

## HISTORISITAS DAN MISI ESENSIAL HUKUM WARIS ISLAM

Muhammad Adib\*

*Institut Agama Islam (IAI) Al-Qolam Malang*

---

### Abstract

The Islamic hereditary law, which has been regulated in the Islamic law resources (*manshush*), has been raising a polemic. Some Moslem scholars regarded the *nash* as *ta'abbudi* and therefore cannot be interfered, while others saw such concept of *ta'abbudi* is a deviation from the basic nature as well as the main goal of syari'ah. Through this, the claim that *nash* is not reasonable and reconceivable has fell. This latest thing is urgently emphasized in order to revitalize the spirit of syari'ah in the human life. This working paper explores the essential mission of Islamic hereditary law in the historical point of view, beginning from the pre-Islamic era to the modern society.

*Keywords:* Islamic hereditary law, *nash*, Arabic pre-Islamic tradition, development

---

Prinsip dasar yang harus mula-mula disepakati adalah bahwa, sebagai bagian dari kategori pranata sosial (*'ādāt, mu'āmalāt*), hukum waris Islam memiliki konteks dan tujuan (atau *'illah*)<sup>1</sup> yang bisa dijangkau oleh daya penalaran akal manusia. Caranya

---

<sup>1</sup> Dalam pengertian orisinalnya, *'illah* adalah “latar belakang yang mendorong (*bā'its*), serta tujuan yang hendak dicapai (*ghāyah*) dari, ditetapkannya sebuah keputusan hukum”. Dalam redaksi lain, *'illah* adalah kemaslahatan. Namun, pada perkembangan selanjutnya, dengan alasan demi kepastian hukum, *'illah* didefinisikan sebagai “sebuah entitas yang jelas (*zhāhir*) dan terukur (*mundhabith*) yang berfungsi sebagai acuan penetapan hukum”. Dengan definisi seperti ini, prosedur penggunaan *'illah* menjadi formal dan ketat, karena minimal ada tiga syarat yang harus dipenuhi, yaitu, pertama, harus jelas, kedua, harus bisa diukur dan, ketiga, keputusan hukumnya

\*) Email: muhammadadib1975@gmail.com

Dosen tetap Fakultas Tarbiyah di IAI Al-Qolam Malang

Jurnal ini tersedia di: [http://ejournal.alqolam.ac.id/index.php/jurnal\\_pusaka/article/view/106](http://ejournal.alqolam.ac.id/index.php/jurnal_pusaka/article/view/106)

adalah bukan dengan menelaah makna hakiki dan rahasia angka-angka matematisnya, melainkan dengan cara menyingkap konteks realitas sosial-budaya dan misi sosial hukum waris Islam pada saat diwahyukan. Menurut Ibn ‘Āsyūr, cara ini adalah solusi yang tepat ketika suatu ujaran verbal *nashsh* terasa sulit diungkap makna hakiki dan rahasianya. Solusi ini jauh lebih tepat daripada klaim “*ta‘abbudī*” (ajaran yang harus diterapkan apa adanya, karena makna hakikinya sulit dipahami), seperti yang biasa dilakukan oleh sebagian besar kalangan ortodoksi.<sup>2</sup>

Klaim “*ta‘abbudī*” adalah salah satu dari tiga pilar teori yang dipegangi oleh kalangan ortodoksi untuk menentang gagasan fleksibilitas hukum waris Islam, sebagaimana telah disinggung pada awal bab I di atas. Salah seorang penggagas klaim ini adalah Abū Ishāq al-Syāthibī (w. 1388). Menurutnya, makna hakiki angka-angka (*muqaddarāt*) hukum waris Islam merupakan misteri yang tidak mungkin bisa diungkap oleh daya nalar manusia. Konsekuensinya, meskipun masuk kategori pranata sosial (*‘ādāt*), karakter hukum waris lebih dekat kepada kategori pranata ritual (*‘ibādāt*), di mana prinsip yang berlaku adalah ketundukan mutlak kepada ujaran *nashsh* (*al-wuqūf ma‘ al-manshūsh*), tanpa perlu repot-repot menganalisis dan, apalagi, mengubahnya.<sup>3</sup>

Oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350), kecenderungan klaim *ta‘abbudī* seperti yang ditunjukkan oleh al-Syāthibī di atas dipandang sebagai “pelarian” dari kemalasan dan ketidakmampuan berpikir manusia semata. Mustahil Allah Swt. menurunkan syari‘ah yang tidak bisa dinalar manusia, baik dalam kategori pranata ritual (*‘ibādāt*) maupun—apalagi—pranata sosial (*‘ādāt*).<sup>4</sup> Klaim “*ta‘abbudī*” tadi

---

bisa menjamin kemaslahatan. Jadi, *‘illah* dan kemaslahatan diposisikan sebagai dua hal yang berbeda. *‘illah* diposisikan sebagai semacam institusi untuk mewujudkan kemaslahatan. Namun, bagaimanapun, definisi ini tidak mengurangi esensi *‘illah* sebagai latar belakang dan tujuan hukum. Dan salah seorang yang berupaya mengembalikan *‘illah* ke pengertian orisinalnya adalah al-Shāthibī. Lihat: Ahmad al-Raysūnī, *Nazhariyyah al-Mashlahah ‘ind al-Imām al-Syāthibī*, ctk. II (Riyadh: Dār al-Ālamīyyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992), hlm. 8-11.

<sup>2</sup> Ibn ‘Āsyūr Muḥammad Thāhir, *Maqāshid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Tunisia: Maktabah al-Istiqāmah, 1366 H.), hlm. 49.

<sup>3</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Aḥkām*, ed. Muḥammad al-Khudhar Husayn al-Thūlisī dan Muḥammad Husayn Makhūf (ttp.: Dār al-Rasyād al-Hadītsah, t.t.), II: 211-215.

<sup>4</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah Muḥammad ibn Abī Bakr, *I‘lām al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-Ālamīn*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Ibrāhīm, ctk. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), II: 39 dan 51. Meskipun berpandangan seperti itu, kesimpulan Ibn al-Qayyim sebenarnya tidak jauh berbeda dengan al-Syāthibī. Elaborasi *‘illah* dan makna hakiki syari‘ah yang dia lakukan dan tawarkan, pada gilirannya, justru menjadi semacam justifikasi bahwa hanya ketentuan Tuhan sebagaimana yang

juga dikritik oleh Muhammad Mushthafā Syalabī sebagai persepsi yang rancu. Karena, semenjak awal, para penggagasnya telah bersepakat, bahkan dengan gigih menegaskan, bahwa prinsip dasar dalam pranata sosial (*‘ādāt, mu‘āmalāt*) adalah untuk mewujudkan kemaslahatan kehidupan manusia. Jadi terdapat konteks historis dan tujuan yang bisa dinalar. Karena itu, klaim “*ta‘abbudī*”, sedikit-banyak, telah menyimpang dari prinsip yang telah mereka sepakati dan dengungkan sendiri, yaitu keniscayaan mengacu kepada konteks sejarah dan tujuan esensial *shari‘a*.<sup>5</sup>

Oleh karena itu, pemaparan konteks sejarah dan misi esensial hukum waris Islam pada bagian ini bertujuan untuk menolak keabsahan klaim “*ta‘abbudī*” tadi. Dengan meneliti interaksi dialogis *nashsh* wahyu—khususnya tentang waris—dengan realitas sosial-budayanya, maka corak, proses dan misi reformasi sosial yang dilakukan oleh Islam pada saat itu akan bisa dipahami. Selain itu, pemaparan ini bisa dijadikan sebagai alat uji tentang sejauh mana hukum waris Islam, dalam perjalanan sejarah selanjutnya, mampu merefleksikan misi keadilan yang sejak awal diembannya.

## A. Sistem Kewarisan Arab Pra-Islam

Secara umum, masa pra-Islam, yang terbentang pasca kerasulan ‘Īsā a.s. hingga Rasulullah SAW. menerima wahyu pertama (6 Agustus 610 M.), disebut sebagai periode “kekosongan wahyu” (*fatrah min al-wahy*), karena pada masa itu, tidak ada wahyu yang turun. Masa selama kurang-lebih 600 tahun ini juga disebut dengan masa Jāhiliyyah yang artinya adalah periode “kegelapan”, “kebodohan” dan “barbarianisme”.<sup>6</sup> Secara nyata, Philip K. Hitti menjelaskan bahwa masyarakat Arab pra-Islam adalah bangsa yang tidak memiliki konsep takdir (*no dispensation*), tidak memiliki nabi yang terutus (*no inspired prophet*) dan tidak mempunyai kitab suci khusus yang diwahyukan (*no revealed book*).<sup>7</sup> Merujuk kepada pemakaian kata “*jāhiliyyah*” dalam al-Qur’an, masyarakat Arab pra-Islam memiliki ciri khas pada

---

termaktub dalam *nashsh* saja yang paling baik untuk diterapkan. Ia harus diterapkan apa adanya, tanpa perlu diubah-ubah, apapun alasannya. Lihat: *Ibid*, hlm. 65-66 dan 114.

<sup>5</sup> Muḥammad Mushthafā Syalabī, *Ta’līl al-Aḥkām: ‘Ardh wa Tahlīl li Tharīqah al-Ta’līl wa Tathawwurihā fi ‘Ushūr al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, ctk. II (Beirut: Dār al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1981), hlm. 299.

<sup>6</sup> Muḥammad Ridhā, *Muḥammad Rasūl Allāh Shallā Allāh ‘alayh wa Sallam*, ctk. V (Kairo: Dār al-ḥyā’ al-‘Arabiyyah, 1966), hlm. 59.

<sup>7</sup> Philip K. Hitti, *History of Arabs from Earliest Times to the Present*, ctk. X (London: The Macmillan Press, 1974), hlm. 87.

aspek kepercayaan terhadap Tuhan (*zhann al-jāhiliyyah*),<sup>8</sup> mental dan pola pikir (*hukm al-jāhiliyyah*),<sup>9</sup> gaya hidup atau *life style* (*tabarruj al-jāhiliyyah*)<sup>10</sup> dan karakter kesombongannya (*hamiyyah al-jāhiliyyah*).<sup>11</sup>

Ciri paling menonjol dari masyarakat Arab pra-Islam adalah kehidupannya yang berkelompok-kelompok dalam berbagai suku (*tribe*). Sebuah suku terdiri dari sejumlah keluarga yang perekat kehidupan kebersamaannya adalah hubungan darah (*qarābah*) ataupun perjanjian untuk selalu hidup bersama (*walā*). Suku-suku tersebut hidup secara terpisah-pisah serta membentuk komunitas dan sistem sosialnya sendiri-sendiri. Umumnya, anggota-anggota setiap suku terikat oleh solidaritas internal yang kuat, yaitu tanggung jawab untuk selalu mempertahankan keberlangsungan kehidupan dan kehormatan suku. Karakter ini nampak sekali terutama dalam kehidupan suku yang hidup di daerah padang pasir dan suka berpindah-pindah tempat (*nomadic bedouin*).<sup>12</sup> Kehidupan mereka yang hanya bergantung kepada alam padang pasir yang serba terbatas menjadikan rasa keterikatan kelompok mereka menjadi sangat kuat. Itulah sebabnya, konflik dan perang antar suku adalah fenomena yang biasa dijumpai. Suasana yang penuh konflik tersebut kemudian memunculkan kesepakatan hukum yang sering diistilahkan dengan “Hukum Balas Dendam Setimpal” (*lex talionis*), yaitu, misalnya, nyawa dibalas dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung dan seterusnya.<sup>13</sup> Biasanya, keluarga korban

---

<sup>8</sup> Surat Āl ‘Imrān (3):154, yaitu “...yazhunnūna bi’llāhi ghayra’l-ḥaqqi zhanna’l-jāhiliyyati...” yang artinya adalah “...mereka memiliki keyakinan yang tidak benar tentang Allah seperti keyakinan yang dimiliki oleh kalangan Jāhiliyyah...”.

<sup>9</sup> Surat al-Mā’idah (5): 50, yaitu “...afahukma’l-jāhiliyyati yabghūna...” yang artinya adalah “...apakah pola pikir Jāhiliyyah yang mereka cari...”.

<sup>10</sup> Surat al-Aḥzāb (33):33, yaitu “...walā tabarrujna tabarruja’l-jāhiliyyati...” yang artinya adalah “...janganlah Kalian bersolek seperti gaya kalangan Jāhiliyyah...”.

<sup>11</sup> Surat al-Fath (48):26, yaitu “Idz Ja’ala’l-ladhīna kafarū fī qulūbihimu’l-ḥamiyyata ḥamiyyata’l-jāhiliyyati...” yang artinya adalah “Ketika orang-orang kafir menanamkan dalam hati mereka karakter kesombongan seperti yang dimiliki oleh kalangan Jāhiliyyah...”.

<sup>12</sup> Dari segi lokalitasnya, masyarakat Arab pra-Islam dapat dibedakan menjadi tiga kelompok, yaitu (1) masyarakat perkotaan (*urban*), (2) masyarakat pedesaan (*village*) yang hidup tidak terlalu jauh dari kota, dan (3) masyarakat padang pasir (*bedouin*) yang lebih suka mengembara mencari tempat yang subur (*nomaden*). Lihat: Halimah Barakat, “The Arab Family and Challenge of Social Transformation”, dalam Elizabeth Warnock Fernea (ed.), *Women and Family in the Middle East* (Texas: University of Texas Press, 1995), hlm. 28.

<sup>13</sup> Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hlm. 13-14. Besar kemungkinan, hukum *lex talionis* ini terinspirasi oleh Kode Hammurabi, yakni seperangkat aturan hukum yang dibuat oleh Hammurabi, seorang tokoh kharismatik asal Mesopotamia yang diperkirakan wafat pada tahun 1750 SM. Kode Hammurabi yang diperkirakan dikodifikasikan sekitar tahun 1728-1666 SM. ini telah banyak memberi inspirasi di dalam sistem nilai

meminta bantuan kepada kelompok yang lebih kuat untuk menuntut balas atas kematian keluarganya dan baru merasa puas jika pelakunya telah dibalas. Atau, sebagai alternatif lain, mereka dapat meminta tebusan (*diyah*) kepada pelaku berupa materi, misalnya sejumlah ekor unta yang disepakati.<sup>14</sup>

Dalam sebuah sistem sosial kesukuan (*tribal society system*) seperti itu, masyarakat Arab pra-Islam yang rata-rata beragama animis-paganistik ini memiliki beberapa karakteristik dasar yang khas. Di antaranya adalah, pertama, struktur sosialnya bersifat patrilineal (*mujtama' abawi*), di mana garis keturunan dari pihak ayah adalah acuan pokoknya. Nama keluarga (*kunyah/surname*) bagi setiap individu diambil dari nama ayahnya.<sup>15</sup> Konsekuensinya, eksistensi kaum perempuan pun melebur ke dalam garis tersebut, sehebat apapun dia. Keturunan dari pihak perempuan tidak dianggap sebagai bagian dari keluarga, melainkan dimasukkan ke dalam marga orang lain. Jadi, ketika perempuan menikah dengan seorang laki-laki, lebih-lebih dengan laki-laki di luar suku, maka terjadi semacam keterputusan mata rantai silsilah keluarga suku. Karakteristik ini terekspresi dalam sebuah syair Arab pra-Islam yang berbunyi sebagai berikut:

بنونا بنو أبنائنا وبنائنا \* بنوهن أبناء الرجال الأبعد

Yang termasuk keturunan kita adalah anak-anak laki-laki kita, beserta keturunannya mereka, dan juga anak-anak perempuan kita. Sementara keturunan anak-anak perempuan kita tidak termasuk keturunan kita, melainkan keturunan laki-laki yang menjadi suami mereka.<sup>16</sup>

Kedua, corak kehidupan sosial mereka bersifat patriarkal. Segalanya berpusat kepada eksistensi dan peran laki-laki. Bukan hanya dalam lingkup kehidupan publik semata, seperti agama, sosial, politik, ekonomi dan militer, namun, lebih dari itu, dalam lingkup kehidupan domestik pun, dominasi laki-laki sudah demikian jauh menghimpit kehidupan perempuan. Bisa seperti itu, sebab hanya laki-lakilah yang,

---

dan institusi hukum masyarakat generasi berikutnya, termasuk dalam Kitab Talmud yang merupakan rekaman diskusi-diskusi dan administrasi hukum Yahudi oleh para ulama dan ahli hukum Yahudi dari tahun 200 hingga 500 M. Lihat: Philip K. Hitti, *The Near East in History: A 5000 Year Story* (New York: D. Van Nostrad Company, 1961), hlm. 61.

<sup>14</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), hlm. 7-8.

<sup>15</sup> Barakat, *The Arab Family.*, hlm. 31.

<sup>16</sup> Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, ctk. II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973), IV: 405.

saat itu, mampu dan diberi peluang untuk memberikan kontribusi sosial kelanjutan kehidupan kesukuan masyarakat, terutama bila dikaitkan dengan suasana penuh konflik dan perang antar suku ketika itu. Dalam sistem masyarakat komunal, atau “masyarakat primitif” menurut istilah Noel J. Coulson, di mana kepentingan individu dileburkan ke dalam dan harus tunduk kepada kepentingan komunitas, yang diperhitungkan bagi eksistensi seseorang adalah kemampuannya untuk berpartisipasi aktif dan memberikan kontribusi sosial dalam masyarakat, dan kemampuan itu, ketika itu, hanya dimiliki oleh kaum laki-laki. Jadi tercipta sebuah sistem solidaritas sosial yang memosisikan laki-laki sebagai tulang-punggung perjalanannya. Sementara orang-orang yang tidak produktif, seperti anak-anak, perempuan dan orang jompo, hanya dianggap sebagai masyarakat kelas dua yang tidak memiliki hitungan eksistensi apa-apa dalam kehidupan sosial.<sup>17</sup>

Fenomena Khadijah bint Khuwaylid (w. 619), istri pertama Rasulullah SAW., yang termasuk salah seorang saudagar sukses terkemuka di Mekkah, perlu dicermati di sini. Kiprah perdagangannya yang luas, oleh sebagian orang, dijadikan sebagai argumentasi untuk menyatakan bahwa kaum perempuan di Mekkah relatif menikmati kebebasan dalam kehidupan sehari-hari. Mengenai hal ini, dua analisis berikut ini barangkali bisa memberi jawaban yang memuaskan. W. Merçais, seorang orientalis asal Prancis, menyatakan bahwa di Mekkah, masyarakatnya yang kebanyakan berpola hidup mengembara dan berburu cenderung memiliki organisasi sosial yang demokratis. Relasi sosialnya cenderung egaliter, sehingga ada kebebasan bagi kaum perempuan untuk memiliki dan mewarisi harta kekayaan. Kondisi ini berbeda sekali dengan masyarakat di Madinah yang, oleh karena pola hidupnya bertani dan bercocok tanam, relasi sosialnya lebih bercorak feodal-paternalistik. Itulah sebabnya, di Madinah, dalam banyak hal, Rasulullah SAW. mengadopsi sistem sosial egaliter yang telah ada di Mekkah, termasuk di antaranya sistem kewarisan.<sup>18</sup>

Namun, pandangan ini memiliki kelemahan cukup krusial. Di samping tidak ada data sejarah yang pasti tentang sistem kewarisan yang berlaku di Mekkah secara spesifik, pandangan ini juga bisa dibantah oleh perlakuan semena-mena masyarakat di

---

<sup>17</sup> Martha Mundy, “The Family, Inheritance and Islam: A Re-examination of the Sociology of Farā'id Law”, dalam Aziz Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London dan New York: Routledge, 1988), hlm. 2. Beberapa karakteristik yang lain bisa dibaca dalam: Hammūdah 'Abd al-'Athī, *The Family Structure in Islam* (Indiana: Islamic Book Service, 1977), hlm. 8-9.

<sup>18</sup> Dikutip oleh: David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic law of Inheritance* (Berkeley, Los Angeles dan London: University of California Press, 1986), hlm. 15-16.

Mekkah terhadap bayi perempuan. Al-Qur'an surat al-Nahl (16): 58-59 telah melukiskan bagaimana bayi-bayi perempuan dikubur hidup-hidup hanya karena alasan khawatir mencemarkan nama baik dan menjadi beban ekonomi keluarga.

Analisis berikut ini nampaknya lebih bisa diterima. Menurut Barbara F. Stowasser, fenomena Khadijah adalah pengecualian (*an exception*) yang sama sekali tidak merefleksikan kondisi umum kaum perempuan kala itu. Alasannya, Khadijah termasuk kalangan bangsawan, sebuah status sosial paling tinggi yang memiliki kebebasan bertindak yang luas dibandingkan strata sosial di bawahnya. Dengan status sosialnya itu, otomatis Khadijah mempunyai hak dan kebebasan yang luas untuk mendirikan usaha mega bisnis yang menyebabkannya menjadi salah seorang konglomerat Mekkah yang disegani kala itu.<sup>19</sup> Terlebih lagi, dia mewarisi harta kekayaan yang melimpah dari suami terakhirnya—bernama 'Athīq ibn 'Ābid—sebelum menikah dengan Rasulullah SAW.<sup>20</sup> Dari sini, fenomena Khadijah adalah benar-benar kasus spesifik yang sama sekali tidak bisa dijadikan sebagai bahan argumentasi untuk menafikan ketertindasan kaum perempuan Arab pra-Islam pada umumnya.

Karakteristik masyarakat Arab pra-Islam ketiga adalah interaksi sosial mereka yang sangat feodal-monopolistik. Roda kehidupan sangat didominasi oleh superioritas kaum bangsawan dan konglomerat. Monopoli dan penindasan ekonomi adalah senjata utama dan kebiasaan sehari-hari mereka. Kesewenang-wenangan mereka itu tercermin dari kebanggaan-kebanggaan mereka yang terbilang “ganjil”, yaitu kebanggaan ketika mengusir orang miskin (*neglect of the poor*), menampik pengemis (*neglect of almsgiving*) dan menolak menolong kaum yang lemah dan tertindas (*neglect of support for the weaker member of the community*).<sup>21</sup> Sejarah perbudakan di kalangan bangsa Arab pra-Islam membuktikan watak feodalisme tersebut. Mereka terbiasa memperjual-belikan serta memperlakukan budak-budak mereka sesuai

---

<sup>19</sup> Barbara F. Stowasser, “The Status of Women in Early Islam”, dalam Freda Hussein (ed.), *Muslim Women* (London: Croom Helm, 1983), hlm. 14-15. Bandingkan dengan: Ibn Ishāq Abū Muḥammad al-Mu'āfirī, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, ed. Aḥmad Hijāzī al-Syaqqā (ttp.: Dār al-Turāts al-'Arabī li al-Thabā'ah wa al-Nasyr, t.t.) I: 114.

<sup>20</sup> Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Jazarī, *Usd al-Ghābah fī Ma'rifah al-Shahābah*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā dan Muḥammad Aḥmad 'Āsyūr (ttp.: Dār al-Syu'ab, t.t.), VII: 79; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male-Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, terjemahan oleh Mary Jo Lakeland (Massachusetts: Perseus Books, 1987), hlm. 27.

<sup>21</sup> M. A. Shaban, *Islamic History A.D. 600-750: A New Interpretation (I)*, ctk. IX (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), hlm. 8; Lapidus, *A History.*, hlm, 24.

dengan selera mereka. Sebagai akibat dari semua itu, kaum miskin dan lemah semakin tertindas.<sup>22</sup>

Tiga karakteristik di atas berimbas sangat kuat terhadap sistem pembagian harta warisan. Hanya kaum laki-laki yang dewasa (*male agnates*) saja yang diperkenankan mewarisi harta kekayaan, sebab hanya mereka yang memiliki akses produktivitas dalam kehidupan sosial. Prinsip yang dipegang teguh adalah “senioritas” (*the principle of seniority*) dan “keikutsertaan dalam aktivitas militer” (*the principle of comradeship in arms*), karena pola kehidupannya selalu diwarnai oleh nuansa peperangan antar suku (*war-like mode of life*). Kemampuan dan keikutsertaan dalam aktivitas militer itulah yang kemudian dijadikan sebagai standar produktivitas seseorang yang memungkinkannya untuk memperoleh bagian harta warisan. Akibatnya, kaum perempuan, anak-anak, orang-orang jompo dan orang-orang cacat, sebagai kalangan yang tidak produktif, secara mutlak, kehilangan akses untuk menerima hak-hak warisan mereka.<sup>23</sup>

Contoh yang paling jelas adalah apa yang dialami oleh istri Sa’d ibn al-Rabi’ beserta dua anak perempuannya. Ketika Sa’d gugur sebagai *syahid* dalam sebuah pertempuran, harta warisannya langsung diambil oleh saudara laki-lakinya, sementara istri dan dua anak perempuannya tidak memperoleh bagian sama sekali. Alasannya, kaum perempuan tidak pantas menerima harta warisan, karena keberadaannya hanya sebagai beban kaum laki-laki. Merasa haknya dirampas, istri Sa’d segera mengadukan nasibnya kepada Rasulullah SAW. yang lantas segera mengirim pesan kepada saudara laki-lakinya sa’d bahwa dia hanya berhak menerima sisa setelah istri dan dua anak perempuan Sa’d masing-masing diberi bagian 1/8 dan 2/3. Kasus dan solusi yang sama juga dialami oleh Umm Kahhah, istri ‘Abd al-Rahmān ibn Tsābit,

---

<sup>22</sup> Washington Irving, *Life of Mahomet* (London: J. M. Dent & Son Ltd., 1949), hlm. 13-14.

<sup>23</sup> ‘Abd al-‘Athī, *The Family.*, hlm. 250-251; Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: The University Press, 1964), hlm. 15-16. Prinsip ini tercermin dalam pernyataan orang-orang Arab pra-Islam bahwa “Kami tidak akan merwariskan harta kami kepada orang yang tidak bisa menunggang kuda, menghunus pedang, menggunakan anak panah, mengusir musuh dan menjaga keselamatan suku”. Lihat: Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, ctk. II (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1972), IV: 176 dan 185; Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, ctk. II (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), V: 42.



di mana harta warisan suaminya dirampas begitu saja oleh lima orang saudara laki-laki ‘Abd al-Rahmān.<sup>24</sup>

Dalam sistem hukum waris masyarakat kesukuan Arab pra-Islam, terdapat tiga bentuk dan cara pewarisan, yaitu, pertama, pewarisan menurut hubungan darah (*nasab*), di mana hanya laki-laki dewasa dan produktif saja yang diberi hak warisan, kedua, pewarisan kepada seseorang melalui lembaga adopsi (*tabannī*), di mana anak angkat memang diperlakukan dan diber hak-hak yang sama dengan anak kandung, dan, ketiga, pewarisan melalui ikatan perjanjian (*half wa ‘ahd*),<sup>25</sup> yaitu perjanjian antara dua orang laki-laki atau lebih untuk saling melindungi dan mewarisi harta kekayaan. Akan tetapi, tiga bentuk pewarisan ini, tentu saja, tetap tunduk kepada prinsip senioritas, produktivitas dan partisipasi militer di atas. Artinya, hanya kaum laki-laki yang produktif saja yang diuntungkan.

Yang paling terdiskriminasi oleh hukum waris adat seperti ini, sudah pasti, adalah perempuan. Selama hidupnya, dia tidak pernah menjumpai peluang untuk menerima harta warisan. Ini tentu berbeda dengan laki-laki yang hanya tidak menerima warisan di saat tidak produktif. Bukan hanya itu, perempuan juga malah diperlakukan sama dengan harta warisan. Setelah suaminya meninggal, dia bisa dinikahi oleh anak tirinya. Atau, jika tidak begitu, dia akan dinikahkan dengan orang lain, sementara mahar pernikahannya bisa diambil begitu saja oleh anak tirinya itu.<sup>26</sup> Selain itu, ketika menikah, perempuan tidak menerima mahar dari suaminya, karena telah keburu diambil secara sepihak oleh walinya. Bahkan, lebih parah lagi, se-

---

<sup>24</sup> Al-Thabarī, *Jāmi’*., hlm. 185; Abū ‘Īsā Muḥammad al-Tirmidzī, *al-Jāmi’ al-Shaḥīḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), IV: 361; Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asy’ats al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ctk. I (Mesir: Mushthafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1952), II: 109.

<sup>25</sup> Ikatan perjanjian tersebut, biasanya, dibuat melalui pernyataan bersama sebagai berikut: “Darahku adalah darahmu, kehancuranku adalah kehancuranmu, Engkau bisa mewarisi hartaku dan aku bisa mewarisi hartamu, Engkau menuntut balas jika aku dibunuh dan aku juga menuntut balas juga Engkau dibunuh”. Lihat: Rasyīd Ridhā, *Tafsīr.*, hlm. 402; M. Musthafa Khan, *Islamic Law of Inheritance: A New Approach* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1989), hlm. 8.

<sup>26</sup> Kasus ini pernah dialami, misalnya, oleh Kubaysyah bint Ma’n al-Anshārī, Fākhīyah bint al-Aswad dan Malīkah bint Khārījah. Konon, ketika seorang perempuan menjadi janda, maka anak tirinya akan melemparinya dengan baju yang dipakainya, sebagai simbol hasrat untuk menikahinya. Dengan adanya simbol itu, maka orang lain tidak akan ada yang berani untuk bersaing mendapatkannya. Dan, konon pula, kaum perempuan Madina pernah berdemonstrasi di hadapan Rasulullah saw. sambil menuntut penghapusan praktik yang sangat merugikan mereka itu. Lihat: Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr.*, hlm. 453; Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl* (ttp.: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 97-98.

menjak dilahirkan, perempuan sudah dimitoskan sebagai simbol kenistaan (*embodiment of sin*), “biang” godaan seksual (*sexual temptation*) dan beban berat (*heavy burden*) keluarga semata.<sup>27</sup> Al-Qur’an telah menggambarkan bagaimana kaum laki-laki Arab pra-Islam merasa sangat malu ketika mengetahui bahwa anak mereka yang baru lahir ternyata berkelamin perempuan. Mereka merasa bimbang apakah akan terus menanggung beban malu karena membesarkan “makhluk hina” itu ataukah lebih baik menguburnya hidup-hidup.<sup>28</sup> Dan, pada kenyataannya, banyak bayi perempuan tidak berdosa yang menjadi korban oleh pola pikir yang diskriminatif itu.<sup>29</sup> Ibaratnya, menurut ungkapan Haifaa A. Jawad, kaum perempuan biasa diperlakukan lebih sebagai “sesuatu” (*a thing*) dibandingkan dengan sebagai “seseorang” (*a person*).<sup>30</sup> Kondisi ini terus berlangsung, hingga Islam datang dengan misi emansipasi dan reformasi sosial yang diembannya.

---

<sup>27</sup> Nikki R. Keddie, “Introduction: Deciphering Middle Eastern Women’s History”, dalam Nikki R. Keddie dan Beth Baron, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (London: Yale University, 1991), hlm. 2-3; Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam*, ctk. I (London: Macmillan Press Ltd., 1998), hlm. 2.

<sup>28</sup> Surat al-Nahl (16): 58-59.

<sup>29</sup> Dalam surat al-Takwīr (81): 8-9, al-Qur’an menyindir praktik Jāhiliyyah itu melalui pernyataannya, “...Dan ketika bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup itu ditanyakan, atas dosa apa sehingga mereka dibunuh?...”. Konon, ‘Umar ibn al-Khaththāb, sebelum memeluk agama Islam, pernah mengubur hidup-hidup anak perempuannya. Namun, cerita ini dapat diragukan keabsahannya. Alasannya, di samping tidak ada data sejarah yang akurat tentang itu, ‘Umar juga tergolong suku Quraisy yang memiliki kebudayaan yang maju, mengingat dia bermukim di perkotaan. Kelompok masyarakat yang dikenal sering membunuh bayi perempuan adalah masyarakat yang ada di pedalaman yang pola pikirnya relatif masih sangat primitif. Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur’an*, ctk. I (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 136.

<sup>30</sup> Haifaa A. Jawad, *The Rights.*, hlm. 1-3.

## B. Misi Emansipatoris

Di saat sistem sosial yang diskriminatif di atas begitu kuat mengakar dalam kehidupan keseharian masyarakat Arab, Islam datang membawa misi reformasi dan emansipasi. Tujuannya sebenarnya bukan untuk menghapus sistem itu, melainkan merombaknya secara radikal supaya keadilan bisa terwujud. Metode yang dipakai pun tidak sekaligus, melainkan secara bertahap, disesuaikan dengan kesiapan mental masyarakat Arab kala itu.<sup>31</sup> Reformasi sosial yang bertahap ini, bisa dikatakan, merupakan “strategi Tuhan” dalam proses pergulatan sosial di saat menghadapi pola pikir, tradisi dan sistem sosial masyarakat di mana Islam kali pertama diturunkan.

Yang pertama-tama dilakukan adalah meletakkan prinsip dasar kehidupan, yaitu ajaran *tawhīd* atau kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa, Sang Penguasa alam akhirat yang mengadili pertanggungjawaban manusia atas segala perbuatannya.<sup>32</sup> Semua manusia harus mempercayai dan menyembah-Nya serta tidak boleh menyekutukan-Nya dengan apapun.<sup>33</sup> Ajaran *tawhīd* ini, secara implisit namun tegas, mengarah kepada prinsip keniscayaan kesetaraan derajat antar manusia. Oleh karena hanya Allah SWT. satu-satunya yang harus diyakini dan disembah, maka, konsekuensinya, semua manusia diletakkan dalam posisi yang sejajar serta tidak ada yang lebih tinggi daripada yang lain, terlepas dari status sosial dan ekonominya. Yang membedakan mereka hanyalah kualitas ketakwaan. Dan berbicara tentang kualitas ketakwaan, hanya Allah SWT. saja yang mengetahuinya.<sup>34</sup> Oleh karena itu, segala bentuk kezaliman, diskriminasi, eksploitasi, kesewenang-wenangan, penindasan, penganiyaan dan pembunuhan merupakan pengingkaran terhadap prinsip kesetaraan tadi.<sup>35</sup> Prinsip sangat mendasar ini terkandung terutama dalam ayat-ayat al-Qur’an yang turun pada periode Makkah (*āyāt makkiyyah*). Sementara ayat-ayat

---

<sup>31</sup> Jamal J. Nasir, *The Islamic Law of Personal Status*, ctk. I (London dan Boston: Graham & Trotman Ltd., 1990), hlm. 219. Pandangan bahwa Islam tidak menghapus, melainkan mereformasi secara radikal, hukum adat pra-Islam dipegang teguh oleh mayoritas ahli sejarah, termasuk Noel J. Coulson. Bukti-bukti sejarah memang cenderung berpihak kepada pandangan ini. Dan penulis pun, secara tegas, bergabung mendukung pandangan ini.

<sup>32</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in A World Civilization (The Classical Age of Islam)*, ctk. I (Chicago: Chicago University Press, 1974), I: 163.

<sup>33</sup> Surat al-Isrā’ (17):23, al-Kahf (18):110 dan al-Dzāriyāt (51):56.

<sup>34</sup> Surat al-Hujurāt (49):13.

<sup>35</sup> Misalnya, surat al-Isrā’ (17):33, al-A’rāf (7):85 dan al-Syu’arā’ (26):130.

periode Madinah (*āyāt madaniyyah*) memuat rincian-rincian dan teknis-operasional tentang bagaimana prinsip dasar tadi diterapkan.<sup>36</sup>

Setelah landasan *tawhīd* telah tertanam dengan kuat, maka berkenaan dengan hukum waris, langkah bertahap reformasi sosial yang kali pertama dilakukan adalah menjadikan persahabatan yang tulus antara Sahabat Muhājirīn dan Sahabat Anshār sebagai hubungan persaudaraan dan kasih sayang (*wilāyah*) yang sejati. Hanya orang-orang yang beriman, berhijrah dan berkerelaan hati untuk menolonglah yang bisa disebut sebagai mitra dan saudara yang sejati. Hal ini telah ditegaskan dalam al-Qur'an surat al-Anfāl (8):72. Tentu saja, asas keimanan, hijrah dan kesediaan memberi pertolongan tersebut dijadikan sebagai prinsip baru yang menggeser prinsip partisipasi militer, sehingga memberi peluang bagi setiap orang, terlepas dari status sosial dan kelaminnya, untuk mewariskan ataupun mewarisi harta.<sup>37</sup>

Setelah ikatan persaudaraan dan kemitraan di antara kaum Muslimin semakin kuat, standar untuk bisa mewariskan dan mewarisi harta dipersempit hanya di antara orang-orang yang memiliki hubungan darah (*ulū al-arḥām*).<sup>38</sup> Tradisi pengadopsian anak (*tabannī*), di mana anak angkat diberikan hak yang sama dengan anak kandung, dilarang keras,<sup>39</sup> sementara tradisi pewarisan melalui kontrak perjanjian tetap diperkenankan keberlanjutannya,<sup>40</sup> karena janji memang harus ditepati.

Selanjutnya, al-Qur'an melarang dengan tegas kebiasaan memperlakukan kaum perempuan sebagai barang warisan serta mengecamnya sebagai praktik yang kejam dan menjijikkan.<sup>41</sup> Bahkan, lebih dari itu, al-Qur'an menjamin hak-hak wajar mereka setelah selama ini diinjak-injak oleh budaya patriarkisme. Seperti halnya laki-laki, kaum perempuan juga memiliki hak untuk mendapatkan bagian harta warisan.<sup>42</sup> Selain itu, mereka juga berhak menerima sepenuhnya mahar perkawinan mereka<sup>43</sup> serta mempergunakan harta kekayaan mereka,<sup>44</sup> tanpa boleh diintervensi secara sepihak oleh siapapun, termasuk oleh walinya sekalipun. Namun, awalnya, prosentase bagian warisan (*nashīb*) masih belum dijelaskan secara terperinci, karena

---

<sup>36</sup> Al-Syāhibī, *al-Muwāfaqāt*, III: 26-27.

<sup>37</sup> Muḥammad al-Khudharī Bek, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Surabaya: Al-Hidayah, t.t.), hlm. 91.

<sup>38</sup> Surat al-Aḥzāb (33):6.

<sup>39</sup> Surat al-Aḥzāb (33):4.

<sup>40</sup> Surat al-Nisā' (4):33.

<sup>41</sup> Surat al-Nisā' (4):19 dan 22.

<sup>42</sup> Surat al-Nisā' (4):7.

<sup>43</sup> Surat al-Nisā' (4):4 dan al-Baqarah (2):229.

<sup>44</sup> Surat al-Nisā' (4):19.

semuanya harus dilakukan secara bertahap. Setelah prinsip persamaan hak antara laki-laki dan perempuan, utamanya dalam hal pembagian harta warisan, telah tertanam kuat dalam kesadaran sosial masyarakat, barulah al-Qur'an memberikan ketentuan operasional bagian-bagian warisan yang bisa diperoleh oleh para ahli waris, yaitu dalam surat al-Nisā' (4):11-14 dan 176.<sup>45</sup>

Porsi lebih kecil yang diterima oleh perempuan adalah bagian dari "strategi sosial" al-Qur'an yang dilakukan secara bertahap, disesuaikan dengan taraf kapabilitas dan kiprah sosial perempuan kala itu. Strategi tersebut jelas tidak bisa dihindari, mengingat stereotipe tentang inferioritas perempuan masih mengakar begitu kuat dalam kehidupan sehari-hari masyarakat ketika itu. Terhadap ketetapan al-Qur'an yang memberi perempuan bagian lebih kecil saja, kaum laki-laki saat itu rata-rata masih menampakkan reaksi negatif. Pasca turunnya ayat-ayat waris, orang-orang Madinah, sambil berharap Rasulullah saw. lupa terhadap ketentuan al-Qur'an tersebut, berkasak-kusuk mempertanyakan mengapa kaum perempuan diberi bagian warisan, sementara mereka tidak memiliki akses produktivitas apa-apa dalam kehidupan sosial-politik.<sup>46</sup> Oleh karena itu, tidak bisa dibayangkan, seperti apa reaksi negatif mereka andaikata al-Qur'an langsung memberikan bagian warisan yang sama antara laki-laki dan perempuan.

Dengan demikian, dalam melakukan reformasi sosial, khususnya tentang hukum waris, Islam menempuh pendekatan kemanusiaan dan sosiologis (*humanitarian and sociological approach*). Begitu lekatnya perhatian dan penghampiran Islam dengan aspek sosiologis kehidupan masyarakat Arab ketika itu, pada prinsipnya, merupakan bagian dari "strategi" reformasi sosialnya berhadapan dengan realitas sosial-budaya di saat kemunculannya.<sup>47</sup> Sebagai bukti, Islam tetap mengakomodasi beberapa ketentuan dalam hukum waris adat Arab pra-Islam.<sup>48</sup> Sebut saja, misalnya, ketentuan tentang ahli waris laki-laki (*'ashaba*) yang menerima bagian sisa, setelah

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, hlm. 92; Muhammad al-Khathīb al-Syarbīnī, *al-Iqnā' fi Hall Alfāzh Abī Syujā'*, ctk. terakhir (Mesir: Mushthafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1940), II: 46.

<sup>46</sup> Ibn Katsīr Ismā'īl ibn Katsīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* (Indonesia: Dār Ihyā' al-'Ulūm al-'Arabīyyah, t.t.), I: 458.

<sup>47</sup> Anis Ahmad, *Women and Social Justice: Some Legal and Social Issues in Contemporary Muslim Society*, ctk. I (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1991), hlm. 39.

<sup>48</sup> David Pearl, *A Textbook on Muslim Personal Law*, edisi II (London, Sydney dan New York: Croom Helm, 1987), hlm. 138. Dalam ungkapan Noel J. Coulson, hukum waris Islam merupakan modifikasi *ad hoc* terhadap hukum adat pra-Islam. Lihat: Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University Press, 1969), hlm. 4 dan 10.

*dzawī al-furūdh* (ahli waris yang bagiannya telah ditentukan dalam al-Qur'an) menerima bagian masing-masing.<sup>49</sup> Meskipun hanya berupa “sisa”, namun jumlahnya seringkali lebih besar daripada bagian *dzawī al-furūdh*. Ketentuan ini, pada dasarnya, mengakomodasi –meskipun melalui beberapa modifikasi—sistem waris adat Arab pra-Islam, di mana hanya laki-laki dewasa yang berhak menerima harta warisan.<sup>50</sup>

Keseluruhan proses reformasi sistem kewarisan yang dilakukan oleh Islam di atas, pada prinsipnya, mengarah kepada terwujudnya keadilan sosial, terutama dalam bidang ekonomi. Islam tidak menghendaki harta kekayaan hanya berpusat pada segelintir ataupun sekelompok orang saja, lebih-lebih kalau ada hak orang atau kelompok lain yang disia-siakan.<sup>51</sup> Islam juga tidak menghendaki seseorang mati meninggalkan istri dan anak yang terlantar secara ekonomi, hanya karena menuruti sistem sosial yang diskriminatif-eksploitatif seperti yang terjadi pada kalangan masyarakat Arab pra-Islam.<sup>52</sup> Rasulullah SAW. sendiri, ketika Sa'd ibn Abi Waqqāsh hendak menyedekahkan sebagian besar hartanya—dengan alasan karena satu-satunya ahli warisnya yang ada adalah anak perempuan—memberi batasan maksimal 1/3, seraya menyatakan, “Engkau mati meninggalkan keluarga yang berkecukupan adalah jauh lebih baik ketimbang meninggalkan keluarga yang serba kekurangan sehingga terpaksa meminta-minta kepada orang lain. Memberi kecukupan materi untuk keluarga jauh lebih utama daripada sedekah apapun”.<sup>53</sup> Dengan kata lain, reformasi sistem kewarisan Islam mengarah kepada pembentukan generasi yang, dalam aspek kehidupan ekonomi, memiliki kemampuan untuk mencukupi diri sendiri (*self-sufficiency*).<sup>54</sup>

Secara sosiologis, proses menuju cita-cita keadilan dan kemandirian di atas nampak jelas dalam upaya Islam memberdayakan lembaga keluarga. Pada masa pra-Islam,

---

<sup>49</sup> Ketentuan *‘ashaba* ini merupakan penegasan Rasulullah saw. sendiri melalui pernyataannya, “Berikanlah bagian-bagian warisan kepada yang berhak, sementara sisanya serahkanlah kepada ahli waris laki-laki (*‘ashaba*)”. Lihat: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Shaḥīḥ*, dicetak bersama: Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Syarḥ Shaḥīḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad al-Bukhārī* (ttp.: Al-Maktabah al-Salafiyah, t.t.), XII: 11.

<sup>50</sup> John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, ctk. I (New York: Syracuse University Press, 1982), hlm. 41.

<sup>51</sup> Surat al-Ḥasyr (59):7.

<sup>52</sup> Surat al-Nisā’ (4): 9.

<sup>53</sup> Al-Bukhārī, *al-Jāmi’*., hlm. 14; al-Tirmidzī, *al-Jāmi’*., hlm. 361; Abū Dāwūd, *Sunan.*, II: 151; Abū al-Ḥasan Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nisābūrī, *al-Jāmi’ al-Shaḥīḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), III: 71.

<sup>54</sup> Anis Ahmad, *Women.*, hlm. 41.

yang berlaku adalah sistem keluarga suku (*extended family system*), di mana seluruh kepentingan, materi, tenaga, pikiran dan hidup setiap anggotanya melebur ke dalam kepentingan suku. Individu tidak lagi memiliki kebebasan untuk melakukan tindakan hukum, karena sangat terikat dengan berbagai aturan dan kesepakatan yang diberlakukan dalam suku. Sistem ini, dalam banyak hal, sangat merugikan kalangan orang-orang yang lemah, seperti kaum perempuan, anak kecil, orang jompo dan orang cacat. Sebab, untuk memperoleh pengakuan eksistensi diri, dipersyaratkan adanya kemampuan untuk memberikan kontribusi bagi keberlangsungan kehidupan suku. Dalam budaya patriarkisme yang dominan, hanya kaum laki-laki yang produktif saja yang diuntungkan dalam hal ini.<sup>55</sup>

Islam tentu tidak akan membiarkan kondisi ini berlangsung berlarut-larut. Harus ada sebuah perubahan dari masyarakat yang primitif (*primitive societies*), seperti dalam sistem keluarga suku di atas, menjadi masyarakat yang modern (*modern societies*), di mana individu memiliki kebebasan penuh untuk melakukan tindakan hukum tertentu untuk kemaslahatan dirinya. Maka, Islam kemudian memberdayakan lembaga keluarga (*nuclear family*) yang terdiri dari suami, istri dan anak, sebagai unit paling pokok dalam masyarakat. Pemberdayaan tersebut dilakukan, antara lain, dengan ditetapkannya beberapa aturan hukum yang beranjak dari, sekaligus berpulang kepada, kepentingan keluarga. Sebut saja, misalnya, pentingnya institusi pernikahan dan aturan waris yang menetapkan duda (*zawj*)/janda (*zawjah*), anak (*walad*), ayah (*ab*) dan ibu (*umm*) sebagai ahli waris pokok atau level pertama. Dengan pemberdayaan ini, kaum perempuan, anak kecil, orang jompo dan orang cacat kembali memperoleh hak yang sama dengan kaum laki-laki produktif. Sebab kriteria produktivitas, seperti yang berlaku dalam sistem keluarga suku, dengan sendirinya tidak berlaku, karena tergantikan, misalnya dalam hukum waris, oleh kriteria kedekatan hubungan darah (*nearness in blood relationship*).<sup>56</sup> Dalam ungkapan Hazairin (w. 1975), melalui pranata hukum waris, Islam handak merombak sistem waris bangsa Arab yang bercorak patrilineal menjadi sistem kewarisan yang bercorak bilateral-individual, yakni memberi hak waris kepada per individu ahli waris, baik dari garis laki-laki maupun garis perempuan. Dengan sistem kewarisan bila-

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, hlm. 39 dan 90.

<sup>56</sup> Martha Mundy, "The Family.", hlm. 2-3; Esposito, *Women.*, hlm. 5.

teral-individual, misi keadilan sosial yang semenjak awal diemban oleh institusi hukum waris Islam akan bisa diwujudkan.<sup>57</sup>

Dengan kata lain, hukum waris Islam berada proses transisional masyarakat Arab dari sistem kesukuan yang patriarkal dan diskriminatif-eksploitatif menuju tatanan sosial yang lebih adil serta menghargai eksistensi individu. Oleh karena itu, aturan-aturan sosial yang dibawa oleh Rasulullah saw., baik yang tercantum dalam *nashsh* al-Qur'an ataupun al-Sunnah, harus dipahami berdasarkan konteks proses transisional itu. Ketentuan perempuan memperoleh setengah bagian laki-laki misalnya –sebagai konsekuensi dari belum nampaknya peran sosial perempuan, harus dipahami sebagai “strategi sosial”, sebagai implementasi dari pendekatan humanistik-sosiologis yang ditempuh oleh Islam dalam reformasi sosial yang dibumikannya.

---

<sup>57</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadith*, ctk. IV (Jakarta: P.T. Tintamas Indonesia, 1982), hlm. 1 dan 17; idem, *Hendak ke Mana Hukum Islam?* (Jakarta: Tintamas, 1960), hlm. 13.



### C. Realitas Kemunduran Hukum Waris Islam

Sayang sekali, konteks transisi dan dimensi “strategi sosial” di atas, lambat tetapi pasti, mengikis dan memudar dalam kesadaran dan pemikiran hukum umat Islam. Hal ini nampak jelas dalam pemikiran kalangan ortodoksi yang cenderung menerapkan ketentuan-ketentuan legal-formal hukum waris Islam, tanpa merasa perlu memperhatikan realitas sosial-budaya yang ada. Dalam ungkapan Leila Ahmad, kalangan ortodoksi cenderung menganggap ketentuan legal-formal hukum Islam, termasuk waris, sebagai “ajaran definitif Islam yang sudah final” (*the founding defining text of Islam*).<sup>58</sup>

Fenomena ini nampak, misalnya, dalam beberapa ketentuan hukum waris Islam atau *‘ilm al-farā’idh* yang masih menguntungkan kaum laki-laki dan, dalam kasus-kasus tertentu, tidak mampu merefleksikan keadilan. Sebagai contoh, dalam *‘ilm al-farā’idh*, keturunan dari orang perempuan, seperti anak dari anak perempuan (*walad al-bint*) dan anak dari saudara perempuan (*walad al-ukht*), tidak termasuk ahli waris, melainkan tergolong kerabat yang tidak memiliki hak warisan (*dzawū al-arhām*). Berbeda sekali dengan anak dari anak laki-laki (*walad al-ibn*) dan anak dari saudara laki-laki (*walad al-akh*) yang tetap dimasukkan sebagai ahli waris.<sup>59</sup> Contoh yang lain adalah pembagian warisan yang, dilihat dari aspek kemaslahatan lokal keluarga, menimbulkan ketidakadilan. Misalnya, jika ahli waris yang ada adalah istri, anak laki-laki dan anak perempuan, sementara harta warisan (*tirkah*)-nya berjumlah Rp. 12.000.000,00, maka, menurut hukum waris Islam (*‘ilm al-farā’idh*), masing-masing akan memperoleh bagian warisan sebagai berikut:

(A) Istri	: 1/8	= Rp. 1.500.000,00
(B) Anak pr.	: sisa	= Rp. 3.500.000,00
(C) Anak lk.	: sisa	= <u>Rp. 7.000.000,00</u>
		Rp. 12.000.000,00

Persoalannya, jika, misalnya, C adalah seorang pengusaha kaya, sementara B adalah seorang janda beranak banyak yang bertaraf ekonomi menengah ke bawah, maka

<sup>58</sup> Leila Ahmad, “Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation”, dalam Keddie dan Baron, *Women.*, hlm. 58.

<sup>59</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syīrāzī, *al-Muhadzdzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī* (ttp.: Dār al-Fikr, t.t.), II: 24.

penerapan sistem pembagian di atas akan berbenturan dengan “cita rasa” keadilan, di mana indikasinya adalah adanya ketimpangan antara bagian warisan (*nashib*) dan taraf kemampuan ekonomi. Di satu pihak, C yang sudah kaya memperoleh bagian lebih banyak, sementara B yang menanggung beban ekonomi lebih berat justru memperoleh bagian lebih sedikit. “Gugatan kritis” di atas lalu berlanjut menjadi sebuah “gagasan kontroversial” yang menjajaki kemungkinan adanya karakter fleksibelitas dalam hukum waris Islam. Artinya, ketentuan pembagiannya bisa berubah, misalnya dari 2:1 menjadi 1:1 atau malah 1:2, tergantung kepada tuntutan keadilan pada kasus-kasus tertentu.<sup>60</sup>

Dalam analisis Noel J. Coulson, temuan itu disebabkan oleh masih terlalu kuatnya budaya patriarkisme bangsa Arab. Reformasi sosial Islam, yang sebenarnya bertujuan merombak secara radikal budaya itu, pada kenyataannya, terhenti di tengah jalan. Para ahli hukum Islam bukannya meneruskan semangat reformasi sosial Islam, seperti telah dicontohkan oleh Rasulullah SAW., melainkan malah “mengabdikan” kepada budaya patriarkisme.<sup>61</sup> Budaya patriarkisme memang tidak hanya mempengaruhi hukum waris Islam semata. Penafsiran agama secara umum pun relatif tidak lepas dari kuatnya pengaruh itu. Sebut saja, sebagai contoh, ketentuan fiqh yang melarang perempuan menjadi pemimpin negara. Acuanannya memang adalah Surat al-Nisā’ (4):34 bahwa “*Laki-laki adalah pemimpin (qawwāmūn) perempuan...*” dan hadits yang menyatakan bahwa “*Suatu masyarakat tidak akan pernah bisa merasakan kesejahteraan apabila menyerahkan tampuk pimpinan dan urusan sosial-politik kepada perempuan*”.<sup>62</sup> Namun, nuansa penafsirannya jauh lebih kental, karena dua *nash* tadi sebenarnya mengandung pengertian yang relatif (*zhanni al-dalālah*) serta masih membuka peluang bagi adanya berbagai penafsiran yang beragam (*interpretable*).<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Gugatan seperti ini pernah dikemukakan oleh Munawir Syadzali yang, ketika itu, tengah menjabat sebagai Menteri Agama. Menurutnya, jika pembagian 2:1 berbenturan dengan “cita rasa” keadilan, maka pembagian 1:1 absah untuk dilakukan. Lihat: Munawir Syadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam Iqbal Abdurrauf Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, ctk. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 3-4.

<sup>61</sup> Coulson, *Conflicts.*, hlm. 97

<sup>62</sup> Al-Bukhārī, *al-Jāmi’*, IV: 228; Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, VIII: 128; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Hanbal* (ttp.: Al-Maktab al-Islāmī, 1978), V: 38, 43 dan 47.

<sup>63</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīts*, ctk. I (Beirut dan Kairo: Dār al-Syurūq, 1989), hlm. 47-50. Dalam rangka membuktikan bahwa hadits tersebut masih *interpretable*, al-Ghazālī membandingkannya dengan ayat al-Qur’an surat al-Naml (27): 20-44 yang mengisahkan kehebatan dan kebijaksanaan Ratu Balqīs ketika memulai komunikasi

Menurut hemat penulis, selain faktor masih kuatnya budaya patriarkisme di atas, masih ada faktor lain yang tidak kalah kuat, yaitu dominannya skriptualisme (*zhāhiriyyah*) dalam pemikiran hukum Islam, yakni kecenderungan untuk mengikuti *nashsh* sesuai dengan bunyi verbalnya. Setiap upaya elaborasi hukum yang berlawanan dengan bunyi *nashsh*, meskipun memiliki alasan kemaslahatan yang kuat, akan segera diklaimnya sebagai kezaliman dan kedurhakaan kepada Allah SWT. dan firman-Nya.<sup>64</sup>

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, skriptualisme sudah bisa dijumpai semenjak masa Sahabat, sebagai rival terberat bagi pola pemikiran yang lebih mengacu kepada esensi ajaran.<sup>65</sup> Misalnya, ketika Khalifah ‘Umar ibn al-Khaththāb (w. 644) memutuskan untuk tidak membagi-bagikan tanah rampasan perang (*ghanimah*) di Iraq dan Syria, melainkan tetap menyerahkannya kepada penduduk setempat, Bilāl ibn Rabbāh (w. 641) dan Ubay ibn Ka‘b (w. 643), sebagai wakil kalangan skriptualis, menolaknya dengan keras. Alasan mereka adalah karena keputusan itu bertentangan dengan ayat al-Qur’an dan kebiasaan Rasulullah SAW. tentang pembagian harta hasil rampasan perang. Meskipun argumentasi ‘Umar sangat kuat, di mana dia hendak mengkomodir kepentingan penduduk setempat dan stabilitas keuangan negara, Bilāl dkk. tetap tidak bergeming dari penolakan kerasnya. Begitu kerasnya penolakan tersebut, sampai-sampai, dalam rangka mempertahankan keputusannya, ‘Umar tertunduk sedih dan mengelus dada seraya berujar “Ya Allah, lindungi aku dari Bilāl dan kawan-kawannya”.<sup>66</sup>

---

diplomatis dengan Sulaymān a.s. Kebijaksanaan sang Ratu nampak pada ketenangan sikap dan kejernihan pikirannya sewaktu baru saja menerima surat ajakan memeluk agama Islam dari Sulaymān a.s. Dia tetap tidak terpengaruh oleh desakan para menteri dan punggawanya yang semuanya laki-laki agar sang Ratu segera menyatakan perang terhadap Sulaymān a.s. Kisah al-Qur’an ini, dalam pandangan al-Ghazālī, absah untuk dijadikan sebagai acuan dalam hukum.

<sup>64</sup> Klaim kedurhakaan kepada firman Allah swt. tersebut, biasanya, didasarkan kepada, misalnya, surat al-Mā’idah (5):44-45 dan 47 yang menyatakan kafir, fasiq dan zalim terhadap orang-orang yang tidak merujuk kepada firman-Nya.

<sup>65</sup> Dalam ungkapan Coulson, selalu terjadi ketegangan antara orientasi wahyu (*revelation*) dan akal (*reason*); kesatuan (*unity*) dan keberagaman (*diversity*); otoritarianisme dan liberalisme; idealisme dan realisme; hukum formal (*law*) dan moralitas; dan kemapanan (*stability*) dan perubahan (*change*). Lihat: Coulson, *Conflicts.*, hlm. 3, 20, 40, 58, 77 dan 90.

<sup>66</sup> Munawir Syadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam Iqbal Abdurrauf Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, ctk. I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 5-6; Masdar F. Mas’udi, “Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari’ah”, *Ulumul Qur’an*, no. 3 vol. 1V tahun 1995, hlm. 95.

Pendekatan skriptualistik mulai menancapkan dominasinya, setelah al-Syāfi'ī (w. 820), melalui buku *al-Risālah*-nya, merumuskan teori-teori ushūl al-fiqh yang menempatkan *nashsh* al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai satu-satunya sumber hukum Islam, sekaligus menolak semua upaya penalaran hukum yang berlawanan dengannya.<sup>67</sup> Pandangan al-Syāfi'ī tersebut, meskipun sering dinyatakan sebagai “jalan tengah” antara pandangan Ahl al-Ra'y yang liberal di Irak dan Ahl al-Ḥadīts di Hijaz yang cenderung skriptual,<sup>68</sup> pada dasarnya, lebih dekat dan berpihak kepada Ahl al-Ḥadīts. Dan keengganan al-Syāfi'ī terhadap ijtihad yang berlawanan dengan *nashsh* tersebut kemudian, secara lebih ekstrim, diikuti oleh Dāwūd ibn 'Alī al-Isfahānī (w. 909) dan Ibn Ḥazm al-Andalusī (w. 1064), dua orang pelopor aliran Zhāhiriyyah, yang bahkan menolak otoritas akal (*ra'y*).<sup>69</sup>

Kemunduran semakin akut, ketika, mulai abad ke-10 M. –di saat umat Islam mengalami krisis kemampuan berijtihad—skriptualisme beralih rupa dari keterikatan kepada *nashsh* al-Qur'an dan al-Ḥadīts menjadi keterikatan kepada teks buku-buku fiqh karya para ulama madzhab. Peralihan tersebut ditandai, pertama-tama, dengan menguatnya doktrin taklid. Dengan doktrin taklid tersebut, maka posisi madzhab menjadi sangat kuat. Hasil-hasil ijtihad para ulama madzhab seperti yang tertuang dalam buku-buku fiqh, yang sebenarnya bersifat spekulatif-relatif-tentatif, pada gilirannya, diberi label “otoritas absolut” sebagai rujukan wajib bagi semua upaya penyelesaian kasus-kasus hukum.<sup>70</sup> Akibatnya, wacana hukum Islam berkuat

<sup>67</sup> Itulah sebabnya, al-Syāfi'ī menolak dengan keras metode *istihsān* serta hanya mengakui *qiyās* yang ketat sebagai satu-satunya metode ijtihad yang absah. Lihat: Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Syākir (t.p., t.t.), hlm. 476-477, 503-507.

<sup>68</sup> Pada abad ke-8 M., terdapat dua pendekatan yang dominan dalam pemikiran hukum Islam, yaitu, pertama, pendekatan rasional (Ahl al-Ra'y) di Irak yang dipelopori oleh Ibrāhīm al-Nakha'ī (w. 713) dan Abū Ḥanīfah (w. 767), dan, kedua, pendekatan skriptual (Ahl al-Ḥadīts) di Hijaz yang dipelopori oleh Sa'īd ibn al-Musayyab (w. 712) dan Mālik ibn Anas (w. 795). Meskipun polemik intelektual keduanya sangat dinamis, namun, pada perkembangannya, pendekatan skriptual lebih mendapat tempat daripada rasional. Terlebih-lebih, ketika Baghdad, sebagai basis pendekatan rasional, berhasil diluluh-lantakkan oleh tentara Mongol, maka, secara otomatis, tinggal Hijazlah, sebagai basis pendekatan skriptual, yang masih tersisa. Lihat: A. M. Haj Nour, “The Schools of Law: Their Emergence and Validity Today”, *Journal of Islamic and Comparative Law*, no. 9/1977, hlm. 60; A. Qodry A. Aziz, “The Concept of Madzhab and the Question of Its Boundaries”, *al-Jāmi'ah*, no. 59/1996, hlm. 83-85.

<sup>69</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuh wa 'Ashruh, Ārā'uh wa Fiqhuh* (t.p.: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1954), hlm. 296, 376 dan 395. Wael B. Hallaq menyebut aliran ini dengan sebutan “*ultra-tradisionalist*” karena keterikatan yang ekstrim terhadap bunyi literal *nass*. Lihat: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic legal Theories: An Introduction to Sunnī Usūl al-Fiqh*, ctk. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 33.

<sup>70</sup> Al-Khudharī Bek, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Surabaya: al-Hidāyah, t.t.), hlm. 132.

hanya pada, serta terikat dengan, teks buku-buku fiqh. Merebaknya tradisi *ikhtishār*, *syarḥ* dan *ḥāsyiah* adalah salah satu fenomenanya.<sup>71</sup>

Dalam kondisi pemikiran seperti ini, bisa dimaklumi jika wacana tentang konteks sejarah dan misi esensial hukum Islam, utamanya dalam bidang waris, begitu jauh dari jangkauan penalaran hukum umat Islam. Selama ini, hukum waris Islam dipandang sebagai ketentuan normatif yang berqidat final-absolut serta tidak perlu dielaborasi ulang melalui kajian-kajian historis-sosiologis. Akibatnya, hukum waris kadangkala tidak “peduli” terhadap adanya ketimpangan sosial yang terjadi. Fenomena inilah yang penulis sebut sebagai realitas kemunduran hukum waris Islam pada khususnya, atau hukum Islam pada umumnya. []

---

<sup>71</sup> *Ikhtishār* adalah peringkasan naskah yang dirasa terlalu panjang atau supaya mudah dihafalkan. Sementara *syarḥ* adalah penjelasan atas ringkasan tadi atau atas naskah lain yang dirasa terlalu ringkas dan sulit dipahami. Ketika penjelasan tersebut masih kurang maksimal, maka dibuatlah *ḥāsyiah*, yakni komentar atas penjelasan itu. Selanjutnya, tradisi ini menjadi semacam “gerakan berputar” di mana tidak jarang *ḥāsyiah* diringkas, di-*syarḥ*, di-*ḥāsyiah* lagi, lalu diringkas kembali dan begitu seterusnya. Oleh kalangan ortodoksi, tradisi tersebut diklaim sebagai gambaran kekayaan khazanah intelektual Islam. Namun, di sisi lain, tradisi tersebut merupakan representasi dari adanya diskontinuitas wacana menyebabkan mereka hanya berkuat pada bidang garap yang itu-itu saja. Lihat: Nurholis Madjid, “Tradisi *Syarḥ* dan *Hasyiah* dalam Fiqih dan Masalah diskontinuitas Tradisi”, dalam M. Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam dalam Sejarah*, ctk. 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 314.