

PEMBAHARUAN HUKUM KEWARISAN ISLAM DI TURKI DAN SOMALIA

Lilik Andaryuni

Institut Agama Islam Negeri Samarinda

lilikandaryuni@yahoo.com

Abstract

If we look at the concept of inheritance in Turkey and Somalia, it is different from the determination which is set by the Al-Qur'an, it can even be said to deviate from the al-Qur'an. Turkey is the country with a Hanafi thought, and Somalia is the country with a Syafii thought but in the determination of its inheritance it stipulates the same division, in the meaning that women and men get the same share in terms of the distribution of inheritance, namely 1:1.

Whether the formula 1: 1 mean that it has deviated from the provisions of the Qur'an, whether the formula 2: 1 which the Qur'an has set is not worth justice, then what are the inheritance of women rights in Turkish and Somali family law? What is the purpose of the renewal and what methods are used by the two countries in renewing family law and its progress from traditional figh?

These are the questiona which the authors try to answer by tracing various data sources with a focus on the discussion of Turkey and Somalia.

This article is a descriptive-comparative study, and the approach used is a normative approach, namely looking at the object of study from the perspective, the opinions of interpreters both traditional and contemporary, so that it can be found what methods the two

countries use to carry out family law reform and its progress from traditional concepts.

Keywords: *Renewal, Inheritance Law, Turkey - Somalia*

Abstrak

Bila dicermati konsep kewarisan di Turki dan Somalia berbeda dengan ketentuan sebagaimana ditetapkan al-Qur'ān, bahkan bisa dikatakan menyimpang dari al-Qur'ān. Turki, negara yang bermazhab Hanafi, dan Somalia, negara dengan mazhab Syafi'i, tapi dalam ketentuan warisnya menetapkan pembagian yang sama, dalam artian perempuan dan laki-laki mendapatkan bagian yang sama dalam hal pembagian warisan, yakni 1: 1.

Apakah dengan formula 1: 1 tersebut berarti telah menyimpang dari ketentuan al-Qur'ān, apakah formula 2: 1 yang telah ditetapkan al-Qur'ān tidak bernilai keadilan, lalu bagaimanakah hak waris perempuan dalam hukum keluarga Turki dan Somalia? Apa tujuan pembaharuan dan metode apa yang digunakan oleh kedua negara tersebut dalam melakukan pembaharuan terhadap hukum keluarga dan keberanjakkannya dari fiqh tradisional?

Pertanyaan-pertanyaan inilah yang penulis coba jawab dengan melakukan penelusuran terhadap berbagai sumber data dengan fokus bahasan Turki dan Somalia..

Artikel ini merupakan kajian deskriptif-komparatif, dan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normatif, yakni melihat objek kajian dari perspektif nas, pendapat para ahli tafsir baik tradisional maupun kontemporer, sehingga nantinya dapat ditemukan metode apa yang digunakan kedua negara tersebut dalam mengusung pembaharuan hukum keluarganya dan keberanjakkannya dari konsep tradisional.

Kata Kunci: *Pembaharuan, Hukum Kewarisans, Turki-Somalia*

A. PENDAHULUAN

Hukum keluarga Islam selama berabad-abad diakui sebagai landasan utama bagi pembentukan masyarakat (umat) Islam. Selain itu, kajian terhadap hukum keluarga Islam tetap penting dan terus berkembang, karena dari persoalan-persoalan inilah selalu muncul perdebatan antara kekuatan konservatif dengan kekuatan-kekuatan progresif di dunia Islam.¹ Seperti dituturkan Joseph Schacht, teori syari'ah yang paling menonjol praktiknya adalah hukum yang berkenaan dengan keluarga (perkawinan, perceraian, pemeliharaan anak dan lain sebagainya), hukum kewarisan dan hukum yang berkenaan dengan wakaf.² Ciri agamis dari hukum tentang keluarga dan kewarisan bukanlah suatu kebetulan, sebab banyak sekali aturan-aturan yang berasal dari al-Qur'an membicarakan masalah-masalah tersebut.³

Meskipun merupakan landasan utama bagi pembentukan masyarakat, tetapi pembaharuan terhadap hukum keluarga baru mulai membumi menjelang abad 20. Pembaharuan yang terjadi tidak hanya dalam hukum perkawinan, tapi juga merambah hukum kewarisan.⁴ Namun demikian, meski sebagian besar negara Islam di dunia telah melakukan pembaharuan terhadap hukum waris dalam bentuk kodifikasi melalui perundang-undangan, hampir semuanya masih mempertahankan formula 2 : 1 terkait dengan kewarisan laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki mendapatkan bagian dua kali lipat dibandingkan dengan bagian perempuan. Hanya dua negara yang melakukan perubahan yang radikal terkait dengan kedudukan laki-laki dan perempuan dalam hukum kewarisan, yaitu Turki (pasal 439) dan Somalia (pasal 158) dengan formulasi 1 : 1, dalam artian laki-laki dan perempuan sama-sama mendapatkan bagian yang sama dalam kewarisan.

¹ J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Islam*, terj. Machnun Husain (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 46-47.

² Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, alih bahasa Tim IAIN Raden Fatah Palembang (Jakarta: Ditjen Binbaga Islam DEPAG, 1985), h. 100.

³ *Ibid.*, h. 101.

⁴ Lihat J.N.D. Anderson, *Hukum Islam*, h. 65; Noel J. Coulson, *Konflik Dalam Yurisprudensi Islam*, terj. H. Fuad (Yogyakarta: Navila, 2001), h. 9-10.

Materi kewarisan dalam hukum keluarga di kedua negara tersebut tentu saja menimbulkan polemik di masyarakat, karena dalam al-Qur'an sendiri sudah dinyatakan secara tegas dan jelas dalam surat al-Nisā' (4): 11, bahwa laki-laki dan perempuan mendapat bagian 2 : 1. Selain itu, ketentuan tersebut juga diikuti secara literal oleh seluruh ulama mazhab, karena apabila ditelusuri, ketentuan pembagian waris tersebut tidak ada satupun yang merujuk pada konsep fiqh mazhab tertentu, termasuk juga mazhab Hanafi (Turki) dan Syafii (Somalia). Namun, apakah dengan demikian hal ini berarti bahwa ketentuan hukum kewarisan kedua negara tersebut telah keluar dari ketentuan Islam? Apakah hukum kewarisan sebagaimana telah ditegaskan dalam al-Qur'an secara terperinci tersebut tidak bernilai keadilan?

B. HAK WARIS PEREMPUAN

Bagi sebagian besar kalangan, ketentuan hukum waris di Turki dan Somalia, teruma terkait hak waris perempuan, dianggap menyalahi aturan, karena ketentuan hukum waris Islam telah diatur sedemikian rinci dan jelas dalam al-Qur'an, sehingga statusnya sudah pasti (*qaṭ'ī al-dilālah*) dan mengikat secara hukum (*wājib al-'amal bih*). Secara mutlak, ia harus diterapkan apa adanya, kapanpun dan di manapun. Meragukan, terlebih-lebih mencoba mengubahnya, adalah sama buruknya dengan mengingkari kebenaran al-Qur'an itu sendiri. Apapun alasannya, hukum Islam adalah titah Tuhan (*khiṭāb Allāh*), bukan produk manusia, yang harus selalu ditaati dan diterapkan. Masyarakatlah yang harus dibentuk sesuai dengan ajaran Islam, bukan ajaran Islam yang ditarik-tarik supaya sesuai dengan "kemauan" masyarakat. Kemaslahatan apapun, kalau berlawanan dengan ketentuan *naṣ* al-Qur'an dan al-Sunna, termasuk dalam kategori *maṣlaḥah garībah* (kemaslahatan yang tidak memiliki nilai hukum, karena berlawanan dengan ketentuan *naṣ*).⁵ Lebih-lebih "misteri" rahasia angka-angka prosentase bagian waris (misal ½ dan 1/6) tidak akan mungkin bisa dipahami oleh manusia. Maka dari itu yang harus

⁵ Muḥamad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), h. 122.

dilakukan hanyalah menerapkan apa adanya, tanpa perlu repot-repot memahami makna hakiki atau –apalagi- mengubahnya.⁶

Argumen tersebut, lama kelamaan, memiliki bobot “teologis”, karena, pada kenyataannya, menjadi bagian yang tak terpisahkan dari ujaran nash itu sendiri. Akibatnya, ia kemudian diterima dan diyakini sebagai “ajaran” yang harus diterima apa adanya (*taken for granted*) serta dosa hukumnya bila diubah-ubah. Di satu sisi, argumen tersebut memang memberi semacam “jaminan kebenaran” (*truth guarantee*), karena kaitannya yang bersifat langsung dengan ujaran nash sebagai sumber hukum. Namun, di sisi yang lain, argumentasi tersebut menutup sama sekali kreasi-kreasi baru yang mencoba menawarkan gagasan yang berbeda dengannya. Setiap gagasan baru, sekuat apapun argumentasi metodologisnya, selalu dibenturkan dengan dimensi ketaatan dan kedurhakaan kepada ujaran nash.

Padahal, al-Qur’ān sebagai *hudan* atau acuan moral dan etik sepenuhnya sempurna, tidak kurang suatu apapun. Persoalan apapun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan terus berubah bisa dicarikan jalan keluarnya dengan mengembalikan pada ajaran-ajaran al-Qur’ān.

Untuk memahami al-Qur’ān dengan benar dan lengkap, sebagaimana ditegaskan Khoiruddin,⁷ harus dipahami posisi Nabi Muhammad dengan al-Qur’ān yang dibawanya; di mana di satu sisi al-Qur’ān sendiri memproklamasikan bahwa Nabi Muhammad adalah Nabi terakhir (*khatam al-nabiyyin*). Kedua, bahwa kehadiran Muhammad adalah untuk seluruh manusia, semesta alam, seluruh jagad (*hudan li al-nās*). Konsekuensinya, ajaran Muhammad diharapkan harus selalu relevan sepanjang zaman, harus selalu mampu menjawab seluruh persoalan di segala zaman, di seluruh kelompok manusia, semua jenis suku, semua ras, sejak Muhammad diutus empat belas abad yang lalu hingga hari

⁶ Abu Ishāq Ibrahim al-Syaṭībī, *al-Muwāḡat fi Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Muḥammad al-Khuḍar Ḥusain al-Ṭūsī dan Muḥammad Ḥusain Maklūf (t.tp.: Dār al-Rasyād al-Ḥadiṣa, t. t.), II: 213.

⁷ Khoiruddin Nasution, “Usul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan” dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Al-Ruzz bekerja sama dengan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), h. 249-250.

akhir nanti. Dengan demikian, di satu sisi kehadiran Muhammad dengan ajarannya harus *up to date* sepanjang masa dan di seluruh jagad bumi, sementara di sisi lain harus praktis dan taktis untuk menjawab persoalan-persoalan praktis yang dihadapi masyarakat saat al-Qur'an diturunkan.

Menghadapi posisi yang dilematis tersebut, menuntut ajaran yang dibawa Nabi menjadi dua jenis, *pertama*, *naş* normatif-universal yang bebas konteks, tidak terbatas ruang dan waktu, kapanpun dan di manapun. Dalam artian, *naş* jenis ini dimaksudkan dan dipersiapkan untuk menjawab tantangan-tantangan dan persoalan-persoalan yang kelak dihadapi umat manusia dari seluruh penjuru dunia dan untuk semua jenis manusia. *Kedua*, *naş* praktis-temporal, sarat dengan konteks, dan dimaksudkan untuk menjawab persoalan-persoalan dan kasus-kasus yang muncul pada masyarakat Arab saat al-Qur'an diturunkan.⁸

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Rahman sebagaimana dikutip Khoiruddin, yang membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, (1) ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip yang umum, yang jumlah ayatnya terbatas; dan (2) ayat-ayat yang kasuistik yang mengandung ajaran khusus (kasuistik), yang jumlah ayatnya jauh lebih banyak. Ajaran atau ayat-ayat khusus bersifat respon terhadap masalah-masalah khusus yang muncul ketika itu. Sementara ayat yang mengandung prinsip umum adalah ayat-ayat yang berisi norma tanpa dihubungkan dengan konteks tertentu. Ajaran ini meliputi monoteis, keadilan sosial, dan kesetaraan (egalitarianisme).⁹

Begitu juga dengan Masdar Farid Mas'udi, yang membagi ke dalam ajaran universal (*qaṭ'ī*) dan ajaran partikular (*zannī*).¹⁰ *Ajaran universal, untuk mengatasi ruang dan waktu, atau dalam bahasa al-Qur'an dikenal dengan istilah muḥkamah, atau qaṭ'ī dalam usul fiqh,*

⁸ *Ibid.*, h. 250 .

⁹ *Ibid.*, h. 251-252.

¹⁰ Masdar Farid F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), h. 29; Abdullah Rābi' Abdullah Muḥammad, *al-Qaṭ'īyyah wa al-Zānnīyah fi Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīyah* (t.p.: Dār al-Nasyr, 1996), h. 17; ʿAlī bin Muḥammad al-Amīdī, *al-Aḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām* (Mesir: Dār al-Kutub al-Arabī, 1986), I: 15; Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmīyah, 1987) h. 85.

adalah ajaran yang bersifat prinsip dan absolut, yang mencakup ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu;¹¹ kesetaraan manusia dihadapan Allah;¹² ajaran tentang keadilan;¹³ persamaan manusia di depan hukum;¹⁴ tidak merugikan diri sendiri dan orang lain;¹⁵ kritik dan kontrol sosial;¹⁶ menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan;¹⁷ tolong menolong untuk kebaikan;¹⁸ yang kuat melindungi yang lemah;¹⁹ musyawarah dalam urusan bersama;²⁰ kesetaraan suami isteri dalam keluarga;²¹ dan saling memperlakukan dengan ma'ruf di antara mereka.²²

Sementara ajaran partikular (*juz'iyah*), yang bersifat teknis-operasional, terkait dengan ruang dan waktu, dikenal dengan istilah *mutasyābihah* atau *zannī*, merupakan kebalikan dari yang *qaṭ'i* yakni ajaran yang bersifat jabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang *qaṭ'i*. Ajaran yang *zannī* tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri, karena terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi.²³

Begitu juga dengan Asghar Ali Engineer, yang mengelompokkan ayat-ayat al-Qur'an ke dalam dua kelompok: (1) pernyataan-pernyataan umum sebagai ayat-ayat normatif, dan (2) ayat-ayat kasuistik sebagai ayat-ayat kontekstual. Asghar mengemukakan:

Kita harus mengerti bahwa ada ayat normatif dan ada ayat kontekstual dalam al-Qur'an. Apa yang diinginkan Allah disebutkan dalam al-Qur'an sama dengan realitas yang ada dalam masyarakat juga disinggung. Sebagai kitab suci, al-Qur'an menunjukkan tujuan

11 QS. al-Zalzalah (99): 7-8 .

12 QS. al-Hujurat (49): 13 .

13 QS. al-Mā'idah (5): 8, QS. al-Nahl (16): 90 .

14 QS. al-Mā'idah (5): 8.

15 QS. al-Baqarah (2):279.

16 QS. al-'Asr (103): 1-3, QS. al-Mā'idah (5): 78-79.

17 QS. al-Isrā' (17): 34, QS. al-Baqarah (2): 177.

18 QS. al-Mā'idah (5): 2.

19 QS an-Nisā' (4): 75 .

20 QS al-Syurā (42):38.

21 QS al-Baqarah (2): 187.

22 QS. al-Nisā' (4): 19.

23 Masdar Farid F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak*, h. 31.

dalam bentuk seharusnya dan sebaiknya (*should and ought*), tetapi juga tetap harus memperhatikan apa yang terjadi ketika itu. Kemudian harus ada dialog antara keduanya, yakni antara yang seharusnya dengan apa yang sebenarnya terjadi. Dengan cara itu kitab suci sebagai petunjuk akan dapat diterima masyarakat dalam kehidupan nyata dan dalam kondisi dan tuntutan yang ada. Dengan demikian sebagai petunjuk al-Qur'an tidak lagi hanya bersifat abstrak. Namun demikian, pada waktu yang bersamaan norma transendennya juga harus tetap ditunjukkan agar pada waktunya kalau kondisinya sudah memungkinkan dapat diterima yang kemudian diaplikasikan, atau minimal berusaha lebih dekat kepada nilai normatif tersebut.²⁴

Menurut Khoiruddin, adanya pemilahan dua kelompok nas ke dalam nas normatif-universal dan praktis-temporal, bukan berarti dua kelompok ayat ini berdiri berseberangan dan tidak berhubungan sama sekali, seperti ada tembok kokoh yang memisahkannya. Maksud pemilahan ini adalah untuk memudahkan memahami dengan indikasi masing-masing. Penetapan indikasi ini pun berarti bukan mutlak dan absolut, tetapi hanya usaha manusia yang sifatnya relatif.²⁵

Pemaparan-pemaparan di atas menegaskan bahwa untuk memudahkan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, maka ajaran-ajaran yang ada dalam al-Qur'an dikelompokkan ke dalam dua kelompok, yakni ajaran normatif-universal yang tidak terbatas pada ruang dan waktu, yang meliputi keadilan, kesetaraan, persamaan, tolong menolong, kemanusiaan, dan sebagainya; dan ajaran teknis-temporal yang bersifat kasuistik dan terbatas pada ruang dan waktu. Untuk mengetahui apakah ayat-ayat tentang kewarisan tersebut praktis-temporal ataukah normatif-universal, bisa dilacak apakah dalam ayat-ayat tersebut ada *asbāb al-nuzūl* ataukah tidak.

Mengenai sebab turun ayat, Imam al-Tabari menuliskan beberapa riwayat. Sebab langsungnya adalah adanya pengaduan isteri Sa'ad kepada Nabi saw karena saudara Sa'ad mengambil semua

²⁴ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd., 1992), h. 10-11.

²⁵ Khoiruddin Nasution, "Usul Fiqh: Sebuah..", h. 254.

warisan tanpa menyisakan sedikitpun untuk anak perempuannya. Riwayat lain mengatakan, ayat itu turun untuk membatalkan praktik jahiliyah yang hanya memberikan warisan kepada laki-laki dewasa yang sanggup berperang. Ada pula yang mengatakan turun untuk membatalkan praktik yang dituntunkan Nabi saw di awal Islam, yaitu pewarisan berdasarkan hubungan darah, pengangkatan anak, dan sumpah setia.²⁶

Sementara menurut Ibnu Katsir, mengutip riwayat Ibnu Abbas, *asbābal-nuzūlayat* tersebut adalah suatu kenyataan yang ada dalam masyarakat Arab yang sudah tertanam menjadi sebuah tradisi, yaitu apabila ada seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan isteri, ahli warisnya melemparkan pakaian kepada janda tersebut agar orang lain tidak mengawininya. Seandainya janda tersebut cantik, ia segera dikawini oleh ahli warisnya. Namun kalau janda tersebut jelek, ia ditahan sampai meninggal dan kemudian harta peninggalannya diwarisinya.²⁷

Sosio-historis turunnya ayat tentang waris tersebut menginformasikan, bahwa hukum waris Islam tidak begitu saja muncul, tetapi merupakan respon terhadap tradisi dan persoalan masyarakat Arab jahiliyah yang muncul waktu itu. Hal ini sekaligus membuktikan, bahwa ayat ini merupakan ayat yang bersifat praktis-temporal dan kasuistik, karena turun untuk menjawab persoalan yang muncul saat itu.

Hal ini dipertegas penuturan Masdar Farid,²⁸ bahwa pembagian waris 2 : 1 bukan ketentuan yang muhkamah dan universal. Ketentuan ini tidak bisa membenarkan dirinya sendiri, dengan menunjuk bahwa teks yang mengatakannya begitu jelas (*ṣāriḥ*). Benar-salahnya ketentuan itu harus diukur pada sejauh mana ia mencerminkan nilai keadilan-kesetaraan sebagai prinsip muhkam-universal yang diacunya. Tapi apakah benar bahwa pembagian waris 2 : 1 ini sepenuhnya telah melawan prinsip keadilan-kesetaraan yang dikemukakan sendiri oleh al-Qur'ān? Sebagai ketentuan

—26— Al-Ṭabarī, *Tafsīral-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), IV: 185; al-Ṣabunī, *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 436.

27 Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, t.t.), I: 465.

28 Masdar Farid F. Mas'ūdi, *Islam dan Hak-hak*, h. 52.

operasional yang kontekstual (*zanni*) harus dipahami dari konteks ajaran ketika ajaran (waris) itu dicanangkan. Untuk itu sekurang-kurangnya ada dua hal yang perlu diperhatikan.

Pertama, membandingkan dengan realitas sosial sebelumnya, di mana perempuan pada waktu tidak diberi hak waris, bahkan menjadi objek waris. Dari kenyataan itu, kita tahu bahwa penetapan syari'at yang memberikan hak waris kepada perempuan jelas merupakan suatu keputusan yang sangat revolusioner dan radikal. Dengan memberikan hak waris kepada perempuan, Islam telah menetapkan sebuah norma, bahwa laki-laki dan perempuan, sama-sama sebagai subjek yang mewarisi.

Kedua, untuk menjawab kenapa secara kuantitas bagian waris perempuan hanya separo bagian laki-laki, perlu dilihat *setting* sosial ekonomi terutama dalam kehidupan keluarga ketika itu, yaitu bahwa beban nafkah keluarga sepenuhnya merupakan tanggung jawab laki-laki.

Ayat-ayat kasuistik, yang diturunkan dalam suatu sebab khusus (*asbāb al-nuzūl*) terjadi perbedaan di kalangan para ulama, *pertama*, apakah ayat itu berlaku secara universal tanpa memperhatikan kasus turunnya (*yufīd al-'ām*). *Kedua*, berlaku universal dengan syarat memperhatikan persamaan karakteristik 'illat (*khuṣūṣ al-'illah*), yang meliputi empat unsur yaitu peristiwa, pelaku, tempat dan waktu. Atau *ketiga*, harus mengikut peristiwa khusus yang menjadi sebab khusus (*khuṣūṣ al-sabab*) turunnya ayat, dengan demikian ayat-ayat tersebut tidak meng-*cover* secara langsung peristiwa-peristiwa lain.²⁹

Berkenaan dengan ayat-ayat kewarisan, para ulama nampaknya sepakat dalam menetapkan "*al-'ibrah bi'umūm al-lafz lā bikhuṣūṣ al-sabab*", yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafaz dan bukan kekhususan sebab, dalam artian yang dijadikan rujukan adalah bunyi teks terhadap satu kasus, bukan proses bagaimana kasus tersebut terjadi. Mereka beranggapan bahwa ayat-ayat kewarisan adalah merupakan *naṣ* yang *ṣāriḥ*, jelas dan terperinci,

²⁹ Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender dalam Islam", dalam *Jurnal Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember, 1998, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 111-112

dan merupakan suatu keharusan untuk melaksanakannya..³⁰

Argumen mereka adalah, bahwa formulasi 2 : 1 disesuaikan dengan kewajiban kebendaan dalam keluarga, dimana laki-lakilah yang berkewajiban membayar mahar, memberi nafkah untuk anak dan istrinya. Sebaliknya, perempuan apabila menikah ia berhak mendapatkan mahar dan nafkah dari suaminya.³¹ Oleh karena itu hartanya bisa bertambah, harta dari mahar, nafkah dan warisan orang tuanya yang semuanya menjadi milik pribadinya.³² Keadilan adalah nilai hidup yang selalu didambakan oleh setiap orang sepanjang sejarah kemanusiaan. Adil adalah memberikan kepada seseorang sesuatu yang menjadi haknya. Adil juga berarti mendudukan sesuatu pada tempatnya secara proporsional. Perbedaan hak bagian dari harta warisan antara laki-laki dan perempuan sesuai dengan beban, kewajiban kebendaan secara hukum dalam keluarga. Suami yang dibebani kewajiban nafkah keluarga diberi bagian lebih besar daripada isteri yang menurut hukum tidak dibebani kewajiban nafkah.³³

Sementara, bila ada kasus perempuan yang bekerja di luar rumah memenuhi kebutuhan keluarga, kenyataan demikian bukanlah kewajiban hukum. Selain itu, tidak semua perempuan bekerja mencari nafkah. Sangat banyak perempuan memenuhi kewajibannya sebagai ibu rumah tangga yang tidak bekerja mencari nafkah. Artinya, menetapkan bagian warisan antara laki-laki dan perempuan sama besar dengan kekuatan hukum, dituntut untuk mengubah ketentuan hukum perkawinan yang mewajibkan nafkah keluarga kepada suami.³⁴ Jika perubahan dilakukan, isteripun dibebani kewajiban nafkah keluarga, pasti akan bertentangan dengan fitrah, pasti akan mengakibatkan

³⁰ Abd al-Wahhab Khallāf, *‘Ilmu Uṣūl*, h. 85.

³¹ Hal ini misalnya dapat dilacak dari berbagai pendapat ulama tafsir dalam memberikan penafsiran tentang QS. al-Nisā’ (4): 11.

³² Huzaimah T. Yango, “Pandangan Islam tentang Gender” dalam Mansour Fakhri dkk., *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 154-155; Ahmad Satori Ismail, “Fiqh Perempuan dan Feminisme,” dalam *ibid.*, h. 145; Ahmad Azhar Basyir, “Reaktualisasi, Pendekatan Sosiologis Tidak Selalu Relevan”, dalam Iqbal Abdurrahman Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, cet. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 107.

³³ Ahmad Azhar Basyir, “Reaktualisasi”, h. 107; Rifyal Ka’bah, “Bawalah kepada Kami al-Qur’an Yang Lain, atau Gantilah”, dalam Iqbal Abdurrahman Saimia (ed.), *Polemik*, h. 66-68.

³⁴ UU No. 1 / 1974 tentang perkawinan, pasal 31 (3) dan pasal 34 (1).

kepincangan-kepincangan dalam kehidupan manusia sendiri.³⁵ Hal yang sama juga ditekankan oleh Rifyal, bahwa hukum Islam tidak dapat dipandang dari satu segi saja, tetapi harus melihatnya dari sistem Islam secara total. Bila satu unit tidak jalan, maka ia akan memberikan pengaruh kepada unit yang lain, masing-masing unit berjalan saling menopang untuk mewujudkan kehidupan bahagia yang hendak dicapai oleh sistem secara keseluruhan.³⁶

Senada dengan itu, Amin Suma mengatakan dengan mengutip keadilan sebagaimana dirumuskan Aristoteles. Menurut Aristoteles, ada dua macam keadilan, yaitu keadilan *distributif* dan keadilan *commulatif*. Keadilan *distributif* ialah keadilan yang memberikan kepada tiap orang jatah menurut jasanya. Ia tidak menuntut supaya tiap-tiap orang mendapat bagian yang sama banyaknya, bukan persamaan, melainkan kesebandingan. Keadilan *commulatif* adalah keadilan yang memberikan pada setiap orang sama banyaknya dengan tidak mengingat jasa-jasa perseorangan.³⁷

Jika pemilahan keadilan yang ditawarkan Aristoteles ini, digunakan untuk mengukur rasa keadilan hukum waris Islam, jelas telah memenuhi rasa keadilan yang dimaksud. Bukan saja dari segi keadilan yang bersifat distributif, melainkan juga dari segi keadilan *commulatif*. Segi keadilan *commulatif*-nya terletak pada pembagian harta yang tidak hanya menyentuh kaum laki-laki dewasa, tetapi juga memberikan bagian yang pasti kepada kaum perempuan dan anak-anak. Adapun keadilan *distributif* justru terletak pada asas dua berbanding satu. Dalam artian, laki-laki mendapatkan dua kali bagian perempuan.³⁸

Lebih lanjut Amin menyebutkan, bahwa besarnya bagian laki-laki didasarkan pada kewajiban yang dibebankan kepadanya yang harus membayar mahar dan membiayai nafkah keluarga dan pendidikan anak-anak sebagaimana diamanatkan QS. al-Baqarah (2): 228, sementara perempuan secara yuridis formal tidak dibebani

— 35 Ahmad Azhar Basyir, “Reaktualisasi, h. 112.

36 Rifyal Ka’bah, “Bawalah kepada., h. 67.

37 L.J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1990), h. 11-12.

38 Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004), h. 123-124.

kewajiban untuk membiayai kehidupan keluarga, apalagi membayar mahar, yang ada hanyalah menerima hak dari suami. Kemudian apabila dalam prakteknya banyak kaum perempuan yang menjadi tulang punggung keluarga, itu merupakan kenyataan sosiologi yang terjadi bukan karena tuntutan apalagi tuntunan hukum Islam, akan tetapi lebih disebabkan kerelaan hati kaum perempuan itu sendiri dalam rangka kerja sama keluarga yang sama sekali tidak dilarang dalam Islam. Partisipasi kaum perempuan untuk menyejahterakan ekonomi keluarga tidak secara otomatis dengan sendirinya harus mengubah formulasi hukum waris Islam menjadi 1 : 1.³⁹

Sebaliknya, bagi kalangan yang menginginkan fleksibilitas hukum waris beranggapan, bahwa fiqh yang meletakkan pembagian warisan dengan formula 2 : 1 tidak mencerminkan semangat keadilan untuk masyarakat sekarang ini.⁴⁰

Untuk itulah, perlu adanya reaktualisasi⁴¹ terhadap hukum waris dikarenakan: *pertama*, hukum Islam bertujuan mewujudkan keadilan sosial (*maṣlahah*) dan mengatasi ketimpangan sosial (*mafsadah*). Di samping berwatak teologis, hukum Islam juga berwatak sosiologis. Artinya ia membentuk dan dibentuk masyarakat. Oleh sebab itu, setiap gejala perkembangan dan perubahan realitas sosial-budaya tidak boleh diabaikan dalam penalaran hukum Islam.⁴²

Kedua, hukum waris termasuk pranata sosial (*'ādat*) yang konteks historis dan misi esensialnya bisa dinalar oleh akal budi manusia (*ma'qūl al-ma'nā*). Karena itu, prinsip dasar yang berlaku adalah keniscayaan mengacu kepada esensi ajaran, bukan kepada ujaran verbal nash (*al-itifāt ilā al-ma'ānī*). Lain halnya dengan pranata ritual (*'Ibādah*), oleh karena merupakan sistem komunikasi vertikal manusia dengan Tuhannya, sementara mereka tidak akan sanggup menyingkap rahasia-rahasia dibaliknya, maka di sini berlaku prinsip keharusan mengikuti ujaran legal nash (*al-waqf*

³⁹ *Ibid.*, h. 125.

⁴⁰ Munawir Sadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997), h. 6-7.

⁴¹ Lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformasi: Perempuan Pembaru Keagamaan*, cet. I (Bandung: Mizan, 2005), h. 398-390.

⁴² Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Uṣūl*, h. 66.

ma'a al-manṣūṣ).⁴³

Ketiga, teori *qat'ī zanni* bukanlah satu-satunya dalam usul fiqh. Masih ada teori lain yang justru mulai dikembangkan oleh para penggagas reaktualisasi. Menurut teori yang digaungkan oleh al-Syaṭībī (w. 1388) itu, yang *qat'ī* bukanlah satu-dua nas personal (*juz'ī*), melainkan kesimpulan umum yang merupakan hasil dari upaya penalaran induktif yang tuntas (*istiqra' tamm*) terhadap sejumlah nash *juz'ī*.⁴⁴

Keempat, pandangan bahwa hukum waris Islam harus diterapkan apa adanya sebagaimana yang tertera dalam nash, sebagai konsekuensi dari teori *qath'ī zanni*, nampaknya tidak sepenuhnya bisa dilaksanakan secara konsisten. Data historis menunjukkan dengan adanya teori *'awl, radd, garrawain*, dan *musyārahah*, bagi kalangan tertentu, diakui sebagai ketentuan yang absah, karena lebih mendekati keadilan. Padahal, jika diamati, teori-teori tersebut pada kenyataannya tidak terdapat ketentuannya dalam nash.⁴⁵

Kelima, bagi pendukung ketentuan warisan sebagaimana digariskan al-Qur'ān, bisa dijumpai sikap mendua (*ambivalence*), yang justru menegaskan persetujuan mereka, meski mereka tidak mengakuinya, bahwa dalam beberapa kasus tertentu, ketentuan waris Islam tidak sepenuhnya relevan dengan realitas sosial di ruang dan waktu tertentu. Sebagaimana dituturkan Munawir, sikap dan perilaku mendua tersebut nampak pada sebagian masyarakat, misalnya di Aceh, Kalimantan Selatan, dan Sulawesi Selatan, tiga wilayah di Indonesia yang kehidupan agamanya cukup kuat. Bentuknya adalah tindakan *pre-emptive*, misalnya dengan rekayasa menghibahkan⁴⁶ harta secara merata, baik untuk laki-laki maupun perempuan, dengan alasan untuk menghindari terjadinya konflik

⁴³ Al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, II: 213.

⁴⁴ *Ibid.*, I: 13-15.

⁴⁵ M. Atho' Mudzhar, "Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sadzali dalam Dunia Islam," dalam Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 313.

⁴⁶ Lihat Syafrudin Prawiranegara, "Reinterpretasi sebagian Dasar Reaktualisasi Ajaran-ajaran Islam," dalam Iqbal Abdurrahman Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 31-32.

internal antara ahli waris. Anehnya, sikap mendua itu justru dilakukan oleh para pemuka agama yang lebih mengerti tentang ajaran agama Islam.⁴⁷

Para penggagas reaktualisasi hukum waris Islam berargumen, bahwa ajaran Islam tentang kedudukan perempuan merupakan ajaran yang sangat maju untuk ukuran empat belas abad yang lalu, oleh karena posisi mereka yang sangat rendah dalam struktur kebudayaan Arab pra-Islam. Namun sesuai dengan perkembangan zaman, kedudukan perempuan mengalami perubahan. Mereka telah menduduki posisi-posisi yang selama ini menjadi dominasi laki-laki. Di Indonesia pemberian hak yang sama untuk memberikan kesaksian tidak pernah menimbulkan permasalahan, sebab kaum perempuan memang cukup mantap dan bertanggung jawab sama dengan kaum laki-laki dalam memberikan kesaksian. Begitu juga dalam masalah kewarisan, banyak ulama yang melakukan *hailah*, mereka membagi hartanya kepada putra-putri sebagai hibah. Ini menunjukkan adanya perubahan dalam diri mereka dalam menyikapi masalah pembagian warisan. Munawir menunjukkan KH. Darokah, Ketua Majelis Ulama Indonesia Surakarta yang menyetujui gagasan pemberian hak yang sama besar antara anak laki-laki dan perempuan. Dia memberi contoh, masyarakat Surakarta, khususnya di kalangan pengusaha batik, yang menjadi tulang punggung perusahaan adalah isteri, mulai dari pembelian sampai pengawasan, sementara suami hanya berperan sebagai pembantu utama, penulis, penagih utang dan pengantar anak sekolah. Menurut Munawir, dalam masyarakat dengan budaya seperti ini tidaklah adil kalau anak laki-laki mendapatkan warisan dua kali lebih banyak daripada anak perempuan.⁴⁸

Mengenai alasan bahwa, laki-laki mendapat dua kali lipat lebih banyak, karena pada waktu menikah nanti laki-laki harus membayar mahar dan memberi nafkah kepada istri serta menyediakan perumahan lengkap, sedang perempuan akan menerima mahar dan nafkah, jadi meskipun laki-laki menerima bagian itu akan

⁴⁷ Munawir Sadzali, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Muhamad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstalisasi*, h. 88.

⁴⁸ Munawir, *Ijtihad*, h. 8.

banyak dihabiskan untuk membayar mahar dan nafkah- Munawir mempertanyakan dalam budaya masyarakat seperti Indonesia, mahar hanya merupakan formalitas saja bentuknya, tidak lagi berupa uang tunai atau benda berharga sehingga alasan itu tidak dapat diterima. Tambahan lagi, suami isteri sama-sama mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Dengan demikian, maka hubungan antara suami isteri tidak lagi merupakan hubungan antara yang memberi dan yang menerima, melainkan hubungan antara dua anak manusia yang sepakat untuk hidup bersama dan membina keluarga atas dasar gotong royong, masing-masing bekerja mencari nafkah untuk tegaknya rumah tangga.⁴⁹

Hal senada juga dikemukakan Atho' Mudzhar,⁵⁰ bahwa pada masa sebelum Islam, perempuan tidak mendapat warisan sama sekali, namun dengan kedatangan Islam,⁵¹ perempuan diberi warisan meskipun hanya setengah dari bagian laki-laki. Ini berarti secara sadar Islam bermaksud meningkatkan hak dan derajat perempuan. Cara ini dilakukan dengan bertahap sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam kehidupan modern, ketika perempuan telah mempunyai kewajiban yang lebih besar dibanding masa lalu sehingga perempuan dapat berperan di masyarakat sama dengan laki-laki, maka wajar bila hak-haknya dalam warisan juga ditingkatkan.

Lebih lanjut dia menuturkan, dalam masyarakat Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal, maka aturan memberikan bagian lebih kepada laki-laki memang sesuai dan berfungsi positif dalam melestarikan sistem tersebut. Namun, di belahan dunia Islam yang lain, yang menganut sistem matrilineal seperti Sumatera Barat tanggung jawab banyak diemban oleh perempuan. Dalam masyarakat modern yang cenderung memberikan kesempatan seimbang kepada laki-laki dan perempuan, maka hak dan kewajiban

⁴⁹ *Ibid.*, h. 62; Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi*, h. 266.

⁵⁰ M. Atho' Mudzhar, "Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sadzali dalam Dunia Islam," dalam Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi*, h. 311.

⁵¹ Lihat Khoiruddin Nasdution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa dan Academia, 2002), h. 42.

juga seimbang termasuk hak dalam warisan.⁵²

Deskripsi di atas memperlihatkan, bahwa, bagi pendukung ketentuan hukum waris dengan formula 2:1 sebagaimana tertulis dalam QS. al-Nisā' (4): 11, berpendapat bahwa apa yang telah dituliskan al-Qur'an telah bernilai keadilan, karena pemberian bagian warisan dua kali lipat bagi laki-laki disesuaikan dengan beban dan tanggung jawab yang dipikul oleh laki-laki. Sebaliknya, apabila pembagiannya sama rata antara laki-laki dan perempuan, justru menjadi tidak adil, sebab akan memberatkan laki-laki yang memikul tanggung jawab lebih besar dari pada perempuan. Oleh karenanya, ketentuan 2 : 1 tetap tidak akan pernah kehilangan nilai relevansinya.⁵³ Nampaknya, keadilan tersebut lebih merupakan keadilan normatif,⁵⁴ yaitu keadilan yang standarisasinya adalah keselarasan dengan tujuan nash, bahwa laki-laki mendapatkan bagian dua kali bagian perempuan dikarenakan laki-laki harus memberikan mahar dan nafkah.

Sebaliknya bagi pendukung gagasan reaktualisasi hukum waris, keadilan yang mereka usung adalah keadilan sosiologis, dalam artian keadilan yang disesuaikan dengan realitas sosial di lapangan, tidak harus selalu terpaku pada ujaran verbal nash.

Pemikiran ini didukung oleh sebuah pemahaman, bahwa ajaran Islam mempunyai misi yang universal, yakni menegakkan keadilan demi tercapainya kemaslahatan umat manusia yang juga merupakan tujuan dari diterapkannya syari'at Islam (*maqāṣid syari'ah*). Pesan universal ini tercantum dengan jelas dalam al-Qur'an, dan pesan inilah yang berlaku sepanjang masa dan di berbagai tempat, sedangkan rasa keadilan itu berbeda dari satu masa ke masa lain dan dari satu tempat ke tempat yang lain. Pembagian warisan dengan formula 2 : 1, di mana perempuan mendapatkan setengah bagian laki-laki pada masyarakat ketika al-Qur'an diturunkan, sudah merupakan anugrah yang sangat besar

⁵² *Ibid.*, h. 312.

⁵³ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991), IV: 273; Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam* (London: Macmillan Press Ltd, 1998), h. 66-68; Ahmad Azhar Basyir, "Reaktualisasi.", h. 112 dan 116

⁵⁴ Lihat Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi & Cici Farkha (Yogyakarta: LSPPA, 2000), h. 70-71.

bagi kaum perempuan yang sebelumnya tidak pernah memperoleh warisan. Pembagian seperti ini telah memenuhi rasa keadilan pada masyarakat empat belas abad yang lalu, dikarenakan perempuan tidak produktif dan tidak memainkan peran apapun selain peran domestik. Sementara laki-laki, selain karena memanggul senjata, juga bekerja untuk menafkahi keluarga, sudah selayaknya bila dalam pembagian warisan mendapatkan dua kali lipat bagian perempuan. Tetapi sekarang, ketika perempuan sudah banyak menempati posisi yang dulunya hanya merupakan dominasi laki-laki, sudah banyak memainkan peran di masyarakat, sama-sama mencari nafkah sebagaimana halnya laki-laki, maka sudah sewajarnya apabila dalam ketentuan warisan perempuan juga mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki. Di sini berlaku kaidah *al-hukm yadūru ma'a ,illatihi wujūdan wa 'adaman*.

Berkaitan dengan formula 1 : 1 untuk kewarisan laki-laki dan perempuan sebagaimana dirumuskan dalam hukum keluarga Turki dan Somalia, bukan berarti bahwa ketentuan tersebut keluar dari aturan sebagaimana dituliskan al-Qur'ān, bukan pula merupakan salah satu bentuk pembangkangan terhadap hukum-hukum Allah, juga bukan disebabkan tipisnya iman. Justru di sini lebih memperlihatkan misi universal Islam sebagai *rahmatan lil 'ālamīn*, yang mengandung nilai-nilai persamaan dan keadilan juga kesetaraan. Persamaan dalam artian laki-laki dan perempuan sama mendapatkan bagian warisan. Keadilan, karena standarisasinya adalah manusia, maka harus mempertimbangkan sistem dan struktur sosial di mana hukum tersebut ditetapkan.

Bagaimanapun, hukum waris merupakan pranata sosial, di mana konteks sosial dan esensinya bisa dinalar akal budi, jadi yang diutamakan adalah prinsip dasarnya dan bukan bunyi tekstualisnya. Oleh karena itu, keadilan berbeda dari satu tempat ke tempat yang lain, dan dari satu waktu ke waktu yang lain. Selain itu, sebagai pranata sosial yang berkaitan dengan masyarakat, menurut al-Izza ibn 'Abdi al-Salam, maka semua usaha hendaknya difokuskan pada kepentingan masyarakat, baik kepentingan duniawi maupun

ukhrawi.⁵⁵ Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah juga menambahkan, bahwa perbuatan dan perbedaan fatwa atau opini hukum dapat terjadi karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), situasi, tujuan dan adat istiadat.⁵⁶ Oleh karena itu, menjadi keniscayaan apabila hukum waris Islam dari satu belahan bumi ke belahan bumi yang lain, dari satu masa ke masa yang lain mengalami perubahan dan perbedaan, disebabkan perbedaan waktu, tempat, sistem dan juga adat istiadat. Karena itu, formula 1 : 1 bagi laki-laki dan perempuan sebagaimana ditetapkan dalam hukum kewarisan Turki dan Somalia bukanlah menyalahi aturan yang telah ditegaskan al-Qur'an secara rinci, tetapi karena sistem dan juga adat istiadatnya berubah. Ketika pertama kali al-Qur'an diturunkan, oleh sistem dan adat istiadat yang ada, perempuan memang diposisikan sebagai ibu rumah tangga murni, tidak diberi kesempatan sama sekali untuk berkiprah di ranah publik. Pemberian setengah bagi perempuan adalah bagian dari "strategi sosial" al-Qur'an yang dilakukan secara bertahap,⁵⁷ disesuaikan dengan kiprah dan kapabilitas perempuan kala itu. Terhadap ketentuan bagian setengah ini pun, kaum laki-laki rata-rata masih menampakkan reaksi negatif, apalagi ketika harus diberi bagian warisan yang sama antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian pemberian warisan kepada perempuan saat itu menunjukkan suatu bentuk nyata ajaran Islam dalam mengangkat kaum perempuan. Islam telah mampu melepaskan kaum perempuan dari kungkungan kezaliman zaman. Islam memberi hak waris kepada kaum perempuan yang sebelumnya tidak memiliki hak seperti itu, bahkan telah menetapkan mereka sebagai *aṣḥāb al-furūd*.⁵⁸

Pemberian setengah bagian laki-laki bukan berarti Islam mendiskreditkan perempuan, juga bukan berarti nilai perempuan setengah nilai laki-laki, tapi kita harus melihat hikmah dibalik

55 Subḥi Mahmasanī, *Falsafah al-Tasyrī' fi al-Islām* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayīn, 1980), h. 219.

56 *Ibid.*, h. 221.

57 Lihat Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), h. 206-218; Lihat Ahmad Sjalabi, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, (Jakarta: Djajamurni, t.th), h. 26.

58 Muḥamad Ali al-Ṣabūnī, *Pembagian Waris Menurut Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 23

pemberian bagian tersebut. Selain itu, satu hal barangkali yang harus dikedepankan dalam hal ini adalah, bahwa dalam beberapa “kasus”, ajaran Islam memang diberlakukan secara bertahap (misalnya penetapan pengharaman khamr).

Dari pemaparan di atas, maka terlihat bahwa pada dasarnya jiwa waris Islam ingin mengangkat derajat kaum perempuan. Selain itu, kenapa perempuan mendapatkan bagian setengah karena memang pada waktu itu peran perempuan adalah di rumah sebagai ibu rumah tangga. Jadi pembagian 2: 1 pada waktu itu sebagai penghormatan kepada kaum perempuan, bukan diskriminasi, dan juga tidak menunjukkan inferioritas perempuan dibandingkan laki-laki. Karena ketentuan semacam ini berdasarkan azas keseimbangan antara hak dan kewajiban, sehingga akan tercipta suatu keadilan. Hal ini sekaligus untuk meng-*counter* berbagai pendapat yang mengatakan bahwa laki-laki lebih superioritas dibanding perempuan, salah satunya karena dia mendapatkan bagian dua kali bagian perempuan dalam hal warisan. Namun seiring perkembangan zaman dan banyak kaum perempuan yang berperan aktif di luar rumah untuk mencari nafkah, mempunyai peran dan kiprah yang sama dengan kaum laki-laki, maka merupakan suatu hal yang logis apabila hak-haknya dalam bidang kewarisan juga ditingkatkan agar sama dengan kaum laki-laki.

Dulu ketika perempuan hanya di rumah mengurus rumah dan keluarga, sudah sewajarnya kalau dia mendapatkan bagian setengah dalam warisan. Namun sekarang, ketika kaum perempuan sudah banyak yang berkiprah dan aktif di luar rumah mencari nafkah, maka sudah sepantasnya juga bila dalam hal warisan dia juga mendapatkan bagian yang sama dengan laki-laki, yakni 1 : 1, karena bagaimanapun perubahan sosial dapat mengubah kebutuhan dan tuntutan, dan juga dapat mengubah hukum yang ada, karena itu setiap perubahan pasti menimbulkan masalah dan menuntut *redifinisi* dan *reformulasi* dalam ketentuan-ketentuan hukum yang ada, sehingga akhirnya hukum yang ada akan mampu mengakomodir perubahan yang ada dalam masyarakat, dan prinsip-prinsip dasar serta pesan moral ajaran Islam, seperti persamaan,

keadilan dan kesetaraan dapat ditegakkan. Oleh karena itu kaidah *uṣūl fiqh: lā yunkaru tagayyur al-aḥkām bi tagayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl* menjadi suatu keniscayaan.

Namun sayangnya, menurut Khoiruddin Nasution, meskipun dalam gagasan penyamaan bagian warisan laki-laki dan perempuan terdapat upaya untuk lebih melindungi dan meningkatkan derajat kaum perempuan, kebanyakan negara-negara muslim masih berpegang pada aturan tekstual al-Qur'an yang menyatakan bahwa bagian anak laki-laki adalah dua kali lipat bagian anak perempuan.⁵⁹

C. METODE PEMBAHARUAN HUKUM KEWARISAN TURKI DAN SOMALIA

Sebelum membahas tentang metode pembaharuan hukum keluarga terlebih dahulu akan penulis paparkan pengertian pembaharuan. Harun Nasution mengindentikkan pembaharuan dengan "modernisasi".

Sementara Nasrun Rusli membagi makna pembaharuan ke dalam dua bagian; *pertama*, yaitu ijtihad untuk mendapatkan solusi atas permasalahan-permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat, dan upaya ini dilakukan oleh mujtahid yang muncul dalam setiap generasi ummat. *Kedua*, melihat pembaharuan dalam konteks sejarah, di mana pada awal abad -19 telah terjadi perubahan kebudayaan manusia yang sangat mendasar, yakni perubahan dari pola kehidupan agraris menjadi pola kehidupan industrialis, yang menandai peralihan dari abad pertengahan ke abad modern.⁶⁰

Pembaharuan itu sendiri dapat terjadi dalam tiga bentuk atau kondisi, yaitu:

1. Apabila hasil ijtihad lama itu adalah salah satu dari sekian kebolehan-jadian yang dikandung oleh suatu teks al Qur'an dan hadis. Dalam keadaan demikian, pembaharuan dilakukan dengan mengangkat pula kebolehan-jadian lain yang terkandung

⁵⁹ Atho Muzdhar dan Khoiruddin Nasution (ed.), *Hukum Keluarga*, h. 219.

⁶⁰ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad As-Syaukani; Relevansinya bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 169.

dalam al Qur'an atau hadist tersebut.

2. Bila hasil ijtihad lama didasarkan pada urf setempat, dan bila urf itu sudah berubah, maka hasil ijtihad lama itupun dapat diubah dengan menetapkan hasil ijtihad baru yang didasarkan kepada urf setempat yang telah berubah itu.
3. Apabila hasil ijtihad lama ditetapkan dengan kias, maka pembaharuan dapat dilakukan dengan meninjau kembali hasil ijtihad atau ketentuan-ketentuan yang ditetapkan dengan kias dengan menggunakan istihsan.⁶¹

Jika pembaharuan itu dibawa ke dalam konteks hukum Islam, maka yang dikatakan pembaharuan hukum Islam adalah upaya untuk melakukan penyesuaian-penyesuaian ajaran Islam di bidang hukum dengan kemajuan modern, sehingga hukum Islam dapat menjawab segala tantangan yang ditimbulkan oleh perubahan-perubahan sosial sebagai akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁶² Amir Syarifuddin cenderung melihat upaya pembaharuan hukum Islam pada terwujudnya *rerformulasi fikih*, yakni perumusan ulang atas rumusan yang telah dilakukan oleh para mujtahid terdahulu, karena telah bergantinya masa, sehingga rumusan lama itu, oleh satu dan lain hal dirasakan sulit untuk diterapkan dalam kehidupan nyata. Oleh sebab itu, agar hukum Islam dapat diterapkan dalam kondisi dewasa ini diperlukan reformulasi fikih.⁶³

Pembaharuan hukum Islam itu sendiri dimaksudkan agar hukum Islam selalu mampu merealisasi tujuan syariat Islam semaksimal mungkin, yaitu mampu merealisasi kemaslahatan hidup manusia di dunia dan di akhirat, dan juga dimaksudkan agar hukum Islam tidak ketinggalan zaman dan mampu menjawab permasalahan yang dihadapi masyarakat. Adapun tujuan pembaharuan hukum keluarga adakalanya adalah untuk unifikasi

⁶¹ Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1991), h. 114-115.

⁶² Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad As-Syaukani*, h. 170; Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan*, h. 113.

⁶³ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1993), h. 87.

hukum dan adakalanya adalah untuk meningkatkan status perempuan.⁶⁴

Adapun metode pembaharuan hukum keluarga menurut Esposito dalam *Women in Muslim Family Law*, mengatakan bahwa metode yang digunakan dalam pembaharuan dapat dikelompokkan ke dalam empat metode, yaitu metode *talfiq*, *takhayyur*, *siyāsah syar'iyah*, dan berusaha menafsirkan kembali teks nash untuk menyesuaikan dengan kebutuhan dan tuntutan modern.⁶⁵

Hal senada juga dikemukakan oleh Pearl, sebagaimana dikutip oleh Khoiruddin Nasution, menyimpulkan bahwa negara-negara muslim menggunakan empat metode dalam melakukan pembaharuan hukum keluarga, yakni (1) *takhayyur*, (2) *talfiq*; (3) *siyāsah syar'iyah*; (4) murni memenuhi kebutuhan sosial dan ekonomi tanpa mendasarkan sama sekali terhadap alasan mazhab, yang oleh pemikir lain disebut dengan *reinterpretasi naṣ* sesuai dengan tuntutan zaman.⁶⁶

Anderson, mengatakan bahwa metode yang digunakan oleh para sarjana dalam melakukan pembaharuan hukum keluarga Islam kontemporer, yakni: (1) lewat aturan yang bersifat prosedural sesuai dengan tuntutan zaman modern atau *takhsis al qada' al siyāsah asy syar'iyah*; (2) *takhayyur* dan *talfiq*; (3) *reinterpretasi teks*; dan (4) menggunakan alternatif yakni menggunakan aturan administrasi, misalnya dengan memberikan sanksi bagi yang melanggar tetapi tidak berdasarkan alasan syari'ah.⁶⁷

Sementara Coulson membagi corak pembaharuan hukum Islam di negeri-negeri muslim ke dalam empat kategori, yaitu:

1. Adanya upaya kodifikasi hukum Islam menjadi perundang-undangan negara, di mana sejumlah hukum Islam dijadikan sebagai perundangan negara, sehingga memiliki kekuatan

⁶⁴ Atho Muzdār dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga*, h. 3.

⁶⁵ John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1992), h. 94-99.

⁶⁶ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002), h. 282.

⁶⁷ J.N.D. Anderson, *Law Reform in The Muslim World* (London: The Athlone Press, 1976), h. 43-47.

hukum yang mengikat bagi warga negara dan memiliki sanksi hukum bagi pelanggarnya.

2. Munculnya kembali prinsip takhayur (elektik) di mana kaum muslim bebas memilih pendapat para imam mazhab untuk dipegangnya dan terbuka peluang untuk melakukan seleksi untuk disesuaikan dengan kemaslahatan masyarakat.
3. Munculnya upaya untuk mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru timbul, yang disebutnya dengan mencari alternatif-alternatif hukum dengan menggunakan prinsip-prinsip hukum yang luwes dan elastis.
4. Timbulnya upaya perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru sesuai dengan perkembangan masyarakat yang bersifat dinamis.⁶⁸

Sedang menurut Tahir Mahmood, metode pembaharuan yang digunakan dalam melakukan pembaharuan hukum keluarga adalah; ijtihad, qiyas deduktif, dan ijma', ditambah dua teori baru yaitu metode *takhayyur* dan *talfiq*. Selain itu, muncul fenomena; (1) adanya fenomena memperlakukan pandangan semua mazhab pada tingkatan yang sama, dan penekanan pada; (2) *istihsān*; (3) *maṣlahah mursalah*; (4) *siyāsah syar'iyah*; dan (5) *istidlāl*.⁶⁹ Tahir Mahmud juga menambahkan bahwa reformasi hukum keluarga pada dasarnya terdiri dari dua macam, yaitu; *intra-doctrinal reform*, yaitu reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat dari beberapa mazhab atau mengambil pendapat lain selain dari mazhab utama yang dianut, dan *extra-doctrinal reform*, yaitu pembaharuan hukum dengan cara memberikan penafsiran yang sama sekali baru terhadap nash yang ada.⁷⁰

Dari beberapa pendapat tentang metode yang digunakan oleh negara-negara muslim dalam melakukan pembaharuan hukum keluarga kontemporer dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya metode pembaharuan hukum keluarga kontemporer adalah

⁶⁸ Lihat Noul J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Eidenburgh: University Press, 1964), h. 181-217.

⁶⁹ Tahir Mahmood, *Personal Law.*, h. 13.

⁷⁰ Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World.*, h. 267-269.

kodifikasi atau *siyāsah syar'iyah, takhayyur, reinterpretasi teks* atau *extra doctrinal reform*, dan *talfiq* atau *intra doctrinal reform*, serta lebih menekankan pada *maṣlahah mursalah*..

Kaitannya dengan pembaharuan hukum waris di kedua negara tersebut, dalam istilah Pearl dan Anderson menggunakan metode *reinterpretasi teks* atau meminjam istilah Tahir Mahmud *ekstra doctrinal reform*, yaitu pembaharuan hukum yang dilakukan dengan cara memberikan penafsiran yang sama sekali baru terhadap nash yang ada, disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat, dan dengan memasukkan unsur-unsur dari luar hukum Islam. Unsur-unsur tersebut diantaranya ide keadilan sosial sebagai prinsip revolusi sosialis yang terjadi di Somalia, yang menjadi semangat dalam pembentukan hukumnya. Somalia juga meratifikasi hak azasi manusia internasional,⁷¹ yang tidak menganut pembedaan hak antara laki-laki dan perempuan. Selain ide sosialisme di Somalia dan ide sekulerisme di Turki, nampaknya persamaan hak ini telah mengilhami reformasi materi kewarisan dalam hukum keluarga di kedua negara tersebut, sehingga dalam hukum warisnya, laki-laki dan perempuan mendapatkan bagian yang sama, yakni 1:1. Selain itu, menurut penulis, pembaharuan yang dilakukan kedua negara tersebut nampaknya juga tidak dapat dilepaskan dari merebaknya gerakan perempuan⁷² di negara-negara Eropa yang menginginkan adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Bagaimanapun juga, pembaharuan yang terjadi di kedua negara tersebut -khususnya tentang kebijakan terhadap kedudukan perempuan-, tidak bisa dilepaskan begitu saja dari campur tangan penguasa. Karena sebagai pemegang otoritas, dia yang mempunyai wewenang dalam melakukan politik hukum. Di Somalia misalnya, peranan pemegang kekuasaan -pemerintahan Barre- amatlah besar. Hal ini terlihat dari penyusunan hukum keluarga 1975 yang mengalami perubahan-perubahan dari konsep fiqh mazhab tradisional yang dianutnya. Akibatnya, beberapa materi dalam hukum keluargapun berubah sama sekali dari mazhab mayoritas.

⁷¹ Lihat Abdullah Ahmad An-Na'im, *Islamic Family*, h. 82.

⁷² Lihat Abdur Rahman I Doi, *Women in Syari'ah (Islamic Law)*, edisi 4 (Malaysia: AS Noordeen, 1992), h. 167.

Dan perubahan yang paling signifikan adalah dalam materi kewarisan.

Sementara di Turki, wacana pembaharuan terhadap kedudukan perempuan mencapai puncaknya⁷³ pada masa Mustafa Kemal yang digelar Ataturk. Dalam rangka memordenisasi negara, Kemal Attaturk sejak 1924-1938 melakukan serangkaian pembaharuan yang bersifat sekuler.⁷⁴ Institusi-institusi keagamaan satu persatu disingkirkan, misalnya lembaga kesultanan dihapus (1922), sistem khilafah ditiadakan (1924), lembaga dan departemen urusan agama, syaikhul Islam, dan wakaf pada tahun yang sama diakhiri tugas-tugasnya, sistem pendidikan tradisional (pesantren) diganti dengan sistem pendidikan sekuler, tradisi menggunakan hijab dianggap sebagai model pakaian kuno, aneh, objek ejekan, dan tidak sesuai dengan dunia beradab, dan pernyataan Islam sebagai agama negara dalam konstitusi diamandemen tahun 1928.⁷⁵

Dengan ide sekulernya, bukan hanya sistem pendidikan yang dirombak, sistem pemerintahanpun tidak luput dari perubahan. Dan yang paling signifikan adalah kebijakannya yang berkaitan dengan status perempuan, yaitu penggantian undang-undang keluarga (Islam) dengan undang-undang keluarga Swiss. Dalam undang-undang tersebut poligami dihapuskan, pemberian hak yang sama pada kaum perempuan untuk bercerai, dan pemberian hak yang sama dalam kewarisan,. Di samping itu, Ataturk juga memberikan hak kepada perempuan untuk menyuarakan aspirasinya dalam pemilu dan memperoleh hak untuk dipilih. Perempuan juga diberi hak untuk memperoleh pendidikan dan menekuni berbagai profesi.⁷⁶

Uraian diatas memperlihatkan, bahwa pembaharuan hukum

⁷³ Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 31-33, 100-104, 126-129; Abdur Rahman I Doi, *Women in Syari'ah*, h. 177-178.

⁷⁴ Lihat Muhammad Azhar, "Islam dan Sekularisasi Politik" dalam, *Mukaddimah*, Jurnal Studi Islam, No. 11 Th. VII/2001, h. 139.

⁷⁵ John L. Esposito, "Women in Islam and Muslim Societies", dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan John L. Esposito (ed.), *Islam, Gender, and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1988), h. 134-142; Leila Ahmed, *Perempuan dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. M.S. Nasrulloh (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2000), h. 221.

⁷⁶ *Ibid.*, h. 134.

keluarga di Turki tidak terlepas dari campur tangan pemerintah dalam upaya memodernisasi negara dengan cara, salah satunya adalah mengadopsi nilai-nilai dan sistem hukum Barat. Hal ini mulai terlihat ketika pemerintah mencanangkan gerakan *Tanzimat* (1839-1876) yang ditandai dengan adanya penetapan sejumlah aturan berbasis hukum Barat (Perancis) mulai dari Hukum Dagang (1850), Hukum Pidana (1858), Hukum Administrasi Niaga (1861), sampai dengan Hukum Perdagangan Laut (1863) yang keseluruhannya diselenggarakan dibawah payung peradilan sekuler yang disebut *Mahkamah Nizamiyah*⁷⁷, sebuah lembaga peradilan yang selain dimaksudkan menampung produk hukum *ala* Barat, juga dimaksudkan untuk mempersempit wilayah yuridiksi peradilan agama (*Mahkamah Syar'iyah*) pada persoalan-persoalan hukum keluarga saja.⁷⁸

Selain menetapkan perubahan hukum yang berbasis hukum Barat, gerakan *tanzimāt* juga dimaksudkan untuk memperbaiki status dan kedudukan perempuan dihadapan hukum sebagaimana terlihat antara lain dalam ketentuan hukum Tanah (1858). Hukum yang memberi hak waris terhadap kaum perempuan ini merupakan sebuah peraturan yang dibuat dalam konteks perdebatan isu-isu kaum perempuan dan perluasan perannya dalam kehidupan sosial.⁷⁹

Meskipun ada pengaruh dari luar, namun substansi dari ketentuan pembagian waris tersebut tidak dapat dipandang sebagai penyimpangan terhadap hukum waris sebagaimana telah digariskan dalam al-Qur'an, karena di sinilah justru merupakan wujud konkret dari ajaran Islam yang selalu diyakini sebagai ajaran yang selalu *adaptable* (*ṣālih li kulli zamān wa makān*).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa adanya pembaharuan hukum waris baik di Turki maupun di Somalia dengan memberikan bagian yang sama antara laki-laki dan perempuan, merupakan salah satu upaya yang dilakukan oleh pemerintah untuk menjaga

⁷⁷ N.J. Coulson, *A History*, h. 151.

⁷⁸ John L. Esposito, *Women in*, h. 49.

⁷⁹ Nadia Hijab, "Women and Social Reform", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia*, IV: 332.

dan meningkatkan status kaum perempuan.⁸⁰ Sebagaimana diketahui tujuan pembaharuan hukum keluarga adakalanya untuk terciptanya unifikasi hukum,⁸¹ peningkatan status perempuan dan untuk merespon tuntutan zaman karena konsep fikih tradisional dianggap kurang mampu menjawab berbagai permasalahan yang timbul di masyarakat. Apabila dilihat dari segi tujuan, maka tujuan pembaharuan hukum keluarga di kedua negara tersebut jelas, selain untuk unifikasi hukum, dan untuk merespon tuntutan zaman, juga untuk mengangkat status perempuan.

Sementara untuk mengetahui tingkat keberanjakan dari fikih tradisional ke era kontemporer dalam hal pembaharuan hukum keluarga, maka digunakan tipologi sebagaimana dikemukakan oleh Anderson yang membaginya ke dalam tiga kelompok, yakni: 1) negara yang sama sekali telah meninggalkan hukum syari'at; 2) negara yang sama sekali tidak melakukan pembaharuan terhadap hukum keluarga; dan 3) negara yang memberlakukan hukum keluarga yang di dalamnya telah diadakan pembaharuan terhadap hukum Islam atau merupakan kombinasi antara hukum tradisional dan konsepsi hukum modern.⁸²

Apabila dilihat dari materi hukum kewarisan di Turki dan Somalia, dan dihadapkan dengan tipologi tingkat keberanjakan dari fikih tradisional ke era kontemporer sebagaimana diklasifikasikan Anderson, baik Turki maupun Somalia jelas termasuk dalam kelompok pertama, yaitu negara yang sama sekali telah meninggalkan hukum syari'at. Karena bagaimanapun, ketentuan waris bagi laki-laki dan perempuan dengan formula 1: 1 tersebut jelas tidak ditemukan rumusannya baik dalam kitab-kitab tafsir yang ada maupun dalam fikih empat mazhab.

⁸⁰ Atho' Muzdhar, *Membaca.*, h. 178.

⁸¹ Lihat Soerjono Soekanto dan Mustofa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat* (Jakarta: Rajawali, 1980), h. 74.

⁸² J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Muslim*, terj. Machnun Husein, cet. I (Surabaya: CV. Amapress, 1991), h. 90-91.

D. KESIMPULAN

Kesimpulan dalam artikel ini adalah sebagai berikut:

1. Hak waris perempuan dalam hukum keluarga Turki dan Somalia adalah setara dengan hak waris laki-laki, dalam artian mereka mendapatkan bagian yang sama dalam pembagian, yaitu 1:1.
2. Tujuan pembaharuan hukum keluarga Turki dan Somalia adalah untuk unifikasi hukum, meningkatkan status perempuan dan untuk merespon tuntutan zaman.
3. Metode yang digunakan Turki dan Somalia dalam melakukan pembaharuan adalah *reinterpretasi nash* atau *ekstra doctrinal reform*, yaitu dengan cara memberikan penafsiran yang baru terhadap nash yang ada dan dengan memasukkan unsur-unsur dari luar di antaranya adalah ide sosialisme di Somalia dan sekularisme di Turki.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, JND., *Hukum Islam di Dunia Muslim*, terj. Machnun Husein, Surabaya: Amapress, 1990.
- _____, *Islamic Law in the Muslim World*, New York: New York State University Press, 1959.
- Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim World*, New Jersey: University of London the Athone Press, 1976.
- Anis, Ahmad, *Women and Social Justice: Some Legal and Social Issues in Contemporary Muslim Society*, cet. I, Islamabad: Institute of Policy Studies, 1991.
- Apeldoorn, L.J. Van, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1990.
- Azhar, Muhmamad, "Islam dan Sekularisasi Politik" dalam, *Mukaddimah*, Jurnal Studi Islam, No. 11 Th. VII/2001.
- Badawi, J., *The Status of Women in Islam*, Saudi Arabia: Gassim, 1991.
- Barakat, Halimah, "The Arab Family and Challenge of Social Transformation," dalam Elizabeth Warnock Fernea (ed.), *Women and Family in the Middle East*, Texas: University of Texas Press, 1995.
- Basyir, Ahmad Azhar, "Reaktualisasi, Pendekatan Sosiologis Tidak Selalu Relevan", dalam Iqbal Abdurrahman Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, cet. I, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Bek, Muhammad Khudari, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Surabaya: Al-Hidayah, t.t.
- Biyanto, *Teori Siklus Peradaban*, Yogyakarta: LPAM, 2004.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tentions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University Press, 1969.
- _____, *Konflik Dalam Yurisprudensi Islam*, terj. H. Fuad, Yogyakarta: Navila, 2001.

- _____, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge: The University Press, 1971.
- _____, *A History of Islamic Law*, Edinburgh; The University Press, 1964.
- Cox, Harvey, *The Secular City*, New York: The Macmillan Company, 1966.
- Dahlan, Abdul Aziz dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ikrar Mandiri Abadi, 2000.
- El Alami, Dawod dan Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Law of The Arab World*, London, the Hague, Boston: Kluwer Law International, 1996.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA Yayasan Parakarsa, 1994.
- _____, *The Rights of Women in Islam*, Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd., 1992.
- Esposito, John L., "Women in Islam and Muslim Societies", dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan John L. Esposito (ed.), *Islam, Gender, and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1988.
- _____, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: University Press, 1982.
- _____, *The Oxford Encyclopedia of The Modern World*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Fakih, Mansour dkk., *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Glasse, Cyril, *Encyclopedia Islam*, alih bahasa : Gufron A. Mas'adi, cet. 2, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 199.
- Hadikusuma, Hilman, *Metode Pembuatan Kertas Kerja atau Skripsi Ilmu Hukum*, Bandung: Mandar Manju, 1995.
- Hatimi, Said Abdullah, *Women in Islam: A Comparative Study*, Lahore

- Pakistan: Islamic Publication Ltd., 1993.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Islam Bilateral Menurut Al-Qur'an dan Hadith*, Jakarta: PT. Tirtamas, 1982.
- Hijab, Nadia, "Women and Social Reform", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia*, IV: 332.
- Hitti, Philip K., *History of Arabs from Earliest Times to the Present*, London: The Macmillan Press, 1974
- Hosen, Ibrahim, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadzali, MA*, ctk. I, Jakarta: Paramadina, 1995.
- I Doi, Abdur Rahman, *Women in Syari'ah (Islamic Law)*, edisi 4, Malaysia: AS Noordeen, 1992.
- Ismail, Ahmad Satori, "Fiqh Perempuan dan Feminisme," dalam Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Jawad, Haifaa A., *The Rights of Women in Islam*, cet. I, London: Macmillan Press Ltd., 1998
- Ka'bah, Rifyal, "Bawalah kepada Kami al-Qur'an Yang Lain, atau Gantilah", dalam Iqbal Abdurrahman Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, cet. I, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988
- Kats'ir, Ibnu, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.
- Keddie, Nikki R., "Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History", dalam Nikki R. Keddie dan Beth Baron, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, London: Yale University, 1991.
- Khallaf, Abdul Wahab, *Ilmu Uşul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah, 1987.
- Khan, Musthafa, *Islamic Law of Inheritance: A New Approach*, New

- Dehli: Kitab Bhavan, 1989.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- _____, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1999.
- Leila, Ahmed, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. M.S. Nasrulloh, Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2000.
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago & London: Chicago University Press, 1988.
- Maḥmasanī, Subhī, *Faqlsafah al-Tasyrī' fi al-Islām*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayīn, 1980.
- Mahmood, Tahir, *Family Law in the Muslim World*, New Dehli: The Indian Law Institute, 1972.
- _____, *Personal Law in Islamic Countries*, New Dehli: Tri Parthi, 1987.
- Mas'ud, Muhamad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yusdian W. Asmin, Surabaya: Al-Ikhlās, 1995.
- Mas'udi, Masdar Farid F., *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.
- Maududi, A.A., *Purdah and The Status of Women in Islam*, Pakistan: Islamic Publication Ltd., 1976.
- Minhaji, Akh, *Reformasi Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, dalam "Muhammadiyah dan Reformasi", Yogyakarta: Majelis Pustaka, 1999.
- Mudzar, Atho', "Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sadzali dalam Dunia Islam, "dalam Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadzali, MA*, ctk. I, Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____, *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Literasi*,

- Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- _____, dan Khoiruddin Nasution (ed.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberangkatan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqh*, Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Muhammad, Abdullah Rabi Abdullah, *al-Qaṭ'īyyah wa al-Z'anniyah fī Uṣūl al Fiqh al-Islāmiyah*, ttp.: Dār al-Nayr, 1996.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di Dalam Al-Qur'ān*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mulia, Siti Musdah, *Jaringan Islam Liberal*, (www. hukumonline, 01/09/2003).
- _____, *Muslimah Reformasi: Perempuan Pembaru Keagamaan*, cet. I, Bandung: Mizan, 2005.
- Mundy, Martha, "The Family, Inheritance and Islam; A Re-examination of thr Sociology of Fara'id Law", dalam Aziz Azmeh (ed.), *Islamic Law; Social and Historical Contexts*, London dan New York: Routledge, 1988.
- Na'im, Abdullah Ahmad (ed.), *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, London: Zed Book Ltd., 2002.
- Nasir, Jamal J., *The Islamic Law of Personal Status*, cet. I, London dan Boston: Graham & Trotman Ltd., 1990.
- Nasution, Khoiruddin, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, Yogyakarta: Tazzafa dan Academia, 2002.
- _____, "Sejarah Singkat Pembaruan Hukum Keluarga Muslim" dalam Atho' Muzdhar dan Khoiruddin Nasution (ed.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberangkatan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- _____, "Usul Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan" dalam Ainurrofik (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz bekerja sama dengan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

- _____, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS, 2002.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Poerwadarminto, WJS., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: 1995.
- Power, David S., *Studies in Qur'anic and Hadith; The Formatuion of the Law of Inherince*, terj. Arifin Maftuhun, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan; Kritik Historis Hukum Waris*, cet. I, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Pringgidigno, A.G. dkk., *Ensiklopedi Umum*, Jakarta : Kanisius, 1973.
- Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn, *Tafsīr al-Qāsimī*, Beirut: Dār al-Fikr, t. t.
- Rahman, Fatchur, *Ilmu Waris*, Bandung: PT. AlMa'arif, 1975.
- Al-Razī, Fakhruddīn, *Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātih al-Gaib*, Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Ṭauzī', 1995.
- Riḍā, Rasyīd, *Panggilan Islam terhadap Wanita*, terj. Afif Muhamad, Bandung: Pustaka, 1994
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad As Syaukani; Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Sadjali, Munawir, "Reaktulisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrahman Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, cet. I, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Schacht, Joseph, *Pengantar Hukum Islam*, alih bahasa Tim IAIN Raden Fatah Palembang, Jakarta: Ditjen Binbaga Islam DEPAG, 1985.
- Al-S>{ābunī, Muh}ammad Ali, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstalisasi Ajaran*

- Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadzali, MA, cet. I, Jakarta: Paramadina, 1995.*
- _____, *al-Mawaris fi al-Syari'ah al-Islamiyah 'ala Dzau' al-Kitab wa al-Sunnah*, terj. A.M. Basmalah, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- _____, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997.
- _____, *Hukum Waris*, terj. Abd. Hamid Zahwan, Solo: Pustaka Mantiq, 1994.
- _____, *Pembagian Waris Menurut Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- _____, *Tafsir Ayāt al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Syarbibī, Muhammad al-Khātib, *al-Iqnā' fi Haq Alfāz} Abī Syujā'*, cet. Terakhir, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabī, 1940.
- Al-Syaṭībī, Abū Ishaq Ibrahīm, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Muhammad al-Khudar Husein al-Ṭulisī dan Muḥammad Husein Makluf, t.t.: Dār al-Rasyād al-Hadīsa, t.t.
- Shihab, Umar, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: Penamadani, 2005.
- Syalabi, Ahmad, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta: Djajamurni, t.t.
- Soeroso, R., *Perbandingan Hukum Perdata*, Jakarta : Sinar Grafika, 1993.
- Suma, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004.
- Al-Suyūṭī, Jalāludīn Abdurrahmān, *Al-'Asybah wa Al-Naḍa'ir fi al-Furū'*, Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1995.
- Syahrūr, Muḥammad, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān*, Syria: Dār al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1990.
- Syarifuddin, Amir, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung,

1984.

_____, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993.

Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

_____, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

Thalib, Sayuti, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 1993.

Umar, Nasruddin, *Argumen Kesetaraan Gender*, Jakarta: Paramadina, 2001.

_____, “Perspektif Gender dalam Islam”, dalam *Jurnal Islam Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember, 1998, Jakarta: Paramadina, 1998.

Usman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1991.

Al-Wahidī, Abū al-Hasan ‘Ālī, *Asbāb al-Nuzūl*, ttp.: Dār al-Fikr, t.t.

Watt, M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

_____, *Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Yanggo, Huzaimah T., “Pandangan Islam tentang Gender” dalam Mansour Fakhri dkk., *Membincang Feminisme; Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996. Zahrah, Muhammad Abu, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Minhāj, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1991.