

LAPORAN PENELITIAN INDIVIDUAL UNGGULAN

**Argumen Keadilan Gender Dalam Hukum Waris Islam
Perspektif Pemikir Muslim Kontemporer**

Oleh
Dr. RIDWAN, M.Ag.
NIP: 19720105 200003 1 003



**KEMENTERIAN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PURWOKERTO
TAHUN 2016**

KATA PENGANTAR

Puji syukur kami panjatkan kepada Allah Tuhan semesta alam. Hanya dengan izinNYa proses penelitian ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah pada Nabi Muhammad SAW sang pemberi sinar ilmu di tengah kegelapan nurani dan moral menuju pencerahan di bawah naungan dan ridha Allah.

Penelitian dengan judul *Argumen Keadilan Gender Dalam Hukum Waris Islam Perspektif Pemikir Muslim Kontemporer* merupakan salah satu judul penelitian yang pembiayaanya bersumber dari DIPA IAIN Purwokerto tahun 2016 melalui program dari Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LPPM). Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan objek penelitian pada teks / naskah yaitu karya / buku dari pemikir muslim kontemporer yaitu Muhammad Syahrur dan Nasr hamid Abu Zayd terkait dengan hukum kewarisan Islam.

Fokus penelitian ini pada upaya pencarian landasan dan formulasi bangunan pemikiran hukum pemikir muslim kontemporer tentang hukum kewarisan kemudian didialogkan dengan wacana keadilan gender. Signifikansi penelitian ini terletak pada upaya pemetaan tawaran gagasan pemikir muslim kontemporer terkait dengan pola pembagian harta waris untuk pengembangan kajian hukum waris Islam dan kemungkinan sublimasi materi hukum ke dalam materi hukum waris di Indonesia.

Terlaksananya penelitian ini dari awal hingga sampai pada tahap penulisan laporan tidak lepas dari dukungan berbagai pihak yang telah ikut mendukung baik secara moral maupun finansial. Oleh karena itu kami dari peneliti menyampaikan ucapan terima kasih kepada :

1. Rektor IAIN Purwokerto yang telah memberi kepercayaan kepada kami untuk melaksanakan penelitian ini.
2. Kepala Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (LPPM) Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto yang telah memberi arahan substansi materi dan teknis penelitian ini.
3. Semua Civitas akademika IAIN Purwokerto yang telah memberi inspirasi gagasan penelitian ini sekaligus dukungan moral sehingga laporan penelitian ini dapat diselesaikan.

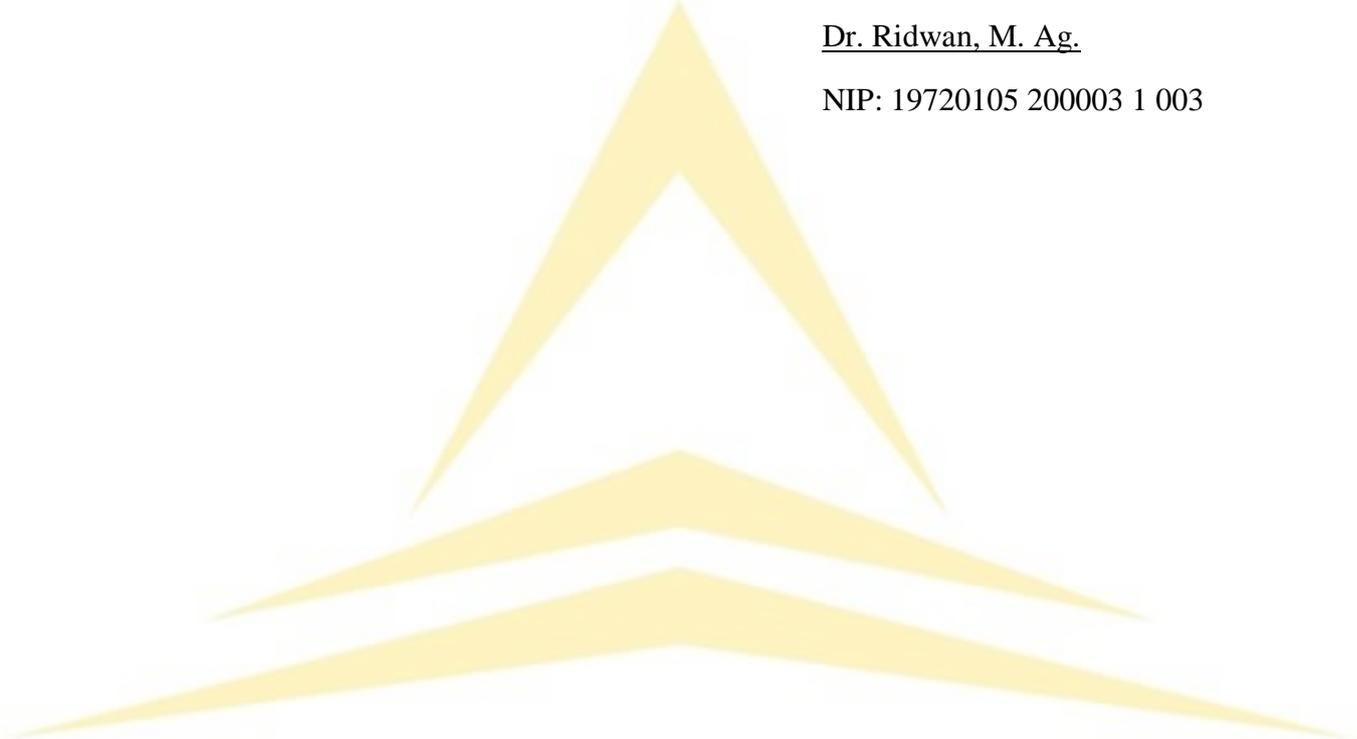
Akhirnya kami mengucapkan banyak terima kasih dengan iringan doa *jazakumullah ahsanal jaza*. Kami menyadari sepenuhnya bahwa apa yang kami tulis dalam laporan penelitian ini masih banyak kekurangan. Oleh karena itu kritikan dan masukan menjadi harapan kami demi perbaikan laporan penelitian ini.

Purwokerto, 22 Agustus 2016

Peneliti,

Dr. Ridwan, M. Ag.

NIP: 19720105 200003 1 003



IAIN PURWOKERTO

LEMBAR PENGESAHAN LAPORAN PENELITIAN

1. a. Judul Penelitian : *Argumen Keadilan Gender Dalam Hukum Waris Islam Perspektif Pemikir Muslim Kontemporer*
- b. Jenis Penelitian : Individual Unggulan
- c. Bidang Ilmu : Hukum Islam
2. a. Nama Peneliti : Dr. R i d w a n, M. Ag.
- b. NIP : 19720105 200003 1 003
- c. Pangkat/Gol : Lektor Kepala / VI /c
3. Jangka Waktu Penelitian : 6 bulan
4. Sumber Dana : DIPA IAIN Purwokerto Tahun 2016

Purwokerto, 22 Agustus 2016

Mengesahkan:

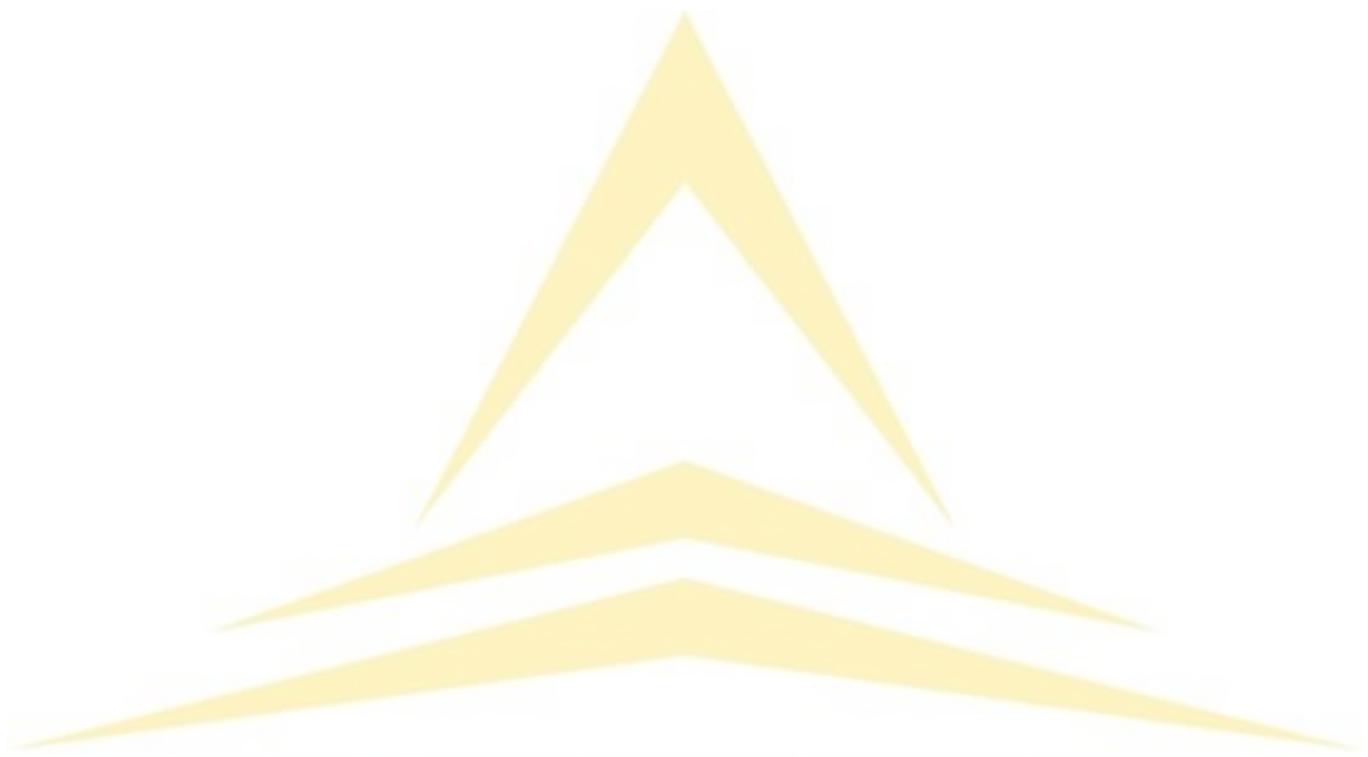
Ketua LPPM IAIN Purwokerto

Peneliti

IAIN PURWOKERTO

Drs. Amat Nuri, M. PdI
NIP: 19630707 199203 1 007

Dr. R i d w a n, M. Ag.
NIP: 19720105 200003 1 003



IAIN PURWOKERTO

Daftar Isi

BAB I: PENDAHULUAN

- A. LatarbelakangMasalah 1
- B. RumusanMasalahdanSignifikansi 7
- C. KerangkaTeori 9
- D. TelaahPustaka 14
- E. MetodePenelitian 17
- F. SistematikaPenulisan 19

BAB II KONSEP DASAR HUKUM WARIS DALAM ISLAM

- G. PengertianandanDasarHukumIlmuWaris 21
- H. SyaratdanRukunmewarisi 32
- I. Ssebab-sebabdanPenghalangMewarisi 35
- J. Asas-asasHukumWaris Islam 50
- K. KedudukanKajianHukumWaris Islam. 59

BAB III DISKURSUS KEADILAN GENDER DALAM ISLAM

- A. PengertianandanPerbedaan Gender danSeks 69
- B. Keadilan Gender dalam Islam 74
- C. PolaRelasi Gender dalamKeluarga 82
- D. Keadilan Gender dalam Islam 89

BAB IV ARGUMEN YURIDIS – FILOSOFIS KEADILAN GENDER PERSPEKTIF PEMIKIR MUSLIM KONTEMPORER

- A. **HukumWaris Islam Adil Gender PerspektifMuhammad Shahrur 121**
 - 1. BiografidanKaryaIntelektual
 - 2. Fase-fasePemikiran Muhammad Shahrur
 - 3. Karya-karya Muhammad Shahrur
 - 4. KonstruksiPemikiran Muhammad ShahrurTentangPerempuandanKeadilan Gender
 - 5. ArgumenYuridis-FilosofisHukumWaris Islam Adil Gender
- B. **HukumWaris Islam Adil Gender Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd 145**
 - 1. BiografidanKaryaIntelektualnya
 - 2. Keadilan Gender Perspektif Gender
 - 3. ArgumenYuridis-FilosofisHukumWaris Islam Adil Gender

C. Refleksi Teoritis Tawaran Shahrurdan
dalam pengembangan Hukum waris Islam Di Indonesia 155

Nasr

Hamid

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan 163

B. Saran-saran 164



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latarbelakang Masalah

Dalam konteks pemikiran hukum Islam Indonesia, polemik hukum waris Islam dikaitkan dengan isu keadilan gender muncul pada tahun 1987 yaitu gagasan *reaktualisasi* ajaran Islam yang dilontarkan oleh Munawwir Sadzali¹ khususnya masalah pembagian harta warisan yang tidak sesuai dengan ketentuan normatif al-Qur'an dan pemahaman umat Islam mainstream bahwa seorang perempuan mendapat separoh dari anak laki-laki. Munawwir Sadzali menawarkan pola pembagian yang proporsional yaitu dengan formula 1 : 1. Adapun yang menjadi dasar pemikirannya adalah adanya tuntutan sosiologis bahwa pembagian sama rata melalui penghibahan adalah lebih adil.

Adapun Kompilasi Hukum Islam mengatur pola pembagian harta warisan dengan formula bagian 2:1 yang sepenuhnya mengadopsi ketentuan makna teks al-Qur'an. Hanya saja, Kompilasi Hukum Islam memberikan ruang negosiasi pembagian harta waris dengan menawarkan formulasi pembagian harta waris dengan format *sulh* (perdamaian). Dalam Kompilasi Hukum Islam yang terdapat pada buku II tentang hukum kewarisan BAB III pasal 183 yaitu “para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.”

Disisi lain, para *ushuliyun* klasik mengklasifikasikan ayat tentang hukum waris dalam kelompok ayat yang *qat'iyud dalalah* yaitu ayat yang jelas dan pasti penunjukan maknanya dan oleh karenanya tidak perlu penafsiran seperti halnya ayat tentang hukuman had bagi pezina. Ketentuan hukum waris tidak perlu penafsiran kecuali langsung diamalkan sesuai dengan bunyi teks atau makna yang tersurat. Terhadap nash yang bersifat rinci (*tafshili*) dan jelas (*sharih*) tidak ada peluang untuk ijtihad.

¹ Iqbal A. Saimina (ed) *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Pustaka Panjimas, Jakarta, 1988) hlm. 28.

Secara normative, pembagian harta warisan baik menyangkut siapa ahli waris dan berapa bagian masing-masingnya al-Qur'an telah menjelaskan secara rinci dan jelas yaitu pada surat an-Nisa ayat 11, 12, 13 dan 179. Pola pembagian harta warisan antara anak laki-laki dan perempuan yang menjadi fokus kajian ini adalah surat an-Nisa ayat 11 dengan pola pembagian 2 : 1 antara laki-laki dan perempuan.

Substansi ayat yang menunjuk pada makna hukum (*wajhu al-dilalah*) pada surat an-Nisa ayat 11 di atas adalah kalimat **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَّاتِ**. Kata **أَوْلَادٍ** yang merupakan inti pembahasan adalah *isim* yang menyatukan tentang sesuatu atau banyak baik anak laki-laki maupun anak perempuan, sehingga perlu diberikan penegasan (*muqayyad*) dan disinilah fungsi kata **الذَّكَرِ** dan **الْأُنثِيَّاتِ** seolah-olah menjadi *muqayyad* terhadap kata **أَوْلَادٍ**. Untuk lebih memperjelas posisi dari makna ayat di atas bandingkan dengan ayat 176 surat al-Nisa :

وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَّاتِ

Artinya: 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.

Sebelum menyatakan kata **الذَّكَرِ** dan **الْأُنثِيَّاتِ** terlebih dahulu dinyatakan jenis gendernya yaitu kata **رِجَالًا وَنِسَاءً**. Dengan memperhatikan ayat 176 surat an-Nisa ini semakin mempertegas fungsi pembatasan makna yaitu untuk menyatakan pembagian warisan didasarkan pada fungsi gender. Sedangkan kata **الذَّكَرِ** dan **الْأُنثِيَّاتِ** maknanya tetap mengacu kepada makna perbedaan jenis laki-laki dan perempuan dalam pengertian secara biologis.⁷

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa bagian anak laki-laki adalah sama dengan dua anak perempuan. Ketentuan ini didasarkan pada pemikiran bahwa peran gender anak laki-laki adalah penanggungjawab keluarga yaitu

⁷ Nasarudin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)" dalam, Siti Rukhaini Dzuhayatin dkk (ed), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Jogjakarta: PSW UIN Jakarta, 2002), hal. 141-142.

sebagai penganggungjawab ekonomi keluarga. Hal ini dinyatakan dalam al-Qur'an surat an-Nisa ayat 34.

Para mufassir pada umumnya memberikan makna lafad *Qawwamun* pada ayat di atas bahwa suami adalah pemimpin, pelindung, penanggungjawab, pendidik dan pengatur dalam konteks kehidupan rumah tangga. Bahkan ayat ini juga dipahami sebagai landasan bagi penghormatan / pembatasan perempuan untuk terjun menjadi pemimpin di wilayah publik (kepemimpinan politik). Pemaknaan atas kelebihan seorang suami atas isterinya didasarkan pada pemaknaan lafadz lain yaitu lafadz *bima faddhalallah* yaitu *sebab Allah melebihkan kepada laki-laki*.⁸

Menurut Muhammad Abduh sebagaimana dikutip oleh Nasarudin Umar, menyatakan bahwa ayat ini tidak memutlakan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan, karena ayat di atas tidak menggunakan kata *bima faddhalallahum 'alaihinna* atau *bima tafdilihim 'alaihinna* (oleh karena Allah telah memberikan kelebihan kepada laki-laki) tetapi menggunakan kata *faddhalallahu ba'dhum 'ala ba'din* (oleh karena Allah memberikan kelebihan di antara mereka di atas sebagian yang lain)⁹ Sedangkan Muhammad Shahrur berpendapat dalam kaitan interpretasi superioritas laki-laki dengan berbagai keutamaan fasilitas hukum yang dimilikinya adalah bersumber dari tafsir ulama fiqh yang memaksakan otoritas patriarkhis sebagai system social, meskipun system itu adalah warisan masyarakat pra Islam, khususnya Yahudi.¹⁰ Teori yang diajukan oleh Shahrur adalah teori batas (*huhu>d*) yaitu batasan tertinggi (*had al-a'la*) dan batasan terendah (*had al-adna*). Bagian laki-laki dalam perolehan harta warisan adalah batas

⁸ Imam al-Jasshas, *Ahkam al-Qur'an*, Juz 3, hal. 184.

⁹ Penelitian yang dilakukan Nasarudin Umar dalam memaknai surat an-Nisa' ayat 34 dengan melakukan penelusuran makna kata *ar-Rija>l* dengan makna variatifnya yang berdasarkan pada tafsir maudhu'i dengan menghubungkan pada ayat-ayat lain yang pada prinsipnya kata *ar-Rija>l* tidak semata-mata bermakna 'jenis kelamin laki-laki' tetapi seseorang yang dihubungkan dengan atribut social budaya tertentu, lebih lanjut lihat Nasarudin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi* hal. 124-130.

¹⁰ Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah: Nahwa Ushul Jadidah li Fiqh al-Islamy*, terj. Sahiron Syamsuddin "Metodologi Fiqh Islam Kontemporer" (Jogjakarta: elSAQ Press, 204), hal. 349.

tertinggi/maksimal, sedangkan perolehan perempuan adalah batas terendah yang bisa bergerak ke atas sehingga sama dengan perolehan laki-laki. Argumentasi yang dibangun Shahrur adalah karena ahli waris perempuan adalah factor peubah (*al-mutahawwil*) bagian anak laki-laki yang merupakan variable pengikut (*tabi'*).¹¹

Jumlah perolehan ahli waris laki-laki akan selalu tetap, sementara jumlah perolehan hli waris perempuan berubah-ubah sesuai dengan jumlah ahli waris anak perempuannya. Oleh karena itu, penyebutan jumlah laki-laki hanya sekali dalam ayat-ayat waris, sedangkan jumlah anak perempuan memiliki berbagai kemungkinan nilai yang sangat beragam, sejak dari satu hingga tanpa batas.

Pendapat Muhammad Shahrur di atas juga parallel dengan pendapat Nasr Hamid Abu Zaid dengan menyatakan bahwa bagian bagi perempuan adalah bagian pokok (*al-ashl*) yang akan mempengaruhi prosentasi bagian laki-laki. Oleh karena itu memungkinkan ada dinamika pembagian warisan dalam Islam dengan mempertimbangkan realitas sosial yang berkembang bergerak pada terbukanya ruang akses yang sama antara laki-laki dan perempuan, maka batasan bagian perempuan dari batas minimal kemaksimal menjadi dimungkinkan dengan berpegang pada tujuan universal syariat Islam yaitu upaya penciptaan nilai keadilan. Hal ini juga untuk mendekatkan idialisme Islam untuk mempertautkan antara horizon kesetaraan religius (*musa>wah diniyah*) dengan horizon kesetaraan social (*musa>wah ijtima>iyyah*) secara padu sesuai dengan paran gender laki-laki dan perempuan.¹²

Dalam pandangan Ashgar Ali Engineer, para penafsir awal memaknai ayat ini sebagai bukti persetujuan illahi atas superioritas laki-laki. Pola penafsiran yang berbeda datang dari pemikir modernis Muhammad Asad yang tidak menekankan pada pemaknaan pada superioritas laki-laki terhadap perempuan akan tetapi pada kewajiban laki-laki untuk menjaga perempuan..

¹¹ Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah: Nahwa Ushul Jadidah li Fiqh al-Islamy*, terj. Sahiron Syamsuddin " Metodologi Fiqh., hal. 342-345.

¹² Nasr Hamid Abu Zaid, *Dhawair al-Khauf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah*, terj. Moh Nur Ichwan, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacan Perempuan dalam Islam* (Jogjakarta: PSW UIN Jogjakarta, 2003), hal.207-211.

kata *Qawwam* diterjemahkan sebagai seseorang yang harus ‘sepenuhnya menjaga perempuan’. Muhammad Asad beranggapan bahwa *Qawwam* merupakan bentuk *qa'im* yang diperkuat dan bahwa bentuk gramatika ini lebih komprehensif dan ini mengkombinasikan penjagaan dan perlindungan fisik juga tanggungjawab moral.

Adapun bahwa laki-laki di beri *fadhal* (kelebihan) oleh Allah karena menjadi penanggungjawab ekonomi keluarga, menurut Muhammad Asad sebagai suatu karunia Allah yang lebih besar pada laki-laki dari pada perempuan karena pada masa itu laki-lakilah yang mencari nafkah dan dihabiskan untuk perempuan. Secara sosiologis, perempuan pada masa awal Islam dalam kenyataannya tidak mencari nafkah. Dengan demikian *fadhal* (karunia Allah) lebih bersifat sosiologis daripada ilahiyah.¹³ Dengan pemaknaan demikian ini maka sesungguhnya memungkinkan adanya perbedaan anugerah di antara kaum laki-laki, karena tidak semua laki-laki menerima ‘anugerah’ yang sama dan, tentunya tidak semua laki-laki mendapatkan anugerah yang lebih beasar daripada yang diterima perempuan.

At-Thabari memahami ayat tersebut sebagai petunjuk tentang kewajiban finansial suami vis-a-vis perempuan, bukan tentang status ontologis mereka sebagai laki-laki.¹⁴ Laki-laki hanya menjadi *qawwamun* atas perempuan dalam perkara di mana Tuhan memberikan kelebihan kepada beberapa laki-laki dibanding yang diberikan-Nya kepada perempuan, dan dalam urusan membelanjakannya, maka jelaslah bahwa laki-laki sebagai sebuah kelas bukanlah *qawwamun* lain.

Menurut Fazlurrahman sebagaimana dikutip Asma Barlas menyatakan bahwa kecukupan ekonomi seorang perempuan dan kontribusinya terhadap keluarga akan mengurangi superioritas suami “karena sebagai manusia” dia tidak memiliki superioritas atas isterinya. Tuntutan al-Qur’an agar suami menjadi pencari nafkah, maka tidak secara otomatis menjadikannya sebagai

¹³ Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan, Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan laki-laki, Transformasi al-Qur’an, Perempuan dan Masyarakat Modern*, alih bahasa Akhmad Afandi, (Yogyakarta: IRCisoD, 2003) hal. 88-89.

¹⁴ Asma Barlas, *Cara Qur’an Membebaskan Perempuan*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT Serambi Semesta, 2003), hal. 232.

seorang kepala rumah tangga. Pencitraan semacam ini tergantung pada definisi patriarkhi tradisional tentang ayah sebagai suami dan suami sebagai ayah yang tidak diakui oleh al-Qur'an.¹⁵

Dalam pandangan mayoritas ulama, pemberian lebih banyak harta kepada anak laki-laki didasarkan pada alasan bahwa laki-laki mempunyai kelebihan-kelebihan dibanding anak perempuan. Muhammad al-Lahim misalnya memetakan kelebihan laki-laki sehingga mendapat bagian harta warisan lebih karena beberapa factor. *Pertama*, anak laki-laki bekerja secara produktif untuk akumulasi harta disektor public. *Kedua*, anak laki-laki adalah penanggungjawab ekonomi keluarga. *Ketiga*, harta suami dihabiskan untuk keperluan keluarga, sementara harta isteri tetap utuh. Di samping itu datangnya Islam telah memberikan penghargaan terhadap kaum perempuan di bandingkan zaman masa pra Islam. Sebelum Islam datang perempuan tidak memperoleh harta warisan, bahkan dia bisa menjadi barang warisan.¹⁶

Konstruksi pembagian warisan sebagaimana diatur dalam al-Qur'an dalam bentuk angka-angka yang bersifat matematis seperti $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{2}{3}$ dan sisa (*ashabah*) tampak tertutup untuk lahirnya penafsiran yang berbeda dengan bunyi teks. Namun demikian, Ketentuan waris Islam bukanlah aturan yang lahir di sebuah daerah yang vakum tata nilai dan budaya yang melingkupi di mana hukum itu akan dibumikan. Secara sosiologis, masyarakat Arab menganut pola *patrilinieal* di mana seorang laki-laki adalah pemegang kendali keluarga dan ia memiliki posisi sentral secara sosial.

Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa struktur sosial suatu masyarakat merupakan hal yang beragam dan dinamika kebudayaanya sebagai sesuatu yang tidak bersifat *ajeg* dan permanen. Dalam pembagian harta warisan pada pelaksanaanya telah melahirkan beberapa konsep baru yang tidak secara eksplisit diatur dalam al-Qur'an, seperti masalah '*aul*, *radd*, *gharawain* dan *musyarakah* dan ini menunjukkan adanya dinamika dan perubahan-perubahan teknis pelaksanaan pembagian warisan Dengan kata lain, tidak jarang

¹⁵ Asma Barlas, *Cara al-Qur'an..* hal. 234.

¹⁶ Abdul Karim ibn Muhammad al-Lahim, *al-Faraidh.*, hal. 2- 5.

menentukan paket hukum dari al-Qur'an sebagai suatu keharusan mengalami kesulitan. Maka munculah istilah *qat'y al-tanfidz* (pasti pelaksanaannya) dan *dzanny al-tanfiz* (tidak pasti pelaksanaannya).

Dengan demikian, persoalan implementasi hukum waris dalam Islam menjadi sangat kondisional dengan mempertimbangkan aspek-aspek lain di luar hukum itu sendiri yaitu dimensi persepsi sosial tentang makna keadilan hukum. Tujuan moral dan spirit dasar dari ketentuan hukum waris Islam adalah terciptanya pembagian harta warisan secara adil. Adapun parameter nilai keadilan adalah persepsi sosial yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat di mana hukum waris dilaksanakan. Atas dasar pemikiran seperti ini, maka soal teknis pembagian hukum waris menjadi sesuatu yang 'partikular'. Konstruksi matematis bagian warisan dalam bentuk angka tidak lebih sebuah perlambang dari sebuah cita-cita keadilan dan oleh karenanya menjadi mungkin berubah seiring dengan dinamika makna keadilan dalam masyarakat.

Perdebatan teoritis posisi kajian hukum waris Islam antara ulama klasik yang mendasarkan pada makna tekstual ayat dan pemikir muslim kontemporer yang berpegang pada makna hukum substantive dengan berpegang pada teori *maqashid al-syariah* menarik untuk dikaji dikaitkan dengan isu keadilan gender. Fokus penelitian ini pada upaya pencarian landasan epistemologi, ontology dan aksiologi bangunan pemikiran hukum pemikir muslim kontemporer kemudian didialogkan dengan wacana keadilan gender. Signifikansi penelitian ini terletak pada upaya pemetaan tawaran gagasan pemikir muslim kontemporer terkait dengan pola pembagian harta waris untuk pengembangan kajian hukum waris Islam dan kemungkinan sublimasi materi hukum ke dalam materi hukum waris di Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Dengan mendasarkan pada latarbelakang masalah di atas, maka masalah pokok penelitian ini adalah bagaimana posisi kajian hukum waris Islam? Apakah termasuk kategori wilayah *ijtihadiah* (muamalah-rasional) atau *tauqifiyah*

(ubudiah-doktrinal)? Bagaimana pandangan pemikir muslim kontemporer tentang tafsir hukum waris Islam dikaitkan dengan isu keadilan gender? Serta bagaimana konstruksi metodologis yang digunakan mereka dalam membangun argumentasi hukum waris adil gender?.

Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan pemikir muslim kontemporer adalah pemikiran tentang hukum kewarisan menurut Muhammad Syharur dan Nasr Hamid Abu Zayd. Pilihan pada dua tokoh tersebut didasarkan pada dasar pemikiran bahwa pemikiran kedua tokoh tersebut dalam konteks menggagas hukum yang berkeadilan gender sangat kentara di samping dua tokoh ini sering menjadi rujukan ilmuan sekarang terkait dengan isu Islam dan keadilan gender.

C. Tujuan dan Signifikansi

Adapun tujuan yang ingin dicapai dari penelitian adalah :

1. Untuk membuktikan bahwa konsep hukum waris merupakan wilayah ijtihadiyah yang terbuka untuk dilakukan reinterpretasi sesuai dengan situasi dan kondisi dengan mendasarkan pada basis filosofi hukum yang jelas yaitu nilai-nilai kemaslahatan dan keadilan.
2. Untuk membuktikan bahwa nilai-nilai filosofis hukum waris Islam sebagaimana digagas oleh pemikir muslim kontemporer relevan dengan spirit keadilan gender.
3. Untuk mendeskripsikan konstruksi metodologis pemikir muslim kontemporer dalam membangun argumen keadilan gender.

Sedangkan **signifikansi penelitian ini** di dasarkan pada dua alasan penting. *Pertama*, kajian tentang hukum waris islam dikaitkan dengan isu keadilan gender belum banyak dilakukan karena kajian tentang hukum waris islam lebih pada dimensi hukum materiil yang bersifat normatif.. *Kedua*, Indonesia sebagai negara yang mayoritas penduduknya muslim mempunyai keragaman suku, etnis, budaya dan agama yang mempunyai peran signifikan dalam proses pembentukan keyakinan gender yang akan berpengaruh pada persepsi dan pemaknaan terhadap konsep keadilan gender. Dengan demikian, signifikansi penelitian adalah untuk

memetakan kajian hukum waris Islam yang digagas para pemikir muslim kontemporer dihubungkan dengan konsep keadilan gender.

D. Kerangka Teori

Kerangka teoritis penelitian ini didasarkan pada beberapa teori pokok yaitu teori hukum dan perubahan sosial, teori *qat'i* dan *dhani*, *al-tsawabit wal mutaghayyirat* (doktrin yang tatap dan yang dinamis), teori hukum dan keadilan gender serta teori interpretasi teks berdialog dengan konteks.

Dalam Islam, perubahan sebagai suatu realitas yang tidak bisa diingkari. Islam juga memberi posisi yang paling tepat demi memudahkan semua hal untuk berubah secara shahih dan aman. Agama berjalan bersama beriringan dengan lajunya kehidupan. Tugas agama adalah mengawal perubahan secara benar untuk kemaslahatan hidup manusia¹⁷. Di sinilah sesungguhnya tugas seorang cendekiawan muslim untuk merumuskan pendekatan dan metodologi yang tepat sesuai dengan konteks yang melingkupinya agar agama menjadi fungsional dan bisa membumi. Dalam hukum Islam, perubahan sosial budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang ikut mempengaruhi adanya perubahan hukum. Ibnu Qayyim al-Jauziyah menyatakan, bahwa “*perubahan fatwa adalah dikarenakan perubahan zaman, tempat, keadaan dan kebiasaan*”¹⁸. Dalam kaidah fiqh lainnya disebutkan “*hukum itu berputar bersama illatnya (alasan hukum) dalam mewujudkan dan meniadakan hukum*”¹⁹.

Salah satu bukti konkrit betapa faktor lingkungan sosial budaya berpengaruh terhadap hukum Islam adalah munculnya dua pendapat Imam Syafi'i yang dikenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Pendapat lama (*qaul*

¹⁷ Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 221.

¹⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muawaqi'in 'an Rabbi al-'Alamin*, (Bairut: Dar al-Fikr, ttp), hlm. 14. Lihat pula, Hasbi ash-Shiddiqie, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 444.

¹⁹ Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1996), hlm.550.

qadim) adalah pendapat hukum Imam Syafi'i ketika beliau berada di Mesir²⁰. Perbedaan pendapat hukum dalam masalah yang sama dari seorang Mujtahid Imam Syafi'i jelas disebabkan faktor struktur sosial, budaya, letak geografis yang berada antara daerah Iraq (Baghdad) dan Mesir.

Dalam konteks historis, pemikiran bidang hukum Islam sesungguhnya memperlihatkan kekuatan yang dinamis dan kreatif dalam mengantisipasi setiap perubahan dan persoalan-persoalan baru. Hal ini dapat di lihat dari munculnya sejumlah madzhab hukum yang memiliki corak sendiri-sendiri sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik dimana madzhab itu tumbuh dan berkembang. Warisan monumental yang sampai sekarang masih memperlihatkan akurasi dan relevansinya adalah kerangka metodologi penggalian hukum yang mereka ciptakan. Dengan perangkat metodologi tersebut, segala permasalahan bisa didekati dan dicari legalitas hukumnya dengan metode qiyas, masalah al-mursalah, istihsan, istishab dan 'urf²¹. Dalam posisi demikian, hukum Islam akan berfungsi sebagai rekayasa sosial (*social engineering*) untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.

Data historis menyebutkan bahwa perbedaan pemikiran di kalangan sahabat dengan berbagai dinamikanya terjadi karena perbedaan paradigma berfikir dan pendekatan dalam memahami isi nash sebagai sumber hukum yang bersifat tekstual. Kontroversi seputar ijtihad Umar ibn Khattab dengan beberapa sahabat lainnya seperti pada kasus dihapusnya bagian zakat bagi *muallaf*, tidak dilaksanakannya *had* (hukuman) potong tangan bagi pencuri, tidak dibagikannya harta rampasan perang (*ghanimah*) berupa lahan pertanian

²⁰ M. Atho' Muzdhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, (Jogjakarta, : Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 107. Lihat pula, A. Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung, : PT al-Ma'arif, 1994), hlm.

²¹ Syamsul Arifin Dkk, *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*, Sipress, Jogjakarta, 1996, hlm. 72-73. Adapun penjelasan perangkat metodologi Ijtihad/istinbat di atas adalah sebagai berikut. *Qiyas* adalah menyamakan suatu peristiwa hukum yang tidak ada nashnya dengan peristiwa hukum yang terdapat nash yang mengaturnya karena adanya persamaan *illah* (sebab) hukum antara keduanya. *Maslahah al-Mursalah* adalah suatu kemaslahatan yang terlepas ayaitu kemaslahatan yang oleh agama tidak diperintah tetapi juga tidak dilarang/ditolak. *Istihsan* adalah berpalingnya seorang mujtahid dari *qiyas jaly* ke *qiyas khafi* atau berpalingnya seorang mujtahid dari hukum kully ke hukum juj'y. *Istishab* mengukuhkan atau menganggap tetap berlaku hukum yang pernah ada sampai diperoleh dalil lain yang mengubahnya. *Urf/Adat* adalah apa-apa yang dibiasakan atau diikuti oleh orang banyak dan lakukan berulang-ulang dan diterima baik oleh akal mereka.

kepada para prajurit, merupakan embrio muncul *polarisasi* pemikiran hukum yang beragam yang kemudian secara metodologis berpengaruh terhadap generasi-generasi berikutnya.²²

Munculnya masalah-masalah baru antara lain disebabkan oleh adanya persentuhan Islam dengan berbagai budaya lokal tertentu sebagai konsekuensi dari perluasan wilayah kekuasaan Islam. Perkembangan ini tentunya semakin memperkaya khazanah dan dinamika pemikiran hukum dalam Islam. Tradisi yang berlaku di kalangan sahabat ketika mereka dihadapkan pada masalah baru yang tidak ada ketentuan nashnya, mereka berkumpul untuk membahasnya. Apabila terjadi kesepakatan terhadap putusan hukum terhadap sebuah kasus, maka diputuslah dan itulah yang kemudian oleh ulama belakangan dijadikan sebagai dasar konseptual untuk merumuskan konsep *ijma* sebagai kerangka metodologis dalam perumusan hukum.

Dalam Islam, ketentuan-ketentuan hukum yang tertuang dalam al-Qur'an pada umumnya turun dilatar belakang oleh sebab-sebab tertentu yang dalam ilmu tafsir disebut *asbab an-nuzul* termasuk di antaranya adalah ayat tentang hukum waris. Oleh karena itu untuk memahami ketentuan nash al-Qur'an tidak boleh mengabaikan dimensi *historisitas* yaitu mempertimbangkan pada *setting* sosial apa, di mana dan kapan ayat tersebut diturunkan/diundangkan. Menurut Fazlurrahman, untuk bisa memahami ayat al-Qur'an secara tepat kita harus mengetahui aspek historis (*asbab an-nuzul*) dan *background* sosiologisnya.²³ Usaha *reaktualisasi* hukum Islam melalui *reformulasi* fiqh telah berlangsung di dunia Islam semenjak akhir abad XIX dan semakin terlihat pada awal abad XX yang terus berlangsung hingga saat ini.²⁴

Menurut Amin Abdullah, wilayah ijtihad atau tajdid mestinya tidak terbatas pada persoalan-persoalan hukum agama atau hukum-hukum fiqh,

²² Uraian lengkap mengenai kontroversi ijtihad khalifah 'Umar ibn Khattab dalam kasus-kasus hukum dapat dilihat, A. Ruhaily Ruwayyi, *Fiqh 'umar Ibn Khattab Muwazinan bi al-Fiqh al-'Ashri*, alih bahasa Abbas MG, (Jakarta: Pustaka Kausar, t.tp.), hal. 17-24. lihat pula, Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn Khattab dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hal. 20-40. lihat pula, Ali Hasaballah, *Ushul Tasyri*. hal. 94-95.

²³ Budhy Munawwar Rachman, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Paramadina, Jakarta, 1995, hlm. 300.

²⁴ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh 2*, (Jakarta: Logos, 1999), hal. 253-254.

tetapi mestinya harus diperluas pada *al-'ulum al-kauniyah* dan *al-hayah al-insaniyah* pada umumnya. Oleh karenanya, ruang gerak tajdid dan ijtihad tidak hanya terfokus pada wilayah hukum saja, tetapi juga masuk pada soal-soal kemanusiaan pada umumnya. Menurutny, cara kerja dan produk ijtihad selama ini terkesan bersifat reaktif dan hanya berfungsi *legitimatif* tidak *proaktif*.²⁵

Salah satu problem kemanusiaan saat ini adalah problem ketimbangan dan ketidakadilan social yang dipicu oleh perspektif yang keliru dalam memahami konsep gender. Manifestasi dari ketidakadilan gender adalah terbatasnya akses kekayaan melalui pembagian harta warisan atas dasar perbedaan jenis kelamin bukan mempertimbangkan peran social ekonomi keduabelah pihak laki-laki dan perempuan. Menurut Aristoteles, keadilan adalah pemberian secara proporsional, sesuai hak yang seharusnya diterima. Sebaliknya, dikatakan tidak adil apabila seseorang mengambil lebih dari bagian yang semestinya ia peroleh. Gender berbeda dengan jenis kelamin. Gender lebih dimanai sebagai jenis kelamin social, sementara seks adalah jenis kelamin biologis. Oleh karena itu, perspektif keadilan gender merupakan sesuatu yang mungkin bersifat local kerana ia adalah persepsi social masyarakat terhadap apa yang seharusnya dilakukan oleh manusia laki-laki dan perempuan.

Menurut Subkhi Mahmasani, peluang untuk melakukan pembaruan hukum Islam melalui upaya pembaruan hanya menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah *mu'amalah* keduniawian yang didasarkan pada prinsip kemaslahatan. Sedangkan pada wilayah ibadah/*ubudiah*, maka ketentuan normatifnya jelas dan rinci sehingga berlaku untuk selamanya. Oleh karena itu perubahan waktu dan tempat ataupun berubahnya keadaan tidak ada artinya bagi soal ibadah.²⁶ Hal ini paralel dengan pendapat al-Syatibi yang menyatakan bahwa hukum dalam wilayah ibadah bersifat *ta'abbudy*

²⁵ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan atas wacana Islam Kontemporer*, (Bandung: Mizan, 2000), hal. 165-166.

²⁶ Subkhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam*, alih bahasa A. Soejono, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1976), hal. 118-119. lihat pula, Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hal. 194.

(dogmatis), sedangkan dalam hukum muamalah bersifat *ma'qul al-ma'na* dalam arti bisa dilakukan rasionalisasi melalui kerja-kerja ijtihad.²⁷

Pada bidang ubudiah, secara umum pengaturannya sudah terinci bahkan masuk kategori *tauqify* dan bersifat *aksiomatik*, karena didasarkan pada pemberitaan yang otoritatif yaitu al-Qur'an dan Hadits Nabi.²⁸ Oleh karena itu statemen imam Syafi'i ' "*idza shahha al-hadits fahuwa madzhabi*" (apabila suatu hadits telah dibuktikan kebenarannya, maka itulah mazhabku) berlaku dalam konteks wilayah ini. Adapun pada bidang *mu'amalah (huquq al-'ibad)*, penjabarannya biasanya bersifat general (*mujmal*), sehingga memungkinkan untuk dilakukan interpretasi atau bahkan *reaktualisasi* sesuai dengan tuntutan sosial dan dinamika zaman atas dasar kemaslahatan umum.

Gagasan pembaruan hukum waris Islam yang berujung pada perubahan formula pembagian harta warisan sudah tentu akan melahirkan persoalan metodologis terutama terkait dengan konsep ayat *qath'y ad-dalalah* (pasti penunjukan maknanya) dan *dzanny ad-dalalah* (tidak pasti penunjukan maknanya) dalam al-Qur'an yang secara keilmuan merupakan konsep yang sudah mapan dalam kancah kajian ushul fiqh. Dengan demikian, pesan moral yang dibawa dari gagasan pembaruan ini secara tidak langsung juga telah mendekonstruksi konsep *qot'y* dan *dzanny* dan mengganti dengan konsep *relatifis*.

Upaya reinterpretasi hukum waris dalam Islam secara teoritis dan metodologis sebagai sesuatu yang bisa dipertanggungjawabkan. Secara material, hukum kewarisan lebih dominan unsur *mu'amalahnya* karena bersinggungan langsung dengan hukum perdata.

²⁷ Al-Syatibi menyatakan dalam kitabnya *al-Muwafaqat* :

الاصل في العبادات بالنسبة الى المكلف التعبد دون الالتفات الى المعاني واصل العادات الالتفات الى المعاني

Lihat, Al-Syatibi, *al-Muwa>faqa>t fi Ushu>l al-Ahka>m*, (Bairut: Da>r al-Fikr, 1314 H), hal. 221.

²⁸ KH. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 83.

Oleh karena itu sangat memungkinkan untuk dilakukan ijtihad baru dengan mempertimbangkan dimensi lokalitas budaya di mana hukum tersebut akan diaplikasikan. Dalam hal hukum *mu'amalah* umat Islam diberi keleluasaan untuk berijtihad dengan pendekatan rasional dan mempertimbangkan aspek sosiologis. Hal ini berbeda dengan hukum peribadatan yang dilarang untuk diperbaharui (modifikasi) karena ia bersifat *tauqifi* dan *ta'abuddi* sebagai bagian dari agama yang bersifat dogmatis.

E . Telaah Pustaka

Mengkaji hukum waris Islam dikaitkan dengan isu pembagian harta warisan yang berbasis pada nilai keadilan telah dilakukan oleh beberapa peneliti dari sudut pandang yang berbeda-beda. Beberapa peneliti mengaitkan konsepsi keadilan hukum waris islam dengan struktur dan nilai budaya lokal, sementara peneliti lainnya mengaitkan dengan pemikir muslim tertentu.

Penelitian yang relatif spesifik membahas hukum waris islam dikaitkan dengan isu keadilan gender adalah penelitian saudara Mintarno yaitu penelitian Tesis di Program Pascasarjana Magister Kenotariatan Universitas Diponegoro tahun 2006 dengan judul tesis “ Hukum Waris Islam di pandang dari Perspektif HUKUM Berkeadilan Gender (Studi di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak)”. Penelitian ini menyatakan bahwa sekarang ini telah terjadi proses pergeseran tata nilai lokal akibat dari perkembangan globalsasi yang menyentug aspek relasi dalam keluarga. Peran ekonomi yang dulu hanya dimaikan oleh seorang suami /bapak, kini peran ini juga dilakukan oleh isteri/ibu. Faktor persamaan peran ini menurut peneliti haruslah direspon dengan perubahan konsepsi hukum termasuk konsep pembagian hukum harta warisan antara laki-laki dan perempuan atas dasar nilai keadilan atas dasar pergeseran peran gender.¹

Penelitian lain terkait dengan hukum waris adalah penelitian yang menghubungkan hukum waris Islam dengan hukum waris adat di Indonesia, yaitu penelitian saudara Yuliatin dengan judul “ Pluralitas Hukum Waris Adat di

¹ Mintarno, “Hukum Waris Islam di pandang dari Perspektif HUKUM Berkeadilan Gender (Studi di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak)”. Tesis di Program Pascasarjana Magister Kenotariatan Universitas Diponegoro tahun 2006.

Indonesia”. Penelitian ini menyatakan bahwa hukum waris adat yang ada di Indonesia dipengaruhi oleh susunan masyarakat kekerabatan yang berbeda-beda. Sistem kewarisan adat di Indonesia dengan mendasarkan pada factor geneologis terbagi menjadi tiga yaitu, system patrilineal, matrilineal dan system parental. Posisi hukum dalam system kehukum kewarisan, meruapakn salah satu sub system hukum yang berlaku di kalangan ummat islam.²

Karya lain tentang perkembangan kontemporer hukum kewarisan Islam di Indonesia adalah buku kapita selekta hokum waris yang ditulis oleh sejumlah pakar hokum Islam dengan judul buku “ Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer di Indonesia” editor Muchit A Karim. Penelitarisan Islam ini menyimpulkan bahwa legislasi hukum kewarisan islam perlu ditingkatkan dari KHI kepada undang-undang. Untuk mendorong proyek ini perlu meyakinkan para pengambil kebijakan legislasi dan membangun kesadaran kolektif masyarakat tentang urgensinya peningkatan posisi hukum dan penerimaan masyarakat atas hukum Waris Islam.³

Hasil penelitian tentang hokum kewarisan Adat Jawa adalah tulisan Agus Sudaryanto dengan judul “ Aspek Ontologi Pembagian Waris dalam Hukum Islam dan Hukum Adat Jawa” . Inti temuan penelitian ini adalah terdapat kesamaan antara hokum waris Islam dan hukum awris adat Jawa pada jenis harta warisan. Dalam kaitan dengan jumlah bagian / perolehan antara ahli waris, terdapat perbedaan. Dalam hokum waris Islam, bagian anak laki-laki adalah dua kali lipat bagian anak perempuan atau formula bagian 2 banding 1. Adapun dalam hokum adat Jawa, terdapat dua system pembagian harta warisan untuk anak, yaitu system *sigar semangka* (satu banding satu) dan system *segendong sepikul* (dua banding satu). Terkait tentang posisi ontologis harta benda sebagai objek warisan, hokum Islam memandang harta sebagai sarana beribadah/beramal, sementara adat Jawa

² Yuliatin,l “ Pluralitas Hukum Waris Adat di Indonesia”.Jurnal *Media Akademika*, Vol. 26, No. 3 Juli 2011.

³ Muchit A. Karim, *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag RI, 2012).

lebih memandang harta sebagai bekal kehidupan yang terlepas dari dimensi spiritual.⁴

Penelitian lain terkait dengan konsep waris Islam adalah kajian pemikiran tokoh yang ditulis oleh Abdul Ghoni Hamid dengan judul “ Kewarisan dalam Perspektif Hazairin” . Dalam penelitian ini peneliti menyimpulkan bahwa sudah saatnya bangsa Indonesia memiliki produk hukum keawrisan yang bercorak dan berkepribadian Indonesia. Menurut Hazairin, system kemasyarakatan dalam Islam menganut system bilateral, oleh karenanya system kewarisannya juga bercorak bilateral. Menurutnya, gagasan bahwa corak hukum kewarisan Islam yang bercorak bilateral ini relevan dan lebih mencerminkan rasa keadilan yang berkembang dan diyakini oleh masyarakat Indonesia.⁵

Penelitian lain yang justru mengkritisi gagasan hukum kewarisan Hazairin adalah penelitian yang dilakukan oleh Andi Nuzul dengan judul “ Koreksi Hukum Kewarisan Bilateral menurut Hazairin terhadap Ajaran Hukum Kewarisan Patrilineal Ahlussunnah Waljamaah”. Menurut Andi Nuzul, gagasan Hzaairin tentang system kewarisan bilateral secara akademik perlu diapresiasi meskipun berbeda dengan pendapat umum masyarakat muslim khususnya kalangan Ahlussunnah Waljamaah. Basis argument Hazairin terkait dengan hokum kewarisan berpijak pada system budaya kekerabatan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat.⁶

Hasil penelitian yang berkaitan dengan Falsafah hokum kewarisan adalah penelitian disertasi Abdul Ghofur Anshori dengan judul Falsafah Hukum Kewarisan Islam. Penelitian ini secara spesifik menggali basis filosofi hukum kewarisan dalam Islam baik hukum waris pespektif fikih maupun hukum waris dalam perundang-undangan.⁷

⁴ Agus Sudaryanto, “ Aspek Ontologi Pembagian Waris dalam Hukum Islam dan Hukum Adat Jawa” Jurnal *Mimbar Hukum*. Volume 22, Nomor 3, Oktober 2010.

⁵ Abdul Ghoni Hamid, “ Kewarisan dalam Perspektif Hazairin” Jurnal “ Studi Agama dan Masyarakat” Volume 4, Nomor 1 Juni 2007.

⁶ Andi Nuzul, “ Koreksi Hukum Kewarisan Bilateral Hazairin terhadap Hukum Kewarisan Patrilineal Ahlussunnah Waljamaah” Jurnal *Sosio-Religia*, Volume 9 Nomor 3 Mei 2010.

⁷ Abdtul Ghofur Ansori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2015).

Penelitian ini secara spesifik mengambil ruang kajian yang sepanjang survey literatur yang kami lakukan merupakan wilayah kajian yang belum disentuh oleh kajian-kajian terdahulu. Adapun fokus dari penelitian adalah merumuskan basis metodologis yang digunakan pemikir muslim kontemporer dalam membuat argument-argumen keadilan gender dalam hukum kewarisan Islam. Dengan menggunakan studi literature, penelitian akan mengelaborasi gagasan pokok para pemikir muslim kontemporer yaitu Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Sahrur, Asghar Ali Engener dan Asma Barlas.. Dengan kata lain, penelitian ini ingin memetakan pola pendekatan interpretasi teks dan mendialogkan teks dengan konteks dihubungkan dengan isu keadilan gender bidang hukum waris.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian yang mendasarkan sumber-sumber kepustakaan sebagai sumber data utamanya. Adapun sifat dari penelitian ini adalah *deskriptif analitis* berdasarkan kajian teks. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan *legal-philosofis* yaitu memaknai suatu konsep hukum dengan melihat dan mempertimbangkan dimensi spiritnya (*ratio legis*) dari bahasa teks normatif suatu hukum. Dengan pendekatan ini peneliti akan fokus pada upaya memahami gagasan dan kerangka metodologis yang digunakan para pemikir muslim terkait dengan gagasan keadilan dalam hukum waris dikaitkan dengan konsep keadilan gender.

Metode pengumpulan data penelitian ini adalah dengan metode *dokumentasi*. Metode ini digunakan untuk melacak data-data penelitian yang bersifat kepustakaan berupa dokumen tertulis yang berhubungan dengan pokok masalah penelitian yaitu gagasan para pemikir muslim kontemporer yang aktif dalam mengusung gagasan Islam dan keadilan gender yaitu Nasr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Sahrur. Pilihan dua tokoh sebagai representasi pemikir muslim kontemporer, karena gagasan mereka banyak dirujuk oleh peminat studi Islam dan gender di Indonesia.

Adapun sumber data penelitian ini dipilih menjadi dua yaitu data primer dan data skunder. Data primer penelitian ini merujuk pada buku dua tokoh sebagai subyek penelitian yaitu Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah: Nahwa Ushul Jadidah li Fiqh al-Islamy*, dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Dhawair al-Khauf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah*,

Sedangkan data skunder penelitian ini berdasarkan pada sumber kepustakaan yang mengkaji konsep gender dalam islam, keadilan dalam hukum waris Islam, dan teori hukum dan perubahan sosial.. Beberapa sumber data skunder penelitian ini antara lain kitan *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* karya Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sabiq, *Hukum kewarisan Islam* karya Amir Syarifudin, *The Islamic Conception of Justice* karya Khuddari Majid dan *Analisis Gender dan Tranformasi Sosial* karya Mansour Fakhir.

Sedangkan untuk analisis data penelitian ini menggunakan analisa kualitatif dengan menggunakan metode *content analysis*²⁸ atau yang sering disebut sebagai analisis isi atau kajian isi. *Content analysis* adalah teknik yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha memunculkan karakteristik pesan yang dilakukan secara obyektif dan sistematis. Metode ini juga diartikan sebagai alat untuk mengobservasi dan menganalisis perilaku komunikasi yang terbuka dari komunikator yang dipilih.²⁹ Analisis data dengan menggunakan *Content Analysis* berangkat dari anggapan dasar dari ilmu-ilmu sosial bahwa studi tentang proses dan isi komunikasi adalah dasar dari studi ilmu-ilmu sosial. Menurut Barelson, Lindzey, dan Aronson, *content analysis* selalu menampilkan tiga syarat yaitu objektivitas, pendekatan sistematis dan generalisasi. Cara kerja analisis ini adalah peneliti memulai analisisnya dengan menggunakan lambang-lambang tertentu, mengklasifikasikan data tersebut dengan kriteria tertentu serta melakukan prediksi (analisis data).³⁰

²⁸ Sujono dan Abdurahman, *Metodologi Penelitian, Suatu pemikiran dan Penerapan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hal. 13.

²⁹ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi*. hal. 154.

³⁰ Burhan Bungin, *Analisa Data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998) hal. 84-85. Menurut Noeng Muhadjir, *Content Analisis* berangkat dari aksioma bawa studi tentang proses dan isi komunikasi itu merupakan dasar bagi semua ilmu. *Content Analisis* merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi. Operasionalisasi teknik analisis isi adalah (1) Klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi., (2).

Dengan metode ini akan diperoleh suatu hasil atau pemahaman terhadap isi pesan pengarang/penulis kitab secara objektif, sistematis dan relevan secara sosiologis. Metode ini digunakan untuk menganalisis substansi pemikiran para pemikir muslim kontemporer yang sudah dipilih dengan menganalisis kerangka paradigmatis dan konsep-konsep dasarnya dan basis metodologinya untuk kemudian didialogkan dengan konteks kekinian, yaitu dengan mendialogkan normativitas hukum kewarisan Islam dihubungkan dengan konsep keadilan gender. Secara teknis, operasionalisasi metodologi di atas dilakukan melalui tiga tahap yaitu *pertama*, reduksi data dengan memasukkan dan memilah data, *kedua*, menyajikan data dengan mendeskripsikan data secara sistematis dan *ketiga*, tafsir atau pemberian makna atas data.

G. Sistematika Penulisan

Berdasarkan rumusan masalah yang menjadi fokus penelitian, maka sistematika penulisan penelitian ini dibagi ke dalam lima bab:

Bab I, merupakan bab pendahuluan yang pada bagian ini dikemukakan Latarbelakang Masalah, Rumusan Masalah dan Signifikansi, Kerangka Teori, Telaah Pustaka, Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan.

Bab II, membahas tentang Konsep Dasar Hukum Waris Islam meliputi: Pengertian dan dasar hukum ilmu waris, Syarat dan Rukun mewarisi, sebab-sebab dan penghalang mewarisi, asas-asas hukum waris Islam, kedudukan kajian hukum waris Islam.

Bab III, membahas Diskursus Keadilan Gender dalam Islam meliputi: Pengertian dan perbedaan gender dan seks, Keadilan Gender dalam Islam, Isu-isu ketidakadilan gender dalam hukum keluarga Islam dan tipologi dan kecenderungan kajian gender dalam Islam.

Bab IV Membahas tentang Argumen Yuridis-filosofis Keadilan Gender dalam Hukum Waris Islam perspektif Muhammad Shharur dan Nasr Hamid Abu

Menggunakan kriteria sebagai dasar komunikasi, (3). Menggunakan analisis tertentu sebagai pembuat deskripsi. Hasil akhir dari *content analysis* adalah generalisasi untuk memberikan sumbangan teoritik. (68-69). Lebih lanjut lihat, Noeng Muhadjir, *Metodologi penelitian Kualitatif* (Jogjakarta: Rake Sarasin, 2000), hal. 68-69.

Zayd meliputi Biografi intelektual dan gagasan mereka tentang Islam dan gender, Tawaran gagasan hukum waris Islam yang adil gender dan Refleksi teoritis teoritis pemikiran Muhamad Shharur dan Nasr Hamid Abu Zayd relevansinya dengan gagasan pembaharuan legislasi hukum kewarisan di Indonesia.

Bab V, merupakan bab penutup yang berisi simpulan-simpulan temuan penelitian dan beberapa saran sebagai catatan rekomendasi



BAB II

KONSEP DASAR HUKUM WARIS ISLAM

A. Pengertian dan Dasar Hukum Waris

Islam adalah agama dan ajaran hidup yang berdasarkan pada firman Allah yang termaktub di dalam Alquran dan Hadis dan sekaligus sebagai sumber hukum Islam. Salah satu hukum Islam yang menarik untuk dikaji adalah hukum waris.

Ada sekitar tiga puluh lima ayat al Quran yang membahas tentang warisan (*miras*) dan ahli warisnya¹. Di antaranya adalah kata *miras*. Kata *miras* dipakai secara khusus dalam dua ayat berikut:

وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (آل عمران: 180)

Dan kepunyaan Allah-lah segala warisan (yang ada) di langit dan di bumi. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan (Ali 'Imran: 180)

Dalam surat *al-Hajd* (57): 10:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (الحديد: 10)

Dan mengapa kamu tidak menafkahkan (sebagian hartamu) pada jalan Allah, padahal Allah-lah yang mempunyai (mempunyai) langit dan bumi? (al-Hajd: 10)

Bahkan Nabi Zakariya pernah berdoa kepada Allah agar diberi keturunan untuk menjadi ahli warisnya:

¹ Rahman I Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah (Syariah)* (Jakarta: RajaGrafindo persada, 2002), hlm. 351.

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ (الأنبياء: 89)

Dan (ingatlah kisah) Zakaria, tatkala ia menyeru Tuhannya: "Ya Tuhanku janganlah Engkau membiarkan aku hidup seorang diri dan Engkaulah Waris Yang Paling Baik (al-Anbiya>': 89)

Dari beberapa ayat di atas dapat diketahui bahwa kata *wa>ris* atau *mi>ras* mempunyai beberapa macam makna. Sedangkan *wa>ris* yang dimaksud dalam pembahasan tulisan ini adalah hal-hal yang mengenai harta peninggalan dan pewarisnya.

Sedangkan kata *mi>ra>s* jika ditinjau dari segi bahasa adalah bentuk *mas}dar* dari *waris*a – *yaris*u – *mira>s*an yang berarti berpindahan sesuatu dari seseorang kepada orang lain. Sedangkan *mawa>ris* adalah jama' dari *mi>ras* (*irs*, *wiras*, *wiras*, *turas* yang dimaknakan dengan *maurus*) ialah: harta peninggalan orang yang meninggal yang diwarisi oleh para warisnya.²

Sedangkan ilmu waris dari segi istilah adalah:

عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ مَنْ يَرِثُ وَمَنْ لَا يَرِثُ وَمَقْدَارُ كُلِّ وَارِثٍ وَكَيْفِيَّةُ التَّوْزِينِ³

"Ilmu untuk mengetahui orang yang berhak menerima dan tidak berhak menerima harta peninggalan serta kadar yang diterima oleh tiap-tiap ahli waris dan cara pembagiannya".

Sebagian pakar mendefinisikan ilmu waris dengan istilah:

قَوَاعِدُ مِنَ الْفِقْهِ وَالْحِسَابِ يُعْرَفُ بِهَا مَا يُخْصُّ كُلَّ ذِي حَقٍّ فِي الْبَرَكَةِ وَنَصِيبُ كُلِّ

وَارِثٍ مِنْهَا⁴

² Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddiqy, *Fiqh Mawaris* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 5.

³ *Ibid.*

“beberapa kaidah yang terpetik dari fikih dan hisab, untuk dapat mengetahui kekhususan mengenai segala hak terhadap peninggalan si mati, dan bagian masing-masing ahli waris dari harta peninggalan tersebut”.

Pewarisan harta yang dimaksud dalam ilmu waris meliputi semua harta yang dimiliki baik berkaitan dengan harta kekayaan atau hak-hak lain yang tergantung kepadanya, misalnya utang piutang, hak ganti rugi. Selain itu ada pula beberapa kewajiban yang dapat diwariskan di luar harta peninggalan setelah beban untuk orang yang meninggal diselesaikan oleh ahli waris, yakni setelah pelunasan biaya pemakaman, wasiat dan utang piutang.⁵

Dasar dan sumber utama kewarisan dari Hukum Islam adalah *nas/s}-nas/s}* yang terdapat pada al-Quran dan as-Sunnah. Ayat-ayat al-Qur'an dan as-Sunnah yang mengatur kewarisan Islam adalah sebagai berikut:

1. Ayat-ayat al-Qur'an:

a. QS. *An-Nisa*>' (4) ayat 7:

لِّلرِّحَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا. (النساء: 7).

Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan. (an-Nisa>': 7)

b. QS. *An-Nisa*>' (4) ayat 8:

⁴*Ibid.*

⁵ Rahman, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah...*, hlm. 352.

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

(النساء: 8)

Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik. (an-Nisa>: 8)

c. QS. *An-Nisa>* (4) ayat 9:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا

سَدِيدًا (النساء: 9)

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. (an-Nisa>: 9)

d. QS. *An-Nisa>* (4) ayat 10:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (النساء:

10)

Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). (an-Nisa>': 10)

e. QS. *An-Nisa*>' (4) ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء: 11)

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. (*An-Nisa*>' : 11)

f. QS. *An-Nisa*>' (4) ayat 12:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُلِّ الرُّبْعِ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَالِأَلَةِ أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي

الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

حَلِيمٌ (النساء: 12)

Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) seduah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris)[274]. (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun. (an-Nisa>': 12)

g. QS. An-Nisa>' (4) ayat 13:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا

وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (النساء: 13)

(Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya kedalam surga yang mengalir didalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar. (an-Nisa>': 13)

h. QS. *An-Nisa*>' (4) ayat 14:

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ (النساء:

14)

Dan barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan. (an-Nisa>': 14)

i. QS. *An-Nisa*>' (4) ayat 33:

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدْتُمْ أَيْمَانَكُمْ فَأَثَوْهُمْ نَصِيحُهُمْ إِنَّ

اللَّهُ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (النساء: 33)

Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya[288]. Dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berilah kepada mereka bahagiannya.Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.(an-Nisa>': 33)

j. QS. *An-Nisa*>' (4) ayat 176:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ

مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا

إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ (النساء: 176)

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. (an-Nisa>': 176)

k. QS. Al-Anfa>l (4) ayat 75:

...وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الأنفال):

(75)

...Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (al-anfa>l: 75)

2. Hadis Nabi:

Hadis-Hadis Nabi Muhammad saw secara langsung mengatur kewarisan adalah:

a. Hadis yang dari Ibn 'Abba>s yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukha>ri> dan Muslim:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَحْفُوا الْقَرَائِضَ

بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَىٰ رَجُلٍ ذَكَرٍ»⁶ (رواه البخاري)

“Berikanlahfara>id} (bagian-bagian yang telah ditentukan) kepada yang berhak dan selebihnya berikanlah untuk laki-laki dari keturunan laki-laki yang terdekat” (HR. al-Bukha>ri> dan Muslim)

⁶ Al-Bukha>ri>, Abu> Abd Allah, Muh}ammad ibn Isma>'il, S}ah}i>h} al-Bukha>ri> (Damaskus: Da>r Tou>q an-Naja>h}, 1422 H), nomor Hadis: 6732. Dan dirieayatkan oleh Muslim ibn al-H{ajja>j an-Naisaburi>, S}ah}i>h} Muslim (Bairu>t: Da>r Ih}ya at-Tura>s\ al-'Arabi>, tt.), nomor Hadis 1615.

b. Hadis Jabir yang diriwayatkan oleh Abu> Da>wud:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، فُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيدًا، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَا لَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَهُمَا مَالٌ، قَالَ: «يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ» فَزَلَّتْ: آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَمَّهُمَا، فَقَالَ: «أَعْطِ ابْنَتَيْ سَعْدِ الثُّلُثَيْنِ، وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثُّمْنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ»⁷

(رواه الترمذي)

Dari jabir ibn 'Ad allah berkata: janda Sa'ad datang kepada Rasul Allah saw. bersama kedua anak perempuannya. Lalu ia berkata " Ya Rasul Allah, ini dua orang anak perempuan Sa'ad yang gugur secara syahid bersamaamu di perang uhud. Paman mereka mengambil harta peninggalan ayah mereka dan tidak memberikan apa apa untuk mereka. Keduanya tidak dapat menikah tanpa harta. Nabi berkata: "Allah akan menetapkan hukum dalam kejadian ini."kemudian turun ayat-ayat kewarisan. Nabi memanggil si paman dan berkata: "berikan dua pertiga untuk dua orang anak perempuan Sa'ad, seperdelapan untuk istri dan selebihnya untukmu" (HR. at-Tirmiz}

c. Hadis dari Huzail bin Syurahbil yang diriwayatkan oleh at-Tirmiz}

عَنْ هُزَيْلِ بْنِ شُرْحَبِيلٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي مُوسَى، وَسَلَّمَ بِنِ رِبْعَةَ فَسَأَلَهُمَا عَنِ الْابْنَةِ وَابْنَةِ الْإِبْنِ وَأَخْتِ لِأَبٍ وَأُمٍّ؟ فَقَالَا: لِلْابْنَةِ النَّصْفُ، وَلِلْأَخْتِ مِنَ الْأَبِ وَالْأُمِّ مَا بَقِيَ، وَقَالَا لَهُ: انْطَلِقْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ، فَاسْأَلْهُ فَإِنَّهُ سَيَتَابِعُنَا، فَأَتَى عَبْدَ اللَّهِ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ وَأَخْبَرَهُ بِمَا قَالَا: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَذُضِلْتُ إِذَا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ، وَلَكِنِّي أَقْضِي فِيهِمَا

⁷ At-Tirmiz}, Muh}ammad ibn 'Isya}, Sunan at-Tirmiz}(Mesir: Syarikah Maktabah wa Mat}ba'ah Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-H}alibi}, 1975 M), nomor Hadis: 2092.

كَمَا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لِلْإِبْنَةِ النَّصْفُ، وَلِلْإِبْنِ السُّدُسُ

تَكْمَلَةُ الثُّلُثَيْنِ، وَلِلْأُخْتِ مَا بَقِيَ»⁸ (رواه الترمذي)

Dari Huzail bin Syurahbil ia berkata; Seorang laki-laki datang kepada Abu Musa dan Sulaiman bin Rah'ah, lalu ia menanyakan keduanya tentang (warisan) anak perempuan, cucu perempuan dari anak laki-laki dan saudara perempuan seayah, lalu ia menjawab; Bagi anak perempuan setengah dan bagi saudara perempuan setengah, temuilah Ibnu Mas'ud ia akan sependapat dengan kami. Lalu orang itu pun menemui Ibnu Mas'ud, menanyakan dan mengabarkannya apa yang telah dikatakan mereka berdua. Lalu [Ibnu Mas'ud] berkata; Kalau begitu aku telah tersesat dan aku tidak termasuk orang-orang yang mendapat petunjuk, aku akan memutuskan apa yang telah diputuskan oleh Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, bagi anak perempuan adalah setengah, anak-anak perempuan dari anak laki-laki adalah seperenam yang melengkapi dua pertiga dan sisanya bagi saudara perempuan. (HR. at-Tirmiz*i*>)

- d. Hadis dari 'Imra>n ibn H}us}ai>n yang diriwayatkan oleh at-Tirmiz*i*>:

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ ابْنِي

مَاتَ فَمَا لِي فِي مِيرَاثِهِ؟ قَالَ: «لَكَ السُّدُسُ»⁹ (رواه الترمذي)

dari'Imra>n bin H{us}ain dia berkata; Seorang lelaki datang kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam dan berkata, "Sesungguhnya anakku mati, berapakah bagianku dari harta warisannya?" beliau pun menjawab: "Seperenam." Tatkala dia pergi membelakangi, beliau bersabda lagi: "Dan kamu juga mendapatkan seperenam yang lain." Dan ketika dia pergi membelakangi, Nabi berkata lagi: "Sesungguhnya seperenam yang lainnya merupakan rizki tambahan untukmu (karena sedikitnya ashhabul furudl)." (HR. at-Tirmiz*i*>)

- e. Hadis dari Qabi>s}ah} ibn Z|uaib yang diriwayatkan oleh at-Tirmiz*i*>:

⁸Ibid, nomor Hadis: 2093.

⁹Ibid, nomor Hadis: 2099.

عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُوَيْبٍ قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، قَالَ: فَقَالَ لَهَا: مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ، وَمَا لَكَ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغْبِرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: «حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ» فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغْبِرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ»¹⁰ (رواه الترمذي)

dari Qabisah bin Zuaib ia berkata, "Seorang nenek menemui Abu Bakar Ash Shidiq untuk menanyakan tentang harta waris yang menjadi bagiannya. Abu Bakar lalu berkata kepadanya; "Saya tidak mendapatkan dalam Sunnah Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bagian untukmu, maka kembalilah sehingga saya bertanya kepada kaum muslimin."Kemudian Abu Bakar bertanya kepada orang-orang, lalu Al-Mughirah bin Syu'bah berkata; "Saya pernah hadir dalam majelis Rasulullah Shalla Allahu 'alaihi wa sallam, Beliau memberikan bagian untuk seorang nenek seperenam dari harta warisan." Abu Bakar bertanya; "Apakah ada saksi yang lain selain kamu?" Muhammad bin Maslamah Al-Anshari berdiri seraya mengatakan sebagaimana yang diucapkan Al-Mughirah. Abu Bakar lalu memberlakukan hal itu kepada nenek tersebut.(HR. at-Tirmizî)

- f. Hadis dari Usamah ibn Zaid yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Imam at-Tirmizî:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ»¹¹ (رواه البخاري والترمذي)

Dari Usamah ibn Zaid sesungguhnya Rasulullah Sallallahu 'Alaihi wa Sallam bersabda: "Seorang muslim tidak (dapat) mewarisi orang kafir,

¹⁰Ibid, nomor Hadis: 2101.

¹¹Ibid, nomor Hadis: 2101.

dan orang kafir tidak (dapat) mewarisi muslim” (HR. Imam al-Bukhari dan at-Tirmidzi)

g. Hadis dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Ibn Majah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ»¹² (رواه ابن ماجه)

Dari Abu Hurairah sesungguhnya Rasulullah Sallallahu ‘Alaih wa Sallam bersabda: “orang yang membunuh tidak mendapatkan warisan (dari orang yang dibunuh)” (HR. Ibn Majah)

B. Syarat dan Rukun mewarisi

Guna terjadinya sebuah pewarisan harta, maka ada beberapa rukun yang harus terpenuhi. Apabila ada salah satu dari rukun-rukun tersebut tidak terpenuhi, maka pewarisan tidak akan terjadi.

Menurut hukum Islam, rukun – rukun waris ada 3 yaitu:¹³

1. *Muwarri* (pewaris)

Menurut hukum Islam, *Muwarri* (pewaris) adalah orang yang telah meninggal dunia secara pasti dengan meninggalkan harta warisan untuk dibagi-bagikan pengalihannya kepada para ahli waris.¹⁴

2. *Waris* (ahli waris)

Waris (ahli waris) adalah orang-orang yang berhak mendapatkan harta peninggalan si mati, baik di sebabkan adanya hubungan kekerabatan

¹² Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah* (Mesir: Syarikah Maktabah wa Mat’abah Mus’afa al-Ba’bi al-Halibi, tt), nomor Hadis: 2645.

¹³ Otje Salman, Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam* (Bandung: Refika Aditama, 2010), hlm.

4.

¹⁴*Ibid.*

dengan jalan nasab atau pernikahan, maupun sebab hubungan hak perwalian dengan *muwarris*\.¹⁵

3. *Mauru>s*\ (harta waris)

Mauru>s\ (harta waris) adalah harta peninggalan si mati setelah diambil biaya-biaya perawatan, melunasi hutang, dan melaksanakan wasiat.¹⁶

Sedangkan syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam waris mewarisi adalah sebagai berikut:

1. Matinya *muwarris*\

Yang dimaksud dengan meninggalnya pewaris ialah bahwa seseorang telah meninggal dan diketahui oleh seluruh ahli warisnya atau sebagian dari mereka, atau vonis yang ditetapkan hakim terhadap seseorang yang tidak diketahui lagi keberadaannya. Sebagai contoh, orang yang hilang yang keadaannya tidak diketahui lagi secara pasti, sehingga hakim memvonisnya sebagai orang yang telah meninggal.¹⁷

Hal ini harus diketahui secara pasti, karena bagaimanapun keadaannya, manusia yang masih hidup tetap dianggap mampu untuk mengendalikan seluruh harta miliknya. Hak kepemilikannya tidak dapat diganggu gugat oleh siapa pun, kecuali setelah ia meninggal. Maka, jika seseorang memberikan harta peninggalan kepada para ahli warisnya ketika ia masih hidup, maka itu bukan waris.¹⁸

Kematian *muwarris*\ menurut para ulama dibedakan menjadi 3 macam. Yaitu:¹⁹

- a. Mati *h{aqi>qi}* (sejati). Mati *h{aqi>qi}* adalah kematian yang dapat disaksikan oleh panca indera.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶*Ibid.*

¹⁷ Muh}ammad 'Ali> as}-S{abu>ni>, *Pembagian Waris Menurut Islam*, terj. A. M. Basalamah (Jakarta: Geman Insani Press, 2001), hlm. 40

¹⁸ Otje Salman, dan Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam*, hlm 5. Lihat juga Muh}ammad 'Ali> as}-S{abu>ni>, *Pembagian Waris Menurut Islam*, terj. A. M. Basalamah (Jakarta: Geman Insani Press, 2001), hlm. 40

¹⁹ Otje Salman, dan Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam*, hlm 5.

- b. Mati *h{ukmi}* (manurut putusan hakim). Mati *h{ukmi}* adalah mati yang disebabkan oleh putusan hakim, baik orangnya masih hidup atau sudah meninggal.
- c. Mati *taqdi>ri* (menurut dugaan). Mati *taqdi>ri* adalah kematian yang didasarkan pada dugaan kuat bahwa orang yang bersangkutan sudah meninggal

Dari ketiga jenis mati tersebut di atas yang dapat digunakan untuk menghukumi waris adalah mati secara *h{aqi>qi}* dan *h{ukmi}*.²⁰

2. Hidupnya *wa>ris*

Maksudnya, pemindahan hak kepemilikan dari pewaris harus kepada ahli waris yang secara syariat benar-benar masih hidup, sebab orang yang sudah mati tidak memiliki hak untuk mewarisi.²¹

Sebagai contoh, jika dua orang atau lebih dari golongan yang berhak saling mewarisi meninggal dalam satu peristiwa –*atau dalam keadaan yang berlainan tetapi tidak diketahui mana yang lebih dahulu meninggal*– maka di antara mereka tidak dapat saling mewarisi harta yang mereka miliki ketika masih hidup. Hal itu seperti digambarkan oleh kalangan pakar fikih sebagaimana orang yang sama-sama meninggal dalam suatu kecelakaan kendaraan, tertimpa puing, atau tenggelam. Para fuqaha menyatakan, mereka adalah golongan orang yang tidak dapat saling mewarisi.²²

3. Tidak ada penghalang mewarisi

Syarat yang terakhir yang tidak kalah pentingnya adalah tidak ada penghalang yang menyebabkan seseorang terhalang dan tidak mendapat warisan. Berkenaan dengan syarat ini, akan ada penjelasan lebih mendalam mengenai halangan-halangan dalam waris pada sub bab selanjutnya.²³

²⁰ As-S{a>bu>ni}, *Pembagian Waris Menurut Islam*, terj. A. M. Basalamah (Jakarta: Geman Insani Press, 2001), hlm. 40

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

C. Ahli Waris dan Sebab-sebab dan penghalang mewarisi

1. Ahli Waris

Secara umum ada dua golongan ahli waris. Satu golongan yang mempunyai bagian tertentu yang disebut *z_{aw al-furud}* dan satu golongan yang mendapat bagian sisa atau penghabis harta warisan yang disebut sebagai *'as}abah*.²⁴

Z_{aw al-furud} atau yang disebut sebagai *as}h}a>b al-Furud* artinya yang mempunyai bagian tertentu. Maksudnya ahli waris yang bagiannya telah ditentukan oleh al-Quran dan Hadis.²⁵

Sedangkan *'as}abah* menurut bahasa “*pembela atau penolong*”. Dan menurut istilah syar’i adalah ahli waris yang tidak ditentukan bagiannya dengan kadar tertentu. Ia menerima bagian setelah ahli waris *z_{aw al-furud}* menerima bagiannya. Oleh karena itu, *'as}abah* ini mungkin saja menerima semua sisa, atau sebagian sisa, atau bahkan tidak menerima sama sekali, karena harta yang dibagikan telah habis diberikan kepada *z_{aw al-furud}*.²⁶

a. *As}h}a>b al-furu>d* dan *'as}abah*

Pembagian *As}h}a>b al-furu>d* dan *'as}abah* ini dapat diklasifikasikan kepada empat kelompok:²⁷

1. Ahli waris yang menerima sebagai *As}h}a>b al-furu>d* saja dan tidak akan menerima *'as}abah*, yaitu:
 - a. Suami.
 - b. Istri.
 - c. Saudara laki-laki seibu.

²⁴ Rahman, *Penjelasan Lengkap...*, hlm. 359.

²⁵ Asy-Syirbi>ni>, *Mughn al-Muh}ta>j...*, IV/15.

²⁶ Rahman, *Penjelasan...*, hlm. 359. Lihat juga Asy-Syirbi>ni>, *Mughn al-Muh}ta>j...*, IV/10.

²⁷ Rahman, *Penjelasan...*, hlm. 359-360. Lihat juga Asy-Syirbi>ni>, *Mughn al-Muh}ta>j...*, IV/10-21.

- d. Saudara perempuan seibu.
 - e. Ibu.
 - f. Nenek dari pihak bapak.
 - g. Nenek dari pihak ibu.
2. Ahli waris yang menerima bagian sebagai *'as}abahsaja*. Dengan kemungkinan bisa menerima seluruh harta warisan, menerima sisa harta atau mungkin sama sekali tidak menerimanya. Mereka adalah:
- a. Anak laki-laki.
 - b. Cucu laki-laki dari anak laki-laki.
 - c. Saudara laki-laki sekandung.
 - d. Saudara laki-laki seapak.
 - e. Anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung.
 - f. Anak laki-laki dari saudara laki-laki seapak.
 - g. Paman sekandung.
 - h. Paman seapak.
 - i. Anak laki-laki paman sekandung.
 - j. Anak laki-laki paman seapak.
3. Ahli waris ada kalanya sebagai *As}h}a>b al-furu>d}* dan ada kalanya sebagai *'as}abah*, yaitu:
- a. Anak perempuan.
 - b. Cucu perempuan dari anak laki-laki.
 - c. Saudara perempuan kandung.
 - d. Saudara perempuan seapak.
4. Ahli waris yang ada kalanya menerima bagian sebagai *As}h}a>b al-furu>d}*, adakalanya sebagai *'as}abah* dan ada kalanya sekaligus sebagai *as}h}a>b al-furu>d}* dan *'as}abah*. Mereka adalah:
- a. Bapak.
 - b. Kakek dari pihak bapak.
- b. *'As}abah*

Adapun tentang 'ashabah terbagi kepada tiga bagian, yaitu:

1. *As}abah bi an-nafsih*

As}abah bi an-nafsih, yaitu menerima sisa harta karena dirinya sendiri, bukan karena sebab lain. Yang termasuk ashabah binafsih adalah semua ahli waris laki-laki kecuali saudara laki-laki seibu.

2. *As}abah bi al-ghair*

'*As}abah bi al-ghair* yaitu ahli waris yang menerima sisa harta karena bersama dengan ahli waris laki-laki yang setingkat dengannya. Yang termasuk '*as}abah* ini adalah ahli waris perempuan yang bersamanya ahli waris laki-laki, yaitu:

- a. Anak perempuan, jika bersama anak laki-laki.
- b. Cucu perempuan, jika bersama cucu laki-laki.
- c. Saudara perempuan kandung, jika bersamanya saudara laki-laki kandung.
- d. Saudara perempuan seapak, jika bersamanya saudara laki-laki seapak.

3. *As}abah ma'a al-ghair*

'*As}abah ma'a al-ghair*, yaitu menjadi '*as}abah* karena sama-sama dengan ahli waris perempuan dalam garis lain, yakni mereka yang menerima harta sebagai *z}aw al-furud*}. Jadi, bersama dengan ahli waris lain yang tidak setingkat. Yang termasuk '*ashabah* ini adalah ahli waris perempuan yang bersamanya ada ahli waris perempuan yang tidak segaris/setingkat, yaitu:

- a. Saudara perempuan kandung, jika bersamanya ada ahli waris:
 1. Anak perempuan (satu orang atau lebih), atau
 2. Cucu perempuan (satu orang atau lebih).
- b. Saudara perempuan seapak, jika bersamanya ada ahli waris:
 1. Anak perempuan (satu orang atau lebih), atau
 2. Cucu perempuan (satu orang atau lebih).

Rasulullah saw. bersabda:

قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْإِبْنَةِ النِّصْفَ وَالْإِبْنَةَ الْأَبْنِ السُّدُسَ
تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وَالْأُخْتِ مَا بَقِيَ (رواه الجماعة الا المسلم والنسائي من ابن

مسعود)

‘Rasulullah saw. menetapkan untuk anak perempuan setengah bagian, cucu perempuan (dari anak laki-laki) seperenam bagian untuk mencukupi dua pertiga bagian, dan sisanya untuk saudara perempuan.’ (HR. Jamaah, kecuali Muslim dan Nasa’i dari Ibnu Mas’ud)

2. Sebab-sebab Mewarisi

Hukum waris mewarisi yang berlaku dalam Islam tidak terbentuk begitu saja. Ada beberapa sebab yang mengakibatkan seseorang mendapatkan warisan dan ada beberapa sebab yang menjadikan seseorang terhalang mendapatkan warisan.

Para pakar ilmu fikih secara umum atau pakar *fara'id* secara khusus menyebutkan bahwa sebab-sebab waris mewarisi ada 4, yaitu:

- a. Hubungan kekerabatan
- b. Hubungan perkawinan
- c. Hubungan memerdekakan budak
- d. Hubungan agama (sesama beragama Islam)²⁸

Sebab-sebab mewarisi yang ada 4 di atas adalah menurut Ahmad Azhar Basyir, sedangkan menurut Muhammad Hasbi ash-Shiddieq sebab mewarisi hanya ada 3 yaitu: hubungan perkawinan, kekerabatan

²⁸ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 18-19.

dan 'as}a>bah 'usu>bah sababiyah atau qara>bah hukmiyyah dan meniadakan unsur Islam. Ketidak adanya sebab Islam dalam waris menurut hasbi mungkin karena unsur Islam adalah unsur yang harus ada dan terpenuhi dalam waris, sehingga sebab Islam tidak perlu di cantumkan dalam sebab sebab waris mewarisi.²⁹

a. Hubungan kekerabatan

Kekerabatan adalah hubungan nasab antara pewaris dengan ahli waris yang disebabkan oleh faktor kelahiran. Dalam kedudukan hukum Jahiliyah, kekerabatan menjadi sebab mewarisi adalah terbatas pada laki-laki yang telah dewasa, kaum perempuan dan anak-anak tidak mendapat bagian. Selain itu anak angkat dan sumpah setia saling mewarisi kendati tidak ada hubungan kekerabatan juga menjadi sebab waris. Setelah Islam datang merevisi tatanan Jahiliyah, sehingga kedudukan laki-laki dan perempuan sama dalam mewarisi, tak terkecuali pula anak yang masih dalam kandungan.³⁰

Adapun dasar hukum kekerabatan sebagai ketentuan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama :

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَاتُ وَالْأَبَاءُ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَاتُ وَالْأَبَاءُ

فَرُئُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (النساء : 7)

“Bagi anak laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian pula dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya baik sedikit atau banyak menurut yang telah ditentukan”. (an-Nisa>’: 7)

²⁹Ibid, Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy, *Fiqh Mawaris* (Semarang, Pustaka Riski Putra, 2001), hlm. 29-30

³⁰Ibid, Ash-Shiddiqy, *Fiqh Mawaris*, hlm. 2-3.

...وَأَوْلُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

(الأنفال: 75)

...Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (dari pada yang bukan kerabat) di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.(al-anfa>l: 75)

b. Hubungan perkawinan

Perkawinan yang sah menyebabkan adanya hubungan hukum saling mewarisi antara suami dan istri. Kriteria suami istri tetap saling mewarisi disamping keduanya telah melakukan akad nikah secara syah menurut syariat, juga antara suami istri belum terjadi perceraian ketika salah seorang dari keduanya meninggal dunia.³¹

Adapun kedudukan istri-istri yang dicerai *raj'i* dan suami lebih berhak untuk merujuknya (perceraian pertama dan kedua) selama masa 'iddah, maka iapun berhak menerima warisan.³²

Selain salah seorang dari suami istri menerima pusaka dari yang lain, walaupun belum terjadi percampuran.³³

c. Hubungan memerdekakan budak (*wala>'*)

Al-Wala>' adalah hubungan kewarisan akibat seseorang memerdekakan hamba sahaya, atau melalui perjanjian tolong-menolong, namun sepertinya sebab hubungan memerdekakan budak ini jarang dilakukan atau malah tidak ada sama sekali.

Adapun para fuqaha membagi hubungan *wala>'* menjadi 2 bagian:

³¹ Ash-Shiddiqy, *Fiqh Mawaris*, hlm. 29-30.

³² *Ibid.*

³³ Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hlm. 45.

1. *Wala>' al-'Itqatau* hubungan antara yang memerdekakan (*mu'ti>q*) dengan yang dimerdekakan (*'ati>q*)

Menurut jumhur ulama menetapkan bahwa *walaaul 'itqi* merupakan sebab menerima pusaka, hanya golongan Khawarij yang tidak membenarkan hal itu.

2. *Wala>' al-Muwa>lah*, yaitu hubungan yang disebabkan oleh sumpah setia. Menurut golongan Hanafiyah dan Syi'ah Imamiyah dipandang sebagai sebab mewarisi, sedang menurut jumhur ulama tidak termasuk.³⁴

Adapun bagian orang yang memerdekakan budak (hamba sahaya) adalah 1/6 harta peninggalan. Namun kondisi modern ini, dengan tidak adanya hamba sahaya, maka secara otomatis hubungan *al-Wala>'* pun hapus dari hal ini merupakan keberhasilan misi Islam.

3. Sebab-sebab penghalang hak waris.

Hal-hal di atas adalah beberapa sebab yang membuat seseorang mendapatkan warisan. Akan tetapi apabila sebab-sebab di atas terpenuhi akan tetapi apabila ada seseorang melakukan hal-hal tertentu maka seseorang tersebut tidak akan mendapatkan warisan. Hal-hal yang menyebabkan seseorang terhalang warisnya adalah:

1. Pembunuhan

Pembunuh tidak berhak mendapat warisan dari keluarga yang dibunuhnya.³⁵ Hal ini didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan oleh: Imam an-Nasa>i>:

لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ (رواه النسائي)

³⁴Ash-Shiddieqy, *Fiqh Mawaris*, hlm. 33.

³⁵M. Ali Hasan, *Hukum Waris Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 31.

“Pembunuh tidak berhak sesuatu apapun dari harta warisan”. (HR. An-Nasa>i>)

Yang jadi pertanyaan adalah apakah semua jenis pembunuh menyebabkan seseorang ahli waris terhalang menerima warisan dari pewaris. Sebab sebagaimana diketahui bahwa tindakan pembunuhan dapat terjadi dalam beberapa keadaan, yaitu pembunuhan dengan sengaja, pembunuhan semi sengaja, dan pembunuhan tidak sengaja.

Dalam hal ini menurut maz\hab Hanafi dan Syafi’i berpendapat sebagaimana dikutip oleh anshary, bahwa semua macam pembunuhan bagaimanapun bentuknya menghalangi seseorang mendapatkan warisan dari pewarisnya. Mazhab Maliki berpendapat bahwa pembunuhan yang dapat menggugurkan hak waris adalah pembunuhan yang dilakukan oleh ahli waris dengan sengaja. Sedangkan dua pembunuhan lainnya tidak menggugurkan hak warisnya ahli waris.³⁶

2. Kafir (Berlainan Agama)

Orang kafir tidak berhak menerima warisan dari keluarganya yang beragama Islam. Demikian pula sebaliknya.³⁷ Hal ini disandarkan pada Hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukha>ri> dan at-Tirmi>z|i>

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ

الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ» (رواه البخاري والترمذي)

Dari Usa>mah ibn Zaid sesungguhnya Rasulullah S}allalla>h ‘Alaih wa Sallam bersabda: “Seorang muslin tidak (dapat) mewarisi orang kafir, dan orang kafir tidak (dapat) mewarisi muslim” (HR. Imam al-Bukha>ri> dan at-Tirmiz|i>)

³⁶ Anshary, *Hukum Kewarisan Islam: dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 47.

³⁷ Ali Hasan, *Hukum Waris Dalam Islam*, hlm. 32.

Dalam Hadis di atas ditegaskan bahwa faktor perbedaan iman antara ahli waris dan pewaris menyebabkan mereka tidak saling mewarisi. Sebaliknya kesamaan iman merupakan syarat utama saling mewarisi antara ahli waris dan pewaris. Juhur ulama sepakat dalam hal ini.³⁸

Sebagian ulama ada yang menambahkan murtad atau orang yang telah keluar dari agama sebagai penggugur hak mewarisi. Orang yang telah keluar dari agama disepakati sebagai perbedaan agama, oleh karena itu orang murtad tidak dapat mewarisi hartanya kepada orang muslim meski ia saudaranya.³⁹

Sedangkan jika yang meninggal adalah orang Islam yang meninggal dan saudaranya ada yang murtad apakah si murtad mendapatkan warisan?. Sebagaimana besar ulama dari mazhab Syafi'i, Maliki dan Hambali sepakat bahwa orang muslim tidak dapat mewarisi harta saudaranya yang meninggal. Akan tetapi menurut mazhab Hanafi orang muslim dapat mewarisi harta saudaranya yang meninggal. Bahkan mereka sepakat bahwa seluruh harta orang murtad diwariskan kepada saudaranya yang muslim.⁴⁰

3. Budak

Seseorang yang berstatus sebagai budak tidak mempunyai hak untuk mewarisi sekalipun dari saudaranya. Sebab segala sesuatu yang dimiliki budak, secara langsung menjadi milik tuannya. Baik budak *qinn* (budak murni), *mudabbar* (budak yang dinyatakan merdeka jika tuannya meninggal), atau *mukattab* (budak yang telah menjalankan perjanjian pembebasan dengan tuannya, dengan persyaratan yang disepakati oleh

³⁸ Anshary, *Hukum Kewarisan Islam*, hlm. 45.

³⁹ As}a>bu>ni>, *Pembagian waris*, hlm. 43.

⁴⁰ *Ibid.*

kedua belah pihak).Alhasil semua jenis budak menghalangi hak waris.⁴¹Namun karena pada zaman sekarang budak sudah tidak ada di dunia baik Islam maupun non Islam, maka banyak para penulis mawaris tidak mencantumkan budak ke dalam hal-hal yang menghalangi waris mewarisi.

Uraian tersebut di atas adalah hal-hal yang menghalangi ahli waris dari warisan dan tidak mendapat sama sekali atau dilarang. Selain hal-hal tersebut di atas ada juga hal-hal yang mencegah ahli waris untuk mendapatkan bagian. Namun ahli waris yang bersangkutan pada awalnya mendapat bagian kemudian karena ada ahli waris yang lebih dekat sehingga menjadikan ahli waris tersebut tidak mendapatkan bagian baik sama sekali atau berkurang bagiannya. Ini yang disebut sebagai *mahju>b*.

Menurut Muhammad Hasbi ash-Shiddiqy dalam bahasa Arab, *ha>jib* adalah mencegah, menutup dan menghalangi. Orang yang menjadi penghalang atau pencegah dinamakan *hija>b*, sedangkan orang yang dicegah atau dihalangi atau ditutup dinamakan *mahju>b*.⁴²

Menurut istilah, hajib adalah mencegah dan menghalangi orang-orang tertentu dari menerima seluruh pusaka atau harta warisan atau sebagian karena ada seseorang lain.⁴³

1. Pembagian *Hija>b*

Hija>b dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yakni:

- a. *Hija>b Bi al-Washf* (hijab dengan sifat), yaitu menghalangi seorang ahli waris mendapatkan warisan karena sebab perbudakan, berlainan agama dan pembunuhan sebagaimana diuraikan sebelumnya.

⁴¹ As}-S }abu>ni>, *Pembagian Waris menurut Islam*, hlm. 41.

⁴² Ash-Shiddieqy, *Fiqh Mawaris*, hlm. 163

⁴³ *Ibid.*

b. *Hija>b Bi asy-Syakhs*, seorang ahli waris terhalang mendapatkan warisan karena ada ahli waris yang lebih kuat atau lebih dekat dengan si mayit daripada orang tersebut.

Hija>b Bi asy-Syakhs dibagi menjadi dua, yakni *hija>b nuqs}a>n* dan *hija>b hirma>n*.

1. *Hija>b Nuqs}a>n*

Hija>b Nuqs}a>n ialah berkurangnya bagian yang semestinya diterima oleh ahli waris karena adanya ahli waris lain. Berkurangnya bagian ahli waris tersebut untuk memberi kesempatan kepada ahli waris lain agar sama-sama menerima warisan. Berkurangnya apa yang diterima oleh ahli waris dapat berarti menerima bagian paling kecil dari dua kemungkinan yang ada. contohnya adalah seperti suami dari mendapat bagian $\frac{1}{2}$ menjadi $\frac{1}{4}$ karena ada anak dan istri dari $\frac{1}{4}$ menjadi $\frac{1}{8}$, karena ada anak.⁴⁴

Jadi, *hija>b nuqs}a>n* adalah penghalang yang menyebabkan berkurangnya bagian seorang ahli waris, dengan kata lain berkurangnya bagian yang semestinya diterima oleh seorang ahli waris karena ada ahli waris lain.

Ahli waris yang menjadi *ha>jib* pada *hija>b nuqs}a>n* adalah :

a) Anak laki-laki atau cucu laki-laki mengurangi:

- Ibu dari $\frac{1}{3}$ menjadi $\frac{1}{6}$
- Suami dari $\frac{1}{2}$ menjadi $\frac{1}{4}$
- Istri $\frac{1}{4}$ menjadi $\frac{1}{8}$
- Ayah dari seluruh atau sisa harta menjadi $\frac{1}{6}$
- Kakek dari seluruh atau sisa harta menjadi $\frac{1}{6}$

⁴⁴Syarifudin, *Hukum Kewarisan Islam*, hlm. 202

- b) Anak perempuan mengurangi
 - Ibu dari $\frac{1}{3}$ menjadi $\frac{1}{6}$
 - Suami dari $\frac{1}{2}$ menjadi $\frac{1}{4}$
 - Istri $\frac{1}{4}$ menjadi $\frac{1}{8}$
 - Bila anak perempuan hanya satu orang, maka cucu perempuan dari $\frac{1}{2}$ menjadi $\frac{1}{4}$
- c) Cucu perempuan mengurangi
 - Ibu dari $\frac{1}{3}$ menjadi $\frac{1}{6}$
 - Suami dari $\frac{1}{2}$ menjadi $\frac{1}{4}$
 - Istri $\frac{1}{4}$ menjadi $\frac{1}{8}$
- d) Beberapa orang saudara dalam segala bentuknya mengurangi bagian ibu dari $\frac{1}{3}$ menjadi $\frac{1}{6}$
- e) Saudara perempuan kandung. Dalam kasus ini hanya seorang diri dan tidak bersama anak atau saudara laki-laki, maka ia mengurangi hak saudara perempuan seayah dari $\frac{1}{2}$ menjadi $\frac{1}{6}$.⁴⁵

Lima orang tersebut di atas meg*hija*>*b* secara *hirma*>*n*. Dengan kata lain lima orang tersebut mengalang-halangi orang yang di bawahnya untuk menadapatkan warisan yang lebih besar dan bagiannya menjadi lebih sedikit.

2. *Hija*>*b Hirma*>*n*

Hija>*b Hirma*>*n* ialah terhalangnya seseorang menerima warisan karena ahli waris yang lain lebih dekat darinya untuk mendapatkan warisan. Dengan arti lain ia tidak mendapatkan apa-apa karena ada hali waris yang lebih dekat.⁴⁶

1. Kakek, terhalang oleh :

- Ayah

⁴⁵*Ibid*, hlm. 202-203

⁴⁶*Ibid*, hlm. 201.

2. Nenek dari ibu, terhalang oleh :
 - Ibu
3. Nenek dari ayah, terhalang oleh :
 - Ayah
 - Ibu
4. Cucu laki-laki garis laki-laki terhalang oleh :
 - Anak laki-laki
5. Cucu perempuan garis laki-laki terhalang oleh :
 - Anak laki-laki
 - Anak perempuan dua orang atau lebih
6. Saudara sekandung (laki-laki/perempuan) terhalang oleh:
 - anak laki-laki
 - cucu laki-laki
 - ayah
7. Saudara seayah (laki-laki/perempuan) terhalang oleh :
 - Anak laki-laki
 - Cucu laki-laki
 - Ayah
 - Saudara sekandung laki-laki
 - Saudara sekandung perempuan bersama anak/cucu perempuan
8. Saudara seibu (laki-laki/perempuan) terhalang oleh :
 - Anak laki-laki dan anak perempuan
 - Cucu laki-laki dan cucu perempuan
 - Ayah
 - Kakek
9. Anak laki-laki saudara laki-laki sekandung terhalang oleh :
 - Anak laki-laki

- Cucu laki-laki
 - Ayah atau kakek
 - Saudara laki-laki sekandung atau seayah
 - Saudara perempuan sekandung atau seayah yang menerima 'asabah ma'al ghair
10. Anak laki-laki saudara seayah terhalang oleh :
- Anak laki-laki atau cucu laki-laki
 - Ayah atau kakek
 - Saudara laki-laki sekandung atau seayah
 - Anak laki-laki saudara laki-laki sekandung
 - Saudara perempuan sekandung atau seayah yang menerima 'asabah ma'al ghair
11. Paman sekandung terhalang oleh :
- Anak atau cucu laki-laki
 - Ayah atau kakek
 - Saudara laki-laki sekandung atau seayah
 - Anak laki-laki saudara laki-laki sekandung atau seayah
 - Saudara perempuan sekandung atau seayah yang menerima asabah ma'al ghair
12. Paman seayah terhalang oleh :
- Anak atau cucu laki-laki
 - Ayah atau kakek
 - Saudara laki-laki sekandung atau seayah
 - Anak laki-laki saudara laki-laki sekandung atau seayah
 - Saudara perempuan sekandung atau seayah yang menerima asabah ma'al ghair
 - Paman sekandung
13. Anak laki-laki paman sekandung terhalang oleh :
- Anak atau cucu laki-laki

IAIN PURWOKERTO

- Ayah atau kakek
- Saudara laki-laki sekandung atau seayah
- Anak laki-laki saudara laki-laki sekandung atau seayah
- Saudara perempuan sekandung atau seayah yang menerima asabah ma'al ghair
- Paman sekandung atau seayah

14. Anak laki-laki paman seayah terhalang oleh :

- Anak atau cucu laki-laki
- Ayah atau kakek
- Saudara laki-laki sekandung atau seayah
- Anak laki-laki saudara laki-laki sekandung atau seayah
- Saudara perempuan sekandung atau seayah yang menerima asabah ma'al ghair
- Paman sekandung atau seayah.⁴⁷

Contoh Penyelesaiannya

Pak Ahmad meninggal dunia dengan meninggalkan satu anak laki-laki, dua anak perempuan dan dua cucu laki-laki. Maka bagian masing masing dari pak Ahmad anak dan cucunya adalah sebagai berikut:

Pak Ahmad	Meninggal
2 Anak Pr	Asabah bi al-Ghoir
Anak LK	Asabah bi nafsih
Cucu Lk/Pr	<i>Mahju>b</i> oleh anak

Keterangan:

Anak laki-laki menjadi *ha>jib* atau penghalang secara bagi cucu laki-laki maupun cucu perempuan, sebab dengan

⁴⁷ Muh}ammad Ibn Ahmad al-Khati>b asy-Syirbi>ni>, *Mughn al-Muhta>j ila> Ma'rifah alfa>z} al-Minha>j* (Bairu>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), IV/11

adanya anak laki-laki cucu laki-laki dan perempuan tidak memperoleh bagian sama sekali.

D. Asas-asas hukum waris Islam

Hukum kewarisan Islam atau yang lazim disebut *fara'id* dalam literatur Hukum Islam adalah salah satu bagian dari keseluruhan Hukum Islam yang mengatur peralihan harta dari orang yang telah meninggal kepada orang yang masih hidup.⁴⁸

Sebagai hukum agama yang terutama bersumber kepada wahyu Allah yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw., Hukum kewarisan Islam mengandung berbagai asas yang dalam beberapa hal berlaku pula dalam hukum kewarisan yang bersumber dari akal manusia. Di samping itu Hukum Kewarisan Islam dalam hal tertentu yang mempunyai corak tersendiri, berbeda dengan hukum kewarisan yang lain. Berbagai asas hukum ini memperlihatkan bentuk karakteristik dari hukum Kewarisan Islam.

Hukum Kewarisan Islam digali dari keseluruhan ayat hukum dalam al-Qur'an dan penjelasan tambahan tambahan yang diberikan oleh Nabi Muhammad saw. dalam sunahnya. Dalam pembahasana ini akan dikemukakan lima asas yang berkaitan dengan sifat pemeliharaan harta kepada ahli waris, cara pemilikan harta oleh yang menerima, kadar jumlah harta yang diterima dan waktu terjadinya pemeliharaan harta itu. Asas-asas tersebut adalah: asas *ijbari*, asas liberal, asas individual, asas keadilan berimbang dan asas semata akibat kematian.

1. Asas *Ijbari*

Dalam hukum Islam peralihan harta dari orang yang telah meninggal kepada orang yang masih hidup berlaku dengan sendirinya tanpa usaha dari

⁴⁸ Amir Syarifudin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005), hlm. 16.

orang yang akan meninggal atau kehendak orang yang akan menerima. Cara peralihan seperti ini disebut secara *ijba>ri>*.⁴⁹

Kata *Ijba>ri>* secara leksikal mengandung arti paksaan (*compulsory*), yaitu melakukan sesuatu diluar kehendak sendiri.⁵⁰ Maka pemindahan harta dari orang yang telah meninggal kepada ahli waris berlaku dengan sendirinya, tidak ada individu maupun lembaga yang dapat menanggukhan pemindahan tersebut. Antara waris dan ahli waris dalam hal ini “dipaksa” (*ijba>r*) menerima dan membagikan harta warisan sesuai dengan ketentuan bagian yang ada. Apabila dalam prakteknya, ada seseorang ahli waris yang merasa lebih cukup daripada pewaris, sehingga merasa tidak memerlukan harta warisan tersebut, maka dia tetap berkewajiban menerima harta itu, adapun harta tersebut akan disumbangkan atau keperluan yang lain terserah kepada yang menerima harta tersebut. Hal yang pokok adalah setelah semua itu diketahui bagian masing-masing dan diterima ahli waris dengan ikrar yang jelas. Asas ini berlaku hanya jika pewaris sudah meninggal dunia.⁵¹

Adanya asas ini dapat dilihat dalam tiga segi, *pertama* dari segi peralihan harta, maksudnya ketika pewaris meninggal secara otomatis harta peninggalan beralih kepada ahli waris. *Kedua* segi jumlah harta yang beralih, bahwa bagian hak ahli waris sudah jelas ditentukan sehingga baik pewaris maupun ahli waris tidak memiliki hak untuk menambah dan menguranginya. *Ketiga* segi kepada siapa harta tersebut beralih, dan ini pula sudah ditentukan dan tidak suatu kuasa manusia pun yang dapat mengubahnya.⁵²

Hal tersebut berbeda dengan dengan kewarisan menurut Hukum Perdata (BW) yang peralihan hak kewarisan tergantung kepada kemauan

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 17.

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 17.

⁵¹ *Ibid*, hlm. 18.

⁵² Rachmadi Usman, *Hukum Kewarisan Islam: Dalam Dimensi Kompilasi Hukum Islam* (Bandung: Mandar Maju, 2009), hlm. 34.

pewaris serta kehendak dan kerelaan ahli waris yang akan menerima, tidak berlaku dengan sendirinya.⁵³

Dalam pasal 1023 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer) dinyatakan “Jika suatu boedel warisan terbuka, maka seorang ahli waris diberikan kesempatan hak untuk berpikir akan menerima atau menolak warisan, dalam jangka waktu selama empat bulan”. Jika sudah lewat jangka waktu maka dalam pasal 1029 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer) ahli waris dapat memilih tiga pilihan yang telah ditentukan berdasarkan masing-masing konsekuensinya, yaitu menerima warisan secara murni, menerima warisan secara tidak murni atau dengna hak istimewa, dan menolak warisannya. Dengan demikian, waris dalam Perdata Barat tidak memberlakukan asas *Ijbari*.⁵⁴

Sebaliknya dalam hukum adat, harta peninggalan dapat bersifat tidak dibagi-bagikan atau pelaksanaan pembagiannya ditunda dalam jangka waktu yang cukup lama atau hanya sebagian yang dibagikan. Harta peninggalan yang tidak dibagikan dalam beberapa lingkungan hukum adat disebabkan harta tersebut merupakan lambang kesatuan dari keluarga tersebut atau barang tersebut merupakan barang yang tidak dapat dibagi-bagi. Bahkan selama janda yang ditinggalkan dan anak-anaknya berkumpul masih memerlukan penghidupan, harta peninggalan tetap tidak dibagikan.⁵⁵

Asas *ijbari* dapat dilihat dari beberapa segi, yaitu dari segi peralihan harta, dari segi jumlah harta yang beralih, dari segi kepada siapa harta itu beralih.

Unsur *ijbari* dari segi cara peralihan mengandung arti bahwa harta orang yang mati itu beralih dengan sendirinya, bukan dialihkan oleh siapa-siapa kecuali Allah SWT. Oleh karena itu kewarisan dalam Islam diartikan

⁵³*Ibid.*

⁵⁴*Ibid.* 33-34.

⁵⁵*Ibid.* 33.

dengan “peralihan harta”, bukan “pengalihan harta”, karena pada peralihan berarti beralih dengan sendirinya sedangkan pengalihan tampak usaha seseorang.⁵⁶

Bentuk *ijbari* dari segi jumlah harta berarti bahwa bagian atau hak ahli waris dalam harta warisan sudah jelas sudah ditentukan oleh Allah SWT. Sehingga, pewaris atau ahli waris tidak mempunyai hak untuk menambah atau mengurangi apa yang telah ditentukan itu.⁵⁷

Sedangkan bentuk *ijbari* dari penerima peralihan harta itu berarti mereka yang berhak atas harta peninggalan itu sudah ditentukan secara pasti, sehingga tidak ada suatu kekuasaan manusia pun dapat mengubahnya dengan cara memasukan orang lain atau mengeluarkan orang yang berhak. Adanya unsur *ijbari* dapat dipahami dari kelompok ahli waris sebagaimana disebutkan Allah dalam ayat-ayat 11,12,dan 176 surah an-Nisa’.⁵⁸

2. Asas Bilateral

Membicarakan asas ini berarti berbicara kearah peralihan harta dikalangan ahli waris.Ahli bilateral dalam kewarisan mengandung arti bahwa harta warisan beralih kepada atau melalui kedua arah.Hal ini berarti bahwa setiap orang menerima hak kewarisan dari kedua belah pihak garis kerabat, yaitu pihak kerabat garis keturunan laki-laki dan pihak kerabat garis keturunan perempuan.

Asas bilateral ini dapat dilihat secara nyata dalam firman Allah dalam surag an-Nisa’ ayat 7, 11, 12, dan 176.Dalam ayat 7 dijelaskan bahwa seseorang laki-laki berhak mendapat warisan dari pihak ayahnya juga dari pihak ibunya.Begitu pula seorang perempuan berhak mendapat warisan dari

⁵⁶Amir Syarifudin, *Hukum Kewarisan Islam*, hlm. 18-19.

⁵⁷*Ibid*, hlm. 19.

⁵⁸*Ibid*, hlm. 19.

ayahnya dan juga ibunya. Ayat ini merupakan dasar bagi kewarisan bikateral itu.⁵⁹

Dalam Ayat 11 dijelaskan:⁶⁰

1. Anak perempuan berhak menerima warisan dari kedua orang tuanya sebagaimana yang didapat oleh anak laki-laki dengan perbandingan seorang anak laki-laki menerima sebanyak yang didapat oleh dua orang anak perempuan.
2. Ibu berhak mendapat warisan dari anaknya, baik laki-laki maupun perempuan. Begitu pula ayah sebagai ahli waris laki-laki berhak menerima waris dari anak-anaknya, baik laki-laki maupun perempuan.

Dalam Ayat 12 dijelaskan:⁶¹

Bila pewaris adalah seorang anak laki-laki yang tidak memiliki pewaris langsung (anak atau ayah), maka saudara laki-laki dan perempuan berhak menerima bagian dari harta tersebut. Bila pewaris adalah seorang perempuan yang tidak memiliki pewaris langsung (anak atau ayah), maka saudara yang laki-laki dan perempuannya berhak menerima harta tersebut.

Dalam Ayat 176 dijelaskan:⁶²

1. Seorang laki-laki yang tidak mempunyai keturunan (ke atas dan ke bawah), sedangkan ia mempunyai saudara laki-laki dan perempuan, maka saudara-saudaranya itu berhak menerima warisannya.
2. Seorang perempuan yang tidak mempunyai keturunan (ke atas dan ke bawah), sedangkan ia mempunyai saudara laki-laki dan

⁵⁹*Ibid*, hlm. 20.

⁶⁰*Ibid*, hlm. 20.

⁶¹*Ibid*, hlm. 20.

⁶²*Ibid*, hlm. 20.

perempuan, maka saudara-saudaranya itu berhak menerima warisannya.

Dari tiga ayat yang telah dikemukakan di atas, terlihat secara jelas bahwa kewarisan itu beralih ke bawah (anak-anak), ke atas (ayah dan ibu), ke samping (saudara-saudara) dari kedua belah pihak garis keluarga, yaitu laki-laki dan perempuan yang menerima warisan dari kedua garis keluarga, yaitu dari garis laki-laki dan garis perempuan. Inilah yang dinamakan kewarisan secara bilateral.

3. Asas Individual

Hukum Islam mengajarkan asas kewarisan secara individual, dengan arti bahwa harta warisan dapat dibagi-bagi untuk dimiliki secara perorangan. Masing-masing ahli waris menerima bagiannya secara tersendiri, tanpa terikat dengan ahli waris yang lain. Keseluruhan harta warisan dinyatakan dalam nilai tertentu yang mungkin dibagi-bagi; kemudian jumlah tersebut dibagikan kepada setiap ahli waris yang berhak menurut kadar bagian masing-masing.⁶³

Setiap ahli waris berhak atas bagian yang didapatnya tanpa tergantung dan terikat dengan ahli waris yang lain. Hal ini didasarkan kepada ketentuan bahwa setiap insan sebagai pribadi mempunyai kemampuan untuk menerima hak dan menjalankan kewajiban, yang di dalam ushul fiqh disebut "*ahliyah al-wu>ju>b*". Dalam pengertian ini, setiap ahli waris berhak menuntut secara sendiri-sendiri harta warisan itu dan berhak pula untuk tidak berbuat demikian.

Sifat individual dalam kewarisan itu dapat dilihat dari aturan-aturan Al-Quran yang menyangkut pembagian harta warisan itu sendiri. Ayat 7 surat An-Nisa' secara garis besar menjelaskan bahwa laki-laki maupun perempuan

⁶³*Ibid*, hlm. 21.

berhak menerima warisan dari orang tua dan karib kerabatnya, terlepas dari jumlah harta tersebut, dengan bagian yang telah ditentukan.

Ayat 11, 12, dan 176 surat an-Nisa' menjelaskan secara terperinci hak masing-masing ahli waris secara individual menurut bagian tertentu dan pasti. Dalam bentuk yang tidak tertentu seperti anak laki-laki bersama dengan perempuan dalam surat an-Nisa' ayat 11 atau saudara laki-laki dan saudara perempuan dalam ayat 176, dijelaskan juga perimbangan pembagiannya yaitu bagian laki-laki banyaknya sama dengan dua bagian perempuan. Dari perimbangan yang dinyatakan itu akan jelas pula bagian masing-masing ahli waris.

Pembagian secara individual ini adalah ketentuan yang mengikat dan wajib dijalankan oleh setiap muslim dengan sanksi berat di akhirat bagi yang melanggarnya, sebagaimana yang dinyatakan Allah dalam surat an-Nisa' ayat 13 dan 14.

Bila telah terlaksana pembagian secara terpisah untuk setiap ahli waris, maka untuk seterusnya ahli waris memiliki hak penuh untuk menggunakan harta tersebut. Walaupun dibalik kebebasan menggunakan harta tersebut terdapat ketentuan lain yang dalam kaidah ushul fiqh disebut "*ahliyah al-ada>'*."

4. Asas Keadilan berimbang

Kata 'adil' merupakan kata bahasa Indonesia yang berasal dari kata al-adlu. Dalam Al-Quran, kata al-adlu atau turunannya disebutkan lebih dari 28 kali. Sebagian di antaranya diturunkan Allah dalam bentuk kalimat perintah dan sebagian dalam bentuk kalimat berita. Kata al-'adlu itu dikemukakan dalam konteks yang berbeda dan arah yang berbeda pula. Sehingga, akan memberikan definisi yang berbeda sesuai dengan konteks dan tujuan penggunaannya.

Dalam hubungannya dengan hak yang menyangkut materi, khususnya yang menyangkut dengan kewarisan, kata tersebut dapat diartikan sebagai

keseimbangan antara hak dan kewajiban dan keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan.

Atas dasar pengertian di atas, terlihat asas keadilan dalam pembagian harta warisan dalam Hukum Islam. Secara mendasar dapat dikatakan bahwa perbedaan gender tidak menentukan hak kewarisan dalam Islam. Artinya sebagaimana pria, wanita pun mendapat hak yang sama kuatnya untuk mendapatkan warisan. Hal ini secara jelas disebutkan dalam surat an-Nisa' ayat 7 yang menyamakan kedudukan laki-laki dan perempuan dalam hak mendapatkan kewarisan. Sementara itu, dalam ayat 11, 12, dan 176 surat yang sama dijelaskan kesamaan kekuatan hak menerima warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan, ayah dan ibu (ayat 11), suami dan istri (ayat 12), saudara laki-laki dan saudara perempuan (ayat 12 dan 176).

Tentang jumlah bagian yang didapat oleh laki-laki maupun perempuan terdapat dua bentuk, yaitu :

- a. Laki-laki mendapat jumlah yang sama banyaknya dengan perempuan; seperti ibu dan ayah yang sama-sama mendapat $\frac{1}{6}$ dalam keadaan pewaris meninggalkan anak kandung, begitu pula saudara laki-laki dan saudara perempuan seibu yang sama-sama mendapat $\frac{1}{6}$ dalam kasus pewaris adalah seorang kalalah sebagaimana yang tercantum dalam surat an-Nisa' ayat 12.
- b. Laki-laki memperoleh bagian lebih banyak atau dua kali lipat dari yang didapat oleh perempuan dalam kasus yang sama yaitu anak laki-laki dengan anak perempuan dalam ayat 11, dan saudara laki-laki dan saudara perempuan sekandung dan seayah dalam ayat 176. Dalam kasus yang terpisah, duda mendapat dua kali bagian yang didapat oleh janda yaitu $\frac{1}{2}:\frac{1}{4}$ bila pewaris tidak meninggalkan anak; dan $\frac{1}{4} : \frac{1}{8}$ bila pewaris meninggalkan anak sebagaimana tersebut dalam surat an-Nisa' ayat 12.

Ditinjau dari segi jumlah bagian yang didapat saat menerima hak, memang terdapat ketidaksamaan. Akan tetapi, hal tersebut bukan berarti tidak adil, sebab keadilan dalam Islam tidak hanya diukur dengan jumlah yang didapat saat menerima hak waris, tetapi juga dikaitkan kepada kegunaan dan kebutuhan.

Secara umum, dapat dikatakan laki-laki membutuhkan lebih banyak materi dibandingkan dengan perempuan. Hal tersebut dikarenakan laki-laki (dalam Islam) memikul kewajiban ganda, yaitu untuk dirinya sendiri dan terhadap keluarganya, termasuk di dalamnya adalah para perempuan. Bila jumlah yang diterima dihubungkan dengan kewajiban dan tanggung jawab seperti yang telah disebutkan di atas, maka akan terlihat bahwa kadar manfaat yang akan dirasakan laki-laki sama dengan apa yang dirasakan oleh perempuan. Meskipun pada mulanya laki-laki menerima dua kali lipat dari bagian perempuan, namun sebagian dari yang diterima akan diberikannya kepada wanita dalam kapasitasnya sebagai pembimbing yang bertanggung jawab. Inilah keadilan dalam konsep Islam.

5. Asas Semesta Akibat Kematian

Hukum Islam menetapkan bahwa peralihan harta seseorang kepada orang lain dengan menggunakan istilah kewarisan hanya berlaku setelah yang mempunyai harta meninggal dunia. Asas ini berarti bahwa harta seseorang tidak dapat beralih kepada orang lain dengan nama waris selama yang mempunyai harta masih hidup. Juga berarti bahwa segala bentuk peralihan harta seseorang yang masih hidup baik secara langsung, maupun terlaksana setelah dia mati, tidak termasuk ke dalam istilah kewarisan menurut Hukum Islam. Dengan demikian Hukum Kewarisan Islam hanya mengenal satu bentuk kewarisan yaitu kewarisan akibat kematian semata atau yang dalam Hukum Perdata atau BW disebut dengan kewarisan ab intestato dan tidak

mengenal kewarisan atas dasar wasiat yang dibuat pada waktu masih hidup yang disebut kewarisan bij testament.

D. Posisi Kajian Hukum Waris Islam.

Kata 'hukum' yang banyak dipergunakan di Indonesia berasal dari bahasa Arab yang juga banyak ditemukan dalam banyak ayat al-Qur'an. Kata "*hukm*", jamaknya *ahkam*, secara lughawi berarti menetapkan dan menafikan suatu perkara berdasarkan sesuatu perkara lain. Al-Qur'an menegaskan betapa pentingnya menegakkan hukum yang diturunkan Allah (*yahkum bi ma anzal Allah*), dan mengelompokkan mereka yang tidak berbuat demikian termasuk orang kafir (Q, 5:44) dan dhalim (Q, 5:45) dan fasik (Q, 5:47). Al-Qur'an juga mengingatkan agar umat Islam jangan sekali-kali meniru hukum jahiliyah (Q, 5:50). Allah SWT. juga menegaskan bahwa salah satu fungsi al-Qur'an adalah untuk menegakkan hukum Allah di tengah umat manusia (Q, 4: 105). Kata hukum Islam merupakan terjemahan dari term "*islamic law*" dalam literatur Barat.⁶⁴ Istilah 'hukum Islam' sebagai suatu rangkaian kata telah menjadi bahasa Indonesia yang hidup dan terpakai, namun bukan merupakan kata yang terpakai dalam bahasa Arab.

Untuk memahami pengertian 'hukum Islam' perlu diketahui terlebih dahulu kata hukum dalam bahasa Indonesia, kemudian pengertian hukum itu disandarkan pada kata Islam. Memang banyak versi rumusan pengertian hukum, karena setiap rumusan definisi mempunyai kelemahan dan kelebihan. Untuk lebih memudahkan, penulis sebutkan satu definisi hukum yaitu "seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat, disusun oleh orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya". Bila kata hukum menurut definisi di atas dihubungkan dengan kata Islam atau *syara*, maka hukum Islam berarti "seperangkat peraturan berdasarkan

⁶⁴ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum.*, hal. 11. Lihat pula, Nur A. Fadhil Lubis, 'Pengembangan Studi Hukum Islam di IAIN', www.ditperta.net. Departemen Agama RI.

wahyu Allah dan Sunnah Rasulullah tentang tingkah laku manusia *mukallaf* yang diakui dan diyakini untuk semua yang beragama Islam.⁶⁵ Bila pengertian hukum Islam sebagaimana yang penulis sebutkan di atas, maka istilah padanan dalam literatur Islam yang berbahasa Arab adalah semakna dengan istilah *al-fiqh*.

Kata *al-Fiqh*, yang berarti pemahaman mendalam (*fahm al-daqiq*), yang lebih banyak frekuensi pemakaiannya dalam al-Qur'an, adalah perintah Tuhan kepada sebagian manusia. Kata ini tercantum dalam 20 ayat, tetapi yang erat relevansinya dengan aktivitas keilmuan umat Islam adalah ayat 9:122 yang mengingatkan agar tidak semua umat Islam pergi berperang; hendaknya ada sekelompok orang (*nafar*) dari setiap komunitas (*firqah*) yang mempelajari dan memahami (*li yatafaqahu*) ajaran agama. Sedangkan yang menjadi obyek fikih itu melingkupi berbagai hal yang sangat luas, dari perkataan (Q. 11:91; 20:28), kejadian (Q. 9:81), tasbih (Q. 17:44), ayat-ayat Tuhan (Q. 6:65, 98), siksaan neraka (Q. 9:81), perubahan hati (Q. 9:127), kemunafikan (Q. 23:7) hingga ke masalah agama (Q. 9:122). Al-Qur'an menggunakan kata *al-fiqh* dalam pengertian memahami dalam pengertian umum. Oleh karena itu pada masa awal Islam, penggunaan kata *al-fiqh* belum merujuk pada sebuah disiplin keilmuan yang sebagaimana kita pahami sekarang sebagai ilmu tentang hukum Islam. Fiqh pada waktu itu dipahami sebagai pengetahuan tentang agama baik masalah hukum, politik, aqidah maupun akhlak. Di samping itu, kata *al-fiqh* juga berarti ilmu. Hal ini tampak jelas dari do'a Rasulullah kepada sahabat Ibnu 'Abbas yaitu *Allahuma faqqihhu fi al-din wa 'allimhu al-tafsir*.⁶⁶

Akan tetapi, secara bertahap ketika studi-studi masalah agama (*dirasah Islamiyah*) telah meluas, *al-fiqh* akhirnya maknanya dibatasi pengertiannya, hanya berkaitan dengan persoalan hukum dan yurisprudensi. Fiqh menjadi identik dengan

⁶⁵ Bandingkan definisi fiqh di atas dengan rumusan yang dibuat oleh Amir Syarifudin dalam, Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1997), hal. 4-5.

⁶⁶ A. Hasan, *Pintu Ijtihad*. hal. 1-3. Bandingkan dengan, Nur A. Fadhil Lubis, *Pengembangan Studi Hukum*. hal. 4

ilmu hukum.⁶⁷ Sampai sekarang pengertian *fiqh* yang populer adalah pengetahuan tentang hukum syara yang bersifat ‘*amaliyah* (praktis) yang digali dari dalil-dalil terperinci melalui ijtihad.⁶⁸

Kajian tentang hukum Islam mengandung dua bidang pokok yang masing-masing luas cakupannya. *Pertama*, kajian mengenai perangkat peraturan terinci yang bersifat *amaliyah* dan harus diikuti oleh umat Islam dalam kehidupan beragama. Ketentuan inilah yang secara sederhana disebut *ilmu al-fiqh* dalam arti khusus dengan segala lingkup bahasanya. *Kedua*, kajian tentang ketentuan serta cara dan usaha yang sistematis dalam menghasilkan perangkat peraturan yang terinci yang kemudian disebut *ilmu ushul fiqh* atau metodologi *istinbat* (perumusan) hukum. Dengan demikian *fiqh* substansinya berkaitan dengan materi hukum Islam, sedangkan *ushul al-fiqh* berkaitan dengan perangkat metodologi perumusan ataupun penemuan hukum (*rechtvinding*) yang jenis pekerjaannya disebut ijtihad.

Istilah lain yang sering berdekatan dengan *al-fiqh* dan sering dikacaukan pengertiannya dengan *al-fiqh* adalah istilah *syari'ah*. *Syari'ah* jelas berbeda dengan *al-fiqh*, baik dilihat dari sumbernya, sifatnya maupun validitas nilai kebenarannya. *Syari'ah* merupakan ketentuan-ketentuan *normative-tekstual* yang yang suci dari kemungkinan salah (*al-nushus al-muqaddasah*) karena berasal dari fihak yang tidak mungkin salah yaitu *al-syari'* (Allah dan Rasulullah). Karakteristik *syari'ah* adalah kebenarannya bersifat mutlak dan cakupan berlakunya bersifat universal. Hal ini berbeda dengan *al-Fiqh* yang merupakan produk pemikiran melalui kegiatan interpretasi terhadap teks-teks agama (*syari'ah*) dan mempertimbangkan aspek sosio-kultural masyarakat yang dilakukan oleh manusia yaitu para mujtahid. Oleh karena itu karakteristik *fiqh* kebenarannya bersifat relatif (*dhanni*) karena lahir dari manusia yang relatif dan cakupan berlakunya memungkinkan bersifat *lokal-partikular* sehingga *al-fiqh* memungkinkan *qabilun li al-niqas wa al-taghyir*

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa, Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1994), hal. 142-143.

⁶⁸ Abd Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Kuwait: Daar al-Qalam, T.tp), hal. 11.

(mungkin menerima perubahan). Menyamakan fiqh dengan syari'ah adalah kesalahan yang fatal, karena mendudukan produk Tuhan yang mutlak dengan produk manusia yang relatif. Menganggap bahwa kebenaran fiqh sebagai satu-satunya kebenaran berarti telah memutlakan sesuatu yang hakikatnya adalah relatif.

Peta perbedaan antara fikih dengan syariah bisa dilihat dari tiga komponen pokok yaitu sumber, nilai kebenaran dan nilai keberlakuannya sebagaimana matrik di bawah ini:

NO	ASPEK	KOMPONEN PEMBEDA		
		Sumber	Kebenaran	Keberlakuan
1	SYARIAH	Allah dan Rasulullah (Qur'an dan Hadis)	Mutlak / Qat'y	Universal (melampaui batas ruang dan waktu)
2	FIKIH	Mujtahid / Fuqaha	Relatif / Dhanny	Lokal dan Temporal (<i>qabilum li al-niqas wa al-taghyir</i>)

Disamping pemetaan di atas, syariah sebagai sistem aturan memiliki karakter yang spesifik sebagai dasar pijakan perilaku umat manusia. Terdapat tiga karakteristik dasar syariat yaitu *al-syumul* (menyeluruh), *al-tawazun* (seimbang) dan *tsabat wa tathawwur* (tetap dan luwes).⁶⁹

Karakter syariah *syumul* berarti bahwa syariah mencakup seluruh aspek kehidupan manusia baik masalah ibadah *mahdhah* (hubungan vertikal) maupun ibadah *ghairu mahdhah* (hubungan horizontal). Dalam kaitan dengan pelaksanaan ibadah *mahdhah* / ritual murni syariah islam telah memberikan aturan rinci dan tidak

⁶⁹ Fathurrahman Djamil, *Hukum Ekonomi Islam: Sejarah, Teori dan Konsep* (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), hal. 35-36.

ada ruang untuk melakukan ijtihad karena ibadah mahdhah itu bersifat *given* dan *dogmatis*. Adapun terkait dengan ibadah ghairu mahdhah maka terbuka ruang yang lebar untuk melakukan ijtihad dan inovasi sesuai dengan kemaslahatan kemanusiaan.

Karakter syariah *tawazun* berarti syariah islam mengajarkan keseimbangan dan harmoni dalam kehidupan manusia. Syariah Islam akan sejalan dan senafas dengan fitrah kemanusiaan. Adalah mustahil syariat Islam yang dibuat oleh Allah SWT dan diperuntukan bagi manusia ajarannya bertentangan dengan fitrah manusia. Manusia adalah ciptaan Allah SWT, dan oleh karenanya Allah yang paling tahu kapasitas manusia. Oleh karena itu, ketentuan syariah Islam yang termuat dalam al-Qur'an pastilah sejalan dan sesuai dengan kemampuan dan kebutuhan manusia.

Sedangkan karakter syariah *tsabat wa al-tathawwur* (tetap dan luwes) bahwa syariah Islam dalam kaitan dengan masalah-masalah yang ditunjuk oleh dalil yang jelas (*qat'y*) akan selalu tetap dan tidak akan ada perubahan, sementara ajaran syariah yang dijelaskan oleh dalil-dalil yang *dhanny* sangat mungkin mengalami perkembangan, fleksibel dan bergerak dinamis sejalan dengan tuntutan perubahan zaman.

Berbeda dengan syariah, fikih (hukum Islam) merupakan hasil pemikiran seorang mujtahid dengan mendasarkan pada tafsir atas dalil-dalil syariah yang tertuang dalam al-Qur'an dan Hadis. Dengan demikian, *term* 'hukum Islam' dalam pengertian fiqh mempunyai pengertian segala prinsip hukum yang diderivasi dari ketentuan *normative-tekstual* ilahi yang dirumuskan oleh pihak yang berkompeten (*mujtahid/fuqaha*) yang diikuti oleh umat Islam sebagai bagian ketundukan dengan ketentuan agama yang dianutnya. Walaupun *fiqh* sebagai peraturan yang secara yuridis formal sebagai aturan yang tidak mengikat dalam konteks berbangsa dan bernegara dalam konteks Indonesia, namun ia dipatuhi karena kesadaran dan keyakinan umat Islam bahwa hukum Islam adalah hukum yang benar. Sedangkan ketentuan fiqh yang kemudian diadopsi oleh negara yang kemudian menjadi undang-

undang resmi disebuah negara sebagai dasar yuridis yang berlaku di lingkungan Pengadilan maka ketentuan hukum ini disebut *fiqh taqin* atau *qanun*.

Dalam perspektif ahli-ahli hukum Islam, hukum tidak dibuat, melainkan ditemukan. Inilah yang dikatakan para ulama bahwa fungsi mujtahid itu bukan sebagai *Musbit* (menetapkan hukum), akan tetapi sebagai *Mudhhir* (mengeluarkan, menyatakan hukum). Hukum bersifat meta-insani dan berada secara obyektif di “luar sana”. *Locus* hukum itu adalah pada Tuhan. Kegiatan ilmu hukum, karena itu, merupakan upaya untuk mengethau dan mengenal hukum yang meta-insani melalui tanda-tanda hukum (*‘alamah, amarah, dalil*) yang diberikan oleh sang Pembuat Hukum (*Syari’*), kemudian menghadirkannya ke “sini” untuk menjadi acuan penilaian perbuatan manusia sebagai subyek hukum. Dari sinilah epistemologi hukum Islam itu bermula.

Secara garis besar, ruang lingkup kajian hukum Islam terbagi menjadi dua yaitu bidang hukum Ibadah dan hukum Muamalah. Pembidangan wilayah kajian ini menggambarkan relasi hubungan manusia dalam dua bentuk yaitu hubungan manusia secara vertikal dengan Tuhan, dan hubungan horizontal dengan sesama manusia.⁷⁰ Hubungan vertikal manusia dengan Tuhannya merupakan hubungan pengabdian manusia kepada Tuhannya yang lebih berdimensi spiritual yang menghasilkan kesalihan individual. Sedangkan hubungan horizontal manusia dengan sesamanya lebih berdimensi sosial yang menghasilkan kesalihan sosial.

Dalam bidang hukum ibadah, khususnya *ibadah mahdhah*, pengamalan hukumnya bersifat *ta’abbudi* (normatif-dogmatis) sehingga manusia tinggal melaksanakan apa yang sudah diatur rinci dalam teks-teks al-Quran dan al-Hadits. Dalam bidang *ibadah mahdhah*, tidak ada ruang seseorang untuk melakukan ijtihad (*intellectual exercise*) dan mencari serta merumuskan dimensi rasional dari hukum ibadah tersebut. Adapun kajian masalah-masalah hubungan hukum antar manusia

⁷⁰Wahbah al-Zuhaily, *Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* (Damaskus, Dar al-Fikr, 1985), hal. 19.

(muamalat), Islam telah memberikan ruang yang lebar untuk melakukan ijtihad dengan merumuskan alasan rasional dari ketentuan hukum tersebut.⁷¹

Dalam lalu lintas kehidupan sosial, kedudukan manusia sebagai makhluk Allah yang terbaik tiak akan bisa memenuhi kebutuhan hidupnya secara sempurna tanpa membutuhkan kehadiran, pertolongan dan kerjasama dengan manusia lainnya. Pola hubungan manusia dengan manusia lain lebih bersifat hubungan saling menguntungkan (*simbiotik mutualistik*) dan hubungan saling bergantung (*interdependen*). Pergaulan hidup tempat setiap orang melakukan perbuatan dalam hubungannya dengan orang-orang lain disebut *muamalat*.⁷²

Hubungan hukum antar manusia melahirkan hak dan kewajiban.⁷³ Hubungan sosial akan harmonis jika fondasi moral dari hubungan sosial adalah perasaan saling menghormati dan menghargai. Hak yang dimiliki oleh seseorang wajib dihormati oleh orang lain, dan pada saat sama pemilik hak, juga harus menunaikan kewajiban terhadap orang lain. Perjalanan lalu lintas hak dan kewajiban dalam kehidupan sosial akan berjalan lancar diperlukan kaidah hukum untuk menghindari atau meminimalisir lahirnya konflik sosial karena konflik kepentingan. Kaidah-kaidah hukum yang mengatur hubungan hak dan kewajiban dalam hidup bermasyarakat disebut dengan hukum muamalat. Para ulama fiqh membatasi pengertian Hukum muamalat

⁷¹ Abdul Wahhab Khallaf mengklasifikasikan hukum menjadi dua, yaitu hukum-hukum yang tidak bisa dilakukan rasionalisasi melalui ijtihad yang beliau sebut dengan istilah *ghairu ma'qul al-makna*. Sedangkan yang kedua adalah hukum-hukum Allah yang dapat dilakukan rasionalisasi dan kerja-kerja ijtihad yang disebut dengan *ma'qul al-makna*. Lihat, Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Jiddah: al-Haramain, 2005), hal. 62.

⁷² Ahmad Azhar Basyir, *Asas-asas Hukum Muamalat (Hukum Perdata Islam)*, (Jogjakarta: UII Press, 2000), hal. 11. Wahbah al-Zuhaily membagi bidang kajian hukum muamalah meliputi hukum keluarga (*Ahwal al-Syakhshiyah*), hukum perdata (*al-madaniyah*), hukum pidana (*jinayat*), hukum perundang-undangan/legislasi (*dusturiyah*), hukum kenegaraan (*dauliyah*) dan hukum ekonomi (*iqtishadiyah*). Lebih lanjut lihat, Wahbah al-Zuhaily, *Fiqh al-Islamy.*, hal. 19-21.

⁷³ Hak adalah kewenangan yang diperoleh seseorang baik berupa hak yang melekat sejak lahir sampai meninggal yang biasa disebut dengan hak asasi manusia, ataupun hak yang muncul ketika melakukan interaksi sosial dengan sesamanya. Sedangkan kewajiban adalah sesuatu yang harus dilakukan oleh manusia sebagai kewajiban seorang hamba kepada Tuhannya, ataupun kewajiban yang muncul ketika melakukan interaksi sosial dengan sesama. Lebih lanjut lihat, Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), hal. 27.

menyangkut hubungan hukum kebendaan.⁷⁴Oleh karena itu, objek kajian hukum muamalat berkaitan dengan urusan-urusan keperdataan dalam hubungan kebendaan yang meliputi hak dan pendukungnya, benda dan milik atasnya serta perikatan hukum (akad).

Kajian hukum muamalah mendasarkan pada sumber ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan al-Hadits dan ijtihad. Al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber hukum Islam yang primer dalam kaitanya dengan pengaturan hukum muamalat pada umumnya hanya memberikan garis-garis besar / prinsip umum yang pengembangannya dalam kerangka hukum yang lebih operasional mendasarkan pada ijtihad. Oleh karena itu, kajian hukum muamalah sangat terbuka bagi lahirnya gagasan dan inovasi pemikiran baru yang bersifat elastis dan dinamis seiring dengan tuntutan perubahan zaman. Beberapa ayat al-Qur'an yang secara jelas memberikan prinsip-prinsip dasar dalam hukum muamalah antara lain al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 188 yang memberingan larangan memakan harta dengan cara yang tidak sah (bathil), dan surat al-Nisa ayat 29 yang mengatur aktifitas perdagangan atas dasar saling rela.

Dalam pengembangan pemikiran hukum muamalat, Islam telah memberikan prinsip-prinsip sebagai fondasi dalam membangun konstruk teori baru yang relevan dengan tuntutan perubahan, yaitu :

1. Pada dasarnya segala bentuk muamalah itu adalah mubah kecuali yang ditentukan lain oleh nash al-Qur'an atau Sunnah. Prinsip ini memberikan ruang yang seluas-luasnya bagi ummat Islam dalam bidang hukum muamalah untuk melakukan ijtihad bagi pengembangan pemikiran baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi serta kebutuhan masyarakat. Dengan berpegang prinsip ini, kajian hukum muamalah semakin dinamis dan mampu beradaptasi dengan berbagai spektrum tuntutan perubahan zaman.
2. Akad muamalah harus dilakukan atas dasar saling rela, tanpa mengandung unsur paksaan. Prinsip ini bermakna setiap transaksi / akad muamalah harus

⁷⁴Ahmad Azhar Basyir, *Asas-asas*, hal. 12.

diletakan sebagai transaksi yang menguntungkan kedua belah pihak dengan jalan konsensus dalam bentuk akad ijab qabul atau perbuatan yang bernakna adanya kerelaan dua belah pihak yang terlibat dalam akad.

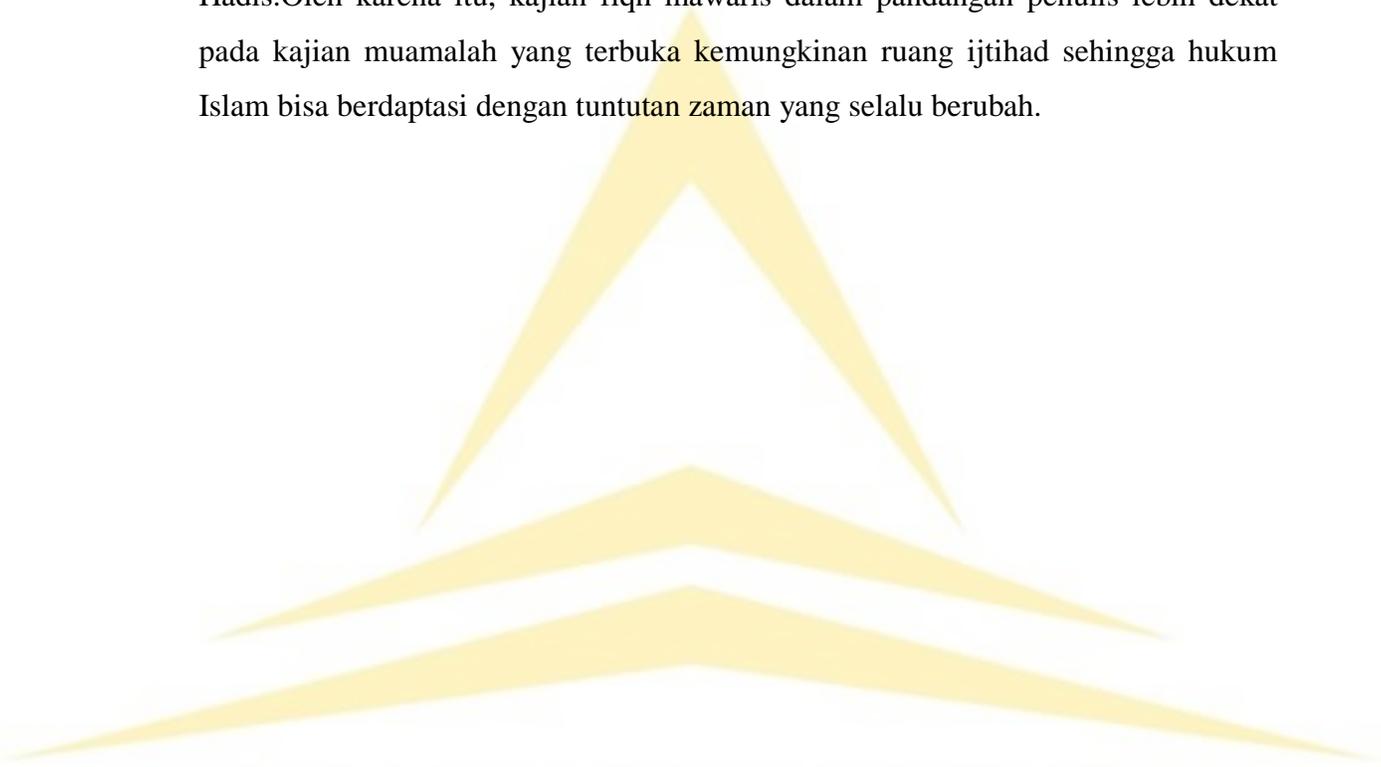
3. Muamalah dilakukan atas dasar pertimbangan mendatangkan manfaat dan menghindari madharat dalam kehidupan manusia. Keabsahan suatu akad ditentukan oleh banyak variabel dan salah satunya adalah variabel bahwa tujuan akad muamalah adalah mendatangkan manfaat dan menghindari madharat.
4. Muamalah dilaksanakan dengan memelihara nilai keadilan, menghindari unsur penganiayaan dan pengambilan kesempatan dalam kesempitan.⁷⁵ Setiap akad muamalah harus didasarkan pada unsur saling menguntungkan kedua belah pihak dan tidak ada unsur saling mendhalimi..

Dalam perspektif kajian ulama klasik, hukum kewarisan Islam termasuk dalam kategori kajian yang qath'i sehingga tidak ada ruang untuk ijtihad. Oleh karena itu, salah satu asas hukum kewarisan Islam berpijak pada asas ta'abudi (dogmatis). Adapun yang dimaksud dengan asas *ta'abbudi* adalah melaksanakan pembagian waris secara hukum Islam adalah merupakan bagian dari ibadah kepada Allah SWT yang sudah terinci dan jelas dan ummat Islam tinggal mengaplikasikan dalam kehidupan. Dimensi ta'abbudi hukum waris Islam dapat dilacak dari penjelasan al-Qur'an surat al-Nisa ayat 11, 12, 13 dan 14 yang memberikan rincian ahli waris dan ketentuan bagian masing-masing ahli waris.

Dalam perspektif lain, kajian hukum kewarisan Islam dapat dilihat dari sudut pandang yang berbeda yaitu pada obyek hukumnya yang berkaitan pembagian harta benda yang lebih berdimensi hukum keperdataan dan lebih dekat dalam ruang lingkup kajian fiqh muamalah dan berhubungan dengan hukum antar pribadi.

⁷⁵Ahmad Azhar Basyir, *Asas-asas*, hal. 15-16.

Dengan mempertimbangkan kerangka berfikir seperti ini, maka kajian hukum kewarisan Islam terbuka ruang untuk dilakukan ijtihad dan modifikasi-modifikasi hukum. Data historis membuktikan terjadinya modifikasi hukum dan formulasi hukum pembagian harta warisan yang keluar dari aturan pokok atau terhadap masalah-masalah baru yang tidak ada ketentuan nashnya baik al-Qur'an maupun al-Hadis. Oleh karena itu, kajian fiqh mawaris dalam pandangan penulis lebih dekat pada kajian muamalah yang terbuka kemungkinan ruang ijtihad sehingga hukum Islam bisa berdaptasi dengan tuntutan zaman yang selalu berubah.



IAIN PURWOKERTO

BAB III

DISKURSUS KEADILAN GENDER DALAM ISLAM

A. Pengertian dan Perbedaan Gender dan Seks

Perbincangan seputar isu Gender dalam relasi sosial bergerak sejalan dengan isu-isu HAM dan isu kemanusiaan lainnya. Diskursus gender akan selalu ada dalam spectrum masyarakat apapun karena ia adalah problem kemanusiaan universal. Segmentasi isu gender akan masuk pada semua lini kehidupan baik social, politik, pendidikan maupun agama. Sejak dua dasawarsa terakhir, wacana gender telah menjadi bahasa yang telah memasuki setiap analisis sosial dan menjadi pokok bahasan dalam wacana perdebatan mengenai perubahan sosial serta menjadi topik penting dalam setiap perbincangan mengenai pembangunan. Masyarakat sendiri dalam merespon wacana gender sebagai sebuah konsep maupun sebagai gerakan memunculkan berbagai sikap dan cara pandang yang berbeda-beda. Polarisasi respon masyarakat tersebut sebagai sesuatu yang wajar, karena istilah gender sendiri relatif baru dan oleh karenanya belum banyak yang memahami secara utuh. Pada umumnya, masyarakat memahami konsep gender sama dengan pengertian jenis kelamin (seks).

Istilah gender harus dibedakan dengan istilah jenis kelamin (seks). Ann Oakley, ahli sosiologi Inggris merupakan orang yang mula-mula memberikan pembedaan dua istilah itu.¹ Pentingnya pemahaman dan pembedaan antara konsep seks dan gender adalah dalam rangka melakukan analisis memahami persoalan-persoalan ketidakadilan sosial khususnya yang menimpa kaum perempuan. Hal ini disebabkan karena ada kaitan yang erat antara perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) dengan struktur ketidakadilan masyarakat secara lebih luas.²

Secara bahasa, kata gender (baca jender) berasal dari bahasa Inggris berarti jenis kelamin. Dalam *Womens' Studies Encyclopedia*, sebagaimana di

¹ Susilaningih dan Agus M Najib, *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam, Baseline and Institutional Analysis for Gender Mainstreaming in IAIN Sunan Kalijogo* (Jogjakarta: UIN Sunan Kalijogo-McGill IISEP, 2004) hal. 11.

² Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2003) hal. 3.

kutip oleh Mufidah Ch, dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep cultural, berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Sedangkan Hilary M. Lips, mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan.³

Pengertian lain tentang gender sebagaimana dirumuskan oleh Mansour Fakih, gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan cultural. Sifat gender yang melekat pada perempuan misalnya perempuan itu dikenal lemah lembut, cantik, emosional, atau keibuan. Sementara laki-laki dianggap: kuat, rasional, jantan, perkasa. Ciri dari sifat-sifat tersebut merupakan sifat yang dapat dipertukarkan antara kaum laki-laki dan perempuan. Artinya, ada laki-laki yang emosional, lemah lembut, keibuan, sementara juga ada perempuan yang kuat, rasional dan perkasa.

Sedangkan pengertian jenis kelamin adalah pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu. Misalnya bahwa manusia laki-laki adalah manusia yang memiliki penis, sperma dan jakun. Sedangkan perempuan adalah manusia yang memiliki vagina, rahim dan alat menyusui. Alat-alat tersebut melekat secara biologis yang bersifat permanen dan tidak dapat dipertukarkan dan itu semua merupakan pemberian Tuhan yang kemudian disebut sebagai kodrat.⁴

Organ biologis antara laki-laki dan perempuan berbeda. Perempuan dikodratkan untuk memiliki organ tubuh untuk keperluan reproduksi, mulai dari vagina, indung telur, menstruasi dan air susu. Sedangkan seorang laki-laki dilengkapi dengan organ tubuh untuk keperluan reproduksi tersebut. Struktur organ biologis laki-laki dan perempuan berimplikasi pada proses pembentukan sifat yang secara sosial harus diperankan oleh laki-laki dan perempuan. Perempuan dengan organ tubuh yang dimiliki dikonstruksi oleh budaya untuk

³ Mufidah Ch., M. Ag. *Paradigma Gender*, (Malang: Banyu Media Publishing, 2004) hal. 4.

⁴ Mansour Fakih, *Analisis..*, hal. 7-8.

memiliki sifat yang halus, penyabar, penyayang, lemah lembut dan sejenisnya. Sifat inilah yang sering disebut dengan istilah feminim. Sementara laki-laki dengan perangkat fisiknya diberi atribut sifat yang maskulin yaitu sifat kuat, perkasa, jantan bahkan kasar.

Dengan demikian terdapat perbedaan yang mendasar antara konsep gender dan jenis kelamin. Setiap manusia dilahirkan sebagai laki-laki dan perempuan, tetapi jalan yang menjadikan ia sebagai maskulin maupun feminin adalah gabungan struktur biologis dan konstruksi sosial budaya. Gender adalah seperangkat peran seperti halnya kostum dan topeng di teater, menyampaikan kepada orang lain bahwa kita adalah feminin atau maskulin. Perangkat perilaku khusus ini – yang mencakup penampilan, pakaian, sikap, kepribadian, pekerjaan, tanggungjawab keluarga dan sebagainya- secara bersama-sama memoles peran gender.

Salah satu hal yang menarik tentang peran gender adalah peran-peran itu dapat berubah seiring dengan perubahan dimensi ruang, waktu dan batas-batas cultural. Peran itu juga dipengaruhi oleh kelas-kelas sosial, usia dan latar belakang etnis. Di Inggris pada abad kesembilan belas terdapat anggapan bahwa kaum perempuan tidak pantas berkerja di luar rumah guna mendapatkan upah. Tetapi pandangan ini hanya berlaku bagi perempuan kelas menengah dan kelas atas. Kaum perempuan kelas bawah diharapkan jadi pembantu (*servants*) bagi kaum perempuan yang tidak untuk berkerja sendiri.⁵

Ketika seorang anak dilahirkan, maka pada saat itu anak sudah dapat dikenali, apakah seorang anak- laki-laki atau perempuan, berdasarkan alat jenis kelamin yang dimilikinya. Jika anak itu mempunyai alat kelamin laki-laki (penis) maka ia dikonsepsikan sebagai anak laki-laki dan jika mempunyai alat kelamin perempuan (vagina) maka ia dikonsepsikan sebagai anak perempuan. Begitu seorang anak dilahirkan, maka pada saat yang sama ia memperoleh tugas dan beban jender (*gender assignment*) dari lingkungan budaya masyarakatnya. Beban gender seseorang akan sangat bergantung dengan nilai-

⁵ Julia Cleves Mosse, *Gender & Pembangunan*, alih bahasa Hartian Silawati (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1993) hal. 2-4.

nilai budaya yang hidup dan berkembang di tengah masyarakatnya. Pada masyarakat yang system sosialnya menganut system patrilineal dan adrosentris, maka sejak awal beban gender seorang anak laki-laki lebih dominan dibanding anak perempuan.⁶

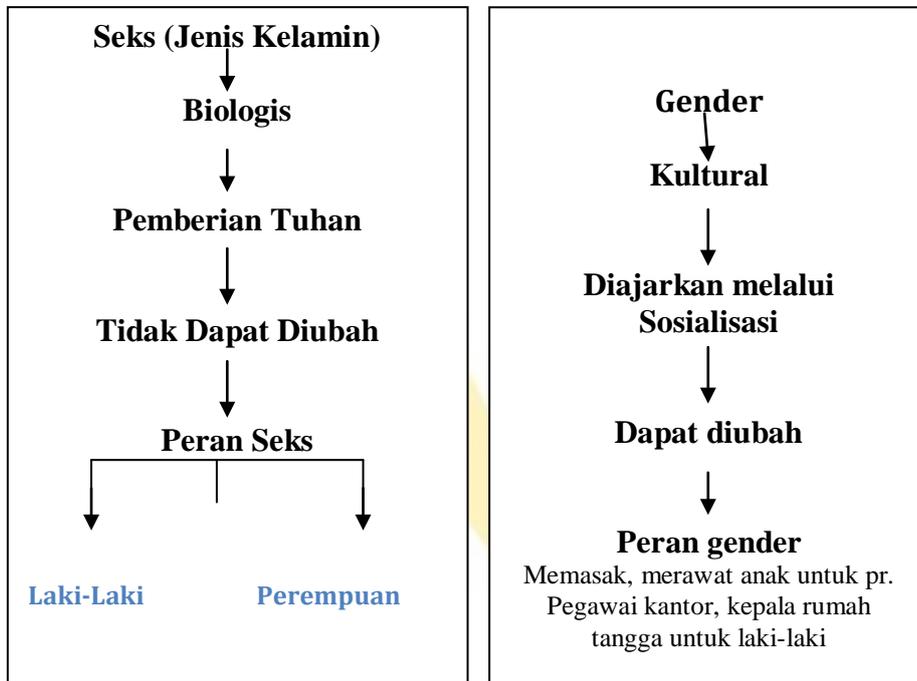
Dengan demikian dapat dikatakan bahwa gender merupakan konsep sosial yang harus diperankan oleh kaum laki-laki atau perempuan sesuai dengan ekspektasi-ekspektasi sosio-kultural yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat yang kemudian melahirkan peran-peran sosial laki-laki dan perempuan sebagai peran gender. Perbedaan peran dan fungsi antara laki-laki dan perempuan itu tidak ditentukan oleh karena keduanya terdapat perbedaan secara biologis.

Sejarah perbedaan gender (*gender differences*) antara manusia jenis laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses yang sangat panjang. Oleh karena itu terbentuknya perbedaan-perbedaan gender dikarenakan oleh banyak hal, di antaranya dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, dikonstruksi secara sosial atau cultural melalui ajaran agama atau negara. Melalui proses panjang, sosialisasi gender tersebut akhirnya dianggap menjadi ketentuan Tuhan dan seolah-olah bersifat biologis dan tidak dapat diubah. Pada posisi ini, perbedaan-perbedaan gender dianggap dan dipahami sebagai kodrat laki-laki dan kodrat perempuan.

Sebaliknya melalui dialektika, konstruksi sosial gender yang tersosialisasikan secara evolusioner dan perlahan-lahan mempengaruhi biologis masing-masing jenis kelamin. Misalnya, karena konstruksi sosial gender kaum laki-laki harus bersifat kuat dan agresif maka kaum laki-laki kemudian terlatih, tersosialisasi dan termotivasi untuk menjadi manusia yang ditentukan oleh masyarakat. Sebaliknya, karena perempuan harus lemah lembut, maka sejak bayi proses sosialisasi akan berpengaruh pada perkembangan emosi, visi dan ideologi kaum perempuan serta mempengaruhi perkembangan fisik dan biologis selanjutnya.

⁶ Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001) hal. 37.

Skema Perbedaan Seks dan Gender⁷



Konsep gender jika dirunut dalam dimensi kesejarahan, tampaknya bersumber dari Barat. Melalui filsafat *eksistensialisme* yang berkembang di Barat dan Eropa pada pertengahan abad ke- 19, konsep ini mengalir dan terus berkembang. Pengaruhnya cukup signifikan terhadap tatanan *infra* dan *supra* struktur masyarakat. Termasuk di antara keterpengaruhan akibat perkembangan filsafat ini adalah bergesernya relasi suami – isteri atau pria dan wanita.

Gerakan gender dalam dunia Islam baru mengalami momentum penting ketika seorang ahli dari Pakistan Fatima Mernisi seorang guru besar Harvard University dan berstatus muslimah menggulirkan suatu perlawanan terhadap konstruksi sosial yang menempatkan wanita sebagai makhluk kedua di muka bumi ini. Melalui tulisannya yang berjudul *Women in the Quran* ia menggugat beberapa tafsir keagamaan yang cenderung bias gender. Tulisan inilah yang

⁷ Mufidah Ch., M. Ag. *Paradigma*.hal. 10.

kemudian menghebohkan dunia Islam, bahkan melampaui isu-isu apapun dalam dunia Islam.⁸

Gender sebagai sebuah wacana akademik ataupun sebagai sebuah gerakan di Indonesia telah menghadirkan model baru dalam konteks relasi sosial antara kaum laki-laki dan perempuan. Kehadirannya sudah barang tentu membawa berbagai konsekuensi baru karena isu perjuangan keadilan gender akan mendekonstruksi berbagai tatanan budaya dan tafsir agama yang sudah mapan. Oleh karena itu adalah wajar kalau isu-isu keadilan dan kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan yang dibawa dan melekat pada konsep gender dalam proses pembumihannya menghadapi beragam respon dari masyarakat baik yang menerima maupun menolak dengan bangunan argumentasi yang berbeda-beda. Secara spesifik, isu gender akan menghadapi resistensi yang cukup kuat ketika berbenturan dengan berbagai tafsir keagamaan dan dianggap gender hadir untuk merubah/merusak tatanan ataupun sistem ajaran agama itu sendiri.

B. Perbedaan Gender Melahirkan Ketidakadilan

Perbedaan gender prinsip dasarnya adalah sesuatu yang wajar dan merupakan *sunnatullah* sebagai sebuah fenomena kebudayaan. Perbedaan gender tidak menjadi masalah selama tidak menimbulkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Namun yang menjadi persoalan ternyata, perbedaan gender ternyata telah melahirkan berbagai ketidakadilan baik bagi kaum laki-laki terutama kepada kaum perempuan.

Ketidakadilan gender merupakan system dan struktur di mana kaum laki-laki maupun perempuan menjadi korban dari system tersebut. Untuk memahami bagaimana perbedaan gender menyebabkan ketidakadilan gender dapat dilihat melalui berbagai manifestasi ketidakadilan yang ada. Ketidakadilan gender termanifestasikan dalam pelbagai bentuk ketidakadilan, yakni *marginalisasi* atau proses pemiskinan ekonomi, *subordinasi* atau anggapan tidak penting dalam pengambilan keputusan politik, pembentukan *stereotype* atau melalui pelabelan negatif, kekerasan (*violence*), beban kerja

⁸ Cecep Sumarna, 'Gerakan Gender Pasti dalam Wacana Bias dalam Aksi' Jurnal *EQUALITA*, Vol. 2 – 2 Juni 2003 STAIN Cirebon, hal. 26.

lebih panjang atau lebih banyak (*burden*) serta sosialisasi ideologi nilai peran gender. Manifestasi ketidakadilan gender tidak bisa dipisah-pisahkan, karena saling berkaitan dan berhubungan, saling mempengaruhi secara dialektis

Tidak ada satupun manifestasi ketidakadilan gender yang lebih penting atau lebih esensial dari yang lain. Misalnya, marginalisasi ekonomi kaum perempuan justru terjadi karena *stereotype* tertentu atas kaum perempuan dan itu menyumbang pada subordinasi, kekerasan terhadap kaum perempuan yang akhirnya tersosialisasikan dalam keyakinan, ideologi dan visi kaum perempuan sendiri. Dengan demikian, tidak bisa dinyatakan bahwa marginalisasi kaum perempuan adalah menentukan dan penting dari yang lain dan oleh karena itu perlu mendapat perhatian lebih dari yang lain. Atau sebaliknya, bahwa kekerasan fisik (*violence*) adalah masalah paling mendasar yang harus dipecahkan terlebih dahulu.

1. Gender dan Marginalisasi Perempuan

Marginalisasi merupakan proses penyisihan yang mengakibatkan kemiskinan secara ekonomi bagi perempuan. Ada beberapa mekanisme proses marginalisasi perempuan karena perbedaan gender. Dilihat dari segi sumbernya bisa berasal dari kebijakan pemerintah, keyakinan, tafsiran agama, keyakinan tradisi atau bahkan asumsi ilmu pengetahuan. Contoh proses mekanisme marginalisasi oleh kebijakan pemerintah adalah digulirkannya program swasembada pangan atau revolusi hijau (*green revolution*) secara ekonomis telah menyingkirkan kaum perempuan dari pekerjaannya sehingga memiskinkan mereka. Di Jawa misalnya, program revolusi hijau memperkenalkan jenis padi unggul yang tumbuh lebih rendah, dan pendektan panen dengan sistem tebang menggunakan sabit, tidak memungkinkan lagi *panenan* dengan *ani-ani*, padahal alat tersebut melekat dan digunakan oleh kaum perempuan. Dengan demikian program revolusi hijau dirancang tanpa mempertimbangkan aspek gender.

Marginalisasi kaum perempuan tidak saja terjadi di tempat pekerjaan, juga terjadi dalam rumah tangga, masyarakat atau kultur dan bahkan negara. Marginalisasi dalam keluarga terjadi dalam bentuk diskriminasi antara anak

laki-laki dan perempuan untuk memperoleh pendidikan. Misalnya, anak perempuan tidak perlu sekolah tinggi-tinggi karena pada akhirnya juga kembali ke dapur.

2. Gender dan Subordinasi

Subordinasi atau penomorduan adalah sikap, anggapan ataupun tindakan masyarakat yang menempatkan perempuan pada posisi yang lebih rendah. Anggapan bahwa perempuan itu irrasional atau emosional menjadikan perempuan dianggap tidak cakap untuk menjadi pemimpin. Subordinasi karena gender tersebut terjadi dalam berbagai macam bentuk yang berbeda dari suatu tempat ke tempat lain antara satu waktu ke waktu lain.

Dalam relasi sosial, kaum perempuan tersubordinasi oleh faktor-faktor yang dikonstruksikan secara sosial yang kemudian termanifestasikan dalam bentuk diskriminasi seperti dalam pekerjaan. Anggapan bahwa perempuan adalah sosok yang irrasional dan emosional mengakibatkan perempuan dianggap tidak mempunyai kecakapan untuk menjadi pemimpin dan oleh karenanya tidak ia hanya cocok untuk jenis pekerjaan tertentu. Implikasi lanjutan dari adanya anggapan ini mengakibatkan posisi pekerja perempuan (buruh) menjadi lemah. Jenis pekerjaan yang berkaitan dengan fungsi-fungsi reproduksi dianggap lebih rendah dan menjadi subordinasi dari pekerjaan produksi.

Subordinasi terhadap posisi perempuan dalam dunia kerja pada perkembangan selanjutnya menjadi terstruktur dan sistemik yang kemudian dilegalisasikan dalam bentuk berbagai produk regulasi seperti dalam sistem rekrutmen, penggajian dan fasilitas-fasilitas kerja lainnya yang dialami oleh pekerja perempuan. Dalam relasi ditingkat keluarga biasanya anak perempuan juga tidak mendapat akses yang sama dalam memperoleh hak-hak pendidikan dibanding anak laki-laki. Bila ekonomi sebuah keluarga terbatas misalnya, maka pilihan apakah anak laki-laki yang perlu disekolahkan atau anak perempuannya, maka hak itu biasanya diberikan pada anak laki-laki.

3. Gender dan Stereotipe

Stereotipe adalah pelabelan atau penandaan terhadap suatu kelompok tertentu dengan sikap atau penilaian negatif. Salah satu jenis stereotype adalah yang bersumber dari pandangan gender. Salah satu stereotype terhadap perempuan misalnya, seorang perempuan yang bersolek adalah dalam rangka untuk memikat atau memancing perhatian lawan jenisnya, sehingga ketika terjadi kasus kekerasan atau pelecehan seksual (pemeriksaan), maka masyarakat cenderung menyalahkan perempuan padahal dia sendiri sebagai korban.

Persepsi social bahwa kaum laki-laki sebagai pribadi yang kuat, jantan, penanggungjawab ekonomi keluarga, rasional dan sebaliknya perempuan adalah sosok manusia yang lemah lembut, sintimentil, tidak rasional pada akhirnya melahirkan stereotype yang bisa melahirkan ketidakadilan gender. Seorang suami dalam relasi keluarga diposisikan oleh masyarakat berdasarkan stereotype tertentu harus memerankan dirinya sebagai penanggungjawab ekonomi keluarga. Oleh karena itu, seorang laki-laki akan merasa bersalah secara social apabila ia tidak bisa memerankan dirinya sebagai penanggungjawab ekonomi keluarga karena sebab tertentu. Pada posisi ini laki-laki tersebut (suami) menjadi korban ketidakadilan gender.

Kategori laki-laki dan perempuan dengan semua atribut dan peran yang melekat padanya bukanlah konstruksi alamiah, melainkan produk sejarah. Perempuan menjadi 'mahluk kelas dua' bukan karena identitas biologis yang melekat padanya, tetapi akibat pencitraan negatif terhadapnya baik oleh diskursus sains maupun agama.⁹

4. Gender dan Kekerasan (violence)

Kekerasan (*violence*) adalah suatu serangan (*assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Kekerasan terhadap manusia ini sumbernya macam-macam, namun ada salah satu jenis kekerasan yang

⁹Moh. Yasir Alimi, "Tidak Hanya Gender, Seks Juga Konstruksi Sosial (Kritik Terhadap Heteroseksualitas)", *Jurnal Perempuan*, edisi 41, Jakarta, 2005, hal. 55.

bersumber dari anggapan gender. Kekerasan ini disebut sebagai '*gender-related violence*' yang pada dasarnya disebabkan oleh kekuasaan. Berbagai macam dan bentuk kekerasan yang dapat dikategorikan sebagai kekerasan berbasis gender ini baik dilakukan di tingkat keluarga, tingkat negara bahkan tafsiran agama.

Dalam hampir semua kelompok masyarakat terdapat perbedaan tugas dan peran antara kaum laki-laki dan perempuan yang kadang-kadang menghambat dan mengebiri potensi dasar laki-laki dan perempuan yang berujung pada tindak kekerasan pada jenis kelamin tertentu. Praktek kekerasan tersebut lahir akibat dari adanya keyakinan gender yang pada umumnya menimpa kaum perempuan. Lahirnya kekerasan sesungguhnya bermula karena pola relasi kekuasaan laki-laki dan perempuan yang timpang yang dikonstruksi secara social. Kekerasan digunakan oleh laki-laki untuk memenangkan perbedaan pendapat, untuk menyatakan tidak puas atau keinginan untuk menunjukkan dominasi laki-laki atas perempuan.

Banyak macam dan bentuk kejahatan yang bisa dikategorikan sebagai kekerasan gender, di antaranya :

Pertama, bentuk pemerkosaan terhadap perempuan, termasuk pemerkosaan dalam perkawinan. Perkosaan terjadi jika seseorang melakukan pemaksaan untuk mendapatkan pelayanan seksual tanpa kerelaan yang bersangkutan. Ketidakrelaan ini seringkali tidak bisa terekspresikan disebabkan oleh pelbagai factor, misalnya ketakutan, malu, keterapaksaan baik ekonomi, social, maupun cultural atau karena tidak ada pilihan lain.

Kedua, tindakan pemukulan dan serangan fisik yang terjadi dalam rumah tangga (*domestic violence*). Termasuk tindak kekerasan dalam bentuk penyiksaan terhadap anak-anak (*child abuse*). *Ketiga*, bentuk penyiksaan yang mengarah pada organ alat kelamin (*genital mutilation*), misalnya penyunatan terhadap anak perempuan. Berbagai alasan diajukan oleh masyarakat, namun alasan yang paling kuat adalah untuk mengontrol kaum perempuan.

Keempat, kekerasan dalam bentuk pelacuran (*prostitution*).Pelacuran merupakan salah satu bentuk kekerasan terhadap perempuan yang diselenggarakan oleh suatu mekanisme ekonomi yang merugikan kaum perempuan.Pada kasus pelacuran ini masyarakat dan negara menggunakan standar ganda.Di satu sisi pemerintah melarang dan menangkapi mereka, tetapi dilain pihak negara menarik pajak dari mereka.Sementara seorang pelacur dianggap rendah oleh masyarakat, namun pusat kegiatan mereka selalu ramai dikunjungi orang.

Kelima, kekerasan dalam bentuk pornografi. Pornografi adalah jenis kekerasan non fisik terhadap perempuan yakni pelecehan seksual untuk kepentingan seseorang. *Keenam*, kekerasan dalam bentuk pemaksaan sterilisasi dalam Keluarga Berencana (*enforced sterilization*) dalam rangka memenuhi target mengontrol pertumbuhan penduduk.Sesungguhnya program ini tidak hanya mengikat pada perempuan, tetapi lantaran bias gender, maka perempuan dipaksa sterilisasi yang seringkali membahayakan baik fisik maupun jiwa mereka.

Ketujuh, adalah jenis kekerasan terselubung (*molestation*), yakni memegang atau menyentuh bagian tertentu dari tubuh perempuan dengan berbagai cara dan kesempatan tanpa kerelaan si pemilik tubuh. Jenis kekerasan ini sering terjadi di tempat pekerjaan ataupun tempat umum seperti dalam bis.

Kedelapan, tindakan kejahatan terhadap perempuan yang paling umum dilakukan dalam masyarakat yakni yang sering disebut pelecehan seksual atau *sexual and emotional harassment*. Ada beberapa bentuk yang dapat dikategorikan pelecehan seksual seperti menyampaikan lelucon jorok dan vulgar pada seseorang yang dirasakan secara ofensif, omongan kotor, meminta imbalan seksual dalam rangka janji untuk memperoleh pekerjaan, menyentuh atau menyenggol bagian tubuh tanpa seizin dari yang bersangkutan.

5. Gender dan Beban Kerja

Adanya anggapan bahwa kaum perempuan mempunyai sifat memelihara dan rajin, serta tidak cocok untuk menjadi kepala rumah tangga, berakibat bahwa semua pekerjaan domestik rumah tangga menjadi tanggungjawab perempuan. Konsekuensinya banyak kaum perempuan yang bekerja keras dan lama untuk menjaga kebersihan dan kerapian rumah tangganya, mulai dari membersihkan dan mengepel lantai, memasak, mencuci, mencari air untuk mandi hingga memelihara anak. Di kalangan keluarga miskin beban yang sangat berat ini harus ditanggung oleh perempuan sendiri. Terlebih-lebih jika perempuan tersebut harus bekerja, maka ia memikul beban kerja ganda.

Jenis pekerjaan yang biasanya dikerjakan disektor domestik ini oleh masyarakat dianggap sebagai pekerjaan perempuan yang dinilai rendah dan tidak produktif dibandingkan dengan jenis pekerjaan kaum laki-laki. Sementara itu kaum perempuan karena anggapan gender ini, sejak dini telah disosialisasikan untuk menekuni peran gender mereka, sementara kaum laki-laki tidak diwajibkan secara cultural untuk menekuni berbagai jenis pekerjaan domestik. Kesemuanya ini telah memperkuat pelanggaran secara cultural dan structural beban kerja kaum perempuan. Bagi masyarakat kelas menengah dan golongan kaya, beban kerja tersebut dilimpahkan kepada pembantu rumah tangga (*domestic workers*).¹⁰

Dengan demikian posisi kaum perempuan dalam konteks pilihan pekerjaan sejak awal dikonstruksi secara cultural untuk masuk pada wilayah domestik. Kalau ditakar beratnya pekerjaan kaum perempuan dibandingkan dengan beban kerja kaum laki-laki jauh lebih berat karena bekerja lebih lama dan tanpa ada perlindungan dan itupun masih dinilai sebagai jenis pekerjaan rendah yang tidak bernilai ekonomis.

Berbagai manifestasi ketidakadilan gender, pada dasarnya merupakan refleksi dari ketidakadilan yang terstruktur yang di konstruksikan oleh sistem sosial, budaya atau bahkan agama yang pada gilirannya melahirkan pelanggaran terhadap Hak Asasi Manusia. Karena manifestasi ketidakadilan

¹⁰ Mansour Fakih, *Analisis*. hal. 13-22.

gender tersebut banyak menimpa kaum perempuan, maka wacana gender identik dengan kaum perempuan.

Secara yuridis, upaya perlindungan kaum perempuan dari ketidakadilan gender dipayungi oleh landasan yuridis yaitu Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) Majelis Umum PBB tanggal 18 Desember 1948, kemudian dijabarkan secara spesifik melalui Konvensi PBB tentang Penghapusan segala bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan tanggal 18 Desember 1979. Pada tingkatan lokal masing-masing negara yang meratifikasi DUHAM dan Konvensi PBB tersebut kemudian menjabarkannya lebih lanjut sesuai dengan kebutuhan masing-masing negara termasuk Indonesia.

Landasan idiil penegakan HAM di Indonesia tertuang dalam Pembukaan UUD 1945 dan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). Pembukaan UUD 1945 merupakan pernyataan akan keyakinan bahwa kemerdekaan adalah hak semua bangsa. Apabila kita membaca secara seksama Pembukaan UUD 1945, maka negara Indonesia sangat mendukung penegakan HAM sebagaimana dinyatakan oleh PBB dalam DUHAM. Deklarasi ini kemudian menjadi pedoman umum bagi setiap negara dalam penegakan HAM di negara masing-masing.

Sejak dideklarasikannya DUHAM oleh PBB pada tanggal 18 Desember 1948, Hak Asasi manusia telah mendapat pengakuan dan perlindungan penuh. Kalau kita periksa pasal demi pasal dalam DUHAM, kita akan menemukan bagaimana martabat manusia dihargai sangat tinggi. Namun demikian dalam prakteknya, implementasi DUHAM pada tataran praksis masih menyisakan masalah terutama kaitannya dengan diskriminasi terhadap perempuan. Kaum perempuan pada umumnya masih diposisikan sebagai manusia 'kelas dua' (*second man*) dalam berbagai dimensi kehidupan.

Berdasarkan realitas objektif adanya diskriminasi terhadap perempuan, maka Majelis Umum PBB pada tanggal 18 Desember 1979 mengeluarkan sebuah instrumen internasional bagi perlindungan kaum perempuan yang dikenal dengan Konvensi tentang penghapusan segala bentuk

diskriminasi terhadap perempuan yang dikenal dengan istilah Konvensi Perempuan. Konvensi Perempuan adalah sebuah *bill of rights* (undang-undang Hak Asasi Manusia) bagi perempuan yang isinya menetapkan standar-standar yang dapat diterima secara internasional guna mencapai kesetaraan hak mereka dengan kaum laki-laki. Negara yang meratifikasi Konvensi Perempuan mengakui bahwa diskriminasi terhadap kaum perempuan adalah problem sosial yang perlu diselesaikan.

C. Pola Relasi Gender dalam Keluarga

Keluarga merupakan unit terkecil dalam struktur sosial kemasyarakatan. Dari keluarga tatanan masyarakat suatu bangsa akan ditentukan kemajuan dan kemundurannya. Sebuah keluarga dibangun oleh sebuah komitmen oleh pembentuknya yaitu sepasang suami isteri untuk satu cita-cita yaitu mewujudkan keluarga yang damai, harmonis yang disinari ikatan cinta dan kasih sayang antara anggota keluarga. Kehidupan keluarga yang penuh harmoni akan sangat bergantung dari pola relasi di antara anggota keluarga yang setara dan berkeadilan dengan menghargai posisi dan peran masing-masing anggota keluarga.

Keluarga merupakan kelompok social yang pertama dalam kehidupan manusia, tempat ia belajar dan menyatakan diri sebagai manusia social dalam interaksi social dengan kelompoknya. Keluarga merupakan kelompok social primer di dalamnya terjadi proses pembentukan norma-norma social, internalisasi norma-norma, terbentuknya *frame of reference* dan *sense of belongingness*. Pengalaman-pengalaman dalam interaksi social dalam keluarga turut menentukan tingkah laku seseorang terhadap orang lain dalam pergaulan sosial di luar keluarga.¹¹

Untuk mengetahui pola relasi dalam keluarga antara laki-laki (suami) dan perempuan (isteri) dan antara anak dengan orang tuanya secara setara dan berkeadilan dapat dilihat pada hal-hal berikut :

1. Seberapa besar partisipasi aktif seluruh anggota keluarga dalam perumusan dan pengambilan keputusan atau perencanaan maupun

¹¹ W.A. Gerungan, *Psikologi Sosial*, (Bandung: PT ERESKO, 1991), hal. 180-181.

pelaksanaan segala kegiatan keluarga baik pada wilayah domestik maupun publik.

2. Seberapa besar manfa'at yang diperoleh seluruh anggota keluarga secara merata dari hasil pelaksanaan berbagai kegiatan baik sebagai pelaku maupun sebagai pemanfaat dan pengikat hasilnya.
3. Seberapa besar akses dan kontrol seluruh anggota keluarga dalam berbagai sumber daya manusia maupun sumber daya alam yang menjadi asset keluarga, seperti hak waris, hak memperoleh pendidikan dan pengetahuan, jaminan kesehatan hak-hak reproduksi dan sebagainya.¹²

Setiap individu yang menjadi bagian dari anggota keluarga akan memposisikan dirinya dalam mengambil peran-peran gendernya tidak akan lepas dari konteks ekspektasi-ekspektasi social yang melingkupi kehidupannya. Dengan menggunakan indikator-indikator tersebut di atas, maka pola relasi keluarga akan mudah dimengerti apakah pola relasi di antara anggota keluarga sudah bekeadilan gender atau justru sebaliknya relasi tersebut melanggengkan ketidakadilan gender.

Pola relasi yang cenderung tidak adil gender bermula dari adanya pola relasi kekuasaan yang tidak seimbang dengan model *hirarkhis-struktural* di mana ada pihak lebih dominan dan menghegemoni pihak lain. Banyak factor yang menyebabkan lahirnya pola relasi keluarga yang tidak adil gender baik factor structural maupun cultural. Faktor structural adalah penciptaan pelanggaran relasi yang tidak adil gender yang lahir sebagai bagian dari kebijakan otoritas negara misalnya dalam bentuk berbagai ketentuan perundangan atau peraturan yang menempatkan seorang laki-laki (suami) sebagai penentu/pemimpin keluarga yang menutup peluang lahirnya partisipasi seluruh anggota keluarga untuk menentukan masa depan keluarganya. Sedangkan factor cultural terkait dengan harapan-harapan social yang semestinya diperankan oleh anggota keluarga dengan

¹² Mufidah Ch, *Paradigma*..hal. 125.

menjadikan seorang anggota keluarga dalam posisi menghegemoni anggota keluarga yang lain.

Keluarga sebagai unit terkecil dalam system sosial secara sosiologis, memerankan berbagai fungsi keluarga yaitu :

1. Fungsi biologis bertujuan agar memperoleh keturunan dan dapat memelihara kehormatan serta martabat manusia sebagai makhluk yang berakal dan beradab.
2. Fungsi edukatif, keluarga merupakan tempat pendidikan bagi semua anggotanya di mana orang tua mempunyai peran penting membawa anak-anaknya menuju kedewasaan jasmani dan rohani. Fungsi sedukatif keluarga berkaitan dengan pemeliharaan dan penegmbangan potensi akal nya.
3. Fungsi religius, keluarga sebagai tempat penanaman nilai moral agama melalui pemahaman, kesadaran dan praktik dalam kehidupan sehar-hari sehingga tercipta iklim keagamaan.
4. Fungsi protektif, keluarga menjadi tempat yang aman dari gangguan sekaligus untuk menangkal berbagai pengaruh negatif yang masuk di dalamnya.
5. Fungsi sosialisasi, keluarga sebagai tempat untuk mempersiapkan anggota keluarganya sebagai anggota masyarakat yang baik, mampu memegang norma-norma kehidupan secara universal.
6. Fungsi rekreatif yaitu menciptakan kondisi keluarga yang saling menghargai, menghormati, demokratis dan mampu mengakomodasi aspirasi masing-masing anggotanya.
7. Fungsi ekonomis yaitu keluarga merupakan kesatuan ekonomis di mana keluarga memiliki aktifitas mencari nafkah, pembinaan usaha, perencanaan anggaran dan bagaimana dapat mempertanggungjawabkan kekayaan dan harta bendanya secara social maupun moral.

Dengan memperhatikan berbagai fungsi keluarga di atas, maka keterlibatan seluruh anggota keluarga dalam proses perencanaan,

pelaksanaan setiap kegiatan keluarga serta pemanfaatan hasilnya menjadi sangat penting. Penanaman pola relasi dalam keluarga yang setara dan adil gender bisa dimulai dari hal-hal yang sepele seperti jenis permainan anak yang sejak awal dibedakan antara permainan anak laki-laki dan perempuan dengan karakteristik yang berbeda. Anak laki-laki biasanya diberikan jenis permainan yang mengarah pada pembentukan karakter anak yang mengarah pada pembentukan pribadi yang kuat, keras dan penuh tantangan. Sedangkan anak perempuan diberi jenis mainan yang berkonotasi pada pembentukan karakter yang lembut dan mengarah pada jenis pekerjaan domestik seperti peralatan masak-memasak. Semua jenis mainan anak ini pada akhirnya akan membentuk peran-peran gender tertentu yang harus diperankan oleh anak laki-laki dan perempuan sekaligus membentuk pola relasi social dalam interaksi social di masyarakat.

Pada umumnya laki-laki oleh masyarakat diharapkan berada disektor publik seperti bekerja mencari nafkah dan melindungi keluarga, sedangkan perempuan diharapkan berada di sector domestik seperti merawat dan menjaga anak dan melayani suami. Anak laki-laki didorong untuk menggunakan akal dan fisiknya, sementara perempuan didorong untuk menggunakan perasaanya untuk bersikap lemah lembut. Proses sosialisasi yang *massif* dan mapan ini pada akhirnya melahirkan idiologi bahwa kekuasaan ada pada laki-laki sehingga menjadikan laki-laki sebagai manusia yang *superior* dan aktif, sementara perempuan menjadi pasif dan berposisi sebagai objek kekuasaan laki-laki. Dalam posisi suami yang begitu kuat, maka ia bebas mengendalikan, mengontrol dan menentukan keputusan sendiri dan ia bisa melakukan kekerasan dengan pembenaran atas nama idiologi ini.

Keluarga sebagai tempat di mana watak dan kepribadian anak akan terbentuk menjadi sangat strategis dalam upaya penciptaan pola relasi yang adil gender. Oleh karena itu upaya membangun relasi social yang adil gender dalam konteks pergaulan di masyarakat yang lebih luas harus dimulai dari lingkup kehidupan keluarga.

Keluarga adalah sekolah tempat putra-putri bangsa belajar. Dari sana mereka mempelajari sifat-sifat mulia, seperti kesetiaan, rahmat dan kasih sayang dan sebagainya. Keluarga merupakan unit terkecil yang menjadi pendukung dan pembangkit lahirnya bangsa dan masyarakat. Selama pembangkit itu menyalurkan arus yang kuat lagi sehat, selama itu pula masyarakat bangsa menjadi kuat dan sehat.¹³ Dengan mengikuti alur fikir seperti ini, maka upaya penciptaan suatu tatanan social yang berkeadilan gender harus dimulai dari lingkungan keluarga, sehingga pada saatnya paradigma keadilan gender akan lahir sebagai sebuah system social yang mapan.

Visi kemanusiaan universal yang dibawa oleh Islam adalah bahwa Islam merupakan agama yang *rahmatan lil 'alamin* bukan hanya *rahmatan lil muslimin* saja. Sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*, maka misi Islam adalah upaya membebaskan manusia dari segala bentuk diskriminasi atas dasar status sosial, penindasan dan perbudakan (penghambaan) manusia selain kepada Allah SWT. Dalam Islam setiap manusia dilahirkan dalam keadaan suci dan bebas dari segala macam penindasan. Khalifah 'Umar bin Khattab mengungkapkan kemerdekaan manusia dengan ucapannya yang sangat terkenal kepada Amru bin 'Ash " *sejak kapan kamu memperbudak manusia, padahal para ibu mereka melahirkannya dalam keadaan merdeka*"¹⁴

Konsep idial relasi kemanusiaan dalam Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber ajaran Islam, dalam praktiknya mengalami 'distorsi' sebagai akibat interpretasi terhadap teks keagamaan (Qur'an-Hadits) yang tampak bias gender dengan menampakan adanya pemihakan terhadap jenis kelamin tertentu dan mensubordinasikan jenis kelamin lainnya. Pada posisi ini, maka tidak jarang berbagai manifestasi ketidakadilan gender (kekerasan, peminggiran, *stereotype* dan *subordinasi*) justeru lahir karena mendapat justifikasi agama.

¹³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 255.

¹⁴ Mufidah C.h, *Paradigma*. hal. 156.

Sebagai agama yang berdasarkan pada sumber-sumber tekstual (Qur'an dan hadits) maka doktrin agama Islam yang ada dalam teks yang dipahami dan tafsiri oleh manusia yang sudah barang tentu hasil penafsirannya antara satu penafsir dengan penafsir lain berbeda-beda. Seorang penafsir dalam membuat penafsiran terhadap teks-teks agama sangat dipengaruhi oleh subjektivitas pribadi dan kapasitas keilmuan serta system budaya yang mengitari kehidupan penafsir.

Literatur klasik Islam pada umumnya disusun di dalam perspektif budaya masyarakat androsentris, di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu (*man is the measure of all things*). Literatur itu hingga kini masih diterima sebagai “kitab suci” ketiga setelah al-Qur'an dan hadits. Kitab-kitab tafsir dan fiqh yang berjilid-jilid, yang disusun ratusan tahun lalu kini terus dicetak ulang, bahkan diantaranya melebihi kitab-kitab kontemporer. Literatur-literatur klasik Islam, kalau diukur dengan di dalam ukuran modern, banyak diantaranya dapat dinilai sangat bias gender. Para penulisnya tentu tidak bisa disalahkan karena ukuran keadilan gender (*gender equality*) menggunakan paradigma dan persepsi relasi gender menurut kultur masyarakatnya. Mengkaji literature klasik tidak bisa dipisahkan dengan rangkaian kesatuan yang koheren terutama antara penulis dan *background* social budayanya. Di sinilah perlunya metode hermeneutika sebagai model pembacaan teks secara tepat dan tidak tercerabut dari makna konteksnya.

Seorang pembaca teks harus mampu masuk ke dalam lorong masa silam, seolah-olah sezaman dan akrab dengan sang penulis teks, memahami kondisi objektif geografis dan latar belakang social budayanya, karena setiap penulis teks adalah anak zamannya. Setelah itu si pembaca sudah mampu melakukan apa yang disebut W Dilthey sebagai *verstehen*, yaitu memahami dengan penuh penghayatan terhadap teks, ibarat sang pembaca keluar dari lorong waktu masa silam, lalu mengambil kesimpulan.¹⁵

¹⁵ Nasarudin Umar, “Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill-ICIHEF-Pustaka Pelajar, 2002). 85-86.

Pada bagian lain Nasarudin Umar berusaha memetakan peta intelektual Timur Tengah tempat di mana risalah Islam pertama kali diajarkan kepada ummat manusia. Menurutnya, maskulinisasi epistemologi sudah berlangsung lama di kawasan Timur-Tengah. Jauh sebelum al-Qur'an diturunkan, dunia epistemologi sudah dipengaruhi kosmologi, mitologi dan peradaban kuno yang cenderung misoginis. Citra perempuan di kawasan ini sangat buruk. Beberapa mumi perempuan ditemukan di Mesir menggunakan celana dalam besi yang digembok dan bersepatu besi yang berat dan berukuran kecil untuk membatasi perjalanan perempuan. Mitologi Yunani menggambarkan perempuan sebagai iblis betina (*female demon*), yang selalu mengumbar nafsu. Tradisi Yahudi-Kristen (Judeo-Cristianity) memojokan perempuan sebagai penyebab dosa warisan dalam drama kosmik, peradaban Sasia-Zoroaster menyembunyikan perempuan menstruasi di goa-goa gelap yang jauh dari perkampungan, dan peradaban Hindu yang memprabukan (membakar hidup-hidup) para isteri di samping suaminya yang meninggal.

Sebagai kota pusat perdagangan, kota Yatsrib (Madinah) dan Makkah merupakan urat nadi rute perdagangan di kawasan Samudra Hindia, termasuk pantai Afrika, Laut Tengah dan tentu saja dengan Irak yang ketika itu menjadi bagian kerajaan Persia. Peta intelektual dunia Arab dengan tentang posisi perempuan sebagai hasil dari persentuhan (*encounters*) tidak dapat dipisahkan dengan pemahaman teks keagamaan, termasuk al-Qur'an dan hadits. Kita sangat yakin bahwa Allah SWT pasti Maha Adil dan Maha Bijaksana, tetapi firman firman yang disampaikan kepada hamba-Nya melalui Nabi-Nya yang berkebangsaan Arab dan sudah tentu menggunakan bahasa Arab sebagai symbol pengantar.¹⁶ Pada posisi ini, ketika al-Qur'an dan hadits sebagai sumber otoritatif teks keagamaan di pahami dan ditafsiri sangat memungkinkan akan melahirkan keragaman interpretasi sesuai dengan kemampuan dan kepentingan atau motif-motif serta kebutuhan social mufasir.

¹⁶ Nasarudin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi*. hal107-113.

Salah satu produk panafsiran para ulama terhadap teks, khususnya terkait dengan persoalan hukum keluarga Islam yaitu tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam ikatan kelembagaan yang disebut dengan pernikahan dalam banyak hal telah menyuguhkan sebuah konfigurasi pemikiran yang dalam ukuran modern sangat bias gender. Islam sebagai agama yang memberikan perhatian besar pada pentingnya institusi keluarga, secara normative memberikan seperangkat aturan yang komprehensif tentang persoalan memilih pasangan hidup, tata cara perkawinan, relasi pembagian kerja antara pasangan, etika hubungan seksual, menyambut kelahiran anak, pendidikan anak dan keluarga bahkan kematian soal pembagian harta warisan.¹⁷

D. Keadilan Gender Dalam Islam

Visi kemanusiaan universal yang dibawa oleh Islam adalah bahwa Islam merupakan agama yang *rahmatan lil 'alamin* bukan hanya *rahmatan lil muslimin* saja. Sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*, maka misi Islam adalah upaya membebaskan manusia dari segala bentuk diskriminasi atas dasar status sosial, penindasan dan perbudakan (penghambaan) manusia selain kepada Allah SWT. Dalam Islam setiap manusia dilahirkan dalam keadaan suci dan bebas dari segala macam penindasan. Khalifah 'Umar bin Khattab mengungkapkan kemerdekaan manusia dengan ucapannya yang sangat terkenal kepada Amru bin 'Ash “ *sejak kapan kamu memperbudak manusia, padahal para ibu mereka melahirkannya dalam keadaan merdeka*”¹⁸

Konsep idial relasi kemanusiaan dalam Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber ajaran Islam, dalam praktiknya mengalami 'distorsi' sebagai akibat interpretasi terhadap teks keagamaan (Qur'an-Hadits) yang tampak bias gender dengan menampakan adanya pemihakan terhadap jenis kelamin tertentu dan mensubordinasikan jenis kelamin lainnya. Pada posisi ini, maka tidak jarang berbagai manifestasi

¹⁷ Inayah Rohmaniyah, “Penghambaan Isteri Pada Suami” dalam, Hamim Ilyas, dkk, *Perempuan Tertindas Kajian Hadis-hadis “Misoginis”*, (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, 2003), hal. 89-90.

¹⁸ Mufidah C.h, *Paradigma*. hal. 156.

ketidakdilan gender (kekerasan, peminggiran, *stereotype* dan *subordinasi*) justeru lahir karena mendapat justifikasi agama.

Sebagai agama yang berdasarkan pada sumber-sumber tekstual (Qur'an dan hadits) maka doktrin agama Islam yang ada dalam teks yang dipahami dan tafsiri oleh manusia yang sudah barang tentu hasil penafsirannya antara satu penafsir dengan penafsir lain berbeda-beda. Seorang penafsir dalam membuat penafsiran terhadap teks-teks agama sangat dipengaruhi oleh subjektifitas pribadi dan kapasitas keilmuan serta system budaya yang mengitari kehidupan penafsir.

Literatur klasik Islam pada umumnya disusun di dalam perspektif budaya masyarakat androsentris, di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu (*man is the measure of all things*). Literatur itu hingga kini masih diterima sebagai “kitab suci” ketiga setelah al-Qur'an dan hadits. Kitab-kitab tafsir dan fiqh yang berjilid-jilid, yang disusun ratusan tahun lalu kini terus dicetak ulang, bahkan diantaranya melebihi kitab-kitab kontemporer. Literatur-literatur klasik Islam, kalau diukur dengan di dalam ukuran modern, banyak diantaranya dapat dinilai sangat bias gender. Para penulisnya tentu tidak bisa disalahkan karena ukuran keadilan gender (*gender equality*) menggunakan paradigma dan persepsi relasi gender menurut kultur masyarakatnya. Mengkaji literature klasik tidak bisa dipisahkan dengan rangkaian kesatuan yang koheren terutama antara penulis dan *background social* budayanya. Di sinilah perlunya metode hermeneutika sebagai model pembacaan teks secara tepat dan tidak tercerabut dari makna konteksnya.

Seorang pembaca teks harus mampu masuk ke dalam lorong masa silam, seolah-olah sezaman dan akrab dengan sang penulis teks, memahami kondisi objektif geografis dan latar belakang social budayanya, karena setiap penulis teks adalah anak zamannya. Setelah itu si pembaca sudah mampu melakukan apa yang disebut W Dilthey sebagai *verstehen*, yaitu memahami

dengan penuh penghayatan terhadap teks, ibarat sang pembaca keluar dari lorong waktu masa silam, lalu mengambil kesimpulan.¹⁹

Pada bagian lain Nasarudin Umar berusaha memetakan peta intelektual Timur Tengah tempat di mana risalah Islam pertama kali diajarkan kepada umat manusia. Menurutnya, maskulinisasi epistemologi sudah berlangsung lama di kawasan Timur-Tengah. Jauh sebelum al-Qur'an diturunkan, dunia epistemologi sudah dipengaruhi kosmologi, mitologi dan peradaban kuno yang cenderung misoginis. Citra perempuan di kawasan ini sangat buruk. Beberapa mummy perempuan ditemukan di Mesir menggunakan celana dalam besi yang digembok dan bersepatu besi yang berat dan berukuran kecil untuk membatasi perjalanan perempuan. Mitologi Yunani menggambarkan perempuan sebagai iblis betina (*female demon*), yang selalu mengumbar nafsu. Tradisi Yahudi-Kristen (Judeo-Cristianity) memojokan perempuan sebagai penyebab dosa warisan dalam drama kosmik, peradaban Sasia-Zoroaster menyembunyikan perempuan menstruasi di goa-goa gelap yang jauh dari perkampungan, dan peradaban Hindu yang memprabukan (membakar hidup-hidup) para isteri di samping suaminya yang meninggal.

Sebagai kota pusat perdagangan, kota Yatsrib (Madinah) dan Makkah merupakan urat nadi rute perdagangan di kawasan Samudra Hindia, termasuk pantai Afrika, Laut Tengah dan tentu saja dengan Irak yang ketika itu menjadi bagian kerajaan Persia. Peta intelektual dunia Arab dengan tentang posisi perempuan sebagai hasil dari persentuhan (*encounters*) tidak dapat dipisahkan dengan pemahaman teks keagamaan, termasuk al-Qur'an dan hadits. Kita sangat yakin bahwa Allah SWT pasti Maha Adil dan Maha Bijaksana, tetapi firman firman yang disampaikan kepada hamba-Nya melalui Nabi-Nya yang berkebangsaan Arab dan sudah tentu menggunakan bahasa Arab sebagai symbol pengantar.²⁰ Pada posisi ini, ketika al-Qur'an dan hadits sebagai

¹⁹ Nasarudin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill-ICIHEF-Pustaka Pelajar, 2002). 85-86.

²⁰ Nasarudin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi*. hal107-113.

sumber otoritatif teks keagamaan di pahami dan ditafsiri sangat memungkinkan akan melahirkan keragaman interpretasi sesuai dengan kemampuan dan kepentingan atau motif-motif serta kebutuhan social mufasir.

Salah satu produk panafsiran para ulama terhadap teks, khususnya terkait dengan persoalan hukum keluarga Islam yaitu tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam ikatan kelembagaan yang disebut dengan pernikahan dalam banyak hal telah menyuguhkan sebuah konfigurasi pemikiran yang dalam ukuran modern sangat bias gender. Islam sebagai agama yang memberikan perhatian besar pada pentingnya institusi keluarga, secara normative memberikan seperangkat aturan yang komprehensif tentang persoalan memilih pasangan hidup, tata cara perkawinan, relasi pembagian kerja antara pasangan, etika hubungan seksual, menyambut kelahiran anak, pendidikan anak dan keluarga bahkan kematian soal pembagian harta warisan.²¹

Citra diri seorang perempuan dalam khazanah tafsir klasik masih bias dengan titik sentuh penafsiran yang bias gender dengan memosisikan perempuan sebagai makhluk yang inferior, lemah dan mewarisi kejahatan. Dalam pandangan Amina Wadud para penafsir lebih melihat perbedaan esensial laki-laki dan perempuan dari segi penciptaannya, kapasitas dan fungsinya dalam masyarakat dan ganjaran yang harus diterima olehnya di hari akhir nanti. Konsekuensi logis dari interpretasi yang bias ini menghasilkan satu stigma bahwa perempuan tidak pantas memikul tugas-tugas tertentu atau peranan dalam berbagai bidang di masyarakat (*public domain*) seperti dalam hal kepemimpinan politik.²²

²¹ Inayah Rohmaniyah, "Penghambaan Isteri Pada Suami" dalam, Hamim Ilyas, dkk, *Perempuan Tertindas Kajian Hadis-hadis "Misoginis"*, (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-The Ford Foundation, 2003), hal. 89-90.

²² Amina Wadud Muhsin, "Al-Qur'an dan Perempuan" dalam Charles Kurzman (ed) *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), hal.193.

Dengan demikian interpretasi teks agama menjadi salah satu faktor determinan terbangunnya ideologi patriarki dengan menempatkan laki-laki sebagai realitas / entitas yang unggul (superior). Salah satu yang lebih mengkhawatirkan lagi adalah hasil interpretasi teks agama itu oleh sebagian muslim dianggap sebagai teks agama itu sendiri sehingga dianggap sakral, mutlak dan final. Padahal hasil interpretasi teks itu pada dasarnya adalah relatif dan bersifat dinamis sesuai dengan watak tafsir itu sendiri yang selalu bergerak sesuai dengan ritme perubahan ruang dan waktu.²³ Normatifitas teks hakikatnya netral dan responsif gender, tetapi historisitas penafsiran terhadap teks justru seringkali bias gender dan mendistorsi pesan humanisme teks itu sendiri.

E. Isu-Isu Gender dalam Islam

1. KDRT: Kekerasan Berbasis Gender

Kekerasan dalam rumah tangga (*domestic violence*) adalah bentuk penganiayaan (*abuse*) oleh suami terhadap isteri baik secara fisik (patah tulang, memar, kulit tersayat) maupun emosional/psikologis (rasa cemas, depresi dan perasaan rendah diri). Dalam rumusan yang lain, kekerasan dalam rumah tangga didefinisikan setiap perbuatan yang dilakukan oleh seseorang secara sendiri atau bersama-sama terhadap seorang perempuan atau terhadap pihak yang ter subordinasi lainnya dalam lingkup rumah tangga yang mengakibatkan kesengsaraan secara fisik, seksual, ekonomi, ancaman psikologis termasuk perampasan kemerdekaan secara sewenang-wenang. Dalam perkembangannya, kekerasan dalam rumah tangga sesungguhnya tidak hanya terjadi antara suami dengan isterinya saja, tetapi juga bisa terjadi antara

²³ Untuk membedakan antara teks dan hasil interpretasi terhadap teks, Amin Abdullah dalam kata pengantar bukunya *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* membuat satu rumusan pembedaan dengan menyebut Islam Normatif dan Islam Historis. Islam Normatif adalah akumulasi doktrin Islam yang ada di dunia teks sehingga ia sakral dan kebenarannya mutlak. Sedangkan hasil interpretasi terhadap teks disebut Islam Historis yaitu Islam yang dipahami dan dipraktikkan dalam sejarah tertentu sehingga bersifat relative dan dinamis. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996) hal. V.-VI.

orang tua dengan anak (kekerasan terhadap anak) atau antara majikan dengan pembantunya yang terjadi dalam lingkup keluarga.

Menurut catatan Bank Dunia “ bentuk kekerasan yang paling sering terjadi adalah kekerasan terhadap isteri atau yang lebih tepat kekerasan terhadap perempuan oleh pasangan intim”. Kekerasan terhadap perempuan menyebabkan dan melestarikan subordinasi. Subordinasi terhadap perempuan sudah berlangsung cukup lama dan bersifat universal, hanya bentuk subordinasinya yang beragam dengan intensitas yang berbeda-beda. Subordinasi tidak sekedar perbedaan seksual dalam arti biologis, tetapi kemudian berkembang pada perbedaan fungsi-fungsi reproduksi dan produksi, baik dalam penguasaan sumber-sumber ekonomi, ideologi kelas, maupun stratifikasi social melalui serangkaian sosialisasi untuk melanggengkan posisi perempuan yang subordinat.¹⁸

Terjadinya kekerasan dalam rumah tangga bermula dari adanya pola relasi kekuasaan yang timpang antara laki-laki (suami) dengan perempuan (isteri). Kondisi ini tidak jarang mengakibatkan tindak kekerasan oleh suami terhadap isterinya justru dilakukan sebagai bagian dari penggunaan otoritas yang dimilikinya sebagai kepala keluarga. Justifikasi atas otoritas itu bisa lahir didukung oleh perangkat undang-undang negara atau oleh persepsi-persepsi social dalam bentuk mitos-mitos superioritas seorang laki-laki yang dipercayai oleh masyarakat tertentu. Dengan menggunakan alur fikir semacam ini, maka kekerasan yang terjadi dalam lingkup rumah tangga (*domestic violence*) merupakan jenis kekerasan yang berbasis gender. Artinya, kekerasan itu lahir disebabkan oleh perbedaan peran-peran gender yang dikonstruksi secara social di mana salah satu pihak menjadi subordinat dari pihak lain.

Kekerasan dalam rumah tangga, dalam prakteknya sulit diungkap karena beberapa sebab. *Pertama*, kekerasan dalam rumah tangga terjadi dalam lingkup kehidupan rumah tangga yang dipahami sebagai urusan yang bersifat privasi, di mana orang lain tidak boleh ikut campur (*intervensi*). *Kedua*, pada

¹⁸ Eti Nurhayati, “Domestic Violence”, , hal. 47-48.

umumnya korban (isteri/anak) adalah pihak yang secara structural lemah dan mempunyai ketergantungan khususnya secara ekonomi dengan pelaku (suami). Dalam posisi ini, korban pada umumnya selalu mengambil sikap diam atau bahkan menutup-nutupi tindak kekerasan tersebut, karena dengan membuka kasus kekerasan dalam rumah tangga ke publik berarti membuka aib keluarga. *Ketiga*, kurangnya pengetahuan dan kesadaran hukum masyarakat terhadap hak-hak hukum yang dimilikinya. *Keempat*, adanya stigma social bahwa kekerasan yang dilakukan oleh suami dipahami oleh masyarakat sebagai hal yang mungkin dianggap wajar dalam kerangka pendidikan yang dilakukan oleh pihak yang memang mempunyai otoritas untuk melakukannya. Pada posisi ini, korban sering enggan melaporkan kepada aparat penegak hukum karena khawatir justru akan dipersalahkan (*blame the victim*).

Menurut sumber Komnas Perempuan, berdasarkan hasil penanganan kasus kekerasan di 14 daerah di Indonesia tercatat bahwa dari 3169 kasus kekerasan terhadap perempuan, kaum perempuan paling banyak mengalami kekerasan dan penganiayaan oleh orang-orang terdekatnya (40%) serta tindakperkosasaan di komunitasnya sendiri (32%). Pola ini berlaku dikota-kota besar seperti Jakarta dan Yogyakarta, di daerah yang miskin dan penuh konflik, maupun di daerah yang diwarnai kedinamisan ekonomi serta budaya seperti Surabaya dan Sulawesi Selatan.¹⁹

Kekerasan Dalam Rumah Tangga merupakan perilaku yang terjadi secara berulang-ulang dan memiliki pola yang khas, yaitu suami isteri yang terlibat dalam tindak kekerasan menganggap bahwa tindak KDRT merupakan hal yang biasa dan wajar yang terjadi di setiap keluarga. Jika terjadi kekerasan/konflik, mereka masih mempunyai cinta dan harapan bahwa kekerasan akan reda. Dari perasaan cinta dan dilandasi harapan hubungan yang akan lebih baik ini, pihak korban memaafkan kesalahan pelaku, maka akan muncul hubungan baru lagi sebagai bulan madu pasca

¹⁹ Komnas Perempuan, *Peta Kekerasan : Pengalaman Perempuan Indonesia*, (Jakarta: Aneepo, 2002), hal. 276

konflik. Kemudian lahir konflik baru dan terus akan sama pola dan caranya secara berulang-ulang. Proses semacam ini menjadi siklus yang terus berputar, ia akan berhenti seiring dengan lahirnya kesadaran kolektif masyarakat bahwa perilaku kekerasan apapun bentuk dan dasar pembenarannya harus dihapuskan.

Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Yuridis

Kebutuhan akan adanya undang-undang yang khusus mengatur Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) sebagai kejahatan dan memberikan perlindungan tertentu bagi korban, sudah dikemukakan oleh lembaga-lembaga swadaya masyarakat selama bertahun-tahun. Sebuah draft yang berisikan Rancangan Undang-undang Anti Kekerasan Dalam Rumah Tangga telah disampaikan oleh sejumlah LSM kepada komisi VII DPR RI dan Badan Legislasi DPR RI. Berbagai kajian hukum telah juga didiskusikan dan diseminarkan di berbagai daerah. Undang-undang mengenai KDRT yang dibutuhkan tersebut meliputi rumusan pengertian tindak pidana yang dianggap sebagai kejahatan, upaya-upaya hukum yang dapat diakses oleh korban dan saksi kejahatan tersebut termasuk perlindungan hukum yang diberikan oleh pengadilan.²⁰

Dalam perjalanan proses penyusunan RUU ini melampaui beberapa perubahan baik dari sisi substansi maupun judul. Rancangan awal RUU ini berjudul RUU Anti Kekerasan dalam Rumah Tangga, kemudian diganti RUU Anti Kekerasan Domestik. Setelah melalui pembahasan di DPR berubah menjadi RUU Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Kemudian terhitung sejak tanggal 22 September 2004, RUU ini disahkan menjadi UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga.²¹

Dalam konsideran Undang-Undang No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga dijelaskan bahwa kebanyakan korban KDRT adalah perempuan yang harus mendapat

²⁰Rita Serena Kolibonso, 'Kejahatan Itu Bernama Kekerasan Dalam Rumah Tangga' *Jurnal Perempuan* No. 26 Tahun 2002, hal. 18.

²¹ Ida Budhiati, *Pembaruan Hukum Masalah Kekerasan Dalam Rumah Tangga*, Makalah seminar Regional tentang Kebijakan Pemerintah Daerah Dalam Merespon UU PKDRT, PSG STAIN Purwokerto-KPI Jateng, tanggal 11 Juni 2005.

perlindungan negara dan/atau masyarakat agar terhindar dan terbebas dari kekerasan atau ancaman kekerasan, penyiksaan, atau perlakuan yang merendahkan derajat dan martabat kemanusiaan. Di samping itu, perlunya Undang-undang ini disahkan karena system hukum yang ada belum dinilai bisa menjamin perlindungan terhadap korban kekerasan dalam rumah tangga. Adapun terkait dengan bentuk-bentuk kekerasan dalam rumah tangga menurut undang-undang ini terdiri dari empat macam²² yaitu:

1. **Kekerasan Fisik** adalah perbuatan yang mengakibatkan rasa sakit, jatuh sakit atau luka berat. Dalam konteks relasi personal, bentuk-bentuk kekerasan fisik yang dialami perempuan korban mencakup, antara lain, tamparan, pemukulan, penjabakan, menginjak-injakan, penendangan, pencekikan, lemparan benda keras, penyiksaan menggunakan benda tajam, seperti pisau, gunting, setrika serta pembakaran. Sedangkan dalam konteks relasi kemasyarakatan, kekerasan fisik terhadap perempuan bisa berupa penyekapan ataupun pemerkosaan terhadap pembantu perempuan oleh majikan ataupun pengrusakan alat kelamin (*genital mutilation*) yang dilakukan atas nama budaya atau kepercayaan tertentu.
2. **Kekerasan Psikis** adalah perbuatan yang mengakibatkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya, dan/atau penderitaan psikis berat pada seseorang. Bentuk kekerasan secara psikologis yang dialami perempuan mencakup makian, penghinaan yang berkelanjutan untuk mengecilkan harga diri korban, bentakan dan ancaman yang diberi untuk memunculkan rasa takut. Pada umumnya kekerasan psikologis ini terjadi dalam konteks relasi personal.
3. **Kekerasan Seksual** adalah pemaksaan hubungan seksual yang dilakukan terhadap orang yang menetap dalam rumah tangga atau pemaksaan hubungan seksual terhadap salah seorang dalam lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersil dan/atau tujuan tertentu. Kekerasan yang bernuansa seksual termasuk berbagai perilaku yang tak diinginkan dan

²² Kementerian Pemberdayaan Perempuan RI, Undang-undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga, hal. 1-5. Ibid, hal. 6-7.

mempunyai makna seksual, atau sering disebut ‘pelecehan seksual’, maupun berbagai bentuk pemaksaan hubungan seks yang sering disebut sebagai perkosaan.

4. **Penelantaran Rumah Tangga** yaitu seseorang tidak melaksanakan kewajiban hukumnya terhadap orang dalam lingkup rumah tangga berupa mengabaikan memberikan kewajiban kehidupan, perawatan atau pemeliharaan kepada orang tersebut. Termasuk dalam kategori penelantaran rumah tangga adalah memberikan batasan atau melarang seseorang untuk bekerja yang layak di dalam atau di luar rumah sehingga korban berada dalam kendali orang tersebut.

Bentuk-bentuk kekerasan sebagaimana diatur dalam Undang-undang PKDRT sesungguhnya merupakan cermin dari berbagai bentuk kekerasan yang sering terjadi dan menjadi fenomena umum di tengah-tengah masyarakat. Untuk jenis kekerasan yang bersifat fisik, proses pembuktiannya sangat mudah dengan merujuk pada ketentuan dalam hukum pidana (KUHP) dengan tolok ukur yang jelas. Sedangkan untuk jenis kekerasan psikis dan penelantaran rumah tangga proses pembuktiannya memang sulit karena terkait dengan rasa /emosi yang bersifat subjektif. Di sini seorang jaksa dan hakim ditantang untuk merumuskannya sehingga dinilai sebagai perbuatan yang termasuk kategori kekerasan.

Konsep idial relasi kemanusiaan dalam Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber ajaran Islam, dalam praktiknya mengalami ‘distorsi’ sebagai akibat interpretasi terhadap teks keagamaan (Qur'an-Hadits) yang tampak bias gender dengan menampakan adanya pemihakan terhadap jenis kelamin tertentu dan mensubordinasikan jenis kelamin lainnya. Pada posisi ini, maka tidak jarang berbagai manifestasi ketidakadilan gender (kekerasan, peminggiran, *stereotype* dan *subordinasi*) justeru lahir karena mendapat justifikasi agama.

Beberapa konsep ajaran agama Islam (hasil interpretasi teks) yang dianggap bias gender dan memberikan kontribusi signifikan untuk lahirnya kekerasan berbasis gender antara lain sebagai berikut:

a. Kekerasan Fisik

Salah satu tindak kekerasan fisik yang ‘dilegitimasi’ oleh syara’ adalah pemukulan terhadap isteri yang nusyuz. Dalam beberapa literature Islam, pemukulan terhadap isteri yang nusyuz oleh suami adalah sesuatu yang dibolehkan. Legitimasi bolehnya memukul terhadap isteri yang nusyuz merujuk pada al-Qur’an surat an-Nisa’ ayat 34 yang berbunyi:

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: Para isteri yang kamu khawatirkan nusyuznya maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukulilah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha tinggi lagi Maha besar.

Menurut riwayat yang kuat (yang umumnya di catat oleh para mufassir), ayat ini turun berkenaan dengan kasus Sa’id ibn Rabi’ yang memukul isterinya yang durhaka, Habibah bin Zaid ibn Kharijah ibn Abi Zahr. Kemudian bapak Habibah mengadukan peristiwa tersebut kepada Rasulullah. Jawaban Rasulullah terhadap laporan ini adalah “ Ia (Habibah) berhak membalas kepada suaminya yang memukul setimpal dengan apa yang dilakukan suaminya”. Sebagai tindak lanjutnya, Habibah dan bapaknya berusaha menemui suami Habibah untuk membalas, namun Rasulullah tiba-tiba melarang dan menyuruh Habibah dan bapaknya untuk kembali ke rumah dan mengurungkan niatnya, dengan alasan malaikat Jibril sudah turun membawa firman Allah surat an-Nisa’ ayat 34.²³

Secara sepintas ayat ini tampak membolehkan pemukulan terhadap isteri. Pandangan ini bisa muncul bila kita memahami berdasarkan pada makna yang tersurat dari ayat di atas atau ketika berpegang pada makna dzahir dari ayat tersebut. Pertanyaan yang kemudian diajukan kemudian

²³ Khoiruddin Nasution, *Islam Tentang Relasi Suami dan Isteri (Hukum Perkawinan)* (Jogjakarta: ACAdEMIA-Tazzafa, 2004), hal. 170

adalah apakah memang pemukulan itu merupakan anjuran al-Qur'an, ataukah sebagai pintu darurat kecil yang semestinya tidak dilakukan ?. Pertanyaan ini memang penting dikemukakan mengingat al-Qur'an diturunkan pada masyarakat yang tidak memanusiaikan perempuan. Jangankan dipukul, perempuan pada masa pra-Islam bahkan berhak dibunuh, dijadikan benda warisan dan sebagainya tanpa boleh membela diri. Dengan demikian, pemukulan terhadap isteri yang *nusyuz* (meninggalkan rumah tanpa izin atau berbuat « melawan » suami) pada saat itu termasuk kekerasan yang ringan dibanding perilaku yang biasa dilakukan masyarakat pra-Islam.²⁴

Memperhatikan ketentuan ayat *nusyuz* di atas, tindakan pemukulan jelas merupakan alternatif terakhir ketika upaya pertama yaitu memberi nasihat (*mauidzah*) dan cara kedua yaitu pisah ranjang tidak cukup efektif untuk membuat isteri taat kepada suami dan menyadari kesalahannya. Dua alternatif solusi yang diberikan al-Qur'an dalam memberikan *treatment* pada isteri yang *nusyuz* merupakan indikator (*qarinah*) yang mengantarkan pada pemahaman bahwa pemukulan sesungguhnya bukan sesuatu yang harus dilakukan atau bahkan semangat dari ayat di atas justru dalam rangka meminimalisir praktek kekerasan suami terhadap isterinya di tengah masyarakat yang penuh dengan budaya kekerasan terhadap perempuan.

Kewenangan untuk melakukan tindak kekerasan suami terhadap isterinya yang *nusyuz* secara konseptual lahir karena pada diri suami melekat otoritas sebagai *qawwam* (pemimpin) pada lingkup rumah tangganya. Otoritas *qawwam* tersebut sebagai atribut melekat pada seorang suami karena ini diberi kelebihan-kelebihan serta posisinya sebagai penanggungjawab ekonomi keluarga. Dengan demikian, kekerasan ini lahir karena ada pola relasi kekuasaan suami isteri yang timpang di mana salah satu pihak menjadi

²⁴ Badriyah Fayumi, 'Islam dan Masalah Kekerasan Terhadap Perempuan' dalam Amirudin Arani (Ed), *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS-Rahima, 2002), hal. 110. Dalam analisis Nasr Hamid Abu zaid, ayat tentang *qawwamah* yang berujung dengan hak suami untuk memukul isteri bukanlah ayat tasyri', karena ia hanya deskripsi atas realitas, sedangkan kelebihan yang Allah berikan pada laki-laki merupakan persaksian atas realitas yang harus diubah demi mewujudkan kesetaraan yang fundamental. Lebih lanjut lihat, Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, alih bahasa Moh. Nur Ikhwan (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill, 2003), hal. 191-193.

subordinat pihak lain. Pada umumnya para ahli tafsir memahami surat an-Nisa' ayat 34 sebagai kebolehan seorang suami untuk memukul isterinya yang nusyuz dalam kapasitas seorang suami sebagai pemimpin, pendidik dan penanggungjawab kehidupan ekonomi keluarga. Dengan demikian, tindakan kekerasan suami terhadap isterinya lahir karena konstruk peran gender yang melekat pada posisi masing-masing suami isteri.

b. Kekerasan Seksual

Kekerasan seksual (*sexual violence*) dalam sejarah umat manusia sudah menjadi fenomena umum. Dalam wacana kontemporer, kita mengenal apa yang disebut *trafficking* atau perdagangan orang (perempuan) dengan cara mengeksploitasi tubuh seseorang termasuk eksploitasi seksual untuk kepentingan ekonomi para pemilik modal.

Empat belas abad yang lalu, praktek serupa pernah terjadi. Kisah sedih itu menimpa seorang perempuan budak bernama Mu'adzah yang dijual oleh majikannya, Abdullah bin Ubay bin Salul gembong kaum munafik, kepada lelaki Quraisy yang menjadi tawanan Ubay. Motif Ubay hanya satu yaitu jika Mu'adzah hamil dan melahirkan anak, lelaki Quraisy itu akan menebusnya dengan jumlah tertentu. Menyikapi hal itu, Mu'adzah yang mukminah itu menolak dan membawa persoalannya kepada Rasulullah.²⁵ Pengaduan ini serta merta mendapat jawaban dari Allah dan menjadi sebab turunnya ayat 33 surat an-Nur:

وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَانِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبْتُهُنَّ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

Artinya: “.. Dan janganlah kamu paksa budak-budak perempuan kamu itu untuk melakukan pelacuran sementara mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi..”

Ayat al-Qur'an ini dengan mendasarkan pada sebab-sebab turunnya memberikan legitimasi bagi penolakan terhadap upaya eksploitasi seksual oleh seorang majikan terhadap budak perempuan untuk kepentingan

²⁵ Badriyah Fayumi, 'Islam.hal.116.

komersial. Mendasarkan pada informasi asbabunnuzul ayat di atas juga tergambar jelas, bahwa kelompok masyarakat yang rentan untuk menjadi korban kekerasan seksual adalah kaum perempuan yang karena posisinya lemah di hadapan majikan. Pola relasi kekuasaan antara majikan dan atasan dalam relasi pekerjaan yang tidak terdapat mekanisme kontrol seringkali rentan untuk melahirkan kekerasan seksual.

c. Kekerasan Psikologis (Domestifikasi Peran)

Proses perumahan perempuan dalam konteks relasi social biasanya mengacu pada al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ الزَّكَاةَ
وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Artinya:”...Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu, dan dirikanlah sholat , tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahl al-bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya”.

Kata *waqarna* dengan dibaca fathah pada huruf *qaf* berarti “menetaplah di dalam rumah kalian” dan dibaca *waqirna* dengan kasrah pada huruf *qaf* berarti “ hemdaklah kalian bersenang-senang dan tenang di rumah”. Jika dibaca dengan *fathah* huruf *qaf*-nya, maka dengan tegas perempuan diserukan untuk menetap di dalam rumah, sedangkan kalau dibaca *kasrah* huruf *qaf*-nya, maka perempuan diserukan untuk bersenang-senang di dalam rumah. Kebanyakan ulama membaca dengan *fathah qaf*-nya dengan penekanan perempuan hendaknya menetap di dalam rumah.²⁶

Menurut Ibn Katsir, perintah untuk tetap tinggal dirumah itu mencakup seluruh perempuan dan tidak hanya dikhususkan hanya kepada isteri-isteri Nabi saja. Dari sini kemudian memunculkan perdebatan, apakah

²⁶Nasarudin Umar, *Bias Jender Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Pidato pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002,ha.l 21-23.

yang dipegangi dari ayat ini adalah makna umumnya (*umum al-lafdz*) atau sebab-sebab khususnya (*khusus al-sabab*). Namun demikian, pendapat yang menjadi *mainstream* yang menghiasi kitab-kitab klasik lebih berpegang pada makna umumnya lafadz dengan kaidahnya “ *al-‘ibrah bi ‘umum lafdz la bi khusus al-sabab*” (yang diperhitungkan adalah makna umumnya lafadz bukan makna khususnya /kejadian spesifiknya).

Atas dasar pemikiran di atas, maka mayoritas ulama fiqh berpendapat, bahwa tugas utama seorang isteri adalah di dalam rumah dan mengerjakan pekerjaan-pekerjaan rumah. Dia tidak boleh meninggalkan suami begitu saja dan walaupun akan keluar rumah maka ia harus mendapat persetujuan suaminya. Para ahli fiqh juga berpendapat apabila seorang isteri keluar rumah (untuk kerja) tanpa izin suaminya, maka hak nafkahnya menjadi hilang. Seorang isteri boleh keluar rumah meskipun tanpa izin suaminya apabila dalam keadaan darurat (memaksa).²⁷

Alur pikir para ahli fiqh seperti di atas dengan demikian berangkat dari pilihan kaidah kebahasaan yang kemudian melahirkan interpretasi yang cenderung ‘bias gender’ dengan menempatkan posisi isteri/perempuan menjadi sempit ruang gerakannya. Interpretasi demikian sudah barang tentu menjadikan perempuan pada posisi selalu menjadi manusia domestik dan secara social terisolir dari komunitasnya yang pada akhirnya menempatkan perempuan sebagai manusia yang tidak mempunyai *public spare* yang sama dalam mengaktualisasikan potensi yang dimilikinya.

d. Kekerasan Ekonomi: Hak Perempuan atas Harta yang dimilikinya

Persoalan kepemilikan harta pribadi bagi perempuan pernah mencuat pada masa khalifah Umar ibn Khattab. Khalifah berusaha membatasi hak perempuan dalam memperoleh mahar. Dalam suatu khutbahnya, khalifah menginstruksikan agar mahar yang nantinya menjadi milik pribadi perempuan

²⁷ KH.Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LkiS-Rahima, 2002), hal. 127-128

dibatasi maksimal empat ratus dirham. Alasannya, Nabi dan para sahabat biasa memberikan mahar sejumlah itu atau lebih kecil. Begitu khalifah turun, seorang perempuan Quraisy bangkit dan mempertanyakan alasan pembatasan itu. Perempuan mengatakan bahwa jika Allah saja tidak membatasi jumlah yang diberikan kepada seorang perempuan seperti yang tertera dalam surat an-Nisa' ayat 20, maka mengapa khalifah membatasi? Mendengar protes tersebut, khalifah langsung istighfar dan mencabut kembali pernyataannya sambil mengakui bahwa perempuan itu benar.²⁸

Seorang perempuan sebagai pribadi dalam kapasitas sebagai subjek hukum mempunyai otonomi secara penuh terhadap hak harta yang dimilikinya. Sebagai subjek hukum, seorang perempuan bisa melakukan transaksi hukum terhadap harta yang dimilikinya tanpa menggantungkan dengan kehendak suaminya. Kepemilikan harta seorang perempuan bisa juga melalui proses pewarisan atau hibah dari muwarrisnya atau dari seseorang yang menghibahkan pada dirinya.

2. Reinterpretasi Teks Fiqh Ramah Perempuan

Dalam konteks relasi suami isteri dalam konsep Islam menunjukkan adanya kesetaraan dan tidak ada keunggulan individual karena pertimbangan jenis kelamin tertentu. Dalam Islam, landasan prinsip kesetaraan dalam relasi suami isteri antara dapat dilihat dengan menyimak

²⁸ Badriyah Fayumi, *Islam dan Masalah Kekerasan*. hal. 131-132.

ayat al-Qur'an surat al-Dzariyat ayat 49 “ *Segala sesuatu kami ciptakan berpasang-pasangan, agar kamu menyadari (kebesaran Allah). Ayat ini jelas mengisyaratkan adanya prinsip kesetaraan antara pasangannya untuk saling melengkapi dan tolong menolong di antara pasangannya. Namun demikian, dalam praktiknya terdapat kesenjangan prinsip antara idialitas teks dengan realitas penafsiran terhadap teks yang justeru dalam banyak hal mengarah pada upaya pelanggaran terhadap diskriminasi jenis kelamin perempuan oleh laki-laki yang sering kali justeru menjadi penyebab lahirnya praktik kekerasan dalam rumah tangga yang sering menggunakan justifikasi teks keagamaan.*

Di bawah ini terdapat tiga contoh interpretasi teks keagamaan yang kemudian menjadi akar bagi lahirnya kekerasan terhadap perempuan. Penulis ingin mendeskripsikan peta penafsiran teks yang “bias gender” untuk kemudian dicari pemaknaannya yang sesuai dengan prinsip kesetaraan gender sebagai prinsip universal dari spirit agama Islam itu sendiri.

1. Konsep *Qawwamah* dalam relasi suami-isteri dalam keluarga. Dasar pijak dari konsep ini adalah ayat al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 34.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً

Artinya: Laki-laki 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 shalih, ialah yang ta'at kepada Allah lagi memelihara diri. Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menta'atimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Para mufassir pada umumnya memberikan penafsiran pada ayat ini khususnya lafad *Qawwamun* bahwa suami adalah pemimpin, pelindung,

penanggungjawab, pendidik dan pengatur dalam konteks kehidupan rumah tangga. Bahkan ayat ini juga dipahami sebagai landasan bagi pengharaman / pembatasan perempuan untuk terjun menjadi pemimpin di wilayah publik (kepemimpinan politik). Pemaknaan atas kelebihan seorang suami atas isterinya didasarkan pada pemaknaan lafadz lain yaitu lafadz *bima faddhalallah* yaitu *sebab Allah melebihkan kepada laki-laki*.²⁹

Menurut Nasarudin Umar dengan mengutip pendapat Muhammad Abduh dalam kitab *Al-Mannar*-nya, bahwa ayat ini tidak memutlakan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan, karena ayat di atas tidak menggunakan kata *bima faddhalahum* 'alaihinna atau *bima tafdilihim* 'alaihinna (oleh karena Allah telah memberikan kelebihan kepada laki-laki) tetapi menggunakan kata *faddhalallahu ba'dhum* 'ala ba'din (oleh karena Allah memberikan kelebihan di antara mereka di atas sebagian yang lain)³⁰

Dalam pandangan Ashgar Ali Engineer, para penafsir awal memaknai ayat ini sebagai bukti persetujuan illahi atas superioritas laki-laki. Pola penafsiran yang berbeda datang dari pemikir modernis Muhammad Asad yang tidak menekankan pada pemaknaan pada superioritas laki-laki terhadap perempuan akan tetapi pada kewajiban laki-laki untuk menjaga perempuan..kata *Qawwam* diterjemahkan sebagai seseorang yang harus 'sepenuhnya menjaga perempuan'. Muhammad Asad beranggapan bahwa *Qawwam* merupakan bentuk *qa'im* yang diperkuat dan bahwa bentuk gramatika ini lebih komprehensif dan ini mengkombinasikan penjagaan dan perlindungan fisik juga tanggungjawab moral.

Adapun bahwa laki-laki di beri *fadhla* (kelebihan) oleh Allah karena menjadi penanggungjawab ekonomi keluarga, menurut Muhammad Asad sebagai suatu karunia Allah yang lebih besar pada laki-laki dari pada

²⁹Imam al-Jasshas, *Ahkam al-Qur'an*, Juz 3, hal. 184.

³⁰ Penelitian yang dilakukan Nasarudin Umar dalam memaknai surat an-Nisa' ayat 34 dengan melakukan penelusuran makna kata *ar-rijal* dengan makna variatifnya yang mendasarkan pada tafsir maudhu'i dengan menghubungkan pada ayat-ayat lain yang pada prinsipnya kata *ar-Rijal* tidak semata-mata bermakna 'jenis kelamin laki-laki' tetapi seseorang yang dihubungkan dengan atribut social budaya tertentu, lebih lanjut lihat Nasarudin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi* hal. 124-130.

perempuan karena pada masa itu laki-lakilah yang mencari nafkah dan dihabiskan untuk perempuan. Secara sosiologis, perempuan pada masa awal Islam dalam kenyataannya tidak mencari nafkah. Dengan demikian *fadhhal* (karunia Allah) lebih bersifat sosiologis daripada ilahiyah.³¹ Dengan pemaknaan demikian ini maka sesungguhnya memungkinkan adanya perbedaan anugerah di antara kaum laki-laki, karena tidak semua laki-laki menerima ‘anugerah’ yang sama dan, tentunya tidak semua laki-laki mendapatkan anugerah yang lebih besar daripada yang diterima perempuan.

Sebagaimana Amina Wadud, Azizah al-Hibri dan Riffat Hasan menyatakan bahwa *qawwamun* secara kebahasaan berarti ‘pencari nafkah’ atau ‘orang-orang yang menyediakan sarana pendukung atau sarana kehidupan. Pembacaan bahwa atas ayat ini dalam konteks tafsir klasik sesungguhnya pernah dilakukan oleh at-Thabari yang memahami ayat tersebut sebagai petunjuk tentang kewajiban finansial suami vis-a-vis perempuan, bukan tentang status ontologis mereka sebagai laki-laki.³³ Laki-laki hanya menjadi *qawwamun* atas perempuan dalam perkara di mana Tuhan memberikan kelebihan kepada beberapa laki-laki dibanding yang diberikannya kepada perempuan, dan dalam urusan membelanjakannya, maka jelaslah bahwa laki-laki sebagai sebuah kelas bukanlah *qawwamun* lain.

Menurut Fazlurrahman sebagaimana dikutip Asma Barlas menyatakan bahwa kecukupan ekonomi seorang perempuan dan kontribusinya terhadap keluarga akan mengurangi superioritas suami “karena sebagai manusia” dia tidak memiliki superioritas atas isterinya. Tuntutan al-Qur’an agar suami menjadi pencari nafkah, maka tidak secara otomatis menjadikannya sebagai seorang kepala rumah tangga. Pencitraan semacam ini tergantung pada definisi patriarkhi tradisional tentang ayah sebagai suami dan suami sebagai ayah yang tidak diakui oleh al-Qur’an.³⁴

³¹ Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan, Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan laki-laki, Transformasi al-Qur’an, Perempuan dan Masyarakat Modern*, alih bahasa Akhmad Afandi, (Yogyakarta: IRCisoD, 2003) hal. 88-89.

³³ Asma Barlas, *Cara Qur’an Membebaskan Perempuan*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT Serambi Semesta, 2003), hal. 232.

³⁴ Asma Barlas, *Cara..* hal. 234.

2. Pemukulan suami kepada Isteri Sebab Nusyuz. Dalam kaitannya dengan konsep *qawwam* sebagai kelanjutan dari rangkaian surat an-Nisa' 34 ini adalah munculnya konsep *nusyuz*. Kata *nusyuz* secara harfiah berarti melawan, menentang, menyembunyikan. Implikasi dari kata ini adalah perlawanan terhadap suami. Imam Raghib menyatakan bahwa *nusyuz* berarti perlawanan terhadap suami dan melindungi laki-laki lain atau mengadakan perselingkuhan.³⁵ Sedangkan Mahmud Ali al-Syarthawi memaknai *nusyuz* penyelewengan (maksiat) yang dilakukan oleh seorang isteri terhadap suaminya terkait dengan penggunaan harta yang diberikan oleh suami kepada isterinya karena hubungan pernikahan. Secara gramatikal, kata *nusyuz* diserivasi dari *na-sya-za* yang berarti tempat yang tinggi (*al-makan al-murtafi'*) sehingga seorang isteri yang *nusyuz* berarti dia berlaku tinggi hati dan meninggalkan sifat loyal (taat) kepada suaminya.³⁶

Berkait dengan konsep *nusyuz* ini, al-Qur'an memberikan tiga alternatif yang diberikan kepada seorang suami yang mendapati isterinya *nusyuz* yaitu memberi nasihat, memisahkan tempat tidurnya dan memukulnya. Kata *fadhribuhunna* dalam surat al-Nisa' ayat 34 dipahami sebagai legitimasi seorang suami untuk menggunakan haknya sebagai kepala keluarga untuk melakukan pemukulan ketika isterinya *nusyuz*. Padahal, kata *dharaba* maknanya tidak hanya memukul saja, tetapi juga bermakna '*memberi contoh*' dan kata itu tidak sama dengan kata *dharraba* yang berarti memukul secara keras dan berulang-ulang. Dengan demikian, ayat itu harus dibaca sebagai larangan berperilaku kejam terhadap isteri. Pemaknaan semacam ini didasarkan pada argumentasi bahwa kata *dharaba* dipahami sebagai batasan, bukan sebagai perintah, yaitu dengan cara menganalisis konteks histories dari ajaran tersebut. Pada masa ketika laki-laki tidak memerlukan izin untuk memperlakukan isterinya secara tidak patut, ayat tersebut tidak bisa dipahami sekedar sebagai pemberian izin, dalam konteks semacam itu ayat tersebut jelas sebagai pembatasan. Indikator yang bisa dilihat dari tesis ini adalah perintah

³⁵ Asghar Ali Engineer, *Matinya*. hal. 91.

³⁶ Mahmud Ali al-Syarthawi, *Syarah Qanun al-Ahwal al-Syakhshiyah*, (Aman Jordania: Daar al-Fikr, 1996) hal. 228.

pemukulan dilakukan sebagai solusi dan alternatif terakhir bukan alternatif satu atau kedua yaitu setelah dinasihati dan dipisahkan dari tempat tidur.

Kalau mencermati makna lafad *qawwam* dan *dharaba* dengan tidak hanya berpegang pada bunyi teks saja tetapi juga mempertimbangkan dimensi histories (*asbabun nuzul*) turunya ayat ini, di mana Nabi memerintahkan untuk mengishas suami yang memukul isterinya, maka perintah tersebut harus dipahami sebagai penegasan prinsip kesetaraan dalam Islam. Namun karena audiesnnya tidak mampu memikul beban kesetaraan tersebut, maka turunlah ayat *qawwamah* tersebut. Akan tetapi pertanyaanya adalah apakah ayat tersebut mensyariatkan *qawwamah* ataukah sekedar mendeskripsikan realitas masa pra-Islam? Dalam ananalsis Nasr Hamid Abu Zayd, ayat *qawwamah* bukanlah ayat *tasyri'* karena ia hanya merupakan deskripsi atas realitas, sedangkan kelebihan yang Allah berikan kepada laki-laki merupakan persaksian atas realitas yang harus diubah demi mewujudkan kesetaraan yang fundamental.³⁷

Nabi Muhammad dalam menyampaikan misinya tidaklah berada pada suatu masyarakat yang vakum budaya dan oleh karenanya beliu tidak bisa mengabaikan konteks struktur social di mana misi Islam itu akan dibumikan. Pada waktu itu kedudukan perempuan benar-benar berada di bawah laki-laki. Perempuan tidak memiliki peran produksi atau pertukaran komoditas dalam ekonomi Arab. Perekonomian Arab lebih tampak bersifat pertukaran komoditas daripada produksi. Kafilah harus melintasi padang pasir yang sangat tidak ramah untuk menambangkan komoditas sehingga bisa melakukan pertukaran komoditas dengan sentra-sentra kekaisaran Romawi yang kaya. Sulit kiranya bagi perempuan untuk memainkan peran yang berbahaya (melintasi gurun pasir) dan harus tetap mengurus anak-anak di rumah dan oleh karenanya mereka tidak bisa menjadi pelaku ekonomi yang aktif sehingga mereka mendapat derajat social yang rendah. Al-Qur'an mengakui satu tingkat kualitas superioritas ekonomi tertentu bagi laki-laki walaupun tidak

³⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, alih bahasa Moh. Nur Ichwan (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill, 2003) hal. 191-193.

mengurangi kualitas religius kaum perempuan.³⁸ Status *qawwam* yang disandang laki-laki disebabkan oleh adanya tuntutan sosiologis yang pada akhirnya melahirkan peran gender yang kemudian oleh al-Qur'an dilegitimasi. Dengan demikian, jika struktur social berubah membalik peran gender, dengan logika yang sama, maka perempuan akan peran yang lebih tinggi dan marginalisasi peran publik perempuan menjadi tidak relevan.

Memaknai kata *qawwam* dan *dharaba* dengan hanya berpegang pada bunyi teks tanpa mempertimbangkan dimensi lain di luar teks (konteks budaya, tradisi dan persepsi social) akan melahirkan pemahaman yang justeru menjadi legitimasi bagi praktek kekerasan oleh seorang suami atas isterinya atas nama agama dengan memosisikan dirinya sebagai pemimpin (*qawwam*) terhadap isterinya. Kalaupun ia melakukan kekerasan maka dengan mudah akan mengatakan bahwa apa yang ia lakukan adalah dalam kerangka menunaikan haknya sebagai pemimpin.

3. Pemaknaan Konsep Bahwa Perempuan Harus Tinggal di Rumah. Proses perumahan perempuan dalam konteks relasi social di mana perempuan (isteri) hanya boleh mengambil peran-peran domestik biasanya mengacu pada al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ
وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Artinya:”...Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu, dan dirikanlah sholat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahl al-bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya”.

Kata *waqarna* dengan dibaca fathah pada huruf *qaf* berarti “menetaplah di dalam rumah kalian” dan dibaca *waqirna* dengan kasrah pada huruf *qaf* berarti “hendaklah kalian bersenang-senang dan tenang di rumah”. Jika dibaca dengan *fathah* huruf *qaf*-nya, maka dengan tegas perempuan diserukan untuk

³⁸ Ashgar Ali Engineer, *Matinya*. hal. 282-283.

menetap di dalam rumah, sedangkan kalau dibaca *kasrah* huruf *qaf*-nya, maka perempuan diserukan untuk bersenang-senang di dalam rumah. Kebanyakan ulama membaca dengan *fathah qaf*-nya dengan penekanan perempuan hendaknya menetap di dalam rumah.³⁹

Pemaknaan terhadap kata *waqarna* yang diartikan sebagai domestifikasi peran perempuan seyogyanya tidak hanya dengan mempertimbangkan pemaknaan teks secara tersurat / *dhahirul ayat* tetapi juga harus dipertimbangkan system sosial masyarakat Arab yang mengharuskan perempuan memerankan peran seperti itu. Di samping itu juga *khitab* ayat ini lebih ditujukan pada isteri-isteri Nabi sebagai perempuan pilihan dan model bagi perempuan lain. Ayat ini berkaitan dengan tuntutan untuk menggunakan jilbab sebagai symbol identitas kaum muslimah yang berbeda dengan identitas perempuan jahiliyah dengan berbagai perhiasanya.

Jika ditinjau dari sisi bangunan institusi legal-teologis Islam abad pertengahan memaknai surat al-Ahzab ayat 33 adalah diterapkan kepada seluruh wanita muslim. Para mufassir klasik memaknai *tabarruj* dengan tiga makna; 1) berlagak atau berjingkrak-jingkark; 2) bercumbu-cumbu, berlagak genit dan 3) berhias diri dengan menunjukkan perhiasan dan memamerkan keindahan tubuh. Perintah al-Qur'an agar perempuan tinggal di rumah sesungguhnya berangkat dari semangat penyamaan antara kebaikan yang diperoleh laki-laki melalui perjuangan di jalan Allah (jihad) dengan kebaikan yang diperoleh perempuan yang tinggal di rumah mereka, kemudian membersihkan diri dan menjadi kaki tangan syaitan yang menggrogoti masyarakat. Maka, kehidupan rumah tangga menjadi inti kesalihan social bagi perempuan.

Menurut Mumtaz Ali sebagaimana dikutip oleh Asghar Ali Engineer, bahwa ayat ini secara khusus memberikan perintah larangan mempertontonkan kecantikan seperti pada masa jahiliyah dan permintaan untuk tidak keluar rumah hanyalah untuk mencegah mempertontonkan diri di tempat-tempat umum dan ini tidak berarti perempuan dilarang keluar rumah untuk melakukan

³⁹ Nasarudin Umar, *Bias Jender*. ha.1 21-23.

pekerjaan penting. Ayat ini hanya mencegah bepergian yang tidak terkendali, tidak mengenal rasa malu dan tidak hati-hati di hadapan umum. Pada masa Nabi perempuan berpartisipasi secara bebas dalam masalah-masalah perang, yang merupakan wilayah dominasi laki-laki. Dalam satu riwayat ketika perang Ukhud sebagaimana dijelaskan dalam Shahih Bukhari, bahwa banyak perempuan-perempuan termasuk 'Aisyah dan beberapa isteri Nabi membawakan air untuk kaum laki-laki di medan perang. Fakta histories ini mengisaratkan bolehnya kaum perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam proses pergaulan social.

Zainuddin al-Malibari dalam kitabnya *Fathul Muin*⁴⁰ menyatakan bahwa seorang isteri diperbolehkan keluar rumah tanpa dicap sebagai nusyuz untuk hal-hal sebagai berikut: jika rumahnya akan roboh, jiwa atau hartanya terancam oleh penjahat atau pencuri, mengurus hak-haknya di pengadilan belajar ilmu-ilmu fardhu 'ain atau untuk keperluan *istifta* (minta fatwa) karena suaminya bodoh atau untuk mencari nafkah seperti berdagang atau mencari sedeqah pada orang lain atau bekerja selama suaminya tidak bisa menafkahnya. Bahkan untuk kondisi tertentu ia wajib bekerja. Misalnya karena kewajiban menanggung biaya hidupnya sendiri beserta keluarganya karena tidak ada lagi orang yang membiayainya atau menafkahnya.

3. Membangun Keluarga Harmoni

Membangun fondasi kehidupan rumah tangga yang berkeadilan dan bermartabat secara tidak langsung merupakan sebuah upaya untuk memberdayakan dan mengelola seluruh potensi keluarga untuk kesejahteraan keluarga yang bersangkutan. Sikap pengabaian hak-hak kemanusiaan anggota keluarga berarti menutup ruang bagi anggota keluarga untuk mengeksplorasi potensi yang dimilikinya dan itu berarti merugikan bagi perkembangan keluarga yang bersangkutan. Dengan demikian, kalau penegakan berbagai prinsip kehidupan keluarga sebagai sebuah prasyarat bagi terciptanya

⁴⁰KH. Hussein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LkiS-Rahima, 2002) hal. 12129..

kemaslahatan sebuah keluarga, maka upaya kearah penciptaan kondisi seperti itu menjadi wajib adanya.

Berdasarkan kajian terhadap al-Qur'an dan sunah Nabi Muhammad, Khoiruddin Nasution⁴¹ menyimpulkan lima prinsip perkawinan:

a. Prinsip Musyawarah dan Demokrasi

Prinsip musyawarah dan demokrasi dalam kehidupan rumah tangga berarti segala aspek kehidupan dalam rumah tangga harus diputuskan dan diselesaikan berdasarkan hasil musyawarah minimal antara suami dan isteri. Lebih dari itu, kalau dibutuhkan juga melibatkan seluruh anggota keluarga yakni suami, isteri dan anak. Sedangkan yang dimaksud demikratis adalah antara suami dan isteri haruslah terbuka untuk menerima pandangan dan pendapat pasangannya. Demikian juga antara orang tua dan anak harus menciptakan suasana yang saling menghargai dan menerima pandangan dan pendapat anggota keluarga lain.

Prinsip musyawarah dalam hubungan keluarga ini minimal ditunjukkan oleh firman Allah pada surat at-Talaq ayat 6.

وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ

Artinya: dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik....

Ayat ini secara khusus membeicarakan tentang hak isteri yang ditalak, yakni untuk menyediakan tempat tinggal, memberikan nafkah bagi isteri hamil yang dicerai dan hak susuan bagi anak. Maka secara khusus ayat ini membicarakan hal ini agar diselesaikan dengan musyawarah, dan oleh karenanya bisa dijadikan dasar bagi prinsip musyawarah dalam keluarga.

Ayat lain yang bisa dijadikan dasar bagi prinsip msuyawarah dalam keluarga adalah al-Qur'an surat an-Nisa ayat 19.

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: Saling bergaulah sesama pasangan dengan baik.

⁴¹ Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Isteri (Hukum Perkawinan)* (Jogjakarta : ACAdemia+TAZZAFA, 2004) hal. 52-64.

Realisasi lebih jauh dari sikap musyawarah, demokratis dan dialog dapat dikelompokkan kepada: (1) musyawarah dalam memutuskan masalah-masalah yang berhubungan dengan reproduksi, jumlah anak, dan pendidikan anak; (2) musyawarah dalam menentukan tempat tinggal (rumah); (3) musyawarah dalam memutuskan masalah-masalah yang dihadapi dalam rumah tangga; dan (4) musyawarah dalam pembagian tugas-tugas rumah tangga.

Mu'asyarah berasal dari kata *usyrah*, yang secara literal berarti keluarga, kerabat, teman dekat (baca al-Qur'an, QS. an-Nisa' 4/19, at-Taubah 9/24, al-Hajj 23/13, asy-Syu'ara' 26/14 dan al-Mujadalah 58/22). Kata *mu'asyarah* dalam bahasa Arab dibentuk berdasarkan *sighat musyarakah bainaal-istmain*, kebersamaan di antara dua pihak. Dari sini, orang seriiing mengartikan *mu'asyarah* dengan bergaul, atau pergaulan, karena di dalamnya mengandung kebersamaan dan kebertemanan. Jadi, ada dua pihak yang menjadi teman bagi yang lainnya. Sedangkan *al-ma'ruf* berakar dari kata 'urf berarti adat, kebiasaan, atau budaya yaitu sesuatu yang sudah dikenal baik oleh masyarakat. Dengan demikian *ma'ruf* adalah tradisi atau kebiasaan dan norma yang baik yang berkembang dalam masyarakat. Sedangkan ukuran baik adalah dilihat dari ajaran agama, akal pikiran, maupun naluri kemanusiaan.

Dengan demikian, makna *mu'asyarah bi al-ma'ruf* adalah suatu pergaulan atau pertemanan, persahabatan atau hubungan kekeluargaan yang dibangun secara bersama-sama dengan cara yang baik yang sesuai dengan tradisi dan situasi masyarakatnya masing-masing, tetapi tidak bertentangan dengan norma-norma agama, akal sehat, maupun fitrah manusia.⁴² Atas prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf* ini, maka relasi suami isteri dalam konteks pengambilan keputusan keluarga haruslah diambil secara bersama-sama dengan kedudukan yang seimbang dan setara.

b. Prinsip Menciptakan Rasa Aman dan Tenram dalam Keluarga

⁴²KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Jogjakarta: LKiS, 2002) hal. 106-107.

Prinsip Menciptakan Rasa Aman dan Tenram dalam Keluarga berarti kehidupan rumah tangga harus tercipta suasana merasa saling kasih, saling asih, saling cinta, saling melindungi dan saling sayang dan setiap anggota keluarga berkewajiban untuk menciptakan prinsip ini. Dengan adanya keseimbangan antara kewajiban dan hak untuk mendapatkan kehidupan yang aman, nyaman dan tenram, diharapkan semua anggota keluarga saling merindukan satu dengan lainnya. Sehingga pada gilirannya rumah menjadi tempat yang nyaman bagi anggota keluarga.

Rasa aman dan tenram bagi anggota keluarga adalah aman dan tenram secara kejiwaan (psikis) maupun jasmani (fisik). Dengan prinsip ini maka rumah ibarat surga bagi seluruh anggota keluarga dan anggota keluarga tersebut tidak akan mencari keamanan dan ketentraman di luar rumah tangganya. Prinsip kenyamanan dan ketentraman kehidupan rumah tangga ini didasarkan pada ketentuan al-Qur'an surat ar-Rum ayat 21 yaitu terciptanya keluarga *sakinah, mawaddah dan rahmah*.

c. Prinsip Menghindari Adanya Kekerasan

Maksud dari prinsip menghindari adanya kekerasan (*violence*) baik kekerasan fisik maupun psikis adalah jangan sampai ada pihak dalam kehidupan rumah tangga yang merasa berhak memukul atau melakukan tindakan kekerasan dalam bentuk apapun dengan dalih atau alasan apapun, termasuk alasan agama, baik kepada atau antar pasangan (suami-isteri) atau antara pasangan dengan anak. Prinsip ini pada dasarnya berkaitan dengan prinsip berusaha untuk menciptakan rasa aman dan nyaman dalam kehidupan keluarga, sebagaimana dijelaskan sebelumnya khususnya mengacu pada al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 19.

d. Prinsip Hubungan Suami dan Isteri Sebagai Hubungan Patner.

Prinsip suami dan isteri adalah pasangan yang mempunyai hubungan bermitra, patner dan sejajar (*equal*). Dasar bagi perumusan prinsip ini adalah ketentuan al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 187:

هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

Artinya: Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka.

Ayat kedua adalah dalam al-Baqarah ayat 228 :

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Dan laki-laki mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ketiga adalah surat al-Nisa' ayat 32:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَسَبْنَ

Artinya : Bagi orang laki-laki terdapat bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan pun ada bagian dari apa yang mereka usahakan...

e. Prinsip Keadilan

Prinsip keadilan berarti menempatkan sesuatu pada posisi yang semestinya (proporsional). Jabaran dari prinsip keadilan di sini antara lain bahwa kalau ada di antara pasangan atau anggota keluarga (anak-anak) yang mendapat kesempatan untuk mengembangkan diri harus didukung tanpa memandang dan membedakan berdasarkan jenis kelamin. Dengan prinsip keadilan ini, maka masing-masing anggota keluarga sadar bahwa dirinya adalah bagian dari keluarga dengan hak dan kewajiban serta tugas dan fungsi yang berbeda untuk secara bersama-sama dilaksanakan secara konsekuen dan proporsional.

Setelah sepasang suami isteri menandatangani kontrak sosial (*mitsaqan ghalidhan*), etika atau tata pergaulan antara suami-isteri otomatis berubah. Suami isteri diikat oleh hak dan kewajiban tertentu yang berbeda dengan sebelumnya yaitu kesadaran bahwa mereka tidak lagi hidup sendirian sehingga tidak boleh seenaknya untuk meninggalkan pasangannya tanpa jelas ke mana mau pergi, acara apa, sampai kapan, jam berapa pulang begitu

seterusnya. Semua itu dilakukan bukan berarti membatasi kebebasan seseorang yang telah menjadi suami-isteri, tetapi semata-mata untuk menjaga hubungan yang harmonis dan komunikatif. Relasi suami-isteri bukanlah relasi kepemilikan ataupun relasi ‘atasan’ dengan ‘bawahan’. Kedua pasangan suami isteri adalah pribadi yang utuh yang memiliki relasi seimbang, sejajar dalam menunaikan hak dan kewajiban.⁴³

Ketentuan normatif yang menjadi dasar perumusan prinsip keadilan ini mengacu pada dasar al-Qur’an surat al-Nisa’ ayat 58 :

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا
وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

Artinya : Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil.

Dalam kaitan dengan implementasi bagi model idial relasi suami isteri dalam kehidupan keluarga, Rasulullah SAW sang pemberi tauladan dan panutan (*uswatuna wa qudwatuna*) telah memberikan contoh konkrit sebagaimana terekam dalam sebuah hadis :

عن الأسود قال ثم سألت عائشة ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنع في بيته قالت كان يكون في مهنة أهله تعني رحمة أهله فإذا عملا الصلاة خرج إلى الصلاة

Artinya : Dari al-Aswad berkata Saya bertanya kepada ‘Aisyah r.a apa yang dilakukan Nabi di rumahnya ? , ‘Aisyah menjawab " Beliu berada dalam tugas keluarganya (isterinya) -yakni membantu pekerjaan isterinya- sampai ketika tiba waktu shalat beliu keluar untuk shalat "⁴⁴

Dalam hadis riwayat Ahmad, ‘Aisyah merinci pekerjaan Nabi ketika di rumah. Beliu menjahit baju dan sandal, pemerah susu kambing, melayani dirinya sendiri, serta melakukan pekerjaan rumah yang umumnya dilakukan oleh pria. Riwayat ini memberikan bukti nyata bahwa Rasulullah seorang

⁴³ H.M. Amin Abdullah, *Menuju Keluarga Bahagia*, (Jogjakarta : PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill –ICIHEP, 2002), hal. 8-9.

⁴⁴ Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz I, hal. 239.

pemimpin besar, tidak ragu menjalankan tugas-tugas domestik yang sering dilekatkan sebagai pekerjaan perempuan.⁴⁵

Berkaitan dengan membangun pola relasi suami isteri yang setara dan saling pengertian, Rasulullah memberi kriteria seorang suami yang ideal yaitu seorang suami yang bersikap baik terhadap isteri dan keluarganya, seperti dijelaskan dalam hadis berikut :

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي

Artinya : Dari Ibnu Abbas ra., Rasulullah SAW bersabda : Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah sebaik-baik kalian terhadap keluargaku⁴⁶

Dengan berpegang pada prinsip hubungan kekeluargaan di atas, maka jelaslah bahwa pola relasi yang idial antara suami dan isteri adalah setara dengan tugas dan fungsi yang mungkin berbeda. Pemilihan peran dan fungsi oleh seluruh anggota keluarga haruslah didasarkan pada prinsip-prinsip di atas. Pola relasi yang tidak seimbang di antara anggota keluarga memungkinkan terjadinya berbagai tindak kekerasan baik fisik maupun psikis baik dalam bentuk marjinalisasi, subordinasi maupun kekerasan yang mungkin saja dijustifikasi oleh penafsiran agama ataupun keyakinan kultural. Lahirnya berbagai kekerasan dalam keluarga antara lain disebabkan oleh adanya pola relasi kekuasaan yang timpang yang mengandaikan pola relasi struktural dan atas bawah yaitu relasi antara penguasa dan yang dikuasai.

Dalam kaitannya upaya membangun keluarga yang harmonis dan diliputi kasih sayang menuju keluarga yang berkeadilan dan bermartabat, terdapat tiga (3) kata kunci yang harus dipegangi dalam *a long life struggle* kehidupan berkeluarga ; yaitu *Mawaddah*, *Rahmah* dan *Sakinah*.

a. *Mawaddah (to love each other)*, saling mencintai/menyayangi antara satu dengan lainnya. *Mawaddah* bukanlah sekedar cinta terhadap lawan jenis

⁴⁵ Badriyah Fayumi, 'Islam dan Masalah Kekerasan Terhadap Perempuan' dalam Amirudin Arani (Ed), *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*.(Jogjakarta: LkiS, 2002) hal. 107-108.

⁴⁶ Imam Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz I, bab khusus mu'asyaratun nisa', hal, 636.

dengan keinginan selalu ingin berdekatan dengan cinta penuh gelora dan menjadikannya terlena dan layu sebelum berkembang, karena melampaui batas kewajaran yang ditentukan oleh agama. *Mawaddah* adalah saling mencintai dengan cinta plus, karena cintanya penuh dengan kelapangan terhadap keburukan dan kekurangan orang yang dicintainya. Di sini diperlukan kemampuan pendekatan psikologis dan management konflik yang tinggi, seperti proses adaptasi, kompromi-kompromi dan belajar menahan diri.

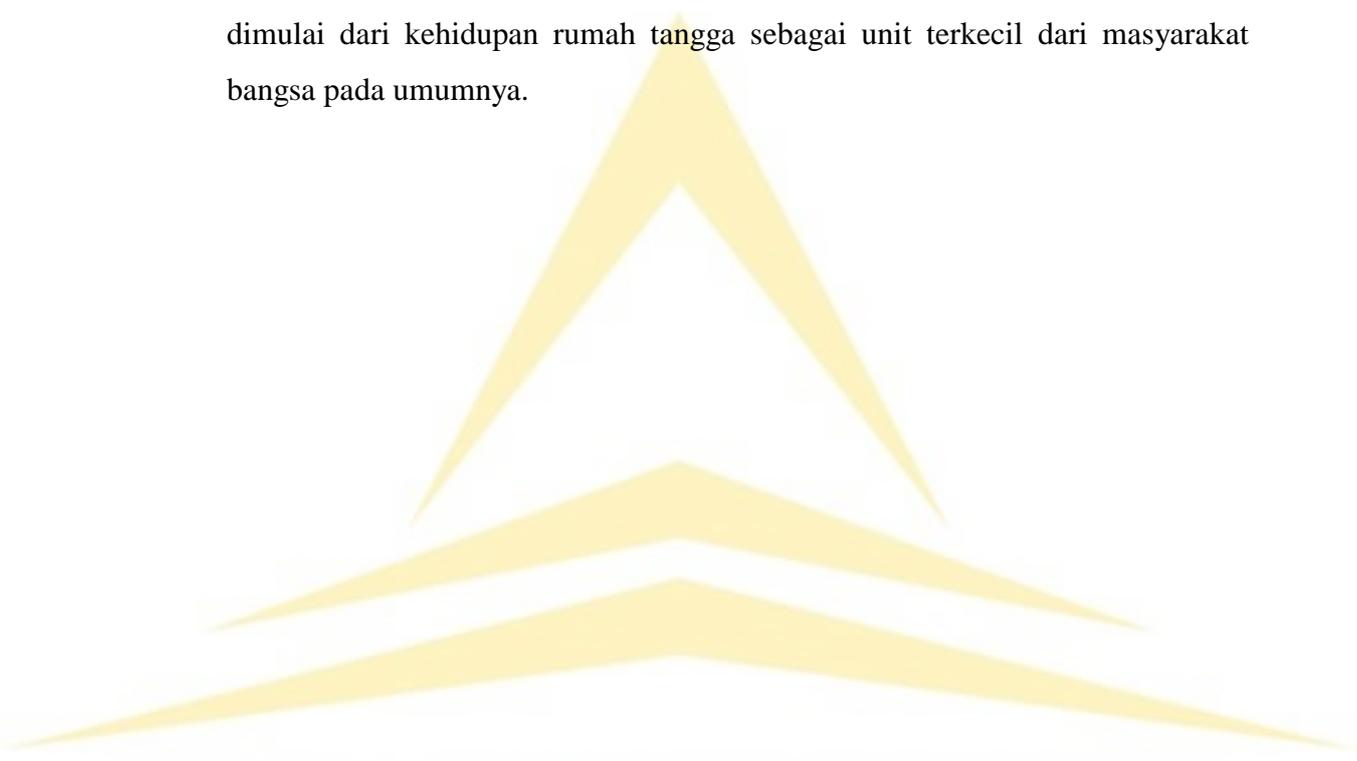
- b. *Rahmah* (*relieve from suffering through sympathy, to show human understanding from one another, love and respect one another*), saling simpati, menghormati dan menghargai antara yang satu dengan lainnya. Sikap *Rahmah* ini termanifestasikan dalam bentuk perasaan saling simpati, menghormati dan saling mengagumi antara kedua belah pihak sehingga akan muncul kesadaran saling memiliki dan keinginan untuk melakukan yang terbaik bagi pasangannya sebagaimana dirinya ingin diperlakukan.
- c. *Sakinah* (*to be or become tranquil, peaceful, God-inspired peace and mind*), kedamaian dan ketentraman. *Sakinah* merupakan kesadaran perlunya kedamaian, ketentraman, keharmonisan, kejujuran dan keterbukaan yang diinspirasi dan berlandaskan pada spiritualitas ketuhanan. Ujung-ujungnya spiritualitas Ketuhanan yang Maha Lembut, yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang perlu dijadikan sumber ilham dan inspirasi yang agung untuk menempuh hidup baru yang dicita-citakan.⁴⁷

Keterpaduan tiga sikap esensial (*mawaddah, rahmah dan sakinah*) dalam kehidupan keluarga merupakan salah satu kunci sukses keberhasilan membina keluarga. Dengan berpegang pada tiga prinsip hidup di atas, maka pola relasi suami-isteri menjadi seimbang, sejajar dengan penuh kesadaran akan pemenuhan hak dan kewajibannya secara konsekuen. Bangunan rumah tangga yang seperti ini pada akhirnya akan memunculkan generasi baru

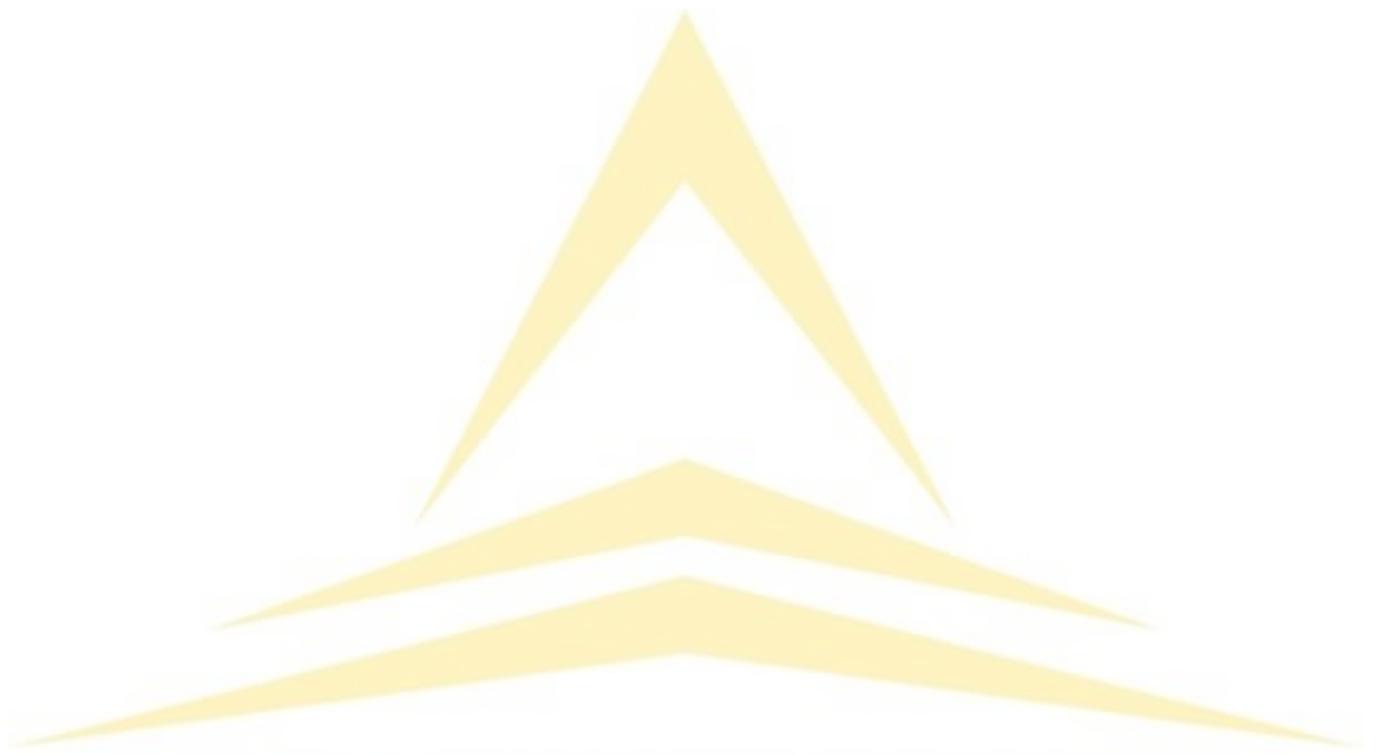
⁴⁷ H.M. Amin Abdullah, *Menuju*. hal.18-24.

(*rijalan katsira wa nisa'an*) yang sehat yaitu pribadi manusia yang juga mampu memahami, menghormati dan menghargai orang lain serta mempunyai komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai religiusitas dan moralitas yang tinggi.

Kehidupan keluarga merupakan miniatur kecil dari potret kehidupan bangsa pada umumnya, sehingga melihat potret kehidupan sebuah bangsa bisa dilihat dari kehidupan unit terkecil dari masyarakatnya yaitu kehidupan rumah tangga. Dengan demikian membangun karakter dan moralitas bangsa harusnya dimulai dari kehidupan rumah tangga sebagai unit terkecil dari masyarakat bangsa pada umumnya.



IAIN PURWOKERTO



IAIN PURWOKERTO

BAB IV
ARGUMEN YURIDIS-FILOSOFIS KEADILAN GENDER DALAM
HUKUM WARIS ISLAM
PERSPEKTIF MUHAMMAD SHAHRUR DAN NASR HAMID ABU ZAID

A. Hukum Waris Adil Gender Perspektif Muhammad Shahrur

1. Biografi Dan Karya Intelektual Shahrur

Muhammad Syahrur merupakan putra dari Daib dan Shiddiqah. Nama asli Muhammad Syahrur adalah Muhammad Syahrur al Dayyub. Muhammad Syahrur lahir di daerah Damaskus pada tahun 1938 M. yaitu tepatnya pada tanggal 11 April 1938 M. di perempatan Shalikiyah, Damaskus, Syria. Muhammad Syahrur mempunyai lima orang anak dari buah pernikahannya dengan Azizah. Kelima anak Muhammad Syahrur yaitu Tariq, Lays, Rima, Basil, dan Masun. Muhammad Syahrur memulai studinya di sekolah *ibtida'iyyah i'dadiyah* dan *tsanawiyah* pada lembaga pendidikan Abdul Rahman al Kawakib, di pinggiran kota sebelah selatan kota Damaskus (1957), menamatkan sarjananya di teknik sipil di Moskow, Uni Soviet pada tahun 1964. Pada tahun 1965, Syahrur menjadi dosen dan mengajar di Universitas Damaskus. Tahun 1969 Ia mendapatkan beasiswa untuk melanjutkan studinya Imperial College, Dublin, hingga meraih gelar Master of Science. Pada tahun 1972, ia meraih gelar doktornya (Ph.D) dalam spesialisasi mekanika pertanahan dan fondasi.¹

Sebagaimana negara TimurTengah lainnya, Syria juga menghadapi persoalan yang ditimbulkan oleh modernitas barat. Hal ini disebabkan karena Syria pernah dijajah oleh Perancis dan pada waktu berada di bawah pemerintahan Turki Usmani ini Syria mendapat pengaruh gerakan modernisasi Turki. Akhirnya, muncullah tokoh yang mengadakan reformasi keagamaan di

¹Yassirly Amrona Rosyada, “Rekonstruksi Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Keadilan Dalam Poligami” Tesis Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2016, hal. 3. Lihat pula, Ulfatmi, “Gender Dalam Perspektif Pemikiran Pembaharuan M. Syahrur”, *Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, hal. 46

Syiria, seperti Jamal al-Din al-Qasaimi antara tahun 1866-1914 dan Tahir al-Jaza'iri tahun 1852-1920.

Selain itu, ide pembaruan Syiria juga terkait dengan pemikiran Arab Islam secara umum. Pemikiran Arab Islam kontemporer ditandai dengan adanya kesadaran baru dalam menilai diri pribadi kemudian memunculkan kritik terhadapnya. Kesadaran ini bagi para pemikir Arab kontemporer juga didorong oleh upaya memberi jawaban dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi (*turas*). Para pemikir Arab kontemporer seperti Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, dan M. Abid al-Jabiri. Mereka semua adalah tokoh dalam merumuskan jawaban tersebut.

Dalam mengkaji dan mengembangkan wawasan ilmu-ilmu keislamannya, Syahrur belajar secara otodidak. Hal ini menyebabkan corak dan pengembangan intelektualnya sangat kaya dan multiperspektif. Karis dia sebagai dosen bersamaan dengan masa pencarian jati diri masyarakat Syiria setelah sekian lama berada dalam cengkraman penjajah Prancis. Bahkan pencarian jati diri ini juga dilakukan oleh masyarakat lain di Timur Tengah. Pendudukan Barat atas Timur Tengah menuntut sebuah pembaharuan identitas komunal dan politik dunia Arab untuk melawannya.

Secara umum pencarian identitas itu berpangkal pada tiga aliran pemikiran. Pertama, pemikiran yang berbasis pada dasar kewilayahan (regionalism) yang pada akhirnya menghasilkan konsep nasionalisme regional. Kedua, pemikiran yang berbasis pada identitas Arab (Arabisme). Ketiga, pemikiran yang berbasis pada Islam.²

Latar belakang konstruksi pemikiran Syahrur dibangun dalam dua pokok pikiran: *pertama*, pandangannya terhadap realitas masyarakat kontemporer, *kedua*, pandangannya terhadap tradisi ulama terdahulu (*turas*). Paling tidak ada beberapa faktor yang melatarbelakangi dan membentuk carapandang dan kerangka berfikir Syahrur, *Pertama*, tidak adanya metode yang baku dalam menafsirkan teks keagamaan Quran dan Hadis melahirkan polarisasi

² Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal. 32-33.

pemahaman / tafsir keagamaan. *Kedua*, adanya kecenderungan masyarakat muslim untuk merujuk khazanah klasik secara literalis tanpa mempertimbangkan dimensi historisitas, lokalitas dan setting sosiokultural masyarakat yang ada kemudian mendialogkan dengan realitas kekinian.

Posisi pemikiran Syahrur dalam konstelasi lalu lintas dan perdebatan tafsir keagamaan adalah pada posisi tengah antara kutub literalis dan kontekstualis-sekularis yaitu Syahrur menyerukan kembali kepada *al-Tanzil* teks asli yang diwahyukan Allah swt kepada Nabi Muhammad saw dalam paradigma pemahaman yang baru. Syahrur menyerukan pemahaman al-Quran dengan prinsip “perlakukanlah al-Quran seolah-olah nabi Muhammad saw meninggal kemarin. Pemahaman tersebut meniscayakan umat Islam untuk memahami al-Quran sesuai dengan konteks ruang dan waktu mereka hidup dan tidak terjebak dalam produk pemikiran masa lalu. Dalam akhirnya hasil interpretasi generasi awal tidaklah mengikat bagi generasi masa kini. Bahkan menurutnya generasi sekarang memiliki perangkat pengetahuan yang lebih baik untuk memahami al-Quran dari pada generasi awal.

Dalam bidang keislaman, Syahrur belajar secara otodidak. Ia tidak memiliki pengalaman pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman. Faktor inilah yang sering menjadi titik serang musuh-musuhnya bahwa Syahrur tidak memiliki otoritas akademik dalam bidang ilmu keislaman. Oleh karena itu, cara Syahrur menyosialisasikan gagasan-gagasannya ataupun melakukan pembelaan dirinya adalah dengan cara menulis buku. Tuduhan meluncur dari para tokoh muslim (ulama / syaikh) dengan memberikan label kafir, murtad, setan, komunis ataupun pencipta agama baru.³

Gagasan pembaharuan pemikiran yang diusung Syahrur bertumpu pada pendekatan ilmiah historis dengan fokus pada studi linguistik. Menurutnya, tata bahasa mengalami dinamisasi sepanjang perjalanan sejarah manusia. Di samping pendekatan linguistik, Syahrur juga menggunakan pendekatan hermeneutika dengan memaknai teks dengan mendasarkan pada banyak

³*Ibid*, hal. 34-35

variable pendukung makna teks seperti dunia penulis teks, pembaca teks dan konteks historis dimana teka akan dipahami.⁴

2. Fase-fase Pemikiran Muhammad Syahrur

Konstruksi pemikiran seseorang menggambarkan banyak variable yang menjadi factor determinan dalam mempengaruhi kerangka dan cara pandang seseorang. Oleh karena itu, perkembangan pemikiran Muhammad Shahrur juga menggambarkan dinamika kesejarahan hidup beliau yang dapat dilihat dari perkembangan pemikiran dalam kurun tertentu. Berikut ini gambaran dinamika pemikiran Muhammad Shahrur dari satu fase ke fase lainnya, sebagai berikut :⁵

1. Fase Pertama yaitu antara tahun 1970-1980

Fase ini diawali ketika Syahrur mengambil jenjang magister dan doctor dalam bidang teknik sipil di Universitas Nasional Irlandia, Dublin. Fase ini adalah fase kontemplasi dan peletakan dasar pemahamannya sert istilah-istilah dasar dalam al-Quran sebagai *al-Zjkr*(format bahasa dalam alkitab secara keseluruhan, dapat disuarakan dan mengandung nilai ibadah ketika dibaca meski tidak memahami kandungannya, dan format bahasa ini bersifat baru atau *muh}das|ah*). Dalam fase ini, dia belum membuahkan hasil pemikiran terhadap *az-Zjkr*, hal ini disebabkan karena pengaruh pemikiran-pemikiran taklid yang diwariskan dan ada dalam khazanah karya Islam lama dan modern.

Di samping condong pada Islam sebagai Ideologi (aqidah) baik dalam bentuk kalam maupun fiqh mazhab.Selain itu dipengaruhi pula oleh kondisi sosial yang melingkupi saat itu.Dalam kurun waktu sepuluh tahun tersebut Syahrur mendapati beberapa hal yang selama ini dianggap sebagai dasar Islam. Namun ternyata bukan karena ia tidak mampu untuk menampilkan pandangan Islam yang murni dalam menghadapi dan menjawab tantangan Abad kedua puluh.

2. Fase Kedua pada tahun 1980-1986

⁴Qaem Aulassyahied, “Studi Kritis Konsep Sunnah Muhammad Syharur”, *Jurnal KALIMAH* Vol. 13 Nomor 1 Tahun 2015, hal. 132-133.

⁵ Muhammad Syahrur, *Islam dan Iman : Rekonstruksi Epistemologis Rukun Islam dan Rukun Iman*, alih bahasa M. Zaid Su’udi (Yogyakarta: IRCiSod, 2015), hal. 5-7.

Pada tahun 1980, Syahrur bertemu dengan teman lamanya yaitu Dr. Ja'far Dikk Al Bab dimana dia mendalami studi ilmu bahasa di Uni Soviet antara tahun 1958-1964 pada kesempatan itu, Syahrur menyampaikan perhatian besarnya terhadap studi bahasa dan pemahaman terhadap al-Quran. Kemudian Syahrur menyampaikan pemikiran dan disertasinya di bidang bahasa yang disampaikan di Universitas Moskow pada tahun 1973, topic disertasinya adalah tentang "Pandangan Linguistik Abdul Kadir al-Jurjani dan Posisinya sebagai Linguistik Umum". Lewat Ja'far, Syahrur belajar banyak tentang linguistik termasuk filologi, serta mulai mengenal pandangan al-Farra', Abu Ali al-Farisi serta muridnya yaitu al-Jinni dan al-Jurhani. Sejak saat itu Syahrur berpendapat bahwa sebuah kata memiliki satu makna, dan Bahasa Arab merupakan bahasa yang di dalamnya tidak terdapat sinonim selain itu antara Nahwu dan Balagah tidak dapat dipisahkan, sehingga menurutnya selama ini ada kesalahan pengajaran Bahasa Arab diberbagai Madrasah dan Universitas.

Sejak saat itu, Syahrur mulai menganalisis ayat-ayat al-Quran dengan model baru. Pada tahun 1984 ia menulis pokok-pokok pikirannya bersama Dr. Ja'far Dikk al Bab yang digali dari al-Kitab (kumpulan berbagai macam obyek atau tema yang diwahyukan oleh Allah swt kepada Nabi Muhammad saw berupa teks beserta kandungan maknanya yang secara tekstual terdiri dari keseluruhan ayat yang tersusun dalam mush}af mulai dari Surat *al-Fatih}ah* sampai Surat *an-Na>s*).

3. Fase ketiga 1986-1990

Fase ini merupakan tahap penyelesaian dan pengelompokan berbagai kajian yang terpisah-pisah menjadi satu tema utuh dan pada akhir tahun 1987 Syahrur merampungkan Bab 1 yang merupakan masalah-masalah sulit dari al-Kitab Wa al-Quran dan bab-bab selanjutnya diselesaikan sampai pada tahun 1990.

Dalam mengkonstruksi metodologinya, Syahrur memulai langkah awalnya dengan pendekatan penidakbiasaan (*demafiliarisasi*) terhadap model bacaan teksteks al-Qur'an ulama klasik. Istilah penidakbiasaan ini menggambarkan sebuah proses yang didalamnya, bahasa digunakan dengan satu cara yang menarik perhatian dan secara langsung dipandang sebagai suatu cara yang tidak umum,

sesuatu yang mengesampingkan (*otomisasi*). Defamiliarisasi itu sendiri adalah strategi bawah tanah untuk menggambarkan sebuah obyek sastra seakan-akan seseorang melihatnya untuk pertama kali. Tujuan dari defamiliarisasi ini adalah untuk melawan pembiasaan (*habitualization*) cara baca konvensional terhadap sebuah seni sastra, sehingga obyek yang sebelumnya sudah sangat dikenal menjadi obyek yang tidak dikenal dan berada di luar dugaan pembaca. Oleh sebab itu, Syahrur mencoba melepaskan diri dari semua yang dapat menimbulkan kesalahan penafsiran dengan menggunakan metode semantik. Syahrur dalam mengkonstruksi metodologinya berdasarkan pada ayat al-Quran dalam surat *al-Muzammil* ayat 4, yang berbunyi:

أَوْزِدْ عَلَيْهِ وَرَتِلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً

Dan bacalah al-Qur'an itu dengan perlahan-lahan.

Mayoritas Ulama' tafsir menafsirkan ayat tersebut dengan "membaca" (*tilawah*), namun hal tersebut tidak berlaku bagi Syahrur. Syahrur berpendapat lafadz tersebut diambil dari akar *al-Ratl* yang dalam bahasa Arab berarti "barisan pada urutan tertentu" atas dasar ini, kata tartil diartikan dengan mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik tertentu dan mengurutkannya di belakang sebagian yang lain. Hal ini juga didukung dengan kelanjutan ayat tersebut (*al-Muzammil*, ayat: 5)

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

Artinya: *Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat.*

Kedua ayat tersebut yang dijadikan justifikasi terhadap metode tematik oleh Syahrur.¹⁹ Sehingga metodologi Muhammad Syahrur dapat dikategorikan sebagai tafsir tematik (*maudjui*),²⁰ dan termasuk tafsir dengan akal (*bi al-ra'yi*) yaitu suatu cara tafsir dengan menggunakan analisis bahasa, kebiasaan Arab, pengetahuan bahasa sehari-hari dan ilmu pengetahuan lain yang dibutuhkan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dalam metodologi tafsirannya, Syahrur menggunakan pendekatan semantik dengan analisis pragmatis dan sintaksis setelah melakukan teknik "intratektualitas" terlebih dahulu. Analisis pragmatis yang dimaksud ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep

(makna) suatu symbol(kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari symbol-simbol lain yang mendekati dan berlawanan. Karena menurutnya kata itu tidak memilikisinonim.

Setiap Kata itu memiliki kekhususan makna, atau bahkan memiliki lebihdari satu makna.Untuk itulah, dalam menentukan makna yang tepat perlu dilihat konteks dan hubungannya dengan kata-kata disekelilingnya.Dalam hal ini,Syahrur sepakat dengan Ibnu Faris yang berpendapat bahwa didalam bahasa Arabtidak terdapat sinonim (*muradif*).Setiap kata mempunyai kekhususan (*maziyyah*)makna.Salah satu faktor yang biasa menentukan makna yang lebih tepat daripotensi-potensi makna yang ada adalah konteks logis dalam suatu teks dimanakata disebutkan.Inilah kemudian dikenal dengan analisis sintagmatis. Dengankata lain, setiap kata dipengaruhi oleh hubungannya secara linier dengan kata-katadisekelilingnya.

Secara sederhana karakter umum aliran linguistik Ibn Faris dapatdisimpulkan sebagai berikut: *pertama*, bahasa pada dasarnya adalah sebuahsistem. *Kedua*, bahasa merupakan fenomena sosial dalam struktur nya terkaitdengan fungsi transmisi yang melekat pada bahasa tersebut.*Ketiga*, adanyakesesuaian antara bahasa dan pemikiran.Konsekuensi metodologi Syahrur diatas, berpengaruh pada pemikiranpemikirannyatentang istilah-istilah dalam al-Qur'an yang dianggap sudah mapan.

Diantara epistemologi Syahrur yang mengundang perhatian di kalangan sarjana hukum Islam adalah teori *h}udu>d*. Teori *h}udu>d* merupakan konsep yang dianggap paling penting oleh Syahrur karena teori ini dianggap mampu menjawab tantangan zaman. Mainsterm dasar yang digunakan Syahrur dalam teori *h}udu>d* adalah karena *al-Islam salih li kulli zaman wa makan*. Ia melihat bahwa risalah nabi tidak dipahami secara benar sehingga bersifat tertutup. Hasil pelacakan Syahrur menemukan bahwa pemahaman keislaman selama ini melupakan dua kata kunci, yaitu *al-Istiqamah* dan *al-H}anifiyah*. Berdasar pada analisis linguistik, ia menjelaskan bahwa kata *al-h}anif musthaqq* dari *h}anafa* yang berarti bengkok atau melengkung. Sedangkan kata *al-Istiqamah musthaqq* dari *qawm* yang memiliki dua arti, yaitu kumpulan manusia laki-laki dan berdiri

tegak (*al-intisab*), lurus atau kuat (*al-azm*). Kedua sifat itu merupakan sifat kontraproduktif sehingga akan memunculkan gerak dialektis. Dengan gerakan dialektis ini memungkinkan munculnya berbagai macam bentuk ijtihad dalam *t}asyri' Islam*.

Teori batas yang Syahrur dirancang untuk mewujudkan fiqh yang terlepas dari dominasi system tiani sebagaimana yang terjadi pada fiqh klasik. Syahrur mengusulkan pentingnya fiqh yang menjelma undang-undang dalam bentuk fiqh dusturi sehingga melembaga dan bersifat mengikat. Teori hudud juga merupakan tawaran gagasan perlunya merekonstruksi ilmu ushul fiqh dengan pendekatan *modern scientific*.⁶ Dalam teori *h}udu>d* Syahrur membagi menjadi beberapa bagian sebagai berikut:

1. Teori Batas Minimal

Tanpa disertai penjelasan cara detail teori batas minimal ini Syahrur menerapkan teori ini pada wanita-wanita yang haram dinikahi yang terdapat dalam surat *an-Nisa'* ayat 22-23 yang berbunyi :

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي
أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ
فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا
قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya : “Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang Telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang Telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh). Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudarasaudaramu yang perempuan, Saudara-saudara bapakmu yang perempuan; Saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang Telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), Maka tidak

⁶ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani.*, hal. 230-231.

berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang Telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Menurut Syahrur ayat ini menjelaskan batas minimal haramnya pernikahan jumlah yang telah disebutkan dalam ayat di atas tidak boleh dikurangi lagi akan tetapi, memungkinkan adanya ijtihad menambah jumlah perempuan yang tidak boleh dinikahi. Seperti pernikahan anak paman dengan anak bibi yang awalnya halal menjadi haram karena pertimbangan kedokteran yang mengatakan jeleknya keturunan apabila melangsungkan pernikahan tersebut.

2. Teori Batas Maksimal

Teori batas maksimal ini berlaku pada kasus pemotongan bagi perbuatan pencurian seperti yang terdapat surat *al-Maidah* ayat 38 yang berbunyi :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya : “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

Pada ayat ini menurut Syahrur Allah memberikan hukuman yang maksimal atau tertinggi bagi pencuri dengan dipotong tangan. Oleh sebab itu, hukuman ini merupakan hukuman yang maksimal yang bisa diterapkan. Maka, bagi seorang hakim untuk memberikan hukuman di bawah hukum potong tangan sampai pada pengampunan sekalipun.

Menurut Syahrur hukuman bagi perbuatan pencurian menurut ayat tersebut adalah hukuman yang bersifat *h{udu>diyah* artinya hukuman tersebut mempunyai batas-batas hukum yang bersifat elastis dan mempunyai banyak bentuk hukuman. Bukan bersifat *h}addiyah* atau hanya memiliki satu bentuk hukuman.

Kemudian Syahrur memaknai redaksi kata قطع terdiri dari huruf ق.طع yang bermakna dasar valid memisahkan, dan menjelaskan sesuatu dari sesuatu yang lain. Pemaknaan tersebut berbeda dengan pendapat jumhur ulama. Kata قطع diartikan dengan memotong. Pada ayat tersebut, Syahrur menilai kata قطع bisa berarti pemotongan secara fisik maupun non fisik. Hal ini dengan melihat dasar kata قطع yang ternyata memiliki banyak arti dan tidak semua arti mengacu pada pemotongan fisik. Selain itu dalam al-Quran pun tidak semua kata-kata قطع bermakna pemotongan secara fisik.

3. Teori Batas Maksimal dan Minimal Sekaligus.

Teori batas maksimal dan minimal sekaligus ini berlaku pada pembagian ahli waris seperti pada Surat *An-Nisa* ayat 11 yang berbunyi :

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya : "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 ibubapanya (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".

4. Teori Batas Minimal dan Maksimal Sekaligus Tapi dalam satu titik

Koordinat.

Teori ini berlaku bagi kasus perzinaan seperti dalam surat *An-Nur* ayat 2 yang berbunyi :

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya : “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman”.

5. Teori batas Maksimal dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tetapi tidak bersentuhan.

Pada teori ini Syahrur mencontohkan hubungan laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini batas maksimal seperti yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an yakni berbuat zina. Namun bila laki-laki dan perempuan tidak ada persentuhan atau persentuhan tapi belum zina maka hukuman zina belum dapat dijatuhkan.

6. Teori batas maksimal positif yang tidak boleh dilampaui dan batas minimal negative yang boleh dilampaui.

Pada teori ini Syahrur mencontohkan dalam hal penggunaan harta. Dalam penggunaan harta batas maksimal yang tidak boleh dilampaui adalah masalah Riba, sedangkan batas bawah yang boleh dilewati adalah zakat, karena zakat sebagai batas minimal harta yang wajib dikeluarkan dan dua hal ini dapat dilampaui oleh sedekah.

3. Karya-karya Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur adalah seorang pemburu pemikiran Islam yang unik. Berbeda dengan para pemburu pemikiran Islam lainnya yang umumnya memiliki basis keilmuan Islam, Ia memiliki basis keilmuan teknik. Peningkatan formal keagamaannya hanya diperoleh dibangku SD hingga SMU. Namun demikian, di sela-sela kesibukannya sebagai profesional dibidang mekanika tanah dan teknik bangunan Ia tetap menyempatkan diri melakukan refleksi dan penelitian dalam disiplin ilmu keislaman.⁷ Beberapa karya monumental Syahrur antara lain :

1. *Al-Kitab wa Al-Quran: Qira'ah Mu'assirah.*

Al-Kitab wa Al-Quran merupakan karya pertama Syahrur yang monumental dan komprehensif merefleksikan pemikirannya baik pada aspek metodologi maupun aplikasinya dalam penafsiran teks Al-Quran. Buku yang diterjemahkan dengan judul "Prinsip dan dasar Hermeneutika al-Quran Kontemporer" ini dalam penelitiannya memakan waktu kurang lebih dua puluh tahun dan tebalnya mencapai 822 halaman. Dalam buku ini Syahrur menawarkan gagasan dekonstruktif terhadap tema umum al-Quran melalui pendekatan linguistik (paradigma sintagmatis) Syahrur dengan jelas mengurai perbedaan antara term al-Quran, *Al-Kitab*, *Al-Furqan*, yang berarti kitab suci umat Islam.

Untuk pertama kalinya buku ini diterbitkan oleh *Al-Ahly* Damaskus pada tahun 1990 dan memperoleh tanggapan luar biasa dari masyarakat pembaca. Beragam tanggapan baik yang pro maupun kontra mengiringi kehadiran buku ini, mereka yang kontra terhadap buku Syahrur dicap lebih berbahaya di banding buku Ayat-Ayat setan nya Salman Rushdie dan sekaligus melihat Syahrur sebagai sosok yang tidak lebih baik disbandingkan orang kafir.²⁶ Sejauh ini sudah ada tiga belas buku dogmatis diterbitkan untuk menyerang buku pertama Syahrur, tetapi juga diterbitkan sedikit kajian-kajian yang mengagumi pemikirannya yang ditulis oleh berbagai kalangan yang memuji kreatifitasnya.

2. *Dirasah Islamiyyah Mu'assirah fi al Daulah wa al Mujtama'*

Buku kedua Syahrur yang juga diterbitkan oleh *Al-Ahly* pada tahun 1994, ini menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan masyarakat (*al-Mujtama'*) dan Negara (*al-Daulah*). Dalam memahami

⁷ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani.*, hal. 36-37.

Al-Quran, Syahrur tetap berpihak pada tahapan metodologis sebagaimana yang tertuang dalam buku pertamanya secara konsisten Syahrur membangun konsep keluarga, masyarakat dan Negara dalam tindakan kesewenang-wenangan dalam perspektif al-Quran disamping itu, dalam buku ini Syahrur juga mengurai berbagai tanggapan atas buku pertamanya dan menegaskan bahwa ia berbeda dengan mereka yang tidak setuju dengan pendapatnya karena berbeda dalam hal metodologi.

3. *Al-Islam wa Al-Iman: Manzumah Al-Qiyam*

Buku ketiga ini diluncurkan pada tahun 1996 yang juga diterbitkan oleh Al-Ahly. Buku ini mengkaji ulang konsep-konsep klasik mengenai rukun Islam dan rukun Iman, sesuatu yang paling mendasar dan penting dalam Islam. Melalui pelacakannya terhadap semua ayat Al-Quran yang berkaitan dengan kedua konsep rukun dasar di atas, Syahrur ternyata menemukan konsep lain yang benar-benar berbeda dengan rumusan ulama terdahulu.²⁸

Dalam buku ini, Syahrur juga mendekonstruksi dua konsep yang menjadi pokok ajaran Nabi Muhammad yakni Islam dan Iman dan implikasinya sungguh mengejutkan terutama pada tataran Akidah dan Syariah Islam. Dalam wilayah akidah misalnya, Syahrur sampai pada sebuah tesis bahwa yang disebut muslim adalah kaum mukmin pengikut Muhammad. Orang Yahudi adalah Muslim Yahudi Orang Nasrani adalah Muslim Nasrani. Seseorang yang disebut mukmin hanya disyaratkan tiga hal yaitu percaya atas Eksistensi Allah SWT, percaya akan adanya Hari Akhir dan Beramal Saleh.

4. *Nahw Usfu<l Jadi<dah li al Fiqh al-Islam*

Buku keempat Muhammad Syahrur ini diterbitkan pada tahun 2000 yang diterjemahkan dalam "metodologi fiqh Islam kontemporer." Dalam buku ini seperti buku-buku sebelumnya menggambarkan corak pemikirannya yang kontroversial dengan menggambarkan corak pemikirannya yang kontroversial dengan mulai refleksi yang mendalam Muhammad Syahrur menyuguhkan suatu model bacaan kontemporer khususnya terkait dengan isu-isu perempuan (yaitu membahas masalah-masalah wasiat, waris, poligami, pakaian dan kepemimpinan)

yang masih aktual dan belum terpecahkan secara komprehensif hingga dewasa ini dengan metode linguistiknya dan dalam pembacaan ulang atas ayat-ayat al-Qur'an dengan metode kontemporer.⁸

Selain menulis buku, Syahrur juga menulis artikel yang banyak dimuat di majalah dan jurnal diantaranya "*Reading The Religious Text A New Approach*", "*The Define Text and Pluralism in Muslim Societies*" dalam muslim politik report (14 Agustus 1997). *Islam in the 1995 Beijing World Conference on Woman* yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam*, (Charles Kurzman (ed) *New York and Oxford University Press*, 1998).⁹ Selain dari dua media tersebut, Syahrur juga aktif dalam menyampaikan ide-idenya melalui forum dan seminar internasional seperti MESA Conference tahun 1998 di Chicago.³⁰ Selain menjadi doktor di bidang teknik dan beberapa karya-karyanya diatas, Syahrur juga memiliki karya-karya lain di bidang teknik.

4. Konstruksi Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Perempuan dan Keadilan Gender

Menurut Syahrur, seseorang yang mencermati at-Tanzil akan berkesimpulan bahwa Allah tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Persamaan antara keduanya tampak sangat jelas dalam banyak ayat dan kesempatan. Penyebutan secara bergandengan kata al-mukminin dengan al-mukminat dan al-muslimin dengan al-muslimat pada berbagai tempat dalam Tanzil al-Hakim semakin memperkuat adanya persamaan antara laki-laki dan perempuan. Salah satu alasan adanya persamaan antara laki-laki dan perempuan juga dapat dilihat dari perintah / khitab yang ditujukan kepada orang-orang yang beriman selalu mengandung makna laki-laki dan perempuan meskipun disebutkan dalam bentuk mudzakar (maskulin).¹⁰

⁸ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani.*, hal. 38-46

⁹ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 210-216.

¹⁰ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: eISAQ Pres, 2004), hal. 441.

Dalam pandangan Shahrur, klaim inferioritas perempuan terhadap laki-laki merupakan merupakan alasan yang mengada-ada sebagaimana dijelaskan dalam konteks situasi dan kondisi. Pada saat yang sama kultur patriarkhis memberikan kontribusi yang signifikan di samping tingkat pendidikan juga pola penafsiran yang didasarkan pada pandangan dan ideologi patriarkhis.

Ketika Shahrur menjelaskan tentang posisi dan kedudukan perempuan, beliau merujuk pada konsep al-Qiwamah sebagaimana dijelaskan al-Qur'an surat al-Nisa ayat 34. Pada ayat tersebut menjelaskan tentang posisi kaum laki-laki sebagai pemimpin atas kaum perempuan. Kebanyakan orang meyakini bahwa sifat dasar kepemimpinan laki-laki karena faktor fisik bukan pada aspek fungsional kemanusiaannya. Pada umumnya kelebihan laki-laki atas perempuan didasarkan pada alasan bahwa laki-laki memiliki kelebihan-kelebihan yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan, agama, akal dan kekuasaan. Menurut Shahrur, kalau seandainya Allah menghendaki arti demikian, seharusnya Allah akan berfirman *Ad-Dzakarū Qawwamūna ala al-inats*.

Pada bagian lain, Shahrur juga memberikan penjelasan makna kata al-rijal dalam bentuk jama dari kata al-rajul, sementara kata al-nisai adalah bentuk jama dari kata imra'ah. Seluruh kata al-rajul adalah menunjuk jenis laki-laki dan seluruh imra'ah adalah perempuan dan tidak sebaliknya. Sedangkan makna kata qawwamun berarti pelayan (khadam), sehingga kaum laki-laki adalah pelayan kaum perempuan. Sedangkan kata bima faddhalallahu ba'dhum 'ala ba'dhin mencakup baik laki-laki maupun perempuan. Jika kelebihan itu untuk kaum laki-laki itu juga bukan berarti keseluruhan kaum laki-laki, tetapi merujuk pada sebagian laki-laki.¹¹

Konsep lain yang juga menggambarkan perempuan pada posisi subordinat adalah konsep aurat yang melekat pada kaum perempuan. Kata aurat dalam al-Qur'an secara denotative dipahami dari kata saw'ah yaitu bagian tubuh yang tidak boleh dibuka untuk diperlihatkan. Berdasarkan makna ini maka munculah pendapat bahwa yang dimaksud aurat adalah. Ketika Adam dan Hawa turun di dunia mereka menjumpai situasi yang berbeda karena mereka hidup di tengah

¹¹*Ibid*, hal. 449.

tanah yang padang tandus, sebuah tempat yang menuntutnya kerja keras melawan rasa haus dan panas serta hawa dingin. Disinilah muncul konsep pakaian sebagai penemuan yang lahir karena insting seorang manusia. Jadi konsep aurat sebagai sesuatu yang harus ditutupi dan kalau tidak akan malu baru relevan ketika ada di tengah masyarakat yang alat kelamin laki-laki dan perempuan yang jika diperlihatkan akan mengganggu pihak lain. Al-A'raf : 22

فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة
وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين(22)

Memahami ayat ini akan lahir sebuah pertanyaan apakah Adam dan Hawa di surga telanjang, sehingga ketika mereka melakukan dosa dan mereka merasa berdosa kemudian mereka menutupi kemaluannya dengan daun sorga? Semua kebutuhan hidup tercukupi mereka tidak susah mencari air karena air selalu mengalir dan juga tidak butuh tempat berteduh karena semua tempat adalah teduh dan tidak merasa kepanasan heterogen.

Kata *saw'ah* juga berarti aib atau bangkai seperti dalam firman Allah ketika menceritakan kisah pembunuhan Qabil dan Habil.

Al-Maidah : 31.

فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه

Kata *saw'ah* (aurat) merujuk pada pengertian amal buruk pada diri seseorang yang tidak ingin diekspos kepada pihak lain. Pengertian ini berlawanan dengan *libas at-taqwa* sebagai amal shalih. Wacana aurat sangat dekat dengan soal seksualitas kehidupan manusia. Jatuhnya Adam dari sorga dalam beberapa tafsir disebabkan oleh godaan Hawa yang kemudian melahirkan stigmatisasi bahwa perempuan adalah pribadi penggoda sebagaimana syaitan. Demikian juga cerita pertumpahan darah pertama dalam sejarah umat manusia juga dipicu oleh persoalan persengketaan yang berdimensi seksualitas dengan memperebutkan seorang perempuan cantik.¹²

¹²Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer.*, hal. 484-485.

Berkaitan dengan konsep aurat terdapat konsep hijab (penutup) dan jilbab (pakaian tertutup bagi perempuan) yang ketentuannya dalam al-Qur'an disebutkan dalam beberapa ayat. Pertama ayat tentang hijab berkaitan dengan isteri Nabi yaitu surat Al-Ahzab: 53.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دَعَيْتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ

Rumah Rasulullah merupakan tempat berkumpul dan bertemunya masyarakat untuk berbagai kepentingan sehingga seakan-akan menjadi milik publik dan di dalam rumah beliau juga terdapat isteri-isteri beliau, sehingga seruan menggunakan hijab tidak lebih untuk menjaga privasi keluarga Rasulullah. Ayat ini lebih merupakan ayat yang berdimensi social-etis dan ayat pengajaran (*ta'limiyah*) bukan yuridis (*tasyri'iyyah*).

Ayat lain yang berkaitan dengan seruan menjaga aurat adalah ayat tentang jilbab, yaitu :

Al-Ahzab : 59

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (59)

Konteks histories turunya ayat ini ketika di Madinah banyak laki-laki penggoda terhadap perempuan khususnya perempuan budak. Tetapi tidak jarang banyak wanita merdeka yang diganggu oleh laki-laki, karena tidak ada identitas pembeda antara perempuan budak (*amat*) dengan perempuan merdeka (*hurrah*). Untuk alasan inilah al-Quran menyuruh perempuan menggunakan jilbab agar dapat dikenali perbedaannya dengan perempuan budak. Pada awalnya perempuan merdeka dan budak dalam hal pakaian sama. Padahal kedudukan budak sebagai 'barang dagangan' haruslah dipoles dengan 'apik' dengan membiarkan bagian tubuhnya terbuka agar menarik pembeli. Perintah jilbab

kepada perempuan merdeka sebagai tindakan preventif dalam kondisi khusus ketika memasuki lingkungan di kota yang rentan terhadap pelecehan seksual. sosial Fokus al-Qur'an adalah pada pemberian identitas secara social, bukan pada menutup seluruh muka perempuan.

Pengaturan tentang jilbab dalam Islam sesungguhnya dimaksudkan sebagai symbol identitas bagi seorang wanita yaitu membedakan antara wanita budak dan merdeka. Waktu itu terjadi kerawanan seksual oleh laki-laki munafik yang suka menggoda wanita budak. Tidak jarang perempuan merdeka juga diganggu karena waitu itu antara perempuan budak dan tidak tidak ada pembeda. Atas dasar itulah jilbab dikenakan bagi wanita merdeka dimaksudkan sebagai symbol/identitas sehingga terhindar dari pelecehan seksual. Oleh karena itu konsep jilbab lebih berdimensi social daripada syari'at yang tolok ukurnya adalah kepatutan secara social.

An-Nur: 31.

وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها
وليضربن بخمرهن على جيوبهن
ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آباءهن أو أبناءهن أو أخواتهن أو بني إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني إخوانهن
أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا
يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم

تفلقون(31)

Lafadz *إلا ما ظهر منه* menurut Yusuf Aliberarti “kecuali apa biasa tampak” dengan makna “ kecuali apa (yang paling umum) terlihat” dengan mendasarkan pada setting kebudayaan tertentu. Tujuan dasar al-Qur'an adalah memuat landasan etis / kesopanan kepada semua system budaya tidak saja pada budaya Arab dan ia juga tidak menjadikan model pakaian Arab sebagai hal yang bersifat universal.

Ayat tentang perintah kepada perempuan untuk mengendalikan pandangan/tatapan matanya dan memakai kerudung kalau dimaknai secara tekstual akan membawa pada konsekuensi stigmatif terhadap perempuan bahwa

tugas perempuan adalah menjaga dan melindungi kebajikan seksualitas laki-laki dan atau perempuan adalah sosok mahluk penggoda laki-laki. Bahkan bisa saja makanya ruang gerak perempuan dibatasi oleh tembok penjara secara social dengan rotasi penjara dari 'rahum ibu' ke dalam 'rumah suami' yang kemudian berakhir 'ke dalam kubur'. Logikanya, jika dunia laki-laki dan perempuan dipisahkan, atau jika wajah perempuan ditutup, maka perintah al-Qur'an untuk menjaga pandangan mata tidak perlu ada.¹³

Aturan tentang jilbab bagi perempuan merdeka yang mendasarkan pada asumsi bahwa perempuan adalah sumber fitnah tidak berdasar sama sekali. Bukankah budak perempuan juga seorang perempuan yang juga bisa menarik laki-laki. Apakah perempuan merdeka yang 'jelek' tidak menarik wajib berjilbab dan kita biarkan seorang budak yang cantik, menarik dan erotis ?.Stigmatisasi perempuan sebagai sumber fitnah berasal dari tradisi Yahudi (israililyyat) sesuai dengan konsep dosa nabi Adam dan Hawa.

Kewajiban tentang kaharusan berbusana secara sopan dan tidak 'merangsang' tidak hanya kepada kaum perempuan tetapi juga kepada kaum laki-laki. Hal ini didasarkan pada ayat al-Qur'an: 24: 58) Perhatian al-Qur'an dalam hal kesopanan dalam penampilan didasarkan pada pandangannya tentang tubuh sebagai sesuatu yang memiliki karakteristik seksual yang beraroma erotis.

Sebenarnya konsep aurat bukanlan konsep yang terpisah dari struktur kebudayaan dalam konteks sosio-historisnya yang bersifat universal, statis, permanen dalam kesadaran kolektif manusia sebagaimana dipahami oleh sebagian muslim. Dalam wacana fiqh, ketentuan aurat perempuan adalah semua tubuhnya kecuali wajah dan dua telapak tanganya, sedangkan aurat laki-laki adalan antara pusar dan lutut.

Menurut Muhammad Shahrur, aurat dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu aurat berat (*mughaladzah*) dan aurat ringan (*mukhafafah*). Aurat berat bagi laki-laki adalah kemaluan, buah pelir dan daerah dubur, sedangkan aurat ringanya adalah selain bagian-bagian itu. Aurat berat bagi perempuan adalah seluruh

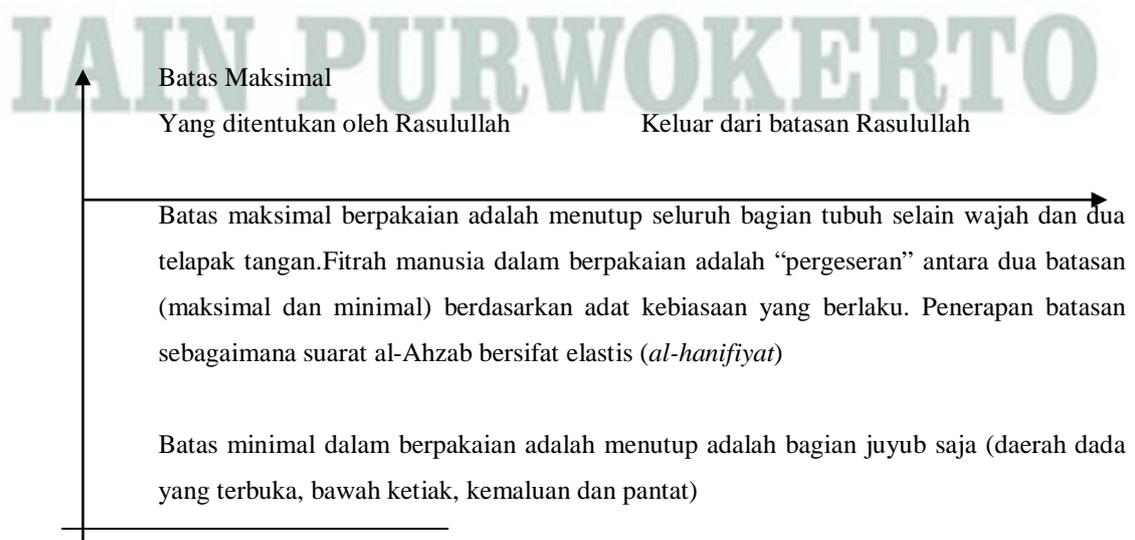
¹³Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer.*, hal. 513-514.

tubuhnya selain kedua tekapak tangan, kaki dan wajah. Aurat ini adalah aurat dalam sholat.

Tubuh perempuan dapat dibagi menjadi dua yaitu: pertama bagian tubuh yang terbuka secara alami terbuka (*qism adz-dzahir bi al-khalq*) yaitu ولا يبدين إلا ما ظهر منه زينتها yaitu apa yang secara alami tampak dalam tubuh perempuan dalam penciptaanya seperti kepala, perut, punggung, kedua kaki ketika perempuan dalam keadaan telanjang. Kedua bagian tubuh yang tidak tampak secara alami (*qism ghairu adz-dzahir bi al-khalq*) yaitu yang disembunyikan oleh Allah dalam bentuk dan susunan tubuh perempuan. Bagian tersembunyi ini disebut dengan *al-Juyub* atau bagian-bagian yang berlubang (bercelah). *Al-Juyub* adalah bagian tubuh perempuan yang terbuka dan memiliki dua tingkatan atau dua lubang yaitu bagian antara payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan pantat. Oleh karena itu Allah berfirman: وليضربن بخمرهن على جيوبهن. Sebagaimana *al-juyub* oleh Allah oleh secara eksplisit supaya ditutup: ويحفظن فروجهن. Bagian *al-Juyub* inilah yang oleh para fuqoha dikategorikan sebagai aurat berat (*aurat al-Mughalddhah*) yang hanya boleh disaksikan oleh suami-atau isteri.

Skema batas-batas pakaian perempuan dengan mengikuti teori hudud (*limit theory*) yang digagas oleh Muhammad Shahrur:¹⁴

Menutup Wajah



¹⁴Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer.*, hal. 538.

Keluar dari batasan Allah, yaitu terlihat telanjang tanpa pakaian dihadapan seluruh mahramnya dan memperlihatkan intim bagian atas dihadapan semua orang

Konteks waktu dan tempat (kondisi lingkungan objektif)

Isu lain terkait subordinasi perempuan adalah konsep poligami. Dalam mengkaji konsep poligami, Muhammad Syahrur menawarkan teori *limit (hudud)*. Ia Mempertanyakan makna batasan isteri, kualifikasinya serta konsep keadilan dalam poligami. Menurutnya, perintah al-Qur'an tentang "*berlaku adil*" harus dipahami sebagai tanggungjawab suami dalam merawat anaknya baik anak dari isteri pertama maupun kedua. Konteks ayat yang membolehkan poligami sesungguhnya lebih ditujukan pada upaya menyelamatkan kehidupan anak yatim sehingga bisa hidup secara layak. Dengan demikian mengawini ibu dari anak yatim bukanlah tujuan utama, sehingga isu krusial dalam al-Qur'an tentang poligami adalah keadilan kepada anak-anak yatim dari ibu yang dikawininya⁵⁷.

Secara metodologis, dalam ilmu Ushul fiqh dikenal istilah *ghayah* (tujuan) dan *wasa'il* (instrumen). *Ghayah* merupakan tujuan akhir dari sebuah perintah (*final goal*), sedangkan *wasa'il* adalah merupakan alat, instrumen untuk mencapai tujuan. Menjamin kelangsungan hidup dan masa depan anak-anak yatim adalah ruh/spirit yang terkandung dibalik kebolehan poligami, sedangkan mengawini ibu dari anak yatim (poligami) adalah instrumen untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Dalam Qaidah fiqh dinyatakan '*al-amru bi syain amrun bi wasa'ilih*'⁵⁸ yang artinya perintah melakukan sesuatu berarti perintah untuk mengadakan instrumennya

5. Argumen Yuridis-filosofis Hukum Waris Islam Adil Gender

⁵⁷ Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar Ushul Fiqh Mazdhab Sunni*, alih bahasa E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 200, hlm. 373-374

⁵⁸ Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan*, Sa'diyah Putra, Jakarta, t.th., hlm. 21

Dalam pandangan Syharur, hukum kewarisan Islam bersandar pada al-Quran surat an-Nisa; ayat 11 dan diakhiri ayat 13. Kritik Syharur terhadap tafsir ulama klasik terkait dengan konsep hukum waris kurang dikaitkan dengan hukum wasiat. Pada saat yang sama, ualam-ulama terdahulu memaksakan penghapusan (nasakh) pada ayat-ayat wasiat pada firman Allah “ al-wassiyatu lil walidain wa al-aqrabin dengan mendasarkan pada hadis “ *La wasiya li warisin*”.

Mencampurkan antara dua konsep yang berbeda yaitu al-haddu (jatah pada warisan) dan al-nashib (bagian pada wasiat) pada surat al-Nisa’ ayat 7. Ayat ini dipahami sebagai ayat hukum waris, padahal menjelaskan wasiat. Menurut Syahrur istilah nashib merujuk pada bagian wasiat, sedangkan kata al-haddh merujuk pada bagian yang diterima dalam warisan.

Aspek lain yang dikritik Syahrur adalah tidak dibedakannya konsep keadilan universal pada ayat-ayat waris dan konsep keadilan spesifik pada ayat-ayat wasiat. Dalam pandangan Syharur, ketentuan yang bersifat umum tidak berarti menghapus yang bersifat khusus. Kritik Syahrur yang lain terkait dengan pemaknaan-pemaknaan ulama terdahulu adalah terkait dengan makna lafad al-walad yang dipahami anak laki-laki yang berkonsekuensi pada hukum bahwa anak laki-lakilah yang menjadi sebab terhalangnya atau tertutupnya suatu warisan pada pihak lain karena pemahaman seperti ini adalah reduksi makna yang nyata terhadap firman Allah “ *Yusikumullahu fi auladikum li al-dhakari mitslu haddhil untsayain*” .Menurutnya, terma *al-walad* mencakup kedua jenis kelamin baik laki-laki maupun perempuan.

Menurut Syahrur, ayat-ayat tentang waris diturunkan dan diberlakukan bagi seluruh umat manusia secara kolektif, bukan untuk pribadi atau golongan tertentu. Ayat-ayat tentang waris menggambarkan aturan universal yang ditetapkan berdasarkan aturan matematis (teori himpunan / tehnik analisis / analisis matematis) dan empat operasional ilmu hitung (penjumlahan, pengurangan, perkalian dan pembagian). Sedangkan ayat tentang wasiat tidak memberikan ketentuan hukum hitungan tertentu, tetapi Allah hanya memberikan dorongan untuk memberikan prioritas sasaran wasiatnya kepada mereka yang paling berhak menerima yaitu keluarga dekat yang miskin dan membutuhkan. Wasiat

lebih dahulu ditunaikan sebelum warisan karena wasiat menyangkut kepentingan pribadi dan memiliki efektifitas dalam distribusi harta.¹⁵

Untuk memahami hukum dan aturan tentang pembagian harta warisan diperluksn ilmu bantu yaitu : tehnik analisis (*al-handasah al-tahliliyah*), analisa matematis (*al-tahlil al-riyadhi*), teori himpunan (*al-majmuat*), konsep variable pengikut (*al-tabi'*) dan variable peubah (*al-mutahawwil*) dalam matematika.

Setelah melakukan kajian yang menyeluruh, Syharur kemudian memberikan kesimpulan seputar hukum kewarisan antara lain :

1. Waris adalah hukum umum yang bersifat universal untuk seluruh penduduk bumi. Dalam kondisi tertentu, kelompok laki-laki mendapat harta lebih banyak dari kelompok perempuan, dan pada kondisis lain, kelompok perempuan bisa mendapat bagian lebih besar daripada kelompok laki-laki.
2. Hukum waris ditetapkan pada kondisi bertemunya laki-laki dan perempan, akan tetapi pada kondisi waris sejenis, maka pembagian harta warisan dibagi secara merata.
3. Kata *al-walad* dalam ayat-ayat waris memiliki arti ganda yaitu anak laki-laki dan anak perempuan. Pemaknaan bahwa anaklaki-laki dapat menghalangi bagian anak perempuan sebagai konsekuensi makna *al-walad* lebih didasarkan pada makna bias idiologi patriakhis.
4. Hukum waris adalah aturan tertutup (eksklusif) bahwa pihak yang menerima hanyalah mereka yang secara eksklusif disebut oleh al-Quran sebagai pewaris.¹⁶

Patokan pembagian harta warisan adalah pada posisi ahli waris perempuan, semenara bagian laki-laki akan menyesuaikan dengan keberadaan ahli waris perempuan, di samping faktor hubungan kekerabatan. Berikut ini adalah gagasan Syharur terkait dengan pola pembagian harta warisan dengan teori batas yang ia tawarkan:

¹⁵Muhammad Syharur, *Metodologi Fiqih.*, hal. 323-324.

¹⁶Muhammad Syharur, *Metodologi Fiqih.*, hal. 417- 418.

1. Batas pertama hukum waris Li al-dzakari mitslu hadhhil untsayain

Batasan ini adalah batas hukum yang membatasi jatah-jatah atau bagian-bagian (hudud) bagi anak-anak si mayit jika mereka terdiri seorang laki-laki dan dua anak perempuan. Pada saat bersamaan ini merupakan kriteria yang dapat diterapkan pada segala kasus dimana jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki-laki.

2. Batas Kedua Hukum waris Fa in Kunna nisa'an fauqasnatain

Batas hukum ini membatasi jatah warisan anak-anak jika mereka sendiri dari seorang laki-laki dan tiga perempuan dan selebihnya. Satu laki-laki + perempuan lebih dari dua, maka bagian laki-laki adalah $\frac{1}{3}$ dan bagi pihak perempuan adalah $\frac{2}{3}$ berapapun jumlah mereka. Dalam kasus seperti ini, bagian laki-laki dan perempuan bisa sama rata dan ini adalah sesuatu yang alami.

3. Batas ketiga hukum waris: wa in kana wahidatan fa laha an-nisf

Batas hukum ketiga ini membatasi jatah warisan anak-anak dalam kondisi ketika jumlah pihak laki-laki sama dengan jumlah pihak perempuan. Anak laki-laki tidak mengambil bagian berdasarkan konsep "satu bagian laki-laki sebanding dengan 2 bagian perempuan". Dalam pandangan Syahrur, ketika seorang laki-laki hanya meninggalkan satu anak perempuan, maka anak tersebut bisa mewarisi seluruh harta, seperti hanya jika ahli warisnya satu orang laki-laki.¹⁷

Menurut Syahrur, hukum waris adalah hukum yang tertutup, baik dari sisi pewaris harta maupun prosentase bagianya. Dengan demikian tidak diperbolehkan pemberlakuan konsep radd dan 'aul karena bisa menjadikan kita keluar dari batasan yang telah dibuat oleh Allah SWT

B. Hukum Waris Adil Gender Perspektif Nasr Hamid Abu Zaid

1. Biografi dan Karya Intelektual

¹⁷Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih.*, hal.359-362.

Nasr Hamid Abu Zayd dilahirkan pada tanggal 10 Juli 1943 di Desa Qahafah dekat Kota Thontha ibukota Propinsi al-Gharbiyah Mesir. Orang tuanya memberikan nama Nasr dengan harapan agar ia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II. Religiositas dalam lingkungan keluarganya terbangun, karena bapaknya adalah seorang aktivis Al-Ikhwan al-Muslim dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Sebagaimana kebiasaan di Mesir, anak-anak kecil sudah mulai belajar menulis kemudian Nasr Hamid Abu Zayd adalah seorang pemikir Muslim kontemporer asal Mesir, yang bernama lengkap Nasr Hamid Rizk Abu Zaid. Sebagai seorang pemikir kontemporer sudah barang tentu ia mempunyai latar belakang hidup dan gaya pikir tersendiri, dan tentunya paradigma atau persepsi tersebut tak lepas dari kultur lingkungan dan pendidikan serta karakter dari leluhur Nasr Hamid Abu Zayd yang telah membentuk corak pemikirannya.¹⁸

Nasr Hamid, dia mulai belajar dan menulis semenjak umur empat tahun, kemudian menghafal al-Qur'an di Kuttab di desanya Qahafah. Dia mampu menghafal Al-Qur'an pada usia delapan tahun, karena itulah, kawan-kawannya memanggil "Syaiikh Nasr". Julukan tersebut pantas diberikan kepadanya, melihat minat dan keseriusan Nasr Hamid kecil, baik dalam menghafal Al-Qur'an, belajar membaca, menulis, mengaji, dan mendalami ilmu-ilmu agama yang dapat dikatakan lebih unggul dibandingkan dengan anak-anak di lingkungannya.

Di luar pendidikan non formalnya (mengaji), dia juga menempuh pendidikan formal pada Madrasah Ibtida'iyah (SD) dan menengahnya di Thantha kampung halamannya pada tahun 1951. Setamat dari sini, ia sebenarnya ingin melanjutkan pada sekolah menengah umum, al-Azhar. Namun orang tuanya tidak menghendakinya, dan akhirnya ia memenuhi kehendak orang tuanya dengan melanjutkan pendidikannya di sekolah teknologi di Distrik Kafru Zayyad, Propinsi Gharbiyyah.

¹⁸Moch. Taufiq Ridho, Analisis Metode Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd (Reinterpretasi Atas Konsep Asbab An-Nuzul), *Jurnal Rasali*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2015, hal. 3-6. Biografi dan karya intelektual Nasr hamid Abu Zayd juga dapat dilihat pada, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an* (Teraju: Jakarta, 2003), hal. 18-25.

Meski gagal masuk di al-Azhar, semangat Nasr Hamid untuk mempelajari pemikiran Islam tidak surut. Di sela-sela aktifitasnya bersekolah, ia menyempatkan untuk membaca buku-buku pemikiran Islam. Antara lain karya Al-Manfaluthy, Yusuf Al-Syiba'iy, Taufiq Al-Hakim, Al-'Aqqad, Najib Mahfud dan Taha Husein. Bahkan dia sering mengadakan diskusi dengan pemikir Islam lainnya, semisal Jabir Ushfur, Sayyid Al-Hulwu, Mohammad Mansi Qindil, Farid Abu Sa'dah, M. Shaleh dan Said Kafrawi.

Selain aktif di dunia pemikiran dan intelektual, Nasr Hamid juga aktif dalam dunia gerakan. Langkah bapaknya yang aktif di Al-Ikhwan al-Muslimun kemudian diikuti oleh Nasr Hamid. Di usianya yang masih belia pada umur sebelas tahun, ia bergabung dengan al-Ikhwan al-Muslimun yang dipimpin Sayyid Quthb pada tahun 1954. Bertepatan dengan semakin kuat dan menyebarnya gerakan al-Ikhwan yang hampir memiliki cabang di setiap desa. Dalam aktifitasnya mengikuti gerakan ini, dia pernah dijebloskan dalam penjara. Ia harus merasakan tahanan penjara selama satu hari disebabkan namanya tercantum dalam daftar anggota ketika pihak keamanan negara melakukan serangkaian penangkapan terhadap para aktifis Ikhwan. Tetapi karena usianya masih di bawah umur, akhirnya dia dibebaskan dari penjara.

Di tengah-tengah aktifitas bekerja, dia juga rajin menulis artikel. Pada tahun 1964 artikel pertamanya terbit dalam sebuah jurnal yang dipimpin oleh Amin al-Khulli, al-'Abad. Ini adalah awal hubungan dia dengan seorang pemikir Islam dalam studi Al-Qur'an di Mesir yang menawarkan tentang pendekatan susastra (al-manhaj al-adabi) atas teks Al-Qur'an. Tokoh inilah yang kemudian banyak mempengaruhi pemikiran dia di kemudian hari.

Pada tahun 1972, dia lulus dengan predikat cumlaude sehingga dia diangkat sebagai dosen tidak tetap (asisten dosen) di almamaternya. Dia mengakui bahwa daya analisis dan kritisnya tumbuh ketika menjadi mahasiswa di perguruan tinggi tetapi dia juga tidak menafikan pengalaman dan petualangannya sebelum menjadi mahasiswa juga cukup berperan dalam menata masa depannya.

Pada tahun 1992, Nasr Hamid diusulkan untuk dipromosikan menjadi profesor (al-ustadz). Akan tetapi promosinya tersebut ditolak karena tesisnya

dianggap telah keluar dari nilai-nilai ajaran Islam. Sejak itu, tepatnya 16 Desember 1993, bermula dari sidang di suatu forum “Universitas Kairo” menyebar hujatan yang ditujukan kepadanya. Terutama dilakukan oleh Dr. Abdus Shabur Syahin sebagai penilai (muqarrir) terhadap makalah-makalah yang terbit di beberapa jurnal kecil, buku-buku yang diajukan Nasr Hamid. Dr. Syahin menilai karya-karya kritis Nasr Hamid berkadar keilmiah rendah dan telah keluar dari batasbatas keimanan. Menurutnya, ajakan Nasr Hamid kepada umat Islam untuk membebaskan diri dari kekuasaan teks merupakan sebuah ajakan untuk meninggalkan Al-Qur’an dan Sunnah.

Opini tentang kekafiran Nasr Hamid oleh Dr. Syahin dikumandangkan ke seluruh Mesir melalui koran, majalah, bahkan dijadikan tema dalam khotbah jum’at di Masjid. Selanjutnya penilaiannya, diikuti oleh penulis-penulis taqirir (penilaian) lainnya seperti Dr. Muhammad Baltaqi, Dr. Ismail Salim, Dr. Sya’ban Ismail, Dr. Muhammad Syu’kah. Hal ini memaksa pengadilan menjatuhkan vonis “murtad” dan harus bercerai berai dengan istri tercintanya, serta konsekuensi-konsekuensi lain dari kemurtadan.¹⁹

Kasus Nasr Hamid membuat gempar Mesir dan dunia Islam pada umumnya. Namun di tengah rintangan yang bertubi-tubi menimpa dirinya, malahan tidak menyurutkan minatnya menghasilkan karya-karya ilmiah kontemporer. Bahkan mendapat penghargaan dari presiden Tunisia sebagai *The Republican Order of Merit for the Service to Arab Culture*. Kemudian dalam bukunya *al-Mar’ah fi al-Kitab al-Azmah* (Perempuan Dalam Wacana Krisis). Ia melakukan kritik terhadap wacana patriarkhal tradisional tentang umumnya perempuan-perempuan di dunia Arab Islam.

Pemikiran Nasr Hamid, juga tidak dapat lepas dari konteks wacana agama kontemporer dalam menyikapi turats (warisan intelektual) dan gelombang tajdid (pembaharuan). Wacana keagamaan dihadapkan pada posisi dilematis antara memperhatikan identitas diri dan modernisasi. Desakan dari proses modernisasi, telah memunculkan reaksi kuat dari kelompok Islam radikal dengan menyerukan diterapkannya syari’at Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Sementara di sisi

¹⁹Moch. Taufiq Ridho, Analisis Metode Kontekstual, hal. 4.

lain juga muncul tuntutan untuk menjadikan Islam sebagai basis ideologi. Seruan ini dilakukan oleh Islam moderat sebagai umpan balik dari Islam ekstrim.

Nasr Hamid merupakan sosok diri yang kritis. Dari setting keilmuannya, fakultas sastra dan melengkapinya dengan perangkat metodologi “analisa wacana”. Semangat utamanya dalam membaca kembali warisan-warisan intelektual Islam sebagai teks-teks keagamaan yang berinteraksi dalam wacana tertentu yang bersifat ideologis. Artinya, kajian tidak berhenti pada terpahaminya makna literal dari teks namun melangkah ke luar menguak signifikansi sosial, ekonomi, politiknya.

Seiring dengan wacana agama yang berkembang, pasca munculnya karya *Dawa'ir al-Khauf* lahirlah beberapa karya-karya monumentalnya. Baik hasil pemikirannya semasa ia di Mesir maupun selama di Belanda. Nasr Hamid memandang perlu pembacaan ulang terhadap ilmu-ilmu al-Qur'an tradisional secara kritis dan dilandasi kesadaran ilmiah terhadap turats. Ada dua tujuan utama dalam upaya tersebut. Pertama, merajut kembali hubungan antara kajian Al-Qur'an dengan kajian-kajian sastra dan kajian-kajian kritis. Kedua, upaya mendefinisikan konsep Islam secara objektif agar tidak terjebak dalam kepentingan-ideologis. Oleh karena tipologi pemikiran yang dimunculkan dengan pendekatan linguistik, semiotik, dan hermeneutik merupakan hal baru. Adanya perbedaan penafsiran (interpretasi) dan cara pandang terhadap wacana agama sebaiknya dijadikan sebagai rahmat al 'alamin.

Sebagaimana pemikir Muslim kontemporer lainnya, seperti Fazlur Rahman, 'Abid al-Jabiri, Muhammad Syahrur, dan Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd juga berusaha memadukan tradisi berfikir keilmuan kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Upaya pembaharuan (al-tajdid) Nasr Hamid terhadap tradisi (turats) tidak bisa dilepaskan dari konteks wacana keagamaan kontemporer, terutama di dunia Arab-Islam. Menurutnya kesadaran ilmiah terhadap tradisi akan dapat melahirkan perangkat yang efektif dalam melawan gagasan konservatisme dan merupakan prasyarat mendasar bagi keberhasilan kebangkitan dan pembaruan. Gagasan pembaruan itu diwujudkan

ketika umat Islam terbingkai –dalam bahasanya Nasr Hamid– dalam peradaban teks. Oleh karena itu, menurutnya salah satu upaya mengubah pandangan umat Islam, termasuk dalam memandang perempuan, adalah dengan melakukan pembacaan dan penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan.

Dalam konteks ini, wacana agama menghadapi tantangan dari proses modernisasi. Di mana pada tingkat sosial, ekonomi, politik, kultural, dan intelektual telah memaksa mereka bersikap moderat atas nama pembaruan dan menjadikan Islam sebagai basis ideologinya. Tentunya fenomena ini tidak saja berimplikasi pada tingkat sosial, ekonomi, budaya, dan politis, tetapi juga pada teks-teks keagamaan itu sendiri. Teks lalu berubah fungsi (menjadi konsumsi sosial, politik, dan kultural) dan pembacaan teks menjadi tidak produktif (muntijah) tetapi tendensius–ideologis (mugridah–talwiniyyah). Nasr Hamid dari sisi pemikiran banyak dipengaruhi oleh para pemikir yang mengikuti trend kritik sastra sebagaimana telah disebutkan pada sejarah singkat, karier akademik dan karya-karyanya. Perspektif yang paling mendesak dalam kajian susastra (balaghoh) adalah wacana tentang majas yang menghendaki analisis historis yang independen, terutama jika dikaitkan dengan signifikansi Al-Qur’an dalam membentuk ungkapan sastra yang unggul (al-i’tibar al-baligh).

Nasr Hamid juga pernah belajar dari Sayyid Qutbh (1906–1966), pemimpin gerakan islamis moderat (Al-Ikhwan Al-Muslimin). Tetapi pemikiran Sayyid Qutbh tidak dikembangkan oleh Nasr Hamid. Bahkan pada akhirnya dia tidak sepakat dengan pola pikir yang dikembangkan oleh organisasi tersebut. Dan dia lebih condong pada pemikiran kelompok kelompok sekularis yang diwakili oleh Syaikh ‘Ali ‘Abd al-Raziq, Thoha Husayn, Zaki Najib Mahmud, Mahmud Nuwayhi, Muhammad ‘Abduh, Fu’ad Zakariya, Faraj Fudah, Muhammad Sa’ad Al-‘Asymawi dan Hasan Hanafi. Artinya, latar belakang dari lingkungan tempat ia bertempat tinggal dan universitas Kairo yang menjadikan pergulatan bagi tumbuh berkembangnya pemikiran, ditambah lagi berkecimpungnya dengan teori interpretasi dan hermeneutika Barat sangat berpengaruh dalam membentuk corak pemikiran yang dikembangkan melalui perangkat analisisnya.

Berawal dari pergulatannya mencari jati diri dalam hal pemikiran maka muncullah semangat untuk melakukan pembacaan ulang (*rereading*) terhadap Islam secara objektif. Mengingat “teks-teks keagamaan” seperti karya-karya Imam Madzhab merupakan warisan intelektual Islam yang dibentuk dalam bingkai historis dan idiologis dalam konteks sosio- kultural saat itu. Seiring dengan perubahan waktu dan jaman, tidak mungkin saat ini memahami Islam sebagaimana yang dipahami Imam Madzhab tersebut. Oleh karena itu diperlukan pembacaan kembali warisanwarisan intelektual (turats) untuk dapat diperoleh signifikansi sosial, ekonomi dan politiknya sehingga pengertian dan pemahaman objektif terhadap Islam dapat diwujudkan.

Dengan berbagai pendekatan barunya, terutama bidang linguistik, Nasr Hamid berusaha memahami teks dengan pemahaman ilmiah, bukan pemahaman yang gaib-mitologis. Ia memperlakukan teks (nash) sebagai produk budaya (muntaj tsaqafi), yang berpijak pada metode yang dilandasi realitas dalam memahami teks dengan analisis kritisnya. Maka dialektika antara teks dan realitas budaya diistilahkan dengan semiotika Al-Qur’an. Pembacaan teks yang dilakukan Nasr Hamid Abu Zayd dilakukan secara kontekstual dengan cara membedakan antara makna historis yang diperoleh dari konteks ayat dan signifikansi yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosio historis penafsiran pada sisi yang lain.²⁰

Menurut Nasr Hamid ada dua asumsi dasar yang dibangun dalam menafsirkan teks al-Qur’an. Pertama, teks – teks agama adalah sama dengan teks bahasa yang didalamnya mengandung budaya. Kedua, umat islam memiliki otoritas mutlak untuk memahami teks sesuai dengan konteks saat ini sesuai dnegan arus perubahan zaman.²¹

Karya-karya intelektual beliau merupakan gambaran utuh dari cara berpikir beliau yang mendasarkan pada perspektif yang filosofis dengan pandangan yang multidisipliner. Beberapa karya beliau adalah disertasi doctor dengan judul “*Falsafat al-Ta’wil: Dirasah fi Ta’wil al-Qur’an inda Muhyi al-Din Ibn ‘Araby*

²⁰Moch. Taufiq Ridho, Analisis Metode Kontekstual., hal. 7.

²¹ Ahmad Fauzan, “Teks Al-Quran dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd”, *Jurnal KALIMAH*, Vol. 13 No. 1 Maret 2015, hal. 67.

(Filsafat Ta'wil: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Muhy al-Din Ibn 'Arabi), Mafhum al-Nash: Dirasah fi Ulum al-Quran, artikel-artikel keagamaan yang kemudian dikompilasi dalam sebuah buku *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kritis atas Wacana Keagamaan), Karya lain beliau terkait dengan studi perempuan adalah buku yang berjudul “ *Al-Mar'ah fi al-Khitab fi al-Azmah* (Perempuan dalam Wacana Krisis), Karya *Dhawa'ir al-Khauf : Al-Qiraah fi al-Khitab al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan Pembacaan atas Wacana Perempuan).²²

2. Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd tentang Keadilan Gender

Dalam pandangan Nasr Hamid Abu Zaid, perempuan adalah setara dengan laki-laki dalam kapasitas satu entitas sebagai manusia dan sebagai hamba Allah SWT. Terbukanya ruang yang bagi manusia baik laki-laki dan perempuan dalam berbagai sector kehidupan menjadikan ruang kompetisi tidak lagi berdasarkan jenis kelamin, tetapi kualifikasi akademik dan professional seseorang. Realitas social masih mempersepsikan perempuan pada posisi subordinatif sehingga perempuan dibatasi peran-peran publiknya dan seorang perempuan dituntut untuk bisa menyesuaikan dengan tuntutan social yang kurang adil terhadap dirinya karena kuatnya ideologi patriarkhis dan tafsir teks keagamaan yang bias gender.²³

Sebelum masuk pembahasan, perlu dijelaskan lebih dahulu bahwa yang dimaksud dengan istilah dekonstruksi gender ini bukanlah meninjau kembali apakah gender dalam Islam diperlukan atau tidak. Akan tetapi, ia lebih diarahkan kepada penyorotan benang kusut posisi dan peran perempuan, baik dalam ranah domestik maupun publik, dengan mengajukan sebuah kerangka gagasan dari nilai-nilai humanisme. Tentunya dalam hal ini, tidak bisa lepas dari pembacaan kembali (re-reading) terhadap Al-Qur'an sebagai kitab suci dengan semangat pembebasan.

Makna-makna patriarkhis dan misogynis yang diklaim berasal dari AlQur'an merupakan hasil dari siapa, bagaimana, dan dalam konteks apa orang

²²Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan.*, hal. 23-25.

²³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (SAMHA-PSW IAIN SUKA: Yogyakarta, 2003), hal. 159-160

membaca dan menyimpulkannya. Makna-makna itu juga terkait erat dengan peran masyarakat penafsir dan negara dalam membentuk pengetahuan dan otoritas keagamaan yang memungkinkan diterapkannya model pembacaan yang patriarkis dan misoginis. Maka tidak menutup kemungkinan bahwa praktek kebudayaan Muslim yang selama ini bercorak patriarkis dan misoginis pada dasarnya bukan bersumber dari teks kitab suci melainkan dari penafsirannya. Kritik Nasr Hamid atas wacana perempuan dalam Islam merupakan bagian dari upaya dekonstruksi gender-nya yang dapat dijumpai dalam master piece-nya *Dawair al-Khauf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*,

Upaya dekonstruksi gender oleh Nasr Hamid Abu Zayd meliputi isu penting dalam wacana feminisme Muslim. Diawali dengan prolog yang meninjau kembali kisah Adam dan Hawa yang berkembang dalam masyarakat, dengan melakukan kritik terhadap penafsiran at-Tabari terhadap kisah itu yang dianggapnya banyak bersumber dari Bibel. Hal ini menghantarkan dekonstruksi gender-nya yang terbagi dalam dua bagian, yakni pertama: perempuan dalam wacana krisis. Bagian kedua; kekuasaan dan hak: idealitas teks dan krisis realitas. Yang masing-masing terdiri dari beberapa bab. Menurutnya, di dalam penekanan wacana “ekualitas” (*al-musawah*) dan “kemitraan” (*al-musyarakah*) adanya rasa superior, yakni wacana tentang sentralitas laki-laki. Ketika perempuan dikatakan mempunyai posisi sejajar maka yang dimaksud adalah kesejajaran yang diukur dengan ukuran laki-laki. Ketika perempuan dibolehkan bekerjasama maka yang dimaksud adalah bahwa ia mengabdikan kepada laki-laki.

Kritik Nasr Hamid terhadap wacana perempuan dalam Islam dilakukan melalui ijtihadnya mengenai pemahaman, interpretasi dan tafsir aqidah berangkat dari kesadaran yang tidak mungkin diingkari oleh kaum muslimin, baik historis, sosiologis, politis, intelektual, dan kultural. Dengan mempublikasikan kajian-kajian mengenai metodologi tafsir dan takwil di dalam budaya Arab-Islam pada satu sisi dan Barat-Kristen pada sisi yang lain. Nasr Hamid melontarkan kritik sebagai implementasi dari ijtihadnya itu dengan bahasa yang terang-terangan tanpa ditutup-tutupi sebagaimana pengakuannya dalam pengantar buku. Di dalam keterusterangannya ia berpijak pada dua titik tolak utama. Pertama, kepercayaan

yang mendalam akan solidaritas Islam dan kekuatannya dalam jiwa manusia jika didasarkan atas akal dan kekuatan argumen dan lemah serta kacaunya Islam. Kedua, dengan adanya iman pada diri seseorang tidak menjauhi pemahaman, penjelasan dan interpretasi karena kepastian-kepastian iman keagamaan adalah aqidah dan ibadah. Adapun pengujian dan hipotesis dilakukan melalui dua pendekatan: pertama, membaca apa yang ditulis ulama terdahulu. Kedua, memperbincangkan pendapat-pendapat mereka dalam perspektif kontemporer.

Dengan demikian, kajian gender tentang perempuan dalam Islam mutlak dilakukan pembacaan ulang. Bahwa selama ini kajian gender yang terkodifikasi hanya sekedar kutipan dan ringkasan dari apa yang sudah dilakukan ulama terdahulu, semisal dari an-Nawawi dalam kitabnya, *Uqudul Lujain fi Bayani Huquqi Zaujain*, tanpa mau melihat setting sosialnya, di mana tantangan kultural dan sosiologis masa sekarang sangat berbeda jauh dari tantangan yang pernah dihadapi pada masa silam ketika tersusunnya karya tersebut.

Realitas adanya perubahan kondisi sosial dan membaiknya kedudukan perempuan dalam masyarakat, maka tidak menutup kemungkinan untuk membaca teks-teks keagamaan dalam makna historisnya dengan maksud menemukan esensi dan mengungkapkan yang tetap (*immutable*), ketentuan-ketentuan yang tidak bisa berubah (*unchangeable dictates*) yang tersembunyi di balik kesementaraan dan perubahan. Konteks sosio-kultural mempunyai andil besar dalam menafsirkan sebuah kitab (Al-Qur'an). Ketika "teks" harus dipaksa untuk berpisah dengan kondisi obyektif-historisnya ke dalam wilayah politik untuk melindungi dari kehancuran dan kemusnahan. Sehingga dalam kondisi seperti ini, Al-Qur'an akhirnya hanya menjadi mushaf yang kering dan terpisahkan antara teks dan realitas. Al-Qur'an itu sebenarnya historis meski di dalamnya ada kehendak Tuhan yang suprahistoris. Al-Qur'an itu sendiri historis karena diturunkan di tanah Arab dengan menggunakan bahasa Arab yang digunakan saat itu.

Dimensi sejarah yang dimaksud oleh Nasr Hamid berkaitan dengan historisitas konsep-konsep yang dilontarkan teks melalui aspek tersuratnya.

Historisitas bahasa, terletak pada sosiologitasnya. Dengan membaca konsep historisitas bahasa Nasr Hamid, dapat dipahami bahwa dimensi sosial sangat berpengaruh terhadap karakter teks, dan apabila dimensi sosial ini diabaikan maka makna teks juga akan terabaikan. Ia juga memberi catatan bahwa berpegang teguh pada historisitas teks bukan berarti menunjukkan ketidakmampuan teks untuk memproduksi makna, atau tidak mampu untuk berbicara pada masa berikutnya atau kepada masyarakat lain. Hal ini disebabkan dalam melakukan pembacaan teks didasarkan pada dua mekanisme yang integral, yakni: menyembunyikan (al-ikhfa') dan menyingkap (al-kasyaf).³³ Dalam artian menyembunyikan sesuatu yang tidak substansial dan menyingkap sesuatu yang substansial.

Seperti halnya pendapat ulama-ulama Islam klasik maupun modern, Nasr Hamid apabila dilihat dari corak pemikirannya tidak berbeda dengan Barlas yang tetap berpendapat bahwa Al-Qur'an sebagai wacana suci pada dasarnya adalah wacana yang tidak bisa ditiru, diganggu dan diperdebatkan, namun pemahaman (tafsir) terhadap kitab suci tersebut bisa diperdebatkan. Pandangan demikian mengingatkan pada pandangan seorang tokoh – sebagaimana deskripsi Syafiq Hasyim– dalam sebuah pengantar mengutip pendapat Abdul Karim Soroush yang memisahkan antara agama (religion) dan pengetahuan agama (religious knowledge). Kalau agama adalah kebenarannya tidak bisa diganggu gugat, sedangkan pengetahuan akan agama adalah bentuk penafsiran seseorang terhadap agama tersebut, yang kebenarannya sangat relatif dan bisa diperdebatkan. Menurut Nasr Hamid, kedudukan tidak setara antara laki-laki dan perempuan yang terdapat dalam Al-Qur'an lebih didasarkan atas hubungan- hubungan patriarkhal kesukuan.

3. Argumen Yuridis-filosofis Hukum Waris Islam adil gender Nasr Hamid

Dalam pandangan Nasr Hamid Abu Zayd, konsep hukum waris Islam bertumpu pada konsep dekonstruksi kultural masyarakat pra Islam yang tidak memberikan apresiasi manusiawi kepada perempuan dan orang-orang lemah yakni anak-anak kecil. Hak waris pada waktu itu hanya dimiliki oleh kaum laki-laki yang mampu berperang, sedangkan perempuan tidak memiliki hak warisan sedikitpun. Bahkan dalam tradisi masyarakat tertentu, naka-anak perempuan

dikubur hidup-hidup dan memperkenankan seorang perempuan yang ditnggal mati suaminya untuk diwariskan sebagaimana benda.

Kehadiran islam memberikan spirit kemanusiaan baru bagi perempuan dengan memberi hak mewarisi harta peninggalan bapak atau suaminya. Tawaran revolusi kebudayaan dengan mendekonstruksi sisten nilai yang mensubordinasikan perempuan pada awalnya berat diterima oleh muslim awal. Keyakinan mereka dalam soal waris mendasarkan pada prinsip “ Kita tidak memberikan warisan kepada oarng yang tidak bisa menunggang kuda, tidak kepayahan dan tidak melukai musuh”.²⁴

Dalam pandangan Nasr Hamid, bagian anak laki-laki yang memperoleh bagian dua kali lipat dari bagian anak perempuan adalah bagian batas maksimal (*had al-aqsa*) yang tidak boleh melampaui batasan bagian maksimal itu, sekaligus larangan memberikan bagian lebih sedikit dari setengah bagian laki-laki untuk anak perempuan. Hudud Allah berupa batsan-batasan hukum mnyiratkan perlunya pembagian yang sama antara laki-laki dan perempuan. Persamaan adalah adanya keserasian bagian antara batas maksimal bagi laki-laki dan batas minimal bagian perempuan sebagaimana batas-batas yang sudah dbuat Allah.²⁵

Nasr hamid Abu Zayd mengkritik para penafsir teks yang terpenjara oleh dan makna literal kata hudud / batasan normative teks yang tidak boleh dilanggar makna teksnya. Dalam pandangan nasr Hamid Abu Zayd, dengan menggunakan teori matematika kontemporer bahwa “batas” itu seperti gerakan diantara dua titik. Titik pertama adalah titik terbawah, sedangkan titik yang lain adalah titik teratas. Selanjutnya Ia menyatakan bahwa pewarisan perempuan yang setengah bagian dari laki-laki adalah batas minimal yang bisa bergerak keatas sampai batas sama dengan bagian laki-laki. Artinya, larangan al-Qur’an – dalam masalah ini dan juga dalam masalah lain – terhadap perbuatan melampau batas-batas (hudud) Allah adalah larangan terjadap perbuatan melampaui batas minimal ke bawah. Larangan

²⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender.*, hal. 207-208.

²⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender.*, hal. 211

ini tidak berkaitan dengan gerakan dari bawah (batas minimal) menuju keatas sehingga batas persamaan pembagian.²⁶

Menurut Nasr Hanid, persoalan pembagian harta warisan memiliki dimensi konsep ‘tribalisme’ dan islam hadir untuk mendekonstruksi tibalisme dengan fundamen keagamaan dengan semangat egalitarianism menjadikan perempuan sebagai pribadi otonom dan bermartabat serta diakui nilai kemanusiaanya.

C. Refleksi Teoritis Tawaran Shahrur dan Nasr Hamid dalam pengembangan Hukum waris Islam Di Indonesia

Agama dan keadilan gender dewasa ini menjadi salah satu isu penting yang diperbincangkan oleh semua elemen masyarakat termasuk kaum agamawan. Arus modernitas meski menciptakan perubahan-perubahan cara pandang tentang perempuan, tetapi tidak sepenuhnya berperan mengikis perlakuan diskriminatif terhadap mereka. Realitas ketimpangan gender ini tidak hanya dialami bangsa Indoensia tetapi juga fenomena umum bangsa-bangsa di dunia yang tergambar dari banyaknya regulasi yang dibuat oleh Negara justru bias gender.²⁷

Literatur klasik Islam pada umumnya disusun di dalam perspektif budaya masyarakat androsentris, di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu (*man is the measure of all things*). Literatur itu hingga kini masih diterima sebagai “kitab suci” ketiga setelah al-Qur’an dan hadits. Kitab-kitab tafsir dan fiqh yang berjilid-jilid, yang disusun ratusan tahun lalu kini dicetak ulang, bahkan diantaranya melebihi kitab-kitab kontemporer. Literatur-literatur klasik Islam, kalau diukur dengan di dalam ukuran modern, banyak diantaranya dapat dinilai sangat bias gender. Para penulisnya tentu tidak bisa disalahkan karena ukuran keadilan gender (*gender equality*) menggunakan paradigma dan persepsi relasi gender menurut kultur masyarakatnya. Mengkaji literature klasik tidak bisa dipisahkan dengan rangkaian kesatuan yang koheren terutama antara penulis dan *background social* budayanya. Di sinilah perlunya

²⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender.*, hal.287.

²⁷ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara* (Qalam Nusantara: Yogyakarta, 2016), hal. 119.

metode hermeneutika sebagai model pembacaan teks secara tepat dan tidak tercerabut dari makna konteksnya.

Seorang pembaca teks harus mampu masuk ke dalam lorong masa silam, seolah-olah sezaman dan akrab dengan sang penulis teks, memahami kondisi objektif geografis dan latar belakang social budayanya, karena setiap penulis teks adalah anak zamannya. Setelah itu si pembaca sudah mampu melakukan apa yang disebut W Dilthey sebagai *verstehen*, yaitu memahami dengan penuh penghayatan terhadap teks, ibarat sang pembaca keluar dari lorong waktu masa silam, lalu mengambil kesimpulan.²⁸

Pada bagian lain Nasarudin Umar berusaha memetakan peta intelektual Timur Tengah tempat di mana risalah Islam pertama kali diajarkan kepada ummat manusia. Menurutnya, maskulinisasi epistemologi sudah berlangsung lama di kawasan Timur-Tengah. Jauh sebelum al-Qur'an diturunkan, dunia epistemologi sudah dipengaruhi kosmologi, mitologi dan peradaban kuno yang cenderung misoginis. Citra perempuan di kawasan ini sangat buruk. Beberapa mummy perempuan ditemukan di Mesir menggunakan celana dalam besi yang digembok dan bersepatu besi yang berat dan berukuran kecil untuk membatasi perjalanan perempuan. Mitologi Yunani menggambarkan perempuan sebagai iblis betina (*female demon*), yang selalu mengumbar nafsu. Tradisi Yahudi-Kristen (Judeo-Cristianity) memojokan perempuan sebagai penyebab dosa warisan dalam drama kosmik, peradaban Sasania-Zoroaster menyembunyikan perempuan menstruasi di goa-goa gelap yang jauh dari perkampungan, dan peradaban Hindu yang memprabukan (membakar hidup-hidup) para isteri di samping suaminya yang meninggal.

Citra diri seorang perempuan dalam khazanah tafsir klasik masih bias dengan titik sentuh penafsiran yang bias gender dengan memosisikan perempuan sebagai makhluk yang inferior, lemah dan mewarisi kejahatan. Dalam pandangan Amina Wadud para penafsir lebih melihat perbedaan esensial laki-laki dan perempuan dari segi penciptaannya, kapasitas

²⁸ Nasarudin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill-ICIHEF-Pustaka Pelajar, 2002). 85-86.

dan fungsinya dalam masyarakat dan ganjaran yang harus diterima olehnya di hari akhir nanti. Konsekuensi logis dari interpretasi yang bias ini menghasilkan satu stigma bahwa perempuan tidak pantas memikul tugas-tugas tertentu atau peranan dalam berbagai bidang di masyarakat (*public domain*) seperti dalam hal kepemimpinan politik.²⁹

Dengan demikian interpretasi teks agama menjadi salah satu faktor determinan terbangunnya ideologi patriarki dengan menempatkan laki-laki sebagai realitas / entitas yang unggul (*superior*). Salah satu yang lebih mengkhawatirkan lagi adalah hasil interpretasi teks agama itu oleh sebagian muslim dianggap sebagai teks agama itu sendiri sehingga dianggap sakral, mutlak dan final. Padahal hasil interpretasi teks itu pada dasarnya adalah relatif dan bersifat dinamis sesuai dengan watak tafsir itu sendiri yang selalu bergerak sesuai dengan ritme perubahan ruang dan waktu.³⁰ Normatifitas teks hakikatnya netral dan responsif gender, tetapi historisitas penafsiran terhadap teks justru seringkali bias gender dan mendistorsi pesan humanisme teks itu sendiri.

Dalam upaya pembacaan teks keagamaan yang *responsive gender* khususnya terkait dengan hukum pembagian harta warisan tawaran Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd sangat signifikan untuk dicermati. Baik Syahrur maupun Nasr mencoba memahami teks tidak melepaskan dari akar historisnya dan selalu didialogkan dengan konteks social sekarang ini. Dialektika teks dan konteks menjadi landasan yang padu dalam melakukan interpretasi.

Pandangan diskriminatif terhadap perempuan dalam teks klasik bahkan teks kontemporer sekalipun mudah dijumpai yang menempatkan perempuan

²⁹ Amina Wadud Muhsin, "Al-Qur'an dan Perempuan" dalam Charles Kurzman (ed) *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), hal.193.

³⁰ Untuk membedakan antara teks dan hasil interpretasi terhadap teks, Amin Abdullah dalam kata pengantar bukunya *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* membuat satu rumusan pembedaan dengan menyebut Islam Normatif dan Islam Historis. Islam Normatif adalah akumulasi doktrin Islam yang ada di dunia teks sehingga ia sakral dan kebenarannya mutlak. Sedangkan hasil interpretasi terhadap teks disebut Islam Historis yaitu Islam yang dipahami dan dipraktikkan dalam sejarah tertentu sehingga bersifat relative dan dinamis. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996) hal. V.-VI.

secara teo-kosmologis diposisikan sebagai makhluk kelas dua. Stereotipe terhadap perempuan misalnya dalam Tafsir At-Thabari jelas sekali tergambar terkait dengan drama kosmis kejatuhan Nabi Adam dari sorga yang disebabkan oleh Hawa isterinya. Oleh karena itu Hawa sebagai wakil perempuan diposisikan sebagai makhluk yang kehadirannya sebagai sumber fitnah dalam kehidupan.³¹

Membincangkan upaya reinterpretasi hukum waris dalam Islam secara teoritis dan metodologis sebagai sesuatu yang bisa dipertanggungjawabkan. Secara material, hukum kewarisan lebih dominan unsur *mu'amalah*nya karena bersinggungan langsung dengan hukum perdata.³² Oleh karena itu sangat memungkinkan untuk dilakukan ijtihad baru dengan mempertimbangkan dimensi lokalitas budaya di mana hukum tersebut akan diaplikasikan. Dalam hal hukum *mu'amalah* umat Islam diberi keleluasaan untuk berijtihad dengan pendekatan rasional dan mempertimbangkan aspek sosiologis. Hal ini berbeda dengan hukum peribadatan yang dilarang untuk diperbaharui (modifikasi) karena ia bersifat *tauqifi* dan *ta'abuddi* sebagai bagian dari agama yang bersifat dogmatis.

Dengan memosisikan hukum waris sebagai bidang *mu'amalah*, maka yang perlu kita tangkap bukan semata-mata ketentuan positif bagian masing-masing ahli waris tetapi jiwa dari ayat ini yaitu pembagian harta warisan secara adil. Formulasi bagian-bagian warisan bisa ditempatkan sebagai instrumen/*wasilah* untuk mencapai *ghayah* (*final goal*) dari ketentuan hukum tertentu. Konsep dasar *ghayah* kapanpun, di manapun, pada setting budaya apapun tidak akan berubah karena itu merupakan inti syari'ah. Sedangkan alat pencapaian *ghayah* (*wasilah*) adalah sesuatu yang bersifat *partikular* dan oleh karenanya dapat berubah sesuai dengan tuntutan sosial dan dinamika zaman yang selalu berubah.

³¹KH. Husein Muhammad, "Tafsir Gender dalam Pemikiran Islam Kontemporer" dalam *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Adnan Mahmud (Eds) (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2005). hal. 103-104.

³²Munawwir Sadzali, *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan*, (Jakarta : UI Press, 1998), hlm. 23

Menurut Syafrudin Prawiranegara, dalam ilmu hukum terdapat dua sifat hukum yaitu *compulsory law (dwingend recht)* yaitu hukum yang berlaku secara mutlak dan *voluntary law (vrijwillig recht)* yaitu hukum yang berlaku kalau yang berkepentingan tidak menggunakan alternatif-alternatif lain yang tersedia. Menurutnya, ketentuan pembagian warisan sebagaimana dijelaskan dalam surat an-Nisa' ayat 11 tergolong hukum yang *voluntary law*, yaitu yang berkepentingan bisa mengelakan berlakunya hukum yang bersangkutan dengan mengambil tindakan-tindakan lain yang sah menurut hukum yang berlaku.³³

Upaya *reinterpretasi* hukum waris dalam Islam ini secara metodologis bisa dicari sandaran metodologisnya dengan melihat ijihad-ijihad sahabat Umar ibn Khattab yang seringkali melahirkan polemik di kalangan sahabat. Banyak kasus ijihad Umar ibn Khattab yang secara eksplisit bertentangan dengan makna teks karena beliau banyak memahami teks dengan berpegang pada makna konteksnya dengan cara menggali dasar filosofi sebuah ayat. Beberapa kasus menunjukkan bahwa dalam berijihad Umar ibn Khattab mendasarkan pada pertimbangan-pertimbangan maslahat sebagai inti dari ajaran Islam Maslahat dalam hukum waris Islam adalah keadilan. Oleh karena itu Spirit dasar dari hukum waris Islam adalah pembagian harta secara adil. Nilai keadilan manusia secara fitrah adalah keadilan yang terpancar dari Tuhan, sebab tuhan adalah theophany kebebasan Tuhan. Menurut Hazairin, nilai dasar keadilan secara prinsip di alam idea al-Qur'an bersifat immutable, sedangkan dunia fakta selalu berubah dan merupakan rangkaian kejadian temporal menuju nilai-nilai eternal.³⁴

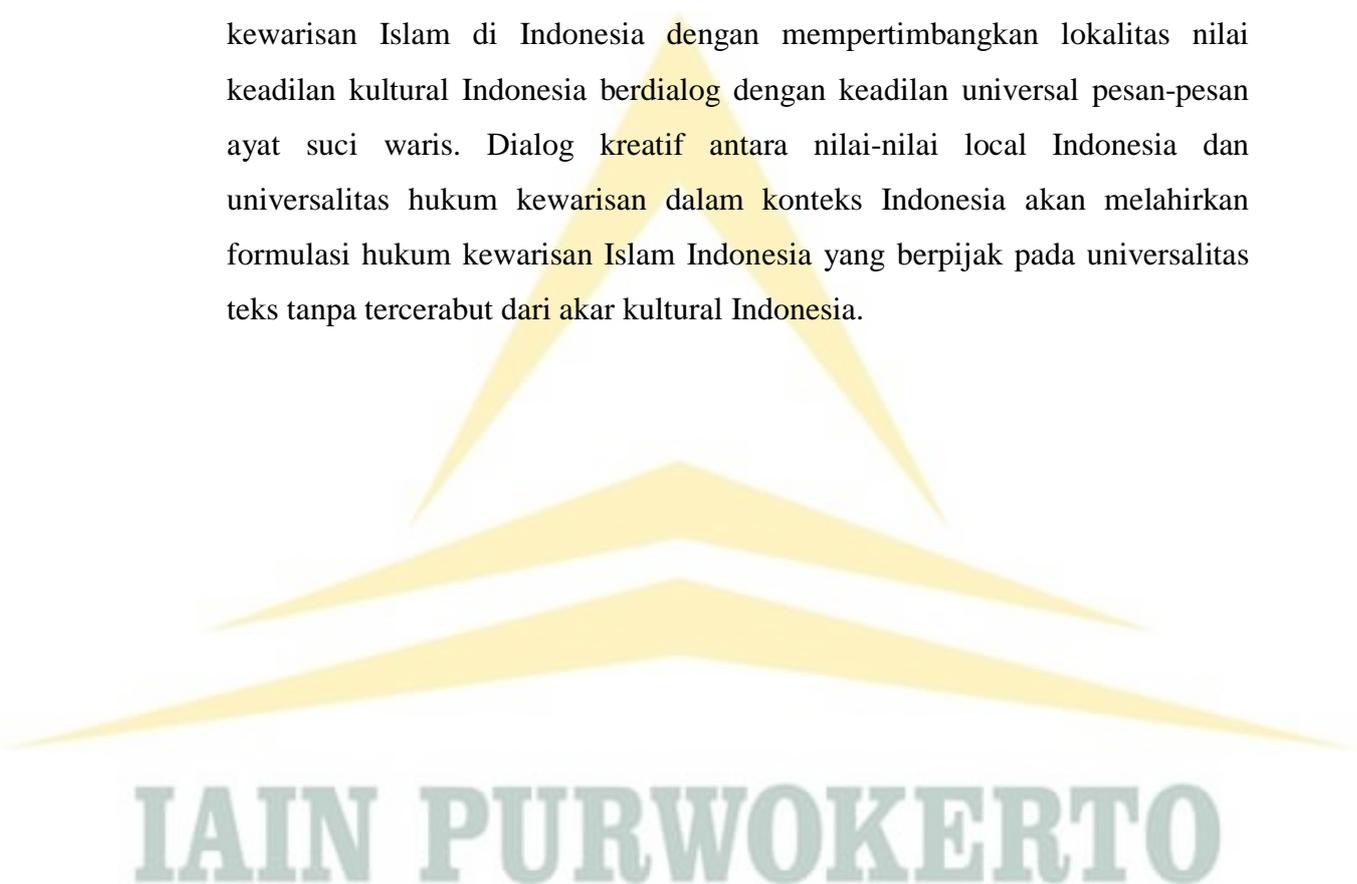
Tawaran gagasan toeritis Syharur dan Nasr Hamid Abu Zayd terkait dengan interpretasi teks hukum kewarisan Islam dalam konteks pengembangan hukum kewarisan Islam memiliki relevansi dengan diskursus perlunya menghadirkan formulasi hukum kewarisan di Indonesia. Dalam pandangan Nasarudin Umar, Gagasan Shahrur dengan teori batasnya bisa menjadi

³³*bid*, hlm. 31-32

³⁴ Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam*, (UII Press: Yogyakarta, 2015), hal. 191.

alternative model pembaharuan hukum keluarga islam dalam bidang hukum kewarisan di Indonesia.³⁵

Memosisikan kajian hukum waris Islam dalam kategori fikih muamalah menjadikan diskursus hukum kewarisan masuk pada area hukum yang bersifat ijtihadiyah. Pengaturan bagian-bagain ahli waris yang bersifat eksak dan limitative bukan berarti memnutup ruang gerak ijtihad. Banyak preseden historis yang bisa dijadikan pijakan ijtihad-ijtihad kreatif-inovatif hukum kewarisan Islam di Indonesia dengan mempertimbangkan lokalitas nilai keadilan kultural Indonesia berdialog dengan keadilan universal pesan-pesan ayat suci waris. Dialog kreatif antara nilai-nilai local Indonesia dan universalitas hukum kewarisan dalam konteks Indonesia akan melahirkan formulasi hukum kewarisan Islam Indonesia yang berpijak pada universalitas teks tanpa tercerabut dari akar kultural Indonesia.



IAIN PURWOKERTO

³⁵ Nasarudin Umar, "Hukum Keluarga Kontemporer di Negara-Negara Muslim", Makalah Seminar Nasional Hukum Materiil Peradilan Agama antara Cia, Realitas dan Harapan, Hotel Red Top Jakarta, 19 Februari 2010, hal. 14-15.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Diskursus hukum waris Islam dalam perkembangan pemikiran hukum kewarisan di dunia islam telah menghadirkan perdebatan-perdebatan akademik khususnya di kalangan pemikir muslim kontemporer. Fokus kajian penelitian ini adalah analisis atas pemikiran dua tokoh pemikir muslim kontemporer yang memiliki perhatian lebih pada isu-isu keadilan gender khususnya di bidang hukum waris. Hasil dari temuan penelitian ini adalah sebagai berikut :

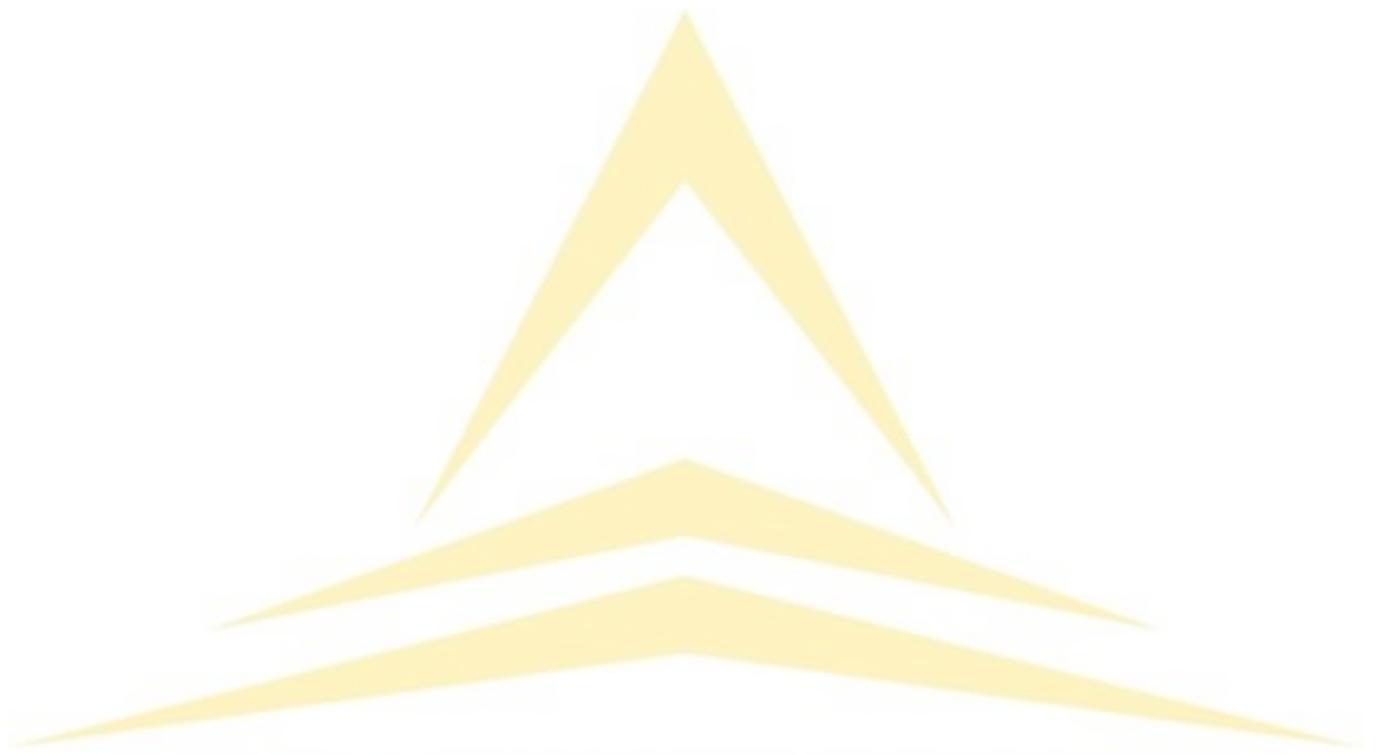
1. Secara teoritis, kajian hukum kewarisan Islam dapat dilihat dari sudut pandang yang berbeda yaitu pada obyek hukumnya yang berkaitan pembagian harta benda yang lebih berdimensi hukum keperdataan dan lebih dekat dalam ruang lingkup kajian fiqh muamalah dan berhubungan dengan hukum antar pribadi. Dengan mempertimbangkan kerangka berfikir seperti ini, maka kajian hukum kewarisan Islam terbuka ruang untuk dilakukan ijtihad dan modifikasi-modifikasi hukum. Dalam pandangan penulis lebih dekat pada kajian muamalah yang terbuka kemungkinan ruang ijtihad sehingga hukum Islam bisa beradaptasi dengan tuntutan zaman yang selalu berubah.
2. Menurut Syahrur, ayat-ayat tentang waris diturunkan dan diberlakukan bagi seluruh umat manusia secara kolektif, bukan untuk pribadi atau golongan tertentu. Ayat-ayat tentang waris menggambarkan aturan universal yang ditetapkan berdasarkan aturan matematis (teori himpunan / tehnik analisis / analisis matematis) dan empat operasional ilmu hitung (penjumlahan, pengurangan, perkalian dan pembagian). Untuk memahami hukum dan aturan tentang pembagian harta warisan diperluksn ilmu bantu yaitu : tehnik analisis (*al-handasah al-tahliliyah*), analisa matematis (*al-tahlil al-riyadhi*), teori himpunan (*al-majmuat*), konsep variable pengikut (*al-tabi'*) dan variable peubah (*al-mutahawwil*) dalam matematika
3. Menurut Nasr Hanid, persoalan pembagian harta warisan memiliki dimensi konsep 'tribalisme" dan islam hadir untuk mendekonstruksi

tibalisme dengan fundamen keagamaan dengan semangat egalitarianism menjadikan perempuan sebagai pribadi otonom dan bermartabat serta diakui nilai kemanusiaanya. Dalam pandangan Nasr Hamid, bagian anak laki-laki yang memperoleh bagian dua kali lipat dari bagian anak perempuan adalah bagian batas maksimal (*had al-aqsa*) yang tidak boleh melampaui batasan bagian maksimal itu, sekaligus larangan memberikan bagian lebih sedikit dari setengah bagian laki-laki untuk anak perempuan. Hudud Allah berupa batasan-batasan hukum menyiratkan perlunya pembagian yang sama antara laki-laki dan perempuan. Persamaan adalah adanya keserasian bagian antara batas maksimal bagian laki-laki dan batas minimal bagian perempuan sebagaimana batas-batas yang sudah dibuat Allah.

4. Dalam upaya pembacaan teks keagamaan yang responsive gender khususnya terkait dengan hukum pembagian harta warisan tawaran Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd sangat signifikan untuk dicermati. Baik Syahrur maupun Nasr Hamid mencoba memahami teks tidak melepaskan dari akar historisnya dan selalu didialogkan dengan konteks sosial sekarang ini.

B. Saran-Saran

Mengkaji konsep hukum waris dalam perspektif tokoh sangat menarik, karena kajian akan disuguhkan perspektif yang kaya. Upaya penelitian dibidang hukum waris Islam, akan lebih menarik jika dikaitkan dengan berbagai regulasi hukum waris yang sudah menjadi undang-undang di suatu Negara (qanun). Oleh karena itu, beberapa ruang akademik yang masih kosong untuk ditindaklanjuti dalam sebuah penelitian terkait dengan implementasi hukum kewarisan Islam adalah dengan melakukan penelitian kolaboratif berbasis pada kajian teoritis dan empiris. Kajian praktik hukum waris di tengah-tengah masyarakat yaitu kewarisan yang berbasis pada model kebudayaan local menjadi menarik untuk diteliti.



IAIN PURWOKERTO

DaftarPustaka

- A. Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung,: PT al-Ma'arif, 1994)
- A. Ruhaily Ruwayyi, *Fiqh 'umar Ibn Khattab Muwazinan bi al-Fiqh al-'Ashri*, alih bahasa Abbas MG, (Jakarta: Pustaka Kausar, t.tp.)
- AbdtulGhofurAnsori, *FilsafatHukumKewarisan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2015).
- Abdul Ghoni Hamid, “ Kewarisan dalam Perspektif Hazairin” Jurnal “ Studi Agama dan Masyarakat” Volume 4, Nomor 1 Juni 2007.
- Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998)
- Agus Sudaryanto, “ Aspek Ontologi Pembagian Waris dalam Hukum Islam dan Hukum Adat Jawa” Jurnal *Mimbar Hukum*. Volume 22, Nomor 3, Oktober 2010.
- Ahmad Fauzan, “Teks Al-Quran dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd”, *Jurnal KALIMAH*, Vol. 13 No. 1 Maret 2015,
- Al-Bukhari, Abu Abd Allah, Muhammad bin Isma'il, *S}ah}i}h} al-Bukhari* (Damaskus: Dar Touq an-Najah}, 1422 H)
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1314 H)
- Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn Khattab dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987)
- Andi Nuzul, “ Koreksi Hukum Kewarisan Bilateral Hazairin terhadap Hukum Kewarisan Patrilineal Ahlul Sunnah Waljamaah” *Jurnal Sosio-Religia*, Volume 9 Nomor 3 Mei 2010.
- Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan, Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan laki-laki, Transformasi al-Qur'an, Perempuan dan Masyarakat Modern*, alih bahasa Akhmad Afandi, (Yogyakarta: IRCISO D, 2003)
- Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT Serambi Semesta, 2003)

- At-Tirmizī, Muḥammad ibn ‘Isyāq, *Sunan at-Tirmizī* (Mesir: Syarikah Maktabahwa Matba’ah Musṭafa al-Baḥbi al-Halibi, 1975 M)
- Budhy Munawwar Rachman, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Paramadina, Jakarta, 1995)
- Burhan Bungin, *Analisa Data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998)
- Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003)
- Hasbi ash-Shiddiqie, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993)
- Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara* (Qalam Nusantara: Yogyakarta, 2016)
- Ibn Majah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Majah* (Mesir: Syarikah Maktabahwa Matba’ah Musṭafa al-Baḥbi al-Halibi, tt)
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I’lam al-Muawaqī’in ‘an Rabbi al-‘Alamin*, (Bairut: Dar al-Fikr, ttp)
- Iqbal A. Saimina (ed) *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Pustaka Panjimas, Jakarta, 1988)
- KH. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial*, (Bandung: Mizan, 1995)
- M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan atas wacana Islam Kontemporer*, (Bandung: Mizan, 2000)
- M. Atho’ Muzdhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, (Jogjakarta,: Titian Ilahi Press, 1998)
- Mintarno, “Hukum Waris Islam di pandang dari Perspektif Hukum Berkeadilan Gender (Studi di Kecamatan Mranggen Kabupaten Demak)”. Tesis di Program Pascasarjana Magister Kenotariatan Universitas Diponegoro tahun 2006.
- Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an* (Teraju: Jakarta, 2003)

Moch. Taufiq Ridho, Analisis Metode Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd (Re-interpretasi Atas Konsep Asbab An-Nuzul), *Jurnal Rasali*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2015.

Muchit A. Karim, *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag RI, 2012).

Muhammad 'Ali as-Sabuni, *Pembagian Waris Menurut Islam*, terj. A. M. Basalamah (Jakarta: Geman Insani Press, 2001)

Muhammad Syahrur, *Islam dan Iman : Rekonstruksi Epistemologis Rukun Islam dan Rukun Iman*, alihbahasa M. Zaid Su'udi (Yogyakarta: IRCiSod, 2015)

Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah: Nahwa Ushul Jadidah li Fiqh al-Islamy*, terj. Sahiron Syamsuddin " Metodologi Fiqh Islam Kontemporer" (Jogjakarta: elSAQ Press, 204)

Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alihbahasa Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: elSAQ Pres, 2004)

Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung, : PT Al-Ma'arif, 1996)

Munawwir Sadzali, *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan*, (Jakarta: UI Press, T.tp)

Muslim ibn al-Hajj an-Naisaburi, *Sahih Muslim* (Bairu>t: Da>r Ih}ya at-Tura>s\ al-'Arabi>, tt.)

Nasarudin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik) " dalam, Siti Rukhaini Dzuhayatin dkk (ed), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Jogjakarta: PSW UIN Jakarta, 2002)

Nasarudin Umar, "Hukum Keluarga Kontemporer di Negara-Negara Muslim", Makalah Seminar Nasional Hukum Materi Il Peradilan Agama antara Cita, Realitas dan Harapan, Hotel Red Top Jakarta, 19 Februari 2010.

Nasarudin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam", dalam Siti Rukhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi metodologis W acana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Jogjakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga-McGill-ICIHEF-Pustaka Pelajar, 2002)

Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (SAMHA-PSW IAIN SUKA: Yogyakarta, 2003)

Nasr Hamid Abu Zaid, *Dhawair al-Khauf: Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah*, terj. Moh Nur Ichwan, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (Jogjakarta: PSW UIN Jogjakarta, 2003)

Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jogjakarta: Rake Sarasin, 2000)

Otje Salman, dan Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam*, hlm 5.
Lihat juga Muhammad 'Ali as-S{abu>ni>, *Pembagian Waris Menurut Islam*, terj. A. M. Basalamah (Jakarta: Geman Insani Press, 2001)

Otje Salman, Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam* (Bandung: Refika Aditama, 2010)

Qaem Aulasyahied, "Studi Kritis Konsep Sunnah Muhammad Syharur", *Jurnal KALIMAH* Vol. 13 Nomor 1 Tahun 2015.

Rahman I Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah (Syariah)* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002),

Subkhi Mahmasani, *Filsafat Hukum Islam*, alih bahasa A. Soejono, (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1976)

Sujono dan Abdurahman, *Metodologi Penelitian, Suatu pemikiran dan Penerapan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998)

Syamsul Arifin Dkk, *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*, (Sipress, Jogjakarta, 1996)

Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddiqy, *Fiqh Mawaris* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001)

Yuliatin, I " Pluralitas Hukum Waris Adat di Indonesia". *Jurnal Media Akademika*, Vol. 26, No. 3 Juli 2011.