

BAB III

Kewarisan Hukum Islam dan Kesetaraan Gender dalam Islam

A. Kewarisan Hukum Islam

Wahyu Allah dan sabda Rasul yang berisi ajaran agama yang harus dijadikan pedoman dalam kehidupan dunia baik dalam bentuk peribadatan kepada Allah maupun dalam pergaulan hidup sesama manusia. Hukum kewarisan Islam didasarkan kepada beberapa ayat Alqur'an. Hukum kewarisan Islam yang didasarkan kepada wahyu Allah dan Sunnah Nabi adalah ajaran agama tentang kewarisan yang harus dijadikan pedoman bagi umat Islam dalam menyelesaikan permasalahan mengenai harta peninggalan orang yang telah meninggal dunia.

1. Dasar-Dasar Kewarisan Islam

Adapun firman Allah mengenai kewarisan Islam sebagai berikut:

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

“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-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.” (Q.S. An-Nisa: 7)¹

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ
ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا

¹ Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, (Bandung: Hilal, 2011), h. 77.

تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ، وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ، وَلَدٌ وَوَرَثَةٌ، أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ،
إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ؕ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ
أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian 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 separo 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.”(Q.S. 4: 11)²

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ۖ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۖ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۖ وَهُنَّ 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 امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۖ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۖ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۖ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

“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) sesudah 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

² Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 78

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.” (Q.S. An-Nisa: 12)³

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّلْثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“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 bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.”(Q.S. 4: 176)⁴

Selain firman Allah, ketentuan kewarisan juga terdapat dalam Sunnah Rasul. Adapun hadis-hadis mengenai kewarisan Islam sebagai berikut:

³ Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 79.

⁴ Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 106.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، (وَاللَّفْظُ لِابْنِ رَافِعٍ)، قَالَ إِسْحَاقُ: حَدَّثَنَا، وَقَالَ الْآخَرَانِ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افْسِمُوا الْمَالَ بَيْنَ أَهْلِ الْفَرَايِضِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا رَزَكَتِ الْفَرَايِضُ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ.

“Dari Ibnu `Abbas ia berkata: Telah bersabda Rasulullah Saw: Bagikanlah harta warisan antara ahli waris menurut Kitabullah, selebihnya adalah milik laki-laki yang paling dekat.”⁵

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْحُقُوا الْفَرَايِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ.

Dari Ibnu Abbas bahwa Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "Berikan bagian warisan kepada ahli warisnya, selebihnya adalah milik laki-laki yang paling dekat.”⁶

Landasan hukum di atas telah mencakup pokok-pokok kewarisan dalam hukum Islam. Dalam Kompilasi Hukum Islam pengertian tentang hukum kewarisan terdapat dalam pasal 171 point a sebagai berikut:

“Hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak pemilikan harta peninggalan (tirkah) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing.”⁷

Untuk terjadinya sebuah pewarisan maka kita harus terlebih dahulu mengetahui apa saja yang menjadi unsur-unsur dalam kewarisan Islam. Hal

⁵ Abû al Husayn Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim* (Turki: Dar al-Thaba`ah al-`Amirah, 1335).

⁶ Abû `Abdullâh Muhammad bin Ismâ`il Al-Bukhâriy, *Shahîh Al-Bukhâriy* (Beirut: Dâr Thawq al-Najah, 1422), j. 8, h. 150; Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, j. 5, h.59; Sulaimân bin al-Asy`ats Abu Dâwud, *Sunan Aby Dâwud* (India: Al-Mathba`ah al-Anshariyah, 1323), j. 3, h. 82; Muhammad bin `Isa Al-Turmudziy, *Sunan Al-Turmudziy* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996), j. 3, h. 603.

⁷ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, (Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2010), cetakan pertama, h. 284.

pertama yang harus kita ketahui yaitu penyebab kewarisan dan penghalang kewarisan. Kemudian baru mengenai pewaris, ahli waris dan harta warisan.

2. Sebab Kewarisan

Harta orang meninggal dunia dengan sendirinya beralih kepada orang hidup yang memiliki hubungan dengan orang yang telah meninggal dunia tersebut. Dalam literatur hukum Islam atau fiqh, dinyatakan ada tiga hubungan yang menyebabkan seseorang menerima harta warisan dari seseorang yang telah meninggal, yaitu hubungan kekerabatan, hubungan perkawinan, hubungan *wala* dan hubungan sesama Islam.

a. Hubungan Kekerabatan

Di antara sebab beralihnya harta seseorang yang telah meninggal kepada yang masih hidup adalah adanya hubungan silaturahmi atau kekerabatan antara keduanya.⁸ Adanya hubungan kekerabatan ditentukan dengan adanya hubungan nasab yang ditentukan pada saat adanya kelahiran. Pada tahap pertama seseorang anak memiliki hubungan kekerabatan dengan ibu yang melahirkannya. Hal ini bersifat ilmiah dan tidak ada seorang pun yang membantah hal ini karena anak itu jelas keluar dari rahim ibunya. Hubungan keibuan yang secara alami tadi berlaku semenjak adanya kelahiran di dunia ini. Dengan berlakunya hubungan anak dan ibu yang melahirkannya tadi maka dengan sendirinya terjadi hubungan kekerabatan di antara anak yang dilahirkan

⁸ Muhammad Alwin Abdillah and M. Anzaikhan, "Sistem Pembagian Harta Warisan Dalam Hukum Islam," *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan* 9, no. 1 (2022): 285–305, <https://doi.org/10.32505/qadha.v9i1.4134>.

ibu itu dan orang-orang lain yang juga dilahirkan oleh ibu itu, baik secara langsung maupun tidak langsung.⁹

Pada tahap selanjutnya seseorang mencari hubungan dengan laki-laki yang menyebabkan ibunya itu hamil dan melahirkan. Apabila dapat dipastikan secara hukum bahwa laki-laki yang menikahi ibunya itu menyebabkan ibunya hamil dan melahirkan, maka hubungan kerabat berlaku pula dengan laki-laki itu.¹⁰ Laki-laki itu selanjutnya disebut ayahnya.

Dalam hubungan kekerabatan tersebut di atas yang selanjutnya menjadi faktor utama penentunya yaitu akad nikah yang sah di antara ayah dan ibu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hubungan kekerabatan berlaku antara seorang anak dengan ayahnya bila anak itu dilahirkan dari hasil perkawinan yang berlaku antara ayah dengan ibu yang melahirkan anak tersebut.¹¹ Apabila kelahiran berlaku pada waktu ibu dan ayah masih dalam ikatan pernikahan dan juga pasca perceraian, maka anak yang lahir itu mempunyai hubungan kerabat dengan ayah itu. Kecuali ayah mengingkari anak tersebut dalam sumpah *li'an*.

Dalam undang-undang Nomor 1 tahun 1974 pasal 42 jo. pasal 99 KHI mengatakan bahwa anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Selanjutnya dijelaskan dalam pasal 43 UUPA jo. pasal 100 KHI bahwa anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya

⁹ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2012), cet. ke-4, h.177.

¹⁰ Yusriana Yusriana, "Analisis Pemaksaan Menikah Menurut Hukum Islam," *Juripol* 4, no. 2 (2021): 110–15, <https://doi.org/10.33395/juripol.v4i2.11112>.

¹¹ Maria Goreti and Beto Tapobali, "Kekuatan Hukum Hasil Tes Deoxyribonucleic Acid (Dna) Terhadap Status Anak Diluar Nikah Yang Tidak Diakui Oleh Ayah Biologisnya Dalam Perspektif Hukum Perdata," *Jurnal Kajian Hukum* 6, no. 2 (2021): 1–15, <http://e-journal.janabadra.ac.id/index.php>.

mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. Namun pada tahun 2010 berdasarkan putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010, pasal 43 ayat (1) UUPA diubah menjadi:

Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan dengan ibunya dan keluarga ibunya, serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang diketahui bukti kebenarannya (ada hubungan darah) dengan sang anak.¹²

Perubahan tersebut mengakibatkan penafsiran yang umum terhadap pasal tersebut. Namun di sisi lain berdampak positif bagi anak yang lahir di luar nikah ataupun nikah sirri. Sehingga memiliki hak keperdataan yang jelas. Mereka yang memiliki hubungan kekerabatan dengan pewaris sebagai penyebab kewarisan adalah bapak dan ibu, anak-anak dan orang-orang yang bernasab dan memiliki hubungan darah kepada mereka.

Mengenai kelompok ahli waris yang disebabkan alasan hubungan kekerabatan dalam KHI terdapat pada pasal 174 ayat 1 point a yaitu kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari hubungan nasab yaitu golongan laki-laki terdiri dari ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek. Serta golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek.¹³

b. Hubungan Perkawinan

Di samping hak kewarisan berlaku atas dasar hubungan kekerabatan, hak kewarisan juga berlaku atas dasar hubungan perkawinan atau pernikahan.

Perkawinan, yaitu terjadinya akad nikah secara legal (*syar'i*) antara seorang

¹² Maria Goreti And Beto Tapobali, "Kekuatan Hukum Hasil Tes Deoxyribonucleic Acid (Dna) Terhadap Status Anak Diluar Nikah Yang Tidak Diakui Oleh Ayah Biologisnya Dalam Perspektif Hukum Perdata," *Jurnal Kajian Hukum* 6, no. 2 (2021): 1–15, <http://e-journal.janabadra.ac.id/index.php>.

¹³ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 239.

laki-laki dan perempuan, sekalipun belum atau tidak terjadi hubungan intim (senggama) antara keduanya.¹⁴ Bila hubungan kewarisan dengan alasan kekerabatan karena hubungan alamiah, maka sebab kewarisan dengan alasan hubungan perkawinan dikarenakan hubungan hukum antara suami istri.

Berlakunya hubungan kewarisan antara suami dan istri didasarkan pada dua ketentuan. Yang pertama adalah antara keduanya telah berlangsung akad nikah yang sah. Tentang akad nikah yang sah ditetapkan dalam Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan pasal 2 ayat 1 sebagai berikut, “*Perkawinan sah bila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya.*”¹⁵

Ketentuan tersebut berarti bahwa perkawinan orang-orang yang beragama Islam adalah sah bila menurut hukum Islam perkawinan tersebut adalah sah. Pengertian sah menurut istilah hukum Islam ialah sesuatu yang dilakukan sesuai dengan rukun dan syaratnya telah terhindar dari segala penghalangnya.¹⁶ Adapun perkawinan yang batil atau rusak, tidak bisa menjadi sebab untuk mendapatkan hak waris.

Dengan demikian, pernikahan sah murni adalah yang memenuhi segala persyaratan akad, segala syarat sah, dan segala syarat pelaksanaan sebagaimana yang telah dijelaskan, yakni kedua orang yang berakad, ahli dalam melaksanakan akad, *shighat*-nya menunjukkan pemilikan kesenangan secara abadi, menyatu dalam satu majelis ijab-qabul, tidak terjadi perbedaan antara mereka berdua, masing-masing *pengijab* dan *pengqabul* mendengar suara yang lain, istri merupakan objek penerima pernikahan yang diadakan, dihadiri dua orang saksi yang memenuhi persyaratan persaksian, dan masing-masing dari dua orang yang berakad itu berakal dan baligh.¹⁷

¹⁴ Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Mawaris*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), h. 109.

¹⁵ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 234.

¹⁶ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2012), cet. ke-4, h.191.

¹⁷ Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Amzah, 2011), cet. ke-2, h. 127.

Ketentuan yang kedua berkenaan dengan hubungan kewarisan karena hubungan perkawinan ialah bahwa suami dan istri masih terikat tali perkawinan saat salah satu pihak meninggal.¹⁸ Termasuk dalam ketentuan ini adalah bila salah satu pihak meninggal dunia sedangkan ikatan perkawinan telah putus dalam bentuk talak *raj'i* dan perempuan masih berada dalam masa *iddah*. Jadi, bila suami meninggal dunia dengan meninggalkan istri yang masih dalam masa *iddah* talak *raj'i*, istrinya masih dapat mewarisi harta peninggalan suaminya.¹⁹ Begitu pula sebaliknya, suami dapat mewarisi harta peninggalan istrinya yang meninggal dalam masa *iddah* talak *raj'i*. Demikian pula perempuan yang sedang menjalani masa *iddah* talak bain masih bisa mendapatkan hak waris dari mantan suaminya yang meninggal setelah menalak bain dengan maksud melarikan warisan dari istrinya.²⁰

Dalam KHI mengenai kelompok ahli waris yang disebabkan karena hubungan pernikahan di atur dalam pasal 174 ayat 1 point b, orang-orang tersebut adalah duda atau janda. Maksudnya apabila yang meninggal adalah suami maka istrinya lah yang dimaksud jandanya, begitu pun sebaliknya jika yang meninggal adalah istri maka suaminya lah yang dimaksud duda.

¹⁸ Rizqi Suprayogi, "Reformasi Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia," *Indonesia Journal of Business Law* 2, no. 1 (2023): 29–37, <https://doi.org/10.47709/ijbl.v2i1.1962>.

¹⁹ Dian Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), cet. ke-3, h. 23.

²⁰ Wahbah bin Musthafa Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1433), j. 9, h. 7064.

c. Hubungan Wala'

Wala' secara bahasa adalah penolong atau pertolongan, biasanya ditujukan untuk menunjukkan kekerabatan.²¹ Menurut istilah syari'at, *wala'* adalah hubungan kekerabatan menurut hukum sebagaimana yang ditetapkan oleh syari'at antara *mu'tiq* (yang membebaskan) dan *mu'taq* (yang dibebaskan) atau yang muncul antara seseorang dan yang lain disebabkan oleh akad *muwalah* dan sumpah. Jadi, kekerabatan itu ada dua macam. *Pertama*, kekerabatan yang disebabkan oleh hubungan nasab yang sesungguhnya.²² Dia mempunyai hubungan peranakan, perayahan, persaudaraan, dan perpamanan. *Kedua*, hubungan kekerabatan yang disebabkan oleh hukum, seperti *wala' al-muwalah* dan *wala' perbudakan*.

Wala' yang dapat dikategorikan sebagai kerabat secara hukum disebut juga dengan istilah *wala'ul itqi* atau *wala'un nikmah*²³. *Wala' itaqah* adalah hubungan kekerabatan yang ditetapkan berdasarkan hukum atau sebab tertentu sebagai balasan atas nikmat kebebasan yang didapatkan seorang budak karena dimerdekakan oleh majikannya.²⁴ Orang yang memerdekakan budak karena *wala' itqi* ini dapat mewarisi harta peninggalan budak yang telah ia bebaskan jika budaknya tersebut telah menjadi kaya. Warisan budak tersebut dapat diperoleh majikannya dengan

²¹ Muhammad Thaha Abul Ela Khalifah, *Hukum Waris: Pembagian Warisan Berdasarkan Syariat Islam*, terj. Tim Kuwais Media Kreasindo, (Solo: Tiga Serangkai, 2007), h. 437.

²² Asrizal Saiin, "Peletakan Dasar-Dasar Hukum Kewarisan Islam (Tinjauan Historis Atas Hukum Waris Pra Dan Awal Islam)," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, no. 1 (2016): 135–36.

²³ Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, h. 24.

²⁴ Thaha Abul Ela Khalifah, *Hukum Waris: Pembagian Warisan Berdasarkan Syariat Islam*, h. 438.

syarat budak tersebut tidak memiliki ahli waris *dzawil arham*, atau suami atau istri.

Sebagai imbalan atas kenikmatan yang telah dihadiahkan kepada hambanya, dan sebagai imbalan atas pelaksanaan anjuran syari'at untuk membebaskan hamba sahaya, ia diberikan *wala'*. Hal tersebut sesuai dengan sabda Rasul sebagai berikut:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ،
عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ، فَاشْتَرَطُوا عَلَيْهَا الْوَلَاءَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: اشْتَرِيهَا إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ.

Dari `Aisyah bahwasanya ia hendak membeli Barirah dengan syarat wala, kemudian ia sampaikan kepada Nabi Saw, beliau bersabda: "*Belilah ia, sesungguhnya wala' adalah milik orang yang memerdekakan*".²⁵

3. Penghalang Kewarisan

Penghalang kewarisan adalah hal-hal, keadaan, atau pekerjaan, yang menyebabkan seseorang yang seharusnya mendapat warisan tidak mendapatkannya. Penghalang-penghalang tersebut akan diuraikan sebagai berikut:

a. Perbudakan

Hamba sahaya tidak dapat mewarisi harta peninggalan kerabatnya karena jika ia mewarisi maka harta warisan itu akan diminta oleh majikannya. Para fuqaha telah menggariskan bahwa hamba sahaya beserta barang-barang yang dimilikinya berada di bawah kekuasaan majikannya.

²⁵ Al-Bukhâriy, *Shahîh Al-Bukhâriy*, j. 8, h. 154; Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, j. 4, h. 214; Abu Dâwud, *Sunan Aby Dâwud*, j. 4, h. 33.

Para ulama sepakat bahwa perbudakan merupakan suatu hal yang menjadi penghalang mewarisi berdasarkan petunjuk umum dari nash sharih yang menafikan kecakapan bertindak seorang hamba dalam segala bidang.²⁶ Hal tersebut berdasarkan firman Allah Swt sebagai berikut sebagai berikut:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ
أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ.

Dan Allah membuat (pula) perumpamaan: dua orang lelaki yang seorang bisu, tidak dapat berbuat sesuatupun dan Dia menjadi beban atas penanggungnya, ke mana saja Dia disuruh oleh penanggungnya itu, Dia tidak dapat mendatangkan suatu kebajikanpun. samakah orang itu dengan orang yang menyuruh berbuat keadilan, dan Dia berada pula di atas jalan yang lurus? (Q. S. An-Nahl: 76)²⁷

Ayat di atas menjelaskan bahwa seorang budak tidak cakap mengurus hak milik kebendaan dengan jalan apa saja. Karena itu terhalangnya budak dalam kewarisan dapat dilihat dari alasan status kekeluargaan terhadap kerabat-kerabatnya sudah putus sehingga ia telah menjadi keluarga asing yang bukan keluarganya. Padahal sudah menjadi kesepakatan para ulama bahwa mewariskan kepada orang asing itu tidak boleh dan hukumnya adalah batal.²⁸

²⁶ Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, h. 30.

²⁷ Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 178

²⁸ Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, h. 31.

b. Pembunuhan

Pembunuhan menghalang seseorang untuk mendapatkan hak warisan dari orang yang dibunuhnya. Pembunuhan yang telah disepakati para ulama sebagai penghalang kewarisan adalah pembunuhan yang disengaja dan disertai kekerasan.²⁹ Hal ini berdasarkan hadis Nabi sebagai berikut:

نا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَزَّازُ ، نا الْحَسَنُ بْنُ عَرْفَةَ ، نا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَيَّاشٍ ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ».

Dari Amar Ibnu Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya bahwa Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "*Pembunuh tidak mendapat warisan apapun (dari yang dibunuh).*"³⁰

Terhalangnya pembunuh dari hak kewarisan dari orang yang dibunuhnya itu disebabkan oleh beberapa alasan. Yang *pertama*, pembunuhan itu memutuskan hubungan silaturahmi yang merupakan salah satu penyebab adanya hubungan kewarisan. Dengan terputusnya sebab, maka terputus pula alasan atau hukum yang menetapkan hak kewarisan.

Kedua, dikarenakan alasan pembunuhan tersebut mempercepat proses berlakunya hak kewarisan yang memang pada nantinya akan didapatkan oleh pembunuh dari yang dibunuh. Dan yang *ketiga*, pembunuhan adalah suatu

²⁹ Usman, *Fiqh Mawaris: Hukum Kewarisan Islam*, h. 34.

³⁰ `Ali bin `Umar Al-Dâruquthniy, *Sunan Al-Dâruquthniy* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2004), j. 5, h. 170.

tindak kejahatan atau maksiat, sedangkan kewarisan adalah suatu nikmat. Maksiat tidak boleh digunakan untuk mendapatkan nikmat.

Dalam KHI penghalang kewarisan dikarenakan pembunuhan diatur dalam pasal 173 point a yang mengatakan bahwa seseorang terhalang menjadi ahli waris apabila dengan putusan hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum yang tetap, dihukum karena dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat para pewaris.³¹

c. Berlainan Agama

Berlainan agama dalam hal ini berarti berlainannya agama orang yang menjadi pewaris dengan orang yang menjadi ahli waris. Mengenai berlainan agama menjadi penghalang kewarisan didasari oleh hadis Rasulullah saw. Sebagai berikut.³²

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، نَا حَمَّادٌ، عَنْ حَبِيبِ الْمُعَلِّمِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ،
عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
«لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَتَّى»

Dari Abdullah Ibnu Umar Radliyallaahu 'anhu bahwa Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "*Tidak bisa saling mewarisi orang yang berlainan agama.*"

Hadis di atas menunjukkan bahwa perbedaan agama mutlak menjadi penghalang pewarisan. Jadi, seorang muslim tidak bisa mewarisi ahli warisnya yang non muslim dan sebaliknya seorang ahli waris tidak bisa menerima

³¹ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 245.

³² Abu Dâwud, *Sunan Aby Dâwud*, j. 3, h. 85; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, j. 4, h. 33; Ahmad bin Hanbal, *Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hanbal*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), j. 11, h. 245; Abu `Abdurrahmân Ahmad bin Syu`ayb Al-Nasâ'iy, *Sunan Al-Nasâ'iy* (Kairo: Dâr al-Risalah al-`Alamiyah, 2018), j. 6, h. 125.

warisan dari pewaris yang non muslim. Hal tersebut juga sesuai dengan pasal 172 KHI yang menyatakan bahwa ahli waris dipandang beragama Islam apabila diketahui dari kartu identitas atau amalan atau kesaksian, sedangkan bagi bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa, beragama menurut ayahnya atau lingkungannya.³³ Artinya perbedaan agama adalah penghalang untuk terjadinya kewarisan.

4. Rukun dan Syarat Kewarisan

Rukun adalah sesuatu yang harus ada dalam suatu hal dan keberadaannya menjadi bagian dari hal tersebut. Rukun dalam bahasa Arab mengacu pada konsep yang harus dipenuhi untuk sahnya suatu pekerjaan. Dalam konteks agama, rukun sering digunakan untuk merujuk pada syarat-syarat yang harus dipenuhi agar suatu ibadah atau ritual dianggap sah. Sebagai contoh, salat (sholat) memiliki rukun-rukun yang harus dipenuhi agar salat tersebut sah. Selain itu, rukun juga dapat berarti asas, dasar, atau sendi dari suatu hal. Misalnya, jika semuanya terlaksana dengan baik dan tidak ada yang menyimpang dari rukunnya, maka suatu pekerjaan dianggap berhasil. Sedangkan yang dimaksud dengan rukun waris adalah sesuatu yang harus ada untuk mewujudkan bagian harta dimana bagian harta waris tidak akan ditemukan bila tidak ada rukun-rukunnya.³⁴

³³ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 282.

³⁴ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawaarits fil-Fiqhil-Islami*, terj. Addys Aldisar dan H. Fathurrahman, (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2004), Cet. Pertama, h. 27.

Syarat menurut istilah adalah sesuatu yang karena ketiadaannya, tidak akan ada hukum.³⁵ Maka dari itu apabila tidak ada syarat-syarat waris, berarti tidak ada pembagian harta waris. Adapun mengenai syarat-syarat pembagiannya akan saya jabarkan bergandengan dengan rukun waris tersebut. Mengenai rukun terdapat tiga hal, yang syarat-syaratnya terkadang sebagian mengikuti rukun dan sebagian berdiri sendiri. Adapun rukun waris sebagai berikut:

a. *Al-Muwarrits*

Al-Muwarrits adalah orang yang wafat serta meninggalkan harta atau hak-hak yang akan diwariskan.³⁶ Berdasarkan KHI pasal 171 point b, pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan Pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan.³⁷ Syaratnya adalah pewaris harus benar-benar telah meninggal dunia. Baik itu meninggal secara hakiki, secara yuridis ataupun secara perkiraan. Mati hakiki artinya tanpa melalui pembuktian dapat diketahui dan dinyatakan bahwa seseorang telah meninggal dunia.³⁸

Sedangkan mati secara yuridis (*hukmy*) adalah seseorang yang secara yuridis melalui keputusan hakim dinyatakan telah meninggal dunia.³⁹ Melalui keputusan hakim tersebut, setelah melalui upaya-upaya tertentu misalnya

28. ³⁵ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawaarits fil-Fiqhil-Islami*, h.

³⁶ Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*, j. 10, h. 7703.

³⁷ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 281.

³⁸ Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1995), Cet. Ke-2, h. 22.

³⁹ Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, h. 22.

pencarian jejak, ia dinyatakan meninggal dunia. Lain lagi dengan yang dinamakan mati *taqdiry*, mati *taqdiry* adalah suatu kematian yang semata-mata berdasarkan dugaan yang sangat kuat.⁴⁰ Misalnya, seseorang pergi ke medan perang atau tempat yang mengancam nyawanya, setelah sekian tahun pergi tidak diketahui kabarnya dan melahirkan dugaan bahwa orang tersebut telah mati di medan perang, maka dinyatakan telah meninggal.

b. Al- Warits

Al-Warits adalah orang yang memiliki hak terhadap harta warisan berdasarkan sebab-sebab tertentu.⁴¹ Dikenal dengan istilah ahli waris, yaitu orang yang dinyatakan mempunyai hubungan kekerabatan baik karena mempunyai hubungan darah, hubungan sebab perkawinan, atau akibat *wala'*. Ahli waris benar-benar masih hidup ketika pewaris meninggal, atau dengan keputusan hakim dinyatakan masih hidup pada saat pewaris meninggal.⁴² Dalam KHI pasal 171 point c mengatakan bahwa ahli waris adalah orang yang pada saat pewaris meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.⁴³ Adapun syarat lain yang harus dipenuhi yaitu tidak ada penghalang diantara ahli waris maupun pewaris untuk waris mewarisi.

Dalam KHI diatur mengenai kewajiban bagi ahli waris terhadap pewaris dalam pasal 175 bahwa, kewajiban ahli waris terhadap pewaris adalah:

- 1) Mengurus dan menyelesaikan sampai pemakaman jenazah selesai;

30. ⁴⁰ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawaarits fil-Fiqhil-Islami*, h.

⁴¹ Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*.

⁴² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), Cet. ke-4, h. 20.

⁴³ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 281.

- 2) Menyelesaikan baik hutang-hutang berupa pengobatan, perawatan, termasuk kewajiban pewaris maupun penagih piutang.
- 3) Menyelesaikan wasiat pewaris;
- 4) Membagi harta warisan di antara ahli waris yang berhak.
- 5) Tanggung jawab ahli waris terhadap hutang atau kewajiban pewaris hanya terbatas pada jumlah atau nilai harta peninggalannya.⁴⁴

c. *Al- Mauruts*

Al-Mauruts atau *al-Miras* yaitu harta peninggalan si mati setelah dikurangi biaya perawatan jenazah, pelunasan utang, dan pelaksanaan wasiat.⁴⁵ Pengertian tersebut sesuai dengan KHI pasal 171 point e yang menyatakan bahwa 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.⁴⁶ Termasuk dalam kategori warisan adalah harta-harta atau hak-hak yang mungkin dapat diwariskan seperti hak perdata, hak menahan barang yang belum dilunasi pembayarannya, dan hak menahan barang gadaian.

5. Kewarisan *Ashhabul Furudh* dan *Ashabah*

Ahli waris terdiri dari dua kelompok, yaitu *fardl* yang berarti bagian tertentu, dan *ta`shib* yang berarti bagian tidak tertentu.⁴⁷ Pemilik bagian tertentu disebut *ashhabul furudl*, dan pemilik bagian tidak tertentu disebut *ashabah*.

⁴⁴ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 283.

⁴⁵ Ahmad Rofiq, *Hukum Kelurga Islam Indonesia*, h. 23.

⁴⁶ Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 281.

⁴⁷ Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*, j. 10, h. 7747.

a. *Ashhabul Furudh*

Kata *furudh* merupakan jamak dari kata *Al-Faradh*. *Al-Faradh* menurut bahasa artinya adalah ketentuan atau ketetapan.⁴⁸ *Ashhabul furudh* adalah para ahli waris yang mempunyai bagian tertentu yang telah ditetapkan oleh *syara'*, yang bagiannya itu tidak akan bertambah atau berkurang kecuali dalam masalah *radd* atau *aul*.⁴⁹ Adapun yang dikehendaki dalam ilmu waris adalah bagian yang ditentukan oleh Alqur'an dan hadis untuk seorang ahli waris. Dalam Islam dikenal dengan pembagian sebagai berikut.⁵⁰

- 1) 1/2 (setengah) dapat diterima oleh:
 - a) Suami jika si mayit tidak meninggalkan anak atau cucu (An-Nisa:12)
 - b) Seorang anak perempuan tidak lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak laki-laki (An-Nisa:11)
 - c) Seorang cucu perempuan tidak lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak atau cucu laki-laki (ijmak)
 - d) Seorang saudara perempuan sekandung tidak lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak laki-laki, cucu laki-laki, anak perempuan lebih dari seorang, cucu perempuan lebih dari seorang, saudara laki-laki sekandung, bapak atau kakek (An-Nisa:176)
 - e) Seorang saudara perempuan sebakat tidak lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak laki-laki, cucu laki-laki, anak perempuan lebih dari seorang, cucu perempuan lebih dari seorang, bapak, kakek, saudara laki-laki sekandung, saudara perempuan sekandung atau saudara laki-laki sebakat (An-Nisa:176)
- 2) 1/4 (seperempat) dapat diterima oleh:
 - a) Suami jika si mayit meninggalkan anak atau cucu (An-Nisa:12)
 - b) Istri, baik itu seorang atau lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak atau cucu (An-Nisa:12)
- 3) 1/8 (seperdelapan):

Yaitu bagian istri, seorang atau lebih, mendapat seperdelapan jika orang yang meninggal itu mempunyai anak atau cucu. (An-Nisa:12)
- 4) 2/3 (dua pertiga) dapat diterima oleh:

⁴⁸ Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, (Jakarta: Amzah, 2005), Cet. Pertama, h. 68.

⁴⁹ Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 66.

⁵⁰ Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*, j. 10, h. 7747-7749.

- a) Dua anak perempuan atau lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak laki-laki (An-Nisa:11)
- b) Dua cucu perempuan atau lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak atau cucu laki-laki (*ijma'*)
- c) Dua saudara perempuan sekandung atau lebih jika si mayit tidak meninggalkan anak, cucu, bapak, kakek, atau saudara laki-laki sekandung
- d) Dua orang atau lebih saudara perempuan seapak jika si mayit tidak meninggalkan anak, cucu, bapak, kakek, saudara laki-laki seapak atau saudara perempuan sekandung (An-Nisa:176)
- 5) $\frac{1}{3}$ (sepertiga) dapat diterima oleh:
 - a) Ibu, jika si mayit tidak meninggalkan anak, cucu atau saudara lebih dari seorang (An-Nisa:11)
 - b) Saudara seibu lebih dari seorang jika si mayit tidak meninggalkan anak, cucu, bapak atau kakek (An-Nisa:21)
- 6) $\frac{1}{6}$ (seperenam) diterima oleh:
 - a) Bapak jika mayit meninggalkan anak atau cucu (An-Nisa:11)
 - b) Kakek jika si mayit meninggalkan anak atau cucu dan tidak meninggalkan bapak (*ijma'*)
 - c) Ibu jika si mayit meninggalkan anak, cucu atau saudara lebih dari seorang (An-Nisa:11)
 - d) Nenek sebelah ibu jika si mayit tidak meninggalkan ibu
 - e) Nenek sebelah bapak, seorang atau lebih jika si mayit meninggalkan seorang anak perempuan tidak lebih dan tidak meninggalkan anak laki-laki (hadis)
 - f) Saudara perempuan seapak seorang atau lebih jika si mayit meninggalkan seorang saudara perempuan sekandung dan tidak meninggalkan anak laki-laki, cucu laki-laki, bapak, saudara laki-laki sekandung atau saudara laki-laki seapak (*ijma'*)
 - g) Seorang saudara seibu, laki-laki atau perempuan jika si mayit tidak meninggalkan anak, cucu, bapak atau kakek (An-Nisa:12)

Kesimpulan dari peta *ashhabul furudl* adalah totalnya 12 ahli waris, yang mana 4 orang dari kelompok laki-laki, yaitu Bapak, Kakek dari Bapak, Saudara laki-laki Seibu, dan Suami. Sedangkan 8 orang dari kelompok Perempuan, yaitu Isteri, Anak Perempuan, Cucu Perempuan dari Anak Laki-laki, Saudari Kandung, Saudari Seapak, Saudari Seibu, Ibu, Nenek dari Ibu atau Nenek dari Bapak.

b. *Ashabah*

Mewariskan dengan cara *ashabah* merupakan cara kedua untuk memberikan harta waris kepada ahli waris setelah *ashhabul furudh*. Ahli waris yang mewarisi bagian tetap lebih didahulukan daripada ahli yang menjadi *ashabah*, sebab kedudukan *ashhabul furudh* lebih utama daripada *ashabah*.⁵¹ *Ashabah* dapat mewarisi seluruh harta bila tidak ada ahli waris *ashhabul furudh*, mewarisi sisa harta setelah diambil bagian para ahli waris *ashhabul furudh*, atau tidak mewarisi sedikitpun dari harta peninggalan apabila harta tersebut tidak tersisa setelah diambil bagian para ahli waris *ashhabul furudh*.⁵²

Ashabah terbagi menjadi dua bagian yaitu *ashabah sababiyyah* dan *ashabah nasabiyyah*. *Ashabah sababiyyah* adalah *ashabah* dari orang yang memerdekakan budak. Sedangkan *ashabah nasabiyyah* atau *ashabah* senasab adalah mereka yang menjadi ahli waris berdasarkan ikatan kekerabatan.

Ashabah nasabiyyah terbagi menjadi tiga macam yaitu sebagai berikut:

1) *Ashabah bi nafsi*

Orang-orang yang menjadi ahli waris *ashabah bin nafsi* adalah seluruh ahli waris laki-laki selain daripada suami dan saudara laki-laki seibu.⁵³

⁵¹ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawarits*..., h. 251.

⁵² Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 74.

⁵³ Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 74-75.

Jumlah mereka ada 12 orang, yaitu anak laki-laki dan cucu laki-laki dari anak laki-laki dan generasi di bawahnya, bapak dan kakek serta generasi di atasnya, saudara kandung, saudara seapak, anak laki-laki saudara kandung, anak laki-laki saudara seapak dan generasi di bawahnya, paman kandung, paman seapak dan generasi di atasnya, anak laki-laki paman kandung dan anak laki-laki paman seapak dan generasi di bawahnya.⁵⁴

Prioritas pembagian bagian *ashabah bin nafsi* terhadap kedua belas orang diatas pertama, melihat dari jihat, yakni mendahulukan jihat ke-anak-an daripada jihat ke ke-bapak-an. Selanjutnya dari derajatnya, yakni mendahulukan yang lebih dekat derajatnya dengan pewaris. Dan terakhir dari kekuatan kekerabatan, yakni mendahulukan para ahli waris *ashabah* yang memiliki kekerabatan rangkap, seperti mendahulukan saudara sekandung daripada saudara seapak atau seibu saja.⁵⁵ Apabila ada beberapa ahli waris *ashabah* yang memiliki jihat, derajat, dan kekuatan kekerabatan yang sama, maka bersama-sama mendapatkan bagian *ashabah*.

2) *Ashabah bil ghair*

Ashabah bil ghair yaitu ahli waris yang menerima bagian sisa karena bersama-sama dengan ahli waris lain yang telah menerima bagian sisa.⁵⁶

Apabila ahli waris penerima sisa tidak ada, maka ia tetap menerima bagian tertentu (*furudh*). Ahli waris *ashabah bil ghair* tersebut adalah:

- a) Anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki
- b) Cucu perempuan garis laki-laki bersama dengan cucu laki-laki garis laki-laki
- c) Saudara perempuan sekandung bersama dengan saudara laki-laki sekandung

⁵⁴ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawarits*, h. 255.

⁵⁵ Laras Shesa, Laras, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Sistem Kewarisan Dalam Perkawinan Bleket Suku Adat Rejang (Studi Kasus Di Desa Duku Ilir Kecamatan Curup Timur Kabupaten Rejang Lebong)," *Qiyas*, June 7, 2016.

⁵⁶ Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, h. 60.

d) Saudara perempuan seayah bersama dengan saudara laki-laki seayah.⁵⁷

Dalam menerima bagian *ashabah* tersebut, mereka mendapatkan bagian dengan ketentuan bagian ahli waris laki-laki dua kali lipat bagian ahli waris perempuan, sebagaimana firman Allah dalam Surat *An-Nisa* ayat 11 dan 176.

3) *Ashabah ma'al ghair*

Ashabah ma'al ghair berarti *ashabah* karena bersama dengan orang lain.⁵⁸ Orang yang menjadi *ashabah ma'al ghair* itu sebenarnya bukan *ashabah*, tetapi karena kebetulan bersamanya ada ahli waris yang juga bukan *ashabah*, ia dinyatakan sebagai *ashabah* sedangkan orang yang menyebabkannya menjadi *ashabah* itu tetap bukan *ashabah*.

Ashabah ma'al ghair khusus berlaku untuk saudara perempuan kandung atau seayah pada saat bersamanya ada anak perempuan. Anak perempuan tersebut menjadi ahli waris *furudh* sedangkan saudara perempuan menjadi *ashabah*. Jadi manakala harta peninggalan setelah pembagian *ashhabul furudh* dan ahli waris lainnya tidak bersisa, maka ahli waris *ashabah ma'al ghair* tidak mendapat bagian.⁵⁹

⁵⁷ Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, h. 60.

⁵⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, h. 247.

⁵⁹ Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 79.

B. Kesetaraan Gender dalam Islam

1. Prinsip Kesetaraan Gender Dalam Hukum Islam

Gender berasal dari bahasa Inggris berarti *sexual classification*; *sex: the male and the female gender*.⁶⁰ Makna ini sama dengan “jenis kelamin” yang tertuang dalam Grand Kamus Inggris-Indonesia. Arti seperti ini kata Nasaruddin Umar kurang tepat. Karena dengan demikian menurutnya gender disamakan dengan seks yang berarti “jenis kelamin”.⁶¹

Dalam *Webster's New World Dictionary*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Apabila gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, maka seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah seks (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti “jenis kelamin”) lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologis seseorang meliputi, perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Adapun gender lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis lainnya.

Selama ini, studi gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas atau feminitas seseorang. Hal ini berbeda dengan studi seks yang lebih

⁶⁰ Rofiq El-Harkah, *Fiqh Kontekstual: Dari Normatif Kepemaknaan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).h. 68.

⁶¹ Mohammad Hendra and Nurul Hakim, “Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam,” *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law*, vol. 4, 2023. h.1.

menekankan pada aspek anatomi biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness*) dan perempuan (*femaleness*). Proses pertumbuhan anak (*child*) menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan, lebih banyak digunakan istilah gender daripada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender.⁶²

Perbedaan seksual tidak dapat dihindari. Ia merupakan fenomena natural. Masalahnya kemudian bahwa perbedaan seksual ternyata mempunyai implikasi-implikasi terhadap kehidupan manusia, yang dihubungkan dengan jenis kelamin.⁶³ Perbedaan karakteristik tersebut akhirnya mengantarkan perbedaan sosial laki-laki dan perempuan. Contoh yang mudah diidentifikasi adalah pembakuan tugas suami-istri, suami adalah kepala keluarga, pencari nafkah dan harus mengambil peranan di wilayah publik. Sedangkan istri adalah ibu rumah tangga, berkewajiban mengatur, membersihkan rumah, menyiapkan makanan, mendidik anak dan jika mencari nafkah, maka diposisikan sebagai pencari nafkah tambahan.

Sebagai suatu fenomena sosial, gender bersifat relatif. Gender pada masyarakat Jawa berbeda dengan gender pada masyarakat Bali. Tidak lazim di Jawa perempuan bekerja mengangkut batu untuk membuat jalan. Namun di Bali, hal semacam itu dianggap sebagai suatu hal yang biasa.

⁶² Dhea Januastasya Audina, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hak Asasi Manusia," *Jurnal Penelitian Ilmu Hukum* 2, no. 4 (2022): 148–54, <https://doi.org/10.56393/nomos.v1i6.602>.

⁶³ Rizkia Rahmasari, "Analisa Makna 'Persetujuan' Dalam Pemendikbud Ristek No. 30 Tahun 2021 Terhadap Fenomena Kekerasan Seksual Di Lingkungan Pendidikan Yang Dianggap Sebagai Upaya Legitimasi Terhadap Perzinaan," *Jurnal Penegakan Hukum Dan Keadilan* 3, no. 1 (April 21, 2022): 78–89, <https://doi.org/10.18196/JPHK.V3I1.13484>.

Ketika Al-Qur'an berbicara tentang gender, menurut Mufidah, ia menggunakan beberapa kata yang dapat dipergunakan untuk menelaah secara kritis dalam permasalahan kesetaraan laki-laki dan perempuan dan relasi keduanya.⁶⁴ Kata *dzakara* berkonotasi pada persoalan biologis sebagai lawan kata *al-unsu*, digunakan pada jenis manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan. *Dzakara* digunakan untuk menyatakan laki-laki dilihat dari faktor biologis. Kata *unsu* berarti lemas, lembek, halus. Lafal *unsu* terulang sebanyak 30 kali dalam berbagai pecahannya yang pada umumnya menunjukkan jenis perempuan dari aspek biologis.

Kata *rajul* mempunyai kriteria tertentu, bukan hanya mengacu pada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya, terutama sifat kejantanan. Karena itu, tradisi Arab menyebut perempuan yang memiliki sifat-sifat kejantanan dengan *rijlah* atau *mutarajjilat* (menyerupai laki-laki). Dalam hadis dari Ibn Abbas berkata, "Rasulullah SAW melaknat laki-laki yang menyerupai perempuan dan perempuan yang menyerupai laki-laki".⁶⁵

Mohammad Abduh, dalam tafsir Al-Manar mengatakan, keunggulan laki-laki atas perempuan dilatari oleh dua faktor, fitri dan kasbi atau Zaitunah Subhan menyebutnya sebagai perbedaan mutlak dan relatif. Perbedaan pertama dikenal dengan perbedaan kodrati. Perbedaan ini bersifat mutlak dan mengarah terhadap perbedaan biologis. Secara kodrati laki-laki dan perempuan berbeda jenis kelaminnya beserta segenap

⁶⁴ Hendra and Hakim, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam." h.60.

⁶⁵ Nurul Azizah, "Pemikiran Nasaruddin Umar Dan Henri Shalahuddin Tentang Hadis Kesaksian Wanita: Sebuah Kajian Komparatif," *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 1 (2022): 113–28, <https://doi.org/10.15575/jpiu.13608>. h.117.

kemampuannya.⁶⁶ Menurut Abduh, secara fisik laki-laki lebih kuat dan struktur tubuhnya lebih indah dari pada struktur tubuh perempuan. Perbedaan kodrati tersebut merupakan ketentuan Tuhan yang bersifat alami tidak bisa berubah dari masa ke masa, berlaku bagi semua tingkatan manusia di segala zaman. Karena perbedaan ini merupakan kodrat Tuhan, maka tidak boleh diubah atau ditiru oleh masing-masing jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan.

Kesetaraan berasal dari kata setara yang berarti adil. Keadilan, berarti tidak berat sebelah. Dengan demikian, kata setara masuk dalam salah satu makna adil, dari kata kerja ‘*adala, ya’dilu*, berarti berlaku adil, tidak berat dan patut, atau sama, menyamakan, berimbangan dan seterusnya. Kesetaraan adalah inti ajaran Islam, bahwa semua manusia setara di hadapan Allah. Siapa berbuat baik, laki-laki atau perempuan akan mendapat balasan yang sama:

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

“Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.” (*An-Nisa*: 124).

Al-Qur’an sudah menginformasikan bahwa tinggi rendahnya martabat seseorang di hadapan Allah bukan karena jenis kelamin atau tinggi rendahnya status sosial, atau dari bangsa mana berasal.

⁶⁶ Ismail Suardi Wekke, “Gender Dalam Materi Belajar Bahasa Arab Di Pesantren,” *Turast* 1, no. 1 (2013): 55–66.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.” (Al-Hujurat: 13).

Dalam pandangan hukum Islam bahwa laki-laki dan perempuan dari jenis bangsa dan warna kulit apapun adalah sama di depan hukum. Muhammad Amin As-Sankithy mengungkapkan bahwa ayat itu menunjukkan persamaan manusia dalam hukum, maka jelaslah, bahwa kemuliaan itu hanya dapat diperoleh oleh seberapa banyak ketaatannya kepada Allah.⁶⁷

Puncak dari Al-Hujurat ayat 13 dan aspek sentralnya dalam bahasan ini, menurut Aminah Wadud adalah yang paling mulia di antara kalian dalam pandangan Allah adalah yang paling bertakwa.⁶⁸ Jika takwa dipahami dalam dimensi tindakan, maka ayat ini dengan sendirinya sudah jelas. Dari perspektif ini, semua perbedaan antara perempuan dengan laki-laki, harus dianalisis. Kenyataan ini didukung oleh pernyataan Nabi.⁶⁹

⁶⁷ Muhammad Subki, Fitrah Sugiarto, Sumarlin, “Penafsiran QS. Al-Hujurat [49] Ayat 13 Tentang Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur’an Menurut Quraish Shihab Dan Sayyid Quthb,” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 4, no. 1 (June 30, 2021): 12–28, <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i1.634>.

⁶⁸ A Susetiyo and Z A Ni'mah, “Understanding Gender Justice Perspective Amin Wadud Muhsin,” *Empirisma: Jurnal Pemikiran* ..., 2022, 49–60, <https://jurnal.iainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/view/3900%0Ahttps://jurnal.iainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/download/3900/1660>.

⁶⁹ Muslim bin al-Hajjâj, *Shahîh Muslim*, j. 8, h. 11; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, j. 5, h. 255.

حَدَّثَنَا عَمْرُو النَّاقِدُ، حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ هِشَامٍ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ بُرْقَانَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ، وَأَعْمَالِكُمْ.

“Sesungguhnya Allah tidak memandang bentuk fisik dan warna kulit kalian, tetapi memandang hati dan amal perbuatan kalian”.

Ketidakberpihakan Nabi terhadap salah satu gender, praktis telah diaplikasikan saat di Madinah. Ia telah meletakkan perempuan dalam posisi yang setara dengan laki-laki. Nabi telah mengizinkan perempuan turut serta dalam peperangan. Kesetaraan gender bukanlah barang baru dalam konsep hukum Islam. Konsep *musawat* perlu dikembangkan interpretasinya dalam mengantisipasi persepsi pihak Barat yang cenderung memojokkan Islam.⁷⁰ Hukum Islam tidak membelenggu kaum perempuan untuk memanfaatkan potensinya, sepanjang tidak menyalahi kodrat keperempuanannya dan norma-norma hukum Islam.

Sejak awal, Islam mencanangkan persamaan hukum dan tidak membedakan asal penciptaan ataupun golongan, yang berlaku universal. Yunani, yang demikian demokratis, juga Romawi, dengan lembaga senatnya, memang mengembangkan prinsip kesetaraan dan kebebasan bicara, tetapi hanya untuk mereka. Terhadap bangsa-bangsa lain yang mereka pikirkan adalah perang dan perbudakan.

⁷⁰ Kaslam Kaslam and Kurnia Sulistiani, “Solusi Islam Terhadap Kasus - Kasus Rasisme,” *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 23, no. 1 (2021), <https://doi.org/10.24252/jumdpi.v23i1.17814>. h.13.

Al-Qur'an hadir dengan misi menjadi rahmat Allah bagi alam semesta, dan diturunkan kepada Muhammad sebagai utusan Allah. Dalam salah satu hadis, dalam kaitannya dengan inti misi kenabiannya, dijelaskan bahwa Muhammad diutus untuk *makarim al-akhlaq* (akhlak mulia). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tujuan wahyu Al-Qur'an adalah untuk memelihara kehidupan sosial di mana individu berperilaku dengan *makarim al-akhlaq*. Mereka menghormati nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti keadilan, kebebasan mengungkapkan hak asasi manusia, dan kesetaraan.⁷¹

Demikian juga hadis, sebagai sumber ajaran Islam yang kedua, menetapkan beberapa pengertian yang memperkuat ketentuan Al-Qur'an di atas. Dalam beberapa teks, hadis bahkan menempatkan perempuan dalam posisi sedikit 'unggul' laki-laki, karena untuk kepedulian misi Islam untuk mengangkat status perempuan, yang dianggap sebelumnya sebagai tidak lebih dari kepemilikan.⁷² Misalnya, dalam hadis Nabi bersabda bahwa surga terletak di bawah telapak kaki ibu. Nabi tiga kali menegaskan bahwa ibu sendirilah yang paling berhak dihormati baru ayah. Meskipun dalam beberapa aspek kehidupan sosial perbedaan gender masih terjadi dan seringkali memberikan prioritas pada pihak laki-laki, gerakan emansipasi wanita telah memastikan kesetaraan hak bagi kedua jenis kelamin.

⁷¹ Ratnaningsih and Sudjatmiko, "Menakar Nilai Keadilan, Kemanfaatan, Dan Kepastian Hukum Pencegahan Perkawinan Anak," *JEBLR* 1, no. 1 (2021).

⁷² Deddy Ilyas, "Teori Kesetaraan Melalui Eksplorasi Kesakralan Teks," *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 17, no. 2 (2017): 303–26, <https://doi.org/10.53828/alburhan.v17i2.94>.

Kedudukan wanita yang setara dengan pria berdasarkan derajat kemanusiaannya telah dijelaskan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam surah *An-Nisa'* ayat 32 dan 34, yang menunjukkan bahwa di hadapan Tuhan, kedudukan manusia sama. Dalam kehidupan berkeluarga, suami memimpin istri, seperti yang dijelaskan dalam surat *An-Nisa'* ayat 34, dan hak istri terhadap suaminya dijelaskan dalam surat *Al-Baqarah* ayat 228 yang menyatakan bahwa "Wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya, sesuai dengan cara yang baik."⁷³

Salah satu misi yang dibawa Islam kepada umat manusia adalah mengangkat derajat perempuan dan menjadikannya sejajar dengan status laki-laki. Sebelum datangnya Islam, ada tradisi di Arab Jahilliyah yaitu mengubur hidup-hidup anak perempuan (*female infanticide*) karena dianggap sebagai beban atau aib bagi keluarga. Ketika Islam datang, tradisi ini dihapuskan, dan selanjutnya, perempuan diakui sebagai individu yang memiliki hak, termasuk hak milik dan warisan. Sebelumnya di sisi lain, sebagai konsekuensi dari sistem *patriarkal-agnatik*, perempuan Arab Jahiliyah tidak memiliki akses ke warisan. Sebaliknya, mereka adalah properti yang diwariskan oleh laki-laki. Perempuan janda kadang-kadang dipaksa untuk menikahi mereka anak tiri atau saudara laki-laki suaminya karena statusnya sebagai bagian dari harta warisan. Sekali lagi, Islam datang untuk mengutuk dan melarang praktik *levirat* ini. Oleh karena itu,

⁷³ Sifa Mulya Nurani, "Relasi Hak Dan Kewajiban Suami Istri Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Analitis Relevansi Hak Dan Kewajiban Suami Istri Berdasarkan Tafsir Ahkam Dan Hadits Ahkam)," *Al-Syakhsiyyah: Journal of Law & Family Studies* 3, no. 1 (2021): 98–116, <https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v3i1.2719>.

demikianlah adanya doktrin Islam memberikan status yang tinggi kepada perempuan.⁷⁴

Dalam konteks al-Quran, hukum Islam menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama di hadapan Allah SWT. Namun, penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan kesetaraan gender masih menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama.⁷⁵ Dalam konteks hadis, terdapat banyak hadis yang menegaskan pentingnya menghargai hak-hak perempuan dan menghindari diskriminasi gender. Namun, masih terdapat hadis-hadis yang dapat menimbulkan penafsiran yang berbeda terkait dengan kesetaraan gender. Dalam konteks *ijma'*, ulama sepakat bahwa perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki, termasuk dalam hal mendapatkan pendidikan dan berkariir. Namun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait dengan pengambilan keputusan dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan kesetaraan gender.⁷⁶

Dalam konteks *qiyas*, penggunaannya dapat memperkuat argumen kesetaraan gender dalam hukum Islam, tetapi juga dapat menimbulkan kontroversi di kalangan ulama. Oleh karena itu, penting untuk memahami prinsip-prinsip hukum Islam secara mendalam untuk menghindari perbedaan pendapat yang berlebihan. Secara keseluruhan, kesetaraan

⁷⁴ Achmad Saeful, "Kesetaraan Gender Dalam Dunia Pendidikan," *Tarbawi* 1 (2019): 17–30.

⁷⁵ Yeni Huriani and Eni Zulaiha, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam" 13, no. 1 (2023): 23–34, <https://doi.org/10.15575/socio-politica.v13i1.25388>. h. 33.

⁷⁶ Hendra and Hakim, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam."

gender merupakan nilai fundamental dalam hukum Islam. Oleh karena itu, penting bagi para ulama dan masyarakat Muslim untuk terus memperjuangkan hak-hak perempuan dan mendorong terciptanya masyarakat yang adil dan merata bagi semua.

Nasaruddin Umar mengemukakan bahwa ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut:

a. Laki-laki dan perempuan Sama-sama sebagai Hamba

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan,⁷⁷ sebagaimana disebutkan dalam QS. az-Zariyat: 56 artinya sebagai berikut:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.”

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan siapa yang banyak amal ibadahnya, maka itulah mendapat pahala yang besar tanpa harus melihat dan mempertimbangkan jenis kelaminnya terlebih dahulu. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang bertaqwa (*muttaqûn*), dan

⁷⁷ Yana Yuhana, Alam Tarlam, and A Pendahuluan, “Kamaliyah : Jurnal Pendidikan Agama Islam” 1, no. 1 (2023): 34–44.

untuk mencapai derajat *muttaqûn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu.

b. Laki-laki dan perempuan sebagai Khalifah di Bumi

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah, disamping untuk menjadi hamba (*âbid*) yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah Swt., juga untuk menjadi khalifah di bumi (*khalifah fi al-ard*). Kapasitas manusia sebagai khalifah di bumi ditegaskan di dalam QS. *al-An'am*: 165 artinya sebagai berikut:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

“Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Kata khalifah dalam ayat tersebut tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu.⁷⁸ Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggung jawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi, sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

⁷⁸ Abdul Rahim, “Gender Dalam Perspektif Islam,” *Al-Maiyyah: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan* 7, no. 2 (2014): 232–51, <https://doi.org/10.35905/almaiyyah.v7i2.243>.

c. Laki-laki dan perempuan Menerima Perjanjian Primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-A'raf: 172 artinya sebagai berikut:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا
غَافِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

Dalam Islam sendiri tak kurang mengandung beberapa masalah yang membiaskan gender meskipun unsur ketidakadilannya masih memerlukan perdebatan panjang.⁷⁹ Mungkin hal ini diilhami oleh sebuah pernyataan kritis yaitu tidak ada agama yang tidak punya problem dengan kaum perempuan. Agama dianggap punya peranan besar mengusung hal-hal yang merugikan dan mempersempit ruang gerak perempuan.

Pada zaman jahiliyah Arab yang *politeistik*, perempuan adalah satu-satunya sosok makhluk manusia yang dalam praktek dan pandangan

⁷⁹ Hudan Mudaris, "Diskursus Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam; Menuju Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Yang Adil Dan Setara," *Jurnal Studi Gender Dan Anak: Yin Yang* 4, no. 2 (2009).

ditempatkan sedemikian buruk. Sistem nilai yang berlaku adalah sistem yang sama sekali mengabaikan kesejatan perempuan sebagai manusia. Bahkan, ada sebuah syair Arab yang memvonis perempuan sebagai setan. Masyarakat pra-Islam juga pernah mengenal tradisi buruk seperti *wa'd al-banat*, yaitu mengubur hidup-hidup bayi perempuan yang baru lahir karena watak kekerasan (*violence*) dan implikasi ideologis ketika itu terhadap bayi perempuan.⁸⁰ Praktek jahiliyah lainnya adalah berkenaan dengan hakikat pernikahannya yang posesif. Yang tampak menonjol kontroversinya adalah nikah *syigar* yang menempatkan perempuan seolah-olah “barang” dagangan.⁸¹

Pandangan dan pengalaman ini lalu tumbuh berkembang sejalan dengan usaha Islam untuk mentransformasikannya. Islam kemudian hadir dengan konfigurasi nilai-nilai yang sarat konsep humanisme universal. Namun, kendala operasionalnya adalah substansi penafsiran. Proses penafsiran keagamaan tetap memegang peran penting dalam melegitimasi dominasi atas kaum perempuan. Setiap penafsiran tentu sangat berhubungan kuat dengan kapasitas penafsir yang ditekan oleh kekuatan

⁸⁰ Hudan Mudaris, “Islam, Jender Dan Hukum Islam ; Diskursus Kesetaraan Jender Dalam Perspektif Hukum Islam,” June 1, 2015.

⁸¹ Nikah al-Syighar yaitu pertukaran anak perempuan tanpa mahar. Nikah Syighar merupakan bentuk pernikahan yang tidak sah dan bertentangan dengan prinsip cinta, kasih sayang, dan kepercayaan dalam Islam. Nikah Syighar adalah ketika seseorang menikahkan wanita yang menjadi hak kewaliannya (anak wanita atau saudara wanita) dengan mas kawin agar orang lain menikahnya dengan wanita yang menjadi hak kewaliannya dan tidak ada mas kawin dalam akad keduanya kecuali masing-masing BUDHU. Nikah Syighar dilarang dalam Islam karena umumnya dilakukan tanpa mahar. Pasangan yang melakukan Nikah Syighar berpotensi merugikan diri mereka sendiri dan keluarga. Neng Hannah, “Seksualitas Dalam Alquran, Hadis Dan Fikih: Mengimbangi Wacana Patriarki,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (2017): 45–60, <https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.795>.

spiritual dan material yang ia miliki. Aspek yang menguat dalam proses penafsiran seperti ekonomi, politik, kultural, dan ideologi turut pula mengentalkan terjadinya pembenaran-pembenaran.

Interpretasi, betapapun objektivitas dipertaruhkan, akan selalu mengandung “*prior teks*” yang berupa persepsi, keadaan, latar belakang orang yang menginterpretasikan. Meskipun ayat yang dirujuk adalah sama, hasilnya akan berbeda. Setiap individu, akan membuat sejumlah pilihan yang sifatnya subyektif sesuai dengan *weltanschauung*-nya.⁸² Oleh karena itu, desakan terarah pada *patriarkhi*. Sistem ini merupakan prinsip yang mendasari semua ketimpangan-ketimpangan gender dan lebih luas lagi, semangat rasisme, kelas, kolonialisme, derikalisme, serta seksisme yang diatur oleh struktur kekuasaan laki-laki melalui sudut pandang “*inferioritas*” dan “*superioritas*”.⁸³

Banyaknya tafsiran yang menyesatkan ini lalu dijadikan narasi besar (*grand narrative*) untuk memformulasikan kembali entitas Islam yang murni dan benar. Murni karena tafsiran-tafsiran yang berkembang itu tidak dapat disebut representasi kandungan Islam, malah justru bertentangan. Hal itu “benar” karena pada dasarnya Islam berpihak pada ketertindasan perempuan. Islam sebagai agama dan cita-cita sosial secara sistemik berani merombak keterbelakangan ataupun struktur sosial yang tidak memadankan antara laki-laki dan perempuan.

⁸² Lailiy Muthmainnah, “Membincang Kesetaraan Gender Dalam Islam (Sebuah Perdebatan Dalam Wacana Hermeneutik),” *Jurnal Filsafat* 40, no. 2 (2006): 202–13.

⁸³ Mudaris, “Diskursus Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam; Menuju Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Yang Adil Dan Setara.”h. 242.

Beberapa titik krusial dan relasi gender dapat ditemukan dalam dokumen-dokumen syariat ini. Hampir sebagian besar ditemukan fakta bahwa fiqih mengenakan diktum hukum: “Perempuan merupakan makhluk separuh harga dari laki-laki”.⁸⁴ Kenyataan ini bisa dilihat dalam beberapa *klan* pemikiran hukum (mazhab) yang pernah ada. Contohnya seperti dalam spektrum munakahat, di dalam kehidupan rumah tangga, fiqih memberikan kerangka hubungan (relasi) suami-istri secara ketat, dengan seolah-olah perempuan menjadi objek. Catatannya adalah sebagai berikut:⁸⁵

Dalam penahapan awal pernikahan, adanya mahar yang harus dibayarkan dikesankan laki-lakilah yang lebih besar haknya sebagai yang menikahi, sedangkan perempuan berstatus yang dinikahi. Karena sifat objeknya, perempuan tidak memiliki *bargaining* yang kuat dalam semua proses pernikahan, seperti keberadaan wali *mujbir* baginya dan dibolehkannya laki-laki menginspeksi tubuh perempuan. Hal ini memberikan kesan bahwa perempuan diperlakukan layaknya barang dagangan.

Dalam kehidupan rumah tangga, perempuan dituntut ketaatan mutlaknya kepada suami. Permintaan-permintaan suami tidak boleh ditolak dan tentu fiqih menyediakan pula ancaman normatifnya seperti berhubungan seksual dan larangan keluar rumah. Perempuan adalah makhluk domestik, yaitu perempuan yang terus siaga mengawal semua

⁸⁴ Hidayatul Mutmainah, Samsul Arifin, and Misbahul Munir, “Nilai Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam,” *Journal TA’LIMUNA* 11, no. 2 (2022): 155–69, <https://doi.org/10.32478/talimuna.v11i02.1164>.

⁸⁵ Mutmainah, Arifin, and Munir.

kebutuhan-kebutuhan teknis rumah tangga tanpa mengukurnya dengan konsep keadilan. Seperti yang sudah populer, dalam pewarisan, perempuan jelas-jelas hanya mendapatkan bagian separuh dari laki-laki (2:1). Karena laki-laki adalah subjek dalam pernikahan, maka laki-laki pula yang menjadi subjek dalam perceraian (*attalaq*).

Batas maksimal bagi perempuan hanya mengajukan *rafa'* kepada hakim. Selain yang tercatat dalam konsideran munakahat, satu hal lain yang paling menonjol adalah kontroversi kepemimpinan perempuan dalam shalat (berjamaah). Ketentuan yang ada menyebutkan bahwa perempuan tidak memiliki legalitas untuk mengambil peran imam dalam shalat berjamaah yang heterogen. Dasarnya diambil dari hadis Jabir yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah.⁸⁶

Keadaan ini merupakan imbas fiqh yang cenderung membiarkan kultur dominasi laki-laki melakukan penafsiran-penafsiran sepihak dan menjadikannya legitimasi tertinggi dari skema hukum. Kepemimpinan perempuan berhadapan dengan resistensi yang hampir menyeluruh dari konsepsi budaya dan hukum. Perempuan dianggap subordinat laki-laki sehingga tak pantas untuk mengambil-alih kepemimpinan atas laki-laki.⁸⁷ Di samping itu, juga dalam diri perempuan terkandung banyak kelemahan

⁸⁶ Mudaris, "Islam, Jender Dan Hukum Islam ; Diskursus Kesetaraan Jender Dalam Perspektif Hukum Islam."

⁸⁷ Iswadi Bahardur, "Perlawanan Perempuan Terhadap Dominasi Laki-Laki: Analisis Pemikiran Feminis Kate Millet Terhadap Novel Lalita Karya Ayu Utami," *Madah: Jurnal Bahasa Dan Sastra* 13, no. 2 (2023): 223–36, <https://doi.org/10.31503/madah.v13i2.503>.

dan kekurangan sehingga aspek ideal kepemimpinan akan terganjal kekurangan tersebut.

Masalah-masalah di atas sekurang-kurangnya adalah masalah yang sering dijumpai perempuan ketika berhadapan dengan normatiftas dalam agama. Untuk itulah diperlukan diskrepansi solusi dari dua sisi. Dari sisi pendekatan sosial, masalah perempuan terkait dengan humanisasi perempuan melalui refleksi teologis atas relasi gender selama ini. Karena itulah, tafsiran-tafsiran teologi perlu berkembang sepesat problem perempuan itu sendiri. Adapun dari sisi *legal approaching* adalah melalui reformulasi fiqih lebih tepatnya *ushul al-fiqih* sebagai produk yuridis keagamaan yang selama ini selalu digunakan dalam istinbat al-ahkam.

Pemahaman teks dalam *ushul al-fiqih* mengenal konsep dualifikasi dalil, yaitu *qat'i ad-dalalah* dan *zhanny ad-dalalah*. Implikasinya, seperti disebutkan *Masdar*, sangat terasa pada penjabaran nilai-nilai apakah substansinya universal (*qat'i*) dan fundamental. Karena itu, kejadian itu tidak akan berubah bahkan hanya bersifat teknis partikular (*juz'iyah*) yang terikat oleh ruang dan waktu.⁸⁸

Dari kasus-kasus hukum yang disinyalir merampas hak-hak perempuan minimal dapat dicermati dari kerangka pemahaman tadi. Artinya, prinsip-prinsip kesetaraan mutlak tidak diaplikasikan di ruang hampa, melainkan dengan melibatkan konteks sosio-historis yang ada.

⁸⁸ Lilik Andaryuni, "Pembaruan Hukum Kewarisan Islamdi Turki Dan Somalia," *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 14, no. 1 (2018): 145, <https://doi.org/10.47466/hikmah.v14i1.104>.

Selain itu, ada bias-bias kekelakian yang mendominasi penafsiran agama dan hukum selama ini. Satu ayat, yakni Q.S. al-Hujurat ayat 13, menyebutkan bahwa dari asal kejadiannya, Islam tidak percaya kemuliaan berdasarkan faktor-faktor seperti keturunan, suku, atau jenis kelamin.⁸⁹

Begitu juga mengenai Q.S. an-Nisa' ayat 1. Meskipun ayat ini menimbulkan berbagai interpretasi yang beragam dari beberapa sarjana tafsir, tetapi garis besarnya perempuan dengan hakikat yang melekat pada dirinya tetap dimaknai setara dengan laki-laki karena berasal dari nafs (living entity) yang satu. Atau ayat-ayat lain, seperti perbincangan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan di atas amalnya masing-masing (Q.S. Ali Imran: 195, an-Nisa': 124, an-Nahl: 97, at-Taubah: 71-72, al-Ahzab: 35), dan tentang penghargaan atas peran ibu yang notabene perempuan (Q.S. Luqman: 14, al-Ahqaf: 15).⁹⁰

Ayat-ayat yang disebutkan di atas tersebut dapat dikategorikan dalam spesifikasi *qat'i* bahwa kesetaraan adalah bahasa universal yang berlaku selamanya dan tidak dapat dipersempit oleh ruang dan waktu. Sementara itu, pedoman-pedoman seperti pewarisan, kesaksian, hak-hak pernikahan, talak sifatnya *partikularistik*, *juz'iyah*, teknis, dan dapat dimodifikasi sesuai dengan pisau analisis gender yang akan melahirkan rasa keadilan (*equal*). Karena keterbatasan, maka tulisan ini tidak akan banyak memerinci *das solen* dari persoalan-persoalan di atas. Yang diutamakan

⁸⁹ Fitrah Sugiarto, Sumarlin, "Penafsiran QS. Al-Hujurat [49] Ayat 13 Tentang Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur'an Menurut Quraish Shihab Dan Sayyid Quthb."

⁹⁰ Mudaris, "Islam, Jender Dan Hukum Islam ; Diskursus Kesetaraan Jender Dalam Perspektif Hukum Islam."

adalah bahwa di lapis konseptual-tematik, hukum Islam sesungguhnya mengisyaratkan dirinya tidak berkepentingan dalam subordinasi hak-hak perempuan. Islam sama sekali tidak memperkenankan lepasnya formulasi teknis dari akar universalnya.

Hak sepenuhnya di tangan perempuan untuk memutuskan akan melakukan hubungan seksual dengan suaminya atau tidak adalah bentukan teknis yang tentunya lahir dari pemikiran universal nash-nash al-Quran tentang konsep muasyarah *bi al-ma'ruf* dalam pernikahan.⁹¹ Adapun di lapis aksiologis dipahami bahwa ternyata apa yang dipedomani selama ini mutlak akibat ideologi patriarkhi. Kaum dominan menguasai penafsiran dalam setiap praktik hukum sehingga secara gradual perempuan berada dalam kungkungan hegemoninya.⁹²

Dengan demikian, uraian di atas makin memperkuat kenyataan, bahwa *qua norma*,⁹³ Islam tak bermasalah dengan gerakan kesetaraan gender. Tinggal yang tertunda adalah formulasi interpretatif yang perlu terus digerakkan hingga maksimal dan mendekati Islam sebagai ajaran yang universalitas dan kosmopolitan. Gender di tangan Islam mempunyai masa

⁹¹ Mudaris, "Diskursus Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam; Menuju Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Yang Adil Dan Setara."

⁹² Ahmad Faisal, "Tafsir Kontekstual Berwawasab Gender (Eksplorasi, Kritik Dan Rekonstruksi)," *Jurnal Al-Ulum* 13, no. 2 (2013): 471–89.

⁹³ Definisi dan arti kata *A Quo* adalah istilah Latin yang digunakan dalam konteks hukum dan memiliki arti "dari mana" atau "dari mana asalnya." Dalam konteks hukum, istilah ini sering digunakan untuk merujuk pada titik awal atau keadaan sebelumnya dalam suatu urutan atau rangkaian peristiwa yang relevan dengan kasus atau permasalahan hukum yang sedang dibahas. Contoh penggunaan istilah "*a quo*" dapat ditemukan dalam konteks hukum pidana, di mana istilah ini sering digunakan dalam konteks persidangan banding. Dalam konteks tersebut, "*a quo*" merujuk pada keputusan atau keadaan yang menjadi dasar atau titik awal dari proses banding. Misalnya, jika sebuah kasus telah diputuskan di tingkat pengadilan pertama, "*a quo*" akan merujuk pada keputusan tersebut yang kemudian menjadi dasar banding di tingkat pengadilan yang lebih tinggi.

depan cerah, selama punggawa-punggawa elit agama mampu mengawal kemurnian Islam.⁹⁴

2. Dinamika Teks Dan Realitas Dalam Interpretasi Isu-Isu Gender

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, karakter utama dari peradaban Islam adalah orientasi pada teks. Dalam hal ini teks tidak hanya menjadi rujukan nilai dan rumusan *weltanschauung* umat Islam.⁹⁵ Tetapi juga menjadi bahan dasar dari perkembangan pemikiran, peradaban dan, disiplin disiplin ilmu. Sekalipun demikian bukanlah teks yang menciptakan peradaban, melainkan interaksi umat terhadap teks yang berupa interpretasi interpretasi yang menggerakkan dan menciptakan peradaban dalam interaksi ini ada *stagnanci*, resistensi, inovasi juga negosiasi-negosiasi makna yang muncul dan berkembang dalam tradisi keserjanaan Islam.

Dalam konteks ini saya memandang disiplin ilmu fiqh sebagai salah satu bentuk interpretasi yang paling dinamis dalam merespon realitas. Fiqh Islam tidak bisa dikatakan lepas dari atau berada di atas realitas. justru ia sarat dengan pergumulannya dengan realitas. perkembangannya pun didasarkan pada fakta-fakta yang berada di atas realitas. Dalam satu persoalan, Fiqh menawarkan hukum yang berbeda karena didasarkan pada tuntutan realitas yang muncul. Pengaruh realitas dalam produk-produk fiqh sangat kentara dan nyata. Dan yang berkaitan dengan persoalan-persoalan perempuan adalah hal yang paling nyata

⁹⁴ Mutmainah, Arifin, and Munir, "Nilai Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam."

⁹⁵ M.K. Ridwan, "Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan Dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 1 (2016): 1, <https://doi.org/10.18326/mlt.v1i1.1-22>.

diantara persolan-persoalan lain. Untuk itu, pembacaan ulang terhadap karya fiqh mengenai isu-isu relasi gender adalah niscaya sebab adanya perubahan realitas sedemikian rupa saat sekarang. Terutama, realitas tuntutan hak-hak perempuan dan keadilan gender, perubahan dari model keluarga besar menjadi keluarga kecil dalam perkotaan yang menuntut tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan. Ruang publik yang telah menjadi tempat bersama untuk beraktivitas dalam hal sosial politik laki-laki dan perempuan.

Beberapa contoh produk Fiqh yang terpengaruh realitas masa lalu yang sekarang sudah tidak ada lagi bisa dipertahankan bisa dikemukakan di sini. Misalnya, definisi mengenai pernikahan, seperti digambarkan Abdurrahman Al Jaziri dalam *Al Fiqi ala madzahib Al arba'ah* nikah menurut mayoritas ulama fiqh adalah akad yang ditetapkan syariat agar laki-laki dapat mengambil manfaat dengan menikmati secara halal kelamin perempuan dan seluruh tubuhnya.⁹⁶ Definisi ini tentu saja merefleksikan budaya masa lalu yang menjadikan laki-laki sebagai subjek dari pernikahan, sementara perempuan hanya menjadi objek semata. Dalam penjelasan lebih lanjut ulama Fiqh berbeda pendapat. Pertama, apakah dengan menikah manfaat kelamin perempuan itu menjadi milik suami sepenuhnya, atau pemanfaatannya saja yang menjadi hak suami atau sekedar dibolehkan saja untuk menikmatinya sementara hak milik manfaat dan pemanfaatan masih dipegang perempuan.⁹⁷

⁹⁶ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab Terjemahan A.B.Masykur Dkk* (Jakarta: Lentera, 2000). h.264.

⁹⁷ Rusman Rusman, M. Thahir Maloko, and Muh. Saleh Ridwan, "Pemahaman Masyarakat Bugis Bone Terhadap Mahar Tanah Dan Kedudukannya Dalam Perkawinan," *Jurnal Diskursus Islam* 5, no. 2 (2017): 303–20, <https://doi.org/10.24252/jdi.v5i2.7097>.

Saat ini tidak saja perempuan menuntut menjadi subjek yang setara dalam pernikahan untuk mendapat manfaat yang sama dalam urusan seks dan yang lain tetapi laki-laki juga menginginkan kebersamaan. Rasa kebersamaan lebih mudah menumbuhkan rasa percaya diri rasa saling memiliki dan mudah untuk bahagia. Tuntutan sosial masyarakat muslim sekarang juga menginginkan keluarga yang lebih mencerminkan kerjasama dan kebersamaan. Dalam benak banyak masyarakat sekalipun manfaat pernikahan seperti saya harus dirasakan bersama bukan saja oleh laki-laki dari perempuan.⁹⁸ Semangat ini juga sesungguhnya mengakar pada ungkapan tegas Alquran Surat Al-Baqarah ayat 187 yang artinya istri pakaian bagi suami dan suami pakaian bagi istri. Tetapi ungkapan ini sama sekali tidak muncul dalam definisi nikah yang diformulasikan seluruh ulama Fiqh seperti terungkap dalam definisi Al-Jaziri. Ini menandakan betapa kuat pengaruh realitas masa lalu terhadap kesadaran para ulama Fiqh dalam memformulasikan definisi pernikahan.

Dalam Fiqh Indonesia sebagaimana rumusan undang-undang Perkawinan tahun 1974 dan kompilasi hukum Islam KHI tahun 1991, definisi pernikahan mencerminkan semangat Islam pada konteks realitas masa kini. Perhatikan definisi Fiqh Indonesia dan bedakan dengan definisi Fiqh yang dikutip Al-Jaziri. Ikatan lahir batin antara seorang perempuan dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa menurut

⁹⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, vol. IV (Yogyakarta: Diva Press, 2021). h.135.

pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974. Sedangkan menurut KHI pasal 2 tahun 1991, perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan yaitu akad yang sangat kuat untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Dalam pasal 3 KHI tahun 1991 perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah mawaddah dan warohmah*.⁹⁹

Definisi undang-undang perkawinan tahun 1974 dan KHI tentang pernikahan ini sudah mempresentasikan semangat keadilan relasi yang dituntut umat Islam saat ini.¹⁰⁰ Tentu saja ini berbeda jauh dengan definisi Fiqh masa lalu yang menempatkan akar pernikahan sebagai kontra yang memberikan manfaat untuk laki-laki semata. Contoh yang kedua adalah pembahasan fiqh mengenai talak atau perceraian. Dalam fiqh perceraian bisa jatuh sekehendak suami kapanpun dimanapun bagaimanapun dan dalam keadaan apapun tanpa ada pertimbangan-pertimbangan terhadap kondisi perempuan dan tanpa mempertimbangkan bahwa hal itu dibenci Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*.

Termasuk ketika para ulama sepakat bahwa perceraian waktu istri haid adalah haram. Tetapi mereka tetap menganggap bahwa perceraian yang haram itu tetap sah jatuh terhadap perempuan sekalipun jelas diharamkan karena merugikan perempuan. Bahkan dalam pandangan Ibnu Hazm sekalipun suami telah memberikan mandat kepada istri untuk menceraikan atau memberikan

⁹⁹ Elin Siswanti, "Perjanjian Pra Nikah Dalam Prespektif Hukum Islam," 1945.

¹⁰⁰ Memperjuangkan Keluarga et al., "Memperjuangkan Keluarga Sakinah | 68," n.d., <https://money.kompas.com/read/2008/07/15/15211911/partai.beda.cerai.dipilih>.

kesempatan untuk memilih si istri menceraikan atau tidak atau membuat pilihan atau tidak perceraian tetap tidak jatuh bila istri yang melakukan karena hanya suami yang bisa menjatuhkan talak bukan istri.¹⁰¹

Cara pembahasan ulama fiqh seperti ini memberi kesan sangat kuat bahwa perceraian menjadi hak suami sepenuhnya tanpa pertimbangan apapun terhadap hak perempuan, terhadap kondisi perempuan, dan atau akibat buruk yang mungkin dialami perempuan dari perceraian. Satu-satunya subjek dalam perceraian adalah laki-laki atau suami. Pandangan-pandangan seperti ini tentu saja muncul dari realitas masyarakat di mana para ulama itu hidup.

Realitas di mana sebagian besar kehidupan perempuan bergantung pada laki-laki secara ekonomi dan sosial. Laki-laki dituntut untuk menyediakan harta yang cukup melimpah dalam bentuk mahar dan nafkah untuk perempuan. Sehingga laki-laki kemudian menjadi pemilik penuh pernikahan dan penentu utama. Jika merujuk pada teks-teks Shahih yang menyatakan bahwa perceraian itu sesuatu yang dibenci Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* semestinya norma-norma yang muncul adalah sejauh mana perceraian diupayakan untuk tidak terjadi dan tidak menimbulkan kezaliman kepada siapapun terutama perempuan yang rentan terhadap segala bentuk kekerasan. Dalam hadis Ibnu Umar radhiallahu Anhu riwayat Abu Daud Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam bersabda bahwa suatu yang paling dibenci Allah dari hal yang halal adalah perceraian.¹⁰²

¹⁰¹ Abu Mahk Kamal bin As-sayyid shahin, Shahih Fiqih Sunnah, Khairul Amnu Harahap, cet.ke-2 (Jakarta: PT. Pustaka Azzam, 2007),491-495.

¹⁰² Lilis Handayani, "Prosedur Perceraian Ditinjau Berdasarkan Hukum Fiqh Dan Hukum Positif," *Journal of Legal and Cultural Analytics* 1, no. 1 (2022): 1–18, <https://doi.org/10.55927/jlca.v1i1.897>.

Tetapi fiqh klasik dalam mewariskan norma-norma perceraian yang begitu mudah dan ringan di tangan laki-laki, tidak sebaliknya pada perempuan.

Beberapa ulama fiqh kontemporer untuk memformulasikan kembali fiqh perceraian tersebut berbagai negara Islam, misalnya adalah dengan mengeluarkan produk hukum positif yang mempertentangkan proses dan jatuhnya perceraian. Ditambah dengan perangkat hukum yang bisa memberi kepastian perlindungan perempuan dari kesewenang-wenangan laki-laki atau suami. Ulama Indonesia dalam KHI tahun 1991 secara jelas mengatur bahwa perceraian hanya bisa sah jika dijatuhkan di depan pengadilan.¹⁰³ Hal ini untuk memastikan proses yang dilalui dalam mengeram perceraian dan juga dapat meminimalisir akibat buruk dari perceraian contoh lain adalah pandangan beberapa ulama klasik tentang hak dan kewajiban suami istri yang sedemikian timpang yang sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan kehidupan sekarang.

Dalam gambaran beberapa kitab klasik seperti Imam Al Ghazali Ahkam Al Nisa oleh Ibnu Al Jauzi dan Syar'an oleh Imam Al Nawawi, suami adalah sosok pemimpin pengayom pendidik dan penanggung jawab atas segala hal yang ada pada perempuan atau istri.¹⁰⁴ Sebaliknya istri digambarkan sebagai individu yang tidak independen dan bergantung sepenuhnya kepada suami sampai pada

¹⁰³ Nasrullah Abdul Rahim, Muhammad Amar Adly, and Akmaluddin Syahputra, "Studi Pandangan Hakim Pengadilan Tinggi Agama Medan Terhadap Fatwa MUI Sumut Tentang Istibat Talak Di Luar Sidang Pengadilan Agama," *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 10, no. 01 (2022): 239, <https://doi.org/10.30868/am.v10i01.2445>.

¹⁰⁴ Khalilullah and Kutsiyatur Rahmah, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Lingkungan Keluarga Islam Perspektif Sayyid Alawi Al-Maliki Dalam Kitab Adab Al-Islam Fi Nidzom Al-Usroh," *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 3, no. 1 (2021): 22–39, <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v3i1.4211>.

tingkat bahwa dia harus memandang dirinya sebagai budak milik suami. Untuk segala aktivitas istri harus meminta restu suami, mulai dari puasa dan salat Sunnah, belajar berdandan, keluar rumah sekedar mengunjungi keluarga atau ke kuburan bahkan untuk menggunakan harta yang dimilikinya sendiri. Imam Al Ghazali misalnya mengatakan tentang kewajiban seorang perempuan perempuan harus duduk dan tinggal di dalam rumah.¹⁰⁵ 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 mengkhianatinya baik dalam hal harta maupun kehormatan tidak keluar rumah kecuali atas izinnya.

Kalaupun harus keluar dan diizinkan dia harus berpakaian lucu, 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 apapun 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. juga mengatakan hal yang sama.

Pandangan-pandangan fiqh seperti ini tentu saja merupakan potret pergumulan fiqh dengan realitas pada masanya kemudian ia dalam rentang

¹⁰⁵ Purnomo and Moch. Aziz Qiharuddin, "Maqosid Nikah Menurut Imam Ghazali Dalam Kitab Ihya' Ulumuddin," *Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 7, no. 1 (2021): 109–19, <https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/faqih>.

waktu yang lama menumpuk di dalam literatur-literatur bahkan tercetak di alam bawah sadar umat Islam. Fiqh sebenarnya tidak bisa lalu disalahkan sendirian ketika realitas-realitas tersebut pada masa berikutnya dinilai timpang dengan menggunakan analisis sosial tertentu. Sebab Fiqh merupakan hasil intensitas interaksi antara teks-teks rujukan sebagai sumber pertama dan realitas realitas sosial sebagai sumber kedua. Fiqh dalam banyak hal tidak mungkin melakukan lompatan yang mustahil dengan melampaui realitasnya yang ada. Tetapi ketika realitas saat ini sudah berubah sedemikian rupa, bersamaan dengan berbagai tuntutan keadilan yang sesungguhnya merupakan bagian dari pondasi ajaran Islam. Maka fiqh juga harus berubah dan menyesuaikan dan yang paling pokok fiqh harus memastikan prinsip-prinsip ajaran Islam bisa terwujud dalam ruang-ruang realitas yang baru.

Dalam asas realitas saat ini pandangan-pandangan fiqh seperti di atas tidak lagi mampu memenuhi tuntutan partisipasi perempuan yang menjadi basis negara demokrasi seperti Indonesia. Begitu juga ia tidak sejalan dengan tuntutan sosial terhadap partisipasi laki-laki dalam ranah domestik. Dalam arah teologi pandangan-pandangan itu juga tidak mencerminkan prinsip keadilan Islam dan prinsip saling berlaku baik antara suami dan istri sebagaimana ditegaskan Alquran dan hadis.

Saat ini banyak sekali perempuan yang bertanggung jawab terhadap keluarga perempuan yang bekerja dan menempati jabatan publik di samping pertukaran peran domestik akibat tuntutan sosial ekonomi masyarakat urban. Di pedesaan juga banyak kasus perempuan yang menanggung beban nafkah bagi

ayahnya yang sudah tua atau saudara-saudaranya yang lelaki yang masih belum dewasa. Dan bisa jadi ditambah anak-anaknya karena suaminya sudah meninggal dunia atau tidak mendapatkan pekerjaan. Sehingga fenomena tersebut memerlukan tafsir-tafsir dan fiqh-fiqh yang memahami realitas perempuan yang sedemikian rupa telah berubah. Sehingga seharusnya tidak ada lagi perempuan yang mengalami kekerasan atau kezaliman lalu di justifikasi dengan pandangan-pandangan fiqh klasik yang sesungguhnya sudah tidak relevan.¹⁰⁶ Begitupun laki-laki tidak lagi berlindung dengan pandangan-pandangan Fiqh lama untuk melakukan kekerasan dan hegemoni terhadap perempuan. Fiqh seharusnya memang kontekstual dengan menyerap fakta realitas dan mengaitkannya dengan prinsip-prinsip dasar Islam.

Persoalannya adalah pada anggapan bahwa fiqh klasik itu sebagai sesuatu yang final di atas realitas dan bukan bersama realita.¹⁰⁷ Dengan anggapan demikian fiqh menjadi terbebani sedemikian rupa oleh pandangan-pandangan misoginis yang sebenarnya merupakan konsekuensi logis dari interaksi dengan realitas. Beban ini kemudian menutup rapat pandangan lain dalam fiqh klasik itu sendiri yaitu pandangan-pandangan yang lebih seimbang dalam melihat relasi laki-laki dan perempuan. Pandangan-pandangan fiqh yang seimbang seperti ini menjadi terlupakan sekalipun ada dalam tradisi klasik ditinggalkan dan asin bagi banyak orang sekarang persoalannya adalah ada pada cara pandang orang

¹⁰⁶ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 147.

¹⁰⁷ Masthuriyah Sa'dan, "Posisi Perempuan Kepala Keluarga Dalam Kontestasi Tafsir & Negosiasi Realita Masyarakat Nelayan Madura : Kajian Muhammad Syahrur," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 18, no. 2 (2017): 73–96.

terhadap Fiqh bukan pada fiqh itu sendiri. Karena itu fiqh tidak bisa dianggap bertanggung jawab atas segala ketimpangan sosial umat Islam dalam hal relasi laki-laki dan perempuan. Mungkin yang lebih tepat bahwa fiqh adalah salah satu potret sejarah pemahaman keagamaan umat Islam masa lalu yang dalam banyak hal bersinggungan dengan realitas sosial dan kebudayaan.¹⁰⁸

Di dalam fiqh sendiri terutama sumber-sumbernya tersimpan dasar-dasar yang bisa menyeimbangkan relasi antara laki-laki dan perempuan sehingga bisa lebih adil dan membahagiakan mereka berdua. Dengan demikian pandangan Fiqh klasik tidak bisa dikatakan sepenuhnya sebagai terlepas dari realitas fisik karena sejatinya hal tersebut merupakan potret pergumulan testis agama dengan realitas yang berkembang pada masa kemunculannya. Apabila fiqh klasik telah melakukan perkumpulannya dengan realitas maka dalam realitas kontemporer yang penuh dengan berbagai perubahan revolusioner pergumulan itu harus diaktifkan kembali bahkan menjadi keniscayaan.

Dinamika pikirannya bisa dilakukan melalui interaksi dengan realitas realitas baik sosial ekonomi maupun politik.¹⁰⁹ Efektivitas apabila poros metodologinya adalah interaksi dengan realitas dengan pijakan moral molar yang prinsipnya dalam Islam. Dinamika teks dan realitas dengan demikian tidak hanya terjadi pada saat ia pertama kali hadir dan diturunkan tetapi juga terus terjadi selama ia hidup bersama para pembacanya secara berkesinambungan.

¹⁰⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 149.

¹⁰⁹ Purjatian Azhar, "Keadilan Dalam Perspektif Islam: Dinamika Dan Realitas," *Islam & Contemporary Issues* 2, no. 1 (2022): 15–23, <https://doi.org/10.57251/ici.v2i1.404>.

Teks tidak dapat dikatakan hadir untuk menundukkan realitas tetapi tidak juga realitas yang dianggap membentuk makna tes keduanya perlu berdialog dan dialog kan untuk mewujudkan kebaikan kemaslahatan dan keadilan serta kebenaran.¹¹⁰ Dan realitas yang sering di pinggirkan dan dilupakan adalah yang hidup dan dialami para perempuan. Sehingga dalam konteks ini qiroah mubah adalah secara sengaja dihadirkan untuk melengkapi dinamika teks dan realitas dalam tradisi keislaman yang selama ini masih sedikit mempresentasikan kesadaran bahwa perempuan adalah subjek yang sama dengan laki-laki dari proses dan kerja pemaknaan.

3. Metode Interpretasi Mubadalah

Metode interpretasi mubadalah menjadi sebuah keniscayaan dari interaksi teks dan realitas yang diharapkan dapat mengangkat prinsip-prinsip relasi antara laki-laki dan perempuan Islam bisa lebih tampak dalam kerja pemaknaan dan sekaligus dalam asas realitas masyarakat muslim.¹¹¹ Persoalannya tawaran qiroah adalah untuk memperbarui fiqh mengenai isu-isu relasi laki-laki dan perempuan sebagaimana upaya-upaya lain dalam pembaruan fiqh seringkali dibenturkan dengan konsep fiqh dan tafsir. Tidak seperti itu ekonomi pendidikan dan politik. padahal pada praktiknya sebagian besar persoalan relasi gender teksnya adalah zhanniy. Sejak awal teks ini sudah membuka ragam makna dan ulama pun memiliki perbedaan pandangan fisik dan fakta adanya perbedaan pandangan sudah cukup

¹¹⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 143.

¹¹¹ Fathul Mu'i, "Reinterpretasi Nafkah Dalam Undang-Undang Perkawinan Dan Implikasinya Terhadap Ketahanan Keluarga Di Masa Dan Pasca Covid-19," *International Conference on Islam, Law, and Society (INCOILS)*, 2021, 1–12, <https://www.incoilsfdpdiktis2021.iaipd-nganjuk.ac.id/index.php/incoils/article/view/125>.

untuk menyatakan bahwa teks-teks tersebut tidaklah qath'iy. Sehingga menganggap qath'iy isu-isu gender dan menutupnya dari diskusi pembacaan ulang adalah tidak sepenuhnya beralasan. Landasan lain yang sering dipakai untuk asumsi superioritas laki-laki atas perempuan adalah soal kesaksian perempuan dan bagian waris mereka yang separuh dari laki-laki pada Surat An-Nisa Ayat 11.¹¹² Padahal jika dilihat dari konteks sejarah peradaban manusia terutama dari masa jahiliyah maka dua banding satu yang digagas Alquran dalam kesaksian perempuan adalah lompatan yang sangat revolusioner karena saat itu kesaksian perempuan tidak dianggap sama sekali. Begitupun dalam hal waris karena mereka justru menjadi barang warisan dan tidak bisa mewarisi sama sekali.¹¹³

Seperti yang telah dijelaskan pada masa kehadiran Islam awal di Jazirah Arab, eksistensi perempuan tidak dianggap kelahirannya tidak diharapkan dan pernikahannya bisa dipaksa serta dipoligami tanpa batas dan tanpa perlindungan keadilan. Perempuan juga bisa bicara kapan saja berapa kali dan dirujuk kembali tanpa aturan apapun tanpa ada kepastian hak-hak pasca perceraian dan kewarisan tapi tak bisa diwarisi atau biasa dipaksa dalam dunia pelacuran dan tentu saja pikiran dan pandangannya sama sekali tidak diperhitungkan.¹¹⁴ Lebih dari itu pada konteks budaya yang masih sangat merendahkan perempuan saat itu Alquran tidak hanya bicara dua banding satu untuk isu kesaksian dan waris bagi perempuan. Tetapi yang jarang disadari orang Alquran juga sesungguhnya telah membuka dan

¹¹² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*. h. 264.

¹¹³ Amrin Amrin, "Tinjauan Islam Terhadap Hukum Waris Beda Agama," *Mizan: Journal of Islamic Law*, 2022.

¹¹⁴ Jati Pamungkas, "Bentuk Pernikahan Arab Quraisy Pada Masa Jahiliyah Dan Perubahan Bentuk Pernikahan Di Masa Awal Islam," *Empirisma* 31, no. 2 (2022): 205–28, <https://jurnalfuda.iainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/view/255/157>.

menetapkan kesaksian yang satu banding 1 pada isu sumpah li'an antara suami dan istri pada Surat An-Nur Ayat 8 dan 9.¹¹⁵ Begitupun bagian waris untuk ibu dan ayah yang masing-masing memperoleh 1/6 dari anak mereka yang wafat tanpa anak pada surah An-Nisa ayat 11. Artinya dalam konteks ini ayah ibu mayat yang tidak memiliki anak laki-laki maupun perempuan memperoleh bagian yang sama dari harta waris.

Pada pembahasan Fiqh juga sangat kompleks banyak kasus yang secara sosial dikuasai oleh perempuan justru kesaksian perempuan yang utama. Bahkan dalam beberapa kasus satu orang perempuan itu bisa cukup dan tidak membutuhkan laki-laki. Seperti kasus-kasus persususan, haid, nifas, kelahiran dan penyakit perempuan. Persoalan waris juga untuk yang persis, dua banding satu seperti pada anak laki-laki dan anak perempuan itu karena secara sosial laki-laki berkewajiban memberi nafkah kepada istri dan keluarga sementara perempuan tidak dibebankan kewajiban tersebut.¹¹⁶ Sehingga secara teoritis perempuan justru seharusnya memperoleh dua-dua dari pintu utama yaitu pembagian waris dan penerimaan nafkah.

Jadi persoalan dua banding satu dalam pewarisan adalah sesuatu yang kontekstual dan fungsional bukan sesuatu yang bersifat sama sekali tidak sedang menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan. Ia tidak bisa menjadi simbol dari

¹¹⁵ Esli Zuraidah Siregar; Ali Amran, "Kesaksian Perempuan Dalam Rukyatul Hilal Perspektif Keadilan Dan Kesetaraan Gender," *Jurnal Kajian Gender Dan Anak* Vol. 02, no. 2 (2018): 147–70.

¹¹⁶ Ita Ma'rifatul Fauziyah and Yunitasari, "Penerapan Waris 1:1 Dalam Yurisprudensi Islam Perspektif Kesetaraan Gender," *Nusantara: Jurnal Ilmu Pengetahuan Sosial* 9, no. 4 (2022): 1444–56.

ajaran Islam untuk merendahkan menguasai dan menghegemoni perempuan.¹¹⁷ Sehingga dengan mengatasnamakan Islam perempuan tidak bisa diposisikan secara inferior dibanding laki-laki. Tidak juga atas nama Islam segala fatwa dan kebijakan dikeluarkan untuk membiarkan tindakan-tindakan yang merugikan perempuan. Artinya hal yang diperlukan adalah segala upaya yang memanusiakan perempuan secara nyata dalam kehidupan. Termasuk dengan tidak menggunakan kerangka dua banding 1 secara faktual untuk memikirkan dan menghalangi hak perempuan memperoleh bagian yang layak. Pada Surat An-Nisa ayat-ayat tersebut merekam bagaimana dua banding satu adalah bagian dari fungsi-fungsi yang diperankan laki-laki dan perempuan dalam konteks sosial tertentu yang semestinya tidak dipahami sebagai mekanisme yang kaku melainkan fleksibel dan kontekstual.¹¹⁸

Pada saat di mana Alquran menegaskan bagian waris perempuan juga satu banding satu dengan laki-laki. Perbedaan fungsi dan bagian ini antara perempuan dan laki-laki telah menjadi dinamika diskusi ulama Fiqh yang sangat kaya dan telah melahirkan berbagai terobosan yang bisa menjadi pembelajaran pada masa kita sekarang. Jika dilihat dari konteks sosial Arab saat itu adalah terobosan besar dengan mengakui eksistensi perempuan dan menganggapnya layak untuk persoalan waris. Asbabun nuzul ayat-ayat waris yang direkam dalam beberapa kita tafsir begitu tentara menunjukkan bagaimana Alquran hadir untuk memastikan orang-

¹¹⁷ Maulana Arafat Lubis, Nashran Azizan, and Erna Ikawati, "Posisi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia," *Jurnal Kajian Gender Dan Anak* 4, no. 1 (2020): 63–82, jurnal.iain-padangsidempuan.ac.id/index.php/JurnalGender.

¹¹⁸ Erha Saufan Hadana, "Konsep Pembagian Waris Yang Berkeadilan Gender Melalui Qiraah Mubadalah," *Al-Ahkam: Jurnal Syariah Dan Peradilan Islam* Vol. 3 No. 1 Tahun 2023 <https://ejournal.unida-aceh.ac.id/Inde> 2, no. 2 (2022): 34–46.

orang yang dilemahkan terutama perempuan dan anak-anak memperoleh bagian waris yang awalnya dengan ada tradisi Arab tidak memperoleh sama sekali.¹¹⁹

Bagi bangsa Arab saat itu warisan hanya diberikan kepada keluarganya secara finansial mampu menenangkan keuangan untuk keluarga atau yang nyata mampu memberikan perlindungan dan keamanan kepada keluarga. Bukan kepada yang membutuhkan sebagaimana digariskan Islam. Sebagaimana diriwayatkan bahwa pada zaman Jahiliyah perempuan itu tidak diberi warisan.¹²⁰

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: كَانُوا لَا يُورِثُونَ النِّسَاءَ، فَنَزَلَتْ: {لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ}

“Hasan bin Yahya meriwayatkan kepada kami, Ia berkata: `Abdurrazaq mengabarkan kepada kami, Ia berkata: Ma`mar mengabarkan kepada kami, dari Qatadah, berkata: Mereka semua (masyarakat Jahiliyah) tidak memberikan waris kepada Perempuan. Maka turunlah ayat (an-Nisa:7)”.

Kemudian setelah al-Qur`an surat an-Nisa ayat 7 turun, maka perempuan pun mendapat tempat yang sama dengan laki-laki yaitu mendapatkan bagian tertentu. Sedangkan dalam *asbab al-wurud* al-Qur`an surat an-Nisa ayat 11, diriwayatkan bahwa Aus bin al-Shamit wafat meninggalkan istri bernama Ummu Kuhlah (menurut al-Thabari: Ummu Kajjah)¹²¹ dan tiga orang anak perempuan dan dua orang anak pamannya, yaitu Suwayd dan `Arfathah yang menghabiskan warisan Aus. Setelah Ummu Kuhlah konsultasi atas kasus tersebut kepada Rasulullah Saw di sebuah masjid di Madinah, maka dipanggillah Suwayd dan

¹¹⁹ Nurul Aulia and M. Iqbal Irham, “Tafsir Feminin: Telaah Terhadap Ayat-Ayat Mawaris,” *Martabat: Jurnal Perempuan Dan Anak* 6, no. 2 (2023): 295–325, <https://doi.org/10.21274/martabat.2022.6.2.295-325>.

¹²⁰ Abu Ja`far Muhammadbin Jarir Al-Thabariy, *Tafsir Al-Thabariy* (Kairo: Dar al-Hijrah, 2001), j. 6, h. 429.

¹²¹ Al-Thabariy, j. 6, h. 430.

'Arfathah, namun mereka berdalih bahwa anak perempuan Aus tidak bisa apa-apa sehingga tidak layak menerima warisan, maka turunlah ayat tersebut, sehingga harta warisan Aus dibagikan kepada istrinya 1/8, kepada 3 anak perempuannya 2/3, serta sisanya (ashabah) kepada anak pamannya tersebut.¹²²

Dalam hadis lain riwayat Jabir bin Abdullah ra disebutkan:¹²³

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي زَكَرِيَّا بْنُ عَدِيٍّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «جَاءَتِ امْرَأَةُ 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 مَا لَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ، قَالَ: يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَمَّهُمَا، فَقَالَ: أَعْطِ ابْنَتَيَّ سَعْدِ الثَّلَاثَيْنِ، وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثُّمْنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ.

"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 wa sallam 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".

Bagi adat Arab saat itu tentu saja dua banding satu adalah langkah revolusioner apalagi dengan tetap memberikan kewajiban kepada laki-laki untuk

¹²² Ahmad bin Musthafa Al-Maraghiy, *Tafsir Al-Maraghiy* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babiy al-Halabiy, 1947), j. 4, h. 192.

¹²³ Al-Turmudziy, *Sunan Al-Turmudziy*, j. 3, h. 598; Abu Dâwud, *Sunan Aby Dâwud*, j. 3, h. 80.

menanggung nafkah perempuan dan anak-anak.¹²⁴ Sehingga ketika kenyataan sosial berubah di mana perempuan juga ikut terlibat dalam menanggung nafkah apalagi dengan kewajiban sosial yang relatif sama maka penyesuaian bagian waris bisa dipertimbangkan. Ulama Indonesia sendiri telah mengenalkan konsep harta sepecaharian atau hal-hal bersama antara suami istri. Begitupun konsep pembagian harta waris secara merata sebelum orang tua meninggal dunia.

Apapun itu konsep waris dua banding satu sama sekali tidak sedang menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan. Itu tidak lebih dari soal fungsi dan kewajiban yang berbeda sehingga laki-laki memiliki hak yang lebih tinggi untuk memastikan ia mampu memikul tanggung jawab tersebut. Fungsi dan kewajiban ini bisa saja berlaku bagi perempuan.¹²⁵ Sementara soal eksistensi dan jati diri perempuan sebagai manusia adalah sama terhormat dan bermartabat sebagaimana laki-laki. Jenis kelamin perempuan tidak lebih rendah dari laki-laki. Jenis kelamin laki-laki juga sama sekali tidak lebih tinggi dari perempuan. Tentu saja kehati-hatian bisa diberlakukan tetapi landasannya bukanlah jenis kelamin. Ijtihad-ijtihad ulama fiqh klasik mengenai perempuan yang dipersulit harus dibaca pada konteks pembuktian yang harus ekstra hati-hati agar tidak terjerumus pada kesalahan.¹²⁶ Jadi dua banding satu dalam hal persaksian perempuan sama sekali

¹²⁴ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawaarits fil-Fiqhil-Islami*, h. 28.

¹²⁵ Muhibuddin Zaini, "Kedudukan Hak Waris Anak Yang Masih Dalam Kandungan Dalam Prespektif Hukum Islam", *JKIHI: Jurnal Kajian Ilmu Hukum* 3, no. 1 (2024): 15–28, <http://www.journal.al-matani.com/index.php/jkihi/article/view/832>.

¹²⁶ Erha Saufan Hadana, "Konsep Pembagian Waris Yang Berkeadilan Gender Melalui Qiraah Mubadalah." h. 65.

tidak terkait dengan akal perempuan yang kurang atau lemah jika dibandingkan dengan laki-laki.

4. Konsep *qath'iy* Dan *Zhanny* Dan Interpretasi Ulang Teks-Teks Gender

Konsep *qath'iy* seringkali dihadirkan untuk menutup segala upaya pemaknaan ulang dan pembaruan hukum Islam banyak ulama dan pemikir kontemporer yang membahas kembali konsep ini. Untuk Indonesia Masdar Farid Mas'udi menawarkan pembacaan ulang teks teks gender dengan formula baru *qath'iy-zhanny* yang ia gagas bahwa *qath'iy* adalah hal-hal yang prinsip fundamental jelas tegas dan tidak akan berubah seperti prinsip keadilan. Sementara *zhanny* adalah penjabaran dari prinsip tersebut bersifat parsial kontekstual dan karena itu mungkin untuk berubah. Isu-isu keluarga dan sosial sebagian besar masuk dalam kategori *zhanny* bukan *qath'iy*.¹²⁷

Akan tetapi tawarin ini dikritik oleh Kyai Haji Husein Muhammad karena tidak sesuai dengan definisi awal *qath'iy* dan *Zhanny* dalam usul Fiqh tentang kejelasan kesamaran suatu makna dalam teks. Jika seperti yang dimaksud oleh masdar Husein menawarkan formula kuliah *justiad* atau *universal particular*. Formula ini dikenal juga dengan terminologi lain *thawabit-mutaghayyirat*. Konsep ini lebih dekat pada terminologi *muhkam mutasyabih* dari pada *qath'iy-zhanny*.¹²⁸ Terlepas dari perdebatan antara dua tokoh ini diskusi konsep *qath'iy-zhanny* bisa diketengahkan di sini untuk melihat posisi tawaran *qiroah mubah* adalah sebagai bagian dari gagasan interpretasi ulang teks dan gender dalam Islam.

¹²⁷ Masdar F. Mas'udi, *Agama dan Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 19-21.

¹²⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 145.

Secara literal *qath'iy* berasal dari akar kata tokoh yang berarti memisahkan bagian tertentu dari suatu bentuk atau benda tertentu memutus sesuatu dan melewati sesuatu.¹²⁹ Sementara *zhanny* berarti mengetahui sesuatu dengan argumentasi sehingga berada di atas kondisi ragu tapi juga di bawah level yakin. Istilah *qath'iy-zhanny* dalam *Ushul Fiqh* digunakan untuk menjelaskan teks sumber hukum Islam dalam dua hal sisi eksistensi dan juga sisi interpretasi. Pertama teks yang dari sisi eksistensi dianggap *qath'iy* adalah teks yang dipastikan keberadaannya sebagaimana adanya dari masa Rasulullah *Shallallahu alaihi wasallam* sampai sekarang tanpa ada keraguan atau pemalsuan sedikitpun. Seperti Alquran dan hadis yang *Mutawatir*. Teks yang seperti ini adalah yang paling shohih dan valid keberadaannya, karena diriwayatkan oleh sejumlah orang yang diyakini tidak mungkin berbohong sehingga harus diterima oleh semua umat Islam sebagai teks yang *qath'iy ats-tsubut*.¹³⁰ Yaitu teks-teks yang diriwayatkan satu dua orang periwayat baik di generasi sahabat atau mereka yang hidup dan berjumpa dengan Nabi Muhammad tabiin atau generasi pasca sahabat, atau generasi sesudahnya. Jumlah orang yang meriwayatkan teks-teks ini dianggap tidak menjamin kepastian validitas yang meyakinkan, sehingga disebut *zhanny ats-tsubut*.

Kedua pembahasan *qath'iy-zhanny* dari sisi interpretasi teks atas makna yang terkandung. Baik teks yang *qath'iy* maupun *zhanny* dari sisi validitas, keduanya bisa jadi *qath'iy* atau sebaliknya, *zhanny* dari sisi makna yang

¹²⁹ Vera Ayu Oktoviasari et al., "Qath ' i Dan Zhanni Terhadap Pemahaman Al Qur'an Dan Al Sunnah," *Innovative: Journal Of Social Science Research* 4, no. 1 (2024): 9920–32.

¹³⁰ Syahrizal Afandi, "Kajian Hadits Jibril Dalam Perspektif Pendidikan (Kajian Materi Pembelajaran Dan Metode Pembelajaran)," *Jurnal Penelitian Keislaman* 15, no. 1 (2019): 29–42, <https://doi.org/10.20414/jpk.v15i1.525>.

terkandung.¹³¹ Untuk konteks diskusi kita hanya konsep *qath'iy-zhanny* pada pengertian yang kedua sajalah yang akan dibahas karena dalam banyak perdebatan mengenai pemaknaan ulang suatu teks isu sentral yang dimunculkan adalah sejauh mana teks tersebut sudah memastikan suatu makna yang jelas dan tunggal serta sejauh mana kemungkinan penafsiran dan pemaknaan baru untuk memenuhi tuntutan zaman. Satu kalangan meyakini teks tertentu sebagai sesuatu yang maknanya jelas pasti dan mengikat semua orang. Sedangkan kalangan yang lain memandang teks yang sama sebagai teks *zhanny* sejak awal sudah memunculkan ragam pemaknaan sehingga tidak menutup kemungkinan munculnya makna-makna baru. Suatu teks sejatinya adalah *zhanny* maka besar kemungkinan akan membuka *ijtihad* baru bahkan seringkali *ijtihad* menjadi sebuah kepercayaan untuk memenuhi tuntutan zaman dan semangat dasar Islam.¹³²

Terminologis *qath'iy-zhanny* terkait dengan kejelasan makna suatu teks bukan pada boleh atau tidaknya perubahan hukum mengenai suatu hal yang dikandung dalam teks tersebut. Tapi tidak bisa dinafikan bahwa penggunaan konsep ini dalam diskursus fiqh dan *ushul fiqh* selalu dikaitkan dengan isu kemapanan ke perubahan ijtihad hukum.¹³³ Penjelasan satu-satunya makna dari suatu teks yang seringkali ditarik pada kesimpulan bahwa teks tersebut beserta makna yang dikandungnya dianggap pasti tetap, tidak bisa berubah dan tidak menerima ijtihad

¹³¹ Oktoviasari et al., "Qath'iy Dan Zhanny Terhadap Pemahaman Al-Qur'an Dan Al-Sunnah."

¹³² Nasrulloh Nasrulloh, "Tajdîd Fiqh Dari Konservatif Tekstual Menuju Fiqh Progresif Kontekstual," *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah* 6, no. 1 (2015), <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v6i1.3189>.

¹³³ Yusdani, *Ijtihad Kemanusiaan Dalam Dialektika Ortodoksi Dan Ortopraksi Hukum Islam*, ed. Januariansyah Arfaizar (Yogyakarta: Diandra Creative Yogyakarta, 2023). h. 104.

maupun perubahan makna baru. Kesimpulan ini dalam beberapa diskusi buku-buku ushul fiqh, telah diturunkan oleh ulama dalam suatu kaidah usul yang sangat terkenal yaitu tidak sah suatu ijtihad ketika teks itu jelas dan pasti.¹³⁴ Kaidah ini dalam diskursus pembaruan hukum Islam seringkali digunakan pada konteks kemunculan ijtihad atau pandangan baru atau suatu masalah baru.

Pemaknaan ulang atas suatu teks atau ijtihad baru yang dikenal kemudian dianggap sebagai pelanggaran terhadap kaidah tersebut. Demikianlah yang terjadi saat muncul ide pembaruan atau pemakaian ulang di kalangan masyarakat muslim, tidak terkecuali dalam hal isu-isu relasi perempuan dan laki-laki. Praktiknya konsep *qath'iy-zhanny* lebih dikenal sebagai terminologi terkait keterbukaan ke tertutupan ijtihad pada suatu isu tertentu daripada kejelasan kesamaan makna lafal teks sandaran isu tersebut.¹³⁵ Akan tetapi pada kenyataannya diskusi mengenai konsep *qath'iy-zhanny* dalam disiplin ilmu *Ushul Fiqh* sendiri masih sangat terbuka. Sebab penentuan suatu teks sebagai codei atau jelas makna dan pasti pada praktikanya tidak berada pada lafal teks itu sendiri, tetapi lebih terkait dengan sejauh mana tercapai kesepakatan ulama atau *ijma'* mengenai suatu makna dari lafal tersebut. Sulit menemukan suatu lafal, dimana semua ulama secara bulat memaknai hanya dengan satu makna tanpa perbedaan sama sekali.¹³⁶ Apalagi jika makna terkait dengan

¹³⁴ Mahathir Muhammad Iqbal, "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia," *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 1 (2017): 1–20, <https://doi.org/10.22515/alahkam.v2i1.820>.

¹³⁵ Yusdani, *Ijtihad Kemanusiaan Dalam Dialektika Ortodoksi Dan Ortopraksi Hukum Islam*, h.107.

¹³⁶ Ariyadi, "Metodologi Istibath Hukum Prof. Dr. Wahbah Az Zuhaili," *Jurnal Hadratul Madaniyah* 4, no. I (2017): 32–39.

pandangan suatu hukum fiqh, penjelasan dan argumentasi, serta penerapannya dalam tataran realitas.

Kebanyakan ulama justru sangat berhati-hati untuk menyampaikan adanya kesepakatan ulama dalam suatu masalah sebagai makna dari suatu teks. Jika pun disepakati oleh ulama sebagai teks yang *qathy'iy* namun pasti tetap terjadi ragam pemaknaan pada sisi penerapan penerapannya.¹³⁷ Sehingga Suatu teks akan disebut sebagian saja yang *qath'iy*, Tidak seluruh bagiannya, karena adanya ragam pemaknaan, Terutama ketika teks tersebut diterapkan pada wilayah dan kasus-kasus empirik. Dalam istilah yang beredar alam diskusi tafsir misalnya suatu ayat bisa jadi dari satu sisi menunjuk kepada makna yang pasti dan di sisi lain ia memberi alternatif makna.

Literatur *ushul fiqh* sesungguhnya sudah membuka berbagai kemungkinan penafsiran atas teks yang dianggap *qath'iy* sekalipun.¹³⁸ Sebab suatu lafal teks yang dianggap *qath'iy* misalnya pada prakteknya ditemukan ragam pemaknaan atas teks tersebut. Sehingga sulit menemukan lafal teks yang tunggal makna. Secara konseptual pun masih diperdebatkan apakah mungkin Suatu lafal bisa dipastikan hanya memiliki satu makna saja . Persoalan seperti ini pernah diajukan dan dibahas seorang ulama Ushul Fiqh dari Mazhab Syafi'i Imam Fakhrudin al-Razi As Syafi'i dalam kitab Ushul Fiqh magnum opusnya.¹³⁹

Isu-isu relasi laki-laki dan perempuan seringkali dipandang oleh banyak pihak sebagai sesuatu yang jelas tegas pasti serta tidak berubah dan karena itu tidak

¹³⁷ Mawaddah Abdul Syakur, "Qath'iy Dan Zhanniy Dalam Perspektif Pemikiran Islam," *Jurnal Tazkirah: Transformasi Ilmu-Ilmu Keislaman* 1, no. 2 (2021): 1137.

¹³⁸ Abdul Syakur.

¹³⁹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*.

membuka jendela baru. Semua pemaknaan yang berbeda dari *mainstream* dianggap salah menyimpang dan bertentangan dengan ajaran yang dianggap baku dan *qath'iy* tersebut. Misalnya isu kepemimpinan laki-laki atau perempuan yang didasarkan pada Surat *An-Nisa* Ayat 34,¹⁴⁰ padahal jika merujuk pada kitab-kitab Tafsir dan pergi sendiri banyak pandangan yang menegaskan bahwa sesuatu itu tunggal baku dan *qath'iy*.

Begitupun adanya perdebatan ulama klasik dan kontemporer mengenai pemukulan suami terhadap istri yang khusus yang juga terdapat dalam ayat tersebut memberi inspirasi yang jelas bahwa surat *An-Nisa* ayat 34 sama sekali bukanlah sesuatu yang tegas jelas *qath'iy* dan tertutup dari tafsir lain. Sekalipun di dalam ayat ini ada kalimat imperatif pukululah tetapi tidak ada satupun ulama yang memahaminya sebagai perintah. Tidak ada juga yang memahami sebagai wajib bahkan sekedar sunnah. Sebagian besar ulama hanya memandangnya sebagai mubah belaka. Itupun dengan syarat-syarat yang ketat. Tentu saja para ulama berpandangan demikian karena pada dasar-dasar dari hadis sehingga ulama kontemporer Syekh Ibnu Asyur juga berani merekomendasikan negara untuk

¹⁴⁰ Tafsir annisa ayat 34 adalah kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri di balik pembelakangan suaminya oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kalian khawatiri nusuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah diri dari tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaati kalian, maka janganlah kalian mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Dengan kata lain, lelaki itu adalah pengurus wanita, yakni pemimpinnya, kepalanya, yang menguasai, dan yang mendidiknya jika menyimpang. Yakni karena kaum laki-laki lebih afdal daripada kaum wanita, seorang lelaki lebih baik daripada seorang wanita, karena itulah maka nubuwah (kenabian) hanya khusus bagi kaum laki-laki.

melarang pemukulan sama sekali.¹⁴¹ Intinya Surat An-Nisa ayat 34 sebagai dasar untuk pendisiplinan istri dengan cara memukulnya sama sekali tidak pasti.

5. Pendapat Para Cendekiawan Muslim mengenai Kewarisan Islam

a. Yusuf Qardhawi

Yusuf al-Qaradawi, yang dikenal di tanah air dengan Yusuf Qardawi, adalah ulama kontemporer, yang sangat ditunggu-tunggu fatwanya oleh masyarakat muslim internasional. Ulama kelahiran Mesir tahun 1926 dan masih hidup, adalah ulama yang sangat produktif, ia telah menulis berbagai hal tentang Islam, yang tercatat lebih dari 20 buah judul buku. Yang mengesankan dari Dewan Penyantun Pusat Studi Keislaman di Universitas Oxford dan sejumlah organisasi Islam Internasional, baik yang berpusat di Timur Tengah, maupun di Eropa dan Amerika Serikat saat ini, adalah fatwa-fatwa beliau yang mengisyaratkan pentingnya mengkaji kembali fatwa-fatwa ulama terdahulu demi menyelaraskan dengan kebutuhan hidup umat hari ini. Dalam fatwa kontemporernya, terutama terkait dengan perubahan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, al-Qaradawi memberi ilustrasi pemikiran bahwa prestasi ilmiah yang diraih dalam dunia sains dan teknologi pada abad ini telah berkembang dengan pesat di setiap level. Kegemilangan-kegemilangan ini terealisasi justru ketika sebagian orang mengira bahwa hal itu merupakan sesuatu yang mustahil.

Seiring dengan kenyataan adanya perubahan sosial sebagai akibat kemajuan zaman, muncul permintaan fatwa Islam dari masyarakat luas dalam menghadapi

¹⁴¹ Siti Jahro, "Gender Mainstreaming Dalam Kajian Fiqh Munakahat," *Jurnal Agama Dan Hak Azazi Maznusia* 5, no. 1 (2015): 87–124.

persoalan yang sedang dihadapi masyarakat modern. Permintaan fatwa itu menurut al-Qaradawi, bukanlah suatu tindakan main-main dan mengecilkan Islam. Dalam faktanya, sebagian orang menginginkan petunjuk Islam untuk selanjutnya diamalkan dalam kehidupan kesehariannya sesuai dengan fatwa yang diterimanya, misalnya mereka yang bergelut dalam dunia perbankan, asuransi, bisnis saham, transportasi, kesehatan, mengenai zakat dan lain sebagainya.

Pandangan al-Qaradawi di atas memang ada relevansinya dengan kenyataan adanya kebutuhan pemikiran baru yang betul-betul berbeda dengan ketentuan pemikiran fiqh yang lama.¹⁴² Atau sekurang-kurangnya adanya penafsiran baru atas teks-teks Shari'at karena atas pertimbangan adanya 'illat hukum yang telah berubah, 'illat telah hilang sama sekali, adanya 'illat baru, atau adanya pertimbangan yang lebih rasional. Maka dengan dasar-dasar seperti itu, pemahaman hukum atau fatwa hukum yang baru itu bisa lebih variatif, tidak hanya satu pilihan saja, yang memungkinkan semuanya bisa dibenarkan dan sesuai dengan maqasid *al-Shari'at*.

Dalam hal kewarisan, warisan perempuan dengan laki-laki adalah 1:2 bagian. Menurut al-Qaradawi seharusnya perbedaan bagian tersebut sesuai beban hidup. Namun, pada bagian tertentu sama seperti bagian ibu dan bapak dari harta kematian anak mereka. Bahkan satu waktu lebih banyak perempuan, seperti jika yang meninggal itu seorang perempuan meninggalkan suami, ibu, dua saudara kandung laki-laki, satu saudara perempuan seibu, maka saudara perempuan seibu

¹⁴² Nasrullah Ainul Yaqin, "The Universal Brotherhood In Islamic Law: A Study Of The Thoughts Of Yusuf Al-Qaradawi And Ahmad Syafii Maarif," *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 12, no. 1 (2024). h. 21.

mendapatkan seperenam penuh, sedangkan dua orang saudara kandung laki-laki mendapat seperenam untuk mereka berdua, yakni masing-masing menerima separuh dari seperenam itu. Ulama Sunni terkemuka ini juga telah menyuarakan pentingnya reinterpretasi terhadap hukum waris Islam. Qaradawi berpendapat bahwa dalam kondisi tertentu, seperti ketika seorang perempuan menjadi pencari nafkah utama keluarga, ia berhak mendapatkan porsi warisan yang lebih besar. Meskipun tidak secara tegas mendukung proporsi 1:1, namun pandangannya membuka peluang untuk adanya fleksibilitas dalam penerapan hukum waris.

Pemikiran Yusuf al-Qardhawi ini diambil dari kitabnya *Fatwa al-Mar'ah al-Muslimah*, *Markaz al-Mar'ah fi al-Hayah al-Islamiyyah*, dan *Fatawa Mu'ashirah*.¹⁴³ Dari sini kelihatan bahwa dalil menjadi pusat pemikiran Yusuf al-Qardhawi, sehingga setiap masalah harus didekati dengan dalil, namun dengan perspektif yang orisinal, karena dalil harus mampu merespons perkembangan zaman yang terus berubah. Dalam konteks gerakan keadilan gender, dalil harus mampu dimaknai secara moderat dan progresif, sehingga mampu mendorong perempuan untuk berpartisipasi aktif di tengah proses transformasi dunia di segala aspek kehidupan tanpa kehilangan identitasnya sebagai seorang perempuan muslimah yang konsisten menjaga norma agama. Dalil tidak boleh digunakan untuk memasung aktualisasi potensi perempuan sebagai manifestasi dari tugas manusia sebagai abdullah dan khalifatullah di bumi yang harus dikerjakan bersama, tanpa mengorbankan salah satunya.

¹⁴³ Jamal Ma'mur, "Moderatisme Fikih Perempuan Yusuf Al-Qardhawi," *Muwazah* 8, no. 1 (2017): 1–13, <https://doi.org/10.28918/muwazah.v8i1.725>. h.10.

b. Munawir Sjadzali

Konsep keadilan distributif pada bagian waris 2:1 antara laki-laki dan perempuan masih relevan dan menjadi konsep umum. Hal ini dikarenakan hukum Indonesia masih mewajibkan pemberian mahar dan hak nafkah terhadap istri. Akan tetapi jika kita kaitkan dengan kasus perempuan bekerja, konsep umum ini bisa berubah sesuai dengan kondisi sosial yang terjadi pada masyarakat Indonesia.

Permasalahan sosial yang bersifat kasuistik di Indonesia, dapat menggunakan konsep *al-ahliyah al-wujub* dalam memberikan kesamarataan pembagian warisan terhadap anak laki-laki dan perempuan.¹⁴⁴ Dengan alasan kelayakan seorang mukallaf untuk melakukan perbuatan hukum yang melakukan hak dan kewajiban, tanpa membedakan status laki laki dan perempuan. Oleh sebab itu, Munawir Sjadzali memberi pandangan tentang keadilan dalam Islam bahwa agama Islam itu merupakan agama yang *Rahmatan Lil Alamin* yang bertitik pada Al-Qur'an sehingga keadilan merupakan asas terbesar yang harus ditegakkan dalam setiap aspek permasalahan.

Realita yang dapat kita lihat sekarang ini di Indonesia sebagian umat muslim dan para tokoh-tokoh penggerak organisasi Islam masih merasa ekspektasi keadilan dalam pembagian harta warisan di Indonesia yang dilakukan oleh Pengadilan Agama belum terpenuhi. Munawir Sjadzali berpendapat, dalam hukum waris Islam bahwasanya formula 2:1 pada kasus waris sudah tidak lagi relevan untuk dijadikan cerminan semangat keadilan pada kondisi masyarakat sekarang ini, karenanya

¹⁴⁴ Siti Rahma Sagala, "Thinking In Islamic Legal Philosophy In Conflicts On Justice Of Women's Inheritance Rights Siti," *Kitabah: Jurnal Pendidikan Sosial Humaniora*. 2, no. 1 (23064BC): 17–23.

sistem pembagian warisan untuk anak laki-laki memiliki bagian dua kali lebih banyak dari anak perempuan.¹⁴⁵ Hal ini dibuktikan banyaknya praktek pembagian harta waris pada masyarakat Islam Indonesia tidak berdasarkan formulasi tersebut. Namun hal tersebut tidak melanggar dari ajaran Al-Quran, penyimpangan yang ada disebut sebagai *hillah*, yaitu pembagian harta waris sebelum meninggal atas dasar hibah, sehingga bisa diberikan secara merata dan sama besar.

Dalam konteks ke Indonesian, bahwa dengan adanya perkembangan zaman seperti yang kita ketahui bersama bahwa perihal dalam mencari nafkah bukan hanya dilakukan oleh kaum laki-laki. Kaum perempuan juga dituntut untuk bisa mencari nafkah agar lebih maju dan mandiri. Sehingga peran dan tanggung jawab yang mereka miliki juga hampir setara, oleh sebab itu logis jika hak-hak wanita dalam hak kewarisan ingin disamaratakan dengan laki-laki.

Mengenai landasan teori ijtihad yang digunakan Munawir Sjadzali dalam mereaktualisasikan ajaran Islam dalam hukum waris dengan menggunakan beberapa teori yaitu: *Asbab Nuzul*, *Maslahah*, *Nash-Mansuh* dan *adah*. Mengenai reaktualisasi yang dilakukan Munawir Sjadzali, Ibrahim Hosen menyebutkan, bahwa pandangan Munawir Sjadzali seringkali mengutip pendapat At-Thufi dalam teori masalahnya dan Abu Yusuf tentang tradisi.¹⁴⁶ Menurut al-Thufi, dalil syara itu ada tiga: *Nash*, *Ijma*, Pemeliharaan *Maslahah*. Jika ketiganya berkesesuaian maka pengamalannya sesuai dalil, namun jika terdapat pertentangan di antaranya,

¹⁴⁵ Sjadzali Dan et al., "AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies Studi Komparatif Pembagian Warisan Menurut Munawir" 7, no. 2 (2024): 1191–1206, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i2.1257.Comparative>.

¹⁴⁶ Muhammad Habibul Amin and Dhiauddin Tanjung, "Maqashid Syariah: Perbandingan Antara Pemikiran Al - Ghazali Dan Najmuddin At - Thufi," *El-Mujtama: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 4, no. 5 (2024): 2417–29, <https://doi.org/10.47467/elmujtama.v4i5.3497>.

maka harus didahulukan pemeliharaan kemaslahatan daripada Nash maupun Ijma dengan jalan takhsis atau bayan.

ولانزاع اذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: " لا ضرر ولا ضرار ((وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما.

"Telah disepakati bahwa dalil syara untuk suatu hukum itu ada tiga: Nash, Ijma, Pemeliharaan Masalahah yang diambil dari *Hadis Laa Dlarara walaa Dlirar*. Jika terdapat pertentangan di antaranya, maka harus didahulukan pemeliharaan kemaslahatan daripada Nash maupun Ijma dengan jalan takhsis atau bayan."¹⁴⁷

Sehingga pembagian yang di gagas oleh Munawir Sjadzali adalah sama rata yaitu, memberikan bagian yang sama antara laki-laki dan perempuan yaitu 1:1. Terlepas dari berbagai kelebihan dan kekurangan pemikirannya Munawir Sjadzali dalam mengeluarkan gagasan terkait reaktualisasi ajaran Islam khususnya dalam hal pembagian harta waris antara anak laki-laki dan perempuan telah memberikan sumbangsih dalam ilmu pengetahuan terhadap kaum muslim yang ada di Indonesia.

c. Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur mendefinisikan kewarisan sebagai proses pemindahan harta dari seseorang yang meninggal dunia kepada pihak-pihak yang berhak menerima (*warathah*). Jumlah atau bagian yang diterima, yang disebut sebagai nasib, ditentukan oleh ketentuan dalam mekanisme wasiat jika ada, atau jika tidak, berdasarkan Surat An-Nisa ayat 11, 12, dan 176. Syahrur mengembangkan teori yang disebut *Theory of Limit (nazariyat al-Hudud)*. Teori ini muncul karena peran

¹⁴⁷ "Najmuddin Sulayman Bin `Abdulqawiy `Abdul Karim Al-Thufiy, Kitab Al-Ta`yin Fiy Syarh Al-Arba`in, (Beirut: Muassasah Al-Rayyan, 1998), h. 238.,” n.d.

perempuan dalam masyarakat modern telah maju secara signifikan, tidak hanya dalam ranah domestik tetapi juga publik. Keterlibatan mereka dalam mencari nafkah keluarga membuat tanggung jawab mereka serupa dengan laki-laki, yang berbeda dengan kondisi zaman dahulu. Syahrur berpendapat bahwa dalam konteks modern ini, perempuan seharusnya mendapatkan bagian warisan yang setara dengan laki-laki, tidak seperti pembagian tradisional Islam yang memberikan perempuan setengah dari bagian laki-laki.¹⁴⁸ Sehingga yang perlu diketahui terkait hukum pembagian waris telah ditetapkan saat kondisi dua jenis kelamin laki-laki dan perempuan bergabung menjadi satu. Jika seorang suami meninggal dengan meninggalkan anak perempuan berjumlah tiga, pembagian harta warisan tidak lagi mengacu pada tentang ayat waris pada surat an-Nisa. Pada kasus seperti ini pembagain cukup sama rata antara ketiganya. Kondisi ini berlaku apabila ahli waris hanya terdiri dari satu jenis kelamin yang tidak memerlukan dasar dari al-Qur'an. Syahrur menafsirkan bahwa ayat-ayat tentang pembagian warisan adalah *hududiyyah* (batas minimal), bukan *haddiyyah* (batas maksimal). Dia berpendapat bahwa ketika perempuan ikut serta dalam mencari nafkah keluarga, bagian waris mereka seharusnya lebih besar mendekati bagian laki-laki.

Para ulama dari kalangan patriarkhi, neopotis (*asha'in*), dan kesukuan (*qobaliyah*) berpendapat bahwa dalam hukum waris Islam, ketika seorang ayah meninggalkan tiga anak perempuan, pembagian harta seharusnya menjadi 2/3 untuk ketiga anak perempuan tersebut, sementara sisanya 1/3 tidak ditentukan siapa

¹⁴⁸ Fatimatuz Zahro and Shinta Pramesti K.M, "Kesetaraan Gender Dalam Hukum Kewarisan Islam Perspektif M. Syahrur," *Mahakim: Journal of Islamic Family Law* 7, no. 1 (2023): 25–46, <https://doi.org/10.30762/mahakim.v7i1.201>.

penerimanya. Hal serupa terjadi ketika seorang laki-laki meninggalkan hanya seorang anak perempuan, di mana menurut Syahrur, anak perempuan berhak atas seluruh harta, sebagaimana halnya dengan seorang anak laki-laki dalam situasi di mana ahli waris terdiri dari satu jenis kelamin (*halat al-Infirat*). Namun, para ulama fiqh menganggap bahwa dalam kasus ini berlaku prinsip *واحدة فلها النصف وإن كانت*, di mana setengah dari harta diberikan kepada anak perempuan tunggal tersebut, dan sisanya setengahnya lagi tidak ditentukan siapa yang berhak menerimanya.

Syahrur mengemukakan bahwa laki-laki merupakan batas maksimal dalam pembagian warisan yang tidak dapat ditambah.¹⁴⁹ Sebaliknya, perempuan dalam beberapa situasi berhak atas bagian yang lebih besar, menurut teori limitnya. Teori ini menunjukkan relevansi ayat-ayat Al-Qur'an dalam berbagai konteks. Menurut Syahrur, dasar perhitungan dalam hukum waris adalah kelompok perempuan, sementara kelompok laki-laki dianggap sebagai variabel yang mengikuti jumlah perempuan pewaris. Misalnya, jika hanya ada satu perempuan, laki-laki menerima separuh dari harta warisan. Namun, jika ada dua perempuan, bagian laki-laki setara dengan dua perempuan. Ketika perempuan lebih dari dua, laki-laki mendapatkan setengahnya dan perempuan mendapatkan $\frac{2}{3}$ dari harta, tidak peduli berapa jumlah perempuannya. Dengan demikian, Syahrur berpendapat bahwa pembagian warisan dalam Islam seharusnya dilihat ulang dengan mempertimbangkan konteks modern dan kondisi aktual masyarakat,

¹⁴⁹ Doli Witro, "Muhammad Syahrur, Teori Limitasi, Dan Pembaharuan Hukum Islam Kontemporer," *Istinbath: Jurnal Hukum* 18, no. 1 (2021): 15–31, <http://dx.doi.org/10.32332/istinbath.v18i1.2926>.

dengan memastikan bahwa perempuan mendapatkan bagian yang adil sesuai dengan peran dan kontribusi mereka dalam keluarga.¹⁵⁰

d. Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab menulis Tafsir *al-Misbah* sebagai respons terhadap antusiasme masyarakat terhadap Al-Qur'an, dimulai pada 18 Juni 1999 saat menjabat sebagai Duta Besar RI di Kairo dan selesai pada 5 September 2003.¹⁵¹ Tafsir ini mengadopsi metode tahlili untuk merincikan makna ayat dari berbagai sudut pandang, disusun sesuai urutan dalam Mushaf Al-Qur'an. Quraish Shihab menekankan bahwa penulisan tafsirnya didasarkan pada kebutuhan masyarakat untuk memahami isi Al-Qur'an, berbeda dengan karyanya sebelumnya yang dinilai terlalu teknis.

Muhammad Quraish Shihab, dalam tafsirnya Tafsir *al-Misbah*, mengulas tentang hukum waris dalam Al-Qur'an. Dia menekankan bahwa pembagian waris antara laki-laki dan perempuan, seperti yang tercantum dalam QS. An-Nisa [4]: 11, mengatur bahwa bagian seorang anak laki-laki setara dengan dua anak perempuan. Menurutnya, hal ini menunjukkan pentingnya memberikan perhatian yang sama terhadap hak perempuan dalam warisan,¹⁵² karena dengan dijadikannya bagian anak perempuan sebagai ukuran bagi anak laki-laki. Dengan begitu sejak semula sebelum ditetapkan bagian laki-laki, terlebih dahulu telah

¹⁵⁰ Pembagian Waris et al., "Pembagian Waris Terhadap Laki-Laki Dan Perempuan Perspektif Muhammad Quraish Shihab Dan Muhammad Syahrur" 2, no. 4 (2024): 1161–72.

¹⁵¹ Aisyah Aisyah, "Menelaah Mahakarya Muhammad Quraish Shihab: Kajian Metodologis Dan Penafsirannya Dalam Tafsir Al Misbah," *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2021): 43–65, <https://doi.org/10.58404/uq.v1i1.12>.

¹⁵² Waris et al., "Pembagian Waris Terhadap Laki-Laki Dan Perempuan Perspektif Muhammad Quraish Shihab Dan Muhammad Syahrur."

ditetapkan bagian bagi perempuan. Sebuah prinsip yang berbeda dengan praktik pada masa jahiliyah.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa Al-Qur'an menetapkan pembagian waris ini (2:1) dan tidak ada yang mengetahui tujuan pasti dari aturan tersebut selain Allah sendiri. Oleh karena itu, menurutnya, aturan ini harus diterapkan dengan penuh tanggung jawab dan menghormati keputusan Allah yang Maha Mengetahui dan Bijaksana. Dalam karya lainnya berjudul “Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab”, Ia menyebutkan bahwa jika dalam masyarakat terdapat kesepakatan untuk membagi waris secara merata, hal itu dapat diterima selama tidak didasarkan pada asumsi bahwa ketetapan Allah tidak adil atau keliru.¹⁵³ Pandangan ini menunjukkan bahwa Quraish Shihab mencermati situasi sosial dalam masyarakat terkait praktik waris. Dengan demikian, pemikiran Quraish Shihab dalam kedua karya tersebut menunjukkan kesesuaian antara prinsip-prinsip Islam yang diuraikan dalam Al-Qur'an dan situasi praktis dalam masyarakat modern, dengan mempertimbangkan keadilan dan kebutuhan sosial yang berbeda-beda.

¹⁵³ Tarmizi, “Inheritance System of Bugis Community in District Tellu Siattinge, Bone, South Sulawesi (Perspective of Islamic Law),” *Samarah* 4, no. 1 (2020): 179–208, <https://doi.org/10.22373/sjkh.v4i1.6784>.