itu menggunakan langkah-langkah tertentu yang bersifat logis, artinya dapat diterima oleh akal pikiran, tidak mengada-adakan yang tidak ada. Lihat, Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Method)*, (Bandung: Alfabeta, 2016), hlm. 3.

<sup>74</sup>Sugiyono, *Cara Mudah Menyusun: Skripsi, Tesis, dan Disertasi*, (Bandung: ALFABETA, 2014), hlm. 18.



yakni dengan metode normatif-eksploratif yang bertujuan untuk mempelajari manusia dan budaya hukumnya dengan bertitik tolak pada norma-norma hukum yang sudah ada, baik dalam bentuk kelembagaan maupun dalam bentuk perilaku<sup>75</sup>. Adapun sifat penelitian ini yaitu bersifat kualitatif. Penelitian kualitatif dapat diartikan sebagai metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat postpositivisme, digunakan untuk meneliti pada kondisi obyek yang alamiah, dimana peneliti sebagai instrumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi (gabungan), analisis data bersifat induktif/kualitatif, dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.<sup>76</sup>

Berdasarkan pendekatan penelitian yang digunakan maka kajian ini termasuk penelitian deskriptif analisis, yaitu suatu bentuk penelitian yang ditujukan untuk mendeskripsikan fenomena-fenomena yang ada, baik fenomena alamiah maupun fenomena buatan manusia. Fenomena itu bisa berupa bentuk, aktivitas, karakteristik, perubahan hubungan, kesamaan, dan perbedaan antara fenomena yang satu dengan fenomena lainnya.<sup>77</sup> Karena itu, penelitian ini mencoba mengkaji persoalan konsep waris dalam perspektif gender dan menelaah praktik-praktik pembagian waris dalam masyarakat secara empiris.

## 2. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang penulis gunakan adalah normatif empiris, yaitu penelitian yang mengabungkan data hukum normatif yang kemudian didukung dengan penambahan data empiris.<sup>78</sup> Penelitian hukum normatif-empiris (terapan), merupakan penelitian yang mengkaji pelaksanaan atau implementasi ketentuan hukum positif (perundang undangan) dan dokumen tertulis secara *in action* (faktual) pada setiap peristiwa hukum tertentu yang terjadi dalam

---

<sup>75</sup>Hilman Hadikusumah, *Pengantar Antropologi Hukum*, hlm. 11.

<sup>76</sup>Sugiyono, *Cara Mudah Menyusun....*, hlm. 24.

<sup>77</sup>Nana Syaodih Sukmadinata, *Landasan Psikologi Proses Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. 72.

<sup>78</sup>Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 13.

masyarakat. Pengkajian tersebut bertujuan untuk memastikan apakah hasil penerapan hukum pada peristiwa hukum *in concreto* sesuai atau tidak sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. Atau dengan kata lain apakah ketentuan peraturan perundang-undangan telah dilaksanakan sebagaimana mestinya, sehingga pihak-pihak yang berkepentingan mencapai tujuannya atau tidak.<sup>79</sup>

### 3. Lokasi Penelitian

Penentuan lokasi penelitian merupakan suatu kaharusan agar pembahasannya dibatasi pada daerah tertentu sebab terbatasnya kemampuan dan waktu untuk penelitian. Karenanya, penelitian ini dilakukan di Kabupaten Aceh Selatan, dengan respondennya *Teungku Imum, Tuha Pheut*, Majelis Permusyawaratan Ulama, Majelis Adat Aceh dan Hakim Mahkamah Syariah. Pemilihan lokasi ini karena Aceh merupakan daerah yang menerapkan syariat Islam dan nilai-nilai ajaran Islam telah hidup dan berkembang sebagai falsafah hidup masyarakat Aceh. Karena Aceh sangat luas, peneliti memilih lokasi penelitian di Kabupaten Aceh Selatan karena secara sosiologis masyarakat lebih cenderung dipengaruhi oleh adat budaya padang, namun disebagian daerah lebih condong ke adat budaya Pidie. Karena adanya pertemuan kedua kebudayaan tersebut lambat laun telah berasimilasi ke dalam satu kebudayaan.

### 4. Jenis Data

Penyajian data diperoleh dari sumber primer dan sumber data sekunder, adapun penjelasannya sebagai berikut:

#### a. Data Primer

Data primer diperoleh dari hasil wawancara secara mendalam dengan *Teungku Imum, Tuha Pheut*, Majelis Permusyawaratan Ulama, Majelis Adat Aceh dan Hakim

---

<sup>79</sup>Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, (Bandung: CitraAditya Bakti, 2004), hlm 53.

Mahkamah Syariah. Selain wawancara, penulis juga melakukan serangkaian observasi untuk menemukan dan menganalisis data<sup>80</sup> dengan pendekatan antropologi hukum. Pendekatan ini ditujukan untuk mempelajari perilaku manusia dan aturan hukumnya dalam kehidupan bermasyarakat. Adapun data-data responden yang akan diwawancarai sebagai berikut:

| No  | Nama Responden        | Jenis Responden  |
|-----|-----------------------|--|
| 1.  | Mawadi Wali           | Pimpinan Pondok Pesantren Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan |
| 2.  | Ahmad Ibrahim BA      | Tokoh Agama  |
| 3.  | Armia Ahmad           | Ketua MPU Aceh Selatan   |
| 4.  | Mawardi               | Tokoh Agama Labuhan Haji                                       |
| 5.  | Muhammad Lukman Hakim | Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan                             |
| 6.  | Muhibbuttibri         | Ketua Komisi Fatwa Aceh Selatan                                |
| 7.  | Mukhlis Al-Yusufi     | MPU Aceh Selatan   |
| 8.  | Mukhsin               | Tokoh Agama Meukek   |
| 9.  | Murniati              | Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan                             |
| 10. | Rusli Rasyid          | Ketua MAA Aceh Selatan   |

<sup>80</sup>Pemaknaan data disini adalah fakta sosial berupa masalah yang berkembang di tengah masyarakat yang memiliki signifikansi sosiologis. Barder Johan Nasution, *Metode Penelitian Ilmu Hukum*, (Bandung: Mandar Maju, 2008), hlm. 166.

|     |                       |                              |
|-----|-----------------------|------------------------------|
| 11. | Syaikh Kahar Muzakar  | Wakil Ketua MAA Aceh Selatan |
| 12. | Saed Djainun          | Ketua Mukim Kecamatan Sawang |
| 13. | Teuku Harun Ar-Rasyid | Tokoh Adat Meukek            |
| 14. | Darwis                | Tokoh Adat Kluet             |

#### b. Data Sekunder

Data sekunder merupakan acuan dalam menganalisis hasil penelitian. Data ini dapat berupa bahan-bahan fikih, tafsir, penjelasan hadis, dokumentasi dan literatur-literatur yang berkaitan dengan penelitian ini. Semua data di atas diperoleh dengan mempelajari berbagai literasi yang memiliki relevansi dengan topik penelitian hukum waris.

#### 5. Teknik Pengumpulan Data

Teknik yang digunakan dalam mengumpulkan data adalah sebagai berikut:

##### a. Observasi

Observasi merupakan salah satu metode pengumpulan data dengan mengamati secara langsung menggunakan panca indra di lokasi penelitian. Dalam hal ini peneliti mengamati secara langsung bagaimana terbentuknya institusi sosial masyarakat dan praktik serta pola pembagian harta waris di Kabupaten Aceh Selatan. Observasi ini dipahami sebagai partisipasi peneliti dalam mengamati dan berperan dalam proses pembagian waris di dalam masyarakat, sehingga fenomena-fenomena tersebut dapat ditafsirkan dengan baik.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup>Nanang Martono, *Metode Penelitian Sosial: Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: (Rajawali Pers, 2016), hlm. 239.

### b. Wawancara

Untuk menguatkan data dan temuan dari hasil disertasi ini, peneliti melakukan serangkaian proses wawancara dengan responden yang dianggap paham terkait dengan fenomena praktik-praktik pembagian waris di Aceh Selatan. Adapun metode wawancara yang peneliti lakukan yakni wawancara secara langsung dengan menyiapkan pertanyaan yang peneliti ajukan kepada responden.

### c. Dokumentasi

Membaca dengan teliti, memahami, mempelajari dan membandingkan referensi yang terkait dengan masalah yang akan diteliti dari satu informasi dengan informasi lainnya, kemudian informasi tersebut dikumpulkan dengan cara membedakan dan mengumpulkan bagian-bagian yang ditunjukkan oleh sifat-sifat khusus.

## 6. Teknik Analisa Data

Setelah data dikumpulkan melalui observasi, wawancara dan studi dokumentasi terkait tentang ilmu waris, maka langkah selanjutnya yakni mengolah dan menganalisis data-data tersebut untuk disusun melalui beberapa tahap. Tahap analisa data dilakukan sejak kegiatan pengumpulan data dilakukan. Adapun tahap-tahap analisa data sebagai berikut: Pertama, mencatat semua temuan fenomena terkait dengan terbentuknya institusi sosial masyarakat dan praktik-praktik pembagian waris yang berkembang di Aceh Selatan, baik melalui pengamatan, wawancara maupun studi dokumentasi. Hasil wawancara yang peneliti lakukan di lokasi penelitian dengan memakai metode wawancara secara langsung dengan responden. Kedua, menelaah kembali catatan lapangan yang peneliti temukan dari responden-responden, untuk memahami persoalan-persoalan yang terjadi di lapangan terkait dengan fenomena praktik waris. Ketiga, mendeskripsikan data mengenai pola terbentuknya institusi sosial dan praktik pembagian waris dengan berbagai model yang berkembang di masyarakat.

Keempat, membuat analisis akhir untuk laporan penelitian dengan cara mendialogkan *theoretical framework* dengan temuan-temuan peneliti di lapangan.

## **H. Sistematika Pembahasan**

Sistematika pembahasan pada disertasi ini terdiri dari lima bab. Bab pertama yaitu pendahuluan, dengan berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua berisi konsep hukum waris dalam sistem hukum di Indonesia, dengan sub pembahasan terdiri dari hukum waris menurut Al-Qur'an dan hadis, hukum waris menurut Kompilasi Hukum Islam, hukum waris dalam kitab undang-undang hukum perdata, dan hukum waris menurut hukum adat.

Bab ketiga berisi kajian keadilan dalam warisan menurut Al-Qur'an dan gender, dengan sub bab terdiri dari term keadilan dalam perspektif Al-Qur'an, teori kesetaraan dan keadilan gender, interpretasi ayat-ayat waris dengan *qiraah mubadalah*, dan analisis terhadap hukum kewarisan dalam perspektif teori gender.

Bab keempat berisi analisis praktik waris dalam masyarakat Aceh Selatan, dengan sub bab yang membahas latar geografis Kabupaten Aceh Selatan, Pola pembentukan hukum waris adat dalam institusi sosial masyarakat, fenomena praktik pembagian harta waris menggunakan hukum adat, dan analisis praktik pembagian harta waris dalam masyarakat Aceh Selatan menurut teori gender dan antropologi hukum.

## BAB II

### KONSEP HUKUM WARIS DALAM SISTEM HUKUM DI INDONESIA

#### A. Hukum Waris Menurut Al-Qur'an dan Hadis

Hukum kewarisan sering dikenal dengan istilah *faraidh*. Hal ini karena dalam Islam, bagian-bagian warisan yang menjadi hak ahli waris telah ditentukan dalam Al-Qur'an. Mempelajari hukum waris hukumnya fardhu kifayah mengingat permasalahan tersebut mendapat perhatian besar dari *fuqaha*, cendekiawan muslim, dan peneliti yang mengemari kajian studi Islam. Hal tersebut terjadi karena praktik pembagian warisan sering menimbulkan akibat-akibat yang tidak menguntungkan sebagian ahli waris.<sup>1</sup> Oleh karena demikian, penjelasan tentang perihal kewarisan diterangkan secara detil oleh Allah dalam Al-Qur'an.

Kata waris berasal dari kata *waratsa* dengan bentuk *madhi* (kata kerja yang menunjukkan waktu yang telah laupau) *waratsa-yaritsu-mirasan-irsan*. Dalam kamus Lisan al-Arab kata *warisa* dimaknai dengan *warisahu malahu* (mewariskan sesuatu yang dimilikinya).<sup>2</sup> Ahmad Warshan dalam kamusnya menterjemahkan kata *waratsa* dengan arti mendatangkan, menyebabkan dan memberikan.<sup>3</sup> Secara etimologi, kata *waratsa* berarti perpindahan sesuatu dari satu orang ke orang lain, satu kelompok ke kelompok yang lainnya, baik berupa harta warisan, ilmu, maupun karisma. Dalam Al-Qur'an apabila ditelusuri secara cermat akan ditemukan beberapa arti dan maksud yang digunakan Al-Qur'an untuk

---

<sup>1</sup>Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja GrafindoPersada,1995), hlm. 355.

<sup>2</sup>Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*, (Kairo: Dar Al-Ma'arif, t.th), hlm. 4808.

<sup>3</sup>Muhammad Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/ Penafsiran Al-Qur'an, 1972), hlm. 496.

menyampaikan persoalan waris kepada manusia. Kata *waratsa* menurut bahasa memiliki beberapa pengertian: *Pertama*, menggantikan, hal ini sebagaimana disebutkan Al-Qur'an dalam surah al-Naml ayat 16:

وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا  
النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا مِنْ  
كُلِّ شَيْءٍ ۗ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

Artinya: *Dan Sulaiman telah mewarisi Daud, dan dia berkata: "Hai Manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu kurnia yang nyata".*

Makna *kedua*, dari kata *waratsa* adalah memberi, hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an surah al-Zumar ayat 74:

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعَدَّهُ  
وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنْ الْجَنَّةِ حَيْثُ  
نَشَاءُ ۗ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ

Artinya: *Dan mereka mengucapkan: "Segala puji bagi Allah yang telah memenuhi janji-Nya kepada kami dan telah (memberi) kepada kami tempat ini sedang kami (diperkenankan) menempati tempat dalam surga di mana saja yang kami kehendaki; maka surga itulah sebaik-baik balasan bagi orang-orang yang beramal".*

Makna *ketiga*, kata *waratsa* adalah mewarisi,<sup>4</sup> makna mewarisi sebagaimana disebutkan Al-Qur'an pada surah Maryam ayat 6:

يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ۗ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا

<sup>4</sup>Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hlm. 283.



Artinya: “Yang akan mewarisi aku dan mewarisi sebahagian keluarga Ya'qub; dan jadikanlah ia, ya Tuhanku, seorang yang diridhai”.

Dari ketiga makna yang dipaparkan di atas, maka arti dan maksud yang paling relevan dengan pembahasan ini yaitu sesuai dengan makna ketiga. Pemaknaan mewarisi sangat sesuai dengan konteks permasalahan yang diteliti, meyangkut dengan permasalahan konsep waris dan praktik-praktik pembagian waris di tengah-tengah masyarakat.

Kewarisan secara terminologi memiliki definisi dan pemaknaan yang beragam sesuai dengan maksud yang dipahami oleh ulama. Qalyubi dan 'Umairah mendefinisikan, kewarisan atau *faraidh* adalah *jama'* (flural) dari kata *faridah* yang memiliki makna suatu bagian yang telah ditentukan.<sup>5</sup> Ali al-Shabuni mendefinisikan kewarisan ialah berpindahnya hak kepemilikan dari orang yang meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup, baik yang ditinggalkan itu berupa harta (uang), tanah atau apa saja yang merupakan hak milik legal secara syar'i. Menurut Wirjono Prodjodikoro, kewarisan adalah soal apakah dan bagaimanakah berbagai hak-hak dan kewajiban-kewajiban tentang kekayaan seseorang pada waktu ia meninggal dunia akan beralih kepada orang yang masih hidup.<sup>6</sup>

Muhammad Amin Suma, dalam bukunya mendefinisikan kewarisan adalah hukum yang mengatur pemindahan kepemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menetapkan siapa saja yang berhak menjadi ahli waris, menentukan berapa bagian masing-masing ahli waris, dan mengatur kapan pembagian harta kekayaan pewaris dilaksanakan.<sup>7</sup> Menurut M. Idris Rumulyo, hukum waris adalah hukum yang mengatur segala masalah yang berhubungan

---

<sup>5</sup>Al-Qalyubi dan Al-'Umairah, *Hasyiatani 'ala Minhaj Al-Thalabin*, Juz III, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 134.

<sup>6</sup>Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, (Bandung: Sumur Bandung, 2006), hlm. 13.

<sup>7</sup>Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2004), hlm, 108.

dengan pewaris, ahli waris, harta peninggalan, serta pembagian yang lazim disebut hukum *faraidh*.<sup>8</sup>

Definisi yang telah dikemukakan oleh penulis di atas, dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan kewarisan adalah proses berpidahnya kepemilikan harta seseorang kepada orang lain yang mempunyai hubungan darah dan ikatan perkawinan, baik harta tersebut berbentuk materil maupun non materil. Pendistribusian harta tersebut tentunya mengikuti petunjuk Al-Qur'an agar pembagian harta waris mencerminkan nilai-nilai keadilan.

Keterkaitan hukum waris sebagai bahagian dari hukum Islam di bidang mu'amalah tidak dapat dipisahkan dengan aspek-aspek lain dari ajaran agama Islam. Karena itu, penyusunan kaedah-kaedahnya harus berdasarkan pada sumber hukum yang sama. Sumber hukum kewarisan umumnya terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis Rasulullah.<sup>9</sup> Dari ke dua sumber tersebut akan diuraikan satu persatu sebagai berikut;

#### **a. Al-Qur'an**

Untuk melihat ayat kewarisan maka dilakukan inventarisir dalil-dalil yang tercantum dalam beberapa buku fikih mawaris yang dapat dijangkau, di antaranya buku Ali al-Shabuni yang mencantumkan tiga ayat pokok kewarisan, yaitu surah an-Nisa' ayat 11, 12, dan 176, al-Shabuni juga mencantumkan ayat-ayat pendukung kewarisan yaitu surah al-Anfal ayat 75, al-Ahzab ayat 6, dan an-Nisa' ayat 7.<sup>10</sup>

Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah membagi sumber hukum kewarisan (ayat-ayat kewarisan) menjadi dua bagian yaitu ayat-ayat *mujmal* (bersifat umum) dan ayat-ayat *mufashal* (bersifat terperinci). Ayat-ayat *mujmal* dalam surah al-Nisa' ayat 7, 8, dan

---

<sup>8</sup>M. Idris Ramulyo, *Beberapa Masalah Tentang Hukum Acara Perdata Peradilan Agama*, (Jakarta: In Hill Co, 1991), hlm. 42.

<sup>9</sup>Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *al-Mirats fi al-Syari'ati al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar Kutubu al-'Ilmiyah, 1997), hlm. 60.

<sup>10</sup>Muhammad Ali as-Shabuni, *Hukum Waris dalam Syari'at Islam*, alih bahasa M. Samhuji Yahya, (Bandung: Dipenogoro, 1988), hlm. 15-17.

surah al-Anfal ayat 75. Sedangkan ayat-ayat kewarisan yang bersifat *mufashal* adalah surah al-Nisa ayat 11, 12, dan ayat 176.<sup>11</sup>

Muhamamd ‘Abdu al-Rahim al-Kasykiy, membagi ayat-ayat kewarisan dalam dua kelompok. Kelompok pertama adalah ayat-ayat Al-Qur’an yang menjelaskan tentang kewarisan secara *mujmal*. Ayat-ayatnya terdapat dalam surah al-Nisa’ ayat 7, al-Anfal ayat 175 dan al-Ahzab ayat 6. Kelompok yang kedua adalah ayat-ayat al-Qur’an yang menjelaskan tentang kewarisan secara *tafshiliyyah*, ayat tersebut adalah surah al-Nisa’ ayat 11, 12 dan 176. Ia juga mencantumkan surah al-Nisa’ ayat 33 yang menjelaskan secara *tafshiliyyah* tentang pembahasan *wala’maulah* (budak yang telah dimerdekakan).<sup>12</sup>

Beberapa ayat yang dibahas oleh ulama yang mengkaji persoalan kewarisan dan penulis kitab fikih mawaris, maka yang menjadi sumber hukum utama ayat-ayat *faraidh* adalah surah al-Nisa’ ayat 11, 12, dan 176, yang di dalam keseluruhannya secara ringkas dapat terangkum sumber-sumber hukum kewarisan Islam. Sedangkan surah al-Anfal ayat 75, surah al-Ahzab ayat 6 dan surah al-Nisa’ ayat 7, merupakan ayat-ayat pendukung yang hanya secara global menjelaskan tentang hak-hak ahli waris tanpa disertai penjelasan yang terperinci.

Pada sisi lain, pengarang kitab fikih kewarisan tidak membahas surah al-Nisa’ ayat 33 sebagai sumber hukum kewarisan. Karena menurut mereka, ayat tersebut kedudukannya telah *dinasakh* (dihapus) oleh surah al-Anfal ayat 75. Akan tetapi sebahagian ulama dari golongan Hanafiyah mencantumkan ayat 33 ini ke dalam sumber-sumber hukum kewarisan karena dalam pandangan mereka tidak terdapat ayat lain yang bisa untuk *menasakh* ayat tersebut.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *al-Mirats...*, hlm. 60.

<sup>12</sup>Muhamamd ‘Abdu al-Rahim al-Kasykiy, *al-Mirats al-Muqran, bab Daur al-Taurts fi allIslam*, (Baghdad: Dar al-Nadzir Lithaba’ wa al-Nasyir, 1998), hlm. 127.

<sup>13</sup>Lihat tesisnya Syarkoni, *Penundaan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam*, (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 2005), hlm. 43.

Beberapa ayat kewarisan yang tercantum dalam buku-buku fikih kewarisan yang telah dijelaskan di atas tersebut, penulis mencantumkan surah al-Nisa' ayat 7, 11, 12, 13, 14 dan ayat 176 sebagai sumber hukum kewarisan dalam penulisan disertasi ini. Karena ayat-ayat yang telah disebutkan terdapat keterkaitannya dengan pembahasan yang akan dipaparkan. Karena demikian, sangat layak penulis cantumkan sebagai landasan untuk menguatkan teori yang dibangun penulis untuk mendukung teori tentang kewarisan.

### 1. Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 7

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ  
وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ  
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ  
كَثُرٌ نَّصِيبًا مَّفْرُوضًا

Artinya: *Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.*

Sebab turun ayat 7 surah al-Nisa' ini bahwasanya Imam al-Qurthubi menukilkan dalam kitabnya dikarenakan seseorang yang bernama Aus Ibn Tsabit meninggal dunia, ia meninggalkan seorang istri bernama Ummu Kujjah, Aus juga meninggalkan tiga orang anak perempuan, akan tetapi Ibn Katsir menyebutkan bahwa anak yang ditinggalkan bersama Ummu Kujjah adalah dua orang anak perempuan bukan tiga orang.<sup>14</sup> Pada saat Aus meninggal dunia, dua orang anak laki-laki saudara Aus mengambil semua harta yang ditinggalkan dan tidak diberikan sedikitpun harta tersebut kepada

---

<sup>14</sup>Abi Al-Fidaa' Isma'il Ibn Kasir Al-Damsyik, *Tafsir al-Qur'an al-A'dhim*, (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th), hlm. 156.

istri dan anak-anak Aus.

Pemuka kaum Quraisy tidak memberikan harta peninggalan kepada anak kecil karena mereka beralasan bahwa pada masa Jahiliyah pihaknya tidak memberikan harta warisan kepada perempuan yang ditinggalkan suaminya dan tidak pula memberikan harta peninggalan kepada anak kecil baik perempuan maupun laki-laki. Kaum Quraisy hanya memberikan harta warisan kepada orang yang ikut berperang, dan ikut membunuh musuh kabilahnya, dan orang-orang yang dapat membawa pulang harta rampasan perang. Ummu Kujjah melaporkan perlakuan saudara kandung suaminya tersebut kepada Rasulullah kemudian beliau memanggil keduanya. Kedua anak dari paman suaminya tersebut juga menyebutkan alasan yang sama kepada Rasulullah yaitu anaknya belum bisa menunggangi kuda untuk berperang, belum bisa membawa pulang harta rampasan perang dan sebagainya. Lalu Rasulullah bersabda, pulanglah ke rumah masing-masing kalian, hingga aku mendapatkan wahyu dari Allah. Sebagai jawaban dari peristiwa tersebut turunlah surah al-Nisa' ayat 7 ini.<sup>15</sup>

Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 7 mengandung beberapa garis hukum kewarisan, yaitu anak laki-laki akan memperoleh bagian harta warisan dari harta peninggalan ibu bapaknya, untuk keluarga dekat baik laki-laki maupun perempuan juga akan memperoleh bagian dari harta yang ditinggalkan keluarga dekatnya. Ayat tersebut juga menjelaskan bahwa porsi atau bagian yang diperoleh ahli waris baik kecil maupun besar semua ketentuan tersebut ditetapkan Allah untuk dibagikan kepada ahli warisnya setelah pewaris meninggal dunia.<sup>16</sup> Bahagian yang diperoleh ahli waris sesuai dengan porsi masing-masing ahli waris atau orang yang akan menerima harta warisan seperti apa yang telah ditetapkan Allah dalam ayat selanjutnya, yang akan dipaparkan berikutnya.

---

<sup>15</sup>Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsiral-Jami' Li al-Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Hadist, 2002), hlm. 45.

<sup>16</sup>Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bina Akasara, 1981), hlm. 17.

## 2. Al-Qur'an surah al-Nisa' ayat 11 dan ayat 12

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ  
الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ  
فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً  
فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا  
السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن  
لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ  
الْثُلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ  
السُّدُسُ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ  
ذِي نِسْبَةٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ  
أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya: Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separoh harta. Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah

*ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

*Artinya: Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) seduah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau*

*seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.*

Sebab turunnya ayat 11 dan 12 surah al Nisa', Imam al-Qurtubi menuliskan bahwa terdapat beberapa riwayat yang menyebutkan tentang sebab turunnya ayat *faraidh* ini. Salah satu riwayat dari Imam al-Turmuzi, Abu Daud dan Ibn Majah meriwayatkan dari Imam Jabir bahwasanya istrinya Sa'ad bin Rabi' pernah berkata kepada Rasulullah. Ya Rasulullah, Sa'ad Ibn Rabi' telah meninggal dunia. Ia meninggalkan saya sebagai isterinya, dua orang anak perempuan dan saudara laki-lakinya. Saudara laki-lakinya dengan sengaja mengambil semua harta yang ditinggalkan oleh Sa'ad sedangkan kedua anak perempuannya tersebut tidak mungkin untuk dinikahi kecuali mereka mempunyai harta. Kemudian Rasulullah memerintahkan agar saudara Sa'ad datang kepada beliau, lalu Rasulullah bersabda: berilah kepada dua orang anak perempuan Sa'ad 2/3 (duapertiga), berikan kepada istrinya 1/8 (seperdelapan) dan sisanya untuk kamu.<sup>17</sup> Hal ini disampaikan Rasulullah sesuai dengan ayat yang telah turun sebelumnya. Riwayat lain dari Imam al-Turmuzi di dalamnya disebutkan bahwa: "Wahai Rasulullah, bagaimana aku bagikan hartaku di antara anak-anakku. Rasulullah tidak menjawab apa-apa, hanya diam saja, sehingga turunlah surat al-Nisa' ayat 11 dan 12."<sup>18</sup>

Dalam ayat 11 surah al-Nisa' ini Allah mensyari'atkan pembagian harta warisan secara *faraidh*. Bila ditelusuri lebih lanjut surah al-Nisa' ayat 11 di atas, mengandung beberapa garis hukum

<sup>17</sup>Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir al-Jami'*..., hlm. 56.

<sup>18</sup>Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir al-Jami'*..., hlm. 56.



kewarisan Islam, di antaranya: Allah mensyari'atkan pembagian harta warisan sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. Ayat ini juga mengatur tentang perbandingan perolehan antara seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan, serta mengatur tentang perolehan dua orang anak perempuan atau lebih, dalam ayat ini juga disebutkan bagian yang akan diperoleh seorang anak perempuan, yaitu seperdua dari harta peninggalan.<sup>19</sup>

Ayat 11 surah al-Nisa *mimba'di washiyatini yushi nabih au dain*, ulama tafsir seperti Sa'id Hawa dalam tafsirnya menjelaskan kalimat tersebut dapat dipahami bahwa pembagian harta warisan baru akan dilakukan setelah meninggalnya pewaris dan setelah pelunasan hutang piutang yang berkenaan dengan harta yang ditinggalkan.<sup>20</sup> Hal ini dipahami bahwa secara terpaksa atau *ijbari* ahli waris yang ditinggalkan mewarisi apa saja yang ditinggalkan oleh pewarisnya pada saat pemiliknya meninggal dunia, kendati harta yang ditinggalkan tersebut masih bercampur baur antara harta halal dan haram, tidak perlu ada upaya untuk memeriksa harta yang ditinggalkan harta tersebut.

Pernyataan yang sama juga disebutkan oleh penulis buku tafsir *Ayat al-Ahkam* ketika menafsirkan kata "*mimba'di washi yati yushinabiha au dain*" menyebutkan Imam Zamakhsyari pernah menyatakan bahwa maksud dari kata "*mimba'di washi yushi biha au dain*" tersebut adalah pemberian porsi atau jatah yang akan diperoleh ahli waris dari harta yang ditinggalkan oleh pewaris, baru akan ditunaikan setelah pemberian wasiat dan pelunasan hutang piutang.<sup>21</sup>

Ali as-Shabuni dalam tafsirnya menegaskan bahwa hak dari harta warisan yang ditinggalkan oleh pewaris tidak boleh dibagikan kepada ahli waris sebelum pelunasan wasiat dan utang piutang

---

<sup>19</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Mingangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1994), hlm. 12.

<sup>20</sup>Sa'id Hawa, *Asas fi Tafsir*, jilid 2, (Kairo: Dar Al-Salam, 1999), hlm. 1011.

<sup>21</sup>Muhammad A'li Saais, *Tafsir Ayat Al-Ahkam*, (ttp, tp, tt), hlm. 47.

ditunaikan.<sup>22</sup> Hal ini dilakukan agar mencegah terjadinya pendistribusian harta yang tidak halal kepada ahli waris. Karena apabila proses pembagian harta warisan dilakukan sebelum pelunasan utang-piutang dan wasiat, maka akan terjadinya penerimaan hak yang bukan miliknya, hal ini dikarenakan harta tersebut masih mengandung hak orang lain yaitu hutang dan atau wasiat yang belum dilunasi pembayarannya. Oleh karena demikian, upaya pencegahan pendistribusian harta haram dan atau *syubhat* yang belum diketahui status kehalalannya kepada ahli waris lebih utama harus dilaksanakan sebelum pelaksanaan pembagian harta warisan.

Hal di atas dianggap penting agar harta warisan yang akan didistribusikan kepada ahli waris tidak mengandung unsur *syubhat* ataupun unsur haram, di sisi lain juga untuk mencegah terjadinya pelimpahan kesalahan atau dosa yang dilakukan oleh pewaris kepada ahli warisnya. Artinya dengan usaha menelusuri asal muasal harta peninggalan tersebut dari mana bersumber, maka pergantian estafet kepemilikan bersih dari unsur *syubhat*.

### 3. Al-Qur'an surah al-Nisa' ayat 13

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ  
يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Artinya: (*Hukum-hukum tersebut*) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar.

Muhammad Syahrul merumuskan teori batas dalam persoalan kewarisan didasarkan pada surah al-Nisa' ayat 13 dan 14.

---

<sup>22</sup>Muhamamad A'li al-Ashabuni, *Shafwatu al-Tafasir*, Jilid I, (Kairo: Dar al-Shabuni, t.th), hlm. 263.

Pada ayat 13. Terdapat kalimat *tilka hududullah* dan pada ayat 14 terdapat kalimat *wa yata'adda hududahu*, kata *hudud* merupakan bentuk plural dari *hadd* yang dimaknai dengan batas-batas. Merujuk pada pendapat Ibn Manzhur didapati bahwa pengertian kata *hadd* adalah batas (penghalang) yang membatasi sesuatu dari yang terendah hingga puncaknya. *Hadd* juga bermakna ukuran, ukuran yang dimaksud yakni batas hukuman telah diukur dan ditentukan oleh syari'at.<sup>23</sup>

Teori batas yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur tidak menyalahi aturan yang ada namun mengedepankan nilai keadilan dalam waris tersebut dengan tanggung jawab atau beban masing-masing yang dipikul oleh penerima waris tersebut dan dalam kondisi dan situasi tertentu. Karena jika wanita diberi 40% dan laki-laki 60% seperti yang dikatakan Muhammad Syahrur pembagian ini tidak bisa kita kategorikan dengan bentuk pelanggaran terhadap pembagian waris tersebut, justru malah membuat perpaduan pembagian yang sebanding dengan apa yang dilakukan sesuai dengan tanggung jawab masing-masing. Karena di dalam asas kewarisan juga terdapat asas keadilan berimbang. Berkaitan dengan teori limit (*hudud*) yang digunakan Syahrur dalam membaca ayat-ayat waris, Syahrur mengacu pada pengertian batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tetapi didalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis dan fleksibel, dan elastis. Syahrur menandakan bahwa jalan lurus yang telah disediakan Tuhan bagi manusia agar mereka dapat bergerak sepanjang jalan lengkung dalam teori batas Tuhan, sesuai dengan hukum manusia yang diperkenankan diantara batas-batas (*hudud*) bahwa Alquran telah menetapkan seluruh tindakan manusia dan fenomena alam. Oleh karena itu Syahrur menegaskan bahwa variasi hukuman yang secara rinci telah disebut dalam Alquran menandakan batas tertinggi, bukan merupakan batasan yang

---

<sup>23</sup>Burhanuddin, *Artikulasi Teori Batas Muhammad Syahrul dalam Pengembangan epistemologi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Islamik, 2003), hlm. 152.

mutlak. Syahrur merumuskan teori hududnya berangkat dari al-Nisa' ayat 13 yang terkait dengan pembagian waris.<sup>24</sup>

#### 4. Al-Qur'an surah al-Nisa' ayat:14

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ  
يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ  
مُّهِينٌ

Artinya: *Dan barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan.*

Allah menegaskan dalam dua ayat Al-Qur'an yang telah disebutkan sebelumnya bahwa ketentuan yang telah ditetapkan pada ayat sebelumnya menyangkut tata cara pembagian harta warisan, siapa saja yang berhak untuk memperoleh harta warisan, bahagian ahli waris yang telah ditetapkan baik itu seperdua (1/2) seperempat (1/4) dan lain-lainnya, pelaksanaan pembagian harta warisan setelah pelunasan hutang, melaksanakan wasiat si pewaris. Hal tersebut adalah ketetapan dari Allah yang telah ditetapkan untuk hambanya agar dipatuhi dan ditaati. Karena Allah pada penghujung ayat tersebut memberikan *wa'dun* (janji) dan *wa'id* (ancaman) bahwa barangsiapa yang tunduk patuh terhadap ketetapan Allah tersebut maka syurga baginya, begitu juga dengan kebalikannya terhadap orang yang mengingkari perintah tersebut, Allah juga mempersiapkan neraka bagi mereka.

#### 5. Al-Qur'an surah al-Nisa' ayat 176

---

<sup>24</sup>Musda Asmara, Rahadian Kurniawan, dan Linda Agustian, "Teori Batas Kewarisan Muhammad Syahrur dan Relevansinya dengan Keadilan Sosial", *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah*, Vol. 12, No. 1, 2020, hlm. 29.

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ  
 إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ  
 فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ  
 يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ  
 فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا  
 إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ  
 الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا  
 وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah).  
 Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah  
 (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak  
 mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka  
 bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta  
 yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki  
 mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak  
 mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua  
 orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang  
 ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli  
 waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan,  
 maka bagian seorang saudara laki-laki sebanyak bagian  
 dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum  
 ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha  
 Mengetahui segala sesuatu.

Penjelasan atau paparan ayat 11, 12, 13 dan 14 surah al-Nisa' di atas dapat dipahami bahwa Allah mensyariatkan pembagian harta warisan sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan oleh-Nya. Hal lain yang dapat dipahami bahwa pembagian harta warisan baru akan dilakukan setelah meninggalnya seseorang, hingga menyelesaikan urusan yang berkenaan dengan hutang-piutang yang bersangkutan dengan orang yang telah meninggal dunia. Artinya, pelaksanaan pembagian harta

warisan menurut para ulama tafsir adalah mulai setelah meninggalnya pewaris hingga selesai pengurusan jenazah, pelunasan wasiat yang ditinggalkan pewaris dan pembayaran hutang-piutang yang masih ada sangkutpautnya dengan harta yang ditinggalkan pewaris.

Pernyataan sebelumnya memberikan indikasi kuat untuk dipahami bahwa pemisahan harta yang status kehalalannya masih dipertanyakan atau dengan istilah lain harta yang masih mengandung unsur haram dan atau *syubhat* harus lebih utama dilaksanakan sebelum prosesi pembagian harta warisan dilaksanakan, kerana untuk mencegah terjadi pendistribusian harta yang statusnya tidak baik kepada ahli waris yang akan menerima estavet kepemilikan harta dari pemilik sebelumnya.

## **b. Hadis Rasulullah**

Hadis-hadis Rasulullah yang berkaitan dengan warisan sangat banyak, hal ini terbukti apabila ditinjau dalam buku hadits dijumpai banyaknya hadits yang menyebutkan tentang kewarisan. Seperti yang telah disebutkan oleh Imam Abu Dawud dalam kitab haditsnya, bahwa terdapat delapan belas bab yang membahas tentang pembahasan faraidh. Adapun hadits yang disebutkan oleh Imam Abu Dawud di dalam kitabnya tersebut kurang lebih empat puluh lima hadits yang membahas tentang faraidh.<sup>25</sup> Imam Abi Bakar Muhammad bin 'Abdullah atau yang masyhur dengan Ibnu Arabi dalam kitabnya menyebutkan bahwa terdapat dua puluh tiga bab yang menyebutkan hadits-hadits tentang faraidh di dalam kitabnya tersebut.<sup>26</sup> Akan tetapi, hadits yang dapat disebutkan oleh penulis dalam penelitian ini yang berkenaan dengan pembahasan yang ingin dikaji adalah sebagai berikut:

---

<sup>25</sup>Abi Daud Sulaiman, *Sunan Abi Daud*, (Bairut: Daru al-Fikri, 1994), hlm. 10.

<sup>26</sup>Abi Bakar Muhammad bin'Abdullah, *Al-Ridhah al-Ahwazi Syarah Kitab Shahih al-Turmuzi*, Jilid IV, (Bairut: Darul al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), hlm. 182.

## 1. Hadis dari Ibnu Abbas

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلْحِقُوا الْفَرَايِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا أَبْقَتِ الْفَرَايِضُ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ خَرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ<sup>27</sup>

Artinya: *Dari Ibnu ‘Abbas radhiyallahu ‘anhuma, ia berkata bahwa Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda, “Berikan bagian warisan kepada ahli warisnya, selebihnya adalah milik laki-laki yang paling dekat dengan mayit.”*

Hadits yang telah disebutkan di atas dapat dipahami beberapa indikasi, di antaranya harta peninggalan yang ditinggalkan oleh pewaris diberikan kepada ahli waris yang berhak, bukan kepada orang yang tidak berhak.<sup>28</sup> Pemahaman lain yang mungkin dipahami dari hadits di atas adalah pembagian harta warisan dilakukan dalam waktu yang sesegera mungkin, karena kata pertama yang digunakan oleh Rasulullah dalam menyebutkan hadits di atas adalah kata *lahaqa*, kata tersebut dalam kamus Lisan al-Arab diartikan dengan *adrakahu* yang berarti menjumpai, menemukannya atau melaksanakan. Pelaksanaan yang dimaksud dari kata tersebut adalah dengan segera bukan menunda-nunda,<sup>29</sup> artinya dalam proses pembagian harta warisan harus diperhatikan dengan benar masa untuk melaksanakan pembagian harta yang akan didistribusikan kepada ahli waris. Di dalam pendistribusiannya tidak diperkenankan adanya kaitan hak orang lain atau sangkutpaut dengan hak orang lain dalam harta warisan tersebut. Oleh karena demikian, harta yang terhutang dan atau jenis lainnya yang tentunya masih adanya keterkaitannya dengan hak

<sup>27</sup>Abi Abd Allah Muhammad ibn Ismail al-Bukhary, *Sahih al-Bukhary*, Juz IV (Kairo: Dar wa Matba’ah al-Sha’bi, t.th.), hlm. 181.

<sup>28</sup>Al-Nawawi, *Syarah Shahih Muslim*, (Jakarta : Darus Sunnah, 2013), hlm. 60.

<sup>29</sup>Ibnu Manzur, *Lisan al-‘Arab*, hlm. 49.

orang lain tidak diikutsertakan dalam pembagian harta warisan. Maka pemahaman yang dapat dimunculkan dari paparan di atas bahwa harta masih mengandung unsur *syubhat* juga harus dielemenirkan dari pembagian harta warisan kepada ahli waris, agar tidak terjadinya pengalihan hak yang tidak benar kepada ahli waris yang akan melanjutkan pemamfaatan harta warisan tersebut.

## 2. Hadis dari Jabir. r.a.

حَدَّثَنَا عَبْدُ بَنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنِي زَكَرِيَاءُ بْنُ  
عَدِيٍّ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ  
اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ  
اللَّهِ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ  
بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ  
هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ قُتِلَ  
أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيدًا وَإِنَّ  
عَمَّهُمَا أَخَذَ مَالَهُمَا فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا  
وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ قَالَ يَقْضِي  
اللَّهُ فِي ذَلِكَ فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ فَبَعَثَ  
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ  
عَمَّهُمَا فَقَالَ أَعْطِ ابْنَتِي سَعْدِ الثَّلَاثِينَ  
وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثَّمْنَ وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ  
قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ لَا  
نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ



بْنِ عَقِيلٍ وَقَدْ رَوَاهُ شَرِيكٌ أَيْضًا عَنْ عَبْدِ  
 اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ<sup>30</sup>

Artinya: Telah menceritakan kepada kami 'Abd bin Humaid; telah menceritakan kepadaku Zakariya bin 'Adi; telah mengabarkan kepada kami 'Ubaidullah bin 'Amr dari 'Abdullah bin Muhammad bin 'Aqil dari Jabir bin 'Abdullah dia berkata; Istri Sa'ad bin Rabi' datang kepada Nabi Shallallahu 'Alaihi wa sallam beserta kedua putrinya, dia berkata, "Wahai Rasulullah, ini adalah kedua putrinya Sa'ad bin Rabi' yang telah syahid pada perang Uhud bersamamu dan sesungguhnya pamannya mengambil seluruh hartanya dan tidak menyisakan sedikitpun untuk keduanya dan tentunya keduanya tidak dapat dinikahkan kecuali jika memiliki uang." Maka beliau menjawab: "Semoga Allah memutuskan dalam perkara ini." Setelah itu, turunlah ayat waris, lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam mengutus seseorang kepada paman keduanya dengan perintah: "Berikanlah kepada kedua putri Sa'ad dua pertiga harta, dan berilah ibu mereka seperdelapan, lalu harta yang tersisa menjadi milikmu." Berkata Abu Isa: Ini merupakan hadits hasan Shahih tidak kami ketahui kecuali dari haditsnya Abdulah bin Muhammad bin 'Aqil dan Syarik juga telah meriwayatkannya dari Abdulah bin Muhammad bin 'Aqil. (HR. Tirmizy)

Ulama *muhaditsin* ketika menjelaskan hadits di atas menyebutkan, bahwa tempo dulu di masa jahiliyah, pembagian harta warisan dilakukan berlandaskan kepada hawa nafsunya, sering terjadi diskriminasi terhadap pihak-pihak yang lemah,<sup>31</sup> sehingga Allah menjelaskan tatacara pembagian harta warisan yang

<sup>30</sup> Abu 'Isa al-Tirmizy, *al-Jami'u al-Shahih*, Juz IV (Kairo: Mustafa al-Babi, 1938), hlm. 414.

<sup>31</sup> Amin 'Abdu Al-Ma'bud, *Ahkam al-Miras wa al-Washiyyah fi Syari'ati al-Islam*, Cet I, (Kairo: Dar Al-Andalus li Al-Thaba', 2010), hlm 123.

benar yang tercantum dalam ayat-ayat *faraidh* beserta hadits yang disampaikan oleh Rasulullah yang menyebabkan batalnya praktik-praktik yang dilakukan pada masa jahiliyah itu.<sup>32</sup> Hadits ini menjelaskan bahwa pada masa Jahiliyah orang-orang yang lemah, seperti wanita, anak-anak yang belum bisa menunggangi kuda untuk berperang dan sebagainya tidak mendapatkan harta warisan dari peninggalan orang tuanya. Praktik pembagian harta warisan pada masa Jahiliyah hanya memberikan bagian harta warisan kepada orang-orang yang kuat fisiknya, yang dapat berperang melawan musuh dan lain sebagainya.<sup>33</sup>

Penjelasan hadits di atas dapat dipahami bahwa seorang perempuan yang bernama Ummu Kujjah datang menjumpai Rasulullah dan membawa kedua anak perempuannya yang telah sampai umur untuk menikah, tetapi pernikannya tidak dapat dilakukan kecuali apabila keduanya mempunyai harta. Harta yang ditinggalkan oleh ayahnya telah diambil paman dari kedua anak perempuan tersebut.

Paparan di atas dipahami bahwa proses pembagian harta warisan mestinya dilakukan dengan sesegera mungkin tidak ditunda hingga bertahun-tahun lamanya. Kasus yang terjadi dalam hadits ini juga memberi pemahaman bahwa pada masa jahiliyah pengalihan harta dari pewaris kepada ahli waris dilakukan dengan waktu yang relatif singkat. Hal ini dapat dibuktikan, bahwa Sa'ad bin Abi Rabi' yang meninggal dunia bersama Rasulullah dalam perang Uhud pada saat itu, saudaranya dengan segera mengambil harta yang ditinggalkan oleh Sa'ad dengan tidak menyisakan harta tersebut kepada keponakannya. Akan tetapi, ketika permasalahan ini diadukan kepada Rasulullah pada saat ayat kewarisan turun, maka Rasulullah memerintahkan kepada paman dari kedua perempuan yang ditinggalkan oleh Sa'ad untuk membagi kembali harta yang telah diambilnya.

---

<sup>32</sup>Arahman, *Penjelasan lengkap hukum-hukum Allah (Syari'ah)*, (Jakarta: PT Raja Gafindo Persada, 2002), hlm. 353.

<sup>33</sup>Arahman, *Penjelasan lengkap....*, hlm. 354.

## 3. Hadits dari al-Miqdam

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا  
 شَبَابَةُ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ  
 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ  
 حَدَّثَنِي بُدَيْلُ بْنُ مَيْسَرَةَ الْعُقَيْلِيُّ عَنْ  
 عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ رَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ  
 أَبِي عَامِرٍ الْهُوزَنِيِّ عَنْ الْمُقْدَامِ أَبِي  
 كَرِيمَةَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ مِنْ أَصْحَابِ  
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ  
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَرَكَ  
 مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَلِإِنَانَا  
 وَرَبِّمَا قَالَ فَإِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ وَأَنَا  
 وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ أَعْقِلُ عَنْهُ وَارِثُهُ  
 وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ يَعْقِلُ عَنْهُ  
 وَيَرِثُهُ<sup>34</sup>

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah; telah menceritakan kepada kami Syababah; Demikian juga diriwayatkan dari jalur yang lainnya, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Al Walid; telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ja'far, keduanya berkata; telah menceritakan kepada kami Syu'bah, telah menceritakan kepadaku Budail bin Maisarah Al 'Uqaili dari Ali bin Abu Thalhhah dari Rasyid bin Sa'ad dari Abu Amir Al Hauzani dari Al Miqdam Abu Karimah, ia adalah seorang laki-laki penduduk Syam yang merupakan salah satu sahabat Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam. Ia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi

<sup>34</sup>Abi 'Abd. Allah Muhammad bin Yazid al-Qazwini Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz. 2 (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), hlm. 905.

*wasallam bersabda: "Barangsiapa yang meninggalkan harta, maka hal tersebut untuk ahli warisnya. Dan Barangsiapa yang meninggalkan keluarga dan hutang yang memberatkan dirinya, maka diserahkan kepada kami." Dan barang kali Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: 'Maka serahkanlah kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan aku adalah ahli waris bagi orang yang tidak memiliki ahli waris. Aku adalah orang yang membayarkan diyat dan mewarisinya. Dan paman adalah ahli waris bagi orang yang tidak memiliki ahli waris. Dialah yang membayarkan diyat dan yang mendapatkan harta warisan.'" (HR. Ibnu Majah)*

Hadith di atas dipandang sebagai hadis sahih. Kandungannya berisi tentang kewarisan *dhawi al-arham*. Yaitu para kerabat yang tidak termasuk dalam ahli waris penerima sisa dan penerima bagian tertentu berjumlah 12 rumpun.<sup>35</sup> Kelompok kerabat ini adalah mereka yang berhak memperoleh warisan jika dalam kelompok kerabat penerima *furud al-muqaddarah* dan penerima sisa tidak ada seorangpun yang tersisa meskipun di sana masih terdapat suami atau istri. Meskipun demikian ada di antara para ulama yang berpendapat bahwa *dhawi al-arham* tidak berhak menerima harta waris meskipun kelompok ahli waris lain tidak ada sama sekali, bahkan walaupun ada kelebihan harta, menurut pendapat ulama ini diberikan kepada bait almal dan bukan kepada *dhawi al-arham*, ulama ini antara lain Zaid Ibn Tsabit dari kalangan sahabat, yang diikuti oleh Imam Malik, al-Auza'i, al-Shafi'i dan sebagainya.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup>1) Cucu laki-laki garis perempuan, 2) Ponaan laki-laki garis perempuan, 3) ponaan perempuan dari garis laki-laki dan perempuan, 4) Anak laki-laki saudara seibu, 5) kakek dari garis Ibu, 6) anak perempuan paman, 7) paman seibu, 8) saudara perempuan bapak, 9) saudara laki-laki Ibu, 10) saudara perempuan ibu, 11) Nenek dari pihak kakek, dan 12) semua keturunan ahli waris di atas dan seterusnya ke atas.

<sup>36</sup>Ahmad al-'Adawy, *Ihda' al-Dibajah bi Sharh Sunan Ibn Majah*, (Kairo: Maktabah Dar al-Yaqin, t.th.), hlm. 23.

## 4. Hadits dari Qabisah bin Dzuaiib

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ السَّرْحِ  
 الْمِصْرِيُّ أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ  
 أَنْبَأَنَا يُونُسُ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ حَدَّثَهُ عَنْ  
 قَبِيصَةَ بْنِ ذُوَيْبِ ح وَ حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ  
 سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ ابْنِ  
 شَهَابٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ خَرِشَةَ عَنْ  
 قَبِيصَةَ بْنِ ذُوَيْبٍ قَالَ جَاءَتْ الْجَدَّةُ إِلَى  
 أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ  
 لَهَا أَبُو بَكْرٍ مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ  
 وَمَا عَلِمْتُ لَكَ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ  
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ  
 النَّاسَ فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ  
 شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ أَعْطَاهَا السُّدُسَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هَلْ  
 مَعَكَ غَيْرُكَ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ  
 الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ  
 بْنُ شُعْبَةَ فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ  
 جَاءَتْ الْجَدَّةُ الْأُخْرَى مِنْ قِبَلِ الْأَبِ إِلَى  
 عُمَرَ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ مَا لَكَ فِي  
 كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ وَمَا كَانَ الْقَضَاءُ الَّذِي  
 قُضِيَ بِهِ إِلَّا لِغَيْرِكَ وَمَا أَنَا بِزَائِدٍ فِي  
 الْفَرَائِضِ شَيْئًا وَلَكِنْ هُوَ ذَلِكَ السُّدُسُ

فَإِنْ اجْتَمَعْتُمْ فِيهِ فَهُوَ بَيْنَكُمْ  
وَأَيُّكُمْ خَلَتْ بِهِ فَهُوَ لَهُ<sup>37</sup>

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin 'Amru bin As Sarh Al Mishri; telah memberitakan kepada kami Abdullah bin Wahab; telah memberitakan kepada kami Yunus dari Ibnu Syihab; telah menceritakan kepadanya dari Qabishah bin Dzu'aib; Demikian juga telah diriwayatkan dari jalur yang lainnya, dan telah menceritakan kepada kami Suwaid bin Sa'id; telah menceritakan kepada kami Malik bin Anas dari Ibnu Syihab dari Utsman bin Ishaq bin Kharasy dari Qabishah bin Dzu'aib ia berkata; "Datang seorang nenek kepada Abu Bakar dan bertanya kepadanya tentang bagian warisannya," maka Abu Bakar berkata kepadanya; "Aku tidak mendapatkan sesuatupun untukmu di dalam Kitabullah dan aku tidak mengetahui sesuatupun bagimu di dalam Sunnah Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, maka kembalilah sehingga aku bertanya kepada orang-orang." Maka bertanyalah ia kepada orang-orang, dan Al Mughirah bin Syu'bah berkata; "Aku hadir dihadapan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, beliau memberinya seperenam." Bertanyalah Abu Bakar; "Apakah selainmu ada yang bersamamu?" Maka bangunlah Muhammad bin Maslamah Al Anshariy, dan dia berkata seperti yang dikatakan Al Mughirah bin Syu'bah, kemudian Abu Bakar memberikan seperenam kepadanya. Lalu datanglah nenek yang lain dari pihak ayah kepada Umar menanyakan bagian warisnya, maka dia menjawab; "Aku tidak mendapatkan sesuatu bagimu di dalam kitabullah dan tidak ada ketentuan yang ditetapkan kecuali untuk selain dirimu, dan aku tidak menambah sesuatupun di dalam faraidl, akan tetapi dia adalah seperenam, dan jika kalian berdua berkumpul di

---

<sup>37</sup>Ibn al-'Arabi al-Maliki, 'Aridah al-Ahwadhi bi Sharh Sahih al-Tirmizy, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 320.

*dalam warisan maka bagiannya diantara kalian berdua, siapa saja diantara kalian bersendirian dengannya, maka dia adalah miliknya.” (HR. Tirmizy)*

Hadis di atas berbicara persoalan bagian yang diperoleh oleh nenek yang shahih, baik seorang atau lebih yang berasal dari pihak ayah atau dari pihak ibu. Mereka berhak mendapatkan seperenam (1/6) dengan syarat mayit sudah tidak mempunyai ibu. Dasar dari pembagian tersebut yang diperuntukkan bagi nenek bersumber dari hadis di atas, namun terkait persoalan waris tidak hanya Al-Qur'an dan hadis saja yang menjadi rujukan, termasuk pendapat sahabat yang merupakan bagian dari sumber hukum waris.

## **B. Hukum Waris menurut Kompilasi Hukum Islam**

Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama sebagai dasar menangani sengketa pembagian waris, memerlukan kebijakan yang mengatur hukum kewarisan Islam di Indonesia secara hierarki dengan memberlakukan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), namun pemberlakuan tersebut belum dapat menjamin adanya kepastian hukum. Sebab baru berupa Instruksi Presiden, dalam arti belum merupakan undang-undang. Selain itu, KHI hanya mengatur beberapa persoalan terkait dengan hukum waris, seperti penetapan ahli waris, penetapan bagian masing-masing ahli waris, penetapan harta warisan dan kewajiban ahli waris.

Mengenai syarat-syarat ahli waris belum diatur secara sempurna, sedangkan syarat-syarat ahli waris merupakan salah satu unsur yang sangat penting yang harus dipahami oleh masyarakat. Misalnya pada Pasal 173 hanya menetapkan bahwa seorang terhalang menjadi ahli waris dengan sebab dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat pewaris, atau dipersalahkan secara memfitnah telah mengadakan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang

diancam dengan hukuman 5 (lima) tahun penjara atau hukuman yang lebih berat.<sup>38</sup> Padahal dalam kewarisan Islam telah dijelaskan bahwa bukan hanya disebabkan oleh membunuh seseorang terhalang mendapat harta warisan, akan tetapi, masih ada sebab-sebab lainnya. Sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad Rofiq bahwa hal-hal yang dapat menghalangi untuk menerima warisan menurut yang disepakati para ulama adalah pembunuhan (*al-qatl*), berlainan agama (*ikhtilaf al-din*), perbudakan (*al-'ibd*), sedangkan yang tidak disepakati adalah berlainan negara.<sup>39</sup>

Ahmad Rofiq menambahkan bahwa mengenai berlainan negara yang menjadi penghalang untuk mewarisi, yakni jika di antara ahli waris dan pewaris berdomisili di dua negara yang berbeda kriterianya. Jika dua negara sama-sama sebagai negara Muslim, tidak menjadi penghalang saling mewarisi antara warga negaranya. Bahkan mayoritas ulama mengatakan, bahwa meskipun negaranya berbeda, apabila antara ahli waris dan pewaris non-Muslim, tidak berhalangan bagi mereka untuk saling mewarisi. Demikian juga jika antara dua warga negara yang sama-sama Muslim.<sup>40</sup>

Hal ini sejalan dengan asas hukum kewarisan Islam, terutama asas personalitas keislaman, bahwa saling mewarisi hanya dapat terjadi apabila antara pewaris dan ahli waris sama-sama beragama Islam. Jadi, sekiranya ada seorang yang dari segi ikatan kekerabatan berhak menerima harta warisan, akan tetapi karena menganut agama lain selain Islam, maka haknya dapat dibatalkan disebabkan oleh kekafirannya.

Adapun Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama hanyalah mengatur kewenangan Peradilan Agama untuk menyelesaikan masalah kewarisan bagi umat Islam,

---

<sup>38</sup>Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, *Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI, 1999/2000), hlm. 82-83.

<sup>39</sup>Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 30.

<sup>40</sup>Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, hlm. 40.



demikian pula Keputusan Menteri Republik Indonesia Nomor 154 Tahun 1991 dan Surat Edaran Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama, merupakan kebijakan pemerintah untuk menyebarluaskan dan melaksanakan Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tersebut.

Marzuki Wahid dan Rumadi memandang bahwa Inpres Nomor 1 tahun 1991 merupakan instrumen hukum yang absah dan mempunyai daya ikat, tetapi sebatas pada dictum instruksinya. Keberadaannya tidak dapat dijadikan sebagai hukum positif tertulis yang mengikat dan memaksa seluruh warga negara sebagaimana halnya undang-undang, Kepres, Peraturan perundang-undangan, maupun lainnya. Karena, Inpres dikeluarkan oleh Presiden selaku Kepala Pemerintah (*executive leader*), bukan Kepala Negara (*state leader*) dan ditujukan kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan KHI, yang berisi hukum pernikahan, kewarisan dan hukum perwakafan. Akan tetapi, demikian Wahid menambahkan bahwa dengan dikukuhkannya dalam bentuk Keputusan Menteri Agama No. 154 Tahun 1991 tanggal 22 Juni 1991 resmi berlaku sebagai hukum untuk digunakan dan diterapkan oleh instansi pemerintah dan masyarakat yang memerlukannya.<sup>41</sup>

Apabila Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tersebut harus dilaksanakan secara konsekuen, seyogianya ditetapkan dalam suatu undang-undang agar menjamin adanya kepastian hukum dalam pelaksanaannya, seperti halnya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-undang Nomor 28 Tahun 1977 tentang perwakafan.

KHI terdiri atas tiga buku, yaitu Buku I Tentang Perkawinan, Buku II tentang Kewarisan, dan Buku III tentang Perwakafan. Dalam kerangka sistematikanya masing-masing buku terbagi dalam beberapa bab dan untuk bab-bab tertentu terbagi pula atas beberapa bagian yang selanjutnya dirinci dalam pasal-pasal. Secara keseluruhan terdiri atas 229 pasal dengan distribusi yang berbeda-beda untuk masing-masing buku. Penghimpunan ketiga

---

<sup>41</sup>Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001), hlm. 204.

buku tersebut dimaksudkan untuk memberikan kepastian hukum bagi para hakim Pengadilan Agama, pencari keadilan dan bagi seluruh masyarakat Indonesia dengan cara membuat dasar yang kokoh untuk mendukung pembangunan nasional.<sup>42</sup>

Unsur-unsur kewarisan dalam KHI atau yang bisa disebut rukun kewarisan adalah sesuatu yang harus ada untuk mewujudkan bagian harta waris dimana bagian harta waris tidak akan ditemukan bila tidak ada rukun-rukunnya. Dalam fiqh mawaris ada tiga, yaitu pewaris, ahli waris dan harta warisan. Pengertian dari tiga unsur tersebut dapat ditemukan dalam KHI Pasal 171 huruf b.c.d.e

Pasal 171 huruf b. Pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan Pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan. Pewaris sejak meninggal tidak berhak menentukan siapa yang akan mendapat harta yang ditinggalkannya, seberapa besar dan bagaimana cara perpindahan hak, karena semua telah ditentukan secara pasti dalam Al-Qur'an. Kewenangan pewaris untuk bertindak atas hartanya terbatas pada jumlah sepertiga dari hartanya dalam bentuk wasiat. Adanya pembatasan bertindak terhadap seseorang dalam hal penggunaan hartanya menjelang kematiannya, adalah untuk menjaga tidak terhalangnya hak pribadi ahli waris menurut apa yang telah ditentukan oleh Allah.

Pasal 171 huruf c. Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris. Dalam batasan pengertian ahli waris tersebut dapat dijelaskan bahwa yang berhak menjadi ahli waris ialah orang yang mempunyai hubungan darah atau perkawinan dengan pewaris.

Pasal 171 huruf d. Harta peninggalan adalah harta yang

---

<sup>42</sup>Sudirman Tebba (ed), *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*, Cet. I, (Jakarta: Mizan, 1993), hlm. 66.

ditinggalkan oleh pewaris baik yang berupa benda yang menjadi miliknya maupun hak-haknya. Pasal 171 huruf e. Harta waris adalah harta bawaan ditambah bagian dari harta bersama setelah digunakan untuk keperluan pewaris selama sakit sampai meninggalnya, biaya pengurusan jenazah (*tajhiz*), pembayaran hutang dan pemberian untuk kerabat. Dalam pengertian pasal di atas dapat dibedakan dengan harta peninggalan yakni harta yang ditinggalkan oleh pewaris baik yang berupa benda yang menjadi miliknya maupun hak-haknya. Dengan arti lain dapat dikatakan harta peninggalan adalah apa-apa yang berada pada yang meninggal pada saat kematiannya, sedangkan harta warisan merupakan harta yang berhak diterima dan dimiliki oleh waris, yang telah lepas dari tersangkutnya segala macam hak orang lain didalamnya.

Itulah 3 (tiga) unsur waris jika salah satu dari unsur tersebut tidak ada, waris-mewarisi pun tidak bisa dilakukan. Di dalam KHI dibedakan antara harta peninggalan dan harta warisan. Hal ini juga terdapat dalam beberapa kitab fikih yang menjelaskan *faraidh*. Meskipun demikian secara substansi keduanya adalah sama, sehingga dapat dimasukkan dalam satu unsur kewarisan.

Adapun yang menyangkut dengan asas-asas kewarisan dalam KHI sebagai berikut<sup>43</sup>:

1. Asas bilateral/parental, yang tidak membedakan antara ahli waris laki-laki dengan perempuan dari segi keahliwarisan, sehingga tidak mengenal kerabat dzawil arham.<sup>44</sup> Asas ini didasarkan pada:
  - a. Pasal 174 KHI dinyatakan: (1) kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari:
    - 1) Menurut hubungan darah: golongan laki-laki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman

---

<sup>43</sup>Akhmad Khisni, *Hukum Waris Islam*, (Semarang: UNISSULA PRESS, 2013), hlm. 14-18.

<sup>44</sup>Eman Suparman, *Hukum Waris Indonesia*, (Bandung: PT Rafika Aditama, 2014), hlm. 6.

dan kakek. Golongan perempuan terdiri dari: Ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek.

- 2) menurut hubungan perkawinan terdiri dari: duda dan janda. (2) apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapatkan warisan hanya: anak, ayah, ibu, janda atau duda. Pasal tersebut tidak membedakan antara kakek, nenek dan paman baik dari pihak ayah atau dari pihak ibu.

b. Pasal 185 KHI menyatakan:

- 1) ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada sipewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam Pasal 173.
  - 2) bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti. Pasal tersebut mengatur ahli waris pengganti, sehingga cucu dari anak perempuan, anak perempuan dari saudara laki-laki dan anak perempuan/ anak laki-laki dari saudara perempuan, bibi dari ayah dan bibi dari pihak ibu serta keturunan dari bibi adalah ahli waris;
2. Asas ahli waris langsung dan asas ahli waris pengganti, yaitu (1) ahli waris langsung adalah ahli waris yang disebut dalam Pasal 174 KHI, dan (2) ahli waris pengganti (*plaatsvervulling*) adalah ahli waris yang diatur berdasarkan Pasal 185 KHI, yaitu ahli waris pengganti/ keturunan dari ahli waris yang disebutkan pada Pasal 174 KHI. Di antaranya keturunan dari anak laki-laki dan anak perempuan, keturunan dari saudara laki-laki/perempuan, keturunan dari paman, keturunan dari kakek dan nenek, yaitu bibi dan keturunannya (paman walaupun keturunan kakek dan nenek bukan ahli waris pengganti karena paman sebagai ahli waris langsung yang disebut pada Pasal 174 KHI);

3. Asas ijbari, artinya pada saat seorang meninggal dunia, kerabatnya (atas pertalian darah dan pertalian perkawinan) langsung menjadi ahli waris, karena tidak ada hak bagi kerabat tersebut untuk menolak sebagai ahli waris atau berfikir lebih dahulu, apakah akan menolak sebagai ahli waris atau menerima sebagai ahli waris. Asas ini berbeda dengan ketentuan dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHPerdata) yang menganut asas pilihan (*takhayyur*) untuk menolak sebagai ahli waris atau menerima sebagai ahli waris (Pasal 1023 KUHPerdata);
4. Asas individual, yakni harta warisan dapat dibagi kepada masing-masing ahli waris, kecuali dalam hal harta warisan berupa tanah kurang dari 2 ha. Hal dinyatakan Pasal 189 KHI: (1) bila harta warisan yang akan dibagi berupa harta pertanian yang luasnya kurang dari 2 hektar, supaya dipertahankan kesatuannya sebagaimana semula, dan dimanfaatkan untuk kepentingan bersama para ahli waris yang bersangkutan”, pada ayat (2) nya dinyatakan: “ bila ketentuan tersebut pada ayat (1) pasal ini tidak dimungkinkan karena di antara para ahli waris yang bersangkutan ada yang memerlukan uang, maka lahan tersebut dapat dimiliki oleh seorang atau lebih ahli waris dengan cara membayar harganya kepada ahli waris yang berhak sesuai dengan bagiannya masing-masing”. Dalam hal para ahli waris bersepakat untuk tidak membagi harta warisan akan tetapi membentuk usaha bersama yang masing-masing memiliki saham sesuai dengan proporsi bagian warisan mereka;
5. Asas keadilan berimbang, di mana perbandingan bagian laki-laki dengan bagian perempuan 2:1, kecuali dalam keadaan tertentu. Perbedaan bagian laki-laki dengan bagian perempuan tersebut adalah karena kewajiban laki-laki dan kewajiban perempuan dalam rumah tangga berbeda. Laki-laki sebagai kepala rumah tangga

mempunyai kewajiban menafkahi istri dan anaknya, sedangkan istri sebagai ibu rumah tangga tidak mempunyai kewajiban menafkahi anggota keluarganya kecuali terhadap anak bila suami tidak mempunyai kemampuan untuk itu. Mengenai bagian laki-laki sepekat membagi sama rata bagian laki-laki dan perempuan setelah mereka mengetahui bagian masing-masing yang sebenarnya menurut hukum;

6. Asas waris karena kematian, artinya terjadinya peralihan hak kebendaan dari seseorang kepada kerabatnya secara waris mewaris berlaku setelah orang tersebut meninggal dunia;
7. Asas hubungan darah, yakni hubungan darah akibat perkawinan sah;
8. Asas wasiat wajibah, artinya anak angkat dan ayah angkat secara timbal balik dapat melakukan wasiat tentang harta masing-masing, bila tidak ada wasiat dari anak angkat kepada ayah angkat atau sebaliknya, maka ayah angkat dan/atau anak angkat dapat diberi wasiat wajibah. Pasal 209 KHI dinyatakan: Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan Pasal 176 sampai dengan Pasal 193 tersebut di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya  $\frac{1}{3}$  dari harta warisan anak angkatnya, dan ayat (2) nya dinyatakan: “terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya  $\frac{1}{3}$  dari harta warisan orang tua angkatnya”.
9. Asas egaliter, artinya kerabat karena hubungan darah yang memeluk agama selain Islam mendapat wasiat wajibah sebanyak-banyaknya  $\frac{1}{3}$  bagian, dan tidak boleh melebihi bagian ahli waris yang sederajat dengannya;
10. Asas retroaktif terbatas, artinya KHI tidak berlaku surut dalam arti apabila harta warisan telah terbagi secara riil sebelum KHI diperlakukan. Jika harta warisan belum

dibagi secara riil, maka terhadap kasus waris yang pewarisnya meninggal dunia sebelum KHI lahir, dengan sendirinya KHI berlaku surut;

11. Asas hibah dan wasiat kepada ahli waris diperhitungkan sebagai warisan. Pasal 210 KHI ayat (1) dinyatakan: “orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat dan tanpa adanya paksaan dapat menghibahkan sebanyak-banyaknya  $\frac{1}{3}$  dari harta bendanya kepada orang lain atau lembaga di hadapan dua orang saksi untuk dimiliki”, dan ayat (2)nya dinyatakan: “harta benda yang dihibahkan harus merupakan hak dari penghibah”.

Hukum kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengakomodasi problem hukum Islam masa kini. Hukum kewarisan Islam telah selesai pewahyuannya dalam Al-Qur'an maupun penjelasannya dalam as-Sunnah, tetapi kehidupan atau kejadian-kejadian hukum itu dengan berkembang dan dinamis. Untuk itu perlu pemecahan problem masalah hukum yang demikian itu, problem yang baru dipecahkan selalu berbarengan dengan problem baru yang segera pula menuntut pemecahan. Dengan demikian Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengutamakan problem hukum Islam masa kini, yang dituju ialah ketentuan dan ketetapan kehendak yang mampu mengatur dan memperbaiki tatanan serta ketertiban kehidupan masyarakat Islam Indonesia.

Kita dituntut berusaha memahami Islam dan hukumnya untuk kehidupan, maka jalan yang terbaik ialah pemahaman untuk pengembangan dan pemecahan problem hukum masa kini. Dengan demikian, di samping perumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) bersumber al-Qur'an dan Sunnah serta menjadikan doktrin kitan fikih sebagai orientasi, juga mengutamakan sikap memilih alternatif yang lebih rasional, praktis dan aktual yang mempunyai potensi ketertiban dan kemaslahatan umum yang luas dan lebih

aman dalam persalaan (*egaliterian*).<sup>45</sup>

Secara umum dapat dikatakan, bahwa ketentuan mengenai masalah hukum kewarisan yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara garis besar tetap mempedomani garis-garis hukum faraid. Warna pemikiran asas "*qath'i*" dominan dalam perumusannya. Seluruhnya hampir mempedomani garis rumusan nash yang terdapat dalam al-Qur'an, hukum Islam produk wahyu, disebut syari'ah, bersifat pasti (*qath'i*) dan berlaku universal.

Dengan hadirnya KHI membawa beberapa perubahan dalam pola pembagian warisan, seperti adanya ijtihad mengenai persoalan ahli waris pengganti, konsep ahli waris pengganti atau pergantian kedudukan ahli waris yang dalam Ilmu Hukum dikenal dengan *Plaats vervulling* yang termuat dalam pasal 185 KHI yang berbunyi: (1). ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam Pasal 173; (2). Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Konsep tersebut dalam Al-Qur'an, tidak secara eksplisit membahas hak waris cucu, namun ketentuan hak waris cucu dapat dibenarkan apabila membawa kemashlahatan dan keadilan. Hal ini sesuai dengan tujuan hukum Islam, yaitu untuk merealisasikan kemashlahatan dan menghindarkan kemudharatan. Oleh karena itu penggunaan metode masalah sangat relevan dijadikan sumber penetapan hukum hak waris cucu. Di Indonesia, salah satu ijtihad yang dilakukan Hazairin untuk menentukan hak kewarisan cucu ketika orang tuanya lebih dahulu meninggal dari kakek/neneknya (pewaris) memunculkan konsep penggantian. Menurut Hazairin, konsep ahli waris pengganti memang memiliki rujukan dari Al-Qur'an maupun hadits. Dengan suatu pendekatan gramatikal yang berbeda dengan mujtahid dan mufassir awal ia menyatakan bahwa makna mawali memiliki arti ahli waris pengganti. Konsep ahli

---

<sup>45</sup>M. Yahya Harahap, "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam," dalam *Mimbar Hukum* No. 5 Thn. III 1992, hlm. 27.



waris pengganti dalam pandangan Hazairin, bukan sekedar ketidaksesuaian dengan landasan sosio-historis melainkan karena kesalahan interpretasi terhadap makna mawali dalam Al-Qur'an yang semestinya diartikan ahli waris yang menggantikan seseorang dalam memperoleh bagian peninggalan orang tua atau kerabatnya.<sup>46</sup>

Keberadaan ahli waris pengganti yang tidak dirinci menurut Al-Qur'an sebagaimana halnya dengan keberadaan ahli waris pengganti menurut hadis. Menurut penulis harus dihubungkan dengan perluasan kata *walad* yang disebut *awlad* dalam surat al-Nisa ayat 11. Kata *awlad* yang ada dalam ayat ini merupakan bentuk *jama'* (plural), maksudnya *jama'* tersebut berlaku untuk garis horizontal dengan arti beberapa orang anak dalam garis yang sama dan dapat pula berarti garis vertikal yaitu beberapa tingkat anak.<sup>47</sup>

Ijtihad yang dilakukan Hazairin merupakan langkah baru bagi umat Muslim di Indonesia terkait dengan kedudukan ahli waris pengganti. Dalam praktiknya di tengah-tengah masyarakat baik di desa ataupun perkotaan, masih dijumpai masyarakat yang mengabaikan posisi cucu karena dianggap hubungan kekerabatan dengan pewaris (kakek) sudah terputus akibat meninggalnya ayah. Praktik pembagian waris tersebut memang tidak salah, namun ada kemudharatan yang berakibat kepada rusaknya hubungan tali silaturahmi, belum lagi pengabaian kondisi sosial ekonomi si cucu yang telah ditinggalkan oleh orang tuanya.

### **C. Hukum Waris dalam KUH Perdata di Indonesia**

Hukum kewarisan perdata Barat dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*) merupakan tiruan belaka dari *Burgerlijk Wetboek* lama Belanda, berdasarkan azas

---

<sup>46</sup>Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, 1981), hlm. 26-32.

<sup>47</sup>Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta : Kencana, 2008), hlm. 15.

konkordansi diberlakukan di Indonesia bagi golongan Eropah dan mereka yang dipersamakan dengan golongan Eropa sebagaimana yang diatur dalam Pasal 131 *Indische Staatsregeling*.<sup>48</sup> Meskipun merupakan produk hukum dari pemerintahan kolonial Belanda, tetapi sampai saat sekarang masih tetap dinyatakan berlaku. Keberlakuan hukum kewarisan yang teratur dalam Kitab Undang Undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*) ini adalah berdasarkan aturan peralihan Pasal II dan Pasal IV Undang Undang Dasar 1945. Dimuatnya aturan peralihan ini, dalam Undang Undang Dasar 1945, yang salah salah satu maksudnya adalah untuk menjadi dasar tetap berlakunya peraturan perundang undangan yang ada pada saat Undang Undang Dasar tersebut diberlakukan, dengan demikian kekosongan (*vakum*) hukum dalam masyarakat dapat dihindari.

Aturan peralihan Pasal II Undang Undang Dasar 1945 menyatakan segala badan negara dan peraturan yang sudah ada, masih langsung berlaku selama belum diadakan yang baru menurut Undang Undang Dasar ini, sedangkan aturan peralihan Pasal IV Undang-Undang Dasar 1945 menyatakan sebelum Majelis Permusyawaratan Rakyat dan Dewan Perwakilan Rakyat dan Dewan Pertimbangan Agung dibentuk menurut Undang Undang Dasar ini, segala kekuasaannya dijalankan oleh Presiden dengan bantuan sebuah Komite Nasional Indonesia Pusat.

Aturan BW terkait dengan hukum waris tidak ditemukan penjelasan mengenai arti dari waris itu sendiri. karena tidak ada satu pasal pun dalam Kitab Undang Undang Hukum Perdata yang memberikan rumusan tentang hukum waris. Kitab Undang Undang Hukum Perdata hanya disebutkan bahwa pewarisan hanya berlangsung karena kematian sebagaimana yang diatur dalam Pasal 830 Kitab Undang Undang Hukum Perdata.

A. Pitlo, mengatakan hukum waris adalah kumpulan peraturan yang mengatur hukum mengenai kekayaan karena

---

<sup>48</sup>Titik Triwulan, *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 15.

wafatnya seseorang, yaitu mengenai pemindahan kekayaan yang ditinggalkan oleh si mati dan akibat dari pemindahan ini bagi orang-orang yang memperolehnya baik dalam hubungan antara mereka dengan mereka maupun dalam hubungan antara mereka dengan pihak ketiga.<sup>49</sup>

Wirjono Projodikuro, mengatakan hukum waris adalah soal apakah dan bagaimana pelbagai hak-hak dan kewajiban-kewajiban tentang kekayaan seseorang pada waktu ia meninggal dunia akan beralih kepada orang lain yang masih hidup.<sup>50</sup> Sedangkan Soepomo, mengatakan hukum waris itu memuat peraturan yang mengatur proses yang meneruskan serta mengoperkan barang-harta benda dan barang yang tidak berwujud benda (*on materiele goederen*) dari suatu angkatan manusia (*generatie*) kepada turunannya. Proses itu telah mulai pada waktu orang tua masih hidup. Proses tersebut tidak menjadi “akut” disebabkan orang tua meninggal dunia. Memang meninggalnya bapak atau ibu adalah suatu peristiwa yang penting bagi proses itu, tetapi sesungguhnya tidak mempengaruhi secara radikal proses penerusan dan pengoperan harta benda dan harta bukan benda tersebut.<sup>51</sup>

Surini Ahlan Sjarif, mengatakan hukum waris adalah hukum harta kekayaan dalam lingkungan keluarga, karena wafatnya seseorang maka akan ada pemindahan harta kekayaan yang ditinggalkan oleh si mati dan akibat dari pemindahan ini bagi orang-orang yang memperolehnya, baik dalam hubungan antara mereka maupun antara mereka dengan pihak ketiga. Karena itu, hukum waris merupakan kelanjutan hukum keluarga, tetapi juga mempunyai segi hukum harta kekayaan.<sup>52</sup> Lebih lanjut, menurut R. Subekti, mengatakan hukum waris mengatur hal ihwal tentang

---

<sup>49</sup>A. Pitlo, *Hukum Waris Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Belanda*, terjemahan oleh Isa Arief (Jakarta: Intermasa 1979), hlm. 1.

<sup>50</sup>Wirjono Projodikuro, *Hukum Warisan Di Indonesia*, (Bandung: IS Gravenage Vorking van Hove, 1962), hlm. 8.

<sup>51</sup>Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*, (Jakarta: Paramita, 1966), hlm. 72-73.

<sup>52</sup>Surini Ahlan Sjarif, *Intisari Hukum Waris Menurut Burgerlijk Wetboek*, cet. II (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1992), hlm. 13.

benda atau kekayaan seseorang jikalau ia meninggal dunia. Dapat juga dikatakan, hukum waris itu mengatur akibat-akibat hubungan kekeluargaan terhadap harta peninggalan seseorang.<sup>53</sup>

Dari pendapat para ahli hukum tersebut diatas, dapat disimpulkan secara umum yang dimaksud dengan hukum waris adalah hukum yang mengatur tata cara perpindahan atau pengalihan harta warisan dari si mati (pewaris) baik berupa harta benda yang dapat dinilai dengan uang maupun utang piutang kepada orang-orang yang berhak mewarisinya (ahli waris) baik menurut Undang-Undang maupun surat wasi'at sesuai bagian yang telah ditentukan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata.

#### **a. Unsur Unsur Kewarisan**

Anisitus Amanat, mengatakan dalam hal kewarisan ada terdapat tiga unsur penting yaitu 1. Pewaris (*erflater*); 2. Ahli waris (*erfgenaar*); 3. Harta peninggalan (*boedel*).<sup>54</sup>

##### **1. Pewaris (*erflater*)**

Dalam hukum waris, pokok masalahnya terletak pada hak waris bukan pada kewajiban waris, karena itu unsur yang penting dalam hukum waris adalah harta peninggalan yang ditinggalkan pewaris kepada ahli waris. Apabila unsur harta peninggalan tidak ada, artinya orang yang meninggal dunia tidak meninggalkan harta peninggalan, pewarisan menjadi tidak relevan, sebaliknya apabila ahli waris tidak ada, pewarisan masih relevan, karena harta peninggalan pewaris jatuh pada negara. Erman Suparman, mengatakan pewaris adalah seorang yang meninggal dunia, baik laki-laki maupun perempuan yang meninggalkan sejumlah harta kekayaan baik merupakan hak maupun kewajiban yang harus dilaksanakan selama hidupnya, baik dengan surat wasi'at maupun

---

<sup>53</sup>R Subekti, *Pokok Pokok Hukum Perdata*, cet. XXVI, (Jakarta: Intermedia, 1985), hlm. 17.

<sup>54</sup>Anisitus Amanat, *Membagi Warisan Berdasarkan Pasal-Pasal Hukum Perdata BW*, cet. III (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003) hlm. 6-13.

tanpa surat wasi'at.<sup>55</sup> M Idris Ramulyo, mengatakan pewaris adalah setiap orang yang meninggal dunia dan meninggalkan harta peninggalan (harta kekayaan). Hal ini berarti syarat sebagai pewaris adalah adanya hak-hak dan/atau sejumlah kewajiban.<sup>56</sup>

Emeliana Krisnawati, mengatakan pewaris adalah orang yang meninggal dunia dengan meninggalkan harta kekayaan.<sup>57</sup>

Zainuddin Ali, mengatakan pewaris adalah seorang yang meninggal dunia, baik laki laki atau perempuan yang meninggalkan sejumlah harta kekayaan maupun hak hak yang diperoleh, beserta kewajiban kewajiban yang harus dilaksanakan selama hidupnya, baik dengan surat wasi'at maupun tanpa surat wasi'at.<sup>58</sup> Dari pendapat para ahli tersebut diatas, dapat diketahui bahwa tidak semua orang yang meninggal dunia, disebut pewaris, karena syarat untuk dapat disebut pewaris adalah orang yang meninggal dunia tersebut harus meninggalkan pelbagai hak dan kewajiban yang harus dipenuhi pada pihak ketiga yang dapat dinilai dengan uang yang disebut dengan harta peninggalan.

## 2. Ahli waris (*erfgenaam*)

Dalam konsepsi Kitab Undang Undang Hukum Perdata, secara garis besar ada terdapat dua kelompok yang layak dan berhak disebut sebagai ahli waris. Kelompok pertama adalah para keluarga sedarah, baik sah maupun luar kawin dan pasangan kawin (suami/isteri) yang hidup terlama dengan pewaris sebagaimana yang ditegaskan dalam Pasal 832 Kitab Undang Undang Hukum Perdata.

Kelompok kedua adalah orang orang yang ditunjuk oleh pewaris dalam surat wasiat (*testament*) ketika pewaris masih hidup,

---

<sup>55</sup>Erman Suparman, *Hukum Waris Indonesia Dalam Perspektif Islam, Adat dan BW*, (Bandung: Ketika Aditama, 2005), hlm. 28 -29.

<sup>56</sup>M Idris Ramulyo, *Perbandingan Pelaksanaan Hukum Waris Islam Dengan Kewarisan Menurut Hukum Perdata*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1994), hlm. 21.

<sup>57</sup>Emeliana Krisnawati, *Hukum Waris Menurut Burgerlijk Wetboek [BW]*, (Bandung: CV Utomo, 2006), hlm. 1.

<sup>58</sup>Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Waris Di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), hlm. 81.

bisa mereka yang mempunyai hubungan keluarga dengan pewaris baik sah maupun luar kawin, atau pasangan kawin (suami/isteri) pewaris yang hidup terlama dengan pewaris, atau bisa juga orang lain, dan mempunyai kewajiban untuk menyelesaikan hutang pewaris, hak dan kewajiban tersebut timbulnya setelah pewaris meninggal dunia sebagaimana yang ditegaskan dalam Pasal 954 Kitab Undang Undang Hukum Perdata.

Ahli waris adalah orang yang menggantikan pewaris dalam kedudukan hukum mengenai harta peninggalannya, baik untuk seluruhnya maupun untuk bagian yang sebanding. Penggantian hak oleh mereka atas harta peninggalan pewaris untuk seluruhnya atau untuk bagian yang sebanding, membuat mereka menjadi orang yang memperoleh hak dengan titel umum. Emeliana Krisnawati, mengatakan ahli waris adalah orang yang menggantikan kedudukan pewaris atau orang yang mendapat/menerima harta peninggalan pewaris.<sup>59</sup> Maman Suparman, mengatakan ahli waris yaitu sekalian orang yang menjadi ahli waris, berarti orang-orang yang berhak menerima harta peninggalan pewaris.<sup>60</sup>

M. Idris Ramulyo, mengatakan ahli waris adalah orang-orang tertentu yang secara limitatif diatur dalam Kitab Undang Undang Hukum Perdata.<sup>61</sup> Selanjutnya H.M. Idris Ramulyo, mengatakan bahwa ahli waris tersebut tampil sebagai ahli waris karena; (a). Ahli waris yang tampil dalam kedudukannya sendiri (*uit eigen hoofde*) atau mewaris secara langsung, misalnya jika ayah meninggal dunia, maka sekalian anak-anaknya tampil sebagai ahli waris; (b). Ahli waris berdasarkan penggantian (*bij plaatsvervulling*) dalam hal ini disebut ahli waris tidak langsung, baik penggantian dalam garis lurus kebawah maupun penggantian dalam garis samping (*zijlinie*), penggantian dalam garis samping juga melibatkan penggantian anggota-anggota keluarga yang lebih jauh; (c). Pihak ketiga yang bukan ahli waris dapat menikmati

---

<sup>59</sup>Emeliana Krisnawati, *Hukum Waris...*, hlm. 1.

<sup>60</sup>Maman Suparman, *Hukum Waris Perdata*, Cet. 1 (Jakarta: Sinar Grafika, 2015), hlm. 19.

<sup>61</sup>M. Idris Ramulyo, *Perbandingan...*, hlm. 21.

harta.<sup>62</sup>

Dalam sistem kewarisan Islam, untuk dapat beralih harta seseorang yang telah meninggal dunia kepada orang yang masih hidup, harus ada hubungan kekeluargaan antara keduanya. Hubungan kekeluargaan ini bisa berdasarkan adanya hubungan darah (nasab), maupun berdasarkan hubungan perkawinan yang sah antara seorang laki laki dengan seorang perempuan dan di antara suami isteri masih berlangsung ikatan perkawinan pada saat salah satu pihak meninggal dunia.<sup>63</sup>

### 3. Harta peninggalan (*boedel*).

Harta peninggalan dalam sistem hukum perdata Barat yang bersumber kepada ketentuan Kitab Undang Undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*) meliputi seluruh harta benda beserta hak dan kewajiban pewaris dalam lapangan hukum nama kekayaan yang dapat dinilai dengan uang.<sup>64</sup>

Menurut Kitab Undang Undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*), dari manapun harta itu asalnya tetap merupakan satu kesatuan yang secara keseluruhan beralih dari tangan si yang meninggal dunia kepada para ahli warisnya. Dalam Kitab Undang Undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*) tidak dikenal adanya lembaga barang asal (barang bawaan), yaitu barang barang yang dibawa suami atau isteri pada saat perkawinan dilangsungkan, pengecualiannya dilakukan dengan cara dibuatnya perjanjian kawin.<sup>65</sup>

Harta peninggalan adalah harta yang ditinggalkan pewaris untuk dibagi-bagikan kepada orang yang berhak mewarisinya. Namun demikian tidak semua harta yang ditinggalkan pewaris secara otomatis bisa dibagi bagikan kepada orang yang berhak mewarisinya, karena harus dilihat terlebih dahulu apakah harta

<sup>62</sup>M. Idris Ramulyo, *Perbandingan...*, hlm. 21-23.

<sup>63</sup>Syahkroni, *Konflik Harta Warisan Akar Permasalahan dan Methode Penyelesaian Dalam Perspektif Hukum Islam*, cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 37.

<sup>64</sup>Zainuddin Ali, *Pelaksanaan...*, hlm. 83.

<sup>65</sup>Benyamin Asri dan Thabrani Asri, *Dasar Dasar Hukum Waris Barat: Suatu Pembahasan Teoritis dan Praktek*, (Bandung: Tarsito, 1988), hlm. 5.

yang ditinggalkan pewaris tersebut harta campur atau bukan. Jika harta yang ditinggalkan pewaris tersebut adalah harta campur sebagaimana yang dimaksud dalam Pasal 119 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata,<sup>66</sup> maka berdasarkan Pasal 128 Kitab Undang Undang Undang Hukum Perdata,<sup>67</sup> harta campur perkawinan tersebut terlebih dahulu harus dibagi dalam dua bagian yang tidak terpisahkan, setengah bagian yang tidak terpisahkan adalah untuk pasangan kawin (suami/isteri) pewaris, setengah bagian lagi adalah harta peninggalan pewaris untuk dibagi-bagikan kepada orang yang berhak mewaris. Jika tidak terjadi harta campur, dimana sebelum perkawinan, pewaris dengan pasangan kawin (suami/isteri) pewaris tidak dibuat perjanjian kawin sebagaimana yang dimaksud dalam Pasal 139 Kitab Undang Undang Hukum Perdata,<sup>68</sup> maka harta tetap di bawah penguasaan masing masing pihak, tidak dibagi dua.

#### **D. Hukum Waris Menurut Hukum Adat**

Istilah adat berasal dari bahasa Arab dan menjadi bahasa baku di semua daerah Indonesia. Adat diartikan kebiasaan. Secara sederhana hukum Adat (*Adatrecht*) dapat diartikan dengan hukum kebiasaan (*customary law*) sebagaimana konsepsi A. Qodri Azizy atau hukum yang hidup di masyarakat (*living law*) yang telah

---

<sup>66</sup>Pasal 119 Kitab Undang Undang Undang Hukum Perdata berbunyi; “Mulai saat perkawinan dilangsungkan, demi hukum berlakulah persatuan bulat antara harta kekayaan suami dan isteri sekedar mengenai itu dengan perjanjian kawin tidak diadakan ketentuan lain. persatuan bulat harta kekayaan suami dan isteri tersebut sepanjang perkawinan tidak boleh ditiadakan atau diubah dengan sesuatu persetujuan antara suami dan isteri”.

<sup>67</sup>Pasal 128 Kitab Undang Undang Undang Hukum Perdata berbunyi; “Setelah bubarnya persatuan, maka harta benda kesatuan dibagi dua antara suami dan isteri, atau antara para ahli waris mereka masing masing dengan tidak memperdulikan soal dari pihak yang manakah barang barang itu diperolehnya”.

<sup>68</sup>Pasal 139 Kitab Undang Undang Hukum Perdata berbunyi ; “Dengan mengadakan perjanjian kawin, kedua calon suami isteri adalah berhak menyiapkan beberapa penyimpangan dari peraturan Undang Undang sekitar persatuan harta kekayaan, asal perjanjian itu tidak menyalahi tata susila yang baik atau tata tertib umum dan asal dihindahkan pula ketentuan dibawah ini”.



dijadikan sebuah disiplin dan dikategorikan secara baku.<sup>69</sup> Soerjono Soekanto mendefinisikan hukum Adat dengan kebiasaankebiasaan yang mempunyai akibat hukum (*seinsollen*),<sup>70</sup> sedangkan M. M. Djodjodigono mendefinisikan hukum Adat dengan hukum yang tidak bersumber kepada peraturan-peraturan.<sup>71</sup>

Secara konseptual, hukum adat adalah hukum masyarakat Indonesia asli yang tidak bersumber pada peraturan negara, terbentuk dari adat dan kebiasaan masyarakat, bersumber dari nilai-nilai masyarakat Indonesia asli yang sebagian besar tidak tertulis akan tetapi memiliki sanksi.<sup>72</sup> Secara sosiologi hukum, hukum adat adalah hukum dan perilaku yang berlaku di masyarakat serta gejala sosial yang menjadi penyebab lahirnya hukum di masyarakat.<sup>73</sup>

Hukum mempunyai karakteristik yang merujuk pada realitas sosial. Hal ini disebabkan karena tiga hal, yaitu: Pertama, hukum menghendaki adanya stabilitas dalam masyarakat, Kedua, hukum sebagai kaedah mengatur hubungan antar manusia, dan Ketiga, hukum cenderung mementingkan ketertiban.<sup>74</sup> Menurut L. J. Van Apeldoorn, hukum yang mengodifikasi moral, kebiasaan atau tingkah laku adalah fungsi pasif hukum. Adapun hukum sebagai alat utama perubahan sosial dikategorikan sebagai fungsi aktif hukum yang dikenal dengan kontrol sosial.<sup>75</sup>

Konsepsi hukum Adat diciptaan orang Belanda yang

---

<sup>69</sup>A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media. 2002), hlm. 110.

<sup>70</sup>Soejono Soekanto, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali. 1993), hlm. 37.

<sup>71</sup>M. Djodjodigono, *Asas-Asas Hukum Adat*, (Jogyakarta: Yayasan Badan Penerbit GAMA. 1958), hlm. 6.

<sup>72</sup>Soejono Soekanto, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali. 1993), hlm. 37.

<sup>73</sup>Beni Ahmad Saebani, *Sosiologi Hukum*, (Bandung: Cv Pustaka Setia, 2007), hlm. 16.

<sup>74</sup>Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2008), hlm. 136.

<sup>75</sup>Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), hlm. 58.

bertujuan mengadu kalangan Islam dengan kalangan nasional<sup>76</sup> melalui propaganda hukum Adat adalah hukum kaum nasional dan hukum Islam milik asing. Hukum Adat merupakan sistem hukum non-statutair yang diciptakan oleh Snouck Hugronje pada masa Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda. Menurut penelitian dan temuan Van Vollenhoven, hukum Adat di Indonesia merupakan rekayasa politik hukum Belanda untuk melaksanakan politik *divide et impera* bangsa Indonesia.<sup>77</sup>

Secara garis besar, pelaksanaan hukum waris adat di Indonesia dipengaruhi oleh prinsip kekerabatan dan keturunan, baik melalui jalur ayah atau ibu. Bentuk kekerabatan ditentukan oleh prinsip keturunan (*principle decent*). Menurut Kuntjaraningkrat ada empat prinsip pokok garis keturunan, yaitu: Prinsip Patrilineal (*Patrilineal Decent*), Prinsip Matrilineal (*Matrilineal Decent*), Prinsip Bilineal (*Bilineal Decent*), dan Prinsip Bilateral (*Bilateral Decent*).<sup>78</sup> Berbeda dengan Hazairin yang hanya menyatakan ada tiga prinsip pokok garis kekerabatan, yaitu: Patrilineal, Matrilineal, dan Parental atau Bilateral.<sup>79</sup>

Menurut Hazairin, prinsip belenial (*belenial decent*) yang diusung Kuntjaraningkrat tidak dikenal, sehingga dalam masyarakat Indonesia boleh dikata tidak ada. Bentuk masyarakat dengan hubungan kekerabatan patrilineal dijumpai dalam masyarakat Batak, Bali, Tanah Gayo, Timor, Ambon, dan Papua. Bentuk hubungan kekerabatan matrilineal di Minangkabau. Adapun bentuk masyarakat kekerabatan parental atau bilateral di Jawa, Kalimantan, Riau, Lombok, dan lain sebagainya.

---

<sup>76</sup>M. A. Jaspian, *Mencari Hukum Baru: Sinkretisme Hukum di Indonesia yang Membingungkan*, Dalam Mulyana W. Kusumah (ed) *Hukum Politik dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia. 1988), hlm. 240.

<sup>77</sup>Jazumi, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 249.

<sup>78</sup>Kuntjaraningkrat, *Beberapa Pokok Antropologi*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1992), hlm. 135.

<sup>79</sup>Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1981), hlm. 11.

Dalam sistem hukum waris adat patrilineal seperti pada masyarakat Batak Karo, hanya anak laki-laki yang menjadi ahli waris, karena anak perempuan di luar golongan patrilineal.<sup>80</sup> Beberapa alasan yang melandasi sistem hukum waris patrilineal dapat dikategorikan pada dua, yaitu: pertama, alasan yang memandang rendah kedudukan perempuan khususnya dalam masyarakat Batak adalah: Emas kawin (tukor) membuktikan perempuan dijual; Adat lakonan (*levirat*) membuktikan bahwa perempuan diwarisi oleh saudara dari suaminya yang telah meninggal dunia; Perempuan tidak mendapatkan warisan; dan Perkataan naki-naki menunjukkan perempuan makhluk tipuan dan lain-lain. Kedua, alasan pengaruh budaya masyarakat patrilineal. Di Batak Karo contohnya dipengaruhi oleh beberapa faktor, seperti: Silsilah kekeluargaan di dasarkan kepada laki-laki, anak perempuan tidak dianggap dapat melanjutkan silsilah keturunan keluarga; Dalam rumah tangga istri bukan kepala keluarga, dan anak-anak menggunakan nama keluarga atau marga ayah, dan istri digolongkan ke dalam keluarga atau marga suami; Dalam Adat perempuan tidak dapat mewakili orang tua atau ayahnya, sebab ia masuk anggota keluarga suaminya; dan Dalam Adat kalimbubu (laki-laki) dianggap anggota keluarga sebagai orang tua atau ibu.<sup>81</sup>

Sistem hukum waris adat Matrilineal sudah berlaku sebelum masuknya ajaran agama Hindu, Islam dan Kristen di Indonesia pada masyarakat Minangkabau, Enggano dan Timor.<sup>82</sup> Menurut Hazairin, selain sistem hukum waris matrilineal berhubungan dengan sistem kekerabatan juga berhubungan dengan tiga tahap bentuk hukum perkawinan adat Minangkabau, yaitu: perkawinan bertandang, perkawinan manetap, dan perkawinan

---

<sup>80</sup>Djaja Sembiring Meliala, *Hukum Adat Karo dalam rangka Pembentukan Hukum Nasional*, (Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 54.

<sup>81</sup>Eman Suparman, *Inti Sari Hukum Waris Indonesia*, (Bandung: Armico, 1985), hlm. 53-54.

<sup>82</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), hlm. 23.

bebas.<sup>83</sup> Hal ini dikuatkan hasil penelitian Amir Syarifuddin yang menyatakan bahwa Adat Minangkabau mempunyai pengertian tersendiri tentang keluarga dan tata cara perkawinan, kemudian menimbulkan bentuk atau asas tersendiri dalam hukum waris.<sup>84</sup>

Sistem hukum waris adat parental atau bilateral memberikan hak yang sama antara laki-laki dan perempuan, baik kepada suami dan istri, anak lakilaki dan anak perempuan termasuk keluarga dari pihak laki-laki dan keluarga pihak perempuan. Pada umumnya sistem ini berlaku di pulau Jawa, termasuk Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat dan Daerah Khusus Ibukota Jakarta. Menurut Hazairin, ada tujuh kelompok keutamaan ahli waris parental atau bilateral. Artinya kelompok pertama diutamakan dari kelompok kedua dan kelompok kedua diutamakan dari kelompok ketiga dan seterusnya. Tingkatan kelompok ini mempunyai akibat hukum, bahwa kelompok pertama menutup kelompok kedua, dan kelompok kedua menutup kelompok ketiga dan seterusnya sampai kelompok ketujuh.<sup>85</sup>

Bagian-bagian hukum adat besar pengaruhnya terhadap hukum waris adat dan sebaliknya hukum warispun berdiri sentral dalam hubungan hukum-hukum adat lainnya, sebab hukum waris meliputi aturan-aturan hukum yang berlainan dengan proses yang terus-menerus dari abad ke abad, ialah suatu penerusan dan peralihan kekayaan baik materil maupun immaterial dari suatu angkatan ke angkatan berikutnya.<sup>86</sup>

Soepomo mengatakan “hukum adat waris memuat peraturan-peraturan yang mengatur proses meneruskan serta mengoperkan barang-barang harta benda dan barang-barang yang yang tidak berwujud benda (*immateriele goederen*) dari suatu angkatan manusia (*generatie*) kepada turunannya. Proses itu telah

---

<sup>83</sup>Hazairin, *Pergolakan, Penyesuaian Adat kepada Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1952), hlm. 15.

<sup>84</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 256.

<sup>85</sup>Hazairin, *Tujuh Serangkai*...., hlm. 17.

<sup>86</sup>Bushar Muhammad, *Pokok-Pokok Hukum Adat*, (Jakarta: PT. Pradnya Paramitha, 2002), hlm. 39.

dimulai dalam waktu orang tua masih hidup. Tidak menjadi “akuut (mempengaruhi) oleh sebab orang tua meninggal dunia, memang meninggalnya bapak dan ibu adalah suatu peristiwa yang penting bagi proses itu, akan tetapi sesungguhnya tidak mempengaruhi secara radikal proses penerusan dan pengoperan harta benda dan harta bukan benda tersebut”.<sup>87</sup> Inti dari pandangan Soepomo tersebut adalah seluruh harta keluarga, baik harta suami, harta isteri serta harta bersama akan menjadi hak daripada keturunannya.

Pada kenyataannya praktik hukum waris di tengah-tengah masyarakat, dapat dengan mudah ditemukan adanya kesatuan dan berjenis-jenis pola pembagian dalam sistem hukum adat Indonesia, tetapi aturan tersebut tidak dapat disusun semua karena praktik-praktik tersebut tidak tertulis.<sup>88</sup> Aturan-aturan hukum waris tidak hanya mengalami pengaruh perubahan sosial dengan semakin eratnya pertalian keluarga, yang tentunya berakibat semakin longgarnya pertalian klan dan suku, melainkan juga mengalami pengaruh sistem hukum asing yang mendapat kekuasaan berdasarkan agama, karena ada hubungan lahir yang tertentu dengan agama itu.<sup>89</sup>

Istilah waris di dalam kelengkapan istilah hukum waris adat diambil alih dari bahasa Arab yang telah menjadi bahasa Indonesia. Hukum waris adat tidak semata-mata hanya akan menguraikan tentang waris dalam hubungannya dengan ahli waris, tetapi lebih luas dari itu. Hukum waris adat adalah hukum adat yang memuat garis-garis ketentuan tentang sistem dan asas-asas hukum waris, tentang harta warisan itu dialihkan penguasaan dan pemilikannya dari pewaris kepada ahli waris. Hukum waris adat sesungguhnya adalah hukum penerusan harta kekayaan dari suatu generasi kepada

---

<sup>87</sup>Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*, (Jakarta: PT. Pradnya Paramitha, 1986), hlm. 79.

<sup>88</sup>Ter Haar Bzn, *Asas-Asas Dan Susunan Hukum Adat (Beginselen En Stelsel Van Het Adatrecht)*, diterjemahkan oleh K.Ng. Soebakti Poesponoto (Jakarta: Pradnya Paramitha, 2001), hlm. 159.

<sup>89</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, hlm. 7.

keturunannya.<sup>90</sup> Berikut beberapa pengertian hukum waris adat menurut para ahli.

Menurut Ter Haar “hukum waris adat adalah aturan-aturan hukum yang mengenai cara bagaimana dari abad ke abad penerusan dan peralihan dari harta kekayaan yang berwujud dan tidak berwujud dari generasi pada generasi”.<sup>91</sup> Sedangkan menurut Soepomo “hukum adat waris memuat peraturan-peraturan yang mengatur proses meneruskan serta mengoperkan barang-barang harta benda dan barang-barang yang tidak berwujud benda dari suatu angkatan manusia kepada turunannya”.<sup>92</sup> Dengan demikian, hukum waris itu memuat ketentuan-ketentuan yang mengatur cara penerusan dan peralihan harta kekayaan (berwujud atau tidak berwujud) dari pewaris kepada para ahli warisnya.

Lebih lanjut Wirjono mengatakan bahwa, “pengertian warisan ialah, bahwa warisan itu adalah soal apakah dan bagaimanakah pelbagai hak-hak dan kewajiban-kewajiban tentang kekayaan seseorang pada waktu ia meninggal dunia akan beralih kepada orang lain yang masih hidup”.<sup>93</sup> Jadi warisan menurut Wirjono adalah cara penyelesaian hubungan hukum dalam masyarakat yang melahirkan sedikit banyak kesulitan sebagai akibat dari wafatnya seorang manusia, di mana manusia yang wafat itu meninggalkan harta kekayaan. Istilah warisan diartikan sebagai cara penyelesaian bukan diartikan bendanya. Kemudian cara penyelesaian itu sebagai akibat dari kematian seseorang.<sup>94</sup>

Hal yang penting dalam masalah warisan ini adalah bahwa pengertian warisan itu memperlihatkan adanya tiga unsur yang masing- masing merupakan unsur yang esensial (mutlak), yakni:

(a). Seorang peninggal warisan yang pada saat wafatnya

---

<sup>90</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, hlm. 8.

<sup>91</sup>Soerojo Wignojodipoero, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Adat*, (Jakarta: Haji Masagung, 1988), hlm. 161.

<sup>92</sup>Soejono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), hlm. 259.

<sup>93</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris...*, hlm. 8.

<sup>94</sup>Oemarsalim, *Dasar-Dasar Hukum Waris di Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), hlm. 50.

meninggalkan harta kekayaan; (b). Seorang atau beberapa orang ahli waris yang berhak menerima kekayaan yang ditinggalkan ini; (c). Harta warisan atau harta peninggalan, yaitu kekayaan “*in concreto*” yang ditinggalkan dan sekali beralih kepada para ahli waris itu.<sup>95</sup>

Hukum waris adat itu mempunyai corak dan sifat-sifat tersendiri yang khas Indonesia, yang berbeda dari hukum Islam maupun hukum barat. Sebab perbedaannya terletak dari latar belakang alam pikiran bangsa Indonesia yang berfalsafah Pancasila dengan masyarakat yang Bhineka Tunggal Ika. Latar belakang itu pada dasarnya adalah kehidupan bersama yang bersifat tolong menolong guna mewujudkan kerukunan, keselarasan dan kedamaian di dalam hidup.<sup>96</sup>

Secara umum sistem kewarisan adat dibagi menjadi tiga yaitu; *pertama*, sistem kewarisan individual ialah bahwa harta peninggalan itu terbagi-bagi pemilikannya kepada para waris, sebagaimana berlaku menurut KUH Perdata (Kitab Undang-Undang Hukum Perdata), dan hukum Islam, begitu pula berlaku di lingkungan masyarakat adat seperti pada keluarga-keluarga Jawa yang parental, atau juga pada keluarga-keluarga Lampung yang patrilineal. Pada umumnya sistem ini cenderung berlaku di kalangan masyarakat keluarga mandiri, yang tidak terikat kuat dengan hubungan kekerabatan. Belakangan ini di kalangan masyarakat adat yang modern, di mana kekuasaan penghulu-penghulu adat sudah lemah, dan tidak ada lagi milik bersama, sistem ini banyak berlaku. Kebaikan sistem individual ini adalah dengan adanya pembagian, maka pribadi-pribadi waris mempunyai hak milik yang bebas atas bagian yang telah diterimanya. Para waris bebas menentukan kehendaknya atas harta warisan yang menjadi bagiannya, ia bebas untuk mentransaksikan hak warisannya itu kepada orang lain. Kelemahannya, ialah bukan saja

---

<sup>95</sup>Prodjojo Hamidjojo, *Hukum Waris Indonesia*, (Jakarta: Stensil, 2000), hlm. 37.

<sup>96</sup>Prodjojo Hamidjojo, *Hukum Waris Indonesia*, hlm. 51.

pecahnya harta warisan, tetapi juga putusya hubungan kekerabatan antara keluarga waris yang satu dan yang lainnya. Hal mana berarti, lemahnya asas hidup kebersamaan dan tolong-menolong antara keluarga yang satu dan keluarga yang lain yang seketurunan.<sup>97</sup>

*Kedua*, kewarisan kolektif, ialah bahwa harta peninggalan itu diwarisi/dikuasai oleh sekelompok waris dalam keadaan tidak terbagi-bagi, yang seolah-olah merupakan suatu badan hukum keluarga kerabat (badan hukum adat). Harta peninggalan itu disebut *hartou menyayanak* di Lampung, dalam bentuk bidang tanah kebun atau sawah, atau rumah bersama (di Minangkabau-Gedung).<sup>98</sup>

*Ketiga*, kewarisan mayorat, adalah bahwa harta peninggalan orang tua atau harta peninggalan leluhur kerabat tetap utuh tidak dibagi-bagi kepada para waris, melainkan dikuasai oleh anak tertua laki-laki (mayorat laki-laki) di lingkungan masyarakat patrilineal Lampung dan juga Bali, atau tetap dikuasai anak tertua perempuan (mayorat wanita) di lingkungan masyarakat matrilineal semendo di Sumatera Selatan dan Lampung. Bagi masyarakat adat Lampung Pesisir, penduduknya menggunakan sistem kewarisan mayorat laki-laki. Sistem kewarisan mayorat hampir sama dengan sistem kewarisan kolektif, hanya penerusan dan pengalihan hak penguasa atas harta yang tidak terbagi-bagi itu dilimpahkan kepada anak tertua yang bertugas sebagai pemimpin rumah tangga atau kepala keluarga menggantikan kedudukan ayah atau ibu sebagai kepala keluarga.<sup>99</sup>

Diserahkannya hak penguasaan atas seluruh harta kepada anak laki-laki tertua, bagi masyarakat Adat Lampung Pesisir, maksudnya adalah sebagai penerus tanggung jawab orang tua yang wafat, untuk bertanggung jawab atas harta peninggalan dan kehidupan adik-adiknya yang masih kecil, hingga mereka dapat

---

<sup>97</sup>I.G.N. Sugangga, *Hukum Waris Adat*, (Semarang: UNDIP, 1995), hlm. 11.

<sup>98</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris...*, hlm. 16

<sup>99</sup>Erman Suparman, *Hukum Waris Indonesia...*, hlm. 43.



berdiri sendiri. Di daerah Lampung yang memimpin, mengurus, dan mengatur penguasaan harta peninggalan adalah anak punyimbang, yaitu anak lelaki tertua dari isteri tertua.<sup>100</sup>

Kelemahan dan kebaikan sistem kewarisan mayorat, adalah terletak pada kepemimpinan anak tertua dalam kedudukannya sebagai pengganti orang tua yang telah wafat, dalam mengurus harta kekayaan dan memanfaatkannya guna kepentingan semua anggota keluarga yang ditinggalkan. Hal ini disebabkan, karena anak tertua bukanlah sebagai pemilik harta peninggalan secara perseorangan, tetapi sebagai pemegang mandat orang tua yang dibatasi oleh musyawarah keluarga, dibatasi oleh kewajiban mengurus orang tua yang dibatasi oleh musyawarah keluarga lain, dan berdasarkan atas tolong-menolong oleh bersama untuk bersama.<sup>101</sup>

Dengan beragamnya model pembagian waris menurut hukum adat berpeluang untuk menimbulkan konflik, Fenomena konflik hukum waris Adat di Indonesia dihadapkan pada dua alternatif, yaitu: (1) tetap membiarkan hukum waris dalam keberagaman, jika timbul konflik hukum diserahkan kepada pengadilan, dan (2) melakukan unifikasi dengan membuat undang-undang baru di bidang kewarisan yang bersifat nasional. Faktor utamanya adalah beberapa persoalan hak-hak kultural masyarakat hukum adat tidak terakomodasi secara maksimal oleh hukum positif di Indonesia yang berakar pada kontradiksi kepentingan antara masyarakat hukum adat dan negara.

Ide mempertahankan pluralitas hukum tidak sejalan dengan cita-cita hukum yang sama untuk semua orang. Argumentasi mempertahankan hukum dalam keberanekaragam lebih banyak mengandung konsekuensi negatif. Hal ini juga berarti melestarikan terjadinya konflik hukum antara ketiga sistem hukum waris di

---

<sup>100</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris...*, hlm. 28

<sup>101</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris...*, hlm. 30.

Indonesia yang sudah berlangsung hingga saat ini.<sup>102</sup>

Beberapa persoalan yang lahir dalam sistem hukum waris adat patrilineal seperti pada masyarakat Batak Karo, hanya anak laki-laki yang menjadi ahli waris,<sup>103</sup> baik dengan empat alasan memandang rendah kedudukan perempuan, maupun pengaruh silsilah kekeluargaan dan Adat istiadat yang berlaku pada masyarakat Batak Karo<sup>104</sup> perlu digaris bawahi dan dikaji secara komprehensif sebagai bahan unifikasi dan kondifikasi hukum waris adat secara Nasional.

Contoh lain pada tradisi waris masyarakat Sasak Lombok. Sebagian Masyarakat Sasak Lombok masih menganut tradisi bahwa anak laki-laki tertua (anak laki-laki sulung) saat pewaris meninggal merupakan ahli waris tunggal. Sejak kecil, seluruh harta benda baik berupa rumah, ladang dan perabotan rumah tangga yang diwarisi secara turun temurun sudah diatasmamakan padanya. Proses pewarisan banyak dilakukan sebelum pewaris wafat walau proses pewarisan tersebut hanya sebatas pengatas namaan secara lisan, namun dapat dipastikan barang-barang tersebut sudah diwariskan kepadanya secara keseluruhan.<sup>105</sup> Anak tertua sebagai pengganti orang tua bukanlah pemilik harta peninggalan secara perseorangan, ia hanya berkedudukan sebagai pemegang mandat orang tua yang dibatasi oleh musyawarah keluarga, kewajiban mengurus anggota keluarga lain yang ditinggalkan, dan berdasarkan asas tolong menolong oleh bersama untuk bersama.<sup>106</sup>

Kebaikan sistem waris ini jika Anak tertua penuh tanggung jawab akan dapat mempertahankan keutuhan dan kerukunan keluarga sampai semua ahli waris dewasa dan dapat berdiri

---

<sup>102</sup>Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 108.

<sup>103</sup>Djaja Sembiring Meliala, *Hukum Adat Karo dalam rangka Pembentukan Hukum Nasional*, (Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 54.

<sup>104</sup>Eman Suparman, *Inti Sari Hukum Waris Indonesia*, (Bandung: Armico, 1985), hlm. 53-54

<sup>105</sup>Soejono Soekamto, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, hlm. 260.

<sup>106</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris...*, hlm. 29-30.

mengatur rumah tangga sendiri. Sebaliknya jika anak tertua tidak bertanggung jawab, tidak dapat mengendalikan diri terhadap harta warisan, pemboros dan lain sebagainya maka cenderung akan terjadi konflik kepentingan, kesenjangan sosial dan kesenjangan hukum. Jika pluralitas hukum seperti ini dibiarkan, keberanekaragaman lebih banyak mengandung konsekuensi negatif. Pada solusi alternatif kedua, jika timbul konflik hukum diserahkan kepada pengadilan, beberapa persoalan hukum waris adat yang tidak terakomodasi oleh hukum positif, berujung pada konflik sosial seperti yang sering terjadi di berbagai daerah di Indonesia, semuanya bermuara pada kontradiksi kepentingan antara masyarakat hukum adat dan negara. Realitas ini terasa karena tidak ada aturan hukumnya atau diatur tetapi tidak sesuai dengan realitas yang ada di masyarakat.

Contoh kasus di Donggala. Solusi pembagian waris melalui 4 (empat) tahap. Pertama, musyawarah ahli waris yang dipimpin ahli waris yang dituakan oleh ahli waris lainnya. Kedua, Musyawarah Dewan Adat dalam penyelesaian permasalahan yang terdiri dari pemuka adat dan pemuka agama di satu pihak dan di lain pihak ada pemuka agama yang berfungsi ganda, yaitu sebagai pemuka agama dan pemuka adat sekaligus. Hal ini dilakukan apabila para ahli waris gagal melalui musyawarah keluarga. Ketiga dan keempat, jika gagal pada musyawarah keluarga dan Musyawarah Dewan Adat, maka ahli waris bisa mengajukan melalui Pengadilan Umum (Negeri), atau melalui Pengadilan Agama. Para hakim Pengadilan Negeri akan mendamaikan berdasarkan hukum kewarisan KUHP, sedangkan Para hakim Pengadilan Agama akan mendamaikan berdasarkan hukum kewarisan Kompilasi Hukum Islam (KHI).<sup>107</sup>

Solusi alternatif ketiga menempuh upaya unifikasi dan kondifikasi hukum waris adat secara nasional melalui teori Sociological Jurisprudence. Roscoe Pound menyatakan bahwa

---

<sup>107</sup>Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam di Kabupaten Donggala*, (Palu: Yayasan Masyarakat Indonesia Baru, 1998), hlm. 45.

hukum tertulis yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat,<sup>108</sup> menunjukkan kompromi cermat antara hukum tertulis dari proses legislasi nasional demi terciptanya kepastian hukum dan living law sebagai wujud penghargaan terhadap pentingnya peranan masyarakat dalam pembentukan hukum dan orientasi hukum. Senada dengan Eugen Ehrlich yang menekankan prinsip pentingnya keseimbangan antara hukum formal dengan hukum yang hidup dalam masyarakat (the living law).<sup>109</sup>

Sebagai contoh sistem hukum waris adat Matrilineal seperti pada masyarakat Minangkabau, Enggano dan Timor.<sup>110</sup> Sistem hukum waris adat Matrilineal di Minangkabau lahir dari 3 (tiga) bentuk hukum perkawinan adat Minangkabau, yaitu: perkawinan bertandang, perkawinan manetap, dan perkawinan bebas.<sup>111</sup> Hal ini dikuatkan penelitian Amir Syarifuddin bahwa Adat Minangkabau mempunyai pengertian tersendiri tentang keluarga dan perkawinan yang menimbulkan asas tersendiri dalam hukum waris.<sup>112</sup>

Pendiri adat Minangkabau menurut garis keturunan Ibu adalah Dt. Perpatih nan Sebatang dan Dt. Ketemanggungan. Pada perjalanannya, sistem ibu yang berkuasa sudah tidak ada.<sup>113</sup> Yang ada adalah kelompok masyarakat yang menganut prinsip Matirilinal dalam menarik garis keturunan terbatas pada ibu, dan anak-anaknya yang tinggal dalam satu rumah gadang, di mulai dari lingkungan kecil (separuik) sampai kepada lingkungan yang lebih

---

<sup>108</sup>Lili Rasjidi, *Dasar-dasar Filsafat Hukum*, (Bandung: Alumni, 1985), hlm. 47.

<sup>109</sup>Lili Rasjidi dan I.B. Wyasa Putra, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, (Remaja Bandung: Rosdakarya, 1993), hlm. 84.

<sup>110</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, hlm. 23.

<sup>111</sup>Hazairin, *Pergolakan, Penyesuaian Adat kepada Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1952), hlm. 15.

<sup>112</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 256.

<sup>113</sup>Amir M. S., *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001), hlm. 22.

besar (nagari).<sup>114</sup>

Hukum waris adat Minangkabau berkembang melalui berbagai yurisprudensi (judge made law). Berawal pada tahun 1285, agama Islam mulai berkembang besar-besaran di bawah kekuasaan kerajaan Samudra Pasai.<sup>115</sup> Falsafah dasar hukum adat Minangkabau mengalami perubahan beberapa kali. Falsafah awal alam takambang menjadi guru berubah menjadi adat basandi alue jo patuik, alue jo patuik basandi kabenaran, kabanaran tagak sandirinyo (adat harus berdasarkan pada alur dan kepatutan, kepatutan berdasar pada kebenaran, dan kebenaran akan tegak sendirinya). Selanjutnya falsafah ini juga berubah menjadi adat besandi syara', syara' basandi adat (adat berdasarkan agama, agama berdasarkan adat).

Pada tahun 1803, penyesuaian hukum adat dengan agama Islam dilakukan ulama-ulama muda dari golongan ahli sunnah menentang ulama golongan syi'ah yang dianggap tidak mampu membersihkan kebiasaankebiasaan yang melanggar agama. Puncaknya pada perang Paderi tahun 1821-1838 yang mengganti falsafah adat dari adat basandi syara', syara' basandi adat menjadi Adat basandi syara', syara' basandi Kitabullah yang digunakan masyarakat Minangkabau sebagai dasar hukum sampai saat ini.<sup>116</sup> Pada tanggal 2-4 Mei 1952 diadakan pertemuan dari seluruh utusan yang mewakili lapisan masyarakat adat Minangkabau menghasilkan dua keputusan di Bukittinggi sebagai berikut: harta pusaka tinggi, yaitu harta yang diperoleh secara turun temurun, diwariskan berdasarkan adat (hukum Adat), dan harta pencaharian yang menurut adat bernama harta pusaka rendah diturunkan menurut syara' (hukum Islam).<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup>Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*, (Bandung: CV. Remaja Karya, 1988), hlm. xv.

<sup>115</sup>Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum....*, hlm. 120.

<sup>116</sup>Iskandar Kemal, *Beberapa Studi Tentang Minangkabau: Kumpulan Karangan*, (Padang: Fakultas Hukum dan Pengetahuan Universitas Andalas, 1971), hlm. 9.

<sup>117</sup>Hamka, *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*, (Jakarta: Firma Tekad, 1963), hlm. 7.

Amir Syarifuddin menyatakan bahwa kesepakatan seluruh utusan yang mewakili lapisan masyarakat adat Minangkabau di tempatkan sebagai adat yang diadatkan, menduduki kedudukan tertinggi dalam tingkatan adat Minangkabau, karena sifat adat yang diadatkan hanya berlaku untuk satu nagari, maka adat yang diadatkan tidak dapat dipaksakan terhadap nagari lain.<sup>118</sup> Dengan demikian, keputusan orang empat jinih dianggap sebagai peraturan adat sebana adat (adat sebenarnya adat) yang menduduki tempat tertinggi dalam tingkatan adat untuk seluruh masyarakat Minangkabau sebagai realisasi diterimanya falsafah adat besandi syara', syara' besandi kitabullah.

Keputusan orang empat jinih diperkuat dengan keputusan Mahkamah Agung tanggal 12 Februari 1969 No. 39/K/sip/1968. Dengan adanya keputusan Mahkamah Agung yang memperkuat keputusan orang empat jinih ini terjadilah evolusi dalam hukum waris Minangkabau dimana terjadi dualisme sistem kewarisannya. Pertama, menggunakan sistem kewarisan kolektif Matrilineal untuk Harta pusaka tinggi dan kedua, menggunakan sistem kewarisan individual bilateral untuk harta pusaka rendah.<sup>119</sup> Dalam hal ini Snouck Horgronje mengatakan bahwa hukum adat tidak kaku dan bisa di ubah menurut keadaan (een vlottend, kneedbar, lokaal in allerlei details loopend recht).<sup>120</sup>

Berdasarkan kajian fenomena di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa hukum adat dapat menjadi hukum dalam masyarakat muslim jika hukum adat tidak bertentangan dengan hukum Islam berdasarkan teori *receptio a contrario* yang dikembangkan oleh Hazairin, Sajuti Talib, Mohammad Daud Ali, Bismar Siregar, M. Tahir Azhary, dan tokoh lainnya. Dalam hukum waris adat masyarakat Kaili di Sulawesi Tengah diberlakukan langgai molemba mobine manggala (anak laki-laki memikul dan anak perempuan menggendong). Dalam hukum waris adat Jawa

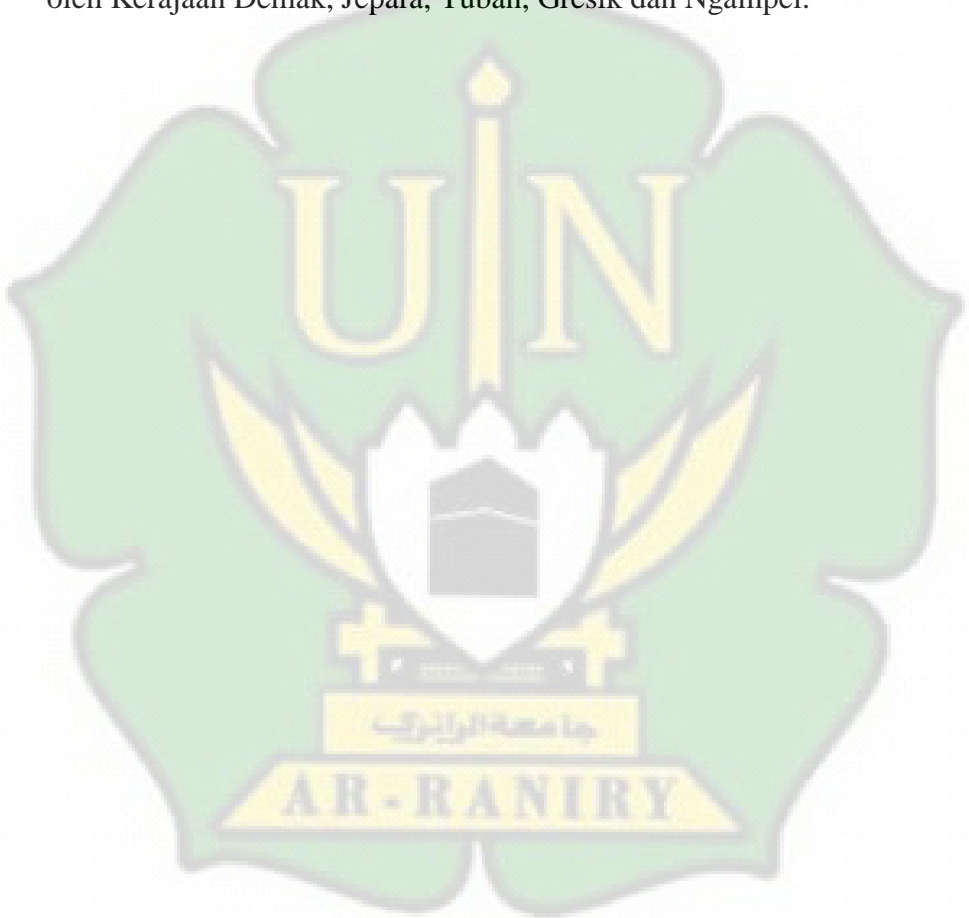
---

<sup>118</sup> Amir M. S., *Adat Minangkabau: Pola dan Tujuan*, hlm. 76-77,

<sup>119</sup> Iskandar Kemal, *Beberapa Studi Tentang....*, hlm. 155.

<sup>120</sup> Rusli Amran, *Sumatra Barat Hingga Plakat Panjang*, (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1981), hlm. 67.

diberlakukan sagendong sapikul. Selain itu dalam hukum waris adat dapat menerima (meresepsi) hukum Islam secara menyeluruh berdasarkan teori *receptio in complexu* sebagaimana Wilayah Kerajaan Bone dan Gowa, Sulawesi Selatan menggunakan Kitab Mugharrar. Kitab Sabil al-Muhtadin karya Syekh Arsyad al-Banjari dijadikan pegangan dalam Kesultanan Banjar kemudian diikuti oleh Kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Gresik dan Ngampel.<sup>121</sup>



---

<sup>121</sup>Mohammad Daud Ali, *Asas-Asas Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm. 71.

### BAB III

## KEADILAN DALAM WARISAN MENURUT AL-QUR'AN DAN GENDER

### A. Term Keadilan dalam Perspektif Al-Qur'an

#### 1. Pengertian Keadilan dalam Al-Qur'an

Agama Islam menuntut kepada pemeluknya melakukan segala aktivitasnya dalam kehidupan sehari-hari, sebagaimana yang dikehendaki oleh aturan-aturan yang ditetapkan Al-Qur'an. Salah satu aturan-aturan tersebut adalah menyangkut keadilan. Dengan menegakkan keadilan, maka akan terwujud kesejahteraan hidup dan kehidupan harmonis, bahagia dan tenteram. Karena demikian halnya, maka perwujudan keadilan dirasakan sangat urgen dan signifikan. Allah Swt. adalah "Maha Adil" dan memang *al-adlu* sendiri termasuk salah satu *asma' al-husna*-Nya. Selain *al-'adlu*, Allah Swt. juga memiliki *asma al-husna* yang disebut dengan *al-qisth* yang juga berarti "Maha Adil". Karena itu, prinsip-prinsip keadilan pada hakikatnya berasal dari-Nya. Hal ini berarti bahwa mengimplementasikan prinsip-prinsip keadilan tersebut, juga menjadi tanggung jawab hamba-Nya. Menghilangkan sifat dan sikap keadilan pada diri seorang hamba, berarti ia mencabut amanat Allah dan akibatnya sangat berbahaya.

Pada sisi lain, masalah keadilan termasuk tema sentral yang penting dalam kajian-kajian intelektual dan ilmu-ilmu keislaman dalam segala aspeknya, sejak dulu hingga sekarang. Kaum filosof dan juga ulama fikih memahami keadilan sebagai kebajikan. Orang yang adil adalah yang baik menurut penilaian ilmu fikih.<sup>1</sup> Bahkan dalam ilmu hadis, keadilan merupakan syarat utama yang harus

---

<sup>1</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 509.



dimiliki para perawi hadis sebagai legalitas formal riwayatnya itu.<sup>2</sup> Selanjutnya, dalam ilmu hukum, keadilan justru dipandang sebagai tujuan tertinggi. Dalam praktiknya, kelihatan juga bahwa keadilan seringkali terbentur pada kepentingan tertentu, sehingga masalah keadilan tidak selamanya dimiliki oleh setiap orang. Padahal keadilan adalah kunci utama untuk menciptakan insan-insan dan masyarakat yang bermartabat. Demikian pula sebaliknya, tanpa keadilan maka suatu bangsa dan atau masyarakat akan menjadi hina alias tidak bermartabat.

Keadilan dalam Al-Qur'an seringkali terungkap melalui dua term, yakni *al-'adl* dan *al-qisthu*. Kedua term ini memang identik maknanya secara tekstual, namun dalam sisi lain memiliki perbedaan yang sangat mendasar. Secara bahasa, keduanya mengandung arti "keadilan".<sup>3</sup> Perbedaannya adalah, term *al-'adl* arti dasarnya adalah "sama rata".<sup>4</sup> sedangkan term *al-qisthu* arti dasarnya adalah "lurus".<sup>5</sup>

*Al-'adl* adalah *ism mashdar*, yang *fi'il madhi* dan *mudharinya* adalah عدل - يعدل yang biasanya diartikan berlaku adil, tidak memihak, menghukum dengan betul (benar), adil (lawan dari kata aniaya). Bentuk lain dari *mashdar* عدل adalah *al-'adalah*.<sup>6</sup> Sedangkan *al-qisthu* adalah *ism mashdar* yang *fi'il madhi* dan *mudhari*'-nya adalah يقسط - يقسط yang biasa juga diartikan berlaku lurus (tidak memihak). Selanjutnya, kata "keadilan" dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, diartikan dengan: (1) tidak berat sebelah/tidak memihak, (2) berpihak kepada kebenaran, dan (3) sepatutnya/tidak sewenang-wenang.<sup>7</sup> Makna keadilan, juga

<sup>2</sup>Mahmud al-Thahhan, *Taisir Mushthalah al-Hadis*, (Bairut: Dar al-Sya'bi al-Islamiah, 1972), hlm. 24.

<sup>3</sup>Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah*, Cet. XX, (Bairut: Dar al-Masyriq, 1977), hlm. 491. dan 628.

<sup>4</sup>Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Cet. II, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1992), hlm. 257.

<sup>5</sup>Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, hlm. 341.

<sup>6</sup>Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah*, hlm. 491.

<sup>7</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. VII, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm. 7.

dirumuskan oleh al-Raghib al-Ashfhani dalam kitabnya *Mufaradat al-Alfadh al-Qur'an* yakni: العدة والعدل: لفظ يقتى معى السواة (lafaz yang menunjukkan arti persamaan). Kata 'adl digunakan untuk hal-hal yang bisa dicapai dengan mata batin (bashirah), seperti persoalan hukum. Dalam konteks ini, ia mengacu pada QS. al-Maidah (5): 95. او عدل ذلك صيما (ia mempersamakan antara term 'adl dan taqsith (*al-qisth*)).<sup>8</sup> Term *al-'adl* beserta derivasinya dalam Al-Qur'an, terulang sebanyak 29 kali.<sup>9</sup> Sedangkan term *al-qisth* beserta derivasinya, terulang sebanyak 25 kali.<sup>10</sup> Term *al-'adl* dengan pengertian dasarnya "sama rata", dapat dijumpai dalam QS. al-Nisa (4): 129, yakni sebagai berikut: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ (dan kamu sekali-kali tidak akan dapat memperlakukan sama di antara isteri-isterimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian). Sedangkan term *al-qisth* dengan pengertian dasarnya "lurus", dapat dijumpai dalam QS. al-Hujurat (49): 9, yakni فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا (jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan tetapkan lurus).

M. Quraish Shihab menambahkan bahwa term *al-qisth* juga mengandung arti dasar "bagian" dan dengan arti ini, maka tidak harus mengantarkan adanya "persamaan". Karena itu, kata *qisth* lebih umum dari pada kata 'adl.<sup>11</sup> Selain term *al-'adl* dan *al-qisth*, Alquran juga mengungkap makna "keadilan" dengan term *al-mizan*. Term *al-mizan* berasal dari akar kata *wazn* yang berarti "timbangan". Oleh karena itu, *mizan* adalah alat untuk menimbang. Namun dapat pula bermakna keadilan, karena bahasa seringkali menyebut "alat" untuk makna "hasil penggunaan alat itu."<sup>12</sup>

Selanjutnya, Sayyid Mujtaba Muasawi Lari mendefinisikan

<sup>8</sup>Al-Raghib al-Ashfhani, *Mufaradat Alfadh al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Syamiyah, Damaskus: Dar al-Qalam, 1992 M/1412 H), hlm. 551-552.

<sup>9</sup>Al-Muhammad Fu'ad 'Abd. al-Baqy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-Qur'an al-Karim*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1992), hlm. 448-449.

<sup>10</sup>Al-Muhammad Fu'ad 'Abd. al-Baqy, *al-Mu'jam...*, hlm. 692-692.

<sup>11</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 111.

<sup>12</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, hlm. 112.

secara terminologis keadilan dalam beberapa pengertian, yakni meletakkan sesuatu pada tempatnya, tidak melakukan kezaliman, memperhatikan hak orang lain, tidak melakukan suatu perbuatan yang bertentangan dengan hikmah dan kemaslahatan.<sup>13</sup> Meletakkan sesuatu pada tempatnya dalam konteks persamaan yang merupakan makna asal kata adil, berakibat kepada bahwa subjek keadilan tidak berpihak kepada siapa pun. Sebagai konsekuensi dari prinsip ini, pihak yang benar akan memperoleh hak sesuai dengan kebenarannya, dan pihak yang salah akan memperoleh hak sesuai dengan kesalahannya. Prinsip ini otomatis tidak akan melahirkan kesewenang-wenangan, tidak pula ada yang dizalimi. Karena pada dasarnya masing-masing pihak menuai prestasinya sendiri, baik prestasi positif maupun negatif.

## 2. Macam-Macam Arti Keadilan

### 1. Adil dalam arti “sama”

Persamaan yang dimaksud adalah “persamaan dalam hak”, sebagai mana dalam QS. al-Nisa’ (4): 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ  
إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ  
تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ  
بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

Artinya: *Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*

---

<sup>13</sup>Sayyid Mujtaba Musawi Lari, *Dirasat fi Ushul al-Islam*, (Markas al-Saqafah al-Islamiyah fi al-‘Alam, t.th), diterjemahkan dengan judul *Teologi Islam Syi’ah*, Cet. I, (Jakarta: al-Huda, 2004 M/1425 H), hlm. 47.

Ayat ini turun berkenaan dengan Usman bin Thalhah al-Hajabi, anggota Suku Bani Abdi Dar. Ia adalah pejabat penjaga Ka'bah. Ketika terjadi *Fathu Makkah*, Usman mengunci pintu Ka'bah dan naik ke atas atapnya. Lalu Nabi Saw. meminta kunci Ka'bah. Orang-orang mengatakan bahwa kunci itu ada di tangan Usman. Ketika diminta, Usman menolak sambil berkata: "kalau saya tahu bahwa dia adalah Rasulullah, tentu saya tidak mencegahnya." Kemudian Ali memutar tangan Usman, mengambil kunci dari tangannya dan membuka pintu Ka'bah. Nabi Saw. memasuki Ka'bah dan shalat dua rakaat di dalamnya. Setelah Nabi Saw. keluar, Abbas meminta kunci itu dengan maksud agar ia memegang dua jabatan sekaligus *siqayah* (pemberi minuman kepada jamaah haji) dan *sadanah* (penjaga Ka'bah).<sup>14</sup>

Nabi Saw. memerintahkan kepada Ali untuk mengembalikan kunci itu kepada Usman dan meminta maaf. Setelah Ali melaksanakan perintah itu, Usman berkata: "wahai Ali, engkau tadi bersikap tidak suka dan menyakiti, kemudian engkau datang lagi dengan sikap yang bersahabat!" Ali menjawab: "sungguh, Allah telah menurunkan ayat yang berkenaan denganmu." Ali membacakan ayat yang baru saja turun. Lalu Usman berkata: "saya bersaksi bahwa Muhammad adalah Rasulullah," dan ia memeluk Islam. Kemudian Malaikat Jibril As. datang dengan mengatakan: "selama Ka'bah ini masih ada, kunci dan jabatan pemegang kunci menjadi wewenang anak cucu Usman." Al-Wahidi berkata: hingga kini, kunci dan jabatan tersebut masih berada di tangan anak cucu Usman.<sup>15</sup>

Abd. Muin Salim menyatakan bahwa para mufassir berbeda pendapat mengenai pengertian *al-‘adl* dalam ayat tersebut di atas, namun kebanyakan mereka mengartikannya *al-adl* bermakna *al-inhaf wa al-wasiyyat* (berada di pertengahan dan mempersamakan). Pengertian seperti ini dikemukakan oleh al-Baidhawi, al-Rahgib,

---

<sup>14</sup>Imam Jalaluddin al-Mahalliy dan Imam Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain berikut Asbabun Nuzul Ayat; Terjemah*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1995), hlm. 424.

<sup>15</sup>Sayyid Mujtaba Musawi Lari, *Dirasat fi Ushul al-Islam*, hlm. 188.

dan Rasyid Ridha. Sejalan dengan pendapat ini, Sayyid Qutub menegaskan bahwa dasar persamaan itu adalah sifat kemanusiaan yang dimiliki oleh setiap orang. Ini berarti bahwa manusia mempunyai hak yang sama oleh karena mereka sama-sama manusia.<sup>16</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat dipahami bahwa kata “adil” dalam ayat tersebut diartikan “sama”, sangat terkait dengan sikap dan perlakuan hakim pada saat proses pengadilan keputusan. Karena itu, ayat ini menuntun sang hakim untuk menempatkan pihak-pihak yang bersengketa di dalam posisi yang sama, misalnya hal ihwal tempat duduk, penyebutan nama, keceriahan wajah, kesungguhan mendengarkan, dan memikirkan ucapan mereka, serta hal-hal lain yang termasuk dalam proses pengambilan keputusan. Apabila persamaan dimaksud mencakup keharusan mempersamakan apa yang mereka terima dari keputusan, maka ketika itu persamaan tersebut menjadi wujud makna “*al-adl*” sebagaimana ayat yang dimaksud.

## 2. Adil dalam arti “seimbang”

Keseimbangan yang dimaksud ditemukan pada suatu kelompok yang di dalamnya terdapat beragam bagian yang menuju satu tujuan tertentu, selama syarat dan kadar tertentu terpenuhi oleh setiap bagian. Dengan terhimpunnya syarat ini, kelompok itu dapat bertahan dan berjalan memenuhi tujuan kehadirannya.<sup>17</sup> Ayat terkait dengan ini adalah QS. al-Infithar (82): 6-7, yakni;

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ  
الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ

Artinya: *Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah.*

<sup>16</sup>Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 213.

<sup>17</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 115.

*Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh) mu seimbang.*

Konsep keadilan dalam ayat di atas terinterpretasi pada term *فَسَوَّأَكَ فَعَدَّلَكَ*. Term ini, diartikan “membuat seimbang”, karena ayat tersebut menginformasikan kepada manusia bahwa tubuhnya itu secara keseluruhan disusun menurut prinsip-prinsip keseimbangan.<sup>18</sup> Dapat dirumuskan bahwa seandainya ada salah satu anggota tubuh manusia berlebih atau berkurang dari kadar atau syarat yang seharusnya, maka pasti tidak akan terjadi kesetimbangan (keadilan).

Contoh lain tentang “keadilan” dalam arti “keseimbangan” adalah alam raya bersama ekosistemnya.<sup>19</sup> Di sini, keadilan identik dengan kesuaian (keproporsionalan). Perlu dicatat bahwa keseimbangan tidak mengharuskan persamaan kadar dan syarat bagi semua bagian unit agar seimbang. Bisa saja satu bagian berukuran kecil atau besar, sedangkan kecil dan besarnya ditentukan oleh fungsi yang diharapkan darinya. Jadi, petunjuk-petunjuk Al-Qur’an yang membedakan lelaki dan perempuan pada beberapa hak waris dan persaksian, apabila ditinjau dari sudut pandang keadilan, harus dipahami dalam arti keseimbangan, bukan persamaan. Keadilan dalam pengertian ini menimbulkan keyakinan bahwa Allah Yang Maha bijaksana dan atau Maha mengetahui menciptakan dan mengelola segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu guna mencapai tujuan. Keyakinan ini nantinya mengantarkan kepada pengertian Keadilan Ilahi.

### 3. Adil dalam arti “perhatian terhadap hak-kak individu dan memberikan hak-kak itu kepada pemiliknya”

Pengertian adil dalam kategori ini adalah “menempatkan sesuatu pada tempatnya”, atau “memberi pihak lain haknya melalui

---

<sup>18</sup>M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 373.

<sup>19</sup>Lihat QS. al-Mulk (67): 3.

jalan yang terdekat. Lawannya adalah “kezaliman”, dalam arti pelanggaran terhadap hak-hak pihak lain. Dengan demikian, menyirami tumbuhan adalah keadilan dan menyirami duri adalah lawannya. Sungguh merusak permainan (catur) jika menempatkan gajah di tempat raja, demikian ungkapan seorang sastrawan yang arif.<sup>20</sup> Pengertian keadilan seperti ini, pada gilirannya akan melahirkan konsep tentang keadilan sosial (*social justice*).

Keadilan sosial juga terkait dengan beramal sosial dan hal ini kelanjutan dari bersikap adil dalam bentuk berbuat kebajikan. Karena itu berbuat adil, agaknya standar minimal bagi perilaku manusia. Dalam khutbah, khatib diharuskan memberi peringatan kepada umat tentang iman, takwa, “berlaku adil”, dan berbuat kebajikan. Dalam QS. al-Nahl (16): 90; Allah swt berfirman :

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ  
ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ  
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ  
تَذَكَّرُونَ

Artinya: *Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.*

Perbuatan keji, mungkar (melanggar hukum dan aturan), serta permusuhan itu dilarang menurut ayat tersebut, karena berakibat merugikan orang lain dan diri sendiri. Keduanya merupakan kezaliman terhadap orang lain dan diri sendiri, dan keduanya juga berarti ketidakadilan.<sup>21</sup> Dengan demikian lawan dari keadilan adalah kezaliman. Oleh karena itu, dapat dirumuskan bahwa keadilan adalah nilai dasar yang berlaku dalam kehidupan

<sup>20</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hlm. 116.

<sup>21</sup>M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia...*, hlm. 387.

sosial (*social life*). Dengan kata lain bahwa, nilai keadilan merupakan pusat interaksi antarmanusia.

#### 4. Adil dalam arti “dinisbatkan kepada Ilahi”

Adil di sini berarti “memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi dan tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak kemungkinan itu.”<sup>22</sup> Semua wujud tidak memiliki hak atas Allah, Keadilan Ilahi pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya. Keadilan-Nya mengandung konsekuensi bahwa rahmat Allah Swt. tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat meraihnya. Adil dalam pengertian seperti yang dirumuskan di atas, dapat dipahami dari sifat Allah sebagai Maha Adil, yakni “*Allah al-‘Adl*” dan atau “*Allahu al-Muqshit*”. Jadi, sifat Allah yang paling hakiki adalah “Adil”. Dalam QS. Ali Imran (3): 18 Allah berfirman:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ  
وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ  
إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

*Artinya: Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*

Ayat ini turun setelah Nabi saw didatangi oleh dua orang pendeta dari Syam (Syiria). Kedua pendeta itu, datang ke Madinah terdorong oleh *nubuwat* yang termaktub dalam kitab mereka. Segera setelah Nabi saw tiba di Madinah, kedua pendeta itu datang menghadap kepada Nabi saw. Para pendeta itu dengan seksama mengamati Kota Madinah. Dengan takjub salah seorang pendeta

<sup>22</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Wur'an*, hlm. 116.



mengatakan: “betapa miripnya kota ini dengan karakteristik kota Nabi, yang akan diutus pada akhir zaman”. Ketika keduanya menemui Nabi saw di rumahnya, mereka benar-benar mengenal dengan detail segala sifat dan karakter Nabi saw. Lalu keduanya berkata: “engkau Muhammad?” Nabi saw menjawab: “ya”. Keduanya berkata lagi, “engkau Ahmad?” Nabi saw menjawab: “ya”. Keduanya berkata: “Kami menanyakan kepada Anda tentang kesaksian (*syahadah*), jika Anda memberitahukan kepada kami mengenai kesaksian itu, kami beriman kepada Anda, dan membenarkan anda.” Nabi saw lalu berkata kepada keduanya, “Silahkan anda bertanya kepada saya.” Keduanya lalu bertanya: “ceritakan kepada kami tentang kesaksian teragung dalam Kitabullah”. Lalu turun ayat berikut kepada Nabi Saw.: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْإِئْتِزَامِ...<sup>23</sup> kedua pendeta tersebut akhirnya memeluk agama Islam, dan membenarkan misi Nabi saw.<sup>23</sup>

Dalam ayat tersebut, ditegaskan bahwa Allah selain Dia maha Esa, dan tiada sekutu bagi-Nya, Dia juga Zat yang menegakkan keadilan. Hal ini mesti juga terpatri dalam diri masing-masing hamba. Jadi, pada intinya bahwa keadilan adalah memberikan sesuatu kepada setiap orang sesuai hak yang harus diperolehnya; memperlakukan yang mutlak sama antara setiap orang tanpa “pandang bulu”; menegakkan keseimbangan antara hak dan kewajiban; serta keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan.<sup>24</sup>

### 3. Prinsip Keadilan dalam Al-Qur'an

Dari sekian ayat yang telah ditampilkan, terkesan bahwa keadilan itu merupakan salah satu prinsip dalam ajaran Islam yang mencakup semua hal. Seperti yang telah disinggung bahwa Allah

---

<sup>23</sup> Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul al-Qur'an*, (Bairut Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991 M/1411 H), hlm. 101.

<sup>24</sup> Abu al-Hasan Ali bin Ahmaad al-Wahidi, *Asbab a-Nuzul al-Qur'an*, hlm. 102.

Swt. menciptakan dan mengelolah alam raya ini dengan keadilan, dan menuntut agar keadilan mencakup semua aspek kehidupan. Keadilan yang dituntut dalam kehidupan sehari-hari, pada prinsipnya dapat dirinci ke dalam beberapa bagian.

a. Berlaku adil dalam timbangan dan ucapan (lurus)

Dalam QS. al-An'am (6): 152 Allah Swt. berfirman:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ  
أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ  
وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا  
وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ  
ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ  
وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: *Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.*

M. Quraish Shihab menafsirkan bahwa ayat di atas menggunakan bentuk perintah bukan larangan menyangkut takaran dan timbangan. Thahir Ibn Asyur mengisyaratkan bahwa mereka dituntut untuk memenuhi secara sempurna timbangan dan takaran sebagaimana dipahami dari kata *aufu* yang berarti sempurnakan, sehingga perhatian mereka tidak sekedar pada upaya tidak mengurangi, tetapi pada penyempurnannya. Apalagi ketika itu alat-alat ukur masih sangat sederhana. Kata *al-qist* mengandung rasa senang kedua pihak yang bertransaksi, karena itu ia bukan sekedar berarti adil, apalagi jika ada keadilan yang tidak dapat menyenangkan salah satu pihak. Yang menganiaya tidak akan

senang menerima, walau sanksi yang adil. *Qist* bukan hanya adil, tetapi menjadikan kedua belah pihak senang dan rela. Timbangan dan takaran harus menyenangkan kedua belah pihak, karena itu ayat diatas selain memerintahkan penyempurnaan takaran dan timbangan, juga memerintahkan penyempurnaan itu *bi al-qist*, bukan sekedar *bi al-'adl*/dengan adil. Memang di atas penulis menerjemahkan kata *al-qist*, sebagaimana sekian banyak terjemahan dengan adil. Ini karena sangat sulit bagi penulis menemukan padanan kata yang tepat untuk kata *qist* itu dalam bahasa Indonesia atau bahasa asing.<sup>25</sup>

Berlaku adil atau jujur terhadap harta anak yatim, adalah yang dalam kepengawasan yang memeliharanya sampai harta tersebut diserahkan kepada anak yatim (pemilik harta). Demikian juga, berlaku adil dalam bermuamalah, seperti dalam timbangan dan takaran baik terhadap diri maupun orang lain. Berlaku adil dalam hal bermuamalah tersebut dimaksudkan agar seseorang tidak terjerumus ke dalam sifat curang. Seperti yang difirmankan Allah swt dalam QS. al-Muthaffin: 1-3 yang berbunyi:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (١) الَّذِينَ إِذَا  
 اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (٢)  
 وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (٣)

*Artinya: "Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang, (yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi".*

Selanjutnya, mengenai berlaku dalam ucapan, sebagaimana yang ditunjuk pada kalimat وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ mengandung makna bahwa dalam ucapan terhadap kesaksian dalam suatu perkara harus "adil", sekalipun yang berperkara itu adalah kerabat

---

<sup>25</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 345-346.

terdekat. Sebab keadilan wajib ditegakkan dalam ucapan, sebagaimana wajibnya dalam timbangan dan takaran.

b. Berlaku adil dalam kesaksian

Dalam QS. al-Nisa' (4): 135 Allah Swt, berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ  
بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ  
الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ  
فَقِيرًا فَإِنَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا  
الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ  
تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ  
خَبِيرًا

Artinya: *Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.*

Mengenai sebab turun ayat ini adalah berdasarkan riwayat Asbat dari al-Suddiy, ia berkata, dua orang telah singgah di rumah Nabi Saw. seraya mengadukan sengketa. Salah seorang dari keduanya adalah fakir miskin dan yang lain kaya. Nabi menunjukkan untuk membela si fakir dengan suatu asumsi bahwa si fakir tidak bertindak aniaya terhadap si kaya. Lalu Allah tidak berkenaan dengan sikap Nabi saw. Allah menghendaki Nabi saw bersikap adil baik terhadap si kaya maupun si fakir.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>Abdul Halim hasan., *Tafsir Al-Ahkam*, (Jakarta: Kencana. 2011), hlm.317-318

Kata *qawwamina* dalam ayat di atas, berarti berdiri tegak, sadar dan membela, tegasnya tidak mau tunduk kepada siapapun yang hendak mencoba meruntuhkan keadilan yang ditegakkan itu. Dengan kata lain, orang yang benar-benar menjalankan sesuatu dengan sempurna tanpa kekurangan di dalam menjalankan dengan secara berkesinambungan. Seperti dalam menegakkan shalat, kesaksian dan timbangan dengan adil sebagai penekanan terhadap perhatian akan perkara itu. Dengan demikian, kata *qawwamina bi al-qisth* dan kata *al-ta'dilu* dalam ayat tersebut mengandung makna bahwa keadilan itu harus ditegakkan, tanpa ada tendensi lain, misalnya belas kasihan. Dengan ayat itu dipahami bahwa prinsip keadilan adalah menegakkan kesaksian karena Allah. Jadi, menegakkan keadilan dalam kesaksian, adalah tidak berlaku aniaya terhadap orang yang bersengketa, disebabkan kesaksian yang tidak adil.<sup>27</sup>

c. Berlaku adil dengan lawan

Dalam QS. al-Maidah (5): 8 Allah Swt, berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ  
لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا  
نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ  
لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا  
تَعْمَلُونَ

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.*

<sup>27</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, hlm. 49.

Dari ayat di atas dipahami bahwa tidak dibenarkan seseorang untuk tidak berlaku adil terhadap suatu kaum, karena kemarahan/kebencian terhadap mereka itu. Tetapi senantiasa dianjurkan untuk berlaku adil kepada siapapun dan di mana pun, bahkan sekalipun ia adalah seorang musuh. Ayat tersebut juga menegaskan bahwa janganlah bermusuhan dan kebencianmu terhadap sesuatu kaum mendorong kamu untuk bersikap tidak adil terhadap mereka. Untuk itu putuslah mereka sesuai dengan kebenaran, karena orang mukmin mesti mengutamakan keadilan daripada berlaku aniaya dan berat sebelah. Keadilan harus ditempatkan di atas hawa nafsu, rasa cinta, dan benci, apapun alasannya. Karena hal demikian itulah yang lebih dekat kepada takwa, dan terhindar dari murka-Nya.

Dapat dirumuskan bahwa ayat di atas menekankan bahwa berlaku dan berbuat baik dalam suasana yang menyenangkan atau suasana netral sungguh patut dipuji, namun seseorang akan benar-benar diuji bila mampu berlaku adil terhadap orang-orang yang membencinya (memusuhinya/melawannya) atau terhadap orang-orang yang ia tidak sukai, setidaknya-tidaknya ia dituntut mempunyai kesadaran moral yang lebih tinggi.

Berdasarkan uraian pada bab ini dapat disimpulkan, Allah Swt. telah memuliakan umat Islam sebagai umat pertengahan (*umat an wasathan*) atau umat yang moderat. Umat yang adil dan pertengahan. Umat yang anti terhadap semua sikap ekstrimisme dan tindakan yang melampaui batas. Umat yang mampu menjadikan segalanya seimbang, adalah sebuah keniscayaan umat Islam menawarkan *middle way* bagi semua urusan manusia, yakni jalan *shirat al-mustaqim* yang jauh dari ekstrimisme itu. Prinsip keadilan Islam ini telah memberikan jaminan ruang hidup abadi pada ajaran agama ini hingga akhir zaman. Pokok dan kelenturan dalam cabang ajaran Islam, menjadikannya akan senantiasa mampu beradaptasi dengan situasi apapun disegala zaman dan waktu “*shalihun li kulli zaman wa makan*”, yakni suatu kaidah yang menyatakan elastisitas hukum Islam dan kemudahan dalam

melaksanakannya sebagai kelanjutan dari prinsip keadilan (*yusr wa raf'i al-haraj*), yaitu; perkara-perkara dalam hukum Islam apabila telah menyempit maka menjadi luas; apabila perkara-perkara itu telah meluas maka kembali menyempit.

Imam al-Razi dalam tafsirnya, "Sesungguhnya yang paling adil untuk kelangsungan sesuatu adalah yang berada di tengah. Karena hukum ketetapannya akan menyentuh seluruh aspek secara sama dan seimbang". Dengan pernyataan al-Razi ini dalam konteks hukum, hukum akan tetap memiliki fleksibilitas tinggi dalam kehidupan manusia baik dalam menghadapi perubahan zaman ataupun tempat ketika hukum tersebut adil. Tetapi ketika keadilan telah hilang dalam sebuah hukum maka pasti akan menimbulkan masalah dalam kehidupan manusia.<sup>28</sup>

Karena hal tersebut, Al-Qur'an menjelaskan betapa pentingnya menanamkan sikap adil dalam diri umat muslim. Kata keadilan dalam Al-Qur'an banyak disebutkan dengan berbagai macam term (istilah), ada yang menggunakan kata '*adlu*, *qistun*, dan *wasathan*. Tiga istilah keadilan itu dapat didefinisikan secara fungsional. *Al-adlu* adalah sebuah sikap adil yang lebih ditekankan pada fungsi hati (psikologis), sedangkan *al-qist* lebih ditekankan pada fungsi pembagiannya (pragmatis), dan *al-wasath* lebih pada sifat keadilan itu sendiri yang seimbang. Sehingga keadilan adalah sebuah sikap seimbang yang meliputi aspek psikis ataupun fisik materialis yang harus ditegakkan dalam kehidupan manusia. Hal inilah yang menyebabkan kenapa simbol peradilan adalah gambar neraca yang dipegang oleh ratu yang matanya tertutup. Hal ini dimaksudkan dalam peradilan hendaknya tidak terpengaruh dengan sesuatupun yang mengakibatkan neracanya tidak seimbang.<sup>29</sup>

#### **4. Relevansi Keadilan dalam Al-Qur'an untuk Memahami Isu Kontemporer**

---

<sup>28</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 146

<sup>29</sup>Toto Tasmara, *Spiritual Centered Leadership: Kepemimpinan Berbasis Spiritual*, (Depok: Gema Insani Press, 2001), hlm. 152.

Dalam konsep keadilan yang terdapat dalam Islam, khususnya keadilan yang kaitannya dengan kehidupan sosial tentu tidak dapat dilepaskan dari pembahasan mengenai konsep ketuhanan, alam, hidup, dan manusia. Hal ini, karena keadilan merupakan bagian dari agama Islam. Adapun dasar dari keadilan sosial atau masyarakat yang berkeadilan menurut Sayid Qutb, adalah: 1) *al-taharrur al-wijdani al-mutlaq*, yakni keadaan dimana setiap individu sebagai bagian dari suatu kelompok tidak merasa tertekan dalam kehidupannya, terutama urusan dalam kegiatan beragama, 2) *al-musawah al-insaniyah al-kamilah*, yakni suatu keadaan yang menggambarkan bahwa setiap perorangan mempunyai kedudukan yang sama di depan Tuhan Yang Maha Esa, 3) *al-takaful al-ijtima'i al-wathiq*, yakni keadaan dimana setiap individu dijamin kebebasannya untuk melakukan apapun yang dikehendaki, dengan dibatasi oleh hak dan kepentingan anggota masyarakat lain.<sup>30</sup> Selain itu juga, keadilan dalam Islam merupakan inti sari Islam dan ruhnya, dan sesuatu yang dapat memberikan manusia perasaan aman, selamat, dan kehidupan yang bahagia.

Menurut Hashim Kamali, keadilan dalam Islam sering kali dianggap bias bahkan dipertanyakan para peneliti yang berlatar-belakang Barat. Mereka mengklaim bahwa Islam tidak mengakomodir dan mengenal hak-hak dasar yang dibutuhkan oleh individu.<sup>31</sup> Hal ini dapat dilihat dari hasil penelitian mereka yang menghasilkan kesimpulan bahwa terdapat diskriminasi di dalamnya. Menurut mereka adil atau keadilan pasti berarti sama besar (*equal*). Padahal, keadilan tidak hanya didefinisikan dengan arti “sama” sebagaimana telah diterangkan pada awal bab ini.

Dengan adanya pembahasan yang komprehensif mengenai kesemuanya, akan ditemukan karakter jelas mengenai keadilan yang terdapat dalam Islam, misalnya karakter hubungan antara

---

<sup>30</sup>Sayid Qutb, *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995), hlm. 31-53.

<sup>31</sup>Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, (Oxford, Oneworld, 2008), hlm. 199.



mahluk dengan sang pencipta (*habl min Allah*)<sup>32</sup>, karakter hubungan antara manusia dengan makhluk lainnya, individu dengan masyarakat, dan hubungan antara personal dengan pemerintahan. Ini terjadi, karena keadilan sosial yang terdapat dalam Islam bersumber pada Al-Qur'an dan hadis, sebagai dasar hukumnya.<sup>33</sup>

Konsep keadilan, baik dalam tataran hukum maupun yang lainnya merupakan sesuatu yang abstrak dan subjektif, karena tidak adanya parameter yang baku dan resmi untuk menilai ada-tidaknya keadilan. Misalnya mengenai penilaian terhadap keadilan dan kesetaraan gender. Pada masyarakat umum, masih belum paham betul mengenai keadilan dan kesetaraan khususnya dalam kaitannya dengan gender, karena adanya penilaian parsial. Padahal, menurut Nasaruddin Umar, ada beberapa faktor yang dapat dijadikan ukuran sebagai pedoman dalam melihat prinsip-prinsip keadilan atau kesetaraan gender dalam Al-Qur'an, yaitu: 1) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah Swt., 2) laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di bumi, 3) laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi, 4) laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial dengan Allah, 5) Adam dan Hawa terlibat aktif dalam drama kosmis ketika di Surga. Hal ini karena keadilan bukan merupakan sesuatu yang terbatas dalam ruang tertentu atau bidang permanen dalam aturan ataupun prinsip. Selain itu, keadilan dapat dipahami dan ditelusuri dengan lebih baik apabila kita memikirkannya sebagai sesuatu aturan dalam praktek-praktek yang terkait dengan hal lain.<sup>34</sup>

Walaupun keadilan bukan dianggap sesuatu yang kongkrit, setidaknya menurut Chainur Arrasjid, ada beberapa azas yang

---

<sup>32</sup>Hubungan tersebut berupa peng-Esa-an (al-tawhid) dan ibadah mahdah, seperti shalat, puasa dan zakat. Hal tersebut merupakan manifestasi dari inti keimanan dan keislaman yang dimaksud oleh Nabi SAW dalam salah satu sabdanya

<sup>33</sup>Sayid Qutub, *al- 'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, hlm. 20

<sup>34</sup>Jane Flax, "The Play of Justice: Justice as a Transitional Space", *Political Psychology*, Vol. 14, No. 2, (Juni 1993), hlm. 332.

dapat dijadikan ukuran eksistensi keadilan, yaitu:<sup>35</sup> *pertama*, azas persamaan, keadaan yang menunjukkan setiap orang mendapatkan bagian secara merata. *Kedua*, azas kualifikasi, yakni azas yang merujuk kepada pada kenyataan bahwa suatu beban tugas diberikan kepada personal yang mempunyai kemampuan untuk mengerjakannya. *Ketiga*, azas prestasi objektif, keadaan yang menggambarkan sesuatu diberikan kepada individu yang patut untuk menerimanya, misalnya penghargaan karena keahlian atau kemampuannya. *Keempat*, azas kebutuhan, dimana setiap orang memperoleh bagian sesuai dengan kebutuhan dan keperluannya. *Kelima*, azas subjektif, yang didasarkan pada syarat-syarat subjektif, seperti ketekunan, kerajinan dan ketelatenan.

Seringkali, menurut Anthon Susanto, keadilan dan ketidakadilan disandingkan dan dipertentangkan dalam sebuah ruang kajian, misalnya di mana ada konsep keadilan maka akan ada konsep ketidakadilan. Dia memperkuat pendapatnya dengan mengemukakan kasus yang terjadi di Indonesia yang diakibatkan oleh antitesa dari keadilan di bidang hukum, misalnya: ketidakadilan jgender dalam masyarakat daerah, dan tebang pilih dalam penetapan suatu putusan hukum.<sup>36</sup>

Keadilan dalam lingkup keilmuan Islam khususnya hukum Islam, baik hukum yang didasari wahyu berupa Al-Qur'an dan hadis, maupun yang didasari oleh hasil ijtihad ulama, dapat diperoleh secara komprehensif dengan menyertakan pendapat ulama dari era awal sampai saat ini. Kajian ini penting dilakukan, karena konsep-konsep umum Al-Qur'an dan hadis mengenai keadilan dan penerapannya menurut penjelasan Nabi Saw., perlu dipahami dengan berbagai interpretasi dari berbagai sisi, misalnya teologis, mazhab fiqh dan filsafat.<sup>37</sup>

Keadilan dalam agama Islam, sangat berkaitan erat dengan

---

<sup>35</sup>Chainur Arrasjid, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), hlm. 56-61.

<sup>36</sup>Anthon F. Susanto, "Keraguan dan Ketidakadilan Hukum (Sebuah pembacaan dekonstruktif)", *Jurnal Keadilan Sosial*, edisi 1, (2010), hlm. 23.

<sup>37</sup>Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, hlm. 3-4.

konsep etika perolehan dan pendistribusian harta benda. Manifestasi pendistribusiannya berupa sifat kedermawanan (*philanthropy*), perbuatan baik (amal salih), dan mementingkan orang lain. Hal ini karena dipengaruhi pola pikir mereka yang beragama Islam menganggap bahwa manusia itu mempunyai derajat dan hak yang sama untuk memperoleh keadilan.<sup>38</sup> Dengan demikian, mengenai keadilan yang dikaitkan dengan hukum tidak dapat dilepaskan dari penalaran akal terhadap nilai kebaikan, karena keadilan merupakan bagian dari sebuah nilai kebaikan. Dari sini, dapat dilihat bahwa adil dan tidaknya suatu hukum didasari oleh hasil pemikiran akal. Pendapat demikian dilontarkan oleh Mu'tazilah<sup>39</sup>. Jadi, menurut mereka bahwa akal dapat mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk.<sup>40</sup>

Berbeda dengan Mu'tazilah, menurut Maturidiyah<sup>41</sup>, bahwa segala sesuatu terdiri dari hal yang baik secara zatnya, sesuatu yang buruk secara zatnya, dan sesuatu yang berada di antara baik dan buruk. Maksudnya baik dan buruknya ditentukan oleh hukum Allah (*shar'*) yang terdapat dalam *al-nass*.<sup>42</sup> Jadi, akal hanya membantu

---

<sup>38</sup>Muhammad Reza Heidari, "A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Framework", Islamic Conference (2007), hlm. 6.

<sup>39</sup>Mu'tazilah merupakan salah satu mazhab dalam ilmu kalam yang berdiri di kota Basrah pada awal tahun kedua hijriyah. Mazhab ini didirikan oleh Wasil ibn 'Ata' (w. 131 H.) sekitar tahun 81 H. sampai tahun 110 H. Mu'tazilah merupakan mazhab kalam yang lebih dulu terkenal dibanding mazhab pendahulunya, yakni Jahmiyah dan Qadariyah. Kemudian diikuti oleh mazhab Ash'ariyah sebagai lawannya dan mazhab Maturidiyah sebagai pecahan dari Mu'tazilah. Mu'tazilah merupakan mazhab kalam yang mempunyai metode *al-jam' bayn al-manqul wa al-ma'qul* (gabungan dari hasil penalaran akal dan penelusuran wahyu). Lihat Hanim Ibrahim Yusuf, *Aal al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1993), hlm. 16-17.

<sup>40</sup>ibn Taymiyah, *Daqa'iq al-Tafsir*, diedit oleh Muhammad al-Jalinid, Juz 2, (Damaskus: Mu'assasah 'Ulum al-Qur'an, 1984), hlm. 385.

<sup>41</sup>Maturidiyah adalah mazhab dalam ilmu kalam yang pendirinya tidak lain sebelumnya termasuk kelompok Mu'tazilah, yakni Abu Mansur al-Maturidi (w. 332 H.). ia merupakan ulama kalam yang pemikirannya dipengaruhi oleh Abu Hanifah. Hal ini karena ia adalah murid dari Imam hanafi. Lihat 'Ali 'Abd al-Fattah, *al-Firaq al-Kalamiyah al-Islamayah: Madkhal wa Dirasah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 328-329.

<sup>42</sup>Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t), hlm. 72

manusia memahami kebaikan dan keburukan terhadap hukum yang di-taklif-kan kepada manusia.

Pendapat Maturidiyah di atas sama dengan pendapat Ash'ariyah<sup>43</sup>. Walaupun demikian terdapat perbedaan, yakni menurut mereka bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini, baik dan buruknya ditentukan oleh Allah, sebagai Maha pencipta dan mengetahui. Juga ukuran baik dan buruk menurut Allah tidak dipengaruhi oleh apapun.<sup>44</sup> Jadi dapat disimpulkan bahwa segala perintah Allah pasti mengandung kebaikan bagi manusia, dan segala yang dilarang Allah pasti mengandung keburukan.

Menurut Bustanul Arifin, ada beberapa perbedaan antara konsep keadilan yang dimaksud dalam hukum Islam dan hukum sipil (*civil law*), yakni keadilan dalam hukum adalah keadilan yang disesuaikan dengan hukum-hukum Allah yang tertuang dalam Al-Qur'an dan hadis, sedangkan keadilan dalam hukum sipil merupakan keadilan yang ditentukan oleh penalaran akal manusia semata.<sup>45</sup>

Penjelasan di atas menunjukkan secara jelas bahwa ada perbedaan tolak ukur mengenai penilaian terhadap eksistensi keadilan dalam suatu hukum. Ada satu kelompok yang mengatakan bahwa hukum Islam, khususnya hukum perdata (*ahwal al-shakhksiyah*) banyak sekali menunjukkan ketidakadilan dan diskriminasi. Kesimpulan tersebut terjadi, karena mereka membaca hukum Islam dengan alat ukur yang digunakan untuk membaca hukum sipil yang dibuat oleh manusia, misalnya dengan ukuran baik dan buruk versi akal manusia, tanpa mengkolaborasikannya

---

<sup>43</sup>Ash'ariyah merupakan mazhab kalam yang didirikan oleh Imam al-Ash'ari (w. 324 H.). Mazhab ini didirikan sebagai bentuk dari gerakan untuk menentang Mu'tazilah, dan merupakan cikal bakal golongan yang dikenal dengan ahl al-sunnah wa al-jama'ah. Sebenarnya pemikiran yang dibawa oleh Ash'ariyah ini sudah dikumandangkan oleh al-Mutawakkil (w. 247 H.). Lihat 'Ala 'Abd al-Fattah, *al-Firaq al-Kalamiyah al-Islamiyah: Madkhal wa Dirasah*, hlm. 267-269.

<sup>44</sup>Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, hlm. 73.

<sup>45</sup>Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, (Jakarta, Gema Insani Press, 1996), hlm. 45-46.

dengan nilai-nilai dalam Islam.

Keadilan dalam hukum Islam selalu dikaitkan dengan aspek ketuhanan, yaitu dalam hubungan antara manusia dengan Allah dan antara manusia dengan manusia dalam perspektif wahyu. Yurisprudensi Islam menghasilkan satu konsep besar hukum yang memayungi dan memberi pengertian terhadap pola kerja hukum Islam. Konsep tersebut adalah *masalahah*. Istilah *masalahah* dalam kajian hukum Islam dipakai dalam dua pengertian, yaitu *masalahah mursalah* dan *maslahah* sebagai *maqasid al-shari'ah*. *Maslahah* menurut pengertian pertama (*masalahah mursalah*) adalah salah satu upaya menggalikan hukum dengan didasarkan kepada pertimbangan kebaikan umum. *Maslahah mursalah* sebagai sebuah metode penggalan hukum mula-mula diasosiasikan dengan mazhab Maliki, namun dalam perkembangannya metode *masalahah* digunakan secara luas untuk memecahkan masalah-masalah yang tidak ada petunjuk eksplisitnya dari Al-Qur'an dan hadis.<sup>46</sup>

Pengertian *maslahah* sebagai *maqasid al-shari'ah* dikembangkan oleh al-Juwayni (w.478 H.), yang kemudian dielaborasi lebih lanjut oleh al-Ghazali (w.505 H.) dan mencapai puncaknya dalam pemikiran al-Shatibi (w.790 H.). *Maslahah* dalam pengertian *maqasid al-Shari'ah* menekankan kepada tujuan-tujuan esensial yang ingin dicapai oleh hukum Islam. Tujuan-tujuan esensial syariah tersebut diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu memelihara kepentingan manusia yang bersifat primer (*daruriyat*), sekunder (*hajiyat*) dan suplementer (*tahsiniyat*). Kepentingan manusia yang bersifat primer tercakup dalam *kulliyah al-khamsah*, yaitu memelihara agama (*hifz al-din*), memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara keturunan/kehormatan (*hifz al-nasl*) dan memelihara harta (*hifz al-mal*). Rumusan tersebut dipandang berasal dari nilai-nilai ajaran hukum Islam.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup>Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, edisi ke-3 (Cambridge: Islamic Text Society, 2006), hlm. 272-273.

<sup>47</sup>Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, (New Delhi, Adam Publisher, 1997), hlm. 152.

Hubungan antara *masalah* dan keadilan memang tidak mudah dipahami apabila hal tersebut tidak dihubungkan melalui aspek teologis yang membangun paradigma hukum Islam. Kalangan Mu'tazilah mengajukan kebaikan umum sebagai inti ajaran hukum Islam, yang di dalamnya mengandung nilai keadilan dan masalah sekaligus. Akan tetapi, meskipun diakui sebagai sesuatu yang dikandung hukum Islam, keadilan sebagai sebuah pembahasan hukum akan sulit dijumpai kitab-kitab ushul fiqh.

Keadilan dalam penjelasan tersebut masuk dalam kategori hukum substantif. Keadilan didefinisikan dalam sudut pandang teologis, hubungan Tuhan dengan manusia bersifat vertikal. Allah sebagai Maha Adil dan Maha Benar lebih mengetahui kebenaran dan keadilan hakiki. Manusia melalui nalar akalinya, harus selalu menemukan keadilan dan kebenaran yang dianugerahkan Allah melalui proses ijtihad<sup>48</sup>. Prinsip keadilan meniscayakan penggunaan rasio untuk membuat perbandingan antara satu kasus yang tidak diterangkan oleh firman Allah atau Sunnah Nabi dengan kasus lain yang telah memiliki legitimasi hukum. Dengan cara demikian, hukum Islam (sebagai hasil ijtihad) dapat berkembang dan menjangkau kasus-kasus hukum yang lebih luas berdasarkan prinsip persamaan.<sup>49</sup>

Teori-teori hukum Islam memang tidak memilah secara tegas antara hukum positif dan moralitas. Keadilan sebagai sebuah nilai moral memiliki ciri khas karena watak tuntutan moralnya

---

<sup>48</sup>Ijtihad, secara etimologi berarti pengerahan tenaga atau bekerja keras. kemudian secara terminology, diartikan sebagai segala penerahan upaya dan usaha secara total yang dilakukan oleh mujtahid, supaya dapat memperoleh kesimpulan kaidah syariah (berupa hukum) dari fakta yang terperinci dalam sumber hukum (*al-dalil al-Shar'i*). Adapun syarat orang yang melakukan ijtihad, yakni mujtahid, antara lain adalah mengetahui sumber-sumber hukum Islam, mengetahui seluk beluk bahasa Arab, mengetahui kebiasaan masyarakat yang berlaku, dan mempunyai karakter yang baik. Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, hlm. 162-163.

<sup>49</sup>Proses tersebut merupakan istinbat hukum melalui ijtihad dengan menggunakan metode qiyas. Lihat Muhammad ibn Idras al-Shafi'i, *al-Risalah*, diedit oleh Muhammad Shakir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t), hlm. 477-478.

yang berbeda dengan tuntutan moral lain. Moralitas keadilan selalu terkait dengan manusia satu dengan manusia lain berdasarkan ukuran perbandingan dalam pemberian perlakuan oleh otoritas publik.<sup>50</sup> Konstruksi nalar Islam tentang hukum dan keadilan merepresentasikan pandangan yang mengaitkan keadilan dengan kebenaran. Bertindak adil adalah bertindak secara benar. Mencari keadilan sama dengan mencari kebenaran.

Kebenaran adalah representasi dari kehendak Tuhan kepada manusia yang dijabarkan melalui *al-ahkam al-khamsah*, yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Keadilan substansif dalam hukum Islam selalu dikaitkan dengan kehendak pembuat syara' (Allah) terhadap manusia, baik kehendak tersebut dipahami melalui deduksi logis (*kaedah lughawiyyah*), deduksi analogis (*qiyas*), atau deduksi dari kaedah-kaedah umum syariah (*maqasid al-shari'ah*).<sup>51</sup>

## **B. Teori Kesetaraan dan Keadilan Gender**

### **1. Teori Nature dan Nurture**

Secara etimologi nature diartikan sebagai karakteristik yang melekat atau keadaan bawaan pada seseorang atau sesuatu, diartikan juga sebagai kondisi alami atau sifat dasar manusia.<sup>52</sup> Dalam kajian gender, term nature diartikan sebagai teori atau argumen yang menyatakan bahwa perbedaan sifat antar gender tidak lepas dan bahkan ditentukan oleh perbedaan biologis (seks). Disebut sebagai teori nature karena menyatakan bahwa perbedaan

---

<sup>50</sup>Manzoor Ahmad, *Morality and Law*, (Karachi, Asia Publishers, 1986), hlm. 119.

<sup>51</sup>Dengan mengacu kepada surat al-Nisa ayat 7, 11, 12 dan 176, dapat terlihat asas dan tujuan yang diemban hukum kewarisan, yakni terwujudnya keadilan di antara ahli waris, dengan sistem pengaturan yang benar, dan memelihara keturunan dari keadaan yang berkekurangan dan ketertinggalan dalam bidang kehidupan. Lihat Sukris Sarmadi, *Trensensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 279.

<sup>52</sup>Lihat "nature" dalam Merriam Webster, berasal dari Bahasa latin "natura" yang berarti "dilahirkan." Dipergunakan sejak abad ke-14.

lelaki dan wanita adalah natural dan dari perbedaan alami tersebut timbul perbedaan bawaan berupa atribut maskulin dan feminim yang melekat padanya secara alami.<sup>53</sup> Jadi, seharusnya dalam menyikapi perbedaan yang ada bukan dengan menghilangkannya, melainkan dengan menghapus diskriminasi dan menciptakan hubungan yang serasi. Dengan cara menyadari masing-masing jenis kelamin agar menganggap sifat yang melekat padanya sebagai anugerah dan keagungan, tanpa menganggap maskulin atau feminim lebih tinggi atau lebih rendah dibanding yang lain.<sup>54</sup>

Teori nature akrab dengan ilmuwan klasik dan religius. Terkadang teori ini juga dikaitkan dengan Rousseau, Kant, dan Hegel, namun yang dianggap sebagai peletak dasar teori ini secara ilmiah adalah Charles Darwin<sup>55</sup> dan didukung oleh Teori Hereditas Gregor Mendel.<sup>56</sup> Dalam kajian gender, teori ini dipopulerkan oleh Carol Gilligan<sup>57</sup> dan Alice Rossi<sup>58</sup> yang pada akhirnya

---

<sup>53</sup>Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), hlm. 19.

<sup>54</sup>Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda....*, hlm. 101.

<sup>55</sup>Dalam teori evolusinya, Darwin menyebutkan adanya tiga faktor yang memungkinkan terjadinya hal tersebut: (1) hereditas/keturunan (keturunan/anak selalu mirip orang tuanya), (2) variasi (meski cenderung ada persamaan, namun ada perbedaan pada keturunan/anak), (3) seleksi alam (hanya varian/jenis terbaik/yang mampu menyesuaikan dengan alam yang akan bertahan, yang tidak mampu menyesuaikan diri akan punah dalam persaingan eksistensi. Teori evolusi Darwin kemudian dikembangkan oleh Degler yang mengkaji secara aplikatif teori Darwin dengan mengutip dari Thomas. Selain itu, juga dipopulerkan oleh Hardaker, Cattell, dan Thordike. Teori nature tidak disenangi oleh feminis dan pegiat kesetaraan gender karena condong mendiskreditkan perempuan dan kebetulan banyak pengagasnya adalah laki-laki. Boas (1911) mengambil jalan tengah dengan mengakui teori nature, namun berpendapat bahwa perbedaan biologis yang ada tidak membuat perempuan menjadi lebih inferior dibanding laki-laki. Gregory A. Kimble, "Evolution of the Nature-Nurture Issue in the History of Psychology" dalam Robert Plomin and Gerald E. McClearn (ed.), *Nature, Nurture, & Psychology*, (Washington DC: American Psychological Association, 1993), hlm. 5.

<sup>56</sup>Stephanie A. Shields dan Kristen M. Eyssell "History of the Study of Gender Psychology", dalam Judith Worell (ed.), *Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender* (California: Academic Press, 2002), hlm. 94-99.

<sup>57</sup>yang memuat sanggahan terhadap Piaget, Kohlberg atas wacana penentuan kematangan kepribadian berdasar standar maskulin yang



membelokkan diskursus feminisme ke arah *biological essentialism* pasca tahun 1980-an yang ditandai dengan penerimaan kembali konsep perbedaan peran gender. Dibarengi dengan konsep ekofeminisme,<sup>59</sup> argumentasi ini mampu membawa konsep nature menjadi lebih dominan. Para penggagas teori ini bertujuan untuk menciptakan keharmonisan sosial, kesetaraan yang adil dalam keragaman.<sup>60</sup>

Sedangkan yang dimaksud dengan nurture secara etimologi berarti kegiatan perawatan/pemeliharaan, pelatihan, serta akumulasi dari faktor-faktor lingkungan yang mempengaruhi kebiasaan dan ciri-ciri yang nampak. Terminologi kajian gender memaknainya sebagai teori atau argumen yang menyatakan bahwa perbedaan sifat maskulin dan feminim bukan ditentukan oleh perbedaan biologis, melainkan konstruk sosial dan pengaruh faktor budaya.<sup>61</sup> Dinamakan nurture karena faktor-faktor sosial dan budaya menciptakan atribut gender serta membentuk stereotip dari jenis kelamin tertentu, hal tersebut terjadi selama masa pengasuhan orang tua atau masyarakat dan terulang secara turun-temurun. Karena adanya faktor budaya di dalamnya, argumen ini seringkali juga disebut sebagai konsep culture. Tradisi yang terus berulang kemudian membentuk kesan di masyarakat bahwa hal tersebut

---

berimbas pada krisis identitas dan moral yang terjadi di kalangan perempuan, terbukti dengan maraknya aborsi dan merebaknya kultur androgini (perempuan meniru laki-laki). Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, (London: Harvard University Press, 2003), hlm. 97.

<sup>58</sup>Pada tahun 1960-an Rossi menentang adanya perbedaan peran antar jenis kelamin, namun sejak 1976 berbalik mendukung konsep nature dengan ide pokok tentang keragaman antarseks sebagai faktor perbedaan peran gender dan tidak tergantikannya figur ibu sebagai pengasuh. Carol Gilligan, *In a Different Voice.....*, hlm. 98.

<sup>59</sup>Konsep ini berkembang sebagai respon atas “penghianatan” feminisme liberal dan sosialis serta menyeruhkan perempuan agar bangkit melestarikan kualitas feminim. Salah satu tokohnya adalah Vandana Shiva (1991) dengan konsep equality in diversity. Carol Gilligan, *In a Different Voice.....*, hlm. 181-183.

<sup>60</sup>Carol Gilligan, *In a Different Voice.....*, hlm. 225.

<sup>61</sup>Richard Lippa, *Gender, Nature, and Nurture*, (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc, 2005), hlm. 187-188.

merupakan sesuatu yang alami.<sup>62</sup>

Perbedaan konstruk sosial dalam masyarakat mengakibatkan relatifitas tolok ukur atribut maskulin dan feminim antar budaya. Sifat tertentu yang dilekatkan pada suatu gender di suatu komunitas belum tentu sama dengan yang lainnya.<sup>63</sup> Dari sini feminis dan pegiat gender mulai membedakan gender dengan seks dan menyimpulkan bahwa gender dengan definisi barunya adalah sesuatu yang bisa berubah dan dipertukarkan antar jenis kelamin. Perubahan dan pertukaran tersebut menjadi mungkin karena perbedaan tempat, waktu, tingkat pendidikan, kondisi fisik, orientasi seksual, dan lain sebagainya.<sup>64</sup>

Definisi baru tersebut juga menjurus pada dekonstruksi norma dan tatanan yang ada. Peraturan, kebiasaan, penilaian, dan perlakuan yang di dalamnya terdapat perbedaan dan pembedaan antara lelaki dan perempuan mulai dikaji ulang dengan sudut pandang feminisme dan kesetaraan gender, dari sinilah muncul istilah-istilah semacam ketimpangan gender,<sup>65</sup> bias gender,<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup>Judith Butler, *Undoing Gender*, Cet. X, (New York & London: Routledge, 2004), hlm. 2.

<sup>63</sup> Judith Butler, *Undoing Gender*, hlm. 2.

<sup>64</sup>Pengembangan radikal dari konsep ini adalah membenaran atas transgender dan transsexual, jadi bukan hanya pertukaran sifat maskulin dan feminim lintas gender, bahkan pertukaran untuk antar jenis kelamin pun dimungkinkan dan harus dianggap wajar. Ditambah lagi dengan perkembangan teknologi bedah dan terapi hormonal, untuk menjadi lelaki atau perempuan sekarang adalah berdasar keinginan dan pilihan. Anne Fausto Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, (New York: Basic Books, 2000), hlm. 77.

<sup>65</sup>Gender inequality; lawan dari kesetaraan gender, berupa pembedaan atau ketidakadilan berdasar gender. Misalnya, dari 560 anggota DPR RI hanya ada 102 anggota perempuan atau sekitar 18.2% (Inter-Parliamentary Union and UN Women: 2012), hal ini tidak adil menurut feminis dan pegiat kesetaraan gender, karena tolok ukur yang mereka gunakan adalah kesamaan secara kuantitatif.

<sup>66</sup>Gender bias; memberikan atau menghasilkan penilaian yang menyimpang atas gender tertentu, biasanya cenderung negatif dan belum tentu sesuai dengan kenyataan. Lihat Sugi Hastuti dan Siti Hariti Sastriyani, *Glosarium Seks dan Gender*, (Yogyakarta: CarasvatiBooks, 2007), hlm. 26.

hegemoni patriarki,<sup>67</sup> sexisme,<sup>68</sup> dan misogini.<sup>69</sup> Jadi, menurut mereka kesetaraan secara kuantitatif dan menyeluruh tanpa memandang jenis kelamin adalah satu-satunya solusi dari perbedaan yang terjadi.<sup>70</sup>

Perkembangan konsep ini tidak lepas dari peran tokoh-tokoh pengusungnya. Di antaranya adalah Margaret Mead, Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Sigmund Freud, Hilary M. Lips, Ann Oakley, Nancy Chodorow, Judith Butler, dan lain-lain.<sup>71</sup> Berbeda dengan teori nature yang kebanyakan tokohnya adalah ilmuwan yang agamis, teori nurture diusung oleh pakar ilmu-ilmu humaniora yang cenderung humanis dan dekonstruktifis.<sup>72</sup> Perbedaan metodologi yang digunakan dan juga cara pandang antar tokoh dalam kedua konsep ini menyebabkan perdebatan antara nature dan nurture belum menemukan titik temu dan belum dapat diketahui yang mana pemenangnya.

Perdebatan antara dua konsep ini memiliki pengaruh

---

<sup>67</sup>Hegemony, berasal dari bahasa Yunani *hcgemonia*, asal katanya *hcgemon* yang berarti pembimbing atau pemimpin yang secara terminologi bermakna pengaruh dan otoritas yang bersifat superior. Patriarch, berasal dari Bahasa Inggris Abad Pertengahan *patriark*, bahasa Perancis Kuno *patriarche*, dan Bahasa Latin *patriarcha*, diserap dari Bahasa Yunani *patriarchēs*, yang berarti nasab, keturunan, klan, dan keluarga yang secara terminologi bermakna sekumpulan yang diatur laki-laki sebagai pemimpinya.

<sup>68</sup>Sexism, penindasan dan diskriminasi berdasar jenis kelamin. Misalnya adalah tidak adanya hak bagi wanita untuk memilih dalam pemilihan umum di Amerika Serikat, kebijakan tersebut baru dihapus tahun 1920 setelah adanya gerakan yang dipimpin oleh Susan B. Anthony dan Elizabeth Cady Stanton. Lihat Kathleen Kuiper, *The 100 most Influential Women of All Time*, (New York: Britannica Educational Publishing, 2010), hlm. 89.

<sup>69</sup>Lihat “miso-” dalam Merriam-Webster, Dari bahasa Yunani “*misein*” yang berarti benci. Misogyny adalah kebencian terhadap perempuan. Antonim dari kata ini adalah *misandry*, kebencian terhadap laki-laki. Waryono dalam Hamim Ilyas, dkk., *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis “Misoginis”*, Cet. IV, (Yogyakarta: eLSAQ, 2009), hlm. 70-71.

<sup>70</sup>Judith Butler, *Undoing Gender*, hlm. 2.

<sup>71</sup>Catherine Villanueva Gardner, *Historical dictionary of feminist philosophy*, (Maryland: Scarecrow Press, 2006), hlm. 28-31.

<sup>72</sup>Judith Worell, (ed.), *Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, California: Academic Press, 2002), hlm. 537-550.

dominan dalam mewarnai pergerakan feminisme, begitu pula perbedaan dalam memaknai term gender. Keduanya sudah berlangsung kurang lebih selama 50 tahun. Penganut konsep nurture yang didominasi feminis liberal dan sosialis mengklaim bahwa perkembangan teknologi kelak justru akan mampu membuktikan bahwa faktor biologis tidak memiliki peran dalam pembentukan karakteristik manusia serta menghilangkan batas-batas gender dan jenis kelamin.<sup>73</sup> Klaim berbeda diungkapkan penganut konsep nature, menurut mereka feminis penganut nurture justru merendahkan, merugikan, serta melenceng dari tujuan awal feminisme dan kelak akan ditinggalkan oleh perempuan.<sup>74</sup> Namun ada poin yang menarik dari tiga belas agenda manifesto (feminis) gelombang ketiga, salah satunya mengakui bahwa meskipun ada kemungkinan feminis berseberangan pendapat, namun kesemuanya berbagi tujuan yang sama yakni kesetaraan, dan saling mendukung sesama dalam usaha memperoleh kekuatan untuk menciptakan pilihan.<sup>75</sup> Jadi, seharusnya kedua konsep ini tetap harus dikaji lebih mendalam, bukan secara serta-merta diterima.

## 2. Teori Struktural Fungsional

Menurut teori struktural fungsional seperti yang dikemukakan Parsons bahwa masyarakat akan berada dalam keadaan harmonis dan seimbang bila institusi/atau lembaga-lembaga yang ada pada masyarakat dan negara mampu menjaga stabilitas pada masyarakat tersebut. Struktur masyarakat yang dapat menjalankan fungsinya dengan baik dengan tetap menjaga nilai dan norma yang dijunjung tinggi oleh masyarakat maka hal ini akan

---

<sup>73</sup>Judith Butler, *Undoing Gender*, hlm. 92.

<sup>74</sup>Sebagaimana dikutip Megawangi dari Kaminer (1993: 59), kepercayaan pada stereotip gender yang bukan karena faktor kodrati (alam), is at least ten years out of date. Lihat Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda...*, 102

<sup>75</sup>Estelle B. Freedman (ed.), *The Essential Feminist Reader*, (New York: The Modern Library, 2007), hlm. 426.

menciptakan stabilitas pada masyarakat itu sendiri.<sup>76</sup>

Teori struktural fungsional Talcot Parsons dimulai dengan empat fungsi penting untuk semua sistem "tindakan" yang disebut dengan skema AGIL. Melalui AGIL ini kemudian dikembangkan pemikiran mengenai struktur dan sistem. Menurut Parson fungsi adalah kumpulan kegiatan yang ditujukan ke arah pemenuhan kebutuhan tertentu atau kebutuhan sistem. Menurut Parson, agar dapat bertahan sebuah sistem harus terdiri dari 4 (empat) fungsi yaitu: (1). *Adaptation* (adaptasi), sebuah sistem harus menanggulangi situasi eksternal yang gawat. Sistem harus menyesuaikan diri dengan lingkungan dan menyesuaikan lingkungan itu dengan kebutuhannya. (2). *Goal attainment* (pencapaian tujuan). sebuah sistem mendefinisikan dan mencapai tujuan utamanya. (3). *Integration* (integrasi), sebuah sistem harus mengatur antar hubungan bagian-bagian yang menjadi komponennya. Sistem juga harus mengelola antar hubungan ketiga fungsi penting lainnya (A, G, L). Masyarakat harus mengatur hubungan di antara komponen-komponennya supaya dia bisa berfungsi secara maksimal. (4). *Latency* (pemeliharaan pola), sebuah sistem harus memperlengkapi, memelihara, dan memperbaiki, baik motivasi individu maupun pola-pola kultural yang menciptakan dan menopang motivasi.<sup>77</sup>

Menurut Parsons, sebuah sistem sosial harus memiliki persyaratan-persyaratan yaitu; *Pertama*, sistem sosial harus terstruktur (ditata) sedemikian rupa sehingga bisa beroperasi dalam hubungan yang harmonis dengan sistem lainnya. *Kedua*, untuk menjaga kelangsungan hidupnya, sistem sosial harus mendapat dukungan yang diperlukan dari sistem yang lain. *Ketiga*, sistem sosial harus mampu memenuhi kebutuhan para aktornya dalam proporsi yang signifikan. *Keempat*, sistem harus mampu melahirkan partisipasi yang memadai dari anggotanya. *Kelima*,

---

<sup>76</sup>Ian Craib, *Teori-teori sosiologi modern*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1986), hlm. 58

<sup>77</sup>George Ritzer & Douglas. J. Goodman, *Teori sosiologi modern*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 121.

sistem sosial harus mampu mengendalikan perilaku yang berpotensi mengganggu. *Keenam*, bila konflik akan menimbulkan kekacauan maka itu harus dikendalikan. *Ketujuh*, untuk kelangsungan hidupnya, sistem sosial memerlukan bahasa.<sup>78</sup>

Tokoh dengan pandangan penting dalam teori struktural fungsional antara lain adalah Robert K Merton yang lebih menyukai teori-teori yang sifatnya terbatas dalam teori tingkat menengah. Salah satu sumbangan terpenting Merton adalah analisisnya mengenai hubungan antara kultur, struktural, dan anomie. Merton mendefinisikan kultur sebagai seperangkat hubungan sosial yang terorganisir, yang menentukan perilaku bersama anggota masyarakat atau anggota kelompoknya. Struktur sosial adalah seperangkat hubungan sosial yang terorganisir, yang dengan berbagai cara melibatkan anggota masyarakat atau kelompok di dalamnya (Anomie terjadi bila ada keterputusan hubungan antarnorma kultural dan tujuan dengan kapasitas yang terstruktur secara sosial dari anggota kelompok untuk bertindak sesuai dengan nilai kultural. Artinya karena posisi mereka dalam struktur sosial masyarakat, beberapa orang tak mampu bertindak sesuai dengan nilai normatif.<sup>79</sup> Anomi terjadi ketika terdapat disfungsi akut antara norma-norma dan tujuan kultural yang terstruktur secara sosial dengan kemampuan anggota untuk bertindak menurut norma dan tujuan tersebut.

Masyarakat sebagai suatu sistem diatur oleh nilai-nilai dan norma-norma yang mapan. Suatu masyarakat yang bisa menjalankan fungsinya dengan baik, maka secara fungsional masyarakat tersebut telah mampu menjaga nilai dan norma agar kehidupan masyarakat tersebut dapat berjalan selaras dan harmonis. Konflik dalam suatu sistem masyarakat struktur fungsional yang teratur akan mampu teratasi dengan sendirinya, karena sistem selalu akan membawa pada keteraturan. Tetapi pada masyarakat

---

<sup>78</sup>George Ritzer & Douglas. J. Goodman, *Teori sosiologi modern*, hlm. 125.

<sup>79</sup>George Ritzer & Douglas. J. Goodman, *Teori sosiologi modern*, hlm. 142.

yang secara struktural fungsional tidak mampu menjalankan peranannya maka akan terjadi gesekan, konflik yang akan berujung pada krisis karakter dalam masyarakat.

Menurut Merton, perilaku menyimpang disebabkan oleh ketidakbertautan antara nilai kultural dan cara-cara struktur sosial mencapai nilai kultural itu. Penyimpangan berarti adanya konsekuensi disfungsional dalam kesenjangan antara kebudayaan dan struktur yang mengarah pada penyimpangan dalam masyarakat.<sup>80</sup> Lebih lanjut Merton mengatakan bahwa perilaku individu sangat dipengaruhi oleh struktur sosialnya, menurutnya penyimpangan akan terjadi bila fungsi kontrol dari lembaga tersebut tidak ada.<sup>81</sup>

### **3. Teori Sosial Konflik**

Konflik merupakan realitas sosial yang sering terjadi di masyarakat. Analisis tentang konflik ini sejalan dengan masa awal perkembangan sosiologi. Teori konflik awal atau klasik, yang diwakili oleh Marx, memiliki asumsi yang sederhana tentang masyarakat. Menurutny, konflik merupakan determinasi oleh faktor ekonomi, khususnya pertentangan antara kaum proletar dengan borjuis. Sejarah merupakan cerita panjang pertentangan kelas antara kaum proletar dan borjuis. Dalam pandangan klasik, konflik diidentikan dengan tindakan destruktif yang menakutkan. Berbeda dengan pandangan klasik, teori konflik kontemporer menganggap konflik tidak hanya didominasi oleh faktor ekonomi. Konflik dalam pandangan ini merupakan sesuatu yang permanen terjadi di semua lapisan masyarakat yang disebabkan antara lain oleh perebutan kekuasaan, prestise, dan juga kekayaan, yang memang jumlahnya sangat terbatas. Teori konflik kontemporer tidak hanya melihat konflik yang bersifat destruktif, namun juga

---

<sup>80</sup>George Ritzer & Douglas. J. Goodman, *Teori sosiologi modern*, hlm. 143.

<sup>81</sup>Margret M. Poloma, *Sosiologi kontemporer*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 33.

menganalisis fungsi konflik yang bersifat konstruktif bagi masyarakat.<sup>82</sup>

Ide Marx dikembangkan juga oleh George Sorel. Ia menganggap konflik sebagai fenomena positif. Ia berpendapat bahwa konflik antar kelas akan mengakibatkan berkurangnya kesatuan sosial di kalangan kelas itu. Oleh karena itu, berkurangnya perjuangan kelas mungkin akan melemahkan dan mengaburkan perbedaan di antara kelas dan dalam keadaan yang ekstrem, kesatuan dan identitas kelas akan terus hilang. Max Gluckman, seorang antropolog Inggris, telah menekankan betapa pentingnya konflik dalam masyarakat primitif. Berdasarkan penelitiannya di Afrika, dia membuat kesimpulan bahwa konflik, dalam hubungan tertentu, dapat mewujudkan kembali kesatuan sosial.<sup>83</sup>

Di bawah ini dikemukakan teori sosiologi konflik kontemporer, yang diwakili oleh empat mazhab, yakni mazhab positivis (Ralph Dahrendorf dan Lewis Coser), mazhab humanis (Herbert Blumer dan Peter Berger), mazhab kritis (Bourdieu dan Jurgen Habermas), dan mazhab multidisipliner (Johan Galtung dan Anthony Giddens).

Metodologi yang digunakan oleh penganut mazhab positivistik adalah bebas nilai, universal, ahistoris, analisis makro, dan objektif. Teori yang tercakup adalah konflik struktural: Dialektika konflik wewenang, dan fungsi konflik. Penganut mazhab ini menganalisis dinamika dan pergeseran kelembagaan dari struktur sosial dan konflik perebutan wewenang. Tokohnya adalah Ralph Dahrendorf dan Lewis Coser. Dahrendorf menyebut teori konfliknya sebagai sosiologi konflik dialektis yang menjelaskan proses terus-menerus distribusi kekuasaan dan wewenang di antara kelompok-kelompok terkoordinasi. Kenyataan sosial, bagi Dahrendorf, merupakan siklus tak berakhir dari adanya

---

<sup>82</sup>M. Taufiq Rahman, *Pengantar Filsafat Sosial*, (Bandung: Lektas, 2018), hlm. 169.

<sup>83</sup>M. Taufiq Rahman, *Glosari Teori Sosial*, (Bandung: Ibnu Sina Press, 2011), hlm. 58.



konflik wewenang dari berbagai macam tipe kelompok terkoordinasi dari sistem sosial.<sup>84</sup>

Dahrendorf memandang bahwa tidak akan pernah ada masyarakat tanpa kehadiran konflik dan konsensus. Jadi tidak akan ada konflik tanpa kehadiran konsensus sebelumnya. Sebaliknya, konflik dapat menghasilkan konsensus dan integrasi. Tampak bahwa Dahrendorf mengambil posisi di antara keduanya. Untuk kaum fungsionalis, dia menegaskan bahwa sistem sosial dipersatukan oleh kerjasama sukarela atau konsensus keduanya. Bagi pendukung teori konflik, dia menegaskan bahwa masyarakat dipersatukan oleh pembatasan yang dipaksakan. Ini berarti bahwa sejumlah posisi dalam masyarakat merupakan kekuasaan dan wewenang yang dilegaskan dari satu pihak atas pihak lainnya. Fakta tentang kehidupan sosial ini menggiring Dahrendorf kepada tesis utamanya bahwa pendistribusian wewenang merupakan faktor penentu dari konflik-konflik sosial yang sistematis.<sup>85</sup>

Dalam membangun tesisnya, Dahrendorf menggunakan teori perjuangan kelas Marxian guna membangun teori kelas dan pertentangan kelas dalam menganalisis masyarakat industri modern. Menurutnya kelas tidak berarti pemilikan sarana-sarana produksi (seperti yang dilakukan oleh Marx) tetapi lebih pada pemilikan kekuasaan, yang mencakup hak absah untuk menguasai orang lain. Perjuangan kelas dalam masyarakat modern, baik dalam perekonomian kapitalis maupun komunis, dalam pemerintahan bebas dan otoriter, berada di seputar pengendalian kekuasaan.<sup>86</sup>

Kekuasaan dan otoritas merupakan sumber-sumber yang menakutkan dan mereka yang memegangnya memiliki kepentingan untuk mempertahankan status quo. Dahrendorf mengatakan hal ini merupakan kepentingan objektif yang terbentuk dalam peran-peran

---

<sup>84</sup>Novri Susan, *Sosiologi Konflik: Isu-isu konflik kontemporer*, (Jakarta: Kencana, 2009). hlm 52.

<sup>85</sup>Judistira K Garna dalam Sunarta, "*Integrasi dan Konflik: Kedudukan Politik Jawara dan Ulama dalam Budaya Politik Lokal*", Disertasi dari PPS Unpad Bandung, 1997, hlm 25.

<sup>86</sup>Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, Terj. Yosogama, Cet. 5, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003) hlm. 144.

itu sendiri, bersamaan dengan kepentingan atau fungsi dari semua peran dalam mempertahankan organisasi itu sebagai keseluruhan. Dunia sosial karenanya distruktur ke dalam kelompok-kelompok sosial yang secara potensial mengandung konflik. Inilah yang ia sebut dengan quasi-group.<sup>87</sup>

Ketimpangan dan konflik itu tidak terjadi hanya pada masyarakat kapitalis dan proletar, tetapi juga pada semua bentuk masyarakat, seperti keluarga, organisasi, militer, negara atau dalam semua aspek kehidupan seperti ekonomi, sosial, budaya, agama, hukum, dan keamanan. Jadi konflik sosial, menurut Dahrendorf, meliputi aspek yang sangat luas, tidak seperti yang dikatakan Marx yang hanya terbatas pada ekonomi dan bersifat materi belaka.<sup>88</sup>

Pemikiran Dahrendorf telah membuka wawasan yang lebih luas dalam mengkaji setiap fenomena konflik sosial yang tidak terbatas pada determinasi ekonomi saja atau pemilik modal dengan memilili modal. Teori ini, di samping untuk menganalisis konflik struktural yang disebabkan faktor kekuasaan, tetapi juga bisa digunakan untuk menganalisis derivasi dari kekuasaan seperti konflik yang bersumber dari agama dan budaya.

Mengenai fungsi konflik, sebenarnya telah dibahas oleh George Simmel. Namun demikian, karya Simmel ini telah diperluas oleh Lewis Coser yang menyatakan bahwa konflik dapat berfungsi memperkokoh kelompok sosial yang kurang terstruktur. Di dalam masyarakat yang kurang terintegrasi, konflik dapat berfungsi mengembalikan integrasi sosial. Menurut Coser, konflik dapat berfungsi sebagai berikut: ”(1) *Conflict with one group may serve to produce coheesion by leading to a series of alliances with other groups.* (2) *Within society, conflict can bring some ordinarily isolated individuals into active role.* (3) *Conflict also serve a*

---

<sup>87</sup>Ian Craib, *Teori-Teori Sosial...*, hlm. 98.

<sup>88</sup>Yohanes Bahari, “*Resolusi Konflik Berbasis Pranata Adat Pamakang dan Pati Nyawa pada Masyarakat Dayak Kanayatn di Kalimantan Barat*”, Disertasi dari Program PPS Unpad, 2005, hlm 33-34.

*communication function.*”<sup>89</sup>

Lebih lanjut Coser berasumsi bahwa konflik akan fungsional bagi sistem sosial sebagai berikut: menstabilkan hubungan, mengfungsikan kembali keberadaan keseimbangan, menambah munculnya norma-norma baru, menyediakan mekanisme bagi penyesuaian diri yang terus-menerus dari keseimbangan kekuasaan, mengembangkan koalisi dan asosiasi baru, menurunkan isolasi sosial, dan menyumbangkan untuk pemeliharaan garis batas kelompok. Secara umum, konflik akan menghasilkan keadaan yang lebih stabil, fleksibel, dan sistem sosial yang lebih terpadu.<sup>90</sup>

Coser membagi konflik menjadi dua: konflik eksternal (*external conflict*) dan konflik internal (*internal conflict*). Konflik eksternal mampu menciptakan dan memperkuat identitas kelompok. Dia menyatakan: “konflik membuat batasan-batasan di antara dua kelompok dalam sistem sosial dengan memperkuat kesadaran dan kesadaran kembali atas keterpisahan, sehingga menciptakan kesadaran identitas kelompok dalam sistem.”<sup>91</sup> Sedangkan fungsi konflik internal adalah memberi fungsi positif terhadap kelompok identitas mengenai adanya kesalahan perilaku. Selain itu, konflik internal merupakan mekanisme bertahan dari eksistensi suatu kelompok.

Coser juga membedakan dua tipe dasar konflik, yaitu konflik realistik dan konflik non realistik. Konflik realistik memiliki sumber yang kongkrit atau bersifat material, seperti perebutan sumber ekonomi atau wilayah. Jika mereka telah memperoleh sumber rebutan itu, dan bila dapat diperleh tanpa perkelahian, maka konflik akan segera diatasi dengan baik. Konflik non realistik didorogang keinginan yang tidak rasional dan cenderung bersifat ideologis, seperti konflik antar agama, antar etnis, dan konflik antar

---

<sup>89</sup>Lewis Coser, *The function of social conflict*, (New York: Free Press, 1956), hlm. 26-27.

<sup>90</sup>Graham C. Kinloch, *Perkembangan dan Paradigma Utama Teori Sosiologi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hlm 228.

<sup>91</sup>Lewis Coser, *The function of social conflict*, hlm. 37.

kepercayaan lainnya. Konflik adalah tujuan itu sendiri, baik diizinkan atau tidak. Konflik non realistik merupakan suatu cara menurunkan ketegangan atau mempertahankan identitas satu kelompok, dan cara ini mewujudkan bentuk-bentuk kekejian yang sesungguhnya turun dari sumber-sumber lain. Antara konflik pertama dan kedua, konflik non realistik cenderung sulit untuk menemukan resolusi konflik, konsensus dan perdamaian tidak akan mudah diperoleh. Menurut Coser, sangat memungkinkan bahwa konflik melahirkan kedua tipe ini sekaligus sehingga menghasilkan situasi konflik yang lebih kompleks.<sup>92</sup>

Menurut Wallace dan Wolf, fungsi positif konflik internal terhadap kelompok bisa berlaku tatkala konflik tidak menyertakan nilai-nilai dan prinsip dasar. Hal ini terkait dengan tipe kelompok menurut Coser yakni bahwa konflik yang menyertakan nilai-nilai dan prinsip dasar biasanya bersifat nonrealistik. Melalui pengelolaan konflik yang baik, sebagai safety valve, maka sistem akan berjalan dengan stabil dan berperan mengintegrasikan struktur sosial.<sup>93</sup>

Teori konflik Coser yang membahas konflik internal dan konflik eksternal dan konflik realistik dan konflik non realistik sangat relevan dipakai untuk menganalisis konflik kelompok keagamaan. Demikian pula dengan konsep safety valve yang dikemukakan oleh Simmel dan ditegaskan kembali oleh Coser yang berfungsi sebagai jalan tengah solusi konflik sangat berguna untuk menganalisis resolusi konflik.

---

<sup>92</sup>Lewis Coser, *The function of social conflict*, hlm. 54-55. Bandingkan dengan Nasikun yang membagi dua macam tingkatan konflik: Konflik ideologis dan konflik politis. Konflik ideologis terwujud dalam bentuk konflik antar sistem nilai yang dianut dan menjadi ideologi dari berbagai kesatuan sosial. Konflik ini mudah disimak di dalam hubungan perbedaan agama dan keyakinan, dan konflik antar suku bangsa. Konflik bersifat politis terjadi dalam bentuk pertentangan di dalam pembagian status kekuasaan dan sumber-sumber ekonomi yang terbatas di masyarakat. Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, (Jakarta: CV Rajawali, 1992), hlm 63.

<sup>93</sup>Wallace & Wolf, *Reading in Contemporary Sociological Theory from Modernity to Post Modernity*, (New Jersey: Printice Hall, 1995), hlm 159.

## ε. Teori Feminisme

Diskursus tentang kaum perempuan dan kedudukannya dalam kehidupan sosial selalu menjadi topik yang menarik. Dalam struktur sosial yang berkembang di masyarakat, perempuan ditempatkan di dalam posisi minoritas. Apalagi dalam masyarakat yang secara umum bersifat patrilineal yang berarti memuliakan kaum lelaki dalam semua aspek kehidupan.<sup>94</sup> Dalam sejarah pemikiran feminisme muncul kerumitan-kerumitan yang dihadapi dalam penelitian kualitatif kaum feminis, sehingga perlu memetakan ruang lingkup penelitian, model penelitian yang jelas, dan isu-isu yang dihadapi para peneliti feminis. Apapun gaya penelitian kualitatif dan secara sadar didefinisikan sebagai feminis atau tidak yang pasti bahwa problematika kaum perempuan adalah sesuatu yang penting untuk diteliti pada kerangka teoritis, kebijakan, atau tindakan demi merealisasikan keadilan sosial bagi kaum perempuan.<sup>95</sup>

Penelitian feminisme pada dasarnya harus memperhatikan konstruksi budaya dari dua makhluk hidup yakni pria dan wanita. Studi ini mencoba untuk menguji perbedaan dan persamaan, pengalaman dan interpretasi keduanya dalam berbagai konteks dan jenis hubungan sosial. Sedangkan seks dikategorikan sebagai kategori pria dan wanita secara biologis (jenis kelamin). Seks lebih merujuk kepada pengertian biologis, sedangkan gender pada makna sosialnya. Studi gender dimulai tahun 1960. Sejalan dengan tumbuhnya perhatian dan kebudayaan untuk mengembangkan paradigma feminis dalam karya-karya etnografi<sup>96</sup> dan ilmiah yang

---

<sup>94</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 73-76.

<sup>95</sup>Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, (United Kingdom: SAGE Publication, 1994), hlm. 158-159.

<sup>96</sup>Adalah suatu studi mengenai budaya sekelompok orang yang memiliki persamaan tertentu, Untuk mengatasi ketidakseimbangan perspektif keilmuan tersebut para tokoh feminis memulai mencurahkan perhatiannya dengan memasukkan unsur atau nuansa feminis terhadap karya-karya etnografi tersebut. Mulanya etnografi banyak berkulat dengan masalah jarak antara peneliti

kemudian membangkitkan para ilmuan wanita untuk mengukuhkan pandangan mereka sendiri terhadap dunia yang selama ini tidak cukup mewakili.

Dengan kata lain, seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Artinya, istilah tersebut lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sedangkan istilah gender lebih berkonsentrasi kepada aspek sosial budaya, psikologis, dan aspek-aspek non biologis lainnya.<sup>97</sup>

Teori feminis merupakan suatu teori tentang kehidupan sosial dan pengalaman manusia ditinjau dari perspektif wanita. Teori feminis memusatkan perhatiannya pada tiga hal; pertama, objek utama kajiannya adalah situasi dan pengalaman wanita dalam masyarakat; kedua, membicarakan wanita sebagai subjek utama dalam proses kajiannya; dan ketiga teori ini kritis dan aktif membela wanita, berusaha menghasilkan dunia yang lebih baik untuk wanita pada khususnya dan manusia pada umumnya.<sup>98</sup>

Pertanyaan dasar pertama dalam teori feminis kontemporer adalah “dan bagaimana dengan wanita?” (*and what about women?*). Hal ini mengandung arti bahwa dimana posisi wanita dalam situasi apapun? Jika mereka tidak hadir, mengapa? Jika

---

dengan yang diteliti. Bentuk penelitian sosial ini merupakan hasil dan reaksi dari studi budaya yang pernah dilakukan pada abad ke 19 M (Stoching 1987-1992). Kajian etnografi mencakup pengumpulan informasi atau data tentang suatu budaya tertentu terutama mengenai praktek-praktek pembuatan karangan yang dilakukan oleh peneliti untuk memaparkan potret budaya. Mereka merasa bahwa sebagai wanita mereka lebih mampu melakukan studi mendalam karena mereka lebih peka untuk menyelami hakikat kebudayaan. Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 391.

<sup>97</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan gender.....*, hlm. 35.

<sup>98</sup>Mohammad Taufiq Rahman, “*Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*”. Disertasi Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010. hlm. 58.

mereka hadir, apa yang mereka lakukan? Apa kontribusi mereka? Apa maknanya bagi mereka? Pertanyaan dasar feminisme ini diteliti selama 20 tahun sehingga menghasilkan jawaban secara umum. Wanita hadir dalam kebanyakan situasi sosial. Saat mereka tidak hadir, bukanlah karena ketidakmampuan mereka tapi karena terdapat beberapa upaya yang menghalangi penglibatan wanita. Saat wanita hadir, mereka memainkan peranan yang sangat berbeda dari konsepsi populer mereka (misalnya isteri dan ibu yang pasif). Aktif dalam kebanyakan situasi sosial, mereka diabaikan dan tidak diperhatikan karena mereka bukanlah pria. Keseluruhan peran itu membedakan dari peran kaum lelaki, sehingga mereka memperoleh hak-hak istimewa, dan wanita subordinate dari lelaki. Hal ini salah satu indikator dari ketidaksetaraan lelaki dan wanita.<sup>99</sup>

Pertanyaan dasar kedua yaitu mengapa keadannya menjadi seperti ini? (*why then is all this as it is?*). Seperti pertanyaan pertama yang mengambil deskripsi dunia sosial, pertanyaan kedua memerlukan suatu bangunan keterangan dunia sosial. Jawaban diparalelkan dengan salah satu teori yang dikemukakan Karl Marx. Marx mengemukakan bahwa pengetahuan yang dimiliki orang dalam masyarakat, yang mereka anggap sebagai kenyataan yang absolut dan universal, sebenarnya merupakan refleksi dari pengalaman sekelompok orang yang menguasai ekonomi dan politik di dunia sosial. Peran kaum pekerja, yang tidak memiliki kekuatan di bidang politik maupun ekonomi, walaupun diremehkan tapi memiliki peran dalam pembangunan dunia. Jika teori ini dihubungkan dengan teori feminis maka dapat disimpulkan bahwa pengetahuan di dunia yang dianggap universal dan absolut sebenarnya berasal dari pengalaman kelompok yang memiliki kekuatan, yaitu kaum pria. Walaupun peran wanita subordinasi tetapi wanita juga memiliki peran penting dalam mempertahankan dan membangun masyarakat.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup>George Ritzer, *Sociological Theory*, hlm. 401-402.

<sup>100</sup>Mohammad Taufiq Rahman, "*Social Justice in Western and Islamic....*", hlm. 102.

Kapan dan dimanapun kaum wanita dilecehkan (subordinasi), mereka menyadarinya dan memprotes situasi tersebut melalui berbagai cara. Di dunia Barat, bentuk formal feminisme dimulai dengan diterbitkan sejumlah karya tulis yang memprotes ketidaksetaraan gender. Karya tulis yang pertama terbit pada tahun 1630 dan penerbitan karya tulis wanita ini berlanjut sampai 150 tahun yang diremehkan tapi gigih. Lalu, dalam dua abad sejak tahun 1780 sampai saat ini, karya tulis feminis meningkat baik ditinjau dari segi jumlah penulis maupun dari segi ruang lingkup bahasannya.<sup>101</sup>

Kaum wanita telah mencetuskan berbagai teori feminis yang masing-masing saling berbeda. Walaupun demikian, teori-teori itu dapat dikelompokkan menjadi tiga teori yang memfokuskan pada perbedaan gender, ketidaksetaraan gender, dan tekanan terhadap gender.<sup>102</sup>

Feminis dari kalangan Islam diantaranya Mernissi,<sup>103</sup> berpendapat bahwa munculnya kekerasan terhadap perempuan berlaku sejak masa awal Islam yaitu setelah Rasulullah meninggal. Ia mengutip riwayat yang mengatakan bahwa Khalifah Umar pernah memukul isterinya hingga terduduk di tanah, dan Mernissi mengutip sejumlah mufassir klasik, seperti al-Tabari yang membenarkan pemukulan terhadap isteri berdasarkan al-Qur'an Surah (4) An-Nisa ayat 34. Mernissi menyayangkan pentafsiran al-Tabari karena dianggapnya tidak sejalan dengan rasa keadilan (*sense of justice*) terhadap perempuan sebagaimana ditampilkan Rasulullah, yang tidak pernah berlaku kasar terhadap isteri-isterinya, bahkan ia menentang segala bentuk kekerasan terhadap perempuan.<sup>104</sup>

Subordinasi atas wanita di Timur Tengah klasik, tampaknya

<sup>101</sup>Janet Saltzman Chafetz and A.G. Dworkin, "Action and reaction: An integrated, comparative perspective on feminist and antifeminist movements", Crossnational research in sociology, 4, 1989, hlm. 329.

<sup>102</sup>George Ritzer, *Sociological Theory*, hlm. 403.

<sup>103</sup>Fatma Mernissi, *Women and Islam: An historical and theological inquiry*, (Oxford: Blackwell Publisher, 1991), hlm. 157.

<sup>104</sup>Fatma Mernissi, *Women and Islam....*, hlm. 155.



telah dilembagakan seiring dengan kebangkitan masyarakat perkotaan dan dengan kebangkitan negara klasik khususnya. Status sosial inferior wanita didasarkan pada biologi dan alam, oleh karena sudah ada selama dimiliki manusia. Wanita dalam masyarakat muslim kurun awal mengisyaratkan bahwa secara khas mereka berpartisipasi dan diharapkan berkiprah dalam berbagai aktivitas yang melibatkan masyarakat, termasuk agama dan perang. Wanita dalam masyarakat muslim kurun awal datang ke mesjid, berperan dalam ibadah keagamaan pada hari-hari besar, dan mendengarkan ceramah Muhammad SAW. Mereka bukanlah pengikut yang pasif dan penurut, melainkan teman bicara yang aktif dalam bidang keimanan dan juga dalam masalah lainnya.<sup>105</sup>

Pada peradaban klasik, perempuan selalu ditindas, dipisahkan dan ditentang keberadaannya. Hak-hak kemanusiaan mereka telah dihilangkan begitu saja. Situasi ini berlangsung hingga datangnya Islam, yang mengajarkan kepada umat manusia bagaimana bersikap adil dan benar terhadap seluruh umat manusia. Islam juga datang untuk menyelamatkan perempuan dari penindasan dan penghinaan yang menyebabkan penderitaan. Islam datang untuk meluruskan pengertian yang salah, melaksanakan hukum dan memulihkan kehormatan kaum perempuan. Islam juga memberikan hak penuh kaum perempuan, yang dinyatakan dan ditetapkan melalui ayat Al-Qur'an yang jelas dan terperinci. Islam melarang pembunuhan bayi perempuan, memberikan garis pedoman perawatannya untuk melindungi hidup mereka sepanjang hidupnya dan memberi mereka cinta dan kasih sayang.<sup>106</sup>

Islam menegakkan sisi kemanusiaan perempuan, sesuai dengan Al-Qur'an Surah (17) Al-Israa: 70, Allah Swt. telah memuliakan umat manusia baik lelaki maupun perempuan. Kemanusiaan perempuan diangkat oleh Allah dengan jalan yang sama seperti kemanusiaan lelaki dan bahwa mereka berdua

---

<sup>105</sup>Leila Ahmed, *Wanita dan Gender Dalam Islam*, (Jakarta: Lentera, 2000), hlm. 87.

<sup>106</sup>Fatima Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan*, (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001), hlm. 65.

diciptakan dari nafs (diri) atau substansi yang sama. Selain itu untuk menghilangkan setiap keraguan yang ada, Allah berfirman “dan dari mereka berdua Allah menciptakan beberapa lelaki dan perempuan”. Ini berarti bahwa semua manusia yang terdiri dari ras-ras berbeda yang menyebar ke seluruh permukaan bumi, lelaki dan perempuan, merupakan hasil dari perkawinan. Reproduksi manusia adalah hasil dari perkawinan semula jadi antara seorang lelaki dan perempuan, mereka berkongsi dan bersama-sama merupakan dua bagian dari satu manusia.<sup>107</sup> Jadi, Islam menegaskan kemanusiaan perempuan dan memperjelas tidak adanya perbedaan antara lelaki dan perempuan dalam segi kemanusiaan. Mereka sangat diperlukan untuk membangun sebuah masyarakat yang bersatu dalam solidaritas dan sebuah bangsa yang berbudi luhur baik lelaki maupun perempuan menikmati hak-hak yang sama.

Selanjutnya Nasif mengatakan bahwa lelaki dan perempuan berbeda secara fitrah (pembawaan lahir), perbedaan ini tidak mempengaruhi kesetaraan, martabat, dan kelayakan perempuan untuk mendapatkan hak-haknya, tidak juga mengutamakan satu jenis kelamin atas jenis kelamin lainnya. Kedua jenis kelamin ini mempunyai watak fitrah yang berbeda. Perbedaan ini membantu mereka dalam memenuhi kewajiban mereka yang berbeda namun sama-sama penting dalam kehidupan yang menjadi tujuan penciptaan mereka.<sup>108</sup>

Islam telah membebaskan kaum perempuan dari ketidakadilan dan penindasan kaum lelaki dan memberi hak-hak yang sama.<sup>109</sup> Bahkan di dalam amanatnya menjelang wafat, Rasulullah Saw. menitip pesan kepada wanita dengan perkataan diulang-ulang selama tiga kali; “...jaga wanita, jaga wanita, jaga wanita!” Hal ini menunjukkan betapa beliau menghargai wanita, meninggikan derajat wanita dari masa sebelum ke-Rasulannya, dimana-mana wanita dilecehkan, dihinakan, merupakan beban,

---

<sup>107</sup>Fatima Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan*, hlm. 72.

<sup>108</sup>Fatima Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan*, hlm. 77.

<sup>109</sup>Fatima Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan*, hlm. 286.

bahkan merupakan aib bagi keluarga sehingga anak wanita harus dikubur hidup-hidup.

Dari uraian di atas menyangkut dengan teori-teori gender, penulis memberi kesimpulan bahwa relevansi teori-teori keadilan gender dengan keadilan dalam warisan terletak pada pemaknaan posisi perempuan dalam struktur masyarakat. Dalam struktur masyarakat perempuan mendapat posisi di bawah laki-laki baik dalam persolan pendidikan, pekerjaan, dan keterlibatan perempuan dalam struktur organisasi dan lembaga di masyarakat. Teori gender di atas berupaya menjelaskan bagaimana posisi perempuan yang seharusnya, gender tidak hanya di pandang dari seks namun juga dipandang sebagai sebuah anugerah yang diberikan oleh Allah.

Realitas sosial saat ini sebagian kalangan berasumsi laki-laki lebih superioritas dan perempuan inferioritas. Isu-isu yang diangkat untuk menjatuhkan posisi perempuan yaitu perempuan dianggap sebagai penghuni neraka terbanyak, perempuan kurang akal, dan perempuan kurang agama. Dengan kondisi demikian perempuan tidak akan dianggap mempunyai derajat yang sama dengan laki-laki, apalagi dalam persoalan pembagian warisan.

Teori gender di atas apabila dikaitkan dengan kewarisan maka akan ditemukan suatu titik temu, yang intinya di balik ketentuan atau hukum pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan selama ini perlu dilakukan reinterpretasi ayat waris dengan mengkontekstualisasikan kondisi sosial di Indonesia. Karena selama ini pembagian waris di pandang bias gender, seperti posisi anak perempuan yang mempunyai peran lebih dalam merawat orang tua (pewaris) baik dalam kondisi sehat ataupun sakit. Belum lagi beban tingkat beban dan tanggungjawab yang dipikul oleh anak perempuan, dalam membantu suami bekerja demi kebutuhan hidup. Oleh demikian, teori gender perlu diaplikasikan dalam reinterpretasi teks-teks kewarisan sesuai dengan kondisi realitas saat ini. Penulis dalam hal ini tidak meragukan keadilan yang telah Allah hadirkan dalam proses pembagian waris, namun

seiring berjalannya waktu konteks ketika ayat waris ini turun telah bergeser dan berubah sesuai dengan realitas.

### C. Interpretasi Ayat-ayat Waris dengan *Qira'ah Mubadalah*

Gagasan kesetaraan gender yang diusung oleh Faqihuddin Abdul Kodir, atau yang dikenal dengan sebutan konsep *qira'ah mubadalah*, merupakan sebuah inovasi untuk memberikan pandangan yang lebih egalitarian dalam memahami sebuah teks keagamaan. Kata *mubadalah* sendiri memiliki makna mengganti, merubah, dan menukar<sup>110</sup>, yang merupakan bentuk *masdar* dari *tasrif badala-yubadilu-mubadalatan*, akar kata ini digunakan al-Qur'an sebanyak 44 kali dalam berbagai bentuk kata dengan makna seputar itu. Bentuk wazan ini memiliki faedah untuk kesalingan antara satu dengan lainnya, sehingga makna *mubadalah* adalah bentuk hubungan antar dua pihak, yakni saling mengganti, saling merubah, dan saling menukar satu dengan lain.<sup>111</sup>

Dari makna tersebut, istilah *mubadalah* diperluas menjadi sebuah perspektif dan pemahaman dalam relasi tertentu antara dua pihak yang mengandung kerja sama, timbal balik, dan prinsip resiprokal.<sup>112</sup> Oleh karenanya, konsep *qira'ah mubadalah* ialah prinsip Islam mengenai kesalingan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam melaksanakan peran mereka di ranah domestik dan publik, berasaskan pada kesamaan derajat antar manusia, keadilan, serta kemaslahatan bagi keduanya, sehingga tidak melahirkan sebuah hegemoni atas lainnya.<sup>113</sup>

Dalam kamus modern lain Al-Mawrid, untuk Arab-Inggris, karya Dr. Rohi Baalbaki, kata *mubadalah* diartikan *muqabalah bi almitsl*, yaitu menghadapkan sesuatu dengan padanannya. Kemudian, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan beberapa makna: *reciprocity*, *reciprocation*, *repayment*, *requital*,

<sup>110</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir...*, hlm. 66–65.

<sup>111</sup>Muhammad Ma'shum, *Al-Amthilah al-Tasrifiyah*, (Semarang: Pustaka Alawiyah, t.t.), hlm. 14-15.

<sup>112</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah...*, hlm. 59.

<sup>113</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah...*, hlm. 530.

*paying back, returning in kind or degree*. Sementara, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata “kesalingan” (terjemahan dari mubadalah dan reciprocity) digunakan untuk hal-hal “yang menunjukkan makna timbal balik”.<sup>114</sup>

Selain dari teks primer Islam, konsep *qira`ah mubadalah* berakar pada ajaran Islam yang fundamental, yakni ketauhidan; keimanan akan keesaan Allah. Dengan kata lain, menggaungkan ketauhidan sama saja menyatakan akan dua hal, yaitu pengakuan atas keesaan Allah sebagai satu-satunya Dzat yang patut ditaati (hubungan vertikal) dan menyatakan kesetaraan manusia di hadapan-Nya tanpa ada yang sekat ataupun perantara (hubungan horizontal). Sehingga, dari kedua hal tersebut dapat membangun nilai-nilai yang mengacu pada rasa kesalingan tanpa adanya sifat mendominasi satu dengan lainnya.<sup>115</sup>

Fokus pengaplikasian prinsip ini mengarah pada relasi yang setara dan timbal balik untuk kebaikan laki-laki dan perempuan dalam ranah publik maupun domestik. Untuk itu, implementasi konkrit yang ingin dicapai melalui konsep *qira`ah mubadalah* adalah cara pandang yang memanusiakan perempuan sebagaimana memanusiakan laki-laki, cara pembacaan teks rujukan dengan memosisikan keduanya sebagai subjek yang utuh, dan pengelompokan hubungan pengalaman dan hukum kerja sama antara laki-laki dan perempuan.

Dari makna makna ini, istilah *mubadalah* dalam disertasi ini akan dikembangkan untuk sebuah perspektif dan pemahaman dalam relasi tertentu antara dua pihak, yang mengandung nilai dan semangat kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik, dan prinsip resiprokal. Baik relasi antara manusia secara umum, negara dan rakyat, majikan dan buruh, orang tua dan anak, guru dan murid, mayoritas dan minoritas.

Cara kerja metode pemaknaan *mubadalah* terhadap teks-teks sumber Islam terdiri dari tiga langkah yang perlu dilalui.

---

<sup>114</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira`ah Mubadalah....*, hlm. 59.

<sup>115</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira`ah Mubadalah....*, hlm. 95.

Langkah-langkah ini bersifat kronologis. Tetapi ketika kesadaran pengetahuan terhadap langkah pertama yang sudah menguat dan melekat, bagi sebagian orang, biasanya bisa langsung ke langkah kedua, atau bahkan langkah ketiga.

Langkah pertama, yaitu menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat universal sebagai pondasi pemaknaan. Baik prinsip yang bersifat umum melampaui seluruh tema (*al-mabadi*) maupun yang bersifat khusus untuk tema tertentu (*al-qawa'id*). Prinsip-prinsip ini menjadi landasan inspirasi pemaknaan seluruh rangkaian metode *mubadalah*.<sup>116</sup>

Langkah kedua, yaitu menemukan gagasan utama yang terekam dalam teks-teks yang akan kita interpretasikan. Dalam hal ini, teks-teks relasional yang sudah menyebutkan peran laki-laki dan perempuan, kebanyakan merupakan sesuatu yang bersifat implementatif, praktis, parsial, dan hadir sebagai sebuah contoh pada ruang dan waktu tertentu bagi prinsip-prinsip Islam. Karena teks relasional bersifat parsial-implementatif, maka perlu ditemukan makna atau gagasan utama yang bisa kohesif dan korelatif dengan prinsip-prinsip yang ditegaskan oleh ayat-ayat yang sudah ditemukan melalui langkah pertama.<sup>117</sup>

Langkah ketiga, menurunkan gagasan yang ditemukan dari teks (yang lahir dari proses langkah kedua) kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Dengan demikian, teks tersebut tidak berhenti pada satu jenis kelamin semata, tetapi juga mencakup jenis kelamin lain. Sehingga, metode *mubadalah* ini menegaskan bahwa teks untuk laki-laki adalah juga untuk perempuan, dan teks untuk perempuan adalah juga untuk laki-laki, selain kita telah menemukan makna atau gagasan utama dari teks tersebut yang bisa mengaitkan dan berlaku untuk keduanya. Makna utama ini harus selalu dikaitkan dengan prinsip-prinsip dasar yang

---

<sup>116</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah....*, hlm. 200.

<sup>117</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah....*, hlm. 201.

ada pada teks-teks yang ditemukan melalui langkah pertama.<sup>118</sup>

Untuk lebih jelasnya peneliti mengambil salah satu teks dalam Al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 128-130, ayat-ayat tersebut menerangkan persoalan perceraian yang berbunyi:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ  
وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ۗ وَإِنِ اتَّخَذْتُمُ الْيَتَامَىٰ أَوْلِيَاءَ لَا يَأْتِيَنَّكُم مِّنْهُم مَّالٌ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْوَالِدَاتُ ۗ وَإِنِ اتَّخَذْتُمُ الْيَتَامَىٰ أَوْلِيَاءَ فَمَا كُنْتُمْ عَلَيْهِمْ بِتَلْمِذِينَ ۚ وَلَئِنِ اتَّخَذْتُمُ الْيَتَامَىٰ أَوْلِيَاءَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۗ وَإِنِ اتَّخَذْتُمُ الْيَتَامَىٰ أَوْلِيَاءَ فَمَا كُنْتُمْ عَلَيْهِمْ بِتَلْمِذِينَ ۚ وَلَئِنِ اتَّخَذْتُمُ الْيَتَامَىٰ أَوْلِيَاءَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۗ

Artinya: Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (an-Nisa': 128)

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۚ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۗ وَإِنِ  
تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

Artinya: Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (an-Nisa': 129)

وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا

Artinya: Jika keduanya bercerai, maka Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masingnya dari limpahan karunia-Nya. Dan adalah Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Bijaksana.

<sup>118</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah....*, hlm. 202.

Dari ayat diatas, Al-Qur'an dengan jelas dan tegas memberi kesempatan pada perempuan untuk menceraikan suaminya yang berpaling (nusyuz) ke perempuan lain dan kemudian ingin menikahi perempuan tersebut (bisa dengan poligami). Menurut Alquran, perceraian seperti ini bisa membuat perempuan lebih mandiri dan tercukupi. QS. an-Nisa' ayat 130 jelas memberikan jalan cerai, dalam konteks poligami (QS. an-Nisa' ayat 129) setelah suami berkhianat atau berpaling dari istrinya (QS. an-Nisa' ayat 128). Artinya, perempuan sama sekali tidak dilarang membuat pilihan itu.<sup>119</sup>

Ayat 128, mengingatkan perempuan bahwa laki-laki juga bisa melakukan nusyuz. Artinya, perilaku yang dapat merusak komitmen bersama dalam berkeluarga. Atau bisa saja yang dimaksud adalah, suami berpaling dari istrinya. Dalam hal ini, setiap orang didorong untuk berdamai dan memperbaiki diri (*ishlah*) dalam hubungannya dengan pasangannya. Kemudian pada ayat 129 menegaskan, bahwa sulit bagi seorang laki-laki untuk mencapai keadilan dalam pernikahan poligami. Oleh karena itu, ayat ini menyarankan laki-laki untuk tidak terpesona dengan perempuan di luar pernikahan. Dan tidak cenderung secara berlebihan kepada mereka. Jangan sampai istri di rumah menjadi terkatung-katung. Allah justru memberi jalan agar masing-masing dari mereka ingin memperbaiki diri, berkomitmen pada pasangannya, dan membiarkan diri (bertakwa) dari segala kemaksiatan yang akan merusak keutuhan keluarga. Pada ayat terakhir mengatakan bahwa jika pasangan (suami dan istri) memilih untuk bercerai, karena alasan tertentu, mereka tidak perlu terlalu khawatir tentang masa depan satu sama lain. Karena Allah itu kaya dan bijaksana. Setiap orang dapat memperoleh rizki dan kekayaan dari kekayaan yang dimiliki Allah.<sup>120</sup>

Terkait dengan teks ayat di atas, Faqihuddin memakai term

---

<sup>119</sup>Faqihudin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah...*, hlm. 421-422.

<sup>120</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Sunnah Monogami: Mengaji Alquran dan Hadits* cet. 4, (Yogyakarta: Umah Sinau Mubadalah, 2021), hlm. 192-194.



*mafhum mubadalah*. *Mafhum mubadalah* adalah prespektif kesalingan yang mengakar pada tauhid sosial yang menegaskan kesetaraan, keadilan, kasih sayang, dan penghormatan manusia. Selain itu juga memastikan keadilan dan kesetaraan tersebut dalam berhubungan antara laki-laki dan perempuan, dan juga mendorong timbulnya perilaku kerja sama yang bersifat adil, bisa memberi manfaat untuk keduanya tanpa diskriminasi.<sup>121</sup>

Berdasarkan atas analisis penafsiran *mubadalah* QS. an-Nisa' ayat 128-130 yang menyebutkan bahwa seorang perempuan juga memiliki hak untuk mengajukan cerai apabila suaminya berpaling (*nusyuz*) kepada perempuan lain, dan sang suami berkeinginan untuk menikahinya. Bisa jadi dengan perceraian perempuan bisa lebih tercukupi dan bahagia, karena apabila dibandingkan dengan poligami yang menyakiti perempuan dan juga anak-anak, maka memang perceraianlah pilihan yang lebih baik.<sup>122</sup> Dimana menurut beliau keadilan yang sebenarnya adalah menempatkan perempuan dan laki-laki pada hak mereka, tanpa menyakiti dirinya, anak dan juga keluarga disekitarnya. Sehingga penafsiran Faqihuddin pada QS. an-Nisa ayat 128-130 sesuai dengan bingkai keadilan gender, yaitu menempatkan setiap orang pada haknya, tanpa menyakiti pihak lainnya.

Interpretasi teks juga tak luput dari beberapa hadis populer yang mengindikasikan bahwa perempuan tidak memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Posisi dan peran perempuan yang sering ditafsirkan dalam kondisi inferior selalu dibawah tanpa ada potensi untuk menyamai level laki-laki, tidak bisa lepas dari dominasi

---

<sup>121</sup>Faqihudin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah...*, hlm. 101.

<sup>122</sup>Faqihudin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah...*, hlm. 422-423.

pemahaman Islam eksklusif.<sup>123</sup> Proses hegemoni pemaknaan dan interpretasi konvensional yang cenderung menonjolkan inferioritas perempuan tampak telah membawa stagnasi pemikiran Islam terhadap kaum perempuan. Hamim Ilyas menyebutnya dengan “kecelakaan sejarah”<sup>124</sup> yang didasari dari berbagai ketidakadilan gender sejak awal mula Nabi Muhammad SAW wafat hingga hari ini. Bukan hanya itu, Moh. Najib juga memberi pandangan bahwa kaum perempuan sejak dalam kandungan, usia balita, remaja, menikah, sampai mati sekalipun masih mendapat perlakuan yang berbeda dengan kaum laki-laki. Karena itu, hadis-hadis tersebut idealnya perlu untuk dibaca dan diinterpretasi lagi.

Seperti hadis terkait dengan perempuan kurang agamanya dan akal yang berbunyi:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ. قَالَ: حَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى , أَوْ فِطْرٍ , إِلَى الْمُصَلَّى , فَصَلَّى ثُمَّ انْصَرَفَ , فَقَامَ فَوَعَّظَ النَّاسَ وَأَمَرَهُمْ بِالصَّدَقَةِ. فَقَالَ : أَيُّهَا النَّاسُ , تَصَدَّقُوا , ثُمَّ انْصَرَفَ فَمَرَّ عَلَى الْبَسَاءِ. فَقَالَ : يَا مَعْشَرَ الْبَسَاءِ , تَصَدَّقْنَ , فَإِنِّي أَرَأَيْتُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقُلْنَ : وَمِمَّ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : تُكْفِرْنَ اللَّعْنَ , وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ , مَا رَأَيْتُمْ مِنْ نَاقِصَاتِ عَمَلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ يَا مَعْشَرَ الْبَسَاءِ. فَقُلْنَ : وَمَا نَقِصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ ؟ قُلْنَ بَلَى. قَالَ : فَذَلِكَ نَقِصَانُ عَقْلِهَا , وَأُولَئِكَ إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ لَمْ تَصِلْ وَلَمْ تَصُمْ ؟ قُلْنَ بَلَى. قَالَ : فَذَلِكَ مِنْ نَقِصَانِ دِينِهَا

Artinya: Diriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri, dia berkata bahwa Nabi Muhammad SAW keluar untuk melakukan shalat hari raya Idul Adha atau Idul Fitri (keraguan dari rawi). Dalam perjalanan, beliau berjumpa dengan beberapa

<sup>123</sup>Nofri Andy, 'Analisis Terhadap Hadis-Hadis Pemberdayaan Perempuan', *Humanisma: Journal of Gender Studies*, Vol.2 No.2, 2018, hlm. 164.

<sup>124</sup>Muhammad Rikza Muqtada, 'Kritik Nalar Hadis Misoginis', *Musawa*, Vol. 13 No.2, 2014, hlm. 91.

perempuan. Kemudian beliau bersabda: “wahai perempuan! Bersedekahlah, karena aku melihat kamu menjadi sebahagian penghuni neraka.” Mereka bertanya: “Apa sebabnya wahai Rasulullah?” Beliau menjawab: “kamu sekalian banyak melaknat dan tidak berterimakasih atas kebaikan suami. Aku tidak mengetahui ada wanita yang kurang akal dan agamanya yang bisa menghilangkan akal laki-laki yang sabar, selain salah seorang diantara kalian.” Mereka bertanya: “Wahai Rasulullah, apa maksud kurangnya akal dan agama kami?.” Beliau menjawab: “tidaklah kesaksian seorang perempuan itu sama dengan separuh kesaksian seorang laki-laki?”. Mereka menjawab: “aa”. Beliau melanjutkan sabdanya: “itulah kekurangan akalnya, tidakkah jika perempuan itu menstruasi, dia tidak shalat dan tidak juga berpuasa?”. Mereka menjawab: “Ya”, Beliau melanjutkan sabdanya: “itulah kekurangan agamanya”<sup>125</sup>

Hadis ini seringkali diinterpretasikan secara tekstual dimana perbedaan antara kualitas nalar laki-laki dan perempuan dalam persoalan keagamaan sebagai salah satu narasi populernya. Banyak ulama klasik yang memperkuat argumennya dengan merujuk surat al-Baqarah ayat 228, yang salah satu frasanya menyebutkan bahwa laki-laki memang memiliki derajat lebih unggul dari pada perempuan sebagaimana pandangan al-Asfahani. Lebih lanjut, al-Asfahani menyatakan bahwa keunggulan tersebut didasari oleh tingkat akal, kepemimpinan dan hak-hak yang dimiliki oleh perempuan sebagaimana disebutkan dalam surat an-Nisa ayat 34.<sup>126</sup> Bukan hanya al-Asfahani, Rashid Ridha dalam tafsirnya al-Manar juga menyatakan bahwa pemahaman terhadap hadis yang mengatakan perempuan kurang akalnya merupakan pembenaran atas surat al-Baqarah ayat 282 itu sendiri.<sup>127</sup> Uraian al-Qurthubi dalam tafsirnya, terkait substansi hadis di atas, menegaskan bahwa

---

<sup>125</sup>Imam Al-Bukhari, ‘Al-Jami’ Al-Shahih, *Kitab Al-Haidl Bab Tarku Al-Haidl Al-Shaum*, (CD ROM al-Maktabah al-Syamilah), hlm. 304.

<sup>126</sup>Al-Raghib Al-Ashfahani, *Mu’jam Mufradat Li AlFadzi Al-Qur’an*, (Bairut: Dar al-Fikr), hlm. 168.

<sup>127</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, Jilid 3, (Bairut: Al-Fikr, Dar, 1975), hlm. 124.

kesaksian perempuan hanyalah separuh dari kesaksian laki-laki. Artinya, kesaksian perempuan dianggap sah jika dan bisa diterima jika hadir secara berdua, tidak seorang diri. Itupun hanya dalam bingkai muamalah, tidak dalam aspek lain yang dapat mengedepankan kesaksian perempuan.<sup>128</sup>

Berbeda dengan pendapat mayoritas ulama' klasik, ulama kontemporer lebih menekankan pemaknaan hadis dari sisi historis dan antropologisnya yang cenderung kontekstual, seperti Ashgar Ali Engineer. Dalam riwayat al-Turmudzi, Ali Engineer menemukan fakta bahwa Nabi Muhammad SAW menerima kesaksian perempuan seorang diri dalam kasus perkosaan yang menimpa dirinya. Ini menunjukkan bahwa kesaksian perempuan yang hanya separuh dari kesaksian laki-laki bisa diterima, tidak sebagaimana konsep di awal. Ulama kontemporer memahami teks keagamaan tersebut yang menyatakan persaksian perempuan hanya separuh dari laki-laki, sebenarnya adalah kasuistik saja. Maksudnya, hadis tersebut hanya berlaku dalam kasus yang memang perempuan bukan ahli di bidangnya.<sup>129</sup>

Hadis ini memposisikan perempuan sebagai makhluk yang kurang akal dan kurang agama karena kesaksiannya dipandang setengah dari laki-laki. Padahal Allah telah memberikan kelebihan masing-masing, dan kadang kala porsinya setiap manusia memiliki sisi maskulin dan feminimnya masing-masing. Sehingga kurang tepat rasanya untuk mendukung pendapat kurang akal apalagi agama hanya karena perempuan secara "kodrat" mendapati fase menstruasi dan nifas saat melahirkan. Relevansinya pertama, dikarenakan adanya pelaknatan Tuhan kepada perempuan bukan berarti laknat Tuhan tidak ada pada laki-laki. Padahal Allah telah menegaskan bahwa baik laki-laki maupun perempuan yang beriman dan berbuat baik berhak untuk masuk surga. Sehingga

---

<sup>128</sup> Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran*, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, 1967), hlm. 391.

<sup>129</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, terj. Fari (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 102.

substansinya adalah ketakwaan secara personal.<sup>130</sup>

Hingga saat ini, membaca penafsiran Al-Qur'an dan hadis bertema perempuan dengan perspektif misoginis masih saja ada dan dilakukan oleh beberapa sarjana. Kondisi demikian akhirnya menuntut beberapa sarjana lain turut menyumbangkan ragam perspektif pembacaan lain yang lebih fresh dan emansipatoris untuk melawannya, salah satunya perspektif mubadalahnya Abdul Kodir. Interpretasi kembali Al-Qur'an dan hadis-hadis tema perempuan oleh Abdul Kodir ini meniscayakan bahwa baik teks dalam bentuk laki-laki atau dalam bentuk perempuan adalah tetap untuk keduanya, selama nilai yang dikandungnya bersifat universal dan lintas gender.

### 1. Interpretasi Teks *al-'Adl*

Dalam kamus al-Munawwir kata *al-adlu* mempunyai beberapa arti di antaranya meluruskan, menyamakan.<sup>131</sup> Sedangkan dalam *Ensiklopedi al-Qur'an* kata *al-adlu* bentuk *mashdar* dari kata kerja *adala- ya'dilu- adlan- wa udulan- wa adalatan*. Kata kerja ini berakar dari huruf-huruf *ain, dal* dan *lam*, yang makna pokoknya adalah *al-istiwa* (keadaan lurus) dan *al-i'wijaj* (keadaan menyimpang). Jadi rangkaian huruf- huruf tersebut mengandung makna yang bertolak belakang, yakni lurus atau sama dan bengkok atau berbeda. Dari makna pertama, kata *adlu* berarti menetapkan hukum dengan benar. Jadi, seorang yang *adl* adalah berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. “persamaan” itulah yang merupakan makna asal kata *adlu*, yang menjadikan pelakunya “tidak berpihak” kepada salah seorang yang berselisih, dan pada dasarnya pula seseorang yang *adl* “berpihak kepada yang benar” karena baik yang benar maupun yang salah sama-sama harus memperoleh haknya, dengan demikian, ia melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-

<sup>130</sup>Muhammad Rikza Muqtada, 'Kritik Nalar Hadis Misoginis', hlm. 94.

<sup>131</sup>Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, (Surabaya:Pustaka Progresif, 1997), hlm. 905.

wenang.<sup>132</sup>

Al-Ashfahani menyatakan bahwa kata *adlu* berarti memberi bagian yang sama. Sementara itu, pakar lain mendefinisikan kata *adlu* dengan penempatan sesuatu pada tempat yang semestinya. Ada juga yang menyatakan bahwa *adlu* adalah memberikan hak kepada pemiliknya melalui jalan yang terdekat. Hal ini sejalan dengan pendapat al-Maraghi yang memberikan makna *adlu* dengan menyampaikan hak kepada pemiliknya secara efektif.<sup>133</sup>

Kamus bahasa Arab menginformasikan bahwa kata “adil” pada umumnya berarti “sama”. Persamaan tersebut sering dikaitkan dengan hal-hal yang bersifat immaterial. Keadilan diungkapkan oleh Al-Qur’an antara lain dengan kata-kata *al-‘adl*, *al-qisth*, *al-mizan*, dan dengan menafikan kezaliman, walaupun pengertian keadilan tidak selalu menjadi antonim kezaliman. ‘*adl*, yang berarti “sama”, memberi kesan adanya dua pihak atau lebih; karena jika hanya satu pihak tidak akan terjadi persamaan.

Menurut Anwar Sanusi ‘*adl* artinya sama (tanpa membedakan) jika seorang orang tua mentransformasikan kasih sayangnya dengan pilih kasih. Misalnya antara anak pertama dan anak terakhir mendapatkan perlakuan yang istimewa daripada anak-anak yang lain, orang tua tersebut dianggap tidak adil, atau misalnya ada seseorang yang memimpin sebuah kota dan kemudian dia tidak membangun wilayahnya secara merata, maka pemimpin tersebut juga tidak adil.<sup>134</sup>

Makna *al-‘adlu* itu berlaku adil secara menyeluruh, kata *al-‘adl* berlaku untuk semua manusia tanpa terkecuali, dapat dilihat dalam surat al-Baqarah ayat 48 di mana ketika di akhirat nanti Allah akan membalas perbuatan baik dengan kebaikan dan perbuatan buruk dengan keburukan yang berlaku untuk seluruh umat manusia tanpa terkecualipun. Makna *al-‘adlu* adalah keadilan

---

<sup>132</sup>M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an...*, hlm. 373.

<sup>133</sup>M. Quraisy Shihab, *Ensiklopesia Al-Qur’an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 5-6.

<sup>134</sup>Anwar Sanusi, *Jalan Kebahagiaan*, (Jakarta: Gema Insani, 2006), hlm. 26.

yang tidak tampak atau sulit diukur sehingga terkadang adil menurut satu orang belum tentu adil menurut orang lain. Penulis tidak menemukan satu ayat pun yang berbicara mengenai kadar *al-'adlu*, sehingga tampaknya kadar *al-adl* itu disesuaikan dengan kata hati masing-masing setiap orang. Hal ini dapat dilihat pada surat al-Baqarah ayat 282, di mana Allah memerintahkan ketika terjadi transaksi hutang-piutang hendaknya dicatat, dan pencatat tersebut adalah orang dianggap adil oleh kedua pihak, walaupun pencatat tersebut belum tentu adil menurut orang lain, sehingga dapat disimpulkan kadar *al-'adlu* itu bervariasi sesuai dengan kecenderungan hati masing-masing setiap orang. Hal ini juga diakui oleh Nabi Muhammad, beliau pernah meminta ampun kepada Allah sebab Nabi Muhammad masih belum mampu untuk berbuat adil kepada seluruh istrinya, masih ada kecenderungan berlebih kepada salah satu istrinya yaitu Siti Khadijah.<sup>135</sup>

Dalam konteks pembagian harta waris merujuk pada definisi *al-'adlu*, dipahami harta waris mesti dibagi sesuai dengan kehendak Allah, dikarenakan keadilan yang ada di hati manusia bersifat variatif. Sifat ini tentunya yang membuat sulit mengukur kadar keadilan yang pantas bagi seseorang. Dengan mengikuti kehendak Allah yang maha adil, tentunya pembagian harta waris akan lebih mencerminkan nilai keadilan yang absolut datangnya dari Allah. Sehingga terhindar dari konflik yang dapat memutuskan hubungan silaturahmi.

## 2. Interpretasi Teks *al-Qist*

Dalam kamus *al-Munawwir* kata *al-qisthu* diartikan dengan keadilan<sup>136</sup>. Sedangkan dalam *Ensiklopedi al-Qur'an* kata *al-qisthu* mengandung pengertian *al-nashib* (bagian). Dari pengertian tersebut, muncul dua makna pokok yang bertentangan, yakni *al-qisthu* (keadilan) dan *al-qasthu* (kecurangan). Al-Raghib al-Ashfahani menyatakan bahwa *al-qasthu* bermakna mengambil

<sup>135</sup>M. Quraisy Shihab, *Ensiklopesia Al-Qur'an*, hlm. 6-7.

<sup>136</sup>Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, hlm. 1118.

bagian orang lain, itu adalah kecurangan. Sementara *al-qisthu* bermakna memberikan bagian orang lain yang berarti bertindak secara proposional.<sup>137</sup>

Menurut Imam al-Ghazali (dalam bukunya *al-Maqshad fi Syarh Asma' Allah al-Husna*), kata *al-muqsith* berarti menenangkan/membela orang yang teraniaya/terzalimi dari orang yang menganiaya dan menzalimi. Maksud dari pengertian tersebut adalah dengan menggabungkan dan menyatukan keridhaan dari orang yang terzalimi dengan keridhaan orang yang menzalimi. Sehingga keduanya merasa rela, sama-sama puas dan senang dengan hasil yang diperoleh.<sup>138</sup> Sedangkan menurut Anwar Sanusi, *qist* berakar dari kata *qasatha* yang berarti bagian yang pantas dan wajar. Seorang orang tua dianggap tidak adil jika memberikan uang jajan kepada anak yang masih sekolah dasar dengan kuliah dengan nominal yang sama. Misalnya memberikan 10 ribu kepada anak SD dan juga memberikan 10 ribu kepada anaknya yang kuliah.<sup>139</sup>

Inti dari *al-qist* adalah bagaimana seseorang mampu memberikan keadilan kepada semua orang secara proporsional sesuai dengan kewajaran dan kepatutan. Misalnya dalam surat al-Ahzab ayat 5, al-Qur'an memerintahkan agar panggilan anak angkat didasarkan kepada nama orang tuanya bukan nama ayah angkatnya, seperti juga al-Qur'an memerintahkan agar mencatat ketika seseorang melakukan hutang-piutang yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 282. Secara global sasaran untuk berlaku *bi al-'adli* dan *bi al-qisthi* adalah seluruh umat manusia, baik kata *al-'adlu* maupun *al-qisthu* sasarannya adalah seluruh umat manusia, kata *al-qisthu* dapat dilihat pada surat al-Nisa ayat 135 di mana Allah menyuruh hambanya untuk menegakkan keadilan, menjadi saksi yang karena Allah baik terhadap dirinya ataupun kepada orang lain.

Jika dipahami makna dari *al-qist* lebih menekankan pada

<sup>137</sup>M. Quraisy Shihab, *Ensiklopedi al-Qur'an*, hlm. 775.

<sup>138</sup>Abu Hamid al-Ghazali, *al-Maqshad fi Syarh Asma' Allah al-Husna*, (Bairut: Dar-al-Kutub al-Islamiyah, tt), hlm. 112.

<sup>139</sup>Anwar Sanusi, *Jalan Kebahagiaan*, hlm. 26.



keadilan yang proposional, sesuai dengan kebutuhan dari masing-masing orang. Pembagian harta warisan yang telah ditentukan oleh Allah dalam surat an-Nisa' mencerminkan nilai keadilan yang proposional. Proposional yang dimaksud yakni Allah memberikan bagian 2 bagian untuk laki-laki dan 1 bagian untuk perempuan merupakan wujud dari keadilan proposional. Dimana secara kultur sosial laki-laki yang bertanggung jawab dalam mencari nafkah bagi istri dan anak. Laki-laki ketika menikah juga dibebankan untuk menyediakan mahar bagi calon istri yang akan dinikahi, belum lagi terkadang laki-laki yang menjadi tulang punggung bagi keluarga untuk menafkahi orang tua dan adik-adiknya.

### 3. Interpretasi Teks *al-Wazn*

Kata *al-mizan* dengan berbagai bentuk derivasinya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 23 kali, dengan makna yang beragam.<sup>140</sup> Dengan makna yang beragam ini, yaitu ada yang berarti timbangan (neraca) (QS al-Hadid/57: 25. Dari term-term tersebut di antaranya yang berkaitan dengan keadilan terdapat dalam QS al-A'raf/7: 152; QS Hud/11: 84-85; QS al-Syura/42: 17.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

*Artinya: Sesungguhnya kami telah mengutus rasul-rasul kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya padahal*

---

<sup>140</sup>Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, hlm. 750.

*Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa. (QS. al-Hadid: 25)*<sup>141</sup>

Dalam tafsirnya Sayyid Qutb mengatakan, bahwa setiap rasul itu datang untuk menetapkan keadilan di muka bumi untuk memperbaiki perbuatan-perbuatan dan rasa aman dari hawa nafsu. Maka *mizan* (keadilan) itu menjadi pegangan yang tetap bagi manusia, karena mereka menemukan di dalamnya sesuatu yang *haq* (kebenaran).<sup>142</sup> Keadilan merupakan sesuatu yang agung, keadilan yang tidak dipengaruhi oleh ruang dan waktu, nafsu dan kecenderungan-kecenderungan lain. Keadilan yang menuntut perlakuan sama terhadap semua manusia tanpa kecuali.

Karena itu, keadilan harus ditegakkan, di mana pun, kapan pun dan terhadap siapa pun. Bahkan jika diperlukan dengan tindakan tegas. Salah satu bukti ayat al-Qur'an menggandengkan "timbangan" sebagai alat ukur yang adil dengan "besi" yang antara lain digunakan sebagai senjata. Hal ini memberi isyarat bahwa kekerasan adalah satu teknik untuk menegakkan keadilan.<sup>143</sup>

Proses pembagian harta waris dengan keadilan yang merujuk pada makna *mizan*, dipahami bahwa para ahli waris mesti membagikan harta peninggalan pewaris dengan menyingkirkan sikap ego, tamak, iri, dengki yang berasal dari hawa nafsu agar terwujudnya neraca keadilan sesuai dengan kebenaran. Artinya kebenaran yang Allah inginkan hadir dengan dengan mengikuti petunjuk dari Al-Qur'an. Jika terjadi *ishlah* para ahli waris mesti memperlakukan perlakuan yang sama bagi ahli waris lain tanpa membeda-bedakan status sosial. Tidak menutup kemungki-pasca *ishlah* terjadinya konflik terkait bagian yang diterima oleh ahli waris, dengan demikian keadilan tersebut harus diwujudkan dengan paksaan dalam artian semua harta yang telah dibagikan harus dicatat dalam akta waris.

---

<sup>141</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 904.

<sup>142</sup>Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Jilid VI, hlm. 3494.

<sup>143</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 118.

#### 4. Interpretasi Teks *al-Wasat*

Kata *Wasat* berarti “posisi menengah di antara dua posisi yang berlawanan”. Dapat juga dipahami sebagai, “segala yang terbaik dan terpuji sesuai dengan obyeknya”. Misalnya keberanian adalah pertengahan diantara sifat ceroboh dan takut, kedermawanan adalah posisi menengah di antara boros dan kikir. Kata *Wasat* dalam berbagai bentuknya dalam al-Qur’an disebut lima kali, masing-masing dalam QS. al-baqarah: 143 dan 238, QS. al-Ma’idah: 89, QS. al-Qalam: 28, serta QS. al-‘Adiyat: 5. Pada dasarnya penggunaan istilah *wasat* dalam ayat-ayat tersebut dapat merujuk kepada pengertian “tengah”, “adil”, dan “pilihan”.<sup>144</sup>

Kata *Wasat* dalam QS. al-‘Adiyat: 5 menggambarkan pasukan berkuda yang menyerbu ketengah-tengah musuh. Hal itu memberikan gambaran bahwa pasukan yang menyerbu ketengah-tengah musuh tersebut adalah pasukan pilihan.<sup>145</sup> Sementara itu, QS. al-Qalam: 28 berbicara tentang konteks cobaan yang diberikan kepada orang-orang kafir dan tanggapan orang-orang yang berpikiran jernih. Mereka yang termasuk dalam kelompok yang disebut terakhir ini, senantiasa mengingatkan agar bertasbih kepada Allah Swt.<sup>146</sup>

Dalam hal ini, Al-Qur’an menggunakan istilah *wasat* untuk menunjukkan bahwa makanan yang harus diberikan kepada sepuluh orang fakir miskin adalah makanan yang sama dengan yang dimakan oleh anggota keluarga yang bersangkutan. Jadi makanan itu seolah-olah diambil dari tengah-tengah makanan yang biasa dimakan oleh anggota keluarga. Hal itu menunjukkan bahwa islam menganjurkan menegakkan keadilan dalam berbagai aspeknya.<sup>147</sup> Penggunaan kata *wasat* juga dikaitkan dengan shalat, seperti yang terdapat dalam QS. al-Baqarah: 238.

---

<sup>144</sup>Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqiy, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfazh al-qur’an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyya, 1944 M), hlm. 750.

<sup>145</sup>M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an*, hlm. 1071

<sup>146</sup>Kementrian Agama RI, *Qur’an dan Terjemahan*, hlm. 599.

<sup>147</sup>M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an*, hlm. 1071.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ  
وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Artinya: *Perliharalah semua shalat dan shalat wusta, dan laksanakanlah (shalat) karena Allah dengan khusyuk.*<sup>148</sup>

Kata *wusta* dalam ayat tersebut berarti “pertengahan” sehingga shalat *wusta* berarti shalat pertengahan. Meskipun begitu, belum jelas shalat mana yang dimaksud dengan shalat *wusta*. Ulama berbeda pendapat, tetapi semuanya mengacu kepada pengertian *wusta* sebagai “pertengahan”. Hanya saja dari berbagai pendapat yang dikemukakan ulama, jumbuh memilih pendapat yang menyatakan bahwa shalat *wusta* adalah shalat Ashar. Pendapat seperti itu didasarkan pada salah satu hadis Rasulullah Saw. yang menyatakan bahwa shalat *wusta* adalah shalat Ashar.<sup>149</sup>

Penggunaan kata *wasat* dalam Al-Qur’an memberikan pengertian bahwa Islam tidak menghendaki kelompok yang ekstrem, karena hal tersebut melambangkan kepicikan dan kekakuan dalam menghadapi persoalan. Sebaliknya, umat Islam sebagai *ummatan wasatan* adalah umat secara ideologis menganut sistem keseimbangan, tidak sama dengan umat yang hanyut dalam kehidupan materialisme dan tidak menghiruk sama sekali kehidupan spritualisme, tidak pula seperti umat yang hanya memerhatikan kehidupan rohani dan mengabaikan kehidupan jasmani.

Posisi menengah tersebut menghimbau kepada umat Islam agar tampil mengadakan interaksi sosial, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak yang mempunyai latar belakang agama, budaya, dan peradaban yang berbeda. Dengan cara tersebut, mereka dapat berlaku adil terhadap semua pihak, sekaligus dapat bertindak sebagai saksi yang adil. Dengan posisi sebagai *ummatan wasatan*, umat Islam, juga memberi kesan sebagai memencilkan

<sup>148</sup>Kementrian Agama RI, *Qur’an dan Terjemahan*, hlm. 39.

<sup>149</sup>M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur’an*, hlm. 1071.

diri dari lingkungan sosial di mana mereka berada, sebab cara tersebut tidak memungkinkan mereka dapat melaksanakan fungsinya dengan baik.<sup>150</sup>

#### **D. Analisis Terhadap Hukum Kewarisan dalam Perspektif Teori Gender**

Gender (bahasa Inggris) bermakna jenis kelamin. Menurut KBBI, gender juga berarti jenis kelamin. Pengertian gender seringkali disamakan dengan sex, padahal gender dan sex merupakan dua hal yang berbeda. Terdapat banyak perbedaan mendasar antara sex dan gender. Sex merupakan penggolongan jenis kelamin manusia secara biologis dan kebiasaan-kebiasaan secara alamiah, sifatnya mutlak, dan kodrat dari Tuhan. Sedangkan, gender diartikan sebagai suatu pola pikir atau persepsi yang dipergunakan untuk membedakan laki-laki dengan perempuan dari segi sosial-budaya, karenanya gender lebih bersifat relatif.<sup>151</sup>

Menurut Nasaruddin Umar dalam buku beliau yang berjudul "*Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*", gender merupakan persepsi yang digunakan untuk menampakkan perbedaan perilaku, peranan, cara berpikir, dan karakteristik emosional yang cocok pada pria dan wanita yang mana hal tersebut terbentuk dari faktor sosial, psikologi, sejarah dan budaya. Gender tepatnya menunjukkan aspek maskulin dan feminim, bukannya jenis kelamin yang bersifat biologis.<sup>152</sup>

Kesetaraan gender adalah suatu kondisi yang menunjukkan posisi sosial antara laki-laki dan perempuan setara, harmonis dan seimbang. Kondisi seperti itu dapat terwujud jika terdapat perlakuan sosial yang adil antara laki-laki dan perempuan. Perwujudan keadilan dan kesetaraan gender hendaknya memperhatikan masalah situasi dan konteksnya, tidak hanya

---

<sup>150</sup>M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an*, hlm. 1071.

<sup>151</sup>Sofyan dan Zulkarnain Suleman, *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 1-4.

<sup>152</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 33-34

didasarkan pada perhitungan matematika. Jadi konsep kesetaraan dan keadilan gender tidak bermakna kuantitatif, melainkan kualitatif.

Hukum kewarisan (fiqh mawaris) sudah menentukan mengenai bagian warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan memiliki perbandingan yang berbeda. Di dalam Q.S. Al-Nisa ayat 11 dan 12 telah ditentukan hukum kewarisan yang jelas dan mudah untuk dipahami isinya mengenai pihak-pihak yang berhak mewarisi dan perolehan warisan setiap pewaris.

Dalam Q.S. Al-Nisa' Ayat 11 sudah disebutkan dengan jelas mengenai pembagian warisan antara anak laki-laki yang mendapat bagian warisan dua kali lebih besar daripada anak perempuan. Ayat ini oleh sebagian ulama dikategorikan sebagai ayat *qath'i*, yang berlakunya bersifat absolut dan mutlak. Oleh karena itu, ketentuan pembagian warisan dengan nilai perbandingan 2:1 ini tidak dapat diubah meskipun masyarakatnya berubah. Q.S. Al-Nisa ayat 11 ini sesungguhnya sesuai dengan prinsip keadilan, karena sebelum diturunkannya ayat ini perempuan tidak mendapatkan warisan dan malah menjadi objek yang diwariskan

Perbedaan dalam pembagian warisan di antara laki-laki dan perempuan ini dapat dikatakan sebagai kodrat dari Allah Swt. Seorang laki-laki dikodratkan/ditakdirkan untuk memberikan mahar, menafkahi istri dan anak-anaknya, serta bertanggung jawab terhadap kesejahteraan keluarganya, sedangkan perempuan tidak dibebankan oleh hal semacam itu. Oleh karena itu bisa dikatakan bahwa sebenarnya al-Qur'an lebih memihak dan memuliakan perempuan dibandingkan laki-laki. Hal ini sesuai dengan ditulis oleh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi dalam karyanya berupa buku berjudul *Al-Mar'ah bayn Thgyan al-Nizham al-Gharbi wa Lithaf al-Tasri al-Rabbani*. Di dalam bukunya, beliau menegaskan bahwa ketentuan dalam hukum kewarisan didasarkan atas beberapa pandangan dan pertimbangan antara lain yaitu, pertama, laki-laki memiliki beban tanggung jawab dalam hal memberikan nafkah

kepada orang tuanya dan kepada istri serta anaknya ketika telah berumah tangga. Kedua, laki-laki memiliki kewajiban untuk memberikan mahar kepada calon istrinya. Kedua hal tersebut dibebankan dan menjadi tanggung jawab bagi laki-laki sedangkan perempuan tidak. Oleh karena itu, tidak adil apabila pembagian warisannya disamakan dalam segi jumlahnya.<sup>153</sup>

Menurut Muhammad Ali Al-Sabouni, yang membedakan bagian laki-laki dan perempuan yaitu; (1). Segala kebutuhan dan biaya hidup perempuan menjadi tanggungjawab laki-laki. (2). Perempuan tidak dibebani memberi nafkah kepada siapapun. (3). Biaya yang dikeluarkan oleh laki-laki beserta kewajiban-kewajiban finansial mereka jauh lebih besar. (4). Laki-laki ketika akan menikah perlu menyiapkan mahar untuk diberikan kepada perempuan yang dinikahinya, serta wajib memberikan nafkah kepada istri dan anak-anaknya. (5). Laki-laki wajib membiayai pendidikan anaknya serta apabila anak dan istrinya sakit wajib disediakan biaya untuk berobat.<sup>154</sup>

Menurut Syarifuddin Prawiranegara, pembagian warisan yang tercantum dalam Q.S. An-Nisa Ayat 11 termasuk dalam kategori *voluntary law* dan *compulsory law*. *Voluntary law* berarti suatu hukum baru akan berlaku jika tidak terdapat alternatif lain dalam penyelesaiannya. Alternatif lain yang dimaksud di sini adalah musyawarah guna mendapat kesepakatan apakah ada yang mau dan menyetujui pembagian warisan 1:1. Namun apabila tidak ada yang menyetujuinya maka pembagian warisan dikembalikan pada ketentuan syariat. Dalam konteks ini, hukum waris dikatakan *compulsory law*, yang berarti ketentuan hukumnya berlaku secara absolut menganut pada ketentuan syariat Islam yang ada.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup>Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Al-Mar'ah bayn Thgyan al-Nizham al-Gharbi wa Lithaf al-Tasri al-Rabbani*, (Solo: Era Intermedia, 2002 M), hlm. 122-123

<sup>154</sup>Muhammad Ali Al-Sabouni, *Hukum Kewarisan: Menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, (Jakarta: Dar Al-Kutub al-Islamiah, 2005), hlm. 22

<sup>155</sup>Syarifuddin Prawiranegara, "Reinterpretasi Sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, (editor), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Panjimas, 1988), hlm. 31-32.

KHI (183) mengatur “para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan setelah masing-masing menyadari bagiannya” memperkuat anggapan bahwa pembagian warisan dengan perbandingan 1:1 dapat dilakukan apabila para ahli waris telah melakukan kesepakatan untuk membagikan warisan secara rata. Model pembagian harta waris dengan perdamaian dinamakan dengan *ishlah*, hal ini berarti bahwa dalam pembagian warisan dapat saja dilakukan perdamaian atau kesepakatan di antara ahli waris dengan memberikan bagian waris sesuai dengan kedudukan dan kebutuhan, meskipun ukurannya beda dengan haknya. Pembagian secara *ishlah* yang terdapat di dalam Kompilasi Hukum Islam, dapat dikatakan tidak berbenturan dengan prinsip-prinsip yang ada dalam hukum kewarisan Islam dan dalil-dalil syara’ yang ada. Hal ini dapat dilihat dalam uraian dengan terlebih dahulu mengkaji dan menghubungkannya dengan hukum menggugurkan hak perorangan dalam Islam.<sup>156</sup>

Dalam literatur-literatur hukum Islam dikemukakan, bahwa peluang untuk memilih apakah akan melaksanakan ketentuan hukum Islam atau memilih berdamai hanya dibolehkan apabila mencukupi dua syarat yaitu pada ketentuan yang mengatur hak-hak hamba, dan atas persetujuan seluruh pihak yang mempunyai hak. Persyaratan terakhir ini diperlukan, agar tidak ada pihak yang merasa dirugikan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa jika ahli waris ingin melakukan kesepakatan dalam pembagian harta warisan sesuai dengan kebutuhan mereka masing-masing, dapat dibenarkan sejauh harta itu telah menjadi hak masing-masing ahli waris. Artinya, setelah dilakukan pembagian warisan dengan menentukan hak masing-masing ahli waris sesuai dengan furudh yang mesti diterima, kemudian harta dilebur kembali dan dilakukan kesepakatan dengan membagi harta warisan sesuai dengan

---

<sup>156</sup>Elfia, “Ishlah dalam Takharuj Menurut Hanafiyah Versus Ishlah Dalam Kompilasi Hukum Islam (Analisis Kebijakan Hukum)”, *Jurnal Ilmiah Syari’ah*, Volume 17 Nomor 1, Januari-Juni 2018, hlm. 23.



kebutuhan masing masing ahli waris. Sebaliknya, jika ahli waris melakukan kesepakatan terhadap sesuatu yang belum tentu dan belum jelas menjadi haknya, hal ini tidak bisa dilakukan karena ahli waris melakukan kesepakatan atau perdamaian terhadap sesuatu yang bukan menjadi hak mereka.

Pada pembahasan sebelumnya, sudah dijelaskan bahwa keadilan termasuk dalam salah satu asas hukum kewarisan Islam. Namun adil bukan berarti harus sama rata dalam segi jumlah yang didapatkan. Adil dalam konteks ini mengandung pengertian adanya keseimbangan hak serta kewajiban dari masing-masing ahli waris. Jika dipandang dari jumlah yang didapat pihak laki-laki dan pihak perempuan, memang terdapat perbedaan. Namun, hal itu bukannya tidak adil, sebab prinsip adil dalam perspektif Islam tidak dipandang dari segi jumlahnya saja tetapi juga kaitannya dengan kebutuhan. Jadi adanya perbedaan atau ketidaksamaan ini bukannya disebabkan lantaran perbedaan gender. Namun hal itu didasarkan atas besarnya tanggung jawab yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Tanggung jawab laki-laki lebih besar daripada perempuan. Pada hakikatnya perbandingan bernilai 2:1 dalam pembagian warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan sebenarnya sudah merupakan perbandingan yang pas karena selaras dengan asas keadilan dalam kewarisan Islam dan kesetaraan gender.

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, Munawir Sjadzali (1925-2004 M) adalah cendekiawan muslim yang berusaha memberikan penafsiran radikal terhadap ketentuan waris mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan. Salah satu alasan yang dikemukakan oleh Sjadzali, karena hak waris 2 berbanding 1 sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat Indonesia baik secara langsung maupun tidak.<sup>157</sup> Sjadzali juga memberikan ilustrasi kebiasaan orang tua di masyarakat Indonesia yang lebih banyak

---

<sup>157</sup>Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam." dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, ed., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas. 1988), hlm. 2.

mengedepankan anak laki-lakinya, sehingga dengan biaya sekolah yang lebih banyak yang diterima oleh anak laki-laki, tampaknya akan mencerminkan ketidakadilan apabila anak laki-laki tetap memperoleh 2 kali bagian anak perempuan. Sjadzali juga memperhatikan terhadap praktek hialah yang dilakukan oleh banyak ulama dengan membagi kekayaan kepada putra-putrinya sebagai hibah, masing-masing mendapat bagian yang sama tanpa diskriminasi berdasarkan jenis kelamin.<sup>158</sup>

Meskipun secara secara tekstual nash al-Qur'an menegaskan bahwa lelaki berbanding dua kali bagian perempuan, namun demikian tidak sedikit putusan Pengadilan telah memposisikan adanya kesetaraan hak waris antara laki-laki dan perempuan. Mukhtar Zamzami (Hakim Agung) dalam disertasinya menjelaskan bahwa terdapat putusan Pengadilan Agama yang memberikan nilai kesetaraan terhadap hak anak laki-laki dan anak perempuan. Zamzami menyebutkan tiga putusan fenomenal yang menjadi pelopor kesetaraan hak waris adalah putusan Pengadilan Agama Makasar Nomor: 338/Pdt.G/1998/PA.Upg, putusan Pengadilan Agama Makassar Nomor: 30/Pdt. G/2000/PA.Mks dan putusan Pengadilan Agama Medan Nomor: 92/Pdt.G/2009/PA.Mdn. Ketiga putusan tersebut secara eksplisit memberikan hak waris bagi anak laki-laki dan anak perempuan dengan sama besar.

Kesamaan hak waris yang terdapat pada ketiga putusan tersebut harus dipandang sebagai sebuah applied theory penerapan sebuah teori hukum pada kasuskasus tertentu case by case, sehingga kesamaan hak waris tersebut tidak dapat digeneralisir. Penulis menaruh apresiasi terhadap ijtihad kemanusiaan model Sjadzali, karena dalam kondisi tertentu misalkan anak lelaki yang paling besar telah disekolahkan hingga pendidikan yang tinggi, sementara adiknya yang perempuan masih sekolah dan belum "cukup menikmati" harta orang tuanya, pada saat itulah pemikiran

---

<sup>158</sup>Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina. 1997), hlm. 8.

Sjadzali untuk memberikan hak yang sama antara anak laki-laki dan perempuan harus diterapkan. Metode ijtihad seperti ini menurut al-Hadad dimaknai sebagai upaya transformasi hukum Islam dengan berbagai kehidupan praktis. Dengan demikian keliru jika kemudian hasil ijtihad hakim (atau metode Sjadzali) dianggap bertentangan dengan nilai-nilai agama.

Upaya kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam hukum waris seperti dideskripsikan di atas baik oleh para pemikir muslim di Indonesia maupun dalam putusan Pengadilan ternyata tidak dapat dilepaskan dari metode ijtihad. Apabila dikaitkan dengan pendapat Yusuf Qardlawi, maka bentuk ijtihad di atas dapat dikategorikan dengan ijtihad *intiqa'i*. Hal ini dapat dilihat dari pendapat Hazairin, yang memosisikan semua cucu (dari anak laki-laki dan anak perempuan), Sjadzali yang memberikan hak yang sama kepada anak laki-laki dan perempuan, keduanya tidak bersumber dari pendapat ahli fikih sebelumnya. Demikian pula putusan Mahkamah Agung RI yang memberikan hak yang sama kepada anak perempuan untuk menghijab saudara laki-laki dan saudara perempuan, berbeda dengan pendapat sahabat Ibnu 'Abbas yang memberikan kedudukan kepada anak perempuan untuk menghijab saudara perempuan (tidak menghijab saudara laki-laki).<sup>159</sup>

Realitas di atas menggambarkan adanya pergeseran wilayah tanggung jawab laki-laki dan perempuan, hal ini dapat dicontohkan dalam persoalan kewajiban pemberian nafkah dalam keluarga. Kewajiban mencari nafkah seyogyanya dibebankan kepada laki-laki sebagai kepala keluarga. Namun dalam perspektif *qira'ah mubadalah* menjelaskan bahwa surah an-Nisa' ayat 34 menyebutkan laki-laki/suami diberi mandat kepemimpinan karena tanggung jawabnya sebagai kepala rumah tangga, bukan karena alasan Allah mengutamakan laki-laki karena kelebihanannya.<sup>160</sup> Hal

---

<sup>159</sup>Jumu'at Muhammad Barraji, *Ahkam al Mawarits fi Syari'at al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr. 1981), hlm. 342.

<sup>160</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah....*, hlm. 371-372.

ini serupa dengan pemikiran Muhammad Abduh yang menjelaskan bahwa ketika ada penyebutan keutamaan laki-laki daripada perempuan, memang terlihat adanya pengkhususan. Di balik pengkhususan tersebut, terdapat tanggung jawab laki-laki untuk melindungi, merawat, dan mencukupi perempuan. Semisal laki-laki dalam hal waris lebih banyak daripada perempuan. Hal ini dikarenakan kewajiban mereka sebagai suami untuk memberi nafkah.<sup>161</sup>

Ketika sewaktu-waktu tanggung jawab tersebut tidak mampu dijalankan oleh suami karena halangan tertentu, maka berdasarkan prinsip *qira`ah mubadalah*, yakni prinsip berpasangan (*zawaj*) dan *mu`asharah bi al-ma`ruf*, hal tersebut dapat membuka kesempatan perempuan untuk berkontribusi menciptakan kemaslahatan rumah tangganya melalui usaha membantu perekonomian keluarga. Tentu saja kewajiban tersebut harus dirundingkan dengan musyawarah, karena ketika seorang istri secara faktual bersedia bekerja mencari nafkah, maka suami harus bersedia pula membantu dan ikut bertanggung jawab terhadap pekerjaan domestik di dalam rumah.

Persoalan di atas menjadi contoh adanya pergeseran tanggung jawab, pergeseran tersebut tidak terjadi dengan sendiri namun dikarenakan faktor sosial budaya yang telah berubah. Pembagian harta waris dengan sama rata menjadi lebih sering dipraktikkan dalam masyarakat, karena dianggap lebih membawa keadilan dari perpektif manusia. Hal tersebut tentunya tidak bertentangan dengan prinsip keadilan yang Allah inginkan. Selama para ahli waris paham dan mengerti berapa seharusnya bagian yang diterima oleh mereka berdasarkan Al-Qur`an, dan kemudian baru dibagikan sesuai yang diinginkan selama para pihak ahli waris tidak keberatan dengan menimbangankan peran, fungsi, dan tanggung jawab yang selama ini diemban oleh masing-masing ahli waris.

Pembagian waris dalam Islam jika dilihat dari sudut

---

<sup>161</sup>Muhammad Rashid Ridha, *Tafsir al-Manar*, vol. 5 (Mesir: Al-Hay`ah al-Misriyyah al-`Amah li al-Kitab, 1990), hlm. 55.

pandang konsep gender yang dipahami sarjana barat, tentunya telah diakomodasi dengan baik oleh hukum Islam. Hukum Islam hadir dengan menegakkan keadilan bagi kaum perempuan, hal ini dibuktikan sebelum Islam hadir di jazirah Arab, kaum perempuan dan anak perempuan tidak mendapatkan harta warisan, malah sebaliknya mereka dijadikan warisan atau sebagai alat tukar untuk melunaskan hutang. Ketika Islam hadir dengan turunnya surat an-Nisa' ayat 11 dan 12, harkat dan martabat kaum perempuan telah diangkat ke permukaan, yang dari dahulunya tidak menerima waris sekarang telah mendapatkan waris dengan 1 bagian.

Ayat tersebut turun sesuai dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat pada saat tersebut, yang dimana laki-laki yang dibebani untuk mencari nafkah. Namun seiring berjalan waktu, realitas telah berubah dan peran yang diemban kepada laki-laki juga diemban kepada perempuan. Perempuan tidak hanya dikonstruksikan sebagai seseorang yang hanya menetap di rumah saja dan melayani suami, tapi telah bergeser ke arah wanita karir. Dimana kedua tanggung jawab tersebut mampu dijalankan perempuan dengan baik. Nah, hal ini lah dikritik oleh sarjana barat dimana hukum Islam dianggap tidak mampu mengikuti perubahan zaman terkait dengan praktik pembagian waris.

Adanya argumen penyeteraan gender dalam hal pembagian warisan disebabkan lantaran perkembangan zaman dan peran perempuan yang semakin lama menunjukkan kesetaraannya dengan laki-laki. Perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Dalam hukum kewarisan Islam memang bagian harta warisan yang diberikan kepada laki-laki lebih besar daripada perempuan. Bukan berarti hukum Islam hanya memihak pada laki-laki dan diskriminasi terhadap perempuan. Dalam Islam adanya perbedaan tersebut lantaran tanggung jawab yang dimiliki laki-laki lebih besar dari perempuan jadi tidak salah jika bagian yang diberikan pada laki-laki lebih besar dari perempuan. Namun begitu, apabila dalam suatu keluarga memiliki kesepakatan untuk membagi warisan sama rata antara anak laki-laki dengan anak perempuan maka hal itu

boleh saja dilakukan asalkan tidak ada pihak yang merasa dirugikan serta tidak menimbulkan suatu permasalahan di kemudian hari.



## **BAB IV**

### **ANALISIS PRAKTIK WARIS DALAM MASYARAKAT ACEH SELATAN**

#### **A. Pola Pembentukan Hukum Waris Adat dalam Institusi Sosial Masyarakat**

Pola pembentukan hukum waris dalam kenyataan konkrit yang dipraktikkan hingga saat ini oleh masyarakat di Kabupaten Aceh Selatan tidak terlepas dari berbagai aspek yang mempengaruhinya. Paling tidak terdapat tiga aspek yang menjadi dasar pembagian harta warisan di Aceh Selatan. Ketiga aspek yang turut mempengaruhi pembentukan hukum waris di Aceh Selatan adalah pengaruh agama, perkawinan antar suku yang berkediaman di Aceh Selatan, dan pengaruh hukum adat yang telah dipraktikkan secara turun-temurun oleh masyarakat. Ketiga aspek tersebut akan dielaborasi lebih jauh pada bab ini agar mendapatkan pemahaman secara komprehensif mengenai asal mulanya pembentukan hukum waris sebagaimana yang diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat dalam upaya pembagian harta warisan terhadap setiap ahli waris.

##### **1. Perkawinan antar suku yang berkediaman di Aceh Selatan**

Masyarakat yang tinggal di wilayah Kabupaten Aceh Selatan merupakan masyarakat yang multi etnis dan multikultur. Salah satu sebab dari banyaknya etnis masyarakat yang tinggal di Aceh Selatan adanya pembangunan pelabuhan haji yang dibangun pada masa Kesultanan Aceh.<sup>1</sup> Pelabuhan tersebut digunakan untuk

---

<sup>1</sup> Julianti Sahputri, Budaya dan Sistem Kekeluargaan Etnis Anek Jamee: Studi Kasus di Aceh Selatan, Al-Qadha Jurnal Hukum Islam dan Perundang-undangan, Volume 8 No 2, Desember 2021, hlm. 110-126.

pemberangkatan haji bagi masyarakat yang di tinggal di wilayah Sumatera. Adanya pelabuhan tersebut menjadi faktor yang menyebabkan masyarakat berbondong-bondong untuk menunaikan ibadah haji melalui jalur tersebut, sehingga tidak jarang dari masyarakat yang hendak berangkat ke haji melakukan perkawinan dengan masyarakat setempat.

Akibat dari adanya perkawinan tersebut sehingga tumbuh berbagai etnik dan suku yang berkediaman di Aceh Selatan. Ada suku Aceh, ada suku Minangkabau, dan suku Jawa. Banyaknya suku yang ada berimplikasi kepada beragamnya adat dan budaya yang berkembang, termasuk salah satunya adalah ada pembagian harta warisan yang eksis dan dipertahankan oleh masyarakat setempat.<sup>2</sup>

Suku masyarakat yang berkediaman di Aceh Selatan terdiri dari suku Aceh asli, suku Kluet dan Suku Aneuk Jamee. Ketiga suku tersebut hidup secara berdampingan dalam komunitas dengan mempertimbangkan adat dan budayanya masing-masing.<sup>3</sup> Meskipun tidak jarang telah terjadinya akulturasi budaya atau percampuran budaya dalam kehidupan bermasyarakat, terutama dalam berinteraksi dengan masyarakat sekitarnya.

## 2. Pengaruh adat dan budaya

Adat dan budaya yang hidup dan tumbuh berkembang di Aceh Selatan sangat menentukan pola pembagian harta warisan. Secara garis besar ada dua suku yang mayoritas tinggal di wilayah Aceh Selatan yang turut mempengaruhi harta warisan yaitu suku Aceh, suku Aneuk Jamee dan suku Kluet. Masing-masing dari suku tersebut memiliki ciri khas tertentu dalam pembagian harta warisan. Terutama hak yang diperoleh oleh perempuan.

---

<sup>2</sup> Syaikh Kahar Muzakar, Wakil Ketua MAA Aceh Selatan, 27 April 2022.

<sup>3</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.



Hukum adat Minangkabau yang dijadikan sebagai salah satu dasar dalam membagikan harta warisan di Aceh Selatan ini tidak terlepas dari keberadaan masyarakat Aceh Selatan yang sebagiannya berasal dari Minangkabau Sumatera Barat. Praktik hukum adat di bidang kewarisan masih tetap digunakan meski keberadaannya di Aceh Selatan.<sup>4</sup> Hal ini sangatlah menarik dalam konteks perkembangan hukum, karena meskipun sudah tinggal di Aceh, namun masyarakat aneuk jamee ini tetap menggunakan hukum adat yang berlaku dan berkembang di Minangkabau.

Sistem kekeluargaan yang dikenal pada masyarakat Minangkabau adalah sistem matrilineal, yang memiliki ciri adanya keterikatan orang Minangkabau pada ibunya, dan rumah serta pusaka keturunan ibunya. Kaum perempuan di Minangkabau memiliki kedudukan yang istimewa, sehingga dijuluki dengan *bundo kanduang*, yang juga menjadi peranan dalam menentukan keberhasilan pelaksanaan keputusan-keputusan yang dibuat oleh kaum laki-laki.<sup>5</sup>

Pola pembentukan pembagian harta waris yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan tidak terlepas dari motivasi masyarakat terhadap keluarga. Ada sejumlah motivasi yang mendorong masyarakat Aceh Selatan untuk membagi harta waris, yaitu:

a. Memuaskan semua pihak menjadi prioritas utama

Prioritas utama yang ditanamkan dalam diri masyarakat Aceh Selatan dalam memberikan harta warisan kepada setiap ahli waris adalah memberikan kepuasan bersama antar keluarga. Pemberian dengan jumlah yang sama kepada setiap ahli waris di masyarakat Aceh Selatan dilakukan agar terhindari dari

---

<sup>4</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022

<sup>5</sup> Amir Sjarifoedin Tj. A, *Minangkabau : Dari Dinasti Iskandar Zulkarnain Sampai Tuanku Imam Bonjol*, Griya Media Prima, Jakarta, 2014, hlm. 127.

kecemburuan sosial yang menganggap sebagian dengan jumlah sedikit dan sebagian lainnya diberikan dengan jumlah besar.

Alternatif yang dipilih oleh anggota keluarga adalah dengan memberikan secara rata tanpa memandang jenis kelamin laki-laki maupun perempuan. Alternatif pembagian tersebut dilakukan supaya tidak terjadinya konflik di internal keluarga dan menghindari kecemburuan sosial dari masing-masing ahli waris. Bahkan kadangkalanya ketika dibagi secara rata ada pula pihak anggota keluarga yang memberikan lagi kepada ahli waris yang memiliki kebutuhan besar untuk menghidupi keluarga serta tanggung jawab yang harus dilaksanakan.<sup>6</sup> Pembagian tersebut dilakukan atas dasar kesadaran sendiri dengan melihat kondisi ekonomi kerabatnya yang memang harus dibantu agar menjadi lebih sejahtera.

#### b. Menghindari konflik Internal Keluarga

Persoalan harta seringkali membuat manusia buta dan menjadi pangkal konflik antar sesama keluarga bilamana tidak terpenuhi sesuai dengan keinginannya. Sebagian merasa telah adil dengan bagian yang diberikan, sementara di sisi lain ada pihak yang merasa belumlah adil bagian yang diberikan kepadanya.<sup>7</sup> Inilah yang dihindari oleh masyarakat Aceh Selatan dalam membagi harta warisan yang ditinggalkan oleh ahli waris. Untuk menghindari terjadinya konflik akibat dari perebutan harta warisan, masyarakat lebih cenderung untuk menerima bagian-bagian yang telah disepakati oleh semua ahli waris. Umumnya kesepakatan itu dilakukan tanpa adanya paksaan atau intimidasi dari manapun. Para ahli waris menerimanya dengan ikhlas dan lapang dada. Menurut Teuku Harun Ar-Rasyid, ini salah satu kelebihan dari pembagian harta warisan dengan menggunakan

---

<sup>6</sup> Ahmad Ibrahim BA, Tokoh Agama, wawancara, 20 April 2022.

<sup>7</sup> Iim Fahimah, Sejarah Perkembangan Hukum Waris di Indonesia, Jurnal Nuansa, Vol. XI, No. 2, Desember 2018, hlm. 108.

hukum adat, di mana para pihak menerima dengan senang hati meskipun jumlah yang dibagikan secara berimbang.<sup>8</sup>

Orang tua gampong yang dilibatkan pada saat prosesi pembagian harta warisan salah satu tujuannya adalah agar konflik keluarga tidak terjadi. Menurut Ahmad Ibrahim, perseteruan atau perselisihan dapat saja terjadi pada saat pembagian harta warisan, namun kehadiran orang tua gampong berperan untuk menghindari kemungkinan-kemungkinan terjadinya konflik tersebut sehingga proses pembagiannya menjadi lebih mudah dan cepat tanpa adanya pihak yang keberatan dengan jumlah yang dibagikan.<sup>9</sup> Orang tua gampong juga berfungsi untuk mengendalikan suasana agar terjadinya keributan-keributan. Untuk mengantisipasi hal itu, maka terlebih dahulu tokoh gampong memberikan nasehat terlebih dahulu untuk menenangkan hati para ahli waris.<sup>10</sup>

c. Adanya kemaslahatan dan keadilan bersama bagi semua ahli waris

Prinsip utama yang menjadi pegangan bagi tokoh masyarakat dan tokoh agama di Tapaktuan dalam menyelesaikan pembagian harta waris adalah kemaslahatan bersama ahli waris. Artinya persetujuan para pihak yang menjadi ahli waris dari pewaris akan ditanyakan atau dimintakan pendapat masing-masing mengenai pembagian bagian harta warisan.<sup>11</sup> Para tokoh adat dan tokoh agama tidak dapat memaksakan kehendak untuk ikut campur terlalu jauh dalam hal pembagian harta kewarisan, karena permasalahan warisan merupakan hak prerogatif masing-masing untuk membagikannya. Hak ahli waris pula untuk membagikan secara sama rata tanpa memandang status sosial dan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Tokoh agama yang diminta hadir bersifat netral dan imparial yang hanya memfasilitasi pembagian harta

---

<sup>8</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.

<sup>9</sup> Ahmad Ibrahim BA, Tokoh Agama, wawancara, 20 April 2022.

<sup>10</sup> Mawardi, Tokoh Agama Labuhan Haji, wawancara, 25 April 2022.

<sup>11</sup> Mukhlis Al-Yusufi, MPU Aceh Selatan, 20 April 2022.

waris.<sup>12</sup> Para tokoh yang dilibatkan hanya dapat mengajukan pandangan-pandangan dalam upaya pembagian harta warisan dengan tujuan menghindari konflik yang berkepanjangan serta memberikan kemaslahatan bagi para ahli waris yang terlibat. Menurut Rusli Rasyid, kebijaksanaan tokoh adat sangat diperlukan agar setiap pandangan yang ditawarkan benar-benar menyentuh para ahli waris sehingga menjadi pertimbangan untuk diterima.<sup>13</sup>

d. Pertimbangan kondisi ekonomi ahli waris

Motivasi selanjutnya yang menjadi dasar masyarakat Aceh Selatan membagikan harta waris adalah dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi ekonomi dari masing-masing ahli waris. Hal ini merupakan salah satu bentuk cara berbagi antar sesama dengan tidak mengedepankan sikap yang tamak dan rakus terhadap harta benda. Kondisi ekonomi seseorang tidaklah selalu sama, begitu pula dengan tanggung jawab yang menjadi beban keluarga masing-masing yang tentu berbeda-beda. Kondisi riil inilah yang dipertimbangkan oleh masyarakat dalam memberikan harta warisan.<sup>14</sup> Akibatnya tidak jarang sebagian mendapatkan dengan porsi yang lebih sedikit dibandingkan dengan bagian dari pihak yang lain. Meskipun dalam kuantitas yang berbeda namun dilatarbelakangi oleh karena adanya keikhlasan dari masing-masing untuk memberikannya. Pemberian harta tersebut tidak didasari oleh karena adanya tindakan pemaksaan.

Pembagian dengan cara demikian telah mencerminkan asas keadilan dalam perspektif hukum kewarisan Islam. Makna penting yang terdapat dalam keadilan dalam perspektif kewarisan Islam adalah adanya keseimbangan antara hak yang diperoleh dan harta warisan dengan kewajiban atau beban kehidupan yang harus

---

<sup>12</sup> Muhibbuttibri, Ketua Komisi Fatwa Aceh Selatan, wawancara, 27 April 2022.

<sup>13</sup> H. Rusli Rasyid, Ketua MAA Aceh Selatan, wawancara, 27 April 2022.

<sup>14</sup> Mawardi, Tokoh Agama Labuhan Haji, wawancara, 25 April 2022.

ditanggungnya atau ditunaikannya di antara para ahli waris.<sup>15</sup> Artinya, besarnya beban dan tanggung jawab yang ditanggung oleh ahli waris masing-masing yang tidak sama setiap orang dan kebutuhannya juga akan berbeda-beda yang sangat tergantung pada strata sosialnya.

- e. Mempercepat proses pembagian dengan alasan harta relatif sedikit

Alasan lain yang menjadi dasar masyarakat membagikan harta waris dengan cara musyawarah dan kekeluargaan adalah karena secara kuantitas harta relatif sedikit. Kecenderungan ini dilatarbelakangi oleh karena keinginan semua pihak yang tidak mempersoalkan jumlah bagian sehingga proses pembagiannya menjadi lebih mudah. Pola pembagian secara musyawarah ini biasanya dengan melibatkan sanak saudara yang memiliki hak terhadap harta warisan yang ditinggalkan oleh pewaris.<sup>16</sup>

Selain itu, ada sebagian masyarakat yang melibatkan tokoh agama dan tokoh adat sebagai saksi yang mengetahui prosesi pembagian tersebut. Menurut Muhsin, kehadiran tokoh gampong bertujuan untuk menjadi saksi hidup yang apabila suatu saat terjadi persoalan hukum dan perebutan dari pihak-pihak yang tidak senang dengan harta yang telah dibagikan kepada setiap ahli waris, dapat memperjelas duduknya pokok perkara dan bersaksi di Mahkamah Syar'iyah jika diperlukan keterangannya.<sup>17</sup>

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Syaikh Kahar Muzakar. Menurutnya, kehadiran tokoh masyarakat memiliki kontribusi penting bagi ahli waris tersebut. Pentingnya keberadaan tokoh gampong dapat dilihat pada dua hal, yaitu: *pertama*, menjadi pemberi nasehat kepada para pihak dan menghindari terjadinya ketegangan dan konflik internal dalam keluarga. Untuk itulah,

---

<sup>15</sup> Ahmad Zahari, *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam; Syafi'i, Hazairin dan KHI* (Pontianak: Romeo Grafika, 2003) hlm. 25.

<sup>16</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.

<sup>17</sup> Mukhsin, Tokoh Agama Meukek, wawancara, 20 April 2022.

tokoh tersebut diharapkan dapat berpartisipasi pada saat prosesi pembagian harta warisan. Bagi masyarakat gampong, tokoh adat dan tokoh agama merupakan orang yang dituakan dalam gampong. Nasehat dan kebijakan yang diberikan akan mudah diikuti dibandingkan dengan nasehat yang disampaikan oleh pihak lain. Orang tua gampong menjadi orang yang disegani sehingga keikutsertaannya dalam prosesi pembagian menjadi lebih berarti. Meskipun posisi mereka sebagai saksi yang terkadang pendapat yang diutarakan akan diikuti, apalagi keikutsertaannya sebagai orang yang membagikan harta warisan.<sup>18</sup>

*Kedua*, karena menyangkut persoalan harta sangat rentan dengan pertentangan dan permusuhan bila tidak terpenuhi sesuai dengan keinginannya. Untuk itulah, tokoh gampong yang akan menjadi saksi bila suatu saat perkara tersebut dibawakan ke ranah Mahkamah Syar'iyah.<sup>19</sup>

Bukti konkrit kehadiran tokoh tersebut dibuktikan dengan adanya tanda tangan pada setiap surat yang menerangkan adanya pembagian. Surat yang dibuat terkait pembagian warisan tersebut menjadi dasar bagi para pihak untuk mengurus akta otentik kepemilikan harta dalam bentuk sertifikat agar adanya kepastian hukum dan menjadi dasar kepemilikan yang sah menurut hukum yang berlaku di Indonesia.

## **B. Fenomena Praktik Pembagian Harta Waris Menggunakan Hukum Adat**

Fenomena praktik pembagian kewarisan yang dilakukan oleh masyarakat yang berdomisili di Aceh Selatan menjadi salah satu hal yang menarik dalam konteks sosiologi dan antropologi hukum. Pembagian yang dilakukan oleh masyarakat di wilayah Barat Selatan ini menjadi menarik dikarenakan Aceh Selatan menjadi bagian dari daerah di Indonesia yang memiliki sistem

---

<sup>18</sup> Syaikh Kahar Muzakar, Wakil Ketua MAA Aceh Selatan, 27 April 2022.

<sup>19</sup> Mukhsin, Tokoh Agama Meukek, wawancara, 20 April 2022.

hukum nasional yang sudah menjadi hukum positif serta berlaku secara nasional melalui KHI. KHI juga menjadi hukum terapan bagi hakim yang melaksanakan tugasnya di Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah.<sup>20</sup> Salah satu pokok persoalan yang diatur dalam KHI berkaitan dengan waris sebagaimana yang terdapat dalam buku kedua.

Selain itu, hal yang menjadi menarik lainnya dari pola pembagian dari masyarakat Aceh Selatan ini dikarenakan Aceh Selatan menjadi salah satu kabupaten/kota yang masyarakatnya memiliki mekanisme tersendiri dalam hal pembagian harta warisan.<sup>21</sup> Pola pembagian yang dilakukan dengan menggunakan pola pembagian secara adat yang lebih cenderung menggunakan hukum yang hidup dan berkembang dalam kehidupan masyarakat serta orientasi utama yang dikembangkan dalam membagikan harta warisan berupa keadilan yang berimbang bagi seluruh ahli waris.

Hal yang menjadi isu menarik berikutnya dari pola pembagian harta warisan di wilayah Aceh Selatan ini dikarenakan mayoritas penduduknya menganut agama Islam yang sebenarnya dalam ajaran Islam telah mengatur sedemikian lengkap dan detail berkaitan dengan jumlah harta yang dibagikan kepada setiap ahli waris.<sup>22</sup> Namun masyarakat lebih menggunakan pola pembagian secara adat dibandingkan dengan hukum nasional dan hukum Islam, meskipun sebagiannya menggunakan jalur Mahkamah Syar'iyah sebagai lembaga yang secara resmi diberikan kewenangan oleh peraturan perundang-undangan untuk mengadili dan menyelesaikan persoalan kewarisan masyarakat muslim di Indonesia.

Pluralisme itulah yang penulis diskusikan pada bagian ini dengan menggunakan pendekatan konseptual yang terdapat dalam ilmu fiqh dan ilmu hukum, baik dari sisi pola penyelesaian

---

<sup>20</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>21</sup> Ahmad Ibrahim BA, Tokoh Agama, wawancara, 20 April 2022.

<sup>22</sup> Syaikh Kahar Muzakar, Wakil Ketua MAA Aceh Selatan, 27 April 2022.

pembagian harta warisan dan jumlah pembagian yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan. Fenomena pembagian harta warisan yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan dapat penulis klasifikasikan menjadi tiga kelompok, yaitu: *Pertama*, dilihat dari sisi ada atau tidaknya persetujuan para ahli waris. *Kedua*, dari sisi lembaga penyelesaiannya. *Ketiga*, dari sisi keragaman suku masyarakat.

#### 1. Dari sisi persetujuan ahli waris

Ada dua model pembagian harta kewarisan yang dilakukan oleh masyarakat Aceh Selatan dilihat dari perspektif ada atau tidaknya persetujuan ahli waris yang ditinggalkan. Model pertama membagikan secara merata dari total jumlah harta warisan yang dimiliki oleh pewaris. Setiap ahli waris mendapatkan bagian yang sama tanpa membedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan.<sup>23</sup> Pembagian dengan porsi yang merata dibagikan oleh ahli waris dengan melibatkan perangkat gampong atau tokoh adat yang disegani dalam gampongnya. Keterlibatan orang tua gampong yang terdiri dari tokoh agama dan tokoh adat biasanya setelah tidak adanya titik temu di antara ahli waris dalam rangka membagikan harta warisan yang ditinggalkan oleh orang tuanya.<sup>24</sup>

Melalui kebijaksanaan yang dimiliki oleh tokoh agama dan tokoh adat gampong berkesimpulan membagikan secara merata tanpa adanya permintaan persetujuan dari ahli waris. Meskipun tidak langsung dimintakan persetujuan kepada setiap ahli waris, secara tidak langsung bisa tafsirkan setiap ahli waris bersedia untuk dibagikan secara merata. Hal ini dapat dilihat dari tidak adanya perlawanan atau sanggahan maupun keberatan yang disampaikan oleh ahli waris dengan porsi yang dibagikan oleh tokoh agama. Hal ini menunjukkan setiap ahli waris menerima dengan baik jumlah yang telah dibagikan.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Syamsuddin, Ketua Mukim Kecamatan Sawang, wawancara, 18 April 2022.

<sup>24</sup> Ahmad Ibrahim BA, Tokoh Agama, wawancara, 20 April 2022.

<sup>25</sup> Ahmad Ibrahim BA, Tokoh Agama, wawancara, 20 April 2022.



Sosok tokoh agama dan tokoh adat sebagai orang yang masih disegani sangat berpengaruh terhadap jumlah harta warisan yang ditinggalkan. Saat ini, masyarakat gampong sangat segan terhadap kebijakan yang dimiliki oleh tokoh tersebut. Orang tua gampong biasa selalu mengedepankan aspek keadilan bagi masyarakat supaya tidak terjadi konflik yang berkepanjangan di antara kerabat keluarga.<sup>26</sup> Oleh karenanya setiap keputusan yang diambil oleh orang tua gampong selalu mendapatkan sambutan positif dari masyarakat setempat. Menurut Muhsin, prioritas yang diutamakan dalam pembagian warisan adalah pemerataan dengan tujuan mewujudkan keadilan bagi ahli waris serta menghindari perselisihan dan perseteruan di antara ahli waris yang berdampak tidak baik bagi kelangsungan hubungan keluarga.<sup>27</sup> Hal yang sama juga diungkapkan oleh Ketua MAA Aceh Selatan, yang menurutnya, inti penting dari pembagian harta warisan adalah memberikan keadilan bagi ahli waris. Jika keadilan sudah mulai dirasakan dari pembagian tersebut, sangat minim perselisihan yang terjadi di kalangan ahli waris. Sebaliknya, jika ahli waris merasa tidak adil dapat dipastikan harta yang dibagikan tersebut akan ditolak.<sup>28</sup>

Pola pembagian yang kedua adalah dengan membagikan seluruh harta warisan secara bersama-sama dengan mempertimbangkan pendapat atau persetujuan dari setiap ahli waris. Hal ini berbeda dengan yang pertama yang membagikan sama rata tanpa adanya permintaan persetujuan, untuk model yang kedua ini meskipun tokoh agama membagikan secara merata, tapi yang menjadi pertimbangannya adalah dengan terlebih dahulu menjelaskan bagian laki-laki 2:1 kepada setiap ahli waris sebagaimana yang telah ditetapkan dalam hukum Islam. Sehingga setiap ahli waris mendapatkan pemahaman terhadap porsi yang

---

<sup>26</sup> Syaikh Kahar Muzakar, Wakil Ketua MAA Aceh Selatan, 27 April 2022.

<sup>27</sup> Mukhsin, Tokoh Agama Meukek, wawancara, 20 April 2022.

<sup>28</sup> H. Rusli Rasyid, Ketua MAA Aceh Selatan, wawancara, 27 April 2022.

sebenarnya diterimanya menurut porsi bagian harta warisan dalam Islam.<sup>29</sup>

Tokoh yang diundang ke rumah pewaris menyampaikan bagian-bagian ahli waris masing-masing sesuai dengan agama Islam. Kemudian para ahli waris sendiri yang berinisiatif membagikan secara bersama-sama dengan porsi yang sama tanpa membedakan jenis kelamin. Artinya pembagian dengan pola merata ini dibagikan atas dasar inisiatif dan kesadaran sendiri dari ahli waris tanpa adanya intimidasi atau pemaksaan dari pihak manapun. Kerelaan dibagikan secara merata ini ditunjukkan dengan perilaku yakni dengan menyatakan tidak bersedia untuk dibagikan harta waris yang tidak sama dengan ahli perempuan, akan tetapi ia menyampaikan supaya harta waris diberikan dengan jumlah yang sama.<sup>30</sup>

Menurut MPU Aceh Selatan, pembagian dengan pola demikian sudah sesuai dengan ajaran agama Islam, karena orang tua gampong telah menyampaikan bagian masing-masing. Jadi, sudah ada pemahaman awal dari masing-masing jumlah yang diterima sesuai dengan ajaran Islam, karena berkaitan dengan ayat waris ini sifatnya *qath'i* dan tidak dapat ditafsirkan lagi, jumlahnya sudah tegas ditetapkan dalam Al-Quran.<sup>31</sup> Sesuatu yang sudah *qath'i dalalah* tidak dapat ditafsirkan kembali. Adanya masyarakat yang ingin membagikan secara rata dipersilahkan, asalkan adanya kerelaan atau keridhaan masing-masing dari ahli waris.

## 2. Dari sisi lembaga penyelesaiannya

Pembagian harta waris dalam konteks masyarakat Aceh dilihat dari sisi pola pembagiannya dapat dikategorikan menjadi dua yaitu model pertama, pembagian dengan menggunakan instrument hukum nasional atau disebut juga dengan pola litigasi. Pembagian model kedua dilakukan dengan menggunakan hukum

---

<sup>29</sup> H. T. Armia Ahmad, Ketua MPU Aceh Selatan, 20 April 2022.

<sup>30</sup> Mukhlis Al-Yusufi, MPU Aceh Selatan, 20 April 2022.

<sup>31</sup> H. T. Armia Ahmad, Ketua MPU Aceh Selatan, 20 April 2022.

adat yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Aceh.<sup>32</sup> Penyelesaian secara litigasi cenderung menghabiskan waktu yang lama karena harus mengikuti tahapan-tahapan yang telah ditetapkan. Sebaliknya, pembagian dengan hukum adat (non litigasi) lebih cenderung mudah dan efisien dengan menggunakan kearifan dan kebijaksanaan masyarakat adat gampong. Berikut ini akan diuraikan pembagian secara hukum nasional dan hukum adat yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan.

a. Pembagian secara hukum nasional (litigasi)

Pembagian secara hukum nasional dilakukan dengan cara menempuh sesuai prosedur yang telah ditentukan oleh peraturan perundang-undangan. Pola pembagiannya dilakukan dengan cara mengajukan permohonan penetapan ahli waris kepada Mahkamah Syar'iyah, karena Mahkamah Syar'iyah sebagai lembaga yang diberikan wewenang oleh peraturan yang berlaku di Indonesia untuk mengadili dan menyelesaikan perkara kewarisan, selain itu Mahkamah Syar'iyah berwenang mengadili perkara perkawinan (*al-ahwal al-Syakhsiyah*) sebagaimana yang telah diatur di dalam Pasal 49 UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang telah dirubah dengan UU Nomor 3 Tahun 2006 dan UU Nomor 50 Tahun 2009.

Fenomena pembagian kewarisan yang menempuh cara sistem hukum nasional dapat dikategorikan menjadi dua macam yaitu pertama, karena adanya permohonan penetapan ahli waris kepada Mahkamah Syar'iyah untuk menetapkan bagian-bagian ahli waris yang berhak mendapatkan harta warisan.<sup>33</sup> Kemudian kategori yang kedua adalah tuntutan ahli waris yang merasa memiliki hak terhadap harta kewarisan namun diambil oleh pihak lain dalam jumlah yang lebih banyak. Untuk kategori yang kedua ini ditandai dengan adanya suatu sengketa karena adanya perbedaan kepentingan antara satu pihak dengan pihak lain,

---

<sup>32</sup> Ahmad Ibrahim BA, Tokoh Agama, wawancara, 20 April 2022.

<sup>33</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

khususnya berkaitan dengan jumlah harta yang dibagikan. Berbeda dengan kategori yang pertama di mana tidak adanya sengketa di antara para pihak. Para pihak hanya meminta supaya masing-masing ahli waris ditetapkan bagiannya masing-masing.

Untuk kategori yang pertama ditandai dengan adanya pengajuan permohonan di mana produk peradilannya disebut dengan penetapan. Berbeda dengan kategori yang kedua yang diawali dengan adanya sebuah gugatan tuntutan hak waris terhadap harta warisan di mana produknya berupa putusan agar adanya kepastian kepemilikan dari masing-masing ahli waris.

Konsekuensi yang muncul bila penyelesaian dilakukan secara hukum nasional adalah harus mengikuti tatacara dan mekanisme sebagaimana yang telah ditetapkan oleh hukum positif yang berlaku di Indonesia.<sup>34</sup> Tahapan-tahapan tersebut terdiri dari pengajuan gugatan, mediasi, pembacaan gugatan dari penggugat, jawaban dari tergugat, replik dari penggugat, duplik dari tergugat, pembuktian dari pihak penggugat, pembuktian dari pihak tergugat, kesimpulan dari tergugat dan penggugat, serta putusan yang dibacakan oleh majelis hakim dalam sidang yang terbuka untuk umum.

#### 1. Pengajuan Gugatan

Gugatan merupakan tuntutan hak yang diajukan oleh orang yang memiliki kepentingan hak terhadap sesuatu benda atau harta tertentu. Orang yang mengajukan gugatan tersebut dikarenakan adanya hak yang semestinya menjadi miliknya namun dikuasai oleh pihak lain sehingga orang yang berhak merasa dirugikan haknya.<sup>35</sup> Dalam kaitannya dengan kewarisan, orang yang merasa haknya dirugikan adalah ahli waris yang merasa haknya tidak diberikan atau sedang dikuasai oleh ahli waris yang lain. Padahal secara aturan hukum, ia berhak terhadap harta tersebut karena

---

<sup>34</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>35</sup> M. Natsir Asnawi, *Hukum Acara Perdata Teori, Praktik Dan Permasalahannya Di Peradilan Umum Dan Peradilan Agama*. Yogyakarta: UII Press, 2019, hlm. 102.

memiliki hubungan nasab atau hubungan perkawinan dengan pewaris, sehingga adanya hubungan hukum saling mewarisi.

Orang yang merasa haknya dirugikan tersebut dapat mengajukan kepada Mahkamah Syar'iyah/Pengadilan Agama untuk menuntut kembali haknya. Gugatan tersebut diajukan dengan cara mengajukan gugatan kepada Mahkamah Syar'iyah yang menjadi wilayah yurisdiksinya agar haknya yang sedang dikuasai oleh pihak lain dapat dikembalikan melalui perantara kekuasaan kehakiman. Menurut Murniati, hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, pengajuan gugatan waris seringkali terjadi manakala adanya pihak-pihak tertentu sebagai ahli waris yang menguasai harta warisan. Padahal harta warisan tersebut belum dibagikan kepada masing-masing ahli waris.<sup>36</sup> Hal yang sama diungkapkan dalam penelitian yang dilakukan oleh Harry Kurniawan dan Suryati yang mengungkapkan bahwa problema utama yang menyebabkan sehingga perkara berakhir di Mahkamah Syar'iyah adalah dikarenakan ada pihak-pihak yang merupakan ahli waris tidak menginginkan penyelesaian secara damai.<sup>37</sup>

Penguasaan harta warisan secara sepihak tanpa mengkonfirmasi kepada pihak lain menjadi alasan yang mendorong pihak yang merasa dirugikan untuk mengajukan gugatan ke Mahkamah Syar'iyah. Pihak yang merasa memiliki hak terhadap harta tersebut diperbolehkan secara hukum menuntut kembali ke Mahkamah Syar'iyah agar harta warisan yang dikuasai secara sepihak untuk dibagikan terlebih dahulu bersama dengan ahli waris yang lain. Pola pembagiannya melalui pengajuan gugatan tuntutan hak kepada Mahkamah Syar'iyah agar diperiksa, diadili dan diberikan haknya masing-masing.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>37</sup> Harry Kurniawan dan Suryati, Analisis Putusan Tentang Pembagian Harta Warisan Di Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan (Penelitian Putusan Nomor 050/Pdt.G/2015/MS.Ttn), *AL-MURSALAH*, Vol. 3, No.2, Juli - Desember 2017, hlm. 92.

<sup>38</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

Pengajuan gugatan merupakan tahapan pertama kali yang harus dilakukan oleh orang yang merasa haknya diganggu oleh orang lain. Melalui gugatan tersebutlah hakim yang bertugas di pengadilan memeriksa, mengadili dan memutuskan ada atau tidaknya hubungan hukum dan hak antara penggugat dengan tergugat.<sup>39</sup> Gugatan yang diajukan oleh penggugat terdiri dari tiga aspek penting yaitu identitas, posita dan petitum. Identitas menunjukkan penggugat merupakan orang yang memiliki hak terhadap suatu objek yang dipersengketakan. Posita menguraikan peristiwa hukum dan hubungan hukum antara orang yang menggugat dengan pihak yang digugat. Kemudian petitum menguraikan tuntutan hak terkait dengan hal yang menjadi pokok tuntutan dari penggugat.<sup>40</sup>

Berdasarkan gugatan tersebut itulah majelis hakim memeriksa, mengadili dan memutuskan sesuai bagiannya masing-masing. Hakim memeriksa tidak melebihi dari pokok persoalan yang dituntut oleh penggugat, karena pada prinsipnya hakim bersifat pasif yang bertindak untuk menjembatani sengketa para pihak guna memberikan kepastian akan hak dari masing-masing pihak atau bagian-bagian yang semestinya diperoleh penggugat dan tergugat dari harta warisan yang ditinggalkan oleh ahli waris.

## 2. Mediasi di pengadilan

Perkara gugatan waris menjadi salah satu persoalan yang harus dilakukan mediasi oleh majelis hakim yang mengadilinya. Apabila tidak dilakukan mediasi dapat berakibat putusan batal demi hukum.<sup>41</sup> Keharusan mediasi perkara waris dapat dilihat pada ketentuan Pasal 4 ayat 1 Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan yang menyatakan semua sengketa perdata yang diajukan ke pengadilan termasuk perkara perlawanan (*verzet*) atas putusan verstek dan

---

<sup>39</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>40</sup> M. Natsir Asnawi, *Hukum Acara Perdata Teori, Praktik dan Permasalahannya di Pengadilan Umum dan Pengadilan Agama*, Edisi Revisi, Yogyakarta: UUI Press, 2019, hlm. 307.

<sup>41</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

perlawanan pihak berperkara (*partij verzet*) maupun pihak ketiga (*derden verzet*) terhadap pelaksanaan putusan yang telah berkekuatan hukum tetap, wajib terlebih dahulu diupayakan penyelesaian melalui mediasi, kecuali ditentukan lain berdasarkan Peraturan Mahkamah Agung ini.

Berdasarkan ketentuan tersebut dapat dipahami bahwa setiap kasus perdata yang diajukan ke pengadilan wajib dilakukan mediasi, kecuali ada beberapa kasus yang telah ditentukan oleh Perma Nomor 1 Tahun 2016 yang tidak dapat dilakukan mediasi yaitu sebagaimana yang telah ditetapkan dalam ketentuan Pasal 4 ayat 2 yang terdiri dari:

- a. sengketa yang pemeriksaannya dilakukan tanpa hadirnya penggugat atau tergugat yang telah dipanggil secara patut;
- b. gugatan balik (rekonvensi) dan masuknya pihak ketiga dalam suatu perkara (intervensi);
- c. sengketa mengenai pencegahan, penolakan, pembatalan dan pengesahan perkawinan;
- d. sengketa yang diajukan ke pengadilan setelah diupayakan penyelesaian di luar pengadilan melalui Mediasi dengan bantuan mediator bersertifikat yang terdaftar di pengadilan setempat tetapi dinyatakan tidak berhasil berdasarkan pernyataan yang ditandatangani oleh para pihak dan Mediator bersertifikat.

Dengan memperhatikan beberapa perkara yang tidak dapat dilakukan mediasi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa perkara gugatan waris merupakan salah satu perkara yang wajib dilakukan mediasi oleh pengadilan. Pelaksanaan mediasi dalam perkara waris di Mahkamah Syar'iyah bertujuan agar para pihak yang terlibat konflik perebutan harta warisan saling menerima bagiannya masing-masing. Hal ini dilakukan oleh seorang mediator yang bersifat netra dan imparial supaya perkara tersebut tidak lagi diperiksa pokok perkara yang menghabiskan waktu relatif lama serta mengakhiri persoalan di Mahkamah Syar'iyah.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

Pada tahapan mediasi ini, mediator menganjurkan para pihak untuk berdamai dalam pembagian harta warisan. Berkaitan dengan jumlah bagiannya sangat ditentukan oleh para pihak. Para pihak sangat menentukan perkara berakhir dengan damai atau tidak. Itikad baik dari para pihak untuk mengakhiri perkaranya sangat diperlukan supaya kasus tidak berlarut-larut.

### 3. Pembacaan gugatan dari penggugat

Pembacaan gugatan akan dilanjutkan oleh majelis hakim yang memeriksa perkaranya jika tahapan mediasi tidak menghasilkan solusi konkrit dari para pihak serta para pihak tetap mempertahankan keinginannya. Pada tahapan pembacaan gugatan ini ada kemungkinan gugatan waris dicabut oleh para pihak dan ada pula kemungkinan adanya perubahan gugatan dari penggugat.<sup>43</sup> Hal ini sangat mungkin terjadi bilamana dalam gugatan tersebut tidak terpenuhi unsur-unsur gugatan yang baik dan kurangnya para pihak yang semestinya dilibatkan dalam perkara tapi tidak dilibatkan oleh penggugat sehingga gugatan tersebut berakibat tidak lengkap person.<sup>44</sup>

Gugatan yang disampaikan oleh penggugat berisikan tuntutan hak waris dari penggugat kepada Mahkamah Syar'iyah. Biasanya tuntutan gugatan waris ini muncul manakala pihak tergugat menguasai secara sepihak objek warisan yang ditinggalkan oleh pewaris. Padahal menurut penggugat, objek tersebut merupakan salah satu dari objek harta warisan yang semestinya dibagi kepada penggugat, karena penggugat merasa berhak terhadap objek tersebut, sehingga meminta kepada majelis hakim untuk dinyatakan objek yang sedang ditempati oleh tergugat merupakan harta warisan.<sup>45</sup>

Pada tahapan pembacaan gugatan ini, tergugat diberikan kesempatan untuk mendengarkan point-point yang menjadi dasar gugatan waris oleh penggugat. Tergugat diberikan kesempatan

---

<sup>43</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>44</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>45</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.



menjawab seluruh dalil-dalil gugatan yang disampaikan oleh penggugat pada tahapan jawaban tergugat.

#### 4. Jawaban dari tergugat

Tahapan jawaban dari tergugat merupakan tahapan di mana tergugat diberikan kesempatan oleh majelis hakim untuk memberikan jawaban terhadap gugatan yang diajukan oleh penggugat. Pada tahapan inilah tergugat menjawab dengan cara membantah dalil-dalil gugatan waris yang disampaikan bila menurutnya dan berdasarkan bukti-bukti kepemilikan harta warisan merupakan milik tergugat. Menurut Lukman Hakim, dalam proses mengadili perkara di Mahkamah Syar'iyah diberikan hak yang berimbang antara penggugat dan tergugat. Jika penggugat diberikan hak mengajukan gugatan, maka tergugat memiliki hak jawab untuk menjawab tuntutan hak yang disampaikan melalui jawabannya.<sup>46</sup>

Tergugat dapat membantah satu per satu dalil gugatan penggugat serta menyampaikan jawaban menurut dasar kepemilikan yang ada.<sup>47</sup> Apapun yang menjadi bantahan dari tergugat dalam jawaban harus mampu dibuktikan pada tahapan pembuktian, karena secara logis apapun yang dinyatakan dalam jawaban itulah yang dibuktikan menurut perspektif tergugat. Hakim yang akan menilai dalil-dalil gugatan dari penggugat dan jawaban dari tergugat serta hakim pula yang akan memutuskan perkara tersebut berdasarkan bukti-bukti yang diajukan oleh para pihak di persidangan.

#### 5. Replik dari penggugat

Setelah tergugat menyampaikan jawabannya, tahapan selanjutnya diberikan kepada penggugat. Penggugat kembali diberikan kesempatan untuk menyampaikan tanggapan terhadap jawaban tergugat. Tahapan ini penggugat dapat membantah dan mengakui jawaban yang disampaikan oleh tergugat.<sup>48</sup> Menurut

---

<sup>46</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>47</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>48</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

Ahmad Mujahidin, pada tahapan replik ini tergugat memperjelas kembali kepada hakim bahwa yang didalilkan oleh penggugat dalam gugatan merupakan suatu yang benar bahkan penggugat dapat menjadikan dasar jawaban yang terdapat dalam jawaban tergugat untuk memperkuat argumentasi dalil gugatannya.<sup>49</sup>

#### 6. Duplik dari tergugat

Proses selanjutnya yang harus diikuti oleh para pihak yang berperkara di Mahkamah Syar'iyah adalah duplik dari tergugat. Pada kesempatan ini, tergugat kembali diberikan kesempatan untuk menanggapi replik dari penggugat. Dalam duplik yang diajukan tersebut, tergugat dapat saja mengakui dan dapat saja membantah terhadap replik dari penggugat. Pada prinsipnya tergugat cenderung kepada jawaban yang telah diberikan pada tahapan jawabannya. Guna mempertegas kembali jawaban tersebut, tergugat masih diberikan kesempatan untuk menanggapi replik dari tergugat.

#### 7. Pembuktian dari Penggugat

Pada kesempatan ini kedua belah pihak baik penggugat maupun tergugat diberikan kesempatan untuk saling memperlihatkan bukti-bukti yang dapat menyakinkan hakim terhadap kebenaran dalil-dalil gugatan maupun jawaban yang diajukan oleh masing-masing pihak ke Mahkamah. Pada prinsipnya siapa yang mendalilkan dialah yang membuktikan akan kebenaran terhadap gugatan dan jawaban yang diberikan.<sup>50</sup> Penggugat yang mengklaim dalam gugatannya bahwa sebuah objek perkara merupakan harta warisnya, maka penggugat yang harus membuktikan bahwa objek tersebut merupakan kepemilikannya.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Ahmad Mujahidin, *Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia*, Jakarta: IKAHI, 2008, hlm. 181.

<sup>50</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>51</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

Untuk menjustifikasi harta tersebut sebagai hak miliknya, maka penguat membuktikan dengan menghadirkan surat-surat kepemilikan terhadap objek yang dipersengketakan serta saksi-saksi yang melihat dan mengetahui bahwa objek tersebut merupakan hak miliknya yang diperoleh dari pewaris. Selanjutnya saksi-saksi yang dihadirkan juga diminta untuk menjelaskan supaya terang kedudukan harta tersebut merupakan hak miliknya. Misalnya, saksi menjelaskan kedudukan penggugat dan hubungannya dengan ahli waris. Apakah posisinya saling mewarisi atau tidak, sehingga melalui keterangan yang disampaikan tersebut memberikan keyakinan dan kepastian bagi hakim bahwa yang didalilkan dalam gugatan penggugat merupakan kepemilikannya.

Begitu pula dengan tergugat juga diberikan kesempatan oleh hakim untuk membuktikan seluruh jawabannya yang membantah keterangan yang disampaikan oleh penggugat berkaitan objek yang sedang dipersengketakan.<sup>52</sup> Tergugat juga dapat menghadirkan bukti-bukti tertulis maupu saksi yang mengetahui objek sengketa yang diperkarakan oleh para pihak di persidangan. Kehadiran bukti tergugat dan keterangan saksi yang dihadirkan ke persidangan tujuan untuk menyeimbang dari pembuktian yang disampaikan oleh penggugat. Berdasarkan pembuktian yang diajukan oleh penggugat dan tergugat itulah majelis hakim memutuskan dengan melakukan konstatir terlebih dahulu fakta-fakta yang terungkap di persidangan.

#### 8. Kesimpulan tergugat dan penggugat

Tahapan selanjutnya dalam proses pemeriksaan perkara waris di Mahkamah Syar'iyah adalah kesimpulan para pihak baik pemohon maupun termohon. Tahapan ini diberikan kesempatan kepada para pihak untuk memberikan kesimpulan terkait dengan pokok perkara yang dipersoalkan.<sup>53</sup> Kesimpulan yang paling umum disampaikan oleh penggugat biasanya mempertegas kembali

---

<sup>52</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>53</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

gugatan dan replik yang pernah disampaikan pada tahap jawab menjawab. Sebaliknya tergugat juga mempertegas kembali materi yang sudah pernah disampaikan pada tahap jawaban duplik.

### 9. Putusan

Tahap terakhir dari proses pemeriksaan perkara gugatan kewarisan adalah pembacaan putusan hakim. Hakim setelah memeriksa pokok perkara sesuai dengan hukum acara yang berlaku, kemudian menjatuhkan putusan guna mengakhiri perkara di antara pihak-pihak yang terlibat. Putusan itulah yang menjadi pedoman bagi para pihak untuk menjustifikasi kepemilikan hak waris masing-masing.

Putusan hakim disertai dengan pertimbangan-pertimbangan dan dasar hukum sebagai dasar pertanggung jawaban hakim bagi pihak yang terlibat dalam perkara. Selain itu, pertimbangan hakim juga menjadi tanggung jawab kepada Tuhan Yang Maha Esa. Pertimbangan yang dipertimbangkan oleh hakim berkaitan dengan dinamika yang diperoleh dari fakta-fakta yang terungkap di persidangan, baik itu keterangan-keterangan saksi yang dihadirkan oleh para pihak, alat bukti surat yang dihadirkan dan berbagai pokok persoalan yang muncul selama proses pemeriksaan perkara yang bersangkutan diperiksa oleh hakim di Mahkamah Syar'iyah.

Menurut Muhammad Lukman Hakim, umumnya dalam proses pemeriksaan perkara yang diperiksa oleh hakim di Mahkamah Syar'iyah diputuskan dengan menggunakan hukum materil dan hukum formil yang berlaku di Indonesia. Hukum materil yang digunakan adalah KHI sebagai hukum terapan yang digunakan oleh hakim yang melaksanakan tugas di Mahkamah Syar'iyah. Konsekuensinya pembagian kepada masing-masing pihak yang berperkara sesuai dengan bagian-bagian yang telah ditetapkan dalam KHI.<sup>54</sup>

Hal ini dikarenakan para pihak yang mengajukan persoalannya ke Mahkamah Syar'iyah dengan alasan karena

---

<sup>54</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022

adanya persoalan yang terjadi terlebih dahulu di antara para pihak yang berperkara.<sup>55</sup> Persoalan yang terjadi karena bagian yang diperoleh oleh sebagian ahli waris tidak sama dengan ahli waris yang lain. Sebagian ahli waris memperoleh dengan jumlah yang relatif lebih besar dan sebagian lainnya mendapatkan dengan jumlah yang relatif lebih sedikit. Bahkan dapat dimungkinkan salah satu pihak menguasai terlebih dahulu bagian hak waris yang menjadi hak orang lain tanpa sepengetahuannya atau penguasaan harta waris secara tanpa hak dari pemilik yang sebenarnya sehingga menimbulkan persoalan hukum dari para pihak yang bersangkutan.

Akibat dari konflik itulah yang mendorong para pihak untuk menempuh jalur litigasi guna mendapatkan kepastian hukum terkait dengan jumlah atau bagian-bagian yang seyogyanya diperoleh oleh para pihak. Diharapkan melalui pola penyelesaian secara litigasi tersebut dapat mengakhiri perkara serta para pihak dapat menerima dengan senang hati putusan yang diputus oleh hakim.

Pembagian yang dibagi oleh majelis hakim di Mahkamah Syar'iyah sudah pasti sesuai dengan porsi atau bagian yang telah ditetapkan oleh Kompilasi Hukum Islam.<sup>56</sup> Menurut Murniati, sangat tidak mungkin dibagi secara sama rata kepada masing-masing ahli waris jika para majelis hakim sudah memeriksa pokok perkara. Ketika hakim sudah memeriksa pokok perkara, berarti tidak terjadinya kesepakatan damai untuk dibagi dengan jumlah bagian yang sama di antara para pihak, sehingga perkara dilanjutkan dengan pemeriksaan pokok perkara yang dipersengketakan. Hal ini dikarenakan masing-masing pihak berprinsip harus dibagi sesuai dengan bagian atau porsi masing-masing sehingga tidak diperoleh perdamaian.<sup>57</sup>

Sebaliknya, jika pada tingkat mediasi para pihak sudah saling terbuka untuk menerima bagian yang tidak terlalu kaku, maka sangat dimungkinkan dibagi di luar yang telah diatur dalam

---

<sup>55</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022

<sup>56</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>57</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022

KHI. Syarat utama pembagian di luar yang telah ditetapkan dalam KHI ini dengan syarat para pihak sudah mengetahui bagiannya dalam KHI dan dengan ikhlas atau suka rela memberikan salah satu pihak dengan jumlah yang lebih besar. Menurut Muhammad Lukman Hakim, kuncinya sebenarnya pada orang yang berperkara untuk dibagikan bagian harta waris. Jika sudah saling menerima bagiannya tanpa mempersoalkan bagian salah satu pihak lebih besar dibandingkan dengan yang lain, maka dapat dipastikan perkara tersebut dapat diselesaikan dengan cepat, efektif dan efisien.<sup>58</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa pola penyelesaian pembagian harta warisan di Aceh Selatan dapat dikategorikan menjadi dua model yaitu pola penyelesaian dengan cara mengedepankan prinsip musyawarah dan mufakat di internal keluarga atau pola penyelesaian secara non litigasi. Pola penyelesaian secara non litigasi atau penyelesaian perkara di luar pengadilan yang lebih mengedepankan aspek musyawarah dan mufakat keluarga. Kemudian pola penyelesaian pembagian warisan yang kedua ditempuh dengan cara litigasi atau melalui jalur pengadilan.<sup>59</sup>

Pola penyelesaian secara litigasi baru ditempuh dengan dua kondisi yaitu bila adanya perebutan hak antar ahli waris sehingga pihak yang merasa dirugikan mengajukan gugatan ke Mahkamah Syar'iyah. Sedangkan kondisi yang kedua ditempuh tanpa adanya perebutan hak terhadap harta warisan, akan tetapi semua ahli waris yang merasa memiliki hak terhadap harta warisan mengajukan permohonan penetapan kepada Mahkamah Syar'iyah. Tujuan pengajuan permohonan ini adalah supaya adanya kepastian hukum terhadap status ahli waris terhadap harta warisan yang ditinggalkan oleh pewaris.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>59</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

<sup>60</sup> Murniati, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

Pola pembagian harta warisan dengan menggunakan instrument hukum nasional cenderung lebih kaku, sistematis dan sesuai dengan tahapan-tahapan yang telah ditetapkan oleh peraturan perundang-undangan. Selain itu, waktu yang dibutuhkan juga lama mengingat para pihak harus mengikuti tahapan-tahapan yang terlalu rigid. Pola pembagian demikian memiliki perbedaan dengan pembagian yang menggunakan pola penyelesaian perkara secara adat yang berlaku dan berkembang di masyarakat Aceh Selatan.

Pembagian yang dilakukan secara adat dapat menghindari konflik atau perselisihan secara berkepanjangan di kalangan keluarga. Pihak yang menang merasa senang karena harta warisan dapat diambil kembali dari orang-orang yang menguasainya.<sup>61</sup> Sebaliknya, pihak yang kalah merasa dendam dan melakukan upaya hukum yang disediakan oleh negara demi memperebutkan kembali harta warisan yang dipersoalkan oleh para pihak di persidangan. Selain itu, pola pembagian secara hukum nasional cenderung menghabiskan waktu yang lama dan memelukan biaya yang besar pula. Sejak mendaftarkan perkara sudah harus membayar panjar biaya perkara sampai dengan pelaksanaan eksekusi yang juga mengharuskan pembayaran biaya eksekusi.

Berdasarkan pemaparan fenomena pembagian harta waris di kalangan masyarakat Aceh Selatan dapat disimpulkan dalam tabel berikut ini:

| No | Kriteria | Hukum Adat   | Hukum Nasional   |
|----|----------|--|--|
| 1  | Cepat    | Pola pembagian secara adat lebih cepat karena tanpa harus mengikuti tahapan-tahapan yang terlalu rigid dan | Pembagian secara hukum nasional kecenderungannya bersifat kaku dan sistematis serta harus mengikuti tahapan- |

<sup>61</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.

|   |              |  |  |
|---|--------------|--|--|
|   |              | <p>kaku sebagaimana yang dipraktikkan oleh hukum nasional, Sehingga prosesnya menjadi lebih cepat serta menghasilkan kepuasan bersama para pihak yang berperkara.</p>                                  | <p>tahapan yang telah ditetapkan. Pola penyelesaian yang demikian membutuhkan waktu yang relative lama karena para penegak hukum harus mengikuti sesuai dengan mekanisme hukum positif yang berlaku di Indonesia. Sejak dari tingkat pertama, banding sampai ke tingkat kasasi. Bahkan dapat diajukan upaya hukum luar biasa yakni Peninjauan Kembali (PK) bilamana adanya bukti baru terhadap perkara yang disengketakan.</p> |
| 2 | Kekeluargaan | <p>Para tokoh adat yang memiliki kebijaksanaan dalam menyikapi setiap persoalan yang ada di tengah-tengah masyarakat. Pendekatan yang sering digunakan dalam penyelesaian perkara yaitu pendekatan</p> | <p>Penggunaan hukum nasional, prosesnya melalui litigasi di Mahkamah/Pengadilan yang diawali adanya sengketa kewarisan di antara para pihak.</p>   |



|   |                    |  |   |
|---|--------------------|--|---|
|   |                    | kekeluargaan dengan mengedepankan musyawarah dan mufakat supaya persoalan yang ada dapat terselesaikan dari akar persoalan.                                  |   |
| 3 | Mengakhiri konflik | Dalam proses penyelesaian secara adat mengedepankan supaya tidak terjadinya konflik yang berkepanjangan dalam keluarga.                                      | Belum tentu menyelesaikan konflik, karena ciri khas penyelesaian secara litigasi adanya pihak yang menang dan pihak yang kalah. Pihak yang menang merasa senang sedangkan pihak yang kalah merasa dendam. |
| 4 | SDM                | SDM yang terlibat dalam proses penyelesaian perkara kewarisan secara adat dilakukan oleh fungsionaris adat yang terdiri Keuchik, Tuha Peut dan imam gampong. | SDM yang menangani kasus secara litigasi dilakukan oleh pejabat pemerintah dalam hal ini hakim yang melaksanakan di Mahkamah Syar'iyah.   |

b. Pembagian secara non litigasi (kekeluargaan dengan mengedepankan musyawarah gampong)

Musyawarah merupakan karakteristik budaya masyarakat Aceh dalam menyelesaikan setiap persoalan yang terjadi dalam masyarakat. Baik perkara yang skalanya besar maupun perkara yang dampaknya kecil selalu mengedepankan musyawarah dan mufakat guna menghasilkan solusi yang tepat dalam menyelesaikan

permasalahan masyarakat.<sup>62</sup> Tujuan yang diinginkan dengan musyawarah dan mufakat adalah supaya adanya solusi konkrit terhadap para pihak yang bertikai serta mengakhiri perkara yang sedang dihadapi oleh masyarakat.<sup>63</sup>

Pembagian secara kekeluargaan dilakukan oleh masyarakat gampong di Aceh Selatan dilakukan dengan dua model yaitu: model pertama dilakukan dengan melibatkan pihak keluarga semata tanpa melibatkan tokoh-tokoh dari masyarakat gampong. Pembagian dengan pola ini dilakukan atas dasar sukarela tanpa adanya paksaan dari pihak manapun supaya membagikan harta yang ditinggalkan oleh ahli waris dibagi supaya tidak menjadi sengketa di antara pihak keluarga di kemudian hari.

Waktu pembagiannya sangat ditentukan oleh inisiatif dari pihak keluarga. Adakalanya pihak keluarga langsung membagikan harta warisan setelah pewaris meninggal dunia dengan cara mengundang pihak-pihak yang terkait khususnya yang berhak terhadap harta warisan untuk dibagikan warisannya. Menurut Rusli Rasyid, sebagian ahli waris berinisiatif membagikan langsung harta warisan yang ditinggalkan dengan tujuan supaya diketahui langsung harta-harta yang ditinggalkan oleh ahli waris serta mengidentifikasi seluruh harta pewaris, baik dalam bentuk harta bergerak maupun harta tidak bergerak.<sup>64</sup>

Sebagian yang lain membagikan harta warisan dalam jangka waktu yang relatif lama pasca pewaris meninggal dunia. Model yang kedua ini biasanya pihak ahli waris tidak terlalu mempersoalkan harta warisan, karena harta yang ditinggalkan bisa dinikmati oleh pihak keluarga yang hidup lebih lama. Misalnya, yang meninggal dunia adalah suami dari seorang istri. Istri dan anak yang ditinggalkan oleh pewaris dapat menggunakan harta

---

<sup>62</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.

<sup>63</sup> Ahmad Labib, Musyawarah Kekeluargaan Studi Kasus Eksistensi Peradilan Adat di Desa Payaman, Kecamatan Solokuro, Kabupaten Lamongan, *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 14, No. 1, Maret 2011, hlm. 178.

<sup>64</sup> H. Rusli Rasyid, Ketua MAA Aceh Selatan, wawancara, 27 April 2022.

yang ditinggalkan untuk kebutuhan sehari-hari serta biaya pendidikan yang dibutuhkan oleh anak.<sup>65</sup>

### 3. Dari sisi keragaman masyarakat Aceh Selatan

Masyarakat yang tinggal di wilayah Aceh Selatan merupakan masyarakat yang majemuk yang terdiri dari berbagai suku. Perbedaan suku turut mempengaruhi pola pembagian harta warisan. Suku di Aceh Selatan terdiri dari suku Aceh, suku Jamee dan suku Kluet. Ada beberapa hal yang memang menjadi isu pembagian harta warisan dalam masyarakat Aceh Selatan yang disebabkan oleh suku, yaitu *rumah tuo*, harta pusako tinggi dan harta pusako rendah. Pada bagian ini penulis akan mengelarobasi lebih jauh terkait kemajuan pola pembagian waris dalam perspektif hukum waris adat yang berlaku di Aceh Selatan.

#### a. Pembagian harta waris dan penyelesaian konflik di *Rumoh Rungko* Kecamatan Kluet Tengah

*Rumoh Rungko* merupakan rumah adat dan bagian dari identitas masyarakat Kluet Tengah. Berbagai sengketa dan permasalahan di selesaikan di rumah tersebut, Peraturan *rumoh* dan sistem peradilan adat pertama kalinya dipimpin oleh ketua dusun, jika pertikaian tidak bisa di selesaikan di tingkat dusun, maka pertikaian akan diselesaikan ditingkat kepala desa, jika kepala desa tidak bisa menyelesaikan, maka pertikaian adatnya ditingkat mukim.

*Rumoh Rungko* awalnya sebagai alat pemersatu, identitas, dan pengikat tali persaudaraan di kalangan masyarakat Kluet Tengah terutama yang bermarga Pinem, Pelis, Selian, dan Chaniago maupun keluarga besar dari keturunan *rumoh*. Ketika mereka berada dikampung Koto Kecamatan Kluet Tengah maupun yang berada di perantauan, hal ini dirasakan ketika mereka bertemu, mereka mengatakan bahwa nenek moyang mereka berasal dari *Rumoh Rungko*, dan ternyata berasal dari *rumoh* yang sama.

---

<sup>65</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.

Maka rasa persaudaraan itu akan muncul dan membuat mereka lebih akrab.<sup>66</sup> Lebih lanjut Darwis menjelaskan, *Rumoh Rungko* merupakan unsur fisik yang mencerminkan kesatuan rakyat dan kesatuan sosial, keberadaan *Rumoh Rungko* yang merupakan *rumoh* peninggalan Kerajaan Kluet Tengah yang berada di Gampong Koto, baik itu masyarakat yang bermarga maupun kalangan masyarakat biasa, *Rumoh Rungko* merupakan sebagai alat pemersatu tali persaudaraan dan identitas dari masyarakat Kluet Tengah, sehingga mereka merasakan bersaudara dan sama-sama berasal dari daerah Kluet Tengah. *Rumah Rungko* juga bisa dijadikan sebagai alat identifikasi marga dalam masyarakat, karena penghuni *rumoh* yang dahulu merupakan orang-orang yang bermarga. Dengan adanya *rumoh* masyarakat Gampong Koto Kecamatan Kluet Tengah dapat melihat bagaimana dulunya masyarakat Kluet Tengah dan masyarakat yang bermarga saling bersatu dan bergotong royong bersama-sama untuk mendirikan *Rumoh Rungko* sehingga masyarakat sekarang bisa merasakan bagaimana kehidupan yang harmonis, rukun dan damai. *Rumoh Rungko* juga memiliki makna sosial yang tinggi, nilai sejarah, seni dan budaya dibalik sebagai identitas masyarakat.

*Rumoh Rungko* sebagai salah satu ciri khas masyarakat Kluet Tengah memiliki makna tersendiri, berfungsi sebagai *rumoh* peninggalan yang bernilai sejarah, seni dan budaya. Salah satu representasi kebudayaan yang paling tinggi dalam sebuah komunitas suku atau masyarakat Kluet Tengah, keberadaannya mempunyai arti penting dalam perspektif sejarah, warisan kemajuan masyarakat dalam sebuah peradaban, *Rumoh Rungko* mempunyai bentuk dan arsitektur sesuai dengan budaya Kluet Tengah. Kegunaannya awalnya penyatuan pandangan raja dan masyarakat terhadap apa yang harus dibangun, maka timbullah ide untuk membangun sebuah *rumoh* yang pada dasarnya tempat peninggalan raja, walaupun pada masa itu belum dikatakan raja dan masih disebut *ule balang*. Karena sebuah *rumoh* pemimpin dalam

---

<sup>66</sup>Darwis, Tokoh Adat Kluet, Wawancara, 28 April 2023.

masyarakat Kluet Tengah, maka dinyatakan tempat untuk menyelesaikan pertikaian adat.<sup>67</sup>

Fungsi lain *Rumoh Rungko* yang dulu dan sekarang permasalahan dikampung awalnya muncul dari *rumoh* yang diselesaikan dikampung, sehingga permasalahan yang tidak bisa diselesaikan, akan diselesaikan pertikaianya di *rumoh* tersebut, di *rumoh* itulah musyawarah akan dilakukan dan masyarakat bermufakat. Apabila masyarakat tidak menyetujui maka akan dibawa ke balai desa. Seiring berjalannya waktu keturunan *Rumoh Rungko* tidak ingin mengurus hanya sebagai hak milik, masyarakat menganggap *Rumoh Rungko* tersebut hanya bisa dijaga dan dimiliki oleh keturunannya, akibat ketidakpedulian dari keturunan *rumoh*, maka pemerintah Kabupaten Aceh Selatan sudah melestarikan *Rumoh Rungko* dan mendapat bantuan dari pemerintah daerah, baik itu dari bantuan pembangunannya, maupun pengakuan dari pemerintah Provinsi sebagai salah satu cagar budaya yang di jaga keberadaannya.

Adapun adat-istiadat dan hukum adat dalam masyarakat Kluet Tengah pada penerapan sanksinya bila melakukan pelanggaran akan dikenakan sanksi sesuai dengan perbuatannya. Masyarakat Kluet Tengah sebagai suatu komunitas yang juga mempunyai adat istiadat tersendiri telah memelihara secara turun temurun baik berkenaan dengan kelahiran anak, sunat rasul, perkawinan, pengobatan dan turun ke sawah.

Pada kasus pembagian harta waris, model yang diterapkan dalam proses pembagiannya lebih kepada hukum adat dengan model pembagian sama rata. Model tersebut diberlakukan karena lebih mencerminkan nilai keadilan, supaya kemudian hari tidak timbul perselisihan antara ahli waris. Kalupun ada sengketa maka akan diselesaikan di tingkat desa, dan banyak kasus yang mampu diselesaikan pada tingkat desa dan sangat sedikit sekali kasus yang sampai pada tingkat mukim.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Darwis, Tokoh Adat Kluet, Wawancara, 28 April 2023.

<sup>68</sup> Yasir Fajri, Masyarakat Kluet Tengah, Wawancara, 28 April 2023.

Lebih lanjut, Yasir mengatakan penyelesaian konflik waris juga melibatkan *tuha peut*, “orang tua saya selama menjadi anggota *tuha peut* di gampong ini, kasus yang paling sering terjadi adalah sengketa antara keluarga yang berkaitan dengan faraidh. Kasus faraidh bisanya muncul atau terjadi ketika orang tua mereka meninggal dunia, sehingga terjadi saling gugat harta warisan atau jatah yang telah diberikan oleh orang tua mereka”. Mengenai model pembagian waris, hukum adat lebih banyak diaplikasikan dalam pembagian waris daripada dibagikan dengan model fikih, jika dipresentasikan maka 80% masyarakat Kluet Tengah lebih memilih hukum adat, dan 20% lainnya mengaplikasikan pembagian model fikih sesuai Al-Qur’an.

- b. Pembagian *Rumah Tuo* bagi perempuan dalam masyarakat Aneuk Jamee di Kecamatan Tapaktuan

Tapaktuan merupakan salah satu nama kecamatan di Kabupaten Aceh Selatan. Kecamatan Tapaktuan terdiri dari dua mukim yaitu Kemukiman Hilir dan Kemukiman Hulu. Di kemukiman Hilir terdapat 8 gampong yang terdiri dari:

- 1) Gunung Kerambil
- 2) Air Berudang
- 3) Lhok Keutapang
- 4) Hilir
- 5) Padang
- 6) Jambo Apha
- 7) Hulu
- 8) Tepi Air.

Kemudian di Kecamatan Hulu terdapat 8 (delapan) gampong yang terdiri dari:

1. Pasar
2. Lhok Bengkuang
3. Lhok Bengkuang Timur
4. Pantan Luas
5. Batu Itam
6. Panjupian
7. Lhok Rukam

## 8. Air Pinang.

Praktik pembagian harta warisan yang dilakukan oleh masyarakat Aceh Selatan yang tinggal di wilayah Tapaktuan dibagikan secara berbeda dengan bagian-bagian yang telah ditetapkan dalam hukum Islam. Perbedaan tersebut dapat dilihat pada pembagian harta peninggalan berupa *rumah tuo* kepada anak perempuan. *Rumah tuo* merupakan bagian dari harta warisan yang ditinggalkan oleh pewaris yang hanya khusus diberikan kepada anak perempuan. Prioritas pemberian *rumah tuo* kepada anak perempuan ini dikarenakan pengaruh adat *Aneuk Jamee* yang merupakan adat yang berlaku di Minangkabau. Di mana perempuan yang telah menikah tidak diperkenankan dibawa oleh suaminya. *Rumah tuo* yang dibagikan tersebut dipergunakan untuk ditempati dengan tujuan supaya bilamana terjadinya konflik perempuan tersebut dengan suaminya pasca perkawinan tidak diusir dari rumah. Hal ini dikarenakan kepemilikan rumah merupakan kepunyaan dari perempuan yang tidak dapat diusir dari rumah.<sup>69</sup>

Persoalan yang kemudian muncul jika adanya anak perempuan yang terdiri dari dua orang. Masyarakat yang menggunakan adat *Aneuk Jamee* lebih memilih memberikan kepada anak perempuan yang tingkat ekonominya rendah. Walaupun *rumah tuo* tersebut ingin dijual, *rumah tuo* dijual dengan harga yang lebih murah dengan tujuan untuk membantu perempuan tersebut.<sup>70</sup> Dengan demikian dapat dipahami bahwa prinsip utama dalam pembagian harta waris *rumah tuo* didasarkan kepada prinsip membantu antar kerabat. Kerabat yang memiliki pendapatan lebih tinggi diharapkan dapat membantu keluarganya yang memiliki pendapatan ekonomi yang rendah.<sup>71</sup>

Pembagian *rumah tuo* baru dibagikan kepada anak perempuan setelah adanya musyawarah keluarga. Menurut Muhsin,

---

<sup>69</sup> Mawardi, Tokoh Agama Labuhan Haji, wawancara, 25 April 2022.

<sup>70</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.

<sup>71</sup> Mawardi, Tokoh Agama Labuhan Haji, wawancara, 25 April 2022

melalui musyawarah itulah akan diputuskan kepada anak perempuan yang mana *rumah tuo* diberikan. Musyawarah keluarga sangatlah penting supaya ahli waris lainnya tidak menimbulkan keributan yang berakhir dengan hal-hal yang tak diinginkan.<sup>72</sup> Musyawarah dilakukan untuk mendiskusikan kepada siapa *rumoh tuo* diberikan. *Rumoh tuo* tidak diberikan kepada laki-laki akan tetapi *rumoh tuo* diberikan kepada anak perempuan.

Namun kenyataan empiris menunjukkan tidak selamanya dalam keluarga memiliki anak perempuan, ada sebagian keluarga yang hanya memiliki anak laki-laki. Seperti kasus yang terjadi di Labuhan Haji. Dalam kasus tersebut hanya ada 2 orang anak laki-laki. Setelah meninggalnya ibu, maka *rumoh tuo* tersebut diserahkan kepada kedua anak tersebut, bukan diserahkan kepada suami si mayit. Kondisi ini menunjukkan bahwa keharusan penyerahan *rumoh tuo* kepada anak perempuan dapat berubah manakala dalam keluarga tersebut tidak ada anak perempuan, sehingga yang menggantikan anak perempuan tersebut adalah anak laki-laki untuk menduduki *rumah tuo* tersebut.

### c. Pembagian Harta Pusako Tinggi

Konsekuensi logis dari hadirnya masyarakat Minang Kabau ke wilayah Aceh Selatan adalah turut mempengaruhinya pola pembagian harta warisan dalam masyarakat. Akibatnya, pola pembagian kewarisan Aceh Selatan telah diwarnai dengan model pembagian harta warisan yang berlaku di Minang Kabau. Sistem pembagian tersebut memang tidak berlaku secara keseluruhan di wilayah Aceh Selatan, akan tetapi hanya masyarakat yang berasal dari suku Minangkabau lah yang mengaplikasikan sistem pembagian kewarisan tersebut, sedangkan masyarakat yang menganut suku lain menggunakan pola pembagian sesuai dengan adatnya masing-masing.

---

<sup>72</sup> Mukhsin, Tokoh Agama Meukek, wawancara, 20 April 2022.



Salah satu system pewarisan yang berlaku di masyarakat Minangkabau adalah pembagian harta pusako tinggi.<sup>73</sup> Menurut adat Minangkabau, harta pusako tinggi merupakan harta yang diwariskan secara turun-temurun dari beberapa generasi yang didasarkan pada garis keturunan ibu. Artinya, point penting dari pembagian pusako tinggi ini adalah didasarkan pada garis keturunan ibu. Menurut Ulfa Chaeran Harta pusaka tinggi (*harato pusako* tinggi) adalah hak milik bersama dari pada suatu kaum yang mempunyai pertalian darah dan diwarisi secara turun temurun dari nenek moyang terdahulu, dan harta ini berada di bawah pengelolaan mamak.<sup>74</sup> Hal yang mendasari sehingga harta pusako tinggi dikuasai oleh perempuan dikarenakan system kewarisan yang dianut oleh masyarakat Minangkabau system materinial. Menurut adat yang berlaku di Minangkabau harta pusaka harus jatuh kepada anggota kerabat dari garis keibuan, dalam hal ini adalah anak dari saudara perempuan yang telah meninggal, yaitu kemenakannya. Harta yang telah menjadi pusaka ini diwarisi secara komunal oleh para ahli warisnya.<sup>75</sup>

Ada sebuah ungkapan yang sangat terkenal di Minangkabau yaitu:

|  |                           |
|--|---------------------------|
| <i>Babirik birik tabang ka sasak</i>     | Babirik- birik terbang ke |
| <i>sasak Dari sasak turun ka halaman</i> | Dari sasak turun ke       |
| <i>halaman</i>                           |                           |
| <i>Dari niniek turun ka mamak</i>        | Dari buyut turun ke mamak |
| <i>Dari mamak turun ka kamanakan</i>     | Dari mamak turun ke       |
|  | kemenakan                 |

---

<sup>73</sup> Syaikh Kahar Muzakar, Wakil Ketua MAA Aceh Selatan, 27 April 2022.

<sup>74</sup> Ulfa Chaerani Nuriz, Sukirno, Sri Wahyu Ananingsih, Penerapan Hukum Adat Minang Kabau Dalam Pembagian Warisan Atas Tanah (Studi di : Suku Chaniago di Jorong Ketinggian Kenagarian Guguak VIII Koto, Kecamatan Guguak, Kabupaten Lima Puluh Kota, Ibu Kota Sarilamak), DIPONEGORO LAW JOURNAL, Volume 6, Nomor 1, Tahun 2017, hlm. 4.

<sup>75</sup> Indra Rahmat, Pengelolaan Harta Pusaka Tinggi Dalam Masyarakat Adat Minangkabau (studi di Kecamatan Batipuh Kabupaten Tanah Datar), Volume 8, Nomor 1, Bulan Juni, 2019, hlm. 16.

Prinsip utama yang diperlakukan terhadap harta pusako tinggi ini adalah *Tajua indak dimakan bali, tasando indak dimakan gadai* yang berarti bahwa harta pusaka tinggi tidak dapat diperjual beli dan digadaikan.<sup>76</sup> Harta pusako tinggi merupakan harta warisan yang diberikan secara kolektif untuk kelola dan dipakai serta tidak dapat diperjualbelikan.<sup>77</sup> Oleh karenanya, menjual harta pusako tinggi ini merupakan suatu tindakan yang sangat tabu bila dilakukan. Kaum keluarga akan merasa malu bila harta tersebut diketahui oleh masyarakat sudah dijual kepada pihak lainnya. Hak yang diberikan terhadap harta tersebut berupa hak pengelolaan bukan hak kepemilikan. Jadi, pihak kaum hanya berhak untuk memperoleh dari harta pusako tinggi tersebut sehingga hasilnya bisa dirasakan oleh semua kaumnya masing-masing.

Menurut Teuku Harun, harta pusako tinggi masih dipraktikkan oleh masyarakat minang yang tinggal di Aceh Selatan. Pola pembagian ini dilakukan dengan pertimbangan mengikuti tradisi dan adat yang ada berkembang di Minang Kabau. Harta pusako tinggi ini menurutnya tidak dibagikan secara personal, akan tetapi harta pusako tinggi dikelola dan dimanfaatkan secara bersama-sama oleh suatu kaum. Orang yang memegang kendali terhadap terhadap harta pusako tersebut disebut dengan *ninik mamak*.<sup>78</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa penggunaan hukum waris adat Minangkabau yang dipraktikkan di kalangan masyarakat Aceh Selatan tidak terlepas dari keberadaan suku Aneuk Jamee yang tinggal di Aceh Selatan.<sup>79</sup> Pembagian dengan hukum adat tersebut hanya berlaku bagi masyarakat yang bersangkutan dan tidak berpengaruh kepada masyarakat dengan suku yang berbeda. Suku Aceh tetap menggunakan sistem

---

<sup>76</sup> Indra Rahmat, *Pengelolaan Harta...*, hlm. 5.

<sup>77</sup> Amir Syarifudidin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: PT Midas Surya Grafindo, 1982), hlm. 269

<sup>78</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022

<sup>79</sup> Rusli Rasyid, Ketua MAA Aceh Selatan, wawancara, 27 April 2022.

kewarisan sendiri, begitu pula dengan suku kluet yang juga menggunakan pola pembagian warisan dengan menggunakan system kewarisannya sendiri.

Salah satu contoh kasus pembagian harta warisan pusako tinggi dipraktikkan oleh masyarakat kemukiman Panton Luas Kecamatan Samadua Aceh Selatan. Harta tersebut merupakan harta yang di miliki oleh kaum, dari mamak turun ke kemenakan. Bukan untuk anak kandung. Mamak yang mengatur mengenai hak pengeloan dan pemanfaatan pusako tersebut. Tanah tersebut terdiri dari<sup>80</sup>:

1. Tanah sawah 2 naleh 4 are
2. Tanah kebun durian  $\pm$  1 hektar

Tanah tersebut berada di bawah pengawasan mamak yaitu bundo kandung Siti Munawarah yang memiliki 2 orang saudara kandung yaitu Jarnalis dan Shamhas. Siti Munawarah memiliki 6 orang orang saudara kandung yaitu:<sup>81</sup> Iyul, Taslim, husna, jumaidi, iskandar, dan asma. Meskipun tanah tersebut dikelola oleh Siti Munawarah, namun hasil panen yang diperoleh dari kebun durian dan sawah akan dibagi secara bergilir kepada 6 kemenakan tersebut. Pembagian hasil panen tersebut merupakan bentuk manfaat yang diperoleh langsung dari harta pusako tinggi. Masing-masing kemenakan akan mendapatkan bagiannya secara bergantian setiap tahunnya.

#### d. Pembagian Harta Pusako Rendah

Pola pembagian yang kedua yang diaplikasikan di Aceh Selatan yaitu dengan cara pembagian harta pusako rendah. Harta pusako rendah merupakan segala harta yang didapat selama perkawinan antar suami dan istri. Pusako ini disebut juga dengan harta bawaan, artinya modal dasarnya berasal dari masing-masing kaum. Pusako rendah diwariskan kepada anak, isteri dan saudara

---

<sup>80</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.

<sup>81</sup> Rusli Rasyid, Ketua MAA Aceh Selatan, wawancara, 27 April 2022.

laki-laki berdasarkan hukum waris Islam.<sup>82</sup> Praktik pembagian harta pusako rendah ini masih dipraktikkan oleh masyarakat yang berdomisili di Aceh Selatan khususnya yang bersuku minang. Pola pembagian harta pusako rendah ini dilakukan dengan cara membagikan kepada ahli waris yang berhak dengan jumlah bagian yang telah ditetapkan dalam ajaran Islam.

Harta pusako rendah ini memiliki perbedaan yang cukup signifikan dengan harta pusako tinggi. Jika harta pusako tinggi tidak dapat dijadikan sebagai hak milik pribadi, maka harta pusako rendah ini dapat dijadikan sebagai hak individual oleh masing-masing ahli waris. Setelah dibagikan kepada ahli waris yang berhak, maka seketika itulah hak kepemilikan menjadi berubah menjadi hak milik pribadi daripada orang yang menerimanya.<sup>83</sup> Salah satu contoh kasus pembagian harta pusako rendah dapat dilihat pada kasus berikut ini:

---

<sup>82</sup> Indra Rahmat, Pengelolaan Harta Pusaka Tinggi Dalam Masyarakat Adat Minangkabau (studi di Kecamatan Batipuh Kabupaten Tanah Datar), Volume 8, Nomor 1, Bulan Juni, 2019, hlm. 19.

<sup>83</sup> Mawardi, Tokoh Agama Labuhan Haji, wawancara, 25 April 2022.

Pola pembagian harta warisan dari harta pusako ini dalam kenyataan empiris juga beragama dilakukan oleh masyarakat Aceh Selatan.<sup>84</sup> Umumnya yang membagikan dengan model ini adalah masyarakat dari suku Minang yang sudah tinggal di Aceh Selatan.

Berdasarkan contoh kasus tersebut dapat dipahami bahwa

| No | Komponen Kewarisan | Komponen Kewarisan  | Model Pembagian  |
|----|--------------------|---|--|
| 1  | Pewaris            | H. Jakfar sebagai suami   | 1. Istri pertama tidak mendapatkan harta apa-apa.<br>2. Istri kedua mendapat rumah tipe 36 dan honda 1 unit.<br>3. Harta yang lain dibawah kuasa adik kandung dari H. Jakfar |
| 2  | Ahli Waris         | 1. Shalehah istri ke 1, tidak memiliki anak, asal desa Ie buboeh<br>2. Hindun istri ke 2, tidak memiliki anak, asal desa kuta Buloh   |  |
| 3  | Harta Peninggalan  | 1. Ruko 4x30 1 pintu<br>2. Pabrik giling pala; Taksiran 30 juta<br>3. Pabrik padi; taksiran 65 juta<br>4. Mobil pick up; taksiran 50 jt<br>5. Honda supra x 2 unit; taksiran 12 juta<br>6. Rumah tipe 36 di banda aceh; taksiran 120 Juta |  |

dalam pembagian harta pusako rendah sangat tergantung kepada ahli warisnya masing-masing. Isteri pertama tidak mendapatkan bagian apapun dari suami dikarenakan tidak berusaha untuk mendapatkannya dari adik kandung pewaris. Sebenarnya secara

<sup>84</sup> Observasi penulis, 27 April 2022.

hukum, isteri pertama maupun kedua tetap mendapatkan bagian harta warisan dair suaminya, namun isteri pertama tidak menempuh jalur hukum untuk memperebutkan kembali harta yang dikuasai oleh adik kandung pewaris.

Untuk memudahkan pemahaman terkait dengan harta warisan dari perspektif keberagaman, maka berikut ini peneliti uraikan dalam bentuk tabel di bawah ini:

| No | Bentuk Warisan             | Pola Pembagiannya  |
|----|----------------------------|--|
| 1  | Rumoh Tuo                  | <i>Rumah tuo</i> merupakan salah satu harta warisan yang dibagikan kepada ahli waris perempuan. Pembagian tersebut dilakukan setelah adanya musyawarah di internal keluarga sehingga ditentukanlah orang yang akan diberikan rumoh tuo.  |
| 2  | Harta <i>Pusako Tinggi</i> | Harta <i>pusako tinggi</i> merupakan harta yang diperoleh secara turun-temurun di kalangan masyarakat Aneuk Jamee. Harta tersebut diberikan hanya kepada perempuan yang paling tua. Harta pusako diberikan oleh nenek kepada ibu dan dari ibu diberikan kepada anak perempuan paling tua, begitu sampai seterusnya. Harta pusako tinggi tidak dapat dijadikan sebagai hak milik masing-masing dari ahli waris, akan tetapi hanya dapat dimanfaatkan secara bersama-sama dengan ahli waris serta menerima manfaat dari harta tersebut. Harta pusako tinggi ini menjadi harta yang sangat penting bagi keluarga di |

|   |                            |  |
|---|----------------------------|--|
|   |                            | kalangan masyarakat Aceh Selatan, khususnya bagi masyarakat yang bersuku minang. Pihak keluarga akan malu jika salah satu anggota keluarga memperjualbelikan harta tersebut kepada pihak lain.   |
| 3 | Harto <i>Pusako Rendah</i> | Berbeda halnya dengan harta pusako tinggi, maka harta pusako rendah dapat dimiliki secara personal atau individual. Harta tersebut bisa diperoleh dari harta bawaan maupun pencaharian Bersama antara suami maupun isteri dapat dibagikan kepada ahli waris yang berhak sesuai dengan porsi yang telah ditetapkan dalam agama Islam. |

#### 4. Pembagian berdasarkan otoritas kepemilikan harta pewaris sebelum meninggal

Pembagian berdasarkan otoritas kepemilikan harta dimaksudkan bahwa ada sebagian masyarakat yang membagikan hartanya sebelum meninggal pewaris. Artinya, calon pewaris langsung mengidentifikasi harta bendanya, baik dalam bentuk harta yang bergerak maupun tidak bergerak untuk dibagikan kepada calon ahli waris. biasanya untuk pembagian dengan cara ini dilakukan dengan mensyaratkan pada kondisi tertentu.<sup>85</sup> Misalnya, “jika saya meninggal dunia nanti, maka harta yang ada di sana untukmu, bagian sawah di sana untuk anak perempuan kedua, rumah untuk anak perempuan pertama”. Kata yang digunakan adalah kata bersyarat yang bermaksud jika suatu saat meninggal

<sup>85</sup> Observasi penulis, 27 April 2022.

dunia barulah harta tersebut beralih kepada ahli waris, sedangkan jika masih dalam keadaan hidup harta tersebut tidak beralih.<sup>86</sup>

#### 5. Dari sisi waktu pembagian warisan

*Pertama*, setelah pewaris meninggal dunia langsung dibagikan harta warisan. Artinya dalam proses pembagian harta warisan dibagikan pada saat ahli waris meninggal dunia. Tindakan pembagian ini dilakukan dengan tujuan supaya tidak jadi bahan cemoohan dari masyarakat sekitar. Menurut Ahmad Ibrahim, sebagian ada dalam kehidupan masyarakat yang mencemoohkan jika setelah meninggal langsung harta warisan dibagikan.

*Kedua*, setelah pewaris meninggal dalam jangka waktu yang relatif lama. Artinya pasca meninggal pewaris tidak langsung harta yang ditinggalkan dibagikan kepada orang yang berhak menerimanya. Kondisi ini dapat terjadi apabila tidak adanya ahli waris yang mempersoalkan mengenai harta warisan dan juga harta warisan yang ditinggalkan tidak terlalu banyak.<sup>87</sup> Pola pembagian yang seperti ini menurut hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan dapat menyulitkan para pihak yang terlibat manakala dibawa ke Mahkamah Syar'iyah. Ada beberapa alasan sehingga harta waris yang tidak langsung dibagikan sulit untuk diselesaikan yaitu karena sudah tergabungnya harta yang termasuk dari harta yang diperoleh dari harta bersama pasangan suami isteri. Seyogyanya dipisahkan terlebih dahulu sebagian harta yang diperoleh pasca perkawinan si pewaris dari isterinya sebelum dibagikan kepada masing-masing ahli waris. Akan tetapi karena lama dibagikan sehingga menyulitkan bagi pihak-pihak yang terlibat untuk mendeteksi harta-harta mana saja yang masuk ke dalam harta bersama dan harta yang mana yang merupakan harta bawaan.<sup>88</sup>

Harta bawaan merupakan harta yang diperoleh oleh suami maupun isteri sebelum perkawinan dilangsungkan. Harta bawaan

---

<sup>86</sup> Mukhsin, Tokoh Agama Meukek, wawancara, 20 April 2022.

<sup>87</sup> Ahmad Ibrahim BA, Tokoh Agama, wawancara, 20 April 2022.

<sup>88</sup> Muhammad Lukman Hakim, Hakim Mahkamah Syar'iyah Tapaktuan, 22 April 2022.



menjadi hak milik masing-masing pasangan suami maupun isteri, kecuali adanya perjanjian perkawinan antara pasangan suami dan isteri. Jika tidak adanya perjanjian perkawinan, masing-masing pihak berhak atas harta bawaan yang dimilikinya untuk menjual maupun menggadaikannya kepada pihak lain tidak perlu ikut campur dari pasangannya. Harta bawaan bisa diperoleh dari warisan suami atau isteri, hibah atau hadiah dari orang tuanya dan dapat juga diperoleh harta yang dibeli dengan menggunakan uang sendiri sehingga otoritas suami atau isteri dalam mempergunakannya tidak dapat diintervensi oleh pihak manapun. Berbeda dengan harta bersama di mana pasangan suami isteri yang ingin menggunakan harta bersama tersebut harus mendapatkan persetujuan terlebih dahulu dari pasangannya. Tindakan yang dilakukan terhadap Bersama menjadi batal bila tidak adanya persetujuan dari salah satu pihak suami maupun isteri.<sup>89</sup>

### **C. Analisis Praktik Pembagian Harta Waris dalam Masyarakat Aceh Selatan Menurut Teori Gender dan Antropologi Hukum**

Praktik pembagian harta warisan dalam masyarakat Aceh Selatan menunjukkan pola pembagian dengan tidak membedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Pola pembagian demikian telah dipraktikkan oleh masyarakat sejak lama dan turun-menurun. Masyarakat Aceh Selatan menilai dengan membagi harta warisan dengan jumlah yang sama antara laki-laki dan perempuan berarti telah memperlakukan setiap ahli waris secara adil. Konsep keadilan menurut perspektif keadilan telah terealisasikan, karena telah membagikan sesuai dengan kegunaan dan kebutuhan masing-masing.

Pembagian harta waris dengan pola pemerataan tidak terlepas daripada perubahan sosial yang terjadi di tengah-tengah

---

<sup>89</sup> John Kenedi, Penyelesaian Sengketa Harta Bersama Dengan Harta Bawaan Ketika Terjadi Perceraian, *Manhaj: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat*, Vol. 3 No. 1, 2018, hlm. 157.

masyarakat. Perubahan sosial turut berkontribusi mempengaruhi pembagian jumlah harta warisan. Perubahan yang terjadi dewasa ini di mana peran perempuan tidak lagi sama dengan peran perempuan pada masa dahulu yang lebih banyak berkiprah dalam ranah domestik, perempuan identik dengan kaum rumahan yang hanya menetap di rumah secara pasif menerima dari suami.

Kondisi saat ini yang terjadi justru sebaliknya, perempuan turut andil dalam mencarikan nafkah kepada keluarga. Peran perempuan sudah mulai bergeser dari ranah domestik ke ranah publik. Banyak profesi saat ini digeluti oleh perempuan yang menetap di Aceh Selatan. Misalnya ada yang bekerja sebagai politisi, praktisi hukum, akademisi, pedangan dan ada pula sebagian di antaranya yang menjadi petani. Perempuan sudah mulai memainkan perannya di ranah publik untuk mencukupi kebutuhan keluarga.

Perubahan pola pembagian harta warisan di Aceh Selatan merupakan bukti konkrit telah terjadinya pergeseran sistem pembagian warisan yang diatur dalam ketentuan hukum syara'. Perbedaan tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa faktor utama yang sangat berpengaruh, yaitu perkembangan pemikiran manusia yang cenderung mempertimbangkan kondisi sosial kehidupan masyarakat setempat, perlindungan terhadap perempuan dan kesadaran masyarakat atas hukum kewarisan yang diatur dalam KHI sebagai hukum terapan yang menjadi acuan bagi hakim di Pengadilan Agama dalam mengadili dan memutuskan kasus-kasus kewarisan.<sup>90</sup>

Perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakat berdampak kepada perubahan hukum. Hukum berubah mengikuti perkembangan kehidupan masyarakat yang terus berkembang. Teori ini berkembang dalam kajian sosiologi- antropologi hukum yang menentukan suatu hukum akan berubah jika adanya

---

<sup>90</sup> Abdul Muthalib, Perubahan Hukum Dengan Sebab Berubahnya Masa, Tempat Dan Keadaan, *Jurnal Hikmah*, Volume 15, No. 1, Januari – Juni 2018, hlm. 72.

perubahan masyarakat. Semakin cepat perkembangan masyarakat, maka hukum harus merespon perkembangan masyarakat dengan merubah, merevisi dan menyempurnakan aturan yang telah ada sebelumnya. Bahkan dalam kaidah fikih juga disebut dengan “*taghaiyuril ahkam bi taghaiyuril azman wal amkan*” yang berarti perubahan suatu hukum sangat ditentukan oleh perubahan waktu dan tempat. Waktu dan tempat yang berbeda dapat mempengaruhi hukum yang ada, sehingga penyesuaian dengan kondisi dan waktu menjadi suatu kebutuhan untuk dilakukan.<sup>91</sup>

Dalam kaitannya dengan pembagian harta warisan yang dipraktikkan di Aceh Selatan menjadi suatu hal yang menarik bila dianalisis dengan menggunakan teori sosiologi-antropologi hukum. Hal ini dikarenakan perubahan pembagian harta warisan yang dibagikan dengan membagikan jumlah bagian yang sama kepada setiap ahli waris tanpa merubah norma hukum yang ada, baik yang terdapat dalam ketentuan KHI maupun yang telah ditetapkan dalam fiqh. Perbedaan terjadi hanya pada tataran empiris masyarakat yang membagikan secara berimbang antara laki-laki dan perempuan tanpa merubah aturan hukum.

Doktrin yang selama ini berkembang dalam kajian sosiologi-antropologi hukum yakni perubahan masyarakat dapat mengakibatkan terjadinya perubahan hukum tidak tepat dipergunakan dalam konteks pembagian harta warisan di masyarakat Aceh Selatan. Dalam konteks pembagian warisan secara adat di Aceh Selatan tidak merubah aturan hukum Islam, akan tetapi pembagiannya saja yang berbeda dari sisi jumlah. Itupun atas dasar kesukarelaan dan keridhaan dari semua ahli waris tanpa adanya pemaksaan dari pihak manapun. Misalnya pembagian yang dibagikan dengan jumlah yang sama kepada setiap ahli waris yang dipraktikkan oleh sebagian masyarakat Aceh Selatan.<sup>92</sup> Pembagian tersebut tidaklah merubah aturan hukum Islam, akan

---

<sup>91</sup> Abdul Manan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum*, Jakarta: 2005, Kencana, hlm. 23

<sup>92</sup> Observasi Penulis, 27 April 2022.

tetapi hanya jumlahnya saja yang berbeda dengan porsi harta warisan sebagaimana yang terdapat dalam hukum Islam. Pembagian tersebut dibagikan setelah masing-masing pihak mengetahui jumlah harta yang diatur dalam hukum Islam.<sup>93</sup>

Pola pembagian harta waris secara hukum adat yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan meskipun tidak membagikan dengan porsi yang ditetapkan oleh hukum Islam bukan berarti mengabaikan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah. Akan tetapi ada hal yang paling esensial yang dipertimbangkan oleh masyarakat setempat guna melindungi perempuan. Masyarakat mengetahui porsi hukum Islam yang memberikan porsi harta warisan bagi laki-laki adalah dua banding satu dari seluruh jumlah harta yang ditinggalkan pewaris. Bahkan tokoh adat yang membagikan kepada ahli waris terlebih dahulu menyampaikan jumlah yang sebenarnya menurut hukum Islam dan meminta persetujuan apabila dibagikan menurut hukum adat yang berlaku dan dipraktikkan oleh masyarakat.

Fenomena pembagian harta warisan di Aceh Selatan sangat menarik jika dianalisis dengan menggunakan teori pemberlakuan hukum Islam di Indonesia yaitu teori *recepti in complexu* dan teori *recepti*. Teori *recepti in complexu* dikembangkan oleh Salomo Keyzer (1823-1868) dan L.W.C. Van den Berg (1845-1927 yang mengatakan bahwa masyarakat yang tinggal di Indonesia telah menerima hukum Islam secara keseluruhan. Hukum adat barulah berlaku bila tidak bertentangan dengan hukum Islam. Teori *recepti in complexu* ini kemudian ditentang oleh teori *recepti* yang dikembangkan oleh C. Snouck Hurgronje (1857-1936), Cornelis Van Volleenhoven dan Bertrand Ter Har. Pada prinsipnya menurut teori *recepti* ini yang dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia adalah hukum adat.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> H. T. Armia Ahmad, Ketua MPU Aceh Selatan, 20 April 2022.

<sup>94</sup> Anwar Hidayat, M. Gary Gagarin Akbar, Deny Guntara, Kajian Perbandingan Dalam Pembagian Waris Berdasarkan Pada Hukum Islam Dan Hukum Adat, *Jurnal Justisi Hukum*, Vol 3, No. 1, September 2018, Hlm. 90.

Dengan memperhatikan kedua teori tersebut, kemudian menghubungkannya dengan praktik pembagian harta warisan yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan, menunjukkan sesungguhnya ada benarnya dari kedua teori tersebut. Kebenaran yang pertama jika dipandang dari sisi teori *recepti in complexu* di mana hukum yang berlaku di Indonesia adalah hukum Islam, maka ada benarnya karena pada prinsipnya yang dikedepankan oleh masyarakat adalah hukum Islam, meskipun jumlahnya tidak didasarkan pada hukum Islam, akan tetapi didasari oleh karena adanya persetujuan dari semua ahli waris supaya dibagikan dengan jumlah yang sama.

Para tokoh adat membagikannya terlebih dahulu meminta persetujuan kepada ahli waris apakah akan dibagikan secara bersama-sama dengan menyampaikan jumlah bagian yang telah ditetapkan dalam hukum Islam. Pola pembagian secara adat baru dibagi jika semua ahli waris menyetujuinya. Salah satu contoh konkrit terkait dengan pembagian harta warisan dengan jumlah yang sama dapat dilihat dari praktik masyarakat Gampong Blangblahdeh Kecamatan Meukek Kabupaten Aceh Selatan.<sup>95</sup> Berikut ini terlebih dahulu akan penulis uraikan dalam tabel pewaris, ahli waris dan harta yang ditinggalkan, yaitu sebagai berikut:

| No | Komponen Kewarisan | Komponen Kewarisan  |
|----|--------------------|---|
| 1  | Pewaris            | H. Hasyim   |
| 2  | Ahli Waris         | Hayatun (Isteri)<br>Habibul (Anak Pertama)<br>Ismaidar (Anak Kedua)<br>Khaliluddin (Anak Ketiga)<br>Ihsan (Anak Keempat)<br>Habib (Anak Kelima) |
| 3  | Harta Peninggalan  | 1. Tanah kebun dibagi rata<br>2. Ruko 5 pintu dibagi rata<br>3. Sawah dibagi ke anak laki   |

<sup>95</sup> Observasi penulis, 27 April 2023.

|  |  |   |
|--|--|---|
|  |  | saja<br>4. Rumoh tuo untuk anak perempuan |
|--|--|---|

Berdasarkan tabel di atas terlihat bahwa untuk pembagian harta warisan terdapat beberapa komponen yaitu ada pewaris, ahli waris dan peninggalan sebagai objek yang akan dibagikan kepada masing-masing ahli waris yang ditinggalkan. Pendekatan yang digunakan untuk membagikan harta warisan tersebut lebih cenderung digunakan pola kekeluargaan yang mana prinsip musyawarah menjadi titik sentralnya. Harta peninggalan ahli waris yang dibagikan dalam kasus di atas memang tidak dibagi secara langsung setelah meninggalnya pewaris laki-laki (ayah), akan tetapi harta peninggalan barulah dibagi setelah pewaris perempuan (ibu) meninggal dunia. Hal ini menunjukkan bahwa pola pembagian harta warisan di Aceh Selatan ada kemungkinan diserahkan kepada ahli waris yang berhak setelah jangka waktu lama pasca meninggalnya pewaris.

Harta yang dibagikan kepada ahli waris dalam kasus di atas juga dibagikan secara bersama-sama kepada seluruh ahli waris di mana pihak laki-laki diberikan ruko, kebun dan sawah. Sementara dari pihak perempuan mendapatkan rumoh tuo yang dapat ditempati oleh dirinya bersama keluarganya. Langkah pembagian yang ditempuh oleh orang tua Gampong adalah dengan cara menanyakan terlebih dahulu kesediaan dari setiap ahli waris. Semua ahli waris dalam kasus tersebut menyetujui supaya harta warisan dibagikan secara bersama-sama dengan seluruh ahli waris yang ada. Para pihak bersepakat supaya dalam membagikan harta warisan tidak perlu terjadinya konflik yang berkepanjangan di internal keluarga.<sup>96</sup>

Hal ini menunjukkan seyogyanya yang diinginkan oleh masyarakat adalah pola pembagian sesuai dengan hukum Islam.

---

<sup>96</sup> Teuku Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat Meukek, wawancara, 27 April 2022.

Akan tetapi dengan mempertimbangkan kondisi ekonomi, peran perempuan dan pertimbangan kekeluargaan lainnya sehingga membagikan harta waris dengan jumlah yang sama.

Begitu pula dengan teori recepti yang dikembangkan oleh C. Snouck Hurgronje (1857-1936) yang menerangkan bahwa hukum yang berlaku di Aceh adalah hukum adat.<sup>97</sup> Dengan melihat fenomena pembagian warisan di Aceh Selatan dapat dipahami bahwa teori tersebut memiliki pembenaran dengan melihat fakta sosial kemasyarakatan. Fakta yang ada menunjukkan ada masyarakat yang membagikan harta warisan dengan membagikan jumlah yang sama kepada semua ahli waris tanpa membedakan jenis kelamin laki-laki maupun perempuan. Kondisi demikian menjadi fakta konkrit bahwa hukum adat menjadi salah satu dasar bagi masyarakat dalam membagikan harta warisan.

Pembagian secara hukum adat ini dapat dilihat dari adanya pembagian harta waris oleh tokoh adat dengan tanpa terlebih dahulu meminta persetujuan dari semua ahli waris. Akan tetapi tokoh adat membagikannya langsung dengan porsi yang sama tanpa membeda-bedakan gender ahli waris. Prinsip yang diutamakan dari pembagian tersebut adalah keadilan atau keseimbangan setiap ahli waris agar dapat menghindari kegoncangan di antara ahli waris. Pola pembagian demikian pun tidak dibantahkan atau ditolak oleh ahli waris. Artinya ahli waris telah memberikan persetujuan agar harta warisan yang ditinggalkan dibagikan secara bersama-sama dengan semua ahli waris.

Fenomena pembagian warisan di Aceh Selatan mencoba mengintegrasikan dua sistem hukum yang berbeda yaitu hukum Islam dan hukum adat. Di satu sisi masyarakat membagikannya dengan menggunakan hukum adat yakni pembagian yang berimbang tanpa mengikuti bagian-bagian yang telah ditetapkan, namun pada sisi lain sebelum dibagikan terlebih dahulu masyarakat

---

<sup>97</sup> Anwar Hidayat, M. Gary Gagarin Akbar, Deny Guntara, Kajian Perbandingan Dalam Pembagian Waris Berdasarkan Pada Hukum Islam Dan Hukum Adat, *Jurnal Justisi Hukum*, Vol 3, No. 1, September 2018, Hlm. 90.

dimintakan persetujuan atau kerelaannya untuk dibagikan secara adat yang menunjukkan tidak serta merta dibagikan dengan adat. Dari pola pembagian tersebut terdapat nilai-nilai keislaman yang dianut yaitu keikhlasan dan musyawarah dari internal keluarga.

Secara sosiologis dan kulturalan hukum Islam yang disandarkan pada nash-nash yang bersifat *qath'i* memiliki fleksibilitas dan elastisitas. Artinya meskipun dasar hukumnya yang sudah otonom karena langsung dari Tuhan, namun dalam menghadapi kehidupan empiris dan implementasinya memiliki upaya *transformative adaptif*.<sup>98</sup> Pembagian harta waris di Aceh Selatan tidak bertentangan dengan hukum Islam. Hal ini dikarenakan dua hal sebagai berikut:

*Pertama*, harta diberikan atas dasar kesukarelaan. Para pihak yang berhak terhadap harta waris dari pewaris terlebih dahulu bermusyawarah dan mendiskusikan jumlah pembagian harta warisan. Pola musyawarah ini juga sudah diadopsi dalam pembagian harta waris menurut KHI sebagaimana yang telah ditetapkan dalam ketentuan Pasal 183 yang menyatakan bahwa para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya. Ketentuan ini memberikan petunjuk bahwa dalam pembagian harta warisan sangatlah lues dan tidak terlalu kaku terkait dengan jumlah bagian yang telah ditetapkan. Akan tetapi pihak keluarga dapat bermusyawarah dalam membagikan harta warisan setelah setiap ahli waris dapat mengetahui bagiannya masing-masing. *Kedua*, mengacu kepada prinsip *al'adatu muhakkamah*, artinya bahwa adat menjadi sumber hukum bagi umat Islam sepanjang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Pemberian waris yang dibagikan oleh masyarakat yang didasari pada adat yang berlaku tidak bertentangan dengan hukum syariat, karena pembagian didasarkan atas kesukarelaan dan keikhlasan masing-masing ahli waris.

---

<sup>98</sup> Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 14.



Pemberian *rumah tuo* yang diberikan kepada perempuan ini menunjukkan suatu sikap kehati-hatian masyarakat terhadap kondisi anak perempuan setelah menikah dengan suaminya. Bila suatu saat terjadi konflik dan perselisihan secara terus-menerus antara suami dengan isterinya, tidak sampai perempuan diusir dari rumah karena rumah yang dihuni tersebut merupakan rumah yang diberikan oleh orang tua kepada anak perempuannya. Jikapun terjadi permasalahan dalam keluarga, maka perempuan tetap berada di rumah. Kondisi yang demikian sudah mulai dipikirkan oleh orang tua dahulu, sehingga dalam kenyataan empiris masyarakat memberikan rumah kepada anak perempuannya.<sup>99</sup>

Perubahan sosial adalah suatu perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Dengan suatu catatan bahwa perubahan tersebut mempengaruhi kehidupan sosial kemasyarakatan tersebut. Terkait dengan hal ini, para sosiolog memberikan berbagai penekanan yang berbeda antara satu dengan yang lain. Apapun penekanan yang diberikan, yang pasti mereka sepakat bahwa perubahan itu bersifat mempengaruhi sistem sosial sebuah masyarakat.<sup>100</sup>

Perubahan sosial didefinisikan sebagai perubahan yang terjadi terhadap masyarakat dari satu tingkat kehidupan ke satu tingkat kehidupan yang lain. Perubahan sosial merupakan fenomena yang senantiasa terjadi dalam sebuah masyarakat. Perubahan sosial adalah semacam modifikasi atau perubahan institusi sosial atau pola-pola kehidupan sosial. Perubahan penting dalam tingkah laku sosial.<sup>101</sup>

Hubungan antara perubahan hukum dan perubahan sosial merupakan salah satu dari permasalahan mendasar yang seringkali mengalami perbedaan antara hukum dan realitas yang terjadi. Dalam literatur hukum Islam kontemporer, kata “perubahan”

---

<sup>99</sup> Said Zainun, Tokoh Agama Kecamatan Sawang, wawancara, 20 April 2022.

<sup>100</sup> Zulham Wahyudi, Perubahan Sosial dan Kaitannya Dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam, *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Volume 14 No.2, Februari 2015, hlm. 167.

<sup>101</sup> Samuel Koenig, *Mand And Society, the Basic Teaching of Sociology*, ed ke-1 (New York: Boerners Van Noble Inc, 1957), 279

digantikan dengan perkataan reformasi, modernisasi, reaktualisasi, dekontruksi, rekontruksi, islah dan tajdid. Istilah yang paling banyak digunakan adalah *islah*, reformasi, dan *tajdid*. *Islah* dapat diartikan dengan perbaikan atau memperbaiki, reformasi berarti membentuk atau menyusun kembali, dan *tajdid* berarti membangun kembali, menghidupkan kembali, menyusun kembali atau memperbaikinya agar dapat digunakan sebagaimana yang diharapkan.<sup>102</sup>

Para ulama fiqh mazhab pada umumnya telah menyepakati bahwa porsi pembagian harta kewarisan telah dijelaskan oleh Al-Quran secara rinci serta penjelasannya diterangkan melalui hadits Nabi Muhammad Saw. Dasar hukumnya sangatlah kuat dan *qath'i* sebagaimana yang dijelaskan dalam dua sumber hukum Islam di atas. Ayat-ayat yang menjelaskan tentang warisan ini dapat diketemukan dalam surat al-Nisa' ayat 7, 11, 12, dan 176.<sup>103</sup> Jumlah pembagian yang telah ditetapkan dalam Quran di era saat ini mulai bergeser dan jumlahnya dibagikan dengan mempertimbangkan aspek keadilan bagi semua pihak. Perubahan sosial memiliki andil yang sangat besar sehingga jumlah pembagian harta warisan yang dibagikan oleh masyarakat pun berbeda.

Asas keadilan dalam hukum waris Islam memiliki makna harus adanya keseimbangan antara hak yang diperoleh dengan kewajiban atau beban yang menjadi tanggung jawab ahli waris. Hukum waris Islam tidak diukur dari tingkatan ahli waris namun perlu dilihat dari besar maupun kecilnya beban yang menjadi tanggung jawab masing-masing ahli waris.<sup>104</sup> Pola pembagian yang demikianlah yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan dengan mempertimbangkan beban dan tanggung jawab dari ahli

---

<sup>102</sup> Abdul Manan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum* ( Jakarta: Kencana, 2006), 218.

<sup>103</sup> Zulham Wahyudi, Perubahan Sosial Dan Kaitannya Dengan Pembagian Harta Warisan Dalam Perspektif Hukum Islam, *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 14 No.2, Februari 2015, hlm. 167.

<sup>104</sup> Ahmad Zahari, *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam: Syafi'i, Hazairin dan KHI*, (Pontianak: Romeo Grafika, 2003), hlm. 25.

waris. Bagi perempuan, yang sebelum pewaris meninggal dunia selalu menemani, mengurus dan merawat pewaris sehingga secara beban yang dipikul olehnya menjadi lebih berat dibandingkan dengan laki-laki yang tidak mengurus pewaris selama pewaris masih hidup. Dengan beban yang dilakukan oleh perempuan sehingga diberikan jumlah harta warisan yang lebih besar dari porsi yang ditetapkan dalam Al-Quran menjadi sangat adil bagi perempuan itu sendiri.

Salah satu contoh kasus yang memberikan perlindungan terhadap anak perempuan dapat dilihat pada kasus yang dialami oleh keluarga Bapak Kasman. Setelah Kasman dan isterinya meninggal maka rumah tuo diberikan kepada anak sulung. Harta rumah tuo di berikan kepada anak perempuan pertama karena untuk kehidupan sehari-hari suami dari anak pertama yang menanggung nafkah mertua, yang didapatkan dari hasil sawah dan kebun miliknya. Anak perempuan kedua tidak mendapatkan rumah tuo, karena tanah kebun milik ayahnya, dikelola oleh suami dari anak kedua, untuk kebutuhan hidup mereka. Status tanah tersebut dibagi dua dengan adik laki-laknya.

Kondisi tersebut memperlihatkan bahwa dalam konteks pembagian harta warisan di Aceh Selatan telah menjunjung nilai-nilai keadilan, karena penyerahan rumah kepada anak perempuan sulung disebabkan saat orangtua anak perempuan sulung hidup dibiayai dan dinafkahi oleh suami anak sulung tersebut. Penyerahan rumah tuo sangat beralasan dan berkeadilan dalam konteks pembagian harta warisan. Menurut Zulham Wahyudi, keadilan inilah yang menjadi faktor dalam pembagian harta kewarisan dalam Islam. Di mana pembagian harta warisan yang diperoleh oleh laki-laki dengan seorang perempuan tidaklah sama. Namun peranan dalam menghadapi kebutuhan-kebutuhan sosial

pada dasarnya dihadapi secara bersama-sama tanpa membedakan jenis kelamin.<sup>105</sup>

Secara umum, hukum Islam berdiri di atas prinsip-prinsip yang harus dipertahankan secara mutlak dan universal. Prinsip-prinsip tersebut sebagaimana yang dikemukakan oleh Masdar F. Mas'udi yaitu ajaran yang qat'i dan menjadi titik ukur pemahaman dan penerimaan hukum Islam secara keseluruhan. Prinsip-prinsip tersebut diidentifikasi oleh Masdar, antara lain adalah prinsip kebebasan dan tanggung jawab individu, prinsip persamaan derajat manusia di hadapan Allah, prinsip keadilan, prinsip persamaan manusia di hadapan hukum, prinsip tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, prinsip balas dan kawalan sosial, prinsip menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan, prinsip tolong menolong untuk kebaikan, prinsip yang kuat melindungi yang lemah, prinsip musyawarah dalam urusan bersama, prinsip persamaan hak suami-isteri dalam keluarga, dan prinsip saling memperlakukan dengan ma'ruf antara suami dan isteri.<sup>106</sup>

Prinsip-prinsip hukum Islam inilah yang akan menjadi pedoman untuk memberi jawaban terhadap perubahan sosial yang terjadi dalam sebuah masyarakat. Realitasnya, sering hukum Islam dengan perubahan sosial tidak berjalan secara seiring karena hukum Islam sering ditinggalkan dan tidak mengalami penyesuaian dengan tuntutan perubahan masyarakat. Hal ini terjadi karena keadaan, hubungan dan peristiwa dalam masyarakat yang tidak kokoh. Faktor yang menyebabkan tidak kokoh di sini adalah akibat dari tuntutan akan perubahan hukum yang semakin mendesak. Dengan kata lain, apabila penerapan hukum tidak didasarkan kepada kemaslahatan, maka masalah baru akan diabaikan. Hal

---

<sup>105</sup> Zulham Wahyudi, *Perubahan Sosial Dan Kaitannya Dengan Pembagian Harta Warisan Dalam Perspektif Hukum Islam*, Volume 14 No.2, Februari 2015, hlm. 167.

<sup>106</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, ed.ke-2 (Bandung: Mizan, 1997), 29-30.

tersebut adalah tidak sesuai dengan maksud Syari'at yang mementingkan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.<sup>107</sup>

Perubahan hukum adalah didasarkan pada kondisi atau keadaan masyarakat, baik kondisi sosial atau cara kemasyarakatan. Sesuatu hukum yang telah diputuskan pada masa lalu belum tentu dapat diterapkan pada masa sekarang. Para ulama mengkaji persoalan ini dalam pembahasan terhadap kaidah; “Perubahan fatwa (hukum) berlaku seiring dengan perubahan waktu, tempat, dan keadaan.”<sup>108</sup>



---

<sup>107</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet VIII (t.tp: Dar al-Kuwaitiyah, 1968), 85

<sup>108</sup> Abdullah bin Abdul Muhsin, *Usul al-Madzhab al-Imām Ahmad*, Cet III (Beirut: Dār al- Fikr,1980), 164.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan sebagaimana yang telah diuraikan di atas dapat disimpulkan bahwa:

1. Realitas perkembangan masyarakat menjadi salah satu sebab pergeseran nilai dan budaya termasuk dalam praktik pembagian warisan. Isu gender diangkat ke permukaan oleh feminis dengan menyuarkan kesetaraan gender dalam berbagai aspek. Terlepas dari fakta tersebut, hukum waris Islam merespon dengan baik perubahan sosial tersebut, dengan prinsip pembagian asas keadilan berimbang antara laki-laki dan perempuan berorientasi pada kebutuhan dari masing-masing ahli waris. Pembagian waris menurut Islam, tidak keluar dari koridor nilai-nilai keadilan dengan mengedepankan prinsip musyawarah dalam proses pembagian, pasca masing-masing ahli waris telah mengetahui berapa bagian yang sebenarnya diterima menurut Al-Qur'an. Praktik di atas didasarkan pada prinsip *ishlah*, sesuai dengan isi pasal 183 Kompilasi Hukum Islam.
2. Pola interaksi pembagian kewarisan yang dipraktikkan oleh masyarakat Aceh Selatan dilakukan dengan menggunakan hukum adat sebagai dasar pembagiannya. Hukum waris yang dipraktikkan terdiri dari tiga model hukum adat yaitu hukum waris adat Aceh, adat kluet dan hukum waris adat aneuk jamee. Perbedaan adat tersebut dikarenakan kemajemukan masyarakat yang tinggal di wilayah Aceh Selatan sehingga turut mempengaruhi pola pembagian harta warisan. Bagi masyarakat yang menggunakan adat Minangkabau lebih cenderung memberikan rumah kepada anak perempuan. Berbeda dengan pembagian secara hukum waris adat Aceh

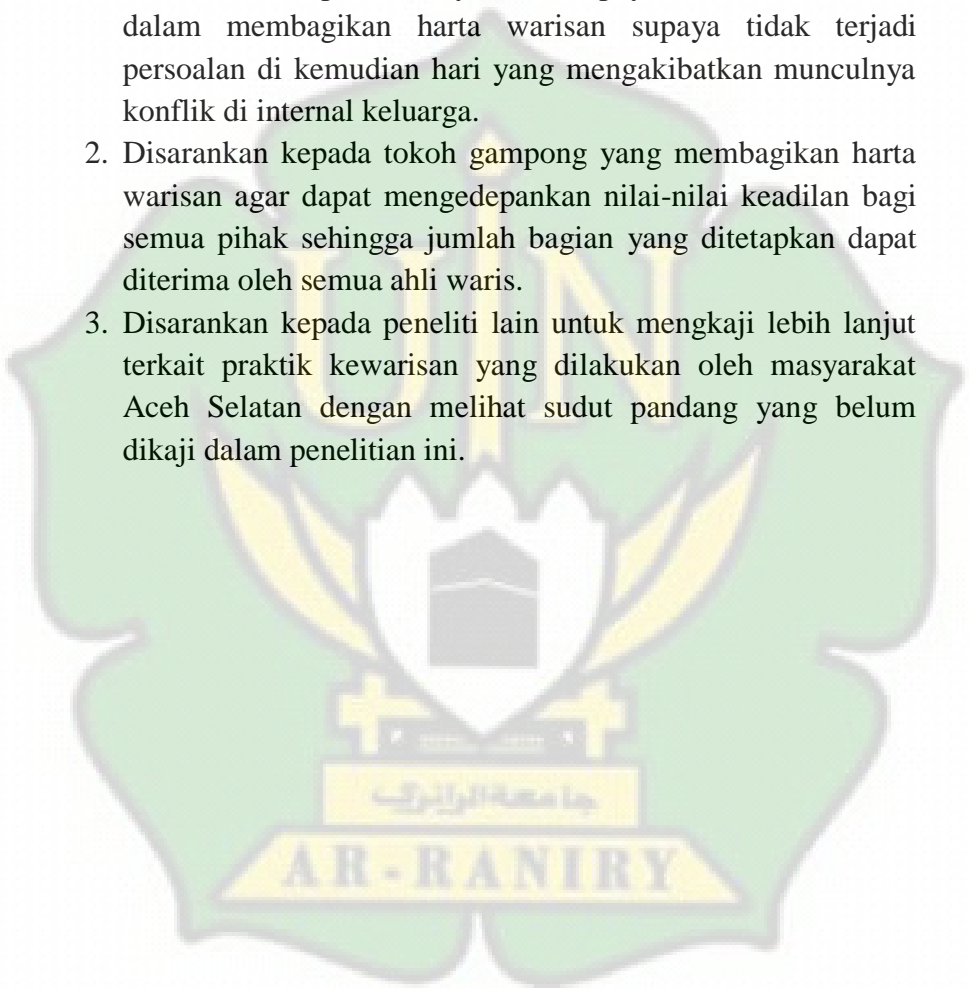
yang lebih cenderung membagikan secara bersama-sama, termasuk rumah yang diduduki akan dihargakan terlebih dahulu supaya dapat memudahkan dalam proses pembagian warisan.

3. Alasan konkrit yang mendorong masyarakat Kabupaten Aceh Selatan cenderung memilih hukum waris adat dibandingkan dengan hukum waris Islam dikarenakan beberapa alasan yaitu: *Pertama*, memuaskan semua pihak menjadi prioritas utama. Orientasi yang dikehendaki oleh masyarakat adalah kepuasan bersama manakala semua ahli waris rela dan ikhlas terhadap jumlah harta waris yang diterima. *Kedua*, menghindari konflik internal keluarga. Prioritas utama masyarakat dalam pembagian harta warisan adalah menghindari supaya tidak terjadinya konflik yang berkepanjangan di antara ahli waris. Persoalan harta menjadi isu yang sangat sensitif, oleh karenanya masyarakat yang membagikan harta warisan lebih memilih diselesaikan secara mufakat supaya menghasilkan solusi yang tepat dan terhindari dari pertikaian sesama anggota keluarga. *Ketiga*, adanya kemaslahatan dan keadilan bersama bagi semua ahli waris. kemaslahatan yang diperoleh dengan pembagian secara adat adalah perempuan dapat menghuni rumah ahli waris dan apabila suatu saat terjadinya perceraian dengan suaminya, perempuan masih tetap dapat menetap di rumah. Hal ini menunjukkan pembagian harta kewarisan di Aceh Selatan sangat memperhatikan kemaslahatan bagi perempuan. *Keempat*, pertimbangan kondisi ekonomi ahli waris. tujuannya adalah supaya dapat diidentifikasi kebutuhan dari masing-masing ahli waris serta tanggung jawab ahli terhadap anggota keluarganya yang masih hidup. *Kelima*, mempercepat proses pembagian dengan alasan harta relatif sedikit. Artinya dengan pembagian secara adat atau kekeluargaan menjadikan pembagiannya menjadi lebih cepat.

## **B. Saran**

Berdasarkan pembahasan sebagaimana yang telah penulis uraikan di atas dapat disimpulkan bahwa:

1. Disarankan kepada masyarakat supaya lebih berhati-hati dalam membagikan harta warisan supaya tidak terjadi persoalan di kemudian hari yang mengakibatkan munculnya konflik di internal keluarga.
2. Disarankan kepada tokoh gampong yang membagikan harta warisan agar dapat mengedepankan nilai-nilai keadilan bagi semua pihak sehingga jumlah bagian yang ditetapkan dapat diterima oleh semua ahli waris.
3. Disarankan kepada peneliti lain untuk mengkaji lebih lanjut terkait praktik kewarisan yang dilakukan oleh masyarakat Aceh Selatan dengan melihat sudut pandang yang belum dikaji dalam penelitian ini.





## DAFTAR PUSTAKA

### A. Buku

- A. Pitlo, *Hukum Waris Menurut Kitab Undang Undang Hukum Perdata Belanda*, terjemahan oleh Isa Arief, Jakarta: Intermasa 1979.
- Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasa: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Abdul Halim Hasan., *Tafsir Al-Ahkam*, Jakarta: Kencana. 2011
- Abdul Manan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Abdul Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tashri' al-Islami fi Ma Laysa Nashsh fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh: Kaidah Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Amani, 2003.
- Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet VIII, t.tp: Dar al-Kuwaitiyah, 1968.
- Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, Bandung: CitraAditya Bakti, 2004.
- Abdullah bin Abdul Muhsin, *Usul al-Madzhah al-Imam Ahmad*, Cet III, Beirut: Dar al- Fikr, 1980.
- Abi 'Abd. Allah Muhammad bin Yazid al-Qazwini Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz. 2 Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Abi Abd Allah Muhammad ibn Ismail al-Bukhary, *Sahih al-Bukhary*, Juz IV, Kairo: Dar wa Matba'ah al-Sha'bi, t.th.

Abi Al-Fidaa' Isma'il Ibn Kasirt Al-Damsyik, *Tafsir al-Qur'an al-A'dhim*, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.

Abi Bakar Muhammad bin'Abdullah, *Al-Ridhah al-Ahwazi Syarah Kitab Shahih al-Turmuzi*, Jilid IV, Bairut: Darul al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.

Abi Daud Sulaiman, *Sunan Abi Daud*, Bairut: Daru al-Fikri, 1994.

Abu 'Isa al-Tirmizy, *al-Jami'u al-Shahih*, Juz IV, Kairo: Mustafa al-Babiy, 1938.

Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul al-Qur'an*, Bairut Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1991 M/1411 H.

Abu Hamid al-Ghazali, *al-Maqshad fi Syarh Asma' Allah al-Husna*, (Bairut: Dar-al-Kutub al-Islamiyah, t.th.

Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.

Achmad Yani, *Faraidh dan Mawaris; Bunga Rampai Hukum Waris Islam*, Jakarta: Kencana, 2016.

Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2000.

Ahmad al-'Adawy, *Ihda' al-Dibajah bi Sharh Sunan Ibn Majah*, Kairo: Maktabah Dar al-Yaqin, t.th.

Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsiral-Jami' Li al-Ahkam al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadist, 2002.

Ahmad Fahmi Abu Sinah, *Al-Urf wa al-Adah fi Ra'y alFuqaha*, Mesir : Dar al-Fikri al-Arabi, tt..

Ahmad Mujahidin, *Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia*, Jakarta: IKAHI, 2008.

- Ahmad Rofiq, *Fiqih Mawaris*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Ahmad Zahari, *Tiga Versi Hukum Kewarisan Islam: Syafi'i, Hazairin dan KHI*, Pontianak: Romeo Grafika, 2003.
- Ali 'Abd al-Fattah, *al-Firaq al-Kalamiyah al-Islamayah: Madkhal wa Dirasah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Al-Muhammad Fu'ad 'Abd. al-Baqy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'an al-Karim*, Bairut: Dar al-Fikr, 1992.
- Al-Nawawi, *Syarah Shahih Muslim*, Jakarta : Darus Sunnah, 2013.
- Al-Qalyubi dan Al-'Umairah, *Hasyiatani 'ala Minhaj Al-Thalabin*, Juz III, Bairut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Raghib al-Ashfhani, *Mufradat Alfazh al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Syamiyah, Damaskus: Dar al-Qalam, 1992 M/1412 H.
- Al-Shaibani, *al-Siyar al-Kabir*, Jilid I, Kairo: Syirkah Musahamah, 1953.
- Al-Syarkhasi, *Al-Mabsuth*, Jilid XII, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Amin 'Abdu Al-Ma'bud, *Ahkam al-Miras wa al-Washiyyah fi Syari'ati al-Islam*, Cet I, Kairo: Dar Al-Andalus li Al-Thaba', 2010.

- Amir MS, *Adat Aneuk Aceh dalam Pola dan Tujuan Hidup dalam Bermasyarakat*, Banda Aceh: PT. Zikra Abadi, 2000.
- Amir Sjarifoedin Tj. A, *Minangkabau : Dari Dinasti Iskandar Zulkarnain Sampai Tuanku Imam Bonjo*, Jakarta: Griya Media Prima, 2014.
- Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta : Kencana, 2008.
- Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Mingangkabau*, Jakarta: Gunung Agung, 1994.
- Anisitus Amanat, *Membagi Warisan Berdasarkan Pasal-Pasal Hukum Perdata BW*, cet. III, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.
- Anne Fausto Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books, 2000.
- Anwar Sanusi, *Jalan Kebahagiaan*, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Arahman, *Penjelasan lengkap hukum-hukum Allah (Syari'ah)*, Jakarta: PT Raja Gafindo Persada, 2002.
- Ariyono Suyono, *Kamus Antropologi*, Jakarta : Akademi Persindo, 1985.
- Barder Johan Nasution, *Metode Penelitian Ilmu Hukum*, Bandung: Mandar Maju, 2008.
- Benyamin Asri dan Thabrani Asri, *Dasar Dasar Hukum Waris Barat: Suatu Pembahasan Teoritis dan Praktek*, Bandung: Tarsito, 1988.
- Burhanuddin, *Artikulasi Teori Batas Muhammad Syahrul dalam Pengembangan epistemologi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Islamik, 2003.

- Bushar Muhammad, *Pokok-Pokok Hukum Adat*, Jakarta: PT. Pradnya Paramitha, 2002.
- Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, Jakarta, Gema Insani Press, 1996.
- Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, London: Harvard University Press, 2003.
- Catherine Villanueva Gardner, *Historical dictionary of feminist philosophy*, Maryland: Scarecrow Press, 2006.
- Chainur Arrasjid, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, *Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI, 1999/2000.
- Dwi Narwoko dan Bagong Yuryanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004.
- Emeliana Krisnawati, *Hukum Waris Menurut Burgerlijk Wetboek*, Bandung: CV Utomo, 2006.
- Eniwati Khaidir, *Pendidikan Islam Dan Peningkatan Sumber Daya Perempuan*, Pekanbaru: LPPM UIN Suska Riau, 2014.
- Erman Suparman, *Hukum Waris Indonesia Dalam Perspektif Islam, Adat dan BW*, Bandung: Ketika Aditama, 2005).
- Estelle B. Freedman (ed.), *The Essential Feminist Reader*, New York: The Modern Library, 2007.

- Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Fatima Umar Nasif, *Menggugat Sejarah Perempuan*, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2001.
- Fatma Mernissi, *Women and Islam: An historical and theological inquiry*, Oxford: Blackwell Publisher, 1991.
- George Ritzer & Douglas. J. Goodman, *Teori sosiologi modern*, Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Graham C. Kinloch, *Perkembangan dan Paradigma Utama Teori Sosiologi*, Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Hanim Ibrahim Yusuf, *Aal al- 'Adl 'inda al-Mu'tazilah*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1993.
- Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Edisi ke-3, Cambridge: Islamic Text Society, 2006.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an dan Hadits*, Jakarta: Tintamas, 1981.
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2003.
- Hilman Hadikusumah, *Pengantar Antropologi Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2004.
- I.G.N. Sugangga, *Hukum Waris Adat*, Semarang: UNDIP, 1995.
- Ian Craib, *Teori-teori sosiologi modern*, Jakarta: CV. Rajawali, 1986
- Ibn al-'Arabi al-Maliki, *'Aridah al-Ahwadhi bi Sharh Sahih al-Tirmizy*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

- Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, Jilid V Kairo: Mathba'ah Mustafa Ahmad, 1937.
- Ibn Taymiyah, *Daqa'iq al-Tafsir*, diedit oleh Muḥammad al-Jalinid, Juz 2, Damaskus: Mu'assasah 'Ulum al-Qur'an, 1984.
- Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*, Kairo: Dar Al-Ma'arif, t.th.
- Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VI, Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Jilid III, Beirut: Dar al-Ma'rifah li al-Talabah wa al-Nashr, t.th.
- Imam Jalaluddin al-Mahalliy dan Imam Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain berikut Asbabun Nuzul Ayat; Terjemah*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1995.
- Izzu al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, (Beirut: Dar alKutub al-Ilmiyah, t.th.
- Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, New York: State University of New York Press, 1995.
- Judith Butler, *Undoing Gender*, Cet. X, New York & London: Routledge, 2004.
- Judith Worell, (ed.), *Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, California: Academic Press, 2002.
- Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Kathleen Kuiper, *The 100 most Influential Women of All Time*, New York: Britannica Educational Publishing, 2010.

- Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan, Terj. Kamran As'ad*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Khamil Abd Karim, *al-Judhur al-Tarikhiyah li As-Shari'ah al-Islamiyah. Terj Kamran Asad*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2015.
- Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Madzhab Shafi'I*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Leila Ahmed, *Wanita dan Gender Dalam Islam*, Jakarta: Lentera, 2000.
- Lewis Coser, *The function of social conflict*, New York: Free Press, 1956.
- Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lugah*, Cet. XX, Bairut: Dar al-Masyriq, 1977.
- M Idris Ramulyo, *Perbandingan Pelaksanaan Hukum Waris Islam Dengan Kewarisan Menurut Hukum Perdata*, Jakarta: Sinar Grafika, 1994.
- M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Cet. I, Jakarta: Paramadina, 1996.
- M. Idris Ramulyo, *Beberapa Masalah Tentang Hukum Acara Perdata Peradilan Agama*, Jakarta: In Hill Co, 1991.
- M. Natsir Asnawi, *Hukum Acara Perdata Teori, Praktik Dan Permasalahannya Di Peradilan Umum Dan Peradilan Agama*, Yogyakarta: UII Press, 2019.
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996.



- M. Quraisy Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- M. Taufiq Rahman, *Glosari Teori Sosial*, Bandung: Ibnu Sina Press, 2011.
- M. Taufiq Rahman, *Pengantar Filsafat Sosial*, Bandung: Lekkas, 2018.
- Mahmud al-Thahhan, *Taisir Mushthalah al-Hadis*, Bairut: Dar al-Sya'bi al-Islamiah, 1972.
- Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Cet. II, Jakarta: Hidakarya Agung, 1992.
- Manzoor Ahmad, *Morality and Law*, Karachi, Asia Publishers, 1986.
- Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, Terj. Yosogama, Cet. 5, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.
- Margret M. Poloma, *Sosiologi kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001.
- Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, ed.ke-2, Bandung: Mizan, 1997.
- Moh. Muhibbudin, dkk, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford, Oneworld, 2008.

- Muhamamad A'li al-Ashabuni, *Shafwatu al-Tafasir*, Jilid I, Kairo: Dar al-Shabuni, t.th.
- Muhamamd 'Abdu al-Rahim al-Kasykiy, *al-Mirats al-Muqran, bab Daur al-Taurts fi al-Islam*, Baghdad: Dar al-Nadzir Lithaba' wa al-Nasyir, 1998.
- Muhammad A'li Saais, *Tafsir Ayat Al-Ahkam*, ttp, tp, tt.
- Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Juz 2, Kairo: Dar al-Hadits, 1994.
- Muhammad Ali Al-Sabouni, *Hukum Kewarisan Menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, Terj. Hamdan Rasyid, Jakarta: Dar-Al-Kutub, 2005.
- Muhammad Ali as-Shabuni, *Hukum Waris dalam Syari'at Islam*, alih bahasa M. Samhuji Yahya, Bandung: Dipenogoro, 1988.
- Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2004.
- Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyya, 1944.
- Muhammad ibn Idras al-Shafi'i, *al-Risalah*, diedit oleh Muhammad Shakir, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philoshopy of Islamic Law*, New Delhi, Adam Publisher, 1997.
- Muhammad Nawawi bin Umar Nawawi, *Syarah 'Uqud al-Lujjayn Fi Bayan Haquq al-Zawjayn*, Semarang: Toha Putra, 1992.
- Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Al-Mar'ah bayn Thgyan al-Nizham al-Gharbi wa Lithaf al-Tasri al-Rabbani*, Solo: Era Intermedia, 2002.

- Muhammad Suhaili Sufyan, *Fiqh Mawaris Praktis*, Bandung: Cita Pusaka Media Perintis, 2012.
- Muhammad Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/ Penafsiran Al-Qur'an, 1972.
- Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Nana Syaodih sukmadinata, *Landasan Psikologi Proses Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Nanang Martono, *Metode Penelitian Sosial: Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Rajawali Pers, 2016.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Syayrazi al-Baydhawi, *Tafsir Al-Baydhawi*, Juz 2, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1418.
- Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: CV Rajawali, 1992.
- Nassaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, United Kingdom: SAGE Publication, 1994.
- Novri Susan, *Sosiologi Konflik: Isu-isu konflik kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2009.
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Oemarsalim, *Dasar-Dasar Hukum Waris di Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 2012.

- Prodjojo Hamidjojo, *Hukum Waris Indonesia*, Jakarta: Stensil, 2000.
- R Subekti, *Pokok Pokok Hukum Perdata*, cet. XXVI, Jakarta: Intermasa, 1985.
- Rasid Rachman, *Pengantar Sejarah Liturgi*, (Tangerang: Bintang Fajar, 1999), hlm. 122.
- Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001.
- Richard Lippa, *Gender, Nature, and Nurture*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc, 2005.
- Roger M. Keesing, *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, Terj. Samuel Gunawan, Jakarta: Penerbit Erlangga, 1999.
- Sa'id Hawa, *Asas fi Tafsir*, jilid 2, Kairo: Dar Al-Salam, 1999.
- Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Bina Akasara, 1981.
- Sally F Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach*, London: Routledge & Kegan Paul ltd., 1978.
- Samuel Koenig, *Mand And Society, the Basic Teaching of Sociology*, ed ke-1 New York: Boerners Van Noble Inc, 1957.
- Sayid Qutb, *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Shuruq, 1995.
- Sayyid Mujtaba Musawi Lari, *Dirasat fi Ushul al-Islam*, Markas al-Saqafah al-Islamiyah fi al-'Alam, t.th.

- Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Soejono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.
- Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*, Jakarta: Paramita, 1966.
- Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- Soerojo Wignojodipoero, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Adat*, Jakarta: Haji Masagung, 1988.
- Sofyan dan Zulkarnain Suleman, *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Sudirman Tebba (ed), *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya*, Cet. I, Jakarta: Mizan, 1993.
- Sugi Hastuti dan Siti Hariti Sastriyani, *Glosarium Seks dan Gender*, Yogyakarta: CarasvatiBooks, 2007).
- Sugiyono, *Cara Mudah Menyusun: Skripsi, Tesis, dan Disertasi*, Bandung: ALFABETA, 2014.
- Sukris Sarmadi, *Trensendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Surini Ahlan Sjarif, *Intisari Hukum Waris Menurut Burgerlijk Wetboek*, cet. II, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1992.
- Syahkroni, *Konflik Harta Warisan Akar Permasalahan dan Metode Penyelesaian Dalam Perspektif Hukum Islam*, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

- Syarifuddin Prawiranegara, *“Reinterpretasi Sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam”*, dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, (editor), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Panjimas, 1988.
- Tajul Arifin, *Antropologi Hukum Islam*, Bandung: Pusat penelitian dan Penerbitan UIN Sunan Gunung Djati, 2016.
- Ter Haar Bzn, *Asas-Asas Dan Susunan Hukum Adat (Beginselen En Stelsel Van Het Adatrecht)*, diterjemahkan oleh K.Ng. Soebakti Poesponoto, Jakarta: Pradnya Paramitha, 2001.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. VII, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Titik Triwulan, *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Toto Tasmara, *Spiritual Centered Leadership: Kepemimpinan Berbasis Spiritual*, Depok: Gema Insani Press, 2001.
- Vina Saviana dan Tutik Sulistyowati, *Sosiologi Gender*, Tangerang Selatan: Universitas Terbuka, 2010.
- Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Vol. II, Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- Wallace & Wolf, *Reading in Contemporary Sociological Theory from Modernity to Post Modernity*, New Jersey: Printice Hall, 1995.
- Waryono dalam Hamim Ilyas, dkk., *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis “Misoginis”*, Cet. IV, Yogyakarta: eLSAQ, 2009.

William A. Haviland, *Edisi Keempat Antropologi*, terj. R.G. Soekadijo, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 1999.

Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Bandung: Sumur Bandung, 2006.

Wirjono Projodikuro, *Hukum Warisan Di Indonesia*, Bandung: IS Gravenage Vorking van Hove, 1962.

Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *al-Mirats fi al-Syari'ati al-Islamiyyah*, Beirut: Dar Kutubu al-'Ilmiyah, 1997.

Yasin Duton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwattha', dan Praktik Madinah*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.

Yusuf al-Qaradhawi, *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Waris Di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: Sinar Grafika, 2008).

## **B. Jurnal dan Karya Ilmiah Lainnya**

Abdul Muthalib, Perubahan Hukum Dengan Sebab Berubahnya Masa, Tempat Dan Keadaan, *Jurnal Hikmah*, Volume 15, No. 1, Januari – Juni 2018.

Agus Sudaryanto, “Integrasi Hukum Waris Adat dan Hukum Waris Islam Dalam Pewarisan di Kota Yogyakarta”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2016.

Ahmad Labib, Musyawarah Kekeluargaan Studi Kasus Eksistensi Peradilan Adat di Desa Payaman, Kecamatan Solokuro, Kabupaten Lamongan, *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 14, No. 1, Maret 2011.

- Al-Robin, “Problematika Hukum Pembagian Waris 2:1 Dalam Pendekatan Teori Qath’i Zhanni”, Sangaji: *Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Volume 2 Nomor 1, Maret 2018, hlm. 109.
- Anthon F. Susanto, “Keraguan dan Ketidakadilan Hukum (Sebuah pembacaan dekonstruktif)”, *Jurnal Keadilan Sosial*, edisi 1, (2010), hlm. 23.
- Anwar Hidayat, M. Gary Gagarin Akbar, Deny Guntara, Kajian Perbandingan Dalam Pembagian Waris Berdasarkan Pada Hukum Islam Dan Hukum Adat, *Jurnal Justisi Hukum*, Vol 3, No. 1, September 2018.
- Endang Sriani, “Fiqih Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender”, *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, Volume 1 Nomor 2, September 2018.
- Gregory A. Kimble, “Evolution of the Nature-Nurture Issue in the History of Psychology” dalam Robert Plomin and Gerald E. McClearn (ed.), *Nature, Nurture, & Psychology*, Washington DC: American Psychological Association, 1993.
- Hamdani, “Konsep Takharuj dalam Pembagian Harta Warisan Di Aceh”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2021.
- Iim Fahimah, Sejarah Perkembangan Hukum Waris Di Indonesia, *Jurnal Nuansa*, Vol. XI, No. 2, Desember 2018.
- Indra Rahmat, Pengelolaan Harta Pusaka Tinggi Dalam Masyarakat Adat Minangkabau (studi di Kecamatan Batipuh Kabupaten Tanah Datar), Volume 8, Nomor 1, Bulan Juni, 2019.
- Iswah Adriana, “Kurikulum Berbasis Gender”, *Jurnal Tadris*, Volume 4. Nomor 1. 2009.



Jamaluddin, “Konsep Walad dan Pembagian Haknya dalam Kewarisan Islam (Kajian terhadap Teori Ulama Mazhab Fiqh dan Teori Hudud Muhamad Syahrur”, Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2016.

Jane Flax, “The Play of Justice: Justice as a Transitional Space”, *Political Psychology*, Vol. 14, No. 2, Juni 1993.

Janet Saltzman Chafetz and A.G. Dworkin, “*Action and reaction: An integrated, comparative perspective on feminist and antifeminist movements*”, *Crossnational research in sociology*, 4, 1989.

John Kenedi, Penyelesaian Sengketa Harta Bersama Dengan Harta Bawaan Ketika Terjadi Perceraian, *Manhaj: Jurnal Penelitian dan Pengabdian Masyarakat*, Vol. 3 No. 1, 2018.

Judistira K Garna dalam Sunarta, “*Integrasi dan Konflik: Kedudukan Politik Jawara dan Ulama dalam Budaya Politik Lokal*”, Disertasi dari PPS Unpad Bandung, 1997.

Julianti Sahputri, *Budaya dan Sistem Kekeluargaan Etnis Aneuk Jamee: Studi Kasus di Aceh Selatan*, Volume 8 No 2, Desember 2021.

Kusroni, “Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, Dan Corak Dalam Penafsiran Al-Qur’an”, *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin Stai Al Fithrah*, Volume 9 Nomor 1, Februari 2019.

Mahdalena Nasrun dan Rizki Mardhatillah Mouna, “Pembagian Rumah Tuo dalam Warisan Adat Aneuk Jamee Ditinjau Menurut Fiqh Mawaris (Studi di Kecamatan Tapaktuan)”, *Media Syari’ah*, Volume 21 Nomor 2, 2019.

- Maizuddin, “Relasi Hadis dengan Al-Qur’an: Telaah Teoritik dan Praktik dalam Fikih Kewarisan”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, 2019.
- Moh. Dahlan, “Paradigma Ijtihad Munawir Sjadzali Dalam Reaktualisasi Hukum Islam Di Indonesia”, *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 7 Nomor 2, Juli-Desember 2020.
- Mohammad Taufiq Rahman, “*Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice*”. Disertasi Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010.
- Muhammad Reza Heidari, “A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Framework”, Islamic Conference 2007.
- Mukhtar Zamzami, “Kajian Hukum terhadap Kedudukan dan Hak Perempuan dalam Sistem Hukum Kewarisan Indonesia Dikaitkan dengan Asas Keadilan dalam Rangka Menuju Pembangunan Hukum Kewarisan Islam”, Disertasi pada Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung, 2011.
- Musda Asmara, Rahadian Kurniawan, dan Linda Agustian, “Teori Batas Kewarisan Muhammad Syahrur dan Relevansinya dengan Keadilan Sosial”, *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar’iah*, Vol. 12, No. 1, 2020.
- Prinsip-Prinsip Kesetaraan Gender oleh Nasaruddin Umar, “Perspektif Jender dalam Islam” (1999). <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Jender1-4.html>. diakses: 23/4/2022.
- Stephanie A. Shields dan Kristen M. Eyssell “History of the Study of Gender Psychology”, dalam Judith Worell (ed.),

*Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and the Impact of Society on Gender*, California: Academic Press, 2002.

Sugiri Permana, "Implications Of Hazairin And Munawir Sjadzali Thoughts In Establishment Of Islamic Inheritance In Indonesia", *AHKAM*, Volume 18 Nomor 2, 2018.

Syarkoni, *Penundaan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam*, Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 2005.

Ulfa Chaerani Nuriz, Sukirno, Sri Wahyu Ananingsih, Penerapan Hukum Adat Minang Kabau Dalam Pembagian Warisan Atas Tanah (Studi di : Suku Chaniago di Jorong Ketinggian Kenagarian Guguk VIII Koto, Kecamatan Guguk, Kabupaten Lima Puluh Kota, Ibu Kota Sarilamak), *DIPONEGORO LAW JOURNAL*, Volume 6, Nomor 1, Tahun 2017, 4.

Yohanes Bahari, "*Resolusi Konflik Berbasis Pranata Adat Pamakang dan Pati Nyawa pada Masyarakat Dayak Kanayatn di Kalimantan Barat*", Disertasi dari Program PPS Unpad, 2005.

Zasri M. Ali, "Hukum Waris: Pelaksanaan Al-Shulh Dalam Pranata Sosial Masyarakat Melayu Riau", Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014.

Zulham Wahyudi, *Perubahan Sosial Dan Kaitannya Dengan Pembagian Harta Warisan Dalam Perspektif Hukum Islam*, Volume 14 No.2, Februari 2015.



Wawancara dengan Hakim Mahkamah Syari'ah Tapaktuan



Wawancara dengan MPU Kabupaten Aceh Selatan



Wawancara dengan Ketua dan Sekretaris MAA Aceh Selatan



Wawancara dengan Abu H. Mawardi Wali, Pimpinan Pondok Pesantren Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan



Wawancara dengan H. Ahmad Ibrahim. BA, Tokoh Agama di Kecamatan Samadua



Wawancara dengan Said Zainun, Imum Mukim di Kecamatan Sawang



Wawancara dengan T. H. Harun Ar-Rasyid, Tokoh Adat di Kecamatan Meukek



Wawancara dengan Tgk. Muksin, S.Pd.I.,M.A, Tokoh Agama di Kecamatan Meukek.

AR-RANIRY



Wawancara dengan Drs. H. Mawardi, Tokoh Agama di Kecamatan Labuhan Haji



Wawancara dengan Darwis, Tokoh Adat Kluet di Gampong Sialang Aceh Selatan