

**AKULTURASI HUKUM ISLAM TERHADAP KEWARISAN ADAT  
BERBASIS KESETARAAN GENDER DALAM HUKUM ADAT REJANG  
DAN KONTRIBUSINYA PADA PEMBARUAN HUKUM WARIS DI  
INDONESIA**



**DISERTASI**

**Oleh:**

**LARAS SHESA**

**NIM.2223780002**

Diajukan kepada  
Program Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu untuk memenuhi salah  
satu syarat guna memperoleh gelar Doktor Studi Islam

**BENGKULU**

**TAHUN 2024**

## PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Laras Shesa

NIM : 2223780002

Jenjang : Doktor

menyatakan bahwa naskah disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Bengkulu, 6 Agustus 2024

Saya yang menyatakan



Laras Shesa

NIM: 2223780002

## NOTA DINAS

Kepada Yth,  
Direktur Pascasarjana  
UIN Fatmawati  
Sukarno Bengkulu

*Assalamu'alaikum wr.wb.*

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

**AKULTURASI KEWARISAN ADAT BERBASIS KESETARAAN GENDER DALAM  
HUKUM ADAT REJANG DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBARUAN  
HUKUM WARIS DI INDONESIA**

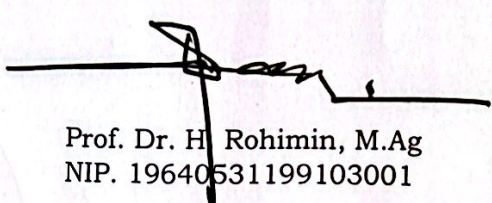
Yang ditulis oleh:

Nama : Laras Shesa, MH  
NIM : 2223780002  
Program : Doktor

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu untuk diujikan dalam Ujian Pendahuluan.

*Wassalamu'alaikum wr.wb.*

Bengkulu, 01 Agustus 2024  
Promotor



Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag  
NIP. 19640531199103001

## NOTA DINAS

Kepada Yth,  
Direktur Pascasarjana  
UIN Fatmawati  
Sukarno Bengkulu

*Assalamu'alaikum wr.wb.*

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

**AKULTURASI KEWARISAN ADAT BERBASIS KESETARAAN GENDER DALAM  
HUKUM ADAT REJANG DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBARUAN  
HUKUM WARIS DI INDONESIA**

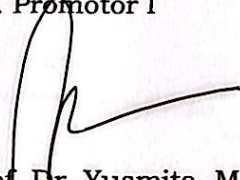
Yang ditulis oleh:

Nama : Laras Shesa, MH  
NIM : 2223780002  
Program : Doktor

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu untuk diujikan dalam Ujian Pendahuluan.

*Wassalamu'alaikum wr.wb.*

Bengkulu, <sup>20</sup> Juli 2024  
Co. Promotor I

  
Prof. Dr. Yusmita, M.Ag  
NIP. 197106241998032001

**NOTA DINAS**

Kepada Yth,  
Direktur Pascasarjana  
UIN Fatmawati  
Sukarno Bengkulu

*Assalamu'alaikum wr.wb.*

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi yang berjudul:

**AKULTURASI KEWARISAN ADAT BERBASIS KESETARAAN GENDER DALAM  
HUKUM ADAT REJANG DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBARUAN  
HUKUM WARIS DI INDONESIA**

Yang ditulis oleh:

Nama : Laras Shesa, MH  
NIM : 2223780002  
Program : Doktor

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu untuk diujikan dalam Ujian Pendahuluan.

*Wassalamu'alaikum wr.wb.*

Bengkulu, 21 Juli 2024  
Co. Promotor II



Dr. Iwan Romadhan Sitorus, M.Hi  
NIP. 198705282019031004



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA**  
**PROGRAM PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI FATMAWATI SUKARNO BENGKULU**  
Jalan Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu 38211  
Telepon (0736) 51276-51171-51172- Faksimili (0736) 51171-51172 Website:  
[www.uinfasbengkulu.ac.id](http://www.uinfasbengkulu.ac.id)

**DEWAN PENGUJI**  
**UJIAN PRA TERTUTUP PROGRAM DOKTOR (S3)**  
**STUDI ISLAM PASCASARJANA UIN FATMAWATI SUKARNO BENGKULU**

Ditulis Oleh : Laras Shesa  
NIM : 2223780002  
Judul Disertasi : Akulturasi Hukum Islam Terhadap Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia

| NAMA                               | JABATAN              | TANDA TANGAN |
|------------------------------------|----------------------|--------------|
| Prof. Dr. H. Khairudin Wahid, M.Ag | Ketua/Penguji        |              |
| Dr. Nelly Marhayati, M.Si          | Sekretaris/Penguji   |              |
| Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag         | Promotor/Penguji     |              |
| Prof. Dr. Yusmita, M.Ag            | Co. Promotor/Penguji |              |
| Dr. Iwan Romadhan Sitorus, M.H.I   | Anggota/Penguji      |              |
| Dr. H. Fatimah Yunus, MA           | Anggota/Penguji      |              |

Diuji di Bengkulu pada:

Hari/Tanggal : Kamis/08 Agustus 2024

Waktu : 09.00 s/d 11.00

Hasil/Nilai :

Keputusan : Lulus Ujian Pra Tertutup

Bengkulu, November 2024  
Direktur

Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag  
NIP. 19640531 199103 1 001

## ABSTRAK

Laras Shesa. Nim: 2223780002. Akulturasi Hukum Islam terhadap Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang dan Kontribusinya pada Pembaruan Hukum Waris di Indonesia.

Kewarisan adat rejang yang awalnya sangat erat dengan jenis perkawinan yang dipengaruhi oleh sistem kekerabatan. Tulisan ini ditujukan untuk melengkapi studi-studi terdahulu tentang kajian hukum waris Islam terkhusus yang merujuk pada hukum adat yang ada di Indonesia, untuk itu tulisan ini difokuskan terhadap akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam Hukum Adat Rejang Lebong dan kontribusinya terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia. Tulisan dalam penelitian ini dilakukan dengan metode kualitatif dalam sistem kajian hukum normatif-empiris. Penelitian hukum normatif-empiris menekankan penelitian hukum yang bukan hanya mengkaji mengenai sistem norma dalam peraturan perundang-undangan, namun mengamati reaksi dan interaksi yang terjadi yang telah tetap dalam hukum adat masyarakat Rejang. Penelitian ini menggunakan pendekatan perundang-undangan (*statute approach*) untuk melihat bagaimana terjadinya kasus yang berkaitan dengan waris adat dalam hukum adat Rejang yang telah menjadi bagian dari kekuatan hukum dalam masyarakat Rejang. Ditemukan bahwa pembagian waris yang dilakukan masyarakat adat Rejang cenderung ke arah sistem kewarisan bilateral dengan sistem *bageak rato*. Akulturasi Hukum Islam terhadap kewarisan adat dalam hukum adat Rejang merupakan proses integrasi antara hukum adat Rejang dengan pengaruh hukum dan budaya luar yang masuk, baik melalui kolonialisme, interaksi dengan suku lain, maupun modernisasi. Dengan masuknya Islam, beberapa prinsip syariah mulai mempengaruhi hukum adat Rejang. Terlihat dalam pembagian warisan tidak lagi berdasarkan jenis perkawinan melainkan sama rata atau *bageak rato* bagian perempuan dan laki-laki. Sistem kekerabatan juga mulai berubah ke arah parental/bilateral, meskipun tidak sepenuhnya menggantikan sistem matrilineal atau patrilineal yang ada. Akulturasi Hukum Islam terhadap sistem kewarisan adat Rejang yang berbasis kesetaraan gender dapat memberikan kontribusi yang berarti terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia. Akulturasi ini dapat mendorong semangat kesetaraan gender dalam hukum waris nasional. Praktik warisan adat Rejang yang semakin mengakomodasi hak perempuan dapat menjadi contoh dan inspirasi untuk perubahan hukum waris yang lebih adil. Hukum waris nasional dapat menjadi lebih inklusif dan sesuai dengan kebudayaan dan kebutuhan masyarakat yang beragam. Proses pembaruan hukum waris dapat dilakukan dengan tetap menghargai kearifan lokal. Akulturasi yang berhasil di masyarakat Rejang dapat menjadi acuan bagi masyarakat adat lain di Indonesia untuk mengkaji dan memperbarui sistem waris mereka ke arah yang lebih adil dan sesuai dengan prinsip kesetaraan gender.

**Kata Kunci:** Adat Rejang, Akulturasi, *Bageak Rato*, Kesetaraan Gender, Waris.

## ABSTRACT

Laras Shesa. Nim: 2223780002. Acculturation of Customary Heritage Based on Gender Equality in Rejang Customary Law and Its Contribution to the Renewal of Inheritance Law in Indonesia.

The inheritance of the rejang custom, which was initially very closely related to the type of marriage that was influenced by the kinship system. This paper is intended to complement previous studies on the study of Islamic inheritance law, especially referring to customary law in Indonesia, for this purpose this paper is focused on the acculturation of customary inheritance based on gender equality in Rejang Lebong Customary Law and its contribution to the renewal of inheritance law in Indonesia. The paper in this study is carried out using a qualitative method in the normative-empirical legal study system. Normative-empirical legal research emphasizes legal research that not only examines the norm system in laws and regulations, but also observes the reactions and interactions that have occurred that have remained in the customary law of the Rejang community. This study uses a statutory approach (statute approach) to see how cases related to customary inheritance in Rejang customary law have become part of the legal force in the Rejang community. It was found that the distribution of inheritance carried out by the Rejang indigenous people tended to be towards a bilateral inheritance system with a *bageak rato* system. The acculturation of Islamic Law on customary heritage in Rejang customary law is an integration process between Rejang customary law and the influence of foreign laws and cultures that enter, both through colonialism, interaction with other tribes, and modernization. With the entry of Islam, several sharia principles began to influence the customary law of Rejang. In the division of inheritance, it is no longer based on the type of marriage but equal or *bageak rato* of the female and male parts. The kinship system is also beginning to change in the parental/bilateral direction, although it does not completely replace the existing matrilineal or patrilineal system. The acculturation of Islamic Law on the Rejang customary inheritance system based on gender equality has can to make a meaningful contribution to the renewal of inheritance law in Indonesia. This acculturation can encourage the spirit of gender equality in the national inheritance law. Rejang customary heritage practices that increasingly accommodate women's rights can be an example and inspiration for a more equitable change in inheritance law. National inheritance law can be more inclusive and in accordance with diverse cultures and societal needs. The process of updating the inheritance law can be carried out while still respecting local wisdom. Successful acculturation in the Rejang community can be a reference for other indigenous peoples in Indonesia to review and update their inheritance system in a more equitable direction and in accordance with the principle of gender equality.

**Keywords:** Rejang Customs, Acculturation, *Bageak Rato*, Gender Equality, Inheritance.

## خلاصة

لاراس شيسا. الرقم.: ثقافة الميراث العرفي على أساس المساواة بين الجنسين في قانون ريجانج العرفي ومساهمة في إصلاح قانون الميراث في إندونيسيا

كان وراثته عادة ريجانج في الأصل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بنوع الزواج الذي يتأثر بنظام القرابة. تهدف هذه المقالة إلى استكمال الدراسات السابقة المتعلقة بدراسة قانون الميراث الإسلامي، وبالإشارة على وجه التحديد إلى القانون العرفي في إندونيسيا، ولهذا السبب، تركز هذه المقالة على ثقافة الميراث العرفي على أساس المساواة بين الجنسين في قانون ريجانج لبيونج العرفي. المساهمة في إصلاح قانون الميراث في إندونيسيا. تمت الكتابة في هذا البحث باستخدام الأساليب النوعية في نظام الدراسة القانونية المعياري التجريبي. يركز البحث القانوني المعياري التجريبي على البحث القانوني الذي لا يفحص النظام المعياري في اللوائح القانونية فحسب، بل يلاحظ ردود الفعل والتفاعلات التي تحدث والتي تم إصلاحها في القانون العرفي لمجتمع ريجانج. يستخدم هذا البحث منهجاً قانونياً لمعرفة كيفية حدوث القضايا المتعلقة بالميراث العرفي في قانون ريجانج العرفي الذي أصبح جزءاً من القوة القانونية في مجتمع ريجانج. لقد وجد أن تقسيم الميراث الذي يقوم به مجتمع ريجانج الأصلي يميل نحو نظام الميراث الثنائي مع نظام باجيك راتو. إن ثقافة الشريعة الإسلامية تجاه الميراث التقليدي في قانون ريجانج العرفي هي عملية تكامل بين قانون ريجانج العرفي وتأثير القانون والثقافة الأجنبية التي دخلت، إما من خلال الاستعمار أو التفاعل مع القبائل الأخرى أو التحديث. مع ظهور الإسلام، بدأت العديد من مبادئ الشريعة في التأثير على قانون ريجانج العرفي. على سبيل المثال، لم تعد تقسيم الميراث يعتمد على نوع الزواج، بل بالتساوي أو بالتساوي بين الرجل والمرأة. بدأ نظام القرابة أيضاً في التحول نحو نظام أبوي/ثنائي، على الرغم من أنه لا يحل محل أنظمة النسب الأمومية أو الأبوية القائمة تماماً. إن دمج الشريعة الإسلامية في نظام الميراث العرفي ريجانج القائم على المساواة بين الجنسين لديه القدرة على تقديم مساهمة كبيرة في إصلاح قانون الميراث في إندونيسيا. يمكن لهذا التنافق أن يشجع روح المساواة بين الجنسين في قانون الميراث الوطني. يمكن لممارسات الميراث التقليدية في ريجانج والتي تستوعب بشكل متزايد حقوق المرأة أن تكون مثلاً وإلهاماً للتغييرات في قوانين الميراث الأكثر عدالة. يمكن لقوانين الميراث الوطنية أن تصبح أكثر شمولاً وملاءمة لثقافات واحتياجات المجتمعات المتنوعة. يمكن تنفيذ عملية تحديث قانون الميراث مع احترام الحكمة المحلية. يمكن أن يصبح التنافق الناجح في مجتمع ريجانج مرجعاً لمجتمعات السكان الأصليين الأخرى في إندونيسيا لمراجعة وتحديث أنظمة الميراث الخاصة بهم في اتجاه أكثر عدالة ووفقاً لمبادئ المساواة بين الجنسين.

**الكلمات المفتاحية:** عادات ريجانج، التنافق، باجيك راتو، المساواة بين الجنسين، الميراث

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

### A. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin  | Keterangan                 |
|------------|------|--------------|----------------------------|
| ا          | Alif | tidak        | Tidak dilambangkan         |
| ب          | Ba'  | dilambangkan | Be                         |
| ت          | Ta'  | b            | Te                         |
| ث          | ša'  | t            | Es (dengan titik di atas)  |
| ج          | jim  | ṣ            | Je                         |
| ح          | ḥa   | j            | Ha (dengan titik di bawah) |
| خ          | kha  | ḥ            |                            |
| د          | dal  | kh           | Ka dan Ha                  |
| ذ          | zal  | d            | De                         |
| ر          | ra'  | z            | Zet (dengan titik di atas) |
| ز          | zai  | r            | Er                         |
| ش          | sin  | z            | Zet                        |
| ش          | syin | s            | Es                         |
| ص          | ṣad  | sy           | Es dan Ye                  |
| ض          | ḍad  | ṣ            | Es (dengan titik di bawah) |
| ط          | ṭa'  | ḍ            | De (dengan titik dibawah)  |
| ظ          | ẓa'  | ṭ            | Te (dengan titik dibawah)  |
| ع          | ‘ain | ẓ            | Zet (dengan titik dibawah) |
| غ          | gain | ‘            | Koma terbaik di atas       |
| ف          | fa'  | g            | Ge                         |
| ق          | qaf  | f            | Ef                         |
| ك          | kaf  | q            | Qi                         |
| ل          | lam  | k            | Ka                         |
| م          | mim  | l            | El                         |
|            | nun  | m            | Em                         |

|    |        |   |          |
|----|--------|---|----------|
| ن  | wawu   | n | En       |
| و  | ha'    | w | We       |
| هـ | hamzah | h | Ha       |
| ء  | ya'    | ' | Apostrof |
| ي  |        | Y | Ye       |

## B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

|         |         |               |
|---------|---------|---------------|
| متعقلين | ditulis | Muta' aqqidīn |
| عدة     | ditulis | 'iddah        |

## C. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

|      |         |        |
|------|---------|--------|
| هبة  | ditulis | hibbah |
| جسية | ditulis | jizyah |

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

|                |         |                    |
|----------------|---------|--------------------|
| كرامة الأولياء | ditulis | karāmat al-auliya' |
|----------------|---------|--------------------|

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

|            |         |                |
|------------|---------|----------------|
| زكاة الفطر | ditulis | Zakat al-fiṭri |
|------------|---------|----------------|

#### D. Vokal Pendek

|       |        |         |   |
|-------|--------|---------|---|
| _____ | Kasrah | ditulis | I |
| _____ | Fathah | ditulis | a |
| _____ | Dammah | ditulis | u |

#### E. Vokal Panjang

|                      |         |            |
|----------------------|---------|------------|
| fathah + alif جاهلية | ditulis | ā          |
| fathah + ya' mati    | ditulis | jāhiliyyah |
| يشعى                 | ditulis | ā          |
| kasrah + ya' mati    | ditulis | yas'ā      |
| كريم                 | ditulis | ī          |
| dammah + wawu mati   | ditulis | karīm      |
| فروض                 | ditulis | ū          |
|                      | ditulis | furūd      |

#### F. Vokal Rangkap

|                    |         |          |
|--------------------|---------|----------|
| fathah + ya' mati  | ditulis | ai       |
| بينكم              | ditulis | bainakum |
| fathah + wawu mati | ditulis | au       |
| قول                | ditulis | qaulun   |

#### G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

|          |         |                 |
|----------|---------|-----------------|
| أأنتم    | ditulis | a'antum         |
| أعدت لئن | ditulis | u'idat          |
| شكرتم    | ditulis | la'in syakartum |

## H. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti Huruf Qamariyah

|        |         |           |
|--------|---------|-----------|
| القرآن | ditulis | al-Qur'ān |
| القياس | ditulis | al-qiyās  |

b. Bila diikuti Huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

|        |         |           |
|--------|---------|-----------|
| السماء | ditulis | as-samā'  |
| الشمس  | ditulis | asy-syams |

## I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

|            |         |               |
|------------|---------|---------------|
| ذوي الفروض | ditulis | żawī al-furūd |
| أهل السنة  | ditulis | ahl as-sunnah |

## KATA PENGANTAR



Puji dan syukur penulis panjatkan kehadiran Allah SWT, yang telah melimpahkan taufik dan hidayahnya kepada penulis sehingga dapat menyelesaikan disertasi ini tepat pada waktunya. Shalawat dan salam penulis sampaikan kepada teladan ummat Nabi Muhammad SAW, keluarga serta parasahabatnya.

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan disertasi ini masih banyak terdapat kekurangan dan kekeliruan, untuk itu saran dan masukan dari berbagai pihak sangat diharapkan. Selesainya penulisan disertasi ini tentunya tidak terlepas dari support dan bimbingan dari berbagai pihak, oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih kepada yang terhormat :

1. Prof. Dr. KH. Zulkarnain, M.Pd Rektor UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu.
2. Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag, Direktur Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu dan sekaligus sebagai promotor yang telah memberikan banyak bimbingan dan masukan dalam penulis menyelesaikan disertasi ini.
3. Prof. Dr. Yusmita, M.Ag sebagai Co promotor 1 yang telah memberikan banyak bimbingan dan memberikan masukan dalam penulis menyelesaikan disertasi ini.
4. Dr. Iwan Romadhon Sitorus, M.H.I sebagai Co Promotor 2 yang telah banyak membimbing dan memberikan masukan dalam penyelesaian disertasi ini.

5. Terkhusus ucapan terima kasih kepada Ibu tercinta Endang Suryani dan anak-anakku Lucky Al-ghaniy, Luna An-Naafi', yang senantiasa mendoakan dan memberikan motivasi kepada saya, sehingga disertasi ini bisa diselesaikan.
6. Sahabat-sahabat mahasiswa S3 Studi Islam angkatan 1 (satu) tahun 2022 UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, yang senantiasa memberikan semangat, saran dan masukan dalam menyelesaikan disertasi ini.
7. Semua pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan disertasi ini yang tidak dapat disebut satu persatu

Semoga jasa baik yang telah diberikan mendapat pahala dari Allah SWT, dan semoga disertasi ini bermamfaat bagi semua pihak.

Bengkulu,                      2024  
Penulis

**Laras Shesa**

## DAFTAR ISI

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| HALAMAN JUDUL.....                                                          | i   |
| HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....                                            | ii  |
| ABSTRAK.....                                                                | iii |
| DAFTAR ISI.....                                                             | iv  |
| BAB I PENDAHULUAN.....                                                      | 1   |
| A. Latar Belakang Masalah.....                                              | 1   |
| B. Identifikasi Masalah.....                                                | 12  |
| C. Batasan Masalah.....                                                     | 13  |
| D. Rumusan Masalah.....                                                     | 14  |
| E. Tujuan Penelitian.....                                                   | 15  |
| F. Kegunaan Penelitian.....                                                 | 15  |
| G. Kajian Pustaka.....                                                      | 16  |
| H. Kerangka Teori.....                                                      | 28  |
| I. Metode Penelitian.....                                                   | 39  |
| J. Sistematika Pembahasan.....                                              | 45  |
| BAB II Akulturasi dan Teori Hukum Adat.....                                 | 50  |
| A. Akulturasi.....                                                          | 50  |
| B. Teori Receptio A Contrario.....                                          | 63  |
| C. Culture Determination.....                                               | 66  |
| D. Hukum Waris Adat.....                                                    | 73  |
| E. Urf' .....                                                               | 92  |
| BAB III Kewarisan Hukum Islam dan Kesetaraan Gender.....                    | 100 |
| A. Kewarisan Hukum Islam.....                                               | 100 |
| 1. Dasar-Dasar Kewarisan Islam.....                                         | 104 |
| 2. Penyebab Kewarisan Islam.....                                            | 108 |
| 3. Penghalang Kewarisan Islam.....                                          | 113 |
| 4. Kewarisan Ashhabul Furudh.....                                           | 117 |
| 5. Ashabah.....                                                             | 120 |
| B. Kesetaraan Gender dalam Islam.....                                       | 122 |
| 1. Prinsip kesetaraan gender dalam hukum Islam.....                         | 122 |
| 2. Dinamika Teks Dan Realitas Dalam Interpretasi Isu-Isu Gender....         | 141 |
| 3. Metode Interpretasi Mubadalah.....                                       | 152 |
| 4. Konsep Qath'iy Dan Zhanny Dalam Interpretasi Ulang Teks Teks Gender..... | 158 |
| 5. Pendapat Para Cendikiawan Muslim mengenai Kewarisan Islam....            | 170 |
| BAB IV HUKUM ADAT REJANG.....                                               | 181 |

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| A. Sejarah Suku bangsa Adat Rejang Pra Islam<br>Datang.....  | 181 |
| B. Sejarah Suku bangsa Adat Rejang Setelah Islam Datang..... | 190 |
| C. Sistem Kekerabatan Hukum Adat Rejang.....                 | 199 |
| D. Sistem Kewarisan Adat Rejang .....                        | 208 |

#### BAB V Akulturasi Hukum Islam terhadap Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender dalam Hukum Adat Rejang dan Kontribusinya terhadap Pembaruan Hukum Waris di Indonesia

|                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A. Implementasi Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Di Provinsi Bengkulu.....                                 | 217 |
| B. Akulturasi Hukum Islam Terhadap Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender dalam Hukum Adat Rejang.....                                   | 230 |
| C. Kontribusi Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender dalam Hukum Adat Rejang terhadap Pembaruan Hukum Waris di Indonesia..... | 253 |

|                     |     |
|---------------------|-----|
| BAB VI Penutup..... | 263 |
| A. Kesimpulan.....  | 263 |
| B. Implikasi .....  | 264 |

#### DAFTAR PUSTAKA

## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Islam sebagai agama yang menjadi *way of life* dalam kehidupan manusia sejatinya telah mengatur tata nilai yang ada dalam realitas social masyarakat. Hal itu dapat dilihat bagaimana islam mengatur seluruh lini semenjak dari dalam rahim, lahir, tumbuh kembang, dewasa hingga meninggal dunia.<sup>1</sup> Selain itu Islam telah memberikan beragam ketentuan yang menjadi aturan bagi setiap *mukallaf* untuk dapat melaksanakannya sebagai suatu aplikasi ketaatan apakah hal tersebut masuk dalam kategori perintah ataupun larangan.<sup>2</sup> Tata aturan tersebut kemudian terlembaga dalam realitas social masyarakat dalam sebuah pentradisian yang dilakukan secara terus menerus dari generasi ke generasi. Adat istiadat tersebut kemudian menjadi sumber rujukan masyarakat dalam menentukan nilai atas sesuatu, akulturasi antara agama dan budaya kemudian menjadikan keduanya sebagai suatu ikatan yang tak terpisahkan.<sup>3</sup> Oleh karena itu, hukum agama dan hukum adat menjadi representatif yang membersamai hukum positif yang ada di berbagai negara terkhusus Indonesia.

---

<sup>1</sup> Sri Astuti, "Agama, Budaya Dan Perubahan Sosial Perspektif Pendidikan Islam Di Aceh," *Jurnal Mudarrisuna: Media Kajian Pendidikan Agama Islam*, no. Vol 7, No 1 (2017); Jurnal MUDARRISUNA (2017): 23–46; Ahmed Farid Moustapha, "Islam a Comprehensive Way of Life" (Melbourne, 1978).

<sup>2</sup> Lukman Arake, "Agama Dan Negara Perspektif Fiqh Siyasah," *Al-Adalah: Jurnal Hukum Dan Politik Islam*, 2019, <https://doi.org/10.35673/ajmpi.v3i2.200>; Hasyim Nawawie, "Hukum Islam Dalam Perspektif Sosial-Budaya Di Era Reformasi," *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 2013, <https://doi.org/10.21274/epis.2013.8.1.1-28>.

<sup>3</sup> Moh Zahid, "Perpaduan Hukum Islam Dan Hukum Adat (Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)," *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 1, no. 1 (September 28, 2019): 57–68, <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v1i1.2552>.

Diskusi berkenaan dengan adat dan istiadat yang ada di Indonesia kerap disandingkan dengan dimensi agama yang dianut, sebagaimana pada masa Nusantara yang identik dengan agama Buddha dan Hindu telah menjadi tolok ukur kebudayaan dan tradisi yang ada dimasyarakat pada masa itu, begitu juga ketika peralihan dari Buddha dan Hindu ketika masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara,<sup>4</sup> secara perlahan tapi pasti Islam mampu beradaptasi dengan tradisi yang telah dipraktikkan oleh masyarakat sebelum datangnya ajaran agama Islam, walaupun hal tersebut belum tentu dapat dilakukan oleh setiap agama.<sup>5</sup> Hal itu dapat dilihat bagaimana Islam bukan saja berkolaborasi pada tata nilai adat yang ada akan tetapi juga memberikan kebaruan terhadap adat istiadat dengan menyisipkan nilai-nilai ajaran Islam disetiap adat istiadat yang ada dalam masyarakat. Snouck Horgronje mengatakan bahwa hukum Islam dapat diterima dalam sisi hukum adat disebabkan kebutuhan manusia pada ketuhanan dan itu bersifat naluri ilahiyah yang ada dalam setiap manusia, pada akhirnya menghadirkan berbagai produk hukum seperti hukum pernikahan, hukum keluarga, dan hukum waris.

Masyarakat menggunakan hukum dengan bersandarkan pada nilai-nilai ajaran agama yang dianut, sebagaimana seseorang yang beragama Nasrani akan menggunakan ajaran kristus sebagai dasar hukum, begitu juga yang dilakukan oleh seseorang yang beragama Islam akan menggunakan hukum yang bersumber pada Alquran, Hadis, dan Ijma' para ulama.<sup>6</sup> Begitu juga dalam permasalahan kewarisan

---

<sup>4</sup> Sri Swasono dan K H O Gajahnata, *Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Sumatera Selatan* (Jakarta, Indonesia: UI Press, 1986).

<sup>5</sup> A. Hasyim, *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia* (Jakarta, Indonesia: al-Ma'arif, 1981).

<sup>6</sup> Dalam beberapa agama, nilai-nilai ini juga diimplementasikan sebagai dasar hukum, baik secara langsung maupun tidak langsung. Berikut beberapa contohnya: Kristen, Hukum Taurat dan

agama cenderung menjadi alat ukur untuk menentukan bagian yang didapatkan oleh ahli waris, akan tetapi Ter Haar berpendapat bahwa agama tidak selamanya dalam bersinergi dalam beberapa hal terutama pada hukum kewarisan, dimana masyarakat lebih condong memakai hukum adat sebagai legalitas kewarisan.<sup>7</sup> Islam bukan hanya mengidentifikasi hubungan manusia dan ketuhanan (*ilahiyyat*) akan tetapi juga berkenaan dengan persoalan social kemasyarakatan, hal itu dapat dilihat dari hukum keluarga, hukum pernikahan dan hukum kewarisan yang banyak dipengaruhi oleh hukum islam terutama di Indonesia.<sup>8</sup>

Di berbagai wilayah Indonesia terdapat beberapa daerah yang menggunakan hukum adat, hal itu selain menunjukkan masyarakat Indonesia yang memiliki beraneka ragam latar belakang suku, agama, budaya dan adat juga memperlihatkan bagaimana dinamisme hukum berlaku diantara wilayah yang berbeda satu dengan yang lain. Sebagaimana hukum adat yang ada di wilayah Aceh <sup>9</sup> berbeda dengan

---

Perjanjian Baru: Kitab suci Kristen, Alkitab, mengandung banyak aturan dan prinsip yang menjadi dasar hukum bagi umat Kristiani. Contohnya, Sepuluh Perintah Allah yang mengatur tentang moralitas dan hubungan antar manusia. Hukum Gereja: Gereja Kristen memiliki hukumnya sendiri yang mengatur berbagai aspek kehidupan beragama, seperti tata cara ibadah, disiplin jemaat, dan pernikahan. Hukum gereja ini umumnya berlandaskan nilai-nilai Alkitab. Prinsip Etika Kristen: Ajaran Kristen tentang kasih, keadilan, dan pengampunan juga menjadi dasar bagi pengambilan keputusan dan penyelesaian konflik dalam masyarakat Kristen. Hukum Hindu: Kitab suci Hindu, Veda, mengandung aturan-aturan tentang dharma (kewajiban moral) dan karma (hukum sebab akibat) yang menjadi dasar hukum bagi umat Hindu. Hukum Buddha: Ajaran Dhamma Buddha tentang Pancasila Buddhis dan Jalan Mulia Berunsur Delapan menjadi pedoman moral dan spiritual bagi umat Buddha, dan nilai-nilai ini juga dapat diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat. (Mahfud, 2014)

<sup>7</sup> Ter Haar, *Asas-Asas Dan Susunan Hukum Adat* (Jakarta, Indonesia: Pradnya Paramita, 1994).

<sup>8</sup> Muhsin Aseri, "Politik Hukum Islam Di Indonesia," *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, 2018, <https://doi.org/10.35931/aq.v0i0.57>.

<sup>9</sup> Wahyu Fahrul Rizki, "Hukum Adat Di Aceh," *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, 2020, <https://doi.org/10.36420/ju.v6i1.3866>.

hukum adat yang ada di wilayah Papua<sup>10</sup>, begitupun dengan hukum adat yang diterapkan di wilayah Minang<sup>11</sup> belum tentu sama dengan hukum adat yang dipakai di wilayah Jawa.<sup>12</sup> Begitu juga hukum adat yang digunakan pada wilayah Sumatera Bagian selatan merujuk pada Undang-Undang Simbur Cahaya (UUSC)<sup>13</sup> dan hukum adat Rejang. Status hukum yang berbeda ini selanjutnya difasilitasi oleh regulasi pemerintah tentang hukum adat diakui sebagai hukum yang tidak tertulis<sup>14</sup>, untuk itu hukum adat hanya berlaku pada proses hukum yang tidak memiliki pembeda hukum selain dari itu. Hal tersebut termaktub dalam pasal II tentang Aturan Peralihan Undang-Undang Dasar 1945 menjelaskan bahwa selagi Negara Kesatuan Republik Indonesia belum mengeluarkan payung hukum atas sesuatu hal maka hukum adat dapat dijadikan sebagai legalitas hukum dalam menyelesaikan persoalan yang terjadi baik dalam urusan hukum keluarga, hukum pernikahan dan terkhusus hukum waris.

Hukum waris belum memiliki legalitas hukum di Indonesia, hal itu dapat dilihat permasalahan waris hanya terdapat pada hukum Islam, hukum adat dan hukum perdata, ketiga hukum ini kemudian kerap menghadirkan perbedaan satu

---

<sup>10</sup> Mulyadi Golap and Anisah maya djafar Umpain, "Eksistensi Lembaga Masyarakat Adat Mala Moi Dalam Pembagian Harta Warisan Tanah Adat Marga Osok Malaimsimsa Di Kota Sorong," *JUSTISI*, 2019, <https://doi.org/10.33506/js.v4i2.533>.

<sup>11</sup> Restia Gustiana, "Pluralitas Hukum Perwakinan Adat Pariaman," *MORALITY: Jurnal Ilmu Hukum*, 2021, <https://doi.org/10.52947/morality.v7i1.188>.

<sup>12</sup> Eka Abdul,agus, "Pembagian Warisan Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Adat Jawa (Studi Komparasi)," *Prosiding Al Hidayah Ahwal Asy-Syakhshiyah E-ISSN: 2654-378X P-ISSN: 2654-582X*, 2019.

<sup>13</sup> Muhammad Adil, "Fikih Melayu Nusantara Masa Kesultanan Palembang Darussalam," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 2018, <https://doi.org/10.15408/ajis.v18i2.9649>.

<sup>14</sup> Ahmad Tahali, "Hukum Adat Di Nusantara Indonesia," *Jurisprudentie: Jurusan Ilmu Hukum Fakultas Syariah Dan Hukum*, 2018, <https://doi.org/10.24252/jurisprudentie.v5i2.5398>.

sama lain.<sup>15</sup> Hukum waris hanya dapat dilakukan ketika tiga jenis syaratnya telah terpenuhi yaitu ahli waris, yang mewariskan, dan harta warisan.<sup>16</sup> Untuk itu keterlibatan hukum waris dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang majemuk tentu selalu bersinggungan dengan hukum adat yang telah ada dan dipraktikkan di masyarakat.<sup>17</sup> Salah satunya adalah hukum adat masyarakat Rejang, di mana masyarakat Rejang termasuk dari suku tertua yang telah ada dan menetap di kepulauan Sumatera.<sup>18</sup> Hukum adat Rejang berkaitan dengan persoalan waris telah berlaku dari masa ke masa dan hukum waris disesuaikan dengan system pernikahan yang dilakukan, dalam masyarakat Rejang terdapat tiga system hukum waris yaitu *Bleket*, *Semendo*, dan *Semendo Rajo-rajo*.<sup>19</sup> Ketiga system tersebut memiliki konsekuensi yang berbeda dalam menyelesaikan dan membagikan harta waris.

Tiga jenis aturan hukum yang digunakan oleh masyarakat rejang ini memiliki dampak pada tata cara pembagian harta waris. System waris *Bleket* diberikan pada pihak laki-laki semata sedangkan pihak perempuan tidak mendapatkan harta waris sama sekali, sedangkan pada sistem waris *Semendo* diperuntuk bagi pihak perempuan tanpa melibatkan pihak laki-laki dalam pembagian harta waris, sedangkan *Semendo Rajo-rajo* diberlakukan bagi kedua

---

<sup>15</sup> Fachroedin, "Penyelesaian Sengketa Waris Di Luar Pengadilan Agama (Studi Kasus Di Desa Ngadi Kecamatan Mojo Kabupaten Kediri)," *INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, Dan Kebudayaan*, 2022, <https://doi.org/10.55148/inovatif.v8i1.261>.

<sup>16</sup> Ali ash-Shabuni Muhammad, *Hukum Waris Menurut Al-Qur'an Dan Hadis*, cet 1 (Bandung, Jawa Barat, Indonesia: PT Triganda Kary, 2005).

<sup>17</sup> Wiryono Prodjodikoro, *Hukum Warisan Di Indonesia* (Bandung, Jawa Barat, Indonesia: Sumur Bandung, 1980).

<sup>18</sup> William Marsden, *The History of Sumatra* (london, New York: Black Horse Court, 1811).

<sup>19</sup> Dimas Dwi Arso, "Sistem Perkawinan Dan Pewarisan Pada Masyarakat Hukum Adat Rejang Provinsi Bengkulu," *Journal of Indonesian Adat Law (JIAL)*, 2018.

pihak baik laki-laki dan perempuan akan tetapi dengan mengedepankan system kesetaraan gender, selama ini dalam hukum kewarisan Islam antara bagian laki-laki dan perempuan terdapat perbedaan dua banding satu, laki-laki mendapatkan dua bagian sedangkan perempuan mendapat satu bagian dari harta waris.<sup>20</sup> Islam telah menentukan setiap bagian yang didapat oleh seluruh ahli waris dan cara pembagiannya, sedangkan hal-hal yang bersifat kontemporer kemudian diatur dalam kompilasi hukum Islam (KHI) sebagaimana waris janin, waris pengganti dan lain sebagainya.<sup>21</sup> Kewarisan dalam Islam juga tidak terlepas dari sumber hukum yang bersandar pada Alquran, Hadis, Ijma'.<sup>22</sup> Dengan demikian Islam memberikan ruang untuk para ulama melakukan ijtihad dalam hal-hal yang berkaitan dengan waris dan merujuk pada Alquran dan Hadis serta menggunakan kemampuan akal dan fikiran.

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sejatinya telah menjadikan hukum islam sebagai salah satu dasar hukum yang dapat diaplikasikan secara nasional.<sup>23</sup> Hal tersebut tidak dapat dilepaskan dari peran Islam yang dinamis sehingga dapat selaras dengan system kekerabatan yang ada di Indonesia. Sebagaimana masyarakat Indonesia di kenal sebagai masyarakat yang multikultur serta merupakan bagian dari rumpun melayu dan mendepankan sistem musyawarah

---

<sup>20</sup> Mochammad Luthfan Adilin Luthfan and Kafani Safrul Mufarid, "Konsep Adil Dalam Perspektif Hukum Waris Islam," *Justicia Journal*, 2022, <https://doi.org/10.32492/justicia.v1i1.695>.

<sup>21</sup> Diana Zuhroh, "Konsep Ahli Waris Dan Ahli Waris Pengganti: Studi Putusan Hakim Pengadilan Agama," *Al-Ahkam*, 2017, <https://doi.org/10.21580/ahkam.2017.27.1.1051>.

<sup>22</sup> Muhammad asykur Muchtar, "Analisis Terhadap Sistem Pembagian Harta Warisan," *JUSTISI*, 2019, <https://doi.org/10.33506/js.v4i2.532>.

<sup>23</sup> Irfan Noor, "Islam Transnasional Dan Masa Depan NKRI: Suatu Perspektif Filsafat Politik Irfan Noor," *Ilmu Ushuluddin*, 2011.

dan kekerabatan.<sup>24</sup> Sistem kewarisan Islam kemudian dijadikan sebagai suatu hukum yang mutlak digunakan dalam menyelesaikan perkara waris. Akan tetapi rumpun melayu yang beraneka ragam juga menghadirkan dinamika tersendiri dalam penentuan waris dengan menggunakan pola yang telah dipraktikkan dari generasi ke generasi dalam aturan hukum adat.<sup>25</sup> Hal tersebut dianggap sebagai suatu hal yang wajib ditaati dikarenakan hukum adat telah disesuaikan dengan norma-norma budaya dan adat istiadat setiap wilayah, bahkan di berbagai wilayah antara laki-laki dan perempuan mendapatkan bagian yang sama atau cenderung berbeda.

Tahapan Panjang penyebaran agama Islam telah menunjukkan bahwa konsistensi ajaran Islam bukan menghilangkan tradisi dan budaya suatu masyarakat akan tetapi esensi ajaran islam dapat diselaraskan dalam aktivitas kehidupan sehari-hari.<sup>26</sup> Sebagaimana proses islamisasi yang terjadi di Indonesia melalui proses Panjang sehingga melahirkan beberapa teori masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia <sup>27</sup>, jalan panjang Islamisasi tersebut dimulai pada abad ke-7 Masehi konsistensi Islam baru dapat terlihat jelas pada abad ke 14 Masehi. Selanjutnya Islam membentuk identitas kelompok berkarakter islami untuk mewujudkan

---

<sup>24</sup> Nur Hizbullah, "Ahmad Hassan : Kontribusi Ulama Dan Pejuang Pemikiran Islam Di Nusantara Dan Semenanjung Melayu," *Buletin Al-Turas*, 2020, <https://doi.org/10.15408/bat.v20i2.3761>.

<sup>25</sup> Siti Amina, "Hukum Kewarisan Islam," *Nusantara Journal of Islamic Studies*, 2021, <https://doi.org/10.54471/njis.2021.2.2.80-90>.

<sup>26</sup> Sudirman Pala, "Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal Adat Perkawinan Bugis Sinjai , Sulawesi Selatan," *Jurnal Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam & Pendidikan*, 2020, <https://doi.org/10.47435/al-qalam.v9i1.255>.

<sup>27</sup> Abd ar-Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam Di Nusantara: Sejarah Dan Perkembangannya Hingga Abad Ke-19* (Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990).

masyarakat Madani dengan membumikan nilai-nilai Islam dalam tradisi dan budaya masyarakat. Sehingga tidak jarang para ahli melakukan penelitian tentang akulturasi Islam dan budaya.<sup>28</sup> Penerimaan Islam pada budaya dan tradisi local terjadi melalui proses dialogis antara norma budaya dan esensi ajaran islam, hal ini kemudian menunjukkan kedinamisan nilai dan ajaran islam yang dipertahankan sampai saat ini.

Penolakan dan penerimaan atas islam yang dinamis terhadap budaya lokal terjadi dalam berbagai konteks, diantaranya adalah persoalan hukum waris yang seringkali mengalami pro dan kontra dalam masyarakat.<sup>29</sup> Di satu sisi koeksistensi dalam budaya hukum waris terjadi disebabkan adanya aturan hukum adat yang telah diterapkan jauh sebelum adanya peraturan yang dikeluarkan oleh lembaga negara.<sup>30</sup> Aplikasi dari hukum adat sendiri terjadi sebagaimana disampaikan oleh Jhon R. Davies ketika hukum adat, hukum islam dan hukum positif mengalami persaingan.<sup>31</sup> Bahkan tidak jarang kontestasi tersebut dapat menghasilkan pembagian waris yang telah disepakati dalam ruang adat istiadat setempat.

Salah satu yang menarik dari kajian tentang dinamisasi hukum islam dan hukum adat terjadi di berbagai wilayah, salah satunya adalah suku Rejang di

---

<sup>28</sup> Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia* (Jakarta, Indonesia: Fajar Inter Pratama Off Set, 1995); Jajat Burhanuddin, *Islam Dalam Arus Sejarah Indonesia* (Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2017).

<sup>29</sup> Amrin Amrin, "Tinjauan Islam Terhadap Hukum Waris Beda Agama," *Mizan: Journal of Islamic Law*, 2022.

<sup>30</sup> Fitria Agustin, Hasuri Hasuri, and Najmudin Najmudin, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Pelaksanaan Waris Di Indonesia," *Mizan: Journal of Islamic Law*, 2022, <https://doi.org/10.32507/mizan.v6i1.1211>.

<sup>31</sup> John R. Davies, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511615122>.

propinsi Bengkulu. Hal ini menarik dikarenakan hukum adat yang menggunakan tiga system kewarisan yang bersifat patrilineal, matrilineal, dan parental. Di mana sistem kewarisan disesuaikan dengan sistem pernikahan yang telah ada dalam hukum adat Rejang.<sup>32</sup> Kewarisan adat Rejang terlihat berbeda dari ajaran Islam, hal tersebut dikarenakan setiap system kewarisan tersebut selain menegaskan legalitas hukum adat juga menunjukkan system kewarisan islam yang dinamis. Sejalan dengan itu kewarisan dalam hukum adat rejang saat ini lebih cenderung mengedepankan kesetaraan gender di mana baik laki-laki ataupun perempuan mendapatkan pembagian harta waris yang sama walaupun terdapat juga sistem yang mengkultuskan diskriminasi gender.<sup>33</sup> Kewarisan dinamis hukum adat rejang menjadi menarik untuk dikaji di satu sisi pembagian harta waris menitikberatkan keseimbangan diantara ahli waris.

Berangkat dari asas tersebut, pembagian harta waris dalam masyarakat seringkali menimbulkan polemik, pertengkaran, terkadang menimbulkan perselisihan antar ahli waris, selain itu juga terjadi pergerakan hak-hak perempuan yang terbagi rata di antara laki-laki.<sup>34</sup> Perubahan zaman yang menuntut laki-laki dan perempuan memiliki peran yang setara dalam perebutan urusan kehidupan keluarga, termasuk masalah ekonomi keluarga, hal ini memunculkan kebutuhan akan pembagian kekayaan, warisan antara laki-laki dan perempuan untuk

---

<sup>32</sup> Silvia Devi, "Orang Rejang Dan Hukum Adatnya : Tafsiran Atas Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang Kabupaten Rejang Lebong," *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 2016, <https://doi.org/10.25077/jantro.v18i1.54>.

<sup>33</sup> Arso, "Sistem Perkawinan Dan Pewarisan Pada Masyarakat Hukum Adat Rejang Provinsi Bengkulu."

<sup>34</sup> Muhammad Shofwanul Mu'minin, "Konflik Keluarga Akibat Pembagian 'Harta Waris' Dengan Hibah Perspektif Kompilasi Hukum Islam," *SAKINA: Journal of Family Studies*, 2020.

mendapatkan jumlah yang sama.<sup>35</sup> Peran perempuan yang sebelumnya hanya dijinakkan pelayan yang dengan mengedipkan mata mengerjakan pekerjaan rumah tangga, walaupun dalam realitas telah bergeser nilainya dari waktu ke waktu. Saat ini, laki-laki bukan lagi satu-satunya pencari nafkah dalam keluarga. Tuntutan keadilan juga telah berubah, seperti pada masa jahiliyah, perempuan bukan menjadi ahli waris karena sistem keluarga yang dulunya patriarki dimana semua harta milik suami atau anak laki-laki. Karena masyarakat pada zaman jahiliyah percaya bahwa hanya laki-laki yang boleh memperoleh harta, semua harta diperuntukkan bagi anak laki-laki saja, akan tetapi ketika Islam datang maka perempuan mendapatkan tempat yang sama begitu juga dalam pembagian harta waris.

Dalam konteks ini, hukum Islam diperlukan untuk menyelesaikan persoalan umat tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya. Beberapa negara Muslim telah mereformasi hukum keluarga mereka, termasuk Indonesia, tentang warisan. Ada tiga (tiga) produk pemikiran dalam hukum Islam, yaitu fatwa, keputusan pengadilan dan ketentuan peraturan perundang-undangan. Pemahaman yang tidak proporsional dan umum tentang Hukum Islam akan mempengaruhi supremasi hukum Islam dan pelaksanaannya secara sadar untuk menghadirkan keadilan bagi mereka yang mencari keadilan.<sup>36</sup> Hal tersebut dapat mengakibatkan stagnasi dan ketidakmampuan menjawab tantangan era perubahan yang terus berkembang. Oleh karena itu, upaya penataan dan penertiban kembali masyarakat diperlukan untuk

---

<sup>35</sup> Sugiri Permana, "Kesetaraan Gender Dalam Ijtihad Hukum Waris Di Indonesia," *Asy-Syari'ah*, 2018, <https://doi.org/10.15575/as.v20i2.3210>.

<sup>36</sup> Andi Safriani, "Hakikat Hukum Dalam Perspektif Perbandingan Hukum," *Jurisprudentie : Jurusan Ilmu Hukum Fakultas Syariah Dan Hukum*, 2018, <https://doi.org/10.24252/jurisprudentie.v5i2.6414>.

menjaga supremasi hukum Islam di masa depan. Dari perspektif perempuan, khususnya dalam keluarga, kebutuhan akan akses keadilan semakin meningkat akibat pengaruh wacana global tentang hak asasi manusia dan hak asasi perempuan.<sup>37</sup> Namun dalam hal lain, selain hukum keluarga, hukum adat mengalami kemunduran. Memang, di mata elit dan ahli hukum, hukum adat tidak bisa mengakomodir tuntutan proses suksesi terkhusus dalam bidang waris.

Peran perempuan mengalami perkembangan dari waktu ke waktu, termasuk dalam keluarga. Hukum waris Islam juga dapat menjawab kebutuhan masyarakat akan peraturan perundang-undangan yang dapat menghadirkan keadilan bagi perempuan saat ini. Dengan demikian, pola pembagian harta peninggalan di wilayah Bengkulu terkhusus suku rejang dapat dibuat berdasarkan adat istiadat penduduk tempat ini dengan tetap menjunjung tinggi ajaran hukum Islam, yaitu Alquran dan Hadis yang sejalan dengan realitas saat ini, hukum adat ini masih menjadi acuan bagi masyarakat rejang. Kehidupan hukum adat tidak hanya relevan bagi masyarakat rejang yang jauh dari pusat pemerintahan negara, tetapi juga bagi masyarakat perkotaan. Menurut Geertz, semodern apapun masyarakat urban di Indonesia, ada saja peristiwa yang selalu kembali ke adat lama, termasuk perkawinan, kematian, dan pewarisan.

Masyarakat Rejang lebih cenderung mengadopsi system kekerabatan parental yang mengedepankan prinsip kesetaraan gender tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan begitu juga dalam hal kewarisan, walaupun masih terdapat

---

<sup>37</sup> Afidah Wahyuni, "Humanisme Waris Dalam Islam," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, 2019, <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v6i1.10453>.

beberapa daerah yang menganut sistem patrilineal dan matrilineal, akan tetapi secara garis besar masyarakat rejang lebih menempatkan kekerabatan yang sama antara pihak laki-laki dan perempuan.<sup>38</sup> Hukum adat rejang menjadikan Islam sebagai rujukan tunggal yang dipegang dan menjadi pedoman hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu, tulisan dalam penelitian disertasi ini ditujukan untuk melihat bagaimana sistem kewarisan yang ada dalam masyarakat rejang dengan judul **“Akulturasi Hukum Islam terhadap Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender dalam Hukum Adat Rejang dan Kontribusinya terhadap Pembaruan Hukum Waris di Indonesia”**

## **B. Identifikasi Masalah**

Identifikasi masalah dalam penelitian ini terdapat beberapa hal, namun yang menjadi hal pertama adalah bagaimana adat Rejang itu berakulturasi dengan Islam yang datang. Hukum adat yang sudah pada saat sebelum Islam datang dipengaruhi oleh kulture pada saat itu. Kemudian berangsur-angsur berubah menjadi lebih dinamis dengan kondisi masyarakat yang juga berubah berdasarkan perkembangan zaman yang terjadi. Hal tersebut berlaku pada semua aturan hukum adat. Mulai dari pernikahan, kematian hingga kewarisan. Kewarisan adat Rejang yang awalnya sangat erat dengan jenis perkawinan yang dipengaruhi oleh sistem kekerabatan. Pada saat ini ada pergeseran yang signifikan dan implementasinya berbeda disetiap

---

<sup>38</sup> Laras Shesa, Laras, “Tinjauan Hukum Islam Terhadap Sistem Kewarisan Dalam Perkawinan Bleket Suku Adat Rejang (Studi Kasus Di Desa Duku Ilir Kecamatan Curup Timur Kabupaten Rejang Lebong),” *Qiyas*, June 7, 2016.

daerah. Yang terlihat justru adanya nilai kesetaraan gender didalam aturan tersebut yaitu adanya ketentuan kewarisan sama rata antara laki-laki dan perempuan.

Akulturası yang terjadi pada hukum adat Rejang, menjadi jalan pembuka dalam penelitian ini. Dengan akulturası ada basis kesetaraan gender yang terkandung dalam implementasi kewarisan adat rejang di berbagai daerah di Provinsi Bengkulu. Disisi lain akulturası itu juga memperlihatkan sisi dinamis yang berlaku pada sebuah implementasi hukum sebagai tujuan dari kemashlahatan dan kebermanfaatan dari hukum adat itu sendiri. Yang menjadi point utama dalam penelitian ini adalah bagaimana akulturası tersebut memberikan kontribusi terhadap pembaruan hukum kewarisan Islam di Indonesia.

### **C. Batasan Masalah**

Batasan masalah adalah bagian penting dari proses penelitian atau pengembangan suatu proyek. Ini adalah langkah awal yang digunakan untuk menetapkan ruang lingkup dari studi atau proyek tertentu. Dalam konteks penelitian ilmiah, batasan masalah membantu peneliti untuk fokus pada topik yang spesifik dan relevan, serta membantu dalam menghindari penyimpangan dari tujuan penelitian. Ruang lingkup yang menjadi topik utama yang dibahas dalam penelitian ini adalah hukum adat Rejang yang terdapat di Provinsi Bengkulu. Di antara 10 kabupaten dan kota di Bengkulu saat ini, masyarakat Rejang merupakan penduduk asli sekaligus suku dengan populasi signifikan di lima kabupaten, yaitu Bengkulu Tengah, Bengkulu Utara, Kepahiang, Lebong, dan Rejang Lebong. Masyarakat Rejang di Kepahiang, Lebong, Rejang Lebong, dan sebagian Bengkulu Tengah

digolongkan sebagai Rejang Pegunungan. Sementara Rejang di Bengkulu Utara dan sebagian Bengkulu Tengah yang lain merupakan Rejang Pesisir.

Adat Rejang yang dilihat adat Rejang dari keseluruhan waktu, mulai dari sebelum Islam datang, Islam datang dan hingga hukum adat Rejang tersebut pada zaman sekarang ini. Tentu saja bukan keseluruhan hukum adat Rejang yang menjadi variabel yang diperhatikan, perlu pembatasan bidang, variabel yang diamati adalah kewarisan hukum adat Rejang baik itu secara hukum murninya ataupun yang diimplementasikan pada masyarakat provinsi Bengkulu. Tidak semua kabupaten menjadi lokasi penelitian, dikarenakan tidak semua masyarakat yang beretnis Rejang tinggal di seluruh Provinsi Bengkulu.

#### **D. Rumusan Masalah**

Tulisan ini ditujukan untuk melengkapi studi-studi terdahulu tentang kajian hukum waris Islam terkhusus yang merujuk pada hukum adat yang ada di Indonesia, untuk itu tulisan ini difokuskan terhadap akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam Hukum Adat Rejang Lebong dan kontribusinya terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia. Oleh karena itu, setidaknya terdapat tiga pertanyaan yang diajukan pada penelitian. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini antara lain adalah:

1. Bagaimana implementasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang di Provinsi Bengkulu?
2. Bagaimana Akulturasi Hukum Islam Terhadap Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender dalam Hukum Adat Rejang?

3. Bagaimana kontribusi akulturasi Hukum Islam terhadap kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang terhadap pembaruan Hukum waris di Indonesia?

#### **E. Tujuan Penelitian**

Tulisan dalam penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan jawaban atas pernyataan yang telah diajukan dalam rumusan masalah serta dapat memberikan pengetahuan terhadap sistem kewarisan Islam berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang, adapun tujuan dalam penelitian ini antara lain sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bagaimana implementasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang di Provinsi Bengkulu.
2. Untuk mengetahui bagaimana akulturasi Hukum Islam Terhadap kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang.
3. Untuk mengetahui bagaimana kontribusi akulturasi Hukum Islam terhadap kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang terhadap pembaruan Hukum waris di Indonesia.

#### **F. Kegunaan Penelitian**

Berdasarkan tujuan dari penelitian yang disampaikan di atas dapat dijadikan sebagai masukan penting dan diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi masyarakat, akademisi, tokoh agama, tokoh masyarakat, lembaga, instansi yang ada di suku Rejang, Propinsi Bengkulu dalam bidang hukum adat, dan hukum Islam serta hukum negara terkhusus dalam bidang waris berbasis kesetaraan gender sebagaimana merujuk islam yang dinamis. Penelitian ini juga dianggap sangat penting diakarenakan sistem kewarisan yang ada di masyarakat Rejang masih

merujuk pada sistem waris yang ada dalam hukum adat Rejang yang lebih cenderung menggunakan sistem bilateral. Untuk itu, kecenderungan masyarakat Rejang memilih sumber hukum juga dapat dijadikan masukan bagi para praktisi dan akademisi untuk melihat faktor yang melatarbelakangi hal tersebut agar dapat menjadi hukum yang tepat guna dan bersifat tetap.

Penelitian ini juga diharapkan dapat berguna untuk mengetahui bagaimana hukum adat dan hukum Islam dapat berkolaborasi dan dipraktikkan oleh masyarakat Rejang terutama ketika menerapkan hukum waris Rejang yang berbasis hukum adat untuk mengaplikasikan kewarisan Islam yang bersifat dinamis dengan prinsip kesetaraan gender. Dengan mendalami proses akulturasi kewarisan adat yang berbasis pada kesetaraan gender di Rejang Lebong, penelitian ini dapat memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana nilai-nilai tradisional berinteraksi dengan prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam konteks hukum adat. Selain itu, melalui analisis dampak akulturasi ini terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia, penelitian ini dapat menyoroti potensi kontribusi hukum adat lokal terhadap pembaharuan hukum waris yang lebih inklusif dan adil secara nasional.

## **G. Kajian Pustaka**

Penelitian terkait dengan hukum kewarisan telah dilakukan dalam beberapa tema baik terkait dengan reinterpretasi kewarisan, serta hukum waris adat yang ada di Indonesia, dan bentuk kewarisan yang ada di Indonesia, diantara beberapa penelitian tersebut yang dilakukan oleh Jhon R Davies meneliti dengan pendekatan antropologi pada masyarakat Islam di wilayah

Gayo dilakukan secara langsung dengan hidup bersama selama beberapa waktu untuk melihat bagaimana pola kehidupan sehari-hari dengan judul “*Islam, Law and Equality in Indonesia*”.<sup>39</sup> Salah satu argumentasi yang dirumuskan oleh Davies adalah adanya norma-norma yang bersaing atau berkompetisi diantara tiga dalam masyarakat muslim antara hukum nasional, hukum Islam dan hukum adat. Davies berkesimpulan bahwa masyarakat muslim di Indonesia dilihat pelan dalam beradaptasi pada perubahan, penelitian ini ingin membuktikan bahwa pada sebagian masyarakat-masyarakat adat telah beragama Islam, ketaatan prinsip-prinsip hukum adat dan ekspresi kesetaraan gender telah lama diakui dan dipraktikkan. Pada sisi lain Davies menunjukkan aktivitas Pengadilan Agama yang menjadi institusi negara untuk mengadili persoalan kewarisan lebih banyak mengedepankan hak asasi manusia dalam pembagian harta waris dengan memberikan porsi yang sama antara laki-laki dan perempuan. Terutama Davies menelisik lebih dalam terhadap putusan Mahkamah Agung pada tahun 1950 yang menggunakan pendekatan waris dengan prinsip bilateral, hal tersebut menjadi bagian yang menjadi landasan bagi hukum adat untuk tetap di praktikan.

Daniel S. Lev melakukan penelitian tentang hukum adat yang ada di Indonesia, penelitian tersebut menunjukkan pada masyarakat patrilineal perempuan berada pada posisi yang dirugikan dalam pembagian harta waris hingga Mahkamah Agung mengeluarkan putusan hukum *judge made law* yang memiliki andil besar dalam setiap keputusan Pengadilan agama dalam menyelesaikan sengketa waris, peraturan tersebut mewajibkan perempuan mendapatkan bagian dari harta waris

---

<sup>39</sup> Davies, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*.

terutama ibu, istri dan anak perempuan.<sup>40</sup> Pada penelitian ini Lev memperlihatkan bahwa peradilan adat seringkali mengabaikan hak-hak perempuan dalam kewarisan dikarenakan kesepakatan adat yang menganut prinsip patrilineal.<sup>41</sup> Hingga kebijakan Mahkamah Agung yang dipelopori oleh Wirjono Prodjodikoro mengeluarkan status hukum yang berdasarkan keadilan, keadilan dalam hal kewarisan kemudian diterjemahkan dalam berbagai versi diantaranya keadilan dalam pandangan agama dan keadilan dalam perspektif hak asasi manusia.<sup>42</sup>

Kesimpulan Lev di atas diperkuat oleh Sally Falk Moore, yang mengatakan bahwa dalam masyarakat dengan ruang semi-otonom dimungkinkan untuk membuat aturan yang dianut oleh komunitas, tetapi sektor tersebut rentan terhadap kekuatan eksternal, seperti hukum yang ditetapkan dan kebijakan oleh pemerintah dan perubahan dalam masyarakat itu sendiri. Temuan Lev menunjukkan bahwa hukum adat dapat diubah oleh pengadilan, kekuatan di luar masyarakat adat.<sup>43</sup> Eksistensi suku bangsa asli dengan hukum adat, hukum adatnya bersifat semi otonom, tetapi mudah diubah dari luar. Perubahan ini berarti bahwa beberapa hukum adat tetap berlaku sementara yang lain dihilangkan. Dalam beberapa kasus yang terjadi di Indonesia, Mahkamah Agung merupakan faktor eksternal untuk mengubah mengubah arah hukum adat yang timpang ini dengan mengizinkan perempuan mengakses warisan. Sedangkan faktor internalnya dikarenakan telah terjadi perubahan pada masyarakat hukum adat itu sendiri. Dalam hal ini seperti

---

<sup>40</sup> Daniel S. Lev, "The Supreme Court and Adat Inheritance Law in Indonesia," *The American Journal of Comparative Law*, 1962, <https://doi.org/10.2307/838708>.

<sup>41</sup> Daniel Lev, "The Supreme Court and Adat Inheritance Law in Indonesia," in *Legal Evolution and Political Authority in Indonesia*, 2021, [https://doi.org/10.1163/9789004478701\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004478701_007).

<sup>42</sup> Prodjodikoro, *Hukum Warisan Di Indonesia*.

<sup>43</sup> (Lev, 1962)

*budel* (harta warisan) tetap berlaku, tetapi ahli waris *budel* tidak lagi bertanggung jawab atas *jurai* (keturunan) karena berbagai faktor.

Annelies Moors mengkaji pengalaman perempuan dalam kepemilikan rumah di Nablus, Palestina. Saat mengakses warisan mereka, orang-orang menemukan bahwa perempuan seringkali tidak benar-benar mewarisi atau bahwa warisan mereka selalu berada dalam kendali kaum laki-laki terutama saudara dari pihak ayah.<sup>44</sup> Ketika seorang perempuan memilih untuk tidak menuntut atau memilih untuk menuntut sebagian dari walinya, ada beberapa faktor yang melatarbelakangi hal tersebut, antara lain pandangannya terhadap keluarga laki-laki sebagai sumber modal sosialnya, yang jika diperlukan maka pihak perempuan beserta anaknya akan meminta bantuan dan tergantung pada saudara dari garis laki-laki.<sup>45</sup> Hanya ketika seorang perempuan mandiri karena pendidikannya dan jarang bertemu kerabat laki-laki, dia akan berani bersikap dan bertindak untuk mengklaim warisannya. Hasil penelitian Moors dapat digunakan untuk memahami penerimaan perempuan terhadap status non-warisan.

Studi gender lain tentang pewarisan adalah artikel oleh T.O. Ihromi tentang hukum adat patriarki dengan alasan adanya pertimbangan budaya dan sosial dalam

---

<sup>44</sup> Beshara Doumani, "Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990, by Annelies Moors. (Cambridge Middle East Studies, No. 3) New York, NY: Cambridge University Press, 1995. \$59.95 (Cloth) ISBN 0-521-47497-3," *Middle East Studies Association Bulletin*, 1998, <https://doi.org/10.1017/s0026318400036555>; Martha Mundy, "MOORS, ANNELIES. Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990. Cambridge Middle East Series 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Pp. Xi + 274. ISBN 0-521-47497-3 (Hardback), \$ 59.95; 0-521-48355-7 (Paperback), \$ 19.95.," *Islamic Law and Society*, 2004, <https://doi.org/10.1163/1568519982599562>.

<sup>45</sup> Annelies Moors, "On Autoethnography," *Ethnography*, 2017, <https://doi.org/10.1177/1466138117723354>.

adat-istiadat tersebut, seperti hula-hula dan boru.<sup>46</sup> Ini merupakan bentuk penerimaan adat oleh perempuan terhadap hukum waris patriarki, nampaknya mirip dengan reaksi perempuan *Besemah* terhadap hukum waris adat. Ketimpangan gender dalam pembagian harta warisan juga dijelaskan oleh Maitrayee Mukhopadhyay, yang berpendapat bahwa persoalan harta benda dalam masyarakat adat tradisional sangat dipengaruhi oleh relasi gender. Karena laki-laki mendominasi dalam masyarakat adat patriarkal, lembaga-lembaga tradisional mendikte bahwa laki-laki menguasai kepemilikan nasab, suku dan lainnya.<sup>47</sup>

Anne Griffiths mendokumentasikan penelitiannya atas kewarisan yang mendapat perlawanan perempuan dalam budaya patriarki di Botswana, Afrika. Dalam struktur masyarakat yang menganut sistem patriarki di Botswana, hukum waris adat menetapkan bahwa harta yang dimiliki oleh orang tua nantinya akan menjadi warisan bagi anak laki-laki, akan tetapi jika terdapat anak perempuan dan laki-laki yang mendapatkan hak untuk memiliki harta waris adalah anak perempuan tertua akan memiliki sebagian besar harta menghasilkan.<sup>48</sup> Namun, tingkat pendidikannya, kemandirian ekonominya, perannya dalam memperbaiki rumah orang tuanya berselisih, dan hubungan sosialnya dengan para tetua (yang mengambil keputusan dalam perselisihan) menentukan keberhasilan perempuan dalam melawan dan memenangkan perebutan warisan. Adapun perempuan buta

---

<sup>46</sup> T.O. Ihromi, "Hukum Dan Keluarga," *Jurnal Hukum & Pembangunan*, 1979, <https://doi.org/10.21143/jhp.vol9.no3.757>.

<sup>47</sup> Rahul Mehta, "Women and Property Rights.," *SSRN Electronic Journal*, 2023, <https://doi.org/10.2139/ssrn.4293433>.

<sup>48</sup> Anne Griffiths, "Pursuing Legal Pluralism: The Power of Paradigms in a Global World," *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 2011, <https://doi.org/10.1080/07329113.2011.10756674>.

aksara dan buta aksara tidak mampu memperkuat argumentasinya untuk menuntut persamaan hak waris dibandingkan dengan saudara laki-laki dan perempuannya.

Amali Philip melakukan penelitian terhadap masyarakat kristen di wilayah Suriah yang menunjukkan masyarakat tersebut mengalami suatu kenyataan ketidakadilan gender terutama dalam hal kewarisan di mana perempuan "*dilema mental*" antara mengejar kebahagiaan mereka sendiri dan kewajiban untuk merawat orang yang mereka cintai.<sup>49</sup> Tanggapan perempuan dalam situasi ini adalah menerima, mendiamkan dan berkompromi, atau bernegosiasi dengan sanak saudara untuk berbagi, mengorganisir demonstrasi harian atau terkadang mengorganisir demonstrasi sebagai bentuk protes. dari mereka yang rentan terhadap konflik. Bentuk protes lainnya termasuk tindakan subversi sederhana, tradisi ekspresi yang diterima secara budaya, dan strategi ilegal lainnya yang ditujukan untuk mencegah dominasi laki-laki. Menurut Philips, dengan meminjam teori Gramsci, tentang bentuk protes tersebut merupakan hasil dari kekuasaan yang selama ini selalu disematkan pada laki-laki baik secara agama ataupun dalam tradisi budaya.<sup>50</sup> Sedangkan perempuan lebih cenderung bersikap diam dan tidak berinisiatif melakukan penentangan terhadap hegemoni laki-laki. Menurut Philips, ideologi dominan akan terserap ke dalam ranah hegemoni, sebagai *common sense*, sebagai bentuk naturalisasi hingga seringkali menjadi pandangan dunia yang tidak terlihat. Perempuan sering berbicara dan tetap diam tentang pandangan *hegemonik* tentang

---

<sup>49</sup> Amali Philips, "Rethinking Culture and Development: Marriage and Gender among the Tea Plantation Workers in Sri Lanka," *Gender and Development*, 2003, <https://doi.org/10.1080/741954313>.

<sup>50</sup> Amali Philips, "The Kinship, Marriage and Gender Experiences of Tamil Women in Sri Lanka's Tea Plantations," *Contributions to Indian Sociology*, 2005, <https://doi.org/10.1177/006996670503900104>.

norma kekerabatan dan ekspektasi masyarakat terhadap peran gender laki-laki dan perempuan. Konsisten dengan teori Gramsci, menurut Philips, adalah suatu kesalahan untuk membungkam perempuan tentang norma dan perlakuan tidak adil yang mereka temui dalam masyarakat patriarki.

Meski perempuan menyadari bahwa mengubah norma sosial tidak mudah, dibutuhkan kekuatan. John R. Davies (2003) menceritakan upaya mengubah norma sosial yang dilakukan oleh salah satu tokoh bangsa, yang menjabat sebagai hakim Mahkamah Agung, untuk memberikan hak waris kepada perempuan dengan tetap menghormati adat yang penting. Selanjutnya, Davies juga memberitahu kita bahwa mereka yang tidak mendapatkan manfaat dari hukum adat (*matriarki*) tertarik dengan hukum Islam karena memberikan dasar agama, etika dan hukum untuk menantang hukum adat yang kuat dalam hal ini tidak memberi mereka hak untuk mewarisi harta orang tuanya. Dalam masyarakat yang semakin peduli dengan syariah, penggunaan hukum waris Islam merupakan strategi yang efektif. Hal ini didukung oleh keberadaan pengadilan agama, dimana hakim pengadilan agama diharuskan untuk menafsirkan kembali hukum adat dan menerapkan hukum waris Islam. Dokumen ini dapat digunakan untuk memahami perlawanan perempuan Muslim Besemah terhadap warisan. Meskipun undang-undang memberikan hak waris yang sah kepada perempuan, menurut penelitian Judith Tucker (2008), masih ada kasus dimana perempuan ditolak oleh saudara laki-lakinya. Hal ini terjadi karena adanya kesenjangan antara norma hukum dan praktik hukum di masyarakat. Ada kasus di mana perempuan harus pergi ke pengadilan untuk menuntut keuntungan karena kerabat laki-laki sering berjudi dengan warisan mereka. Dalih yang mereka

gunakan adalah untuk mencegah pembagian harta.

Begitu juga Penelitian Laura Kunreuther dalam kajian hak waris perempuan di Nepal menunjukkan bahwa budaya hukum Nepal tidak menerapkan kesetaraan gender. Menurut hukum adat Nepal, harta milik anak laki-laki adalah *amsa*, dan harta milik anak perempuan adalah *maya* (cinta keluarga).<sup>51</sup> Dari pengertian tersebut jelaslah bahwa hanya anak laki-laki yang dapat mewarisi harta, dan anak perempuan hanya berhak menikmati harta orang tuanya dengan syarat perempuan tidak boleh menikah karena untuk mengambil keuntungan dari harta suaminya sebagai warisan. Konsekuensi dari menerima *amsa* untuk anak laki-laki ini adalah dia bertanggung jawab untuk dapat mengajak kembali pulang saudara perempuannya kapan saja. Hubungan antara laki-laki dan perempuan dibangun melalui *amsa* dan *maya* ini menjadi menarik, terutama dalam proses demokratisasi di Nepal yang memicu perdebatan publik tentang warisan anak perempuan. Beberapa aktivis perempuan menuntut hak waris yang sama untuk anak laki-laki dan perempuan tetapi tidak berhasil karena norma *Amsa* dan *Maya* yang jika diubah akan mengubah seluruh struktur sosial di Nepal. Perlawanan terhadap reformasi hukum waris akan membunuh hubungan romantis antar saudara dalam keluarga hal tersebut merupakan bagian dari warisan budaya patriarki.

Sedangkan penelitian yang dilakukan oleh Sindiso Mnisi Weeks, yang meneliti tentang hak waris perempuan pada masyarakat Mbuzini di Afrika memeperlihatkan hak waris perempuan janda yang dipraktikkan pada masyarakat

---

<sup>51</sup> Laura Kunreuther, "Between Love and Property: Voice, Sentiment, and Subjectivity in the Reform of Daughter's Inheritance in Nepal," *American Ethnologist*, 2009, <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01178.x>.

patrilineal seringkali dimediasi oleh keluarga suami, akan tetapi kaum perempuan tersebut dapat melakukan suatu diplomasi dalam negosiasi peradilan adat.<sup>52</sup> Negosiasi tersebut dianggap penting dikarenakan hukum adat merupakan bagian norma hidup masyarakat yang telah ada dan diterapkan dalam kehidupan masyarakat dari masa ke masa, oleh karena itu negosiasi tersebut dapat dilakukan dengan cara para penggugat bertanya kepada hakim terhadap perkara waris yang disengketakan sehingga hakim dapat memahami keadaan janda dan memberinya legitimasi untuk merebut harta yang disengketaka. Jika janda tersebut memiliki legitimasi menurut undang-undang negara, seperti akta nikah, dia dapat membawa kasusnya ke Pengadilan Negeri, tetapi jika dia tidak memiliki akta nikah, maka dia tidak bisa melanjutkan sengketa tersebut hanya dapat menuntut pada Pengadilan Umum yang mengakui perkawinan di luar nikah dapat dipilih oleh janda untuk mengamankan warisannya sebagai seorang janda.

Penelitian Sulistyowati Irianto berkaitan dengan pengalaman pewarisan perempuan Batak di Jakarta. Kekuatan penelitian ini terletak pada teori-teori antropologis yang digunakannya untuk menganalisis data yang didapatkan, mulai dari teori pluralisme hukum yang sah hingga ranah sosial bagian dari lembaga semi otonom.<sup>53</sup> Teori pluralisme hukum dan ranah lembaga sosial semi otonom dapat memberikan tambahan untuk melihat keberadaan aturan hukum yang dipraktikan dalam masyarakat Rejang dalam urusan kewarisan dan menjadi acuan hukum

---

<sup>52</sup> Sindiso Mnisi Weeks, "South African Legal Culture and Its Dis/Empowerment Paradox," in *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*, 2020.

<sup>53</sup> Sulistyowati Irianto, "Competition and Interaction between State Law and Customary Law in the Court Room: A Study of Inheritance Cases in Indonesia," *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 36, no. 49 (2004): 91–112, <https://doi.org/10.1080/07329113.2004.10756574>.

nasional. Lingkungan lembaga sosial semi otonom mewujudkan legitimasi hukum adat Rejang yang rentan terhadap kekuatan luar yang lebih kuat. Dokumen ini mampu menggambarkan konflik antara hukum adat dan hukum Islam tentang pewarisan. Walaupun demikian, masih banyak masyarakat yang menggunakan hukum adat dalam pembagian harta warisan, negara melalui undang-undang Nomor 3 Pada tahun 2006 memungkinkan berlakunya undang-undang kepada masyarakat bahwa masyarakat muslim hanya dapat menyelesaikan sengketa waris berdasarkan Hukum Islam (KHI) jika diselesaikan di pengadilan.

Dalam kajian tentang hukum yang multi centered sejatinya telah ada dalam kajian islam, N. James Coulson menjelaskan bahwa adat istiadat memiliki peran penting dalam sejarah hukum Islam, terutama pada masa munculnya mazhab-mazhab hukum dalam Islam.<sup>54</sup> Akulturasi antara agama dan budaya terus terjadi secara menyeluruh di berbagai wilayah di dunia. Hasby ash-Shiddiqy mengembangkan konstruk hukum Islam dari sisi lokalitas keindonesiaan.<sup>55</sup> Bahkan Hazairin menegaskan pentingnya suatu aturan baru untuk membentuk suatu konsensus hukum Islam yang mengedepankan kepentingan berdasarkan tradisi masyarakat lokal.<sup>56</sup> Konstruksi atas hukum Islam di Indonesia kemudian cenderung disebut dengan Islam Nusantara walaupun menurut R. Lukito sejatinya terdapat beberapa masalah yang kerap membentuk hukum adat dan hukum Islam yaitu *Ta'lik Talak*, *Wasiyah al-Wajibah*, dan Waris. Ketiga hal tersebut dapat dijadikan

---

<sup>54</sup> Agustin, Hasuri, and Najmudin, "Kedudukan Hukum Islam Dalam Pelaksanaan Waris Di Indonesia."

<sup>55</sup> Asep Fuad and Masykur Masykur, "Manhaj Khash Tafsir An-Nur Karya Hasby Ash-Shiddieqy," *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 2022, <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15788>.

<sup>56</sup> Hazairin, *Kewarisan Bilateral Menurut Alquran Dan Hadis* (Jakarta, Indonesia: Tintamas, 1976).

acuan dalam penerapan hukum di masyarakat dengan melalui pendekatan hukum adat.

Begitu juga penelitian tentang resistensi hukum Islam dan hukum adat dalam kehidupan masyarakat di Indonesia, sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh M. Adil tentang hukum adat dan hukum Islam di Kesultanan Palembang *Dar al-Salam* yang dilihat dari konteks Undang-Undang Simbur Cahaya (UUSC) banyak dipengaruhi oleh hukum Islam.<sup>57</sup> Dimana hukum adat selalu dapat diakomodir oleh hukum Islam begitu juga sebaliknya aturan-aturan yang ada dalam hukum Islam dapat diterima hukum adat dan dipraktikkan oleh masyarakat. Hal senada juga di sampaikan Zikri dalam penelitiannya tentang interaksi antara hukum waris Islam dan hukum waris adat yang ada pada masyarakat Melayu Siak, dalam kajiannya Zikri menjelaskan bahwa kedua hukum tersebut berjalan seiringan disebabkan kesamaan dalam pola persaudaraan dan kekerabatan yang condong lebih pada prinsip bilateral. Hal tersebut juga sebutkan oleh Jandra dan Sukriyanto dalam penelitiannya yang mengatakan bahwa terdapat faktor hukum adat dan hukum Islam dalam pembagian waris masyarakat Kauman di Yogyakarta, di mana pada praktiknya terdapat harta waris yang diberikan ketika seseorang masih hidup dan ini condong menggunakan pendekatan hukum adat, selanjutnya terdapat pembagian harta waris ketika pemiliknya telah meninggal dunia yang lebih cenderung menggunakan hukum Islam.<sup>58</sup> Pengaruh dari hal tersebut dapat dilihat pada kebiasaan yang dilakukan secara turun temurun dengna memberikan harta

---

<sup>57</sup> Adil, "Fikih Melayu Nusantara Masa Kesultanan Palembang Darussalam."

<sup>58</sup> Sukriyanto A.R, "Memahami Makna Dan Hakikat Dakwah," *Jurnal Al-Jamiah*, 2008.

kepada anak melalui cara hibah dan wasiat.

Begitu juga penelitian terhadap masyarakat Banjar yang dilakukan oleh Akhmad Haries, penelitian ini mengkaji tentang pengaruh nilai-nilai Islam dan adat istiadat terhadap pewarisan pada keluarga Ulama Banjar Kabupaten Hulu Sungai Utara.<sup>59</sup> Studi lapangan kualitatif ini menggunakan pendekatan sosiologi forensik konvensional dengan pengumpulan data menggunakan teknik wawancara dan observasi terhadap 16 ulama. Dari hasil penelitiannya, Haries menemukan ada dua jenis praktik pembagian warisan di kalangan keluarga masyarakat Banjar yang bertempat tinggal di Kabupaten Hulu Sungai Utara, Provinsi Kalimantan Selatan yang terdampak dari hukum Islam dan yang dipengaruhi oleh hukum adat. Ringkasnya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Gusti Muzainah dan Syaikh yang mencatat bahwa kecenderungan dominan dalam praktik pembagian warisan tersebut adalah di kalangan masyarakat Banjar kota.

Dari berbagai kajian terhadap hukum adat dan hukum Islam berkenaan dengan kewarisan di Indonesia menunjukkan masyarakat Indonesia yang plural serta mengadopsi tiga sumber hukum yaitu hukum adat, hukum agama dan hukum negara terdapat kecenderungan dalam masyarakat untuk mempraktikkan sesuai dengan kecenderungan dan kesepakatan sosial di masyarakat hukum mana yang akan digunakan. Belum adanya pembahasan terkait dinamika hukum adat dan hukum Islam juga memberikan ruang dalam tulisan ini untuk melihat bagaimana hukum adat rejang menjadi sumber hukum bukan hanya pada tata nilai sosial akan

---

<sup>59</sup> Akhmad Haries and Darmawati Darmawati, "Pelaksanaan Pembagian Waris Di Kalangan Ulama Di Kota Samarinda: Analisis Pendekatan Normatif Sosiologis," *FENOMENA*, 2018, <https://doi.org/10.21093/fj.v10i2.1370>.

tetapi juga pada sisi kewarisan adat yang bersandarkan pada hukum Islam dan memiliki tiga jenis yaitu *Bleket*, *Semendo*, dan *Semendo Rajo-Rajo*. Oleh karena itu, penelitian ini ditujukan untuk mengeksplorasi lebih jauh bagaimana hukum adat rejang berkolaborasi dengan hukum Islam dalam kewarisan yang berbasis pada kesetaraan gender. Hal tersebut nantinya sebagai usaha untuk melihat kedinamisan hukum Islam terhadap hukum adat rejang sejak dulu, apakah mengalami perubahan atau terdapat hal-hal baru yang mengubah dinamika hukum kewarisan Islam dalam hukum adat Rejang serta bagaimana kecenderungan masyarakat Rejang dalam menentukan hukum waris apakah menggunakan hukum adat atau hukum Islam dan bagaimana implikasi terhadap kedua hukum tersebut. Semua hal ini nantinya akan menjadi topik pembahasan dalam penelitian disertasi ini.

## **H. Kerangka Teori**

Penelitian ini menggunakan beberapa pendekatan teori sebagai pisau analisis untuk mendapatkan jawaban penelitian. Untuk itu setidaknya terdapat 2 jenis teori yang digunakan yaitu *grand theory*, *middle theory* dan *applied theory*. Untuk lebih detail terhadap kerangka teori tersebut akan diuraikan sebagai berikut:

### **1. Grand Theory**

#### **a. Akulturasi**

Akulturasi adalah suatu proses sosial, yang timbul karena suatu kelompok manusia dengan kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur dari suatu kebudayaan asing. Kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diproses ke dalam kebudayaannya sendiri tanpa menyebabkan

hilangnya unsur-unsur asli dalam kebudayaan kelompok itu sendiri. Syarat terjadinya proses akulturasi yakni dengan adanya penerimaan kebudayaan tanpa rasa terkejut, kemudian adanya keseragaman seperti nilai baru yang tercerna akibat keserupaan tingkat dan corak budayanya.<sup>60</sup>

Suyono menyatakan bahwa akulturasi merupakan pengambilan atau penerima satu atau beberapa unsur kebudayaan yang saling berhubungan atau bertemu. Jadi dapat disimpulkan bahwa akulturasi adalah bersatunya dua kebudayaan atau lebih sehingga membentuk kebudayaan baru tanpa menghilangkan unsur kebudayaan asli. Akulturasi lahir apabila kontak antara dua kebudayaan atau lebih itu berlangsung terus menerus dengan intensitas yang cukup. Akulturasi sebagai akibat kontak kebudayaan ini dapat terjadi dalam salah satu kebudayaan pesertanyatetapi dapat pula terjadi di dalam kedua kebudayaan yang menjadi pesertanya.

Mengutip Sumber Belajar Kemdikbud RI, berkembangnya kebudayaan Islam di nusantara menambah khasanah budaya nasional, memberikan dan menentukan corak pada kebudayaan bangsa Indonesia. Perkembangan budaya Islam tidak menggantikan atau memusnahkan kebudayaan yang sudah ada di Indonesia. Karena kebudayaanyang berkembang di nusantara sudah begitu kuat di lingkungan masyarakat. Sehingga terjadi akuturasi antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan yang sudah ada. Hasil proses akulturasi antara kebudayaan masa pra-

---

<sup>60</sup> Pala, "Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal Adat Perkawinan Bugis Sinjai , Sulawesi Selatan."

Islam dengan masa Islam masuk berbentuk fisik kebendaan (seni bangunan, seni ukir atau pahat dan karya sastra) serta pola hidup dan kebudayaan non fisik. Bentuk lain akulturasi kebudayaan pra-Islam dan kebudayaan Islam adalah upacara kelahiran, perkawinan, kematian, selamatan pada waktu tertentu berbentuk kenduri pada masyarakat Jawa.

Akulturasi merupakan proses modifikasi antara kebudayaan yang sudah ada di masyarakat dengan kebudayaan lain. Modifikasi kebudayaan diakibatkan adanya dua maupun lebih kebudayaan yang mengalami kontak sosial dan menghasilkan akulturasi kebudayaan. Proses akulturasi kebudayaan terjadi secara dinamis tanpa menghilangkan kebudayaan lama yang sudah ada. Menurut Deverex dan Loeb, proses akulturasi kebudayaan bersifat menjadikan kelompok sebagai hal terpenting dalam suatu budaya. Indonesia banyak memiliki akulturasi kebudayaan Islam yang terjadi di masyarakat.<sup>61</sup> Hal tersebut terjadi karena sebelum Islam masuk sudah banyak terdapat kebudayaan suku asli, agama Hindu-Budha, dan lainnya. Sebelum tahun 1883 M, Crawfurd telah mengajukan dalil bahwa penduduk pribumi Indonesia dan Melayu telah menerima Islam langsung dari Arab. Tetapi setelah tahun 1883 M pendapat tersebut mulai disanggah oleh para sarjana dengan beragam pendapatnya. Para sarjana memiliki beragam pendapat tentang masuknya Islam di Indonesia/Nusantara. Beragamnya pendapat ini berkaitan dengan

---

<sup>61</sup> Naufaldi Alif, Laily Mafthukhatul, and Majidatun Ahmala, "Akulturasi Budaya Jawa Dan Islam Melalui Dakwah Sunan Kalijaga," *Al'adalah* 23, no. 2 (October 11, 2020): 143–62, <https://doi.org/10.35719/aladalah.v23i2.32>.

dari wilayah manakah Islam di Indonesia berasal, siapa yang membawanya, dan kapan waktu masuknya Islam ke Indonesia.

b. Teori *Receptio A Contrario*

Pembahasan *teori receptio a contrario* ini umumnya ditemukan dalam hubungan antara hukum agama dan hukum adat. Disarikan dari jurnal Epistemologi Pengembangan Hukum Islam yang ditulis Nova Effenty Muhammad, kemunculan *receptio a contrario* ini diprakarsai oleh kemunculan teori *receptio in complexu* yang digagas Van Den Berg, pakar hukum asal belanda. Pada intinya, *teori receptio in complexu* menyatakan bahwa hukum agama (Islam) diterima secara keseluruhan oleh masyarakat yang memeluk agama tersebut.<sup>62</sup> Jika diartikan, teori ini menganggap hukum adat mengikuti hukum agama yang dipeluk oleh masyarakat adat itu. Kemudian Snouck Hurgronje dan C. Van Vollenhoven menyangkal adanya penerimaan yang digabungkan dengan teori penerimaan mereka.

Menurut teori penerimaan, hukum Islam dapat diterapkan sepanjang tidak bertentangan dengan hukum adat atau diterima sah. Artinya hukum Islam mengikuti hukum adat masyarakat sekitar. Pakar hukum adat Indonesia Hazairin membantah teori Hurgronje dengan teori *receptio-exit*. Sayuti Thalib kemudian mengembangkan teori ini menjadi *teori receptio a contrario*. Dalam penafsirannya, teori *receptio a*

---

<sup>62</sup> Nova Effenty Muhammad, "Epistemologi Pengembangan Hukum Islam," *Al-Mizan* 9, no. 1 (2013), <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/am/article/view/139/111>.

*contrario* adalah teori bahwa hukum agama itu sah, artinya hukum adat hanya sah jika tidak bertentangan dengan hukum agama. *Receptio A Contrario* atau doktrin penetrasi kontak antara hukum Islam dan adat dengan penerimaan *contrario*, mempunyai banyak pendukung penulis-penulis hukum. Sebagaimana dijelaskan oleh Hamka yang dikutip Yahya Harahap, pokok-pokok doktrin teori *receptio a contrario* adalah sebagai berikut yaitu garis hukum ditetapkan hampir di seluruh nusantara. Garis hukumnya adalah hukum adat hanya dapat diterapkan dan dilaksanakan dalam kehidupan bermasyarakat apabila hukum adat tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Selain itu, Yahya Harahap menjelaskan bahwa teori resepsi menyatakan bahwa hukum Islam hanya dapat diterapkan sebagai aturan hukum jika *common law* telah menerimanya sebagai hukum, sedangkan teori *receptio a contrario* justru sebaliknya. Menurut doktrin penerimaan *a contrario*, hukum umum menyesuaikan dengan hukum Islam. *Common law* yang berlaku dalam kehidupan bermasyarakat adalah norma-norma *common law* yang sesuai dengan semangat hukum Islam. Jika norma-norma *common law* tidak selaras dengan jiwa dan semangat hukum Islam, maka *common law* harus dijauhkan dari kehidupan sosial masyarakat. Teori *receptio a contrario* secara sederhana dapat diartikan bahwa *common law* hanya sah jika tidak bertentangan dengan hukum agama yang dianut masyarakat.

## 2. *Middle Theory*

### a. *Culture Determination*

Manusia sebagai makhluk sosial membutuhkan beberapa hal untuk bertahan hidup dalam masyarakat sebagaimana bernafas, manusia juga membutuhkan asupan makan sehingga dapat memproduksi dalam bentuk regenerasi dari masa ke masa, hal tersebut bukan saja berupa kebutuhan fisik semata akan tetapi berkaitan juga dengan kebutuhan manusia atas hal yang diyakini berasal dari kultur dan tradisi. Seperti hasrat seksualitas manusia diwujudkan dalam suatu sistem perjodohan hingga ke jenjang pernikahan semua hal itu menurut Jamil merupakan bagian dari adaptasi agama dalam budaya. Ikatan keluarga dan ketertarikan seksual ditentukan oleh rangsangan fisiologis yang dipadukan dengan kondisi budaya, sedangkan keinginan untuk mencari jodoh ditentukan oleh kerja sama ekonomi, status sosial, dan kebutuhan akan kecocokan mental. Orang merujuk pada determinisme budaya, yang menurutnya segala sesuatu dalam masyarakat berasal dari budayanya.

Budaya menurut E.B. Tylor adalah hubungan antara kebiasaan seseorang sebagai anggota masyarakat dan juga menjadi agen pengetahuan, adat istiadat, hukum, seni, praktik, dan kepercayaan yang ada dalam masyarakat, budaya umumnya diwariskan dari generasi ke generasi, menunjukkan pola respons yang serupa terhadap fenomena, terlepas dari gen biologisnya.<sup>63</sup> Menurut Parsons, budaya bersifat meta-organik. Budaya leluhur

---

<sup>63</sup> Timothy Larsen, "E.B. Tylor, Religion and Anthropology," *British Journal for the History of Science*, 2013, <https://doi.org/10.1017/S0007087412000039>.

akan selalu bertahan, meskipun anggota masyarakat berubah karena kelahiran dan kematian. Sependapat dengan pendapat para ilmuwan, antropolog Kluckhohn dalam bukunya *Universal Cultural Genres* menyebutkan 7 komponen kebudayaan yang dikenal sebagai kebudayaan secara menyeluruh, yaitu 1) kelengkapan hidup manusia yang dilihat dari terpenuhinya kebutuhan manusia atas pakaian, tempat tinggal, perlengkapan rumah, dan hal lain yang dibutuhkan manusia untuk berjalannya roda kehidupan., 2) sistem mata pencaharian dan perputaran ekonomi, 3) selanjutnya terdapat sistem sosial dan kekerabatan, organisasi masyarakat baik dalam bentuk sosial ataupun politik, sistem hukum, sistem pernikahan dan 4) bahasa dalam bentuk lisan dan tulisan, 5) seni, 6) pengetahuan dan 7) agama sebagai sistem kepercayaan. Tidak ada unsur budaya yang tidak relevan dengan keseluruhan, seperti yang dikatakan Malinowski ketika suatu unsur budaya kehilangan nilai gunanya, ia kehilangan dirinya sendiri.

Keputusan masyarakat Rejang untuk memilih hukum waris tertentu, yaitu hukum adat, hukum Islam atau hukum negara, dapat dilihat dalam prakteknya. Misalnya, jika hukum adat yang dipilih, mereka akan menerapkan Bleket, Semendo, dan Semendo Rajo-Rajo. Jika hukum Islam yang dipilih, mereka akan menerapkan Faraidh. Jika hukum negara yang dipilih, mereka akan menerapkan pembagian harta bersama dan warisan di Pengadilan Agama (KHI).<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Muhammad Burhan, “Akseptasi Budaya Melayu Dalam Hukum Kewarisan Pada Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia: Sinopsis Disertasi” (Paalembang, 2018).

Pilihan masyarakat Rejang terkait dengan budaya hukum mereka yang tentunya tidak serta merta terbentuk. Antropolog terkemuka Bronislaw Malinowski percaya bahwa setiap aspek kehidupan manusia dipengaruhi oleh budaya. Bahkan kebutuhan manusia terkecil atau fungsi fisik manusia yang kami anggap sama sekali tidak terkait dengan pengaruh lingkungan tidak dapat dianggap sepenuhnya terlepas dari budaya yang ada. Pandangan ini konsisten dengan pandangan tradisional bahwa masyarakat pertama-tama berubah, hukum baru menyusul. Salah satu tokoh dari pandangan ini adalah Richard T. La Piere yang berpendapat bahwa bukan hukum yang membawa perubahan melainkan hal-hal lain, seperti penambahan jumlah anggota masyarakat, perubahan penduduk, nilai dan kehidupan, filsafat dan kemajuan teknologi.<sup>65</sup> Jadi, jika ada perubahan dalam masyarakat, hukum bukanlah penyebabnya. Hukum hanyalah hasil dan pemecah masalah yang timbul sebagai akibat dari perubahan tersebut.

b. Hukum Waris Adat

Sampai sekarang ini, hukum waris yang berlaku untuk mengatur pewarisan di Indonesia masih beraneka ragam. Terdapat tiga sistem hukum yang mengatur masalah warisan salah satunya hukum adat. Beberapa pengertian hukum waris adat menurut pendapat para ahli Dikutip oleh Djamanat Samosir dalam bukunya yang berjudul Hukum Adat, menurut Te

---

<sup>65</sup> W. Rex Crawford, "LA PIERE, RICHARD T. A Theory of Social Control. Pp. Xi, 568. New York: Mc- Graw-Hill Book Company, 1954. \$7.50," *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 1955, <https://doi.org/10.1177/000271625529800144>.

Haar hukum waris adat adalah peraturan-peraturan hukum yang berkaitan dengan proses penerusan dan pengalihan harta kekayaan materiil dan immateriil dari turunan ke turunan. Sedangkan menurut Hilman Hadikusuma, hukum adat waris adalah aturan-aturan hukum adat yang mengatur tentang bagaimana harta peninggalan itu atau warisan itu diteruskan atau dibagi dari pewaris kepada ahli waris dari generasi ke generasi berikutnya.

Menurut Soepomo sebagaimana dikutip oleh Soerjono Soekamto dalam bukunya Hukum Adat Indonesia, hukum waris adat memuat peraturan-peraturan yang mengatur proses meneruskan dan mengoperkan (mengalihkan) barang-barang harta benda dan barangbarang yang tidak berwujud (*immaterielle goederen*) dari satu angkatan manusia kepada keturunannya. Jadi dapat disimpulkan hukum waris adat adalah peraturan-peraturan yang mengatur proses penerusan dan peralihan harta atau warisan baik yang berwujud maupun tidak berwujud dari pewaris pada waktu ia masih hidup atau setelah ia meninggal kepada ahli waris berdasarkan kebiasaan yang berlaku di daerah setempat.

### 3. *Applied Theory*

#### a. Kesetaraan Gender

Kesetaraan gender dalam Islam adalah topik yang kompleks dan sering diperdebatkan, karena interpretasi dan penerapan ajaran Islam dapat

berbeda-beda di antara berbagai mazhab (aliran) dan konteks budaya.<sup>66</sup> Dalam kerangka umum, ada beberapa poin yang dapat dicatat tentang kesetaraan gender dalam Islam. Secara prinsip, Islam mengajarkan bahwa semua manusia, baik pria maupun wanita, memiliki nilai yang sama di hadapan Allah. Al-Quran menyatakan bahwa Allah menciptakan pria dan wanita dari satu jiwa (QS. An-Nisa [4]: 1), menegaskan kesetaraan esensial mereka.

Islam mengakui perbedaan biologis dan peran sosial antara pria dan wanita, dan dalam beberapa kasus, menetapkan peran khusus untuk masing-masing gender. Misalnya, dalam keluarga, pria disyaratkan untuk menjadi pemimpin dan pencari nafkah, sementara wanita diharapkan untuk menjadi ibu dan pengasuh anak-anak. Meskipun ada perbedaan dalam peran gender, Islam menekankan pentingnya keseimbangan dan keadilan antara pria dan wanita. Dalam hubungan perkawinan misalnya, Islam menegaskan hak-hak dan kewajiban yang setara antara suami dan istri.

Islam mendorong pendidikan bagi kedua jenis kelamin dan memberikan kesempatan bagi pria dan wanita untuk mengembangkan bakat dan potensi mereka. Ada banyak contoh dari sejarah Islam di mana wanita memainkan peran penting dalam bidang pendidikan, bisnis, dan bahkan politik.<sup>67</sup> Dalam hukum Islam, wanita memiliki hak atas kepemilikan pribadi,

---

<sup>66</sup> Irianto, "Competition and Interaction between State Law and Customary Law in the Court Room: A Study of Inheritance Cases in Indonesia."

<sup>67</sup> Louisa Yesami Krisnalita, "Perempuan, HAM Dan Permasalahannya Di Indonesia," *Binamulia Hukum* 7, no. 1 (2018): 71–81, <https://doi.org/10.37893/jbh.v7i1.15>.

warisan, dan kontrol atas keuangan mereka sendiri. Namun, penerapan hukum-hukum ini dapat bervariasi tergantung pada konteks budaya dan interpretasi hukum Islam yang diterapkan.

Penting untuk dicatat bahwa dalam praktiknya, konsep kesetaraan gender dalam Islam dapat diterapkan secara beragam, tergantung pada interpretasi teks-teks agama dan faktor-faktor budaya dan sosial yang mempengaruhi masyarakat Muslim. Beberapa kelompok dan individu mungkin menekankan kesetaraan lebih dari yang lain, sementara yang lain mungkin menafsirkan ajaran Islam secara lebih tradisional.

b. *Urf*

*Urf*, atau kebiasaan dan praktik umum dalam masyarakat, dapat digunakan sebagai salah satu sumber atau landasan dalam hukum Islam. Konsep ini dikenal sebagai "*Urf al-Jāhiliyyah*" (tradisi prajadengannya) dan "*Urf al-Mu'āwafāt*" (tradisi yang disetujui).<sup>68</sup> *Urf* dapat digunakan dalam beberapa cara dalam konteks hukum Islam. *Urf* dapat dijadikan sebagai dasar hukum (*istidlal*) dalam hukum Islam jika tidak ada dalil (bukti) yang jelas dari Al-Quran atau Sunnah yang mengatur suatu masalah tertentu. Ini biasanya terjadi ketika masalah tersebut berkaitan dengan hal-hal yang tidak diatur secara langsung dalam teks-teks agama, seperti masalah kontrak, perdagangan, atau perkawinan.

*Urf* dapat digunakan untuk mempermudah (*rukhsah*) pelaksanaan

---

<sup>68</sup> Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2013).

hukum Islam dalam situasi-situasi tertentu di mana keberlakuan hukum secara harfiah dapat menyebabkan kesulitan bagi individu atau masyarakat. Misalnya, dalam keadaan darurat, praktek yang tidak biasa dapat diizinkan berdasarkan *Urf* untuk mencegah kerugian atau kesulitan yang tidak perlu. *Urf* juga dapat digunakan dalam istishab, yang merupakan prinsip dalam hukum Islam yang menyatakan bahwa keadaan atau status quo tetap berlaku sampai ada bukti yang mengindikasikan perubahan.<sup>69</sup> Dalam konteks ini, *Urf* dapat digunakan sebagai bukti bahwa suatu praktek atau keadaan adalah hukum yang berlaku, kecuali ada alasan yang kuat untuk mengubahnya.

Namun, penting untuk dicatat bahwa penggunaan *Urf* dalam hukum Islam harus selaras dengan prinsip-prinsip dasar Islam dan tidak boleh bertentangan dengan hukum yang ditetapkan secara jelas dalam Al-Quran dan Sunnah. Selain itu, *Urf* tidak boleh digunakan untuk mengubah atau mengesampingkan hukum yang jelas yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, penggunaan *Urf* dalam hukum Islam harus dijalankan dengan hati-hati dan secara proporsional, dengan mempertimbangkan kepentingan umum serta prinsip-prinsip kemanusiaan dan keadilan yang dianut dalam Islam.

## **I. Metode penelitian**

Tulisan dalam penelitian ini dilakukan dengan metode kualitatif dalam sistem kajian hukum normatif-empiris. Metodologi penelitian hukum normatif-

---

<sup>69</sup> Umar Muhaimin, "Metode Istidlal Dan Istishab (Formulasi Metodologi Ijtihad)," *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 8, no. 2 (2017), <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Yudisia/article/view/3243/2362>.

empiris mengartikan penelitian mengkaji pelaksanaan ketentuan hukum positif dan dokumen tertulis pada setiap peristiwa hukum tertentu yang terjadi. Metode penelitian ini bertujuan untuk bisa memastikan jika penerapan hukum pada peristiwa hukum *in concreto* sesuai atau tidak sesuai dengan ketentuan peraturan yang berlaku atau apakah ketentuan telah dilaksanakan sebagaimana mestinya.

Penelitian hukum normatif-empiris menekankan penelitian hukum yang bukan hanya mengkaji mengenai sistem norma dalam peraturan perundang-undangan, namun mengamati reaksi dan interaksi yang terjadi.<sup>70</sup> Begitu juga dengan putusan-putusan hukum yang telah tetap dalam hukum adat masyarakat Rejang. Untuk itu setidaknya dapat diajukan beberapa pertanyaan terkait dengan penelitian hukum waris adat dalam hukum adat Rejang untuk melihat bagaimana kesetaraan gender dapat dilihat dari sisi kewarisan Islam yang dinamis. Penulis dalam hal ini mencoba untuk melihat dan memahami proses persepsi yang lahir dari seseorang diakibatkan realitas yang ada disekitarnya, apakah hal tersebut terjadi dalam bentuk pandangan, pengalaman, dan dapat berdampak pada aktivitas yang akan dilakukan selanjutnya.

#### 1. Pendekatan penelitan

Penelitian ini menggunakan pendekatan perundang-undangan (*statute approach*) untuk melihat bagaimana terjadinya kasus yang berkaitan dengan waris adat dalam hukum adat Rejang yang telah menjadi bagian dari kekuatan hukum dalam masyarakat Rejang. Pendekatan dalam

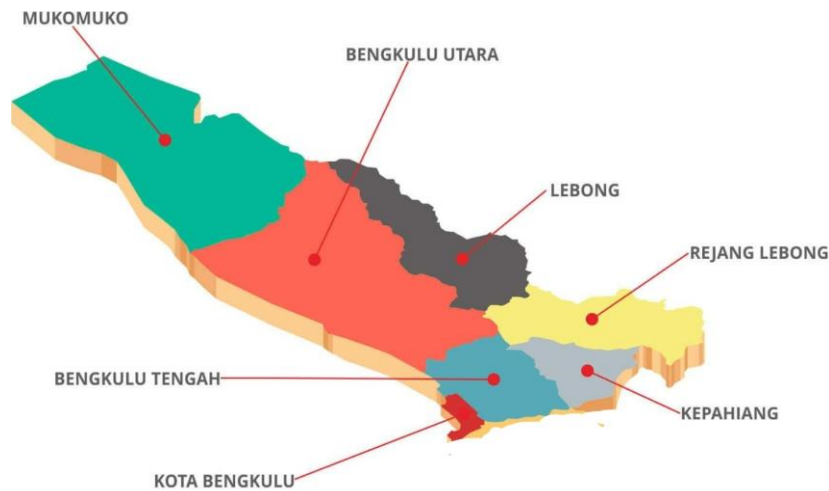
---

<sup>70</sup> Yati Nurhayati et al., "Metodologi Normatif Dan Empiris Dalam Perspektif Ilmu Hukum Jurnal Penegakan Hukum Indonesia (JPHI)," 2021. h. 12.

penelitian ini juga dilakukan lebih pada pendekatan antropologi hukum untuk memahami dari realitas hukum yang ada pada masyarakat Rejang terutama dalam pembagian waris *bleket*, *Semendo*, dan *Semendo Rajo-Rajo*. Hal tersebut juga menunjukkan bagaimana prinsip yang digunakan oleh masyarakat Rejang yang berupa patrilineal, matrilineal, dan bilateral. Dikarenakan dalam kewarisannya akan berbeda satu dan lainnya. Di mana kedinamisan Islam dalam persoalan waris terkhusus kesetaraangender dapat dilihat dari sisi kewarisan *Semendo Rajo-Rajo*. Aturan kewarisan yang ada dalam masyarakat Rejang berbeda dengan pola pembagian kewarisan secara undang-undang normatif dan hukum Islam.

## 2. Lokasi penelitian

Penelitian ini dilakukan pada masyarakat Rejang yang ada di Kabupaten Rejang Lebong, Kepahiang, Lebong, Bengkulu Tengah, Muko-muko dan Bengkulu Utara yang berada di Propinsi Bengkulu. Untuk dapat memahami dan mempelajari setiap kajian dan studi tentang kewarisan adat terutama dalam hukum adat Rejang, agar nantinya dapat melihat bagaimana sengketa kewarisan yang terjadi diselesaikan.



### 1.1 Peta Gambar lokasi Penelitian

Untuk itu, penelitian ini ditujukan pada beberapa objek penelitian, diantaranya:

- a. Mengkaji dan meneliti tentang Masyarakat Rejang, baik dari sejarah, adat istiadat, budaya, dan hukum adat Rejang ditujukan lebih spesifik pada masalah waris Islam yang dinamis dalam kesetaraan gender.
- b. Meneliti nilai-nilai penting dalam hukum adat Rejang sebagai dasar hukum yang dijadikan acuan masyarakat Rejang dalam mengatur pola dan tata nilai kehidupan masyarakat serta menjadi pedoman untuk memberikan kemaslahatan bersama terkhusus pada bidang kewarisan
- c. Mengkaji dan memahami putusan lembaga adat terhadap persoalan kewarisan dengan pendekatan hukum adat yang terjadi pada masyarakat Rejang, serta mengkaji peraturan perundang-undangan

dan putusan yang didapat dari Pengadilan Agama Kabupaten Curup.

Selanjutnya penelitian pada masyarakat Rejang lebih difokuskan pada pelaksanaan hukum adat yang terdapat dalam hukum adat suku Rejang yang dilakukan secara objektif dan empiris terkait tiga jenis kewarisan adat Rejang *bleket*, *semendo*, dan *semendo rajo-rajo*. Dengan demikian nantinya dapat memberikan pemahaman bagaimana masyarakat, keluarga dan lembaga adat bersinergi untuk menyelesaikan sengketa kewarisan pada suku Rejang dengan merujuk pada kewarisan Islam yang dinamis.

### 3. Sumber data

Sumber data pada tulisan disertasi ini berasal dari data primer dan data sekunder. Di mana data primer didapat dari kajian atas hukum adat Rejang dan wawancara terhadap tokoh-tokoh adat, lembaga adat, akademisi, tokoh agama, dan tokoh masyarakat yang ada di Kabupaten Rejang Lebong, Kepahiang, Lebong, Mukomuko, Argamakmur dan kota lainnya yang ada pemukiman masyarakat Rejang di Propinsi Bengkulu. Sedangkan data sekunder dalam tulisan ini berupa data yang didapat dari penelusuran literature (studi pustaka) berkenaan dengan objek penelitian ini sehingga nantinya dapat melengkapi kebutuhan data primer pada penelitian ini.

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

##### a. Wawancara

Penelitian ini menggunakan teknik wawancara yang dalam (*in depth interview*) pada tokoh adat, budayawan, tokoh agama, tokoh masyarakat, akademisi, dan masyarakat Rejang. Wawancara ini dilakukan untuk mendapatkan informasi mendalam terkait kewarisan Islam yang bersifat dinamis dan berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang serta untuk mendapatkan data dan keterangan secara rinci berkenaan dengan proses kewarisan adat Rejang, persoalan yang ada beserta penyelesaian terhadap konflik yang hadir dalam persoalan waris.

##### b. Dokumentasi

Penelitian ini juga melakukan pendekatan dokumentasi untuk melihat dan mengumpulkan data tentang kewarisan yang ada dalam kitab hukum adat Rejang, serta putusan lembaga adat serta putusan pengadilan agama tentang waris yang terjadi di masyarakat Rejang, selanjutnya dokumentasi dalam penelitian ini mencoba untuk mengeksplorasi kitab hukum adat Rejang sebagai acuan dasar hukum adat masyarakat Rejang dari berbagai perspektif yang didapat dari tulisan, naskah, cerita, peraturan, Undang-Undang, kebijakan, serta dokumen yang bersifat gambar dan lain sebagainya.

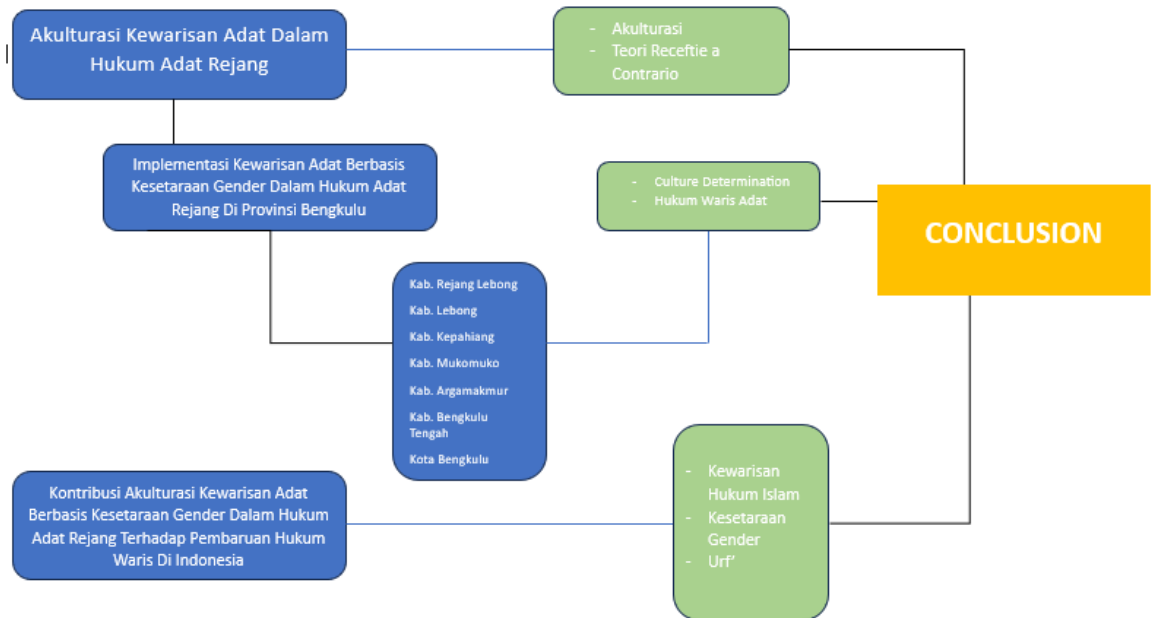
## 5. Teknik Analisa Data

Analisa data dalam penelitian ini menggunakan dua pendekatan metode yaitu statutory untuk mengkaji peraturan Undang-undang berkenaan dengan kajian hukum yang akan dibahas dalam penelitian ini. Selanjutnya yang kedua metode analisis perbandingan yang digunakan untuk menganalisa perbandingan hukum antara hukum adat, hukum Islam dan hukum negara. Kedua alat analisa data ini nantinya digunakan untuk menganalisa hukum adat Rejang terkait dengan kewarisan adat dan selanjutnya dilakukan kajian perbandingan terhadap perspektif hukum negara dan perspektif hukum Islam dalam masalah kewarisan pada masyarakat Rejang.

Data yang terkumpul dan terkumpul dianalisis melalui analisis kualitatif yang meliputi deskripsi atau deskripsi teori yang ada dengan data dari perpustakaan dan informasi dari literatur yang menjelaskan hukum waris Islam dari sudut pandang tentang gender dan pemikiran dalam buku-buku fikih atau refleksi tentang hukum waris Islam di Indonesia. Dan relevansi hukum waris Islam dengan persoalan Melayu Jambi dan/atau peraturan perundang-undangan lain dalam sistem hukum perkawinan Indonesia melalui interpretasi, yaitu analisis niat makna, pola, atau kategori interpretasi, mencari hubungan antara konsep yang berbeda.

Interpretasi berarti menggabungkan dan merangkai unsur-unsur yang ada dengan cara baru, menciptakan hubungan baru antara unsur-unsur lama. Menurut Martyn Hammersley dan Atkinson, analisis data dilakukan dengan membaca dan pelajari data yang terkumpul untuk mengetahui hubungan antara data dan konsep yang muncul. Selanjutnya mencari hubungan antar konsep untuk mengembangkan teori. Setelah dokumen selesai, data diperiksa dan diklasifikasikan untuk memudahkan tahap analisis dengan mengatur semua data sesuai dengan sistem yang direncanakan. Metode analisis data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, yaitu suatu proses penelitian yang menghasilkan data deskriptif analitis dengan pendekatan analisis filosofis. Dengan kata lain, penulis berusaha tidak hanya memaparkan (mendeskripsikan) secara sistematis konsep dan sistem hukum waris Islam terkait persoalan ini, tetapi juga secara realistis dan akurat.

## J. Kerangka Berpikir



## K. Sistematika Penulisan

Tulisan dalam penelitian ini nantinya akan diuraikan dalam beberapa bab pembahasan untuk lebih spesifik menjelaskan tentang akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam Hukum Adat Rejang dan kontribusinya terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia, setidaknya penelitian ini akan dibahas sesuai bab yang telah ditentukan, antara lain sebagai berikut:

**BAB I :** Pada bab ini berisikan pendahuluan serta latar belakang masalah kajian tentang akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam Hukum Adat Rejang dan kontribusinya terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia. Kemudian pada bab ini terdapat batasan masalah dan identifikasi masalah untuk mengarahkan penelitian yang lebih spesifik, dilanjutkan dengan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode terkait dengan kajian dalam penelitian ini, kemudian pada bab ini juga di bahas sistematika

penulisan disertasi.

**BAB II:** Berisikan kajian yang terfokus pada literatuere review yang dijadikan alat analisa pada penelitian ini. Pertama adalah teori akulturasi untuk menganalisa bagaimana akulturasi adat Rejang masuk ke Provinsi Bengkulu. Kedua adalah *culture determination* untuk melihat bagaimana hubungan antara kebiasaan seseorang sebagai anggota masyarakat sebagai agen penerus kebudayaan itu sendiri. Pada bagian akhir terdapat teori hukum waris adat dan *urf*.

**BAB III:** Berisikan tentang kelanjutan literature review yang digunakan untuk menjawab pertanyaan penelitian. Ada dua hal utama dalam bab ini yaitu Kewarisan Hukum islam dan Kesetaraan gender dalam Islam. Yang pertama memuat tentang aturan dasar kewarisan Islam hingga ke bagian *Ashabah*. Dan yang kedua memuat prinsip kesetaraan gender dalam hukum waris Islam hingga interpretasi tek-teks gender.

**BAB IV:** Bagian ini membahas bagaimana akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang. Hal pertama yang menjadi fokus utama bagian ini bagaimana asistem kewarisan adat Rejang pada zaman lampau sebelum Islam datang, kemudian bagaimana kewarisan adat itu ketika Islam datang. Hingga bagaimana perkembangan hukum kewarisan adat Rejang itu pada zaman sekarang ini. Selain itu juga akan dibahas pada bab ini bagaimana sistem kekerabatan adat Rejang mempengaruhi sistem kewarisan adat Rejang.

**BAB V:** berisikan tentang bagaimana implementasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat rejang di Provinsi Bengkulu. Ada beberapa daerah yang menjadi lokasi penelitian yaitu kabupaten Rejang Lebong, Kepahiang,

Lebong, Bengkulu Tengah, Mukomuko, Argamakmur dan Bengkulu kota. Daerah-daerah tersebut yang merupakan daerah yang terdapat masyarakat yang etnisnya adalah etnis Rejang. Kemudian dilanjutkan pembahasan kedua yaitu berisikan tentang kontribusi akulturasi hukum Islam terhadap kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang terhadap pembaruan Hukum waris di Indonesia, pada bab ini juga akan dibahas bagaimana peran penting hukum Islam dalam hukum adat Rejang sehingga keduanya dapat selaras hingga hari ini dalam hal waris. Selain itu pembahasan dalam bab ini juga akan mengkaji bagaimana konstruksi pemikiran hukum Islam untuk dapat menghadirkan hukum islam yang dinamis sehingga dapat terus eksis tanpa batas ruang, waktu dan keadaan.

**BAB VI** : bab ini merupakan penutup pembahasan dalam penelitian ini yang berisikan kesimpulan yang diambil dari *summary* secara keseluruhan dalam tulisan ini, selanjutnya saran terkait dengan kajian hukum waris baik dalam perspektif hukum Islam, hukum adat, dan hukum agama yang bersifat kritikan konstruktif bagi peneliti yang akan datang ataupun pada lembaga terkait sehingga nantinya dapat dilanjutkan dengan melakukan penelitian-penelitian terkait dengan kewarisan adat pada masa yang akan datang. Hal tersebut menjadi pelengkap penelitian ini sehingga nantinya dapat dijadikan suatu kajian waris yang komprehensif serta memberikan kontribusi keilmuan.

## BAB II

### AKULTURASI DAN TEORI HUKUM ADAT

#### A. Akulturasi

Istilah akulturasi berasal bahasa latin *acculturate* yang berarti tumbuh dan berkembang bersama.<sup>1</sup> Secara umum pengertian akulturasi adalah perpaduan antar budaya yang kemudian menghasilkan budaya baru tanpa menghilangkan unsur-unsur asli dalam budaya tersebut. Pada umumnya akulturasi kebudayaan terjadi karena unsur budaya yang baru dinilai memberikan manfaat bagi kehidupan suatu masyarakat. Istilah akulturasi berasal bahasa latin *acculturate* yang berarti tumbuh dan berkembang bersama.<sup>2</sup> Secara umum pengertian akulturasi adalah perpaduan antarbudaya yang kemudian menghasilkan budaya baru tanpa menghilangkan unsur-unsur asli dalam budaya tersebut. Pada umumnya akulturasi kebudayaan terjadi karena unsur budaya yang baru dinilai memberikan manfaat bagi kehidupan suatu masyarakat.

Istilah akulturasi atau *acculturation* atau *culture contact*, mempunyai berbagai arti diantara para sarjana antropologi, tetapi semua sepaham bahwa konsep akulturasi adalah jika suatu kebudayaan yang bertemu dengan

---

<sup>1</sup> Naufaldi Alif, Laily Mafthukhatul, and Majidatun Ahmala, "Akulturasi Budaya Jawa Dan Islam Melalui Dakwah Sunan Kalijaga," *Al'adalah* 23, no. 2 (October 11, 2020): 143–62, <https://doi.org/10.35719/aladalah.v23i2.h.32>.

<sup>2</sup> Hasyim Nawawie, "Hukum Islam Dalam Perspektif Sosial-Budaya Di Era Reformasi," *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 2013, <https://doi.org/10.21274/epis.2013.8.1.1-h.28>.

kebudayaan asing.<sup>3</sup> Kedatangan kebudayaan asing disambut dan diterima oleh kebudayaan sendiri, kemudian kebudayaan asing itu sedikit demi sedikit mendapatkan tempat dikebudayaan asli. Akhirnya dua kebudayaan tersebut diolah menjadi kebudayaan baru tanpa menghilangkan unsur kebudayaan asli.<sup>4</sup>

Akulturası adalah suatu proses sosial dimana percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi.<sup>5</sup> Proses yang muncul sebab adanya suatu kelompok manusia dengan kebudayaan tertentu dihadapkan dengan kebudayaan asing. Kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diproses ke dalam kebudayaannya sendiri tanpa menyebabkan hilangnya unsur-unsur asli dalam kebudayaan kelompok itu sendiri. Syarat terjadinya proses akulturası yakni dengan adanya penerimaan kebudayaan tanpa rasa terkejut, kemudian adanya keseragaman seperti nilai baru yang tercerna akibat keserupaan tingkat dan corak budayanya. Secara umum, akulturası dapat diartikan sebagai proses sosial yang muncul saat terjadi penyatuan dua budaya yang berbeda menjadi budaya yang baru tanpa menghilangkan unsur budaya lama. Hal ini bisa terjadi jika terdapat suatu budaya asing yang masuk dan dapat diterima dengan baik oleh masyarakat tanpa menghilangkan budaya aslinya.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Annisa Annisa, "Pengaruh Ilmu Kaligrafi Arab Dalam Akulturası Budaya Nusantara," *Shaf: Jurnal Sejarah, Pemikiran, Dan Tasawuf* 1, no. 1 (2023): 47–57, <https://doi.org/10.59548/js.v1i1.h.56>.

<sup>4</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1990), h.247–48.

<sup>5</sup> Riska Azikia Windiany, Dinda reza okky naWa, and Supriyono, "Akulturası Budaya Etnis Belanda Dalam Makanan Nusantara Perkedel," *Jurnal Budaya Nusantara* 6, no. 1 (2023): 228–32, <https://doi.org/10.36456/b.nusantara.vol6.no1.a6508>. h.228.

<sup>6</sup> Nova Effenty Muhammad, 'Epistemologi Pengembangan Hukum Islam', *Al-Mizan*, 9.1 (2013) <<https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/am/article/view/139/111>> [accessed 29 January 2024]., h. 19.

Menurut Diaz dan Greiner, akulturasi dapat dideskripsikan sebagai suatu tingkat dimana seorang individu mengadopsi nilai, kepercayaan, budaya dan praktek- praktek tertentu dalam budaya baru. Menurut Redfield, Linton dan Herskovits akulturasi memahami fenomena yang terjadi ketika kelompok individu yang memiliki budaya yang berbeda datang ke budaya lain kemudian terjadi kontak berkelanjutan dari sentuhan yang pertama dengan perubahan berikutnya dalam pola kultur asli atau salah satu dari kedua kelompok. Kroeber mengatakan bahwa proses akulturasi itu seperti terjadinya perubahan pada kebudayaan satu dan kebudayaan lainnya yang terdapat persamaan di dalamnya sehingga terjadi hubungan timbal balik bahkan bisa lebih kuat dari salah satunya. Dua unsur kebudayaan yang saling bertemu akan menghasilkan perubahan-perubahan dikarenakan terjadinya persamaan maupun perbedaan di antara keduanya.<sup>7</sup> Kebudayaan tersebut kemudian menjadi hubungan timbal balik dan bahkan bisa lebih kuat dari salah satunya. Menurut Kroeber hal ini terjadi karena difusi (pembaruan) antara keduanya yang sudah saling bersentuhan sehingga terjadi pembentukan yang saling berhubungan.<sup>8</sup>

Koentjaraningrat mendefinisikan akulturasi sebagai proses sosial dimana masuknya kebudayaan asing secara perlahan dapat diterima tanpa menghilangkan kebudayaan asli suatu masyarakat.<sup>9</sup> Koentjaraningrat juga

---

<sup>7</sup> Yusril Fahmi Adam, Elza Ramona, and Imam Muhsin, "Islam Melayu Dan Islam Jawa: Studi Komparatif Akulturasi Islam Dan Kebudayaan Dalam Perspektif Sejarah," *Muslim Heritage* 8, no. 1 (2023): 133–52, <https://doi.org/10.21154/muslimheritage.v8i1.5723>. h.137.

<sup>8</sup> Beni Ahmad Saebeni, *Pengantar Antropologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), h. 189–190.

<sup>9</sup> Adam, Ramona, and Muhsin, "Islam Melayu Dan Islam Jawa: Studi Komparatif Akulturasi Islam Dan Kebudayaan Dalam Perspektif Sejarah." h. 137.

mengemukakan bahwa proses akulturasi timbul apabila suatu kelompok manusia dengan kebudayaan tertentu dihadapkan pada unsur-unsur kebudayaan asing yang berbeda, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing lambat laun diterima dan diolah menjadi kebudayaan sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan sendiri. Jadi akulturasi adalah menerima dan mengelola dari kebudayaan asing yang masuk serta menggabungkannya dengan kebudayaan yang asli tetapi tidak menghilangkan keaslian dari kebudayaan yang lama, justru malah terdapat adanya kebudayaan yang baru.

Proses akulturasi menurut Koentjaraningrat timbul apabila suatu kelompok manusia dengan kebudayaan tertentu dihadapkan pada unsur-unsur kebudayaan asing yang berbeda, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing lambat laun diterima dan diolah menjadi kebudayaan sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan sendiri. Dari sini dapat diketahui bahwa akulturasi adalah terjadinya penerimaan dari unsur kebudayaan asing, yang kemudian dikombinasikan dengan kebudayaan lama sehingga terdapat pencampuran dari kedua belah pihak namun masih dalam batasan tidak sampai meninggalkan keaslian dari budaya yang lama.<sup>10</sup> Adanya akulturasi berakibat seperti melahirkan sebuah gagasan baru yang di dalamnya ada dua unsur yang berbeda namun saling keterkaitan.

Proses akulturasi ini sangat penting khususnya di daerah yang penduduknya plural (terdiri dari beragam suku, ras, agama, dan lain-lainnya)

---

<sup>10</sup> Universitas Islam and Negeri Antasari, "Tashwir : Jurnal Penelitian Agama Dan Sosial Budaya Akulturasi Budaya Lokal Dan Islam Pada Kalimantan Selatan Huriyah" 11 (2023): 1–16, <https://doi.org/10.18592/jt.v. h. 9>.

agar tercipta kehidupan yang harmonis. Di Indonesia pada umumnya lebih khusus pada Jawa proses akulturasi ini berlangsung cukup baik, misalnya akulturasi budaya Islam dengan budaya lokal, budaya pra Islam dengan budaya Islam, budaya modern dengan budaya tradisional, masing-masing diterima dan mengalami akulturasi satu sama lain tanpa harus kehilangan identitasnya sendiri.

Ralp Linton dalam bukunya *The Study of Man* mengungkapkan adanya dua bentuk akulturasi. Pertama, *Covert culture* yang meliputi sistem nilai-nilai budaya, keyakinan-keyakinan keagamaan yang dianggap keramat, beberapa adat yang sudah dipelajari dan beberapa adat yang mempunyai fungsi luas dalam masyarakat. Kedua, *Overt culture* meliputi kebudayaan fisik, seperti alat-alat dan benda-benda yang ada, juga ilmu pengetahuan, tata cara, gaya hidup, dan reaksi yang berguna dan memberi kenyamanan.<sup>11</sup> Akulturasi terjadi akibat fenomena yang timbul sebagai hasil percampuran kebudayaan jika berbagai kelompok manusia dengan kebudayaan yang beragam bertemu mengadakan kontak secara langsung dan terus menerus, kemudian menimbulkan perubahan dalam unsur kebudayaan dari salah satu pihak atau keduanya.<sup>12</sup> Oleh karena itu di dalam akulturasi terdapat yang namanya perubahan dan percampuran kebudayaan dari proses tersebut. Jadi dapat disimpulkan bahwa akulturasi adalah bertemunya dua unsur berbeda yang di dalamnya terdapat penerimaan

---

<sup>11</sup> Nawawie, "Hukum Islam Dalam Perspektif Sosial-Budaya Di Era Reformasi."

<sup>12</sup> Tohir Muntoha et al., "Islam Nusantara Sebuah Hasil Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal," *Jurnal Tarbiyatuna: Jurnal Kajian Pendidikan, Pemikiran Dan Pengembangan Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2023): 141–52, <https://doi.org/10.30739/tarbiyatuna.v4i1.2493>. h. 142.

dari nilai-nilai kebudayaan lain, sehingga membentuk kebudayaan baru tanpa menghilangkan unsur kebudayaan asli.

Berry (2005) mengatakan bahwa akulturasi adalah sebuah proses yang merangkap dari perubahan budaya dan psikologis yang berlangsung sebagai hasil kontak antara dua atau lebih kelompok budaya dan anggotanya. Pada level kelompok akulturasi melibatkan perubahan dalam struktur sosial dan institusi. Sedangkan pada level individu akulturasi melibatkan perubahan perilaku. Berry mencatat dua pemahaman penting terkait dengan konsep akulturasi. Pertama adalah konsep akulturasi yang mencoba memahami berbagai fenomena yang dihasilkan oleh kelompok individu yang memiliki 12 budaya berbeda manakala kelompok individu tersebut memasuki budaya baru, sehingga mengakibatkan perubahan-perubahan pada pola budayanya yang asli. Dengan dasar konsep tersebut, akulturasi dibedakan dari perubahan budaya dan juga juga dibedakan dari asimilasi. Akulturasi dilihat sebagai bagian dari konsep yang lebih luas mengenai masalah perubahan budaya.

Kedua adalah konsep akulturasi yang diawali dengan hubungan antara dua atau lebih sistem budaya. Dalam konteks ini, perubahan akulturatif dipahami sebagai konsekuensi dari perubahan budaya. Hal tersebut mungkin diakibatkan oleh sebab-sebab yang tidak kultural, seperti halnya peruba<sup>13</sup>han ekologis atau demografis. Dengan dasar konsep tersebut, akulturasi mencakup

---

<sup>13</sup> Taufik usman, Sam'un Mukraimin, and Fatimah Azis, "Akulturasi Islam Nusantara Membawa Peradaban Budaya Dan Agama," *Jurnal Pendidikan, Bahasa Dan Budaya* 2, no. 3 (2023): 232–40, <https://doi.org/10.55606/jpbb.v2i3.2018>. h 237.

perubahan yang mungkin tidak berhubungan secara langsung dengan masalah budaya, seperti halnya masalah ekologis.

Pada level individu seseorang harus mempertimbangkan perubahan psikologis yang terjadi dan pengaruh adaptasinya pada situasi yang baru. Dalam mengidentifikasi perubahan tersebut dibutuhkan contoh dari suatu populasi dan juga perlu mempelajari individu-individu yang terlibat dalam proses akulturasi. Perubahan-perubahan tersebut dapat menjadi suatu rangkaian perubahan yang dengan mudah dapat diselesaikan (seperti: cara berbicara, cara berpakaian, ataupun cara makan), tetapi dapat juga menjadi suatu pola rangkaian yang problematic sifatnya yang menghasilkan stress akulturatif sebagaimana tampak dalam bentuk ketidakpastian, kecemasan, dan depresi. Proses adaptasi yang terjadi dapat berbentuk adaptasi internal atau psikologis, tetapi dapat juga berbentuk adaptasi sosiokultural. Akulturasi budaya menunjuk pada perilaku individu atau kelompok individu yang berinteraksi dengan budaya tertentu, sementara akulturasi psikologis menunjuk pada dinamika intrapersonal dalam diri tiap individu yang menghasilkan berbagai reaksi berbeda antara yang satu dengan yang lain, meskipun mereka berada dalam wilayah akulturasi yang sama.<sup>14</sup>

Syarat terjadinya proses akulturasi adalah adanya persenyawaan (*affinity*), yaitu penerimaan kebudayaan tanpa rasa terkejut, kemudian adanya keseragaman (*homogeneity*), seperti nilai baru yang tercerna akibat keserupaan

---

<sup>14</sup> Rafiq Kurniawan et al., "Pengaruh Akulturasi Budaya Minangkabau Pada Etnis Tionghoa Di Kota Padang," *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan, Bahasa, Sastra, Seni, Dan Budaya* 2, no. 1 (2023): 364–74, <https://doi.org/10.55606/mateandrau.v2i1.306>. h. 368.

tingkat dan corak budayanya. Akulturasi bisa terjadi melalui kontak budaya yang bentuknya bermacam-macam, antara lain sebagai berikut:

1. Kontak sosial pada seluruh lapisan masyarakat, sebagian masyarakat, atau bahkan antarindividu dalam dua masyarakat.
2. Kontak budaya dalam situasi bersahabat atau situasi bermusuhan.
3. Kontak budaya antara kelompok yang menguasai dan dikuasai dalam seluruh unsur budaya, baik dalam ekonomi, bahasa, teknologi, kemasyarakatan, agama, kesenian, maupun ilmu pengetahuan.
4. Kontak budaya antara masyarakat yang jumlah warganya banyak atau sedikit.
5. Kontak budaya baik antara sistem budaya, sistem sosial, maupun unsur budaya fisik.

Akulturasi merupakan suatu bentuk perubahan sosial dalam masyarakat. Kecenderungan terjadinya perubahan-perubahan sosial merupakan gejala yang wajar yang timbul dari pergaulan hidup manusia di dalam masyarakat. Perubahan-perubahan sosial akan terus berlangsung sepanjang masih terjadi interaksi antarmanusia dan antar masyarakat. Perubahan sosial terjadi karena adanya perubahan dalam unsur-unsur yang mempertahankan keseimbangan masyarakat, seperti perubahan dalam unsurunsur geografis, biologis, ekonomis, dan kebudayaan. Perubahan-perubahan tersebut dilakukan untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman yang dinamis. Syarat terjadinya proses akulturasi yakni dengan adanya penerimaan kebudayaan tanpa rasa terkejut, kemudian

adanya keseragaman seperti nilai baru yang tercerna akibat keserupaan tingkat dan corak budayanya.<sup>15</sup>

Suyono menyatakan bahwa akulturasi merupakan pengambilan atau penerima satu atau beberapa unsur kebudayaan yang saling berhubungan atau bertemu. Jadi dapat disimpulkan bahwa akulturasi adalah bersatunya dua kebudayaan atau lebih sehingga membentuk kebudayaan baru tanpa menghilangkan unsur kebudayaan asli. Akulturasi lahir apabila kontak antara dua kebudayaan atau lebih itu berlangsung terus menerus dengan intensitas yang cukup. Akulturasi sebagai akibat kontak kebudayaan ini dapat terjadi dalam salah satu kebudayaan pesertanyatetapi dapat pula terjadi di dalam kedua kebudayaan yang menjadi pesertanya.

Teori akulturasi adalah konsep yang digunakan untuk menjelaskan proses perubahan budaya yang terjadi ketika dua atau lebih kelompok budaya berinteraksi satu sama lain. Dalam konteks ini, ada penyerapan unsur-unsur budaya dari satu kelompok oleh kelompok lainnya. Proses ini dapat melibatkan asimilasi, di mana anggota kelompok budaya yang lebih kecil menyerap dan mengadopsi norma-norma, nilai-nilai, dan praktik-praktik budaya dari kelompok yang lebih besar. Namun, akulturasi juga dapat melibatkan pertukaran dua arah, di mana kedua kelompok saling mempengaruhi satu sama lain dan mengadopsi unsur-unsur

---

<sup>15</sup> Pala, "Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal Adat Perkawinan Bugis Sinjai , Sulawesi Selatan."

budaya dari satu sama lain.<sup>16</sup> Teori akulturasi juga menyoroti bagaimana proses ini dapat mempengaruhi identitas budaya individu dan kelompok.

Kebalikan dari akulturasi adalah disakulturasi. Jika akulturasi merujuk pada proses di mana kelompok budaya menyerap dan mengadopsi unsur-unsur budaya dari kelompok lain, maka disakulturasi adalah proses di mana unsur-unsur budaya dari sebuah kelompok dihilangkan atau dihapuskan dari budaya mereka sendiri. Ini bisa terjadi melalui berbagai cara, termasuk melalui tekanan sosial, kolonialisasi, atau kebijakan pemerintah yang memaksa kelompok budaya untuk meninggalkan atau mengurangi praktik-praktik, bahasa, atau nilai-nilai tradisional mereka dalam upaya untuk menyesuaikan diri dengan budaya dominan atau untuk memenuhi tuntutan ekonomi, politik, atau sosial.<sup>17</sup>

Waktu yang dibutuhkan untuk terjadinya akulturasi budaya dapat bervariasi tergantung pada sejumlah faktor, termasuk intensitas interaksi antara kelompok budaya, jenis budaya yang terlibat, tingkat resistensi terhadap perubahan budaya, dan banyak lagi. Dalam beberapa kasus, proses akulturasi bisa terjadi relatif cepat, terutama jika ada kontak yang intens antara kelompok-kelompok budaya dan adopsi elemen-elemen budaya yang mudah diserap oleh kelompok lainnya. Namun, dalam kasus lain, proses akulturasi bisa memakan waktu bertahun-tahun atau bahkan berabad-abad, terutama jika ada resistensi yang kuat terhadap perubahan budaya atau jika adopsi unsur-unsur budaya baru terjadi secara bertahap. Selain itu, proses

---

<sup>16</sup> Uswatun Hasanah and Rosyidi Rosyidi, "Rokat Kampong: Wujud Akulturasi Islam Dalam Budaya Lokal," *SOSIOHUMANIORA: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Humaniora* 9, no. 1 (2023): 17–28, <https://doi.org/10.30738/sosio.v9i1.13994>. h. 21.

<sup>17</sup> Windiany, Dinda reza okky naWa, and Supriyono, "Akulturasi Budaya Etnis Belanda Dalam Makanan Nusantara Perkedel."h. 230.

akulturasi tidak selalu berlangsung secara linier atau seragam di antara semua anggota kelompok budaya; beberapa individu atau subkelompok mungkin lebih cepat atau lambat dalam mengadopsi unsur-unsur budaya baru. Penting untuk diingat bahwa akulturasi budaya bukanlah proses yang statis, tetapi merupakan proses yang berkelanjutan yang dapat berlangsung selama berabad-abad seiring dengan perubahan dan evolusi sosial, politik, dan ekonomi.

Lain hal dengan transformasi budaya, teori transformasi budaya adalah kerangka kerja yang digunakan untuk memahami bagaimana budaya mengalami perubahan atau transformasi seiring waktu.<sup>18</sup> Konsep ini menyoroti dinamika budaya dan berbagai faktor yang dapat mempengaruhinya. Transformasi budaya dapat terjadi melalui berbagai proses, termasuk interaksi antarbudaya, perubahan teknologi, migrasi, globalisasi, dan faktor-faktor lainnya. Teori transformasi budaya mencakup pemahaman tentang bagaimana budaya beradaptasi dan berevolusi dalam menanggapi perubahan lingkungan dan sosial. Ini juga mengakui bahwa budaya bukanlah entitas yang statis, tetapi dapat berubah secara signifikan seiring waktu.<sup>19</sup>

Teori ini memperhitungkan bagaimana individu, kelompok, dan masyarakat secara kolektif menghasilkan, menginterpretasikan, dan mengubah budaya mereka sesuai dengan kebutuhan dan konteks mereka. Selain itu, teori transformasi budaya sering mempertimbangkan aspek-aspek seperti resistensi terhadap perubahan

---

<sup>18</sup> Tiara Polnaya, Prapti Murwani, and Tonny D. Pariela, "Transformasi Budaya Dan Interaksi Sosial Dalam Masyarakat Adat: Dampak Masuknya Teknologi Digital," *Baileo : Jurnal Sosial Humaniora* 1, no. 1 (2023): 1–14, <https://doi.org/10.30598/baileofisipvol1iss1pp1-14>. h.11.

<sup>19</sup> Talitha Nagata and Yan Yan Sunarya, "Perkembangan Kebaya Kontemporer Sebagai Transformasi Budaya," *Jurnal Seni Dan Reka Rancang: Jurnal Ilmiah Magister Desain* 5, no. 2 (2023): 239–54, <https://doi.org/10.25105/jsrr.v5i2.16502>.h. 245.

budaya, inovasi budaya, dan konflik budaya yang mungkin muncul dalam proses transformasi. Ini adalah kerangka kerja penting dalam studi antropologi, sosiologi, dan ilmu budaya lainnya yang membantu kita memahami kompleksitas dan dinamika budaya dalam masyarakat manusia.

Perbedaan antara akulturasi budaya dan transformasi budaya terletak pada fokus dan prosesnya:

| No | Akulturasi Budaya                                                                                                                                                                   | Transformasi Budaya                                                                                                                                                                                |
|----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1  | Akulturasi budaya adalah proses di mana satu kelompok budaya menyerap dan mengadopsi unsur-unsur budaya dari kelompok lainnya.                                                      | Transformasi budaya merujuk pada perubahan atau evolusi dalam budaya suatu kelompok seiring waktu.                                                                                                 |
| 2  | Akulturasi budaya melibatkan transfer elemen-elemen budaya antar kelompok yang berinteraksi, seperti norma-norma, nilai-nilai, bahasa, adat istiadat, dan praktik-praktik budaya.   | Transformasi budaya melibatkan berbagai faktor seperti perubahan teknologi, migrasi, globalisasi, dan dinamika internal dalam masyarakat.                                                          |
| 3  | Akulturasi sering kali merupakan hasil dari kontak budaya yang intens antara kelompok-kelompok budaya yang berbeda.                                                                 | Transformasi budaya dapat melibatkan perubahan dalam norma-norma, nilai-nilai, praktik-praktik, institusi, dan identitas budaya.                                                                   |
| 4  | Dalam akulturasi, elemen-elemen budaya dari kelompok budaya yang lebih kuat atau dominan cenderung mendominasi atau mempengaruhi kelompok budaya yang lebih kecil atau kurang kuat. | Transformasi budaya bisa berlangsung baik dalam satu kelompok budaya secara internal maupun sebagai hasil dari interaksi dengan kelompok budaya lain.                                              |
| 5  | Akulturasi budaya berfokus pada proses pertukaran atau penyerapan unsur-unsur budaya antar kelompok budaya yang berbeda                                                             | Perubahan budaya dalam transformasi budaya tidak selalu terjadi melalui penyerapan langsung dari kelompok lain, tetapi bisa juga melalui inovasi internal atau pengaruh berbagai faktor eksternal. |

Mengutip Sumber Belajar Kemdikbud RI, berkembangnya kebudayaan Islam di nusantara menambah khasanah budaya nasional,

memberikan dan menentukan corak pada kebudayaan bangsa Indonesia.<sup>20</sup> Perkembangan budaya Islam tidak menggantikan atau memusnahkan kebudayaan yang sudah ada di Indonesia. Karena kebudayaan yang berkembang di nusantara sudah begitu kuat di lingkungan masyarakat. Sehingga terjadi akulturasi antara kebudayaan Islam dengan kebudayaan yang sudah ada. Hasil proses akulturasi antara kebudayaan masa pra-Islam dengan masa Islam masuk berbentuk fisik kebendaan (seni bangunan, seni ukir atau pahat dan karya sastra) serta pola hidup dan kebudayaan non fisik. Bentuk lain akulturasi kebudayaan pra-Islam dan kebudayaan Islam adalah upacara kelahiran, perkawinan, kematian, selamatan pada waktu tertentu berbentuk kenduri pada masyarakat Jawa.

Akulturasi merupakan proses modifikasi antara kebudayaan yang sudah ada di masyarakat dengan kebudayaan lain. Modifikasi kebudayaan diakibatkan adanya dua maupun lebih kebudayaan yang mengalami kontak sosial dan menghasilkan akulturasi kebudayaan. Proses akulturasi kebudayaan terjadi secara dinamis tanpa menghilangkan kebudayaan lama yang sudah ada. Menurut Deverex dan Loeb, proses akulturasi kebudayaan bersifat menjadikan kelompok sebagai hal terpenting dalam suatu budaya. Indonesia banyak memiliki akulturasi kebudayaan Islam yang terjadi di masyarakat.<sup>21</sup> Hal tersebut terjadi karena sebelum Islam masuk sudah banyak

---

<sup>20</sup> Maw Ainun Wardatul Hasanah, "Akulturasi Islam Dan Budaya Dalam Prosesi Pemakaman," *Sosiologi Pendidikan Dan Pendidikan IPS* 1, no. 1 (2023): 9–19. h. 10.

<sup>21</sup> Naufaldi Alif, Laily Mafthukhatul, and Majidatun Ahmala, "Akulturasi Budaya Jawa Dan Islam Melalui Dakwah Sunan Kalijaga," *Al'adalah* 23, no. 2 (October 11, 2020): 143–62, <https://doi.org/10.35719/aladalah.v23i2>. h.32.

terdapat kebudayaan suku asli, agama Hindu-Budha, dan lainnya. Sebelum tahun 1883 M, Crawfurd telah mengajukan dalil bahwa penduduk pribumi Indonesia dan Melayu telah menerima Islam langsung dari Arab. Tetapi setelah tahun 1883 M pendapat tersebut mulai disanggah oleh para sarjana dengan beragam pendapatnya. Para sarjana memiliki beragam pendapat tentang masuknya Islam di Indonesia/Nusantara. Beragamnya pendapat ini berkaitan dengan dari wilayah manakah Islam di Indonesia berasal, siapa yang membawanya, dan kapan waktu masuknya Islam ke Indonesia.

#### **B. Teori *Receptio A Contrario***

Pembahasan teori *receptio a contrario* ini umumnya ditemukan dalam hubungan antara hukum agama dan hukum adat. Disarikan dari jurnal Epistemologi Pengembangan Hukum Islam yang ditulis Nova Effenty Muhammad, kemunculan *receptio a contrario* ini diprakarsai oleh kemunculan teori *receptio in complexu* yang digagas Van Den Berg, pakar hukum asal Belanda. Pada intinya, teori *receptio in complexu* menyatakan bahwa hukum agama (Islam) diterima secara keseluruhan oleh masyarakat yang memeluk agama tersebut.<sup>22</sup> Jika diartikan, teori ini menganggap hukum adat mengikuti hukum agama yang dipeluk oleh masyarakat adat itu. Kemudian Snouck Hurgronje dan C Van Vollenhoven menyangkal adanya penerimaan yang digabungkan dengan teori penerimaan mereka.

---

<sup>22</sup> Nova Effenty Muhammad, "Epistemologi Pengembangan Hukum Islam," *Al-Mizan* 9, no. 1 (2013), <https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/am/article/view/139/111>.

Menurut teori penerimaan, hukum Islam dapat diterapkan sepanjang tidak bertentangan dengan hukum adat atau diterima sah. Artinya hukum Islam mengikuti hukum adat masyarakat sekitar. Pakar hukum adat Indonesia Hazairin membantah teori Hurgronje dengan teori *receptio-exit*. Sayuti Thalib kemudian mengembangkan teori ini menjadi teori *receptio a contrario*. Dalam penafsirannya, teori *receptio a contrario* adalah teori bahwa hukum agama itu sah, artinya hukum adat hanya sah jika tidak bertentangan dengan hukum agama. *Receptio A Contrario* atau doktrin penetrasi kontak antara hukum Islam dan adat dengan penerimaan *contrario*, mempunyai banyak pendukung penulis-penulis hukum.<sup>23</sup> Sebagaimana dijelaskan oleh Hamka yang dikutip Yahya Harahap, pokok-pokok doktrin teori *receptio a contrario* adalah sebagai berikut yaitu garis hukum ditetapkan hampir di seluruh nusantara. Garis hukumnya adalah hukum adat hanya dapat diterapkan dan dilaksanakan dalam kehidupan bermasyarakat apabila hukum adat tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Selain itu, Yahya Harahap menjelaskan bahwa teori *resepsi* menyatakan bahwa hukum Islam hanya dapat diterapkan sebagai aturan hukum jika *common law* telah menerimanya sebagai hukum, sedangkan teori *receptio a contrario* justru sebaliknya. Menurut doktrin penerimaan *a contrario*, hukum umum menyesuaikan dengan hukum Islam. *Common law* yang berlaku dalam kehidupan bermasyarakat adalah norma-norma *common law* yang sesuai dengan semangat hukum Islam. Jika norma-norma *common law* tidak selaras dengan

---

<sup>23</sup> Lucky Omega Hasan, "Teori Receptie, Dan Teori Receptie a Contrario Dalam Pusaran Muslim Minoritas Dan Muslim Mayoritas Di Indonesia," *Jurnal Syntax Admiration* 4, no. 9 (September 11, 2023): 1381–92, <https://doi.org/10.46799/JSA.V4I9.726>. h. 74.

jiwa dan semangat hukum Islam, maka *common law* harus dijauhkan dari kehidupan sosial masyarakat. Teori *receptio a contrario* secara sederhana dapat diartikan bahwa *common law* hanya sah jika tidak bertentangan dengan hukum agama yang dianut masyarakat.

Secara harfiah *Receptio* berarti "penerimaan". *A contrario* berarti "dengan kebalikannya". Jadi, "*Receptio a contrario*" berarti "penerimaan dengan kebalikannya".<sup>24</sup> Maksudnya, penerimaan hukum adat tidak secara keseluruhan, melainkan hanya sebagian dan dengan syarat tidak bertentangan dengan hukum agama. Di Indonesia, mayoritas penduduknya beragama Islam. Oleh karena itu, *teori receptio a contrario* sering digunakan untuk memahami hubungan antara hukum agama Islam dan hukum adat. Menurut teori ini, hukum agama Islam menjadi sumber hukum utama. Artinya, hukum Islam menjadi pedoman utama dalam kehidupan masyarakat Muslim.

Hukum adat hanya berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum agama. Artinya, hukum adat yang sudah ada di masyarakat dapat terus diterapkan selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai dan aturan dalam hukum Islam. Misalnya, dalam hukum adat di suatu daerah, terdapat aturan tentang pernikahan yang mengharuskan adanya pembayaran mahar. Aturan ini tidak bertentangan dengan hukum Islam, sehingga masih dapat diberlakukan. Namun, di daerah lain, terdapat aturan hukum adat tentang warisan yang memberikan porsi lebih

---

<sup>24</sup> Devi Kasumawati, "Pengaruh Hukum Adat Terhadap Ketentuan Waris Pasal 183, 185, Dan 209 Kompilasi Hukum Islam Perspektif Teori *Receptio a Contrario*," *QONUN: Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan* 5, no. 2 (2021): 63–80, <https://doi.org/10.21093/qj.v5i2.3955>. h.65.

besar kepada anak laki-laki dibandingkan anak perempuan. Aturan ini bertentangan dengan hukum Islam yang menganut kesetaraan dalam pewarisan. Oleh karena itu, aturan ini tidak dapat diberlakukan. Teori *receptio a contrario* memberikan kerangka kerja untuk memahami hubungan antara hukum agama dan hukum adat di Indonesia. Teori ini membantu menjaga keseimbangan antara kedua sistem hukum tersebut, sehingga tercipta harmonisasi dalam kehidupan masyarakat.<sup>25</sup> Perlu diingat bahwa *teori receptio a contrario* bukanlah satu-satunya teori yang digunakan untuk memahami hubungan antara hukum agama dan hukum adat. Terdapat teori lain yang memiliki pandangan berbeda, seperti *teori receptio in complexu* dan *teori receptio exit*.

### C. *Culture Determination*

Manusia sebagai makhluk sosial membutuhkan beberapa hal untuk bertahan hidup dalam masyarakat sebagaimana bernafas, manusia juga membutuhkan asupan makan sehingga dapat memproduksi dalam bentuk regenerasi dari masa ke masa, hal tersebut bukan saja berupa kebutuhan fisik semata akan tetapi berkaitan juga dengan kebutuhan manusia atas hal yang diyakini berasal dari kultur dan tradisi. Seperti hasrat seksualitas manusia diwujudkan dalam suatu sistem perjodohan hingga ke jenjang pernikahan semua hal itu menurut Jamil merupakan bagian dari adaptasi agama dalam budaya. Ikatan keluarga dan ketertarikan seksual ditentukan oleh rangsangan fisiologis yang dipadukan dengan kondisi budaya,

---

<sup>25</sup> Tri Novianti Rahmad Alamsyah, Imadah Thoyyibah, "The Influence Of Receptie Theory In The Politics Of The Dutch Colony Law On Islamic Law And Customary Law In The History Of Indonesian Law Rahmad," *Petita* 3, No. 2 (2021): 6, [//Journal.Unrika.Ac.Id/Index.Php/Petita/Index%0APENGARUH](http://Journal.Unrika.Ac.Id/Index.Php/Petita/Index%0APENGARUH). h. 344.

sedangkan keinginan untuk mencari jodoh ditentukan oleh kerja sama ekonomi, status sosial, dan kebutuhan akan kecocokan mental. Orang merujuk pada determinisme budaya, yang menurutnya segala sesuatu dalam masyarakat berasal dari budayanya.

Budaya menurut E.B. Tylor adalah hubungan antara kebiasaan seseorang sebagai anggota masyarakat dan juga menjadi agen pengetahuan, adat istiadat, hukum, seni, praktik, dan kepercayaan yang ada dalam masyarakat, budaya umumnya diwariskan dari generasi ke generasi, menunjukkan pola respons yang serupa terhadap fenomena, terlepas dari gen biologisnya.<sup>26</sup> Menurut Parsons, budaya bersifat meta-organik. Budaya leluhur akan selalu bertahan, meskipun anggota masyarakat berubah karena kelahiran dan kematian. Sependapat dengan pendapat para ilmuwan, antropolog Kluckhohn dalam bukunya *Universal Cultural Genres* menyebutkan 7 komponen kebudayaan yang dikenal sebagai kebudayaan secara menyeluruh, yaitu:

1. Kelengkapan hidup manusia yang dilihat dari terpenuhinya kebutuhan manusia atas pakaian, tempat tinggal, perlengkapan rumah, dan hal lain yang dibutuhkan manusia untuk berjalannya roda kehidupan.,
2. Sistem mata pencaharian dan perputaran ekonomi,
3. Selanjutnya terdapat sistem sosial dan kekerabatan, organisasi masyarakat baik dalam bentuk sosial ataupun politik, sistem hukum, sistem pernikahan dan

---

<sup>26</sup> Timothy Larsen, "E.B. Tylor, Religion and Anthropology," *British Journal for the History of Science*, 2013, <https://doi.org/10.1017/S0007087412000039>.

4. Bahasa dalam bentuk lisan dan tulisan,
5. Seni,
6. Pengetahuan dan
7. Agama sebagai sistem kepercayaan.

Tidak ada unsur budaya yang tidak relevan dengan keseluruhan, seperti yang dikatakan Malinowski ketika suatu unsur budaya kehilangan nilai gunanya, ia kehilangan dirinya sendiri. Teori "*Culture Determination*" adalah pendekatan dalam ilmu sosial dan antropologi yang menyoroti peran budaya dalam menentukan perilaku dan pola pikir individu serta masyarakat. Teori ini mengemukakan bahwa budaya memiliki pengaruh yang sangat besar dalam membentuk pandangan dunia, nilai-nilai, norma, dan tindakan individu dalam suatu kelompok atau masyarakat.

Dalam konteks ini, budaya tidak hanya mengacu pada seni, bahasa, atau tradisi, tetapi juga mencakup aspek-aspek seperti kepercayaan, norma sosial, struktur sosial, dan sistem nilai. Teori *culture determination* mengusulkan bahwa budaya tidak hanya mencerminkan perilaku manusia, tetapi juga membentuk perilaku tersebut. Pendekatan ini menekankan pentingnya memahami budaya dalam memahami masyarakat dan individu di dalamnya. Dengan memahami budaya, kita dapat mengidentifikasi dan memahami faktor-faktor yang membentuk tindakan dan keputusan manusia dalam konteks budaya mereka.<sup>27</sup>

Antropolog terkemuka Bronislaw Malinowski percaya bahwa setiap aspek kehidupan manusia dipengaruhi oleh budaya. Bahkan kebutuhan manusia terkecil

---

<sup>27</sup> Rosdalina Bukido et al., "Reception of Marriage Age Limit in Marriage Law in Indonesia," *Samarah* 7, no. 1 (2023): h.74.

atau fungsi fisik manusia yang kami anggap sama sekali tidak terkait dengan pengaruh lingkungan tidak dapat dianggap sepenuhnya terlepas dari budaya yang ada. Pandangan ini konsisten dengan pandangan tradisional bahwa masyarakat pertama-tama berubah, hukum baru menyusul. Salah satu tokoh dari pandangan ini adalah Richard T. La Piere yang berpendapat bahwa bukan hukum yang membawa perubahan melainkan hal-hal lain, seperti penambahan jumlah anggota masyarakat, perubahan penduduk, nilai dan kehidupan, filsafat dan kemajuan teknologi.<sup>28</sup> Jadi, jika ada perubahan dalam masyarakat, hukum bukanlah penyebabnya. Hukum hanyalah hasil dan pemecah masalah yang timbul sebagai akibat dari perubahan tersebut.

Teori Culture Determination, atau penentuan budaya, adalah teori yang menyatakan bahwa budaya memiliki pengaruh besar pada cara individu berpikir, berperilaku, dan memandang dunia.<sup>29</sup> Teori ini menekankan bahwa budaya membentuk norma, nilai, dan kepercayaan yang dianut oleh individu dalam suatu masyarakat. Aspek Utama Teori *Culture Determination*:

1. Pengaruh Budaya: Teori ini menekankan bahwa budaya bukan hanya sekadar kebiasaan dan tradisi, tetapi juga kekuatan yang membentuk cara hidup individu. Budaya menentukan bagaimana individu memahami dunia,

---

<sup>28</sup> W. Rex Crawford, "LA PIERE, RICHARD T. A Theory of Social Control. Pp. Xi, 568. New York: Mc- Graw-Hill Book Company, 1954. \$7.50," *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 1955, <https://doi.org/10.1177/000271625529800144>.

<sup>29</sup> Ishiqa Ramadhany Putri and Ningrum Fauziah Yusuf, "Pengaruh Budaya Organisasi Dalam Menciptakan Perkembangan Organisasi," *Jurnal Administrasi Publik* 18, no. 1 (2022): 143–54, <https://doi.org/10.52316/jap.v18i1.82>. h. 80.

apa yang mereka anggap penting, dan bagaimana mereka berperilaku dalam berbagai situasi.

2. *Diversitas Budaya*: Teori ini mengakui bahwa budaya beragam dan berbeda-beda. Setiap budaya memiliki seperangkat norma, nilai, dan kepercayaan yang unik, yang memengaruhi cara hidup individu dalam budaya tersebut.
3. *Perubahan Budaya*: Teori ini juga mengakui bahwa budaya dapat berubah seiring waktu. Faktor-faktor seperti globalisasi, migrasi, dan perkembangan teknologi dapat memengaruhi norma, nilai, dan kepercayaan dalam suatu budaya.

Kritik terhadap Teori *Culture Determination*:

1. *Determinisme*: Beberapa kritikus berpendapat bahwa teori ini terlalu deterministik, artinya teori ini tidak memberikan ruang bagi individu untuk memiliki kebebasan dan otonomi dalam berpikir dan berperilaku.
2. *Stereotip*: Teori ini dapat digunakan untuk menjustifikasi stereotip tentang budaya tertentu.
3. *Kompleksitas Budaya*: Teori ini tidak selalu memperhitungkan kompleksitas dan keragaman budaya dalam suatu masyarakat.

Teori *Culture Determination* adalah teori yang berguna untuk memahami bagaimana budaya memengaruhi individu.<sup>30</sup> Teori ini memberikan kerangka kerja untuk menganalisis perbedaan budaya dan bagaimana budaya dapat memengaruhi

---

<sup>30</sup> Tri Handayani Amaliah, "Nilai-Nilai Budaya," no. 6 (2016): 189–206.

cara hidup individu. Namun, penting untuk diingat bahwa teori ini memiliki keterbatasan dan tidak boleh digunakan untuk menjustifikasi stereotip atau mengabaikan kompleksitas budaya.

Teori *Culture Determination* tidak menjelaskan tentang sebuah proses dengan durasi tertentu. *Culture Determination* lebih pada konsep pengaruh budaya terhadap individu dan masyarakat. Budaya terbentuk dan berkembang selama bergenerasi, dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti sejarah, lingkungan, dan interaksi dengan kelompok lain.<sup>31</sup> Proses ini berlangsung terus-menerus dan tidak memiliki titik akhir yang pasti. Individu juga terus menerus dipengaruhi oleh budayanya sepanjang hidupnya. Seiring beranjak dewasa dan bersosialisasi, mereka mungkin saja mengadopsi nilai dan kebiasaan baru, namun tetap terpengaruh oleh budaya yang mereka pelajari sejak dini. Teori *Culture Determination*, atau penentuan budaya, menjelaskan pengaruh budaya terhadap cara individu berpikir, berperilaku, dan memandang dunia.<sup>32</sup> Budaya, dalam konteks ini, bukan hanya sekadar kebiasaan dan tradisi, tetapi juga kekuatan yang membentuk norma, nilai, dan kepercayaan yang dianut oleh individu dalam suatu masyarakat.

Aspek Utama dari hal tersebut adalah:

---

<sup>31</sup> Hannah Annisa and Fatma Ulfatun Najicha, "Jurnal Global Citizen Wawasan Nusantara Dalam Memcahkan Konflik Kebudayaan Nasional," *Jurnal Global Citizen: Jurnal Ilmiah Kajian Pendidikan Kewarganegaraan*, no. 2 (2021): 40–48, <http://ejurnal.unisri.ac.id/index.php/glbctz/article/view/....http://ejurnal.unisri.ac.id/index.php/glbctz/article/view/....>

<sup>32</sup> Masykurotus Syarifah, "Budaya Dan Kearifan Dakwah," *Al-Balagh : Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 1, no. 1 (2016): 23–38, <https://doi.org/10.22515/balagh.v1i1.43>.

1. Pengaruh Budaya: Budaya menentukan cara individu memahami dunia, apa yang mereka anggap penting, dan bagaimana mereka berperilaku dalam berbagai situasi. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai aspek kehidupan, seperti:
  - a. Etika kerja: Di beberapa budaya, seperti di Jepang, etos kerja yang tinggi sangat dihargai. Orang Jepang dikenal dengan disiplin dan tekad mereka untuk bekerja keras. Di budaya lain, seperti di beberapa negara Amerika Latin, etos kerja yang lebih santai mungkin lebih dihargai.
  - b. Pandangan tentang Gender: Di beberapa budaya, peran gender tradisional sangat kaku. Di budaya lain, peran gender mungkin lebih fleksibel.
  - c. Ritual dan Tradisi: Budaya yang berbeda memiliki ritual dan tradisi yang berbeda, yang mencerminkan nilai dan kepercayaan mereka.
2. Diversitas Budaya: Teori ini mengakui bahwa budaya beragam dan berbeda-beda.<sup>33</sup> Setiap budaya memiliki seperangkat norma, nilai, dan kepercayaan yang unik, yang memengaruhi cara hidup individu dalam budaya tersebut.
3. Perubahan Budaya: Teori ini juga mengakui bahwa budaya dapat berubah seiring waktu. Faktor-faktor seperti globalisasi, migrasi, dan perkembangan

---

<sup>33</sup> Tarmizi Tarmizi, "Pendidikan Multikultural: Konsepsi, Urgensi, Dan Relevansinya Dalam Doktrin Islam," *Jurnal Tahdzibi : Manajemen Pendidikan Islam* 5, no. 1 (2020): 57–68, <https://doi.org/10.24853/tahdzibi.5.1.57-68>.

teknologi dapat memengaruhi norma, nilai, dan kepercayaan dalam suatu budaya.

Teori *Culture Determination* dapat membantu memahami bagaimana budaya memengaruhi hukum adat. Contohnya dalam hal hukum waris, di beberapa budaya, hukum waris adat memberikan porsi lebih besar kepada anak laki-laki dibandingkan anak perempuan. Hal ini mungkin terkait dengan nilai budaya yang patrilineal, di mana garis keturunan dan kepemilikan diwariskan melalui garis laki-laki. Dalam bidang pernikahan, di beberapa budaya, terdapat aturan adat tentang pernikahan yang mengharuskan adanya pembayaran mahar. Hal ini mungkin terkait dengan nilai budaya yang menghargai perempuan dan memandang pernikahan sebagai suatu pertukaran.

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

##### **1. Pengertian Hukum Adat**

Adat adalah kebiasaan suatu masyarakat yang bersifat *ajeg* atau dilakukan terus menerus, dipertahankan oleh para pendukungnya.<sup>34</sup> Kebiasaan merupakan cerminan kepribadian suatu bangsa itu yang terus menerus berkembang secara evolusi dari abad ke abad. Perkembangannya itu ada yang cepat dan ada yang lambat. Secepat apapun perkembangannya, namun tidak bersifat revolusioner. Karena perkembangan yang revolusioner bersifat membongkar hingga ke akar-akarnya. Perkembangan kebiasaan, walaupun

---

<sup>34</sup> Dominikus Rato, *Hukum Adat : Suatu Pengantar Singkat Memahami Hukum Adat di Indonesia*, (Yogyakarta: Laksbang, 2011), h. 1.

cepat tetapi tidak membongkar semua akar kebudayaan bangsa itu, sebab di dalamnya terdapat nilai-nilai yang menjadi dasarnya.

Perkembangan selalu dilandasi oleh nilai dasar yang menjadi pedoman mereka untuk mengubah, memperbaharui, atau menghilangkan sesuatu bagian dari kebiasaan jika kebiasaan itu sudah tidak fungsional lagi. Jika kebiasaan tersebut telah bertahan selama bertahun-tahun, dan telah berurat akar di dalam hati nurani anggota masyarakatnya, ia menjadi kebudayaan. Kebudayaan ada yang berwujud benda material, dan ada yang tidak berwujud yang disebut *immaterial*. Dalam masyarakat adat, istilah hukum adat pada awal kelahirannya belum banyak dikenal. Yang dikenal adalah '*adat*' saja. Akan tetapi banyak kalangan yang tidak memahami hukum adat secara dalam, selalu mempersoalkan bahwa adat adalah kebiasaan saja tanpa unsur hukum.

Istilah hukum adat sebetulnya berasal dari bahasa Arab yang diadopsi oleh Snouck Hurgronje ketika ia menyamar menjadi Affan Gaffar untuk mengerti hukum Islam atau tepatnya hukum adat Aceh yang dinamakan *adhatrecht*.<sup>35</sup> Hukum adat terdiri dari dua kata yaitu 'hukum' dan 'adat'. Kata 'hukum' berasal dari kata bahasa Arab *huk'm*. Kata hukum merupakan bentuk tunggal dari kata jamak *ahkam* yang berarti suruhan, perintah atau ketentuan.<sup>36</sup> Sedangkan kata 'adat' berasal dari kata '*adah* yang berarti kebiasaan yaitu perilaku anggota masyarakat yang bersifat terus menerus dan oleh karena itu

---

<sup>35</sup> Dominikus Rato, *Hukum Adat ...*, h. 4.

<sup>36</sup> Ahmad Dzulfikar, *Kamus Arab-Indonesia-Inggris Ekstra Lengkap*, (Yogyakarta: Mutiara Media, 2010), Cet.pertama, h. 293.

bersifat wajib. Namun bisa juga berasal dari kata *urf*. Dengan kata *urf* dimaksudkan semua kesusilaan dan kebiasaan Indonesia.<sup>37</sup>

Hukum adat merupakan produk dari budaya yang mengandung substansi tentang nilai- nilai budaya sebagai cipta, karsa dan rasa manusia. Dalam arti bahwa hukum adat lahir dari kesadaran atas kebutuhan dan keinginan manusia untuk hidup secara adil dan beradab sebagai aktualisasi peradaban manusia. Selain itu hukum adat juga merupakan sosial yaitu sebagai hasil kerja bersama (kesepakatan) dan merupakan karya bersama (milik sosial) dari suatu masyarakat hukum adat.

Pandangan dan pendapat yang telah dikemukakan para ahli menunjukkan telah terjadinya suatu perkembangan pengertian hukum adat. Setidaknya ada dua faktor yaitu yang *pertama*, fungsi dan kedudukan hukum adat dalam pembinaan hukum nasional. *Kedua*, hukum nasional yang dalam pembinaan harus berdasarkan kepribadian atau kebudayaan bangsa Indonesia.

Pemakaian istilah *adatrecht* adalah suatu penamaan sistem hukum yang hidup dan berlaku bagi bangsa Indonesia. Sebenarnya, tidak dapat dihindari pemberian istilah *adatrecht* sudah tentu dipengaruhi politik pemerintah kolonial Belanda pada masa itu, yang kemudian terus berlanjut ke zaman setelah kemerdekaan, bahkan hingga sampai sekarang ini. Karena itu, istilah *adatrecht* diterjemahkan sebagai hukum kebiasaan.

---

8. <sup>37</sup> Djamanat Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2013), cet. ke-1, h.

Soerjono Soekamto salah seorang yang menyetujui konsepsi tersebut, dalam tulisannya mengatakan “hukum adat pada hakikatnya merupakan hukum kebiasaan,” artinya kebiasaan yang mempunyai akibat hukum (*sien-sollen*).<sup>38</sup> Kebiasaan yang dimaksud adalah kebiasaan yang merupakan hukum adat, yaitu perbuatan yang diulang-ulang dalam bentuk yang sama yang menuju pada tujuan ketentraman bersama.

Pengertian hukum adat menurut para ahli, antara lain dikemukakan sebagai berikut:

- a. Menurut Snouck Hurgronje (1893) sebagaimana dikutip oleh Djamanat Samosir dalam bukunya yang berjudul *Hukum Adat*, hukum adat itu adalah adat yang mempunyai sanksi hukum berlainan dengan kebiasaan atau pendirian yang tidak membayangkan arti hukum.<sup>39</sup>
- b. Menurut Van Vollenhoven yang dikutip oleh Dominikus Rato dalam bukunya yang berjudul *Hukum Adat Suatu Pengantar Singkat Memahami Hukum Adat di Indonesia*, bahwa hukum adat sebagai himpunan peraturan tentang perilaku yang berlaku bagi orang pribumi dan Timur Asing pada satu pihak mempunyai sanksi (karenanya bersifat hukum) dan pihak lain berada dalam keadaan tidak terkodifikasikan.<sup>40</sup>
- c. Menurut Soepomo yang dikutip oleh Soerjono Soekamto dalam bukunya *Hukum Adat Indonesia*, pengertian hukum adat dibagi dengan dua rumusan yang berbeda, yaitu sebagai berikut:

---

<sup>38</sup> Djamanat Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 9.

<sup>39</sup> Djamanat Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 15.

<sup>40</sup> Rato, *Hukum Adat*, h. 11.

- 1) Hukum adat adalah hukum *non-statutair* yang sebagian besar adalah hukum kebiasaan dan sebagian kecil hukum Islam, hukum adat itu pun melingkupi hukum yang berdasarkan keputusan-keputusan hakim yang berisi asas-asas hukum dalam lingkungan, di mana ia memutuskan perkara.<sup>41</sup>

Hukum adat berurat pada kebudayaan tradisional. Hukum adat adalah hukum yang hidup, karena ia menjelmakan perasaan hukum yang nyata dari rakyat. Sesuai dengan fitrahnya sendiri, hukum adat terus menerus dalam keadaan tumbuh dan berkembang seperti hidup sendiri.

- 2) Hukum adat adalah sinonim dari hukum yang tidak tertulis di dalam peraturan legislatif (*unstatutori law*), hukum yang hidup sebagai konvensasi di badan-badan negara (parlemen, dewan provinsi, dan sebagainya), hukum yang timbul karena putusan-putusan hakim (*judge made law*), dan hukum yang hidup sebagai peraturan kebiasaan yang dipertahankan dalam pergaulan hidup, baik di kota maupun di desa-desa (*customary law*).

- d. Menurut konsorsium di Universitas Gajah Mada di Yogyakarta tahun 1975 yang dikutip oleh Djamanat Samosir masih dalam buku yang sama, pengertian hukum adat dirumuskan sebagai hukum Indonesia asli yang tidak tertulis dalam bentuk perundang-undangan Republik Indonesia, yang di sana-sini mengandung unsur agama.<sup>42</sup>

Dari beberapa penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa hukum adat adalah hukum asli Indonesia yang tidak tertulis di dalam peraturan legislatif

---

<sup>41</sup> Soerjono Soekamto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), Cet. ke-12, h. 61.

<sup>42</sup> Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 19.

(*unstatutori law*) atau perundang-undangan yang di dalamnya terdapat unsur agama.

## **2. Sistem Kekerabatan dalam Hukum Adat**

Masyarakat hukum adat di Indonesia tersusun atas dua faktor dominan yaitu faktor geneologis dan teritorial. Masyarakat geneologis adalah masyarakat hukum adat yang susunannya didasarkan atas pertalian keturunan atau asas kedarahan yang sama dari satu leluhur baik itu langsung karena hubungan darah maupun tidak langsung karena pertalian ikatan perkawinan. Sedangkan masyarakat teritorial adalah masyarakat hukum adat yang susunannya berdasarkan pertalian kedaerahan.

Sekarang ini faktor geneologis masih memegang peranan cukup kuat sehingga melahirkan suatu sistem kekerabatan. Prinsip keturunan memberikan batas-batas pada hubungan kekerabatan, oleh karena prinsip tersebut menentukan siapa yang memang masuk dalam hubungan kekerabatan. Sistem kekerabatan lazimnya terbagi menjadi tiga jenis yaitu:

- a. Prinsip garis keturunan patrilineal atau *patrilineal descent* yang secara sederhana digambarkan sebagai prinsip yang menghitung hubungan kekerabatan melalui orang laki-laki saja.<sup>43</sup> Karena itu mengakibatkan bahwa bagi tiap-tiap individu dalam masyarakat semua kaum kerabat

---

<sup>43</sup> Soekamto, *Hukum Adat Indonesia*, h. 49.

ayahnya masuk di dalam batas hubungan kekerabatannya, sedangkan semua kaum kerabat ibunya jatuh di luar batas itu.

- b. Prinsip garis keturunan matrilineal atau *matrilineal descent* yaitu prinsip dimana seseorang menjadi anggota suatu masyarakat hukum adat yang bersangkutan karena ia menjadi atau menganggap dirinya sebagai keturunan dari nenek moyang perempuan atau tunggal ibu.
- c. Prinsip garis keturunan bilateral atau parental (*bilateral descent*) yaitu setiap orang berhak menarik garis keturunannya ke atas baik melalui ayah ataupun ibu.<sup>44</sup>

Sistem kekerabatan pada umumnya dan prinsip-prinsip garis keturunan pada khususnya, merupakan masalah-masalah yang perlu ditelaah terlebih dahulu sebelum mempelajari hukum adat. Sistem kekerabatan maupun prinsip garis keturunan, merupakan faktor-faktor yang menjadi dasar bagi masyarakat suku-suku bangsa di Indonesia. Faktor-faktor tersebut merupakan salah satu dasar pembeda antara berbagai suku bangsa di Indonesia, dan menjadi salah satu hal yang dipergunakan sebagai sarana untuk memelihara integritas suku bangsa yang bersangkutan.

Sistem kekerabatan maupun prinsip garis keturunan, mempunyai pengaruh yang sangat besar terhadap bidang-bidang hukum adat tertentu, terutama yang mengatur kehidupan pribadi dari masyarakat, seperti hukum keluarga dan hukum waris.

### **3. Hukum Adat Waris**

---

<sup>44</sup> Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 82.

Sampai sekarang ini, hukum waris yang berlaku untuk mengatur pewarisan di Indonesia masih beraneka ragam. Terdapat tiga sistem hukum yang mengatur masalah warisan salah satunya hukum adat. Berikut beberapa pengertian hukum waris adat menurut pendapat para ahli :

- a. Dikutip oleh Djamanat Samosir dalam bukunya yang berjudul *Hukum Adat*, menurut Te Haar hukum waris adat adalah peraturan-peraturan hukum yang berkaitan dengan proses penerusan dan pengalihan harta kekayaan materiil dan immateriil dari turunan ke turunan.<sup>45</sup> Sedangkan menurut Hilman Hadikusuma, hukum adat waris adalah aturan-aturan hukum adat yang mengatur tentang bagaimana harta peninggalan itu atau warisan itu diteruskan atau dibagi dari pewaris kepada ahli waris dari generasi ke generasi berikutnya.<sup>46</sup>
- b. Menurut Soepomo sebagaimana dikutip oleh Soerjono Soekamto dalam bukunya *Hukum Adat Indonesia*, hukum waris adat memuat peraturan-peraturan yang mengatur proses meneruskan dan mengoperkan (mengalihkan) barang-barang harta benda dan barang-barang yang tidak berwujud (*immaterielle goederen*) dari satu angkatan manusia kepada keturunannya.<sup>47</sup>

Jadi dapat disimpulkan hukum waris adat adalah peraturan-peraturan yang mengatur proses penerusan dan peralihan harta atau warisan baik yang berwujud maupun tidak berwujud dari pewaris pada waktu ia masih hidup atau

---

<sup>45</sup> Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 305.

<sup>46</sup> Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 19.

<sup>47</sup> Soekamto, *Hukum Adat Indonesia*, h. 259.

setelah ia meninggal kepada ahli waris berdasarkan kebiasaan yang berlaku di daerah setempat.

Adapun unsur- unsur dalam hukum adat waris adalah sebagai berikut:

**a. Sistem Kewarisan**

Sistem hukum waris adat dipengaruhi oleh corak dan bentuk kemasyarakatan yang disusun berdasarkan faktor genealogis dan teritorial.<sup>48</sup> Karena itu setiap sistem kekerabatan yang terdapat dalam masyarakat Indonesia memiliki kekhasan atau corak yang berbeda dan masing-masing berbeda pula.

Sehubungan dengan corak khas hukum waris adat dapat diketahui bahwa sistem kewarisan tidak secara langsung menunjuk pada suatu bentuk masyarakat atau struktur sosial masyarakat tertentu dari masyarakat adat dimana sistem kewarisan itu berlaku. Sistem pewarisan sangat dipengaruhi oleh sistem kekerabatan atau struktur sosial masyarakat setempat. Sistem kewarisan tidak terkait dengan sistem kewarisan tersebut dipengaruhi atau tidak oleh sistem kekerabatan. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa sistem pewarisan memiliki hubungan dengan adat tersebut. Baik dari segi nilai dan sifat masyarakat adat yang bersangkutan.

Sifat hukum adat waris pada dasarnya selalu berkaitan dengan konteks sosial dimana hukum itu lahir, hidup, tumbuh dan berkembang.

---

<sup>48</sup> Soekamto, *Hukum Adat Indonesia*, h. 259.

Sesuai dengan pendapat Von Savigny yang dikutip oleh Djamanat Samosir dalam bukunya yang berjudul *Hukum Adat Indonesia*, bahwa hukum itu lahir, hidup, dan tumbuh sesuai dengan jiwa masyarakatnya.<sup>49</sup> Menurut Zainudin Ali ada 5 macam asas hukum waris adat yaitu:

- 1) Asas ketuhanan dan pengendalian diri yaitu adanya kesadaran bagi para ahli waris bahwa rezeki berupa harta kekayaan manusia yang dapat dikuasai dan dimiliki merupakan karunia dan keridhaan Tuhan atas keberadaan harta kekayaan.<sup>50</sup> Untuk mewujudkan Ridho Tuhan, apabila seorang meninggal dunia dan meninggalkan harta waris maka ahli waris itu menyadari dan menggunakan hukumnya untuk membagi harta waris mereka. Sehingga tidak berselisih dan saling berumur harta waris karena perselisihan diantara para ahli waris akan memberatkan perjalanan arwah waris untuk menghadap kepada Tuhan. Terbagi atau tidak terbaginya harta warisan bukan tujuan melainkan yang penting adalah menjaga kerukunan hidup di antara ahli waris dan semua keturunannya.
- 2) Asas kesamaan dan kebersamaan hak yaitu setiap ahli waris mempunyai kedudukan yang sama sebagai orang yang berhak untuk mewarisi serta peninggalan maupun warisnya seimbang antara hak

---

<sup>49</sup> Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 314.

<sup>50</sup> Luthfi Syaifuddin, Ana Silviana, and Triyono, "Kedudukan Hukum Anak Angkat Dalam Hukum Waris Adat Di Kelurahan Banjardowo Kecamatan Genuk Kota Semarang," *Law and Justice* 5, no. 1 (2016): 1–13, <https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/dlr/article/view/10960/10629>.

dan kewajiban tanggung jawab bagi Setiap ahli waris untuk memperoleh harta warisannya

- 3) Asas kerukunan dan kekeluargaan yaitu para ahli waris mempertahankan untuk memelihara Hubungan kekerabatan yang tentram dan damai baik dalam menikmati dan memanfaatkan harta warisan tidak terbagi-bagi maupun dalam menyelesaikan pembagian harta warisan terbagi.
- 4) Asas musyawarah dan mufakat yaitu para ahli waris membagi harta warisan melalui musyawarah mufakat yang dipimpin oleh ahli waris yang dianggap dituakan dan bila terjadi kesepakatan dalam pembagian harta warisan maka kesepakatan itu bersifat tulus ikhlas yang dikemukakan dengan perkataan yang baik yang keluar dari hati nurani pada setiap ahli waris
- 5) Asas keadilan yaitu mengandung maksud di dalam keluarga dapat ditekankan pada sistem keadilan hal ini akan mendorong terciptanya kerukunan dari keluarga tersebut yang mana akan memperkecil peluang rusaknya hubungan silaturahmi dari kekeluargaan itu.

Soerojo Wignjodipoero menyebutkan nilai-nilai universal yang ada dalam waris adat antara lain yang pertama asas gotong royong. Asas gotong royong yaitu tampak jelas dengan adanya kebiasaan untuk selalu berusaha bekerja bersama dalam membangun dan memelihara. Kedua, asas fungsi sosial yaitu manusia dan milik masyarakat dicerminkan

dalam kebiasaan bekerja sama sedangkan fungsi sosial tampak juga dengan kebiasaan si pemilik mengizinkan warganya pada waktu tertentu atau dalam keadaan tertentu menggunakan pula miliknya. Asas ketiga yaitu asas persetujuan di mana asas persetujuan sebagai dasar kekuasaan umum tampak dalam Pamong desa atau pengawas desa dimana sudah menjadi kebiasaan kepala desa dalam mengambil keputusan penting dalam mengadakan musyawarah di Balai Desa untuk mendapatkan mufakat.<sup>51</sup> Terakhir, asas perwakilan dan permusyawaratan yaitu asas perwakilan berupa sistem pemerintahan di dalamnya ada penuangan yang dilakukan di kehidupan sehari-hari dalam Desa berwujud dalam lembaga Balai Desa dimaksud diatas.

Sifat hukum harus adat mempunyai corak yang khas dari alam pikiran yang tradisional Indonesia titik oleh karena hukuman adat bersendi atau berprinsip yang timbul dari aliran pikiran-pikiran yang komunal serta konflik dari bangsa Indonesia. Hukuman adat juga mempunyai perbedaan prinsip dengan hukum baris Islam, juga dengan hukum waris perdata. Djaren Saragih menjelaskan bahwa pemikiran pemula adalah suatu pemikiran pada pandangan yang menunjukkan pada tempat individu dilihat selalu sebagai anggota persekutuan.

Jadi tiap individu hanya mempunyai arti dalam kedudukannya sebagai anggota persekutuan. Tingkah laku dari individu haruslah

---

<sup>51</sup> Akhmad Haries, "Analisis Tentang Studi Komparatif Antara Hukum Kewarisan Islam Dan Hukum Kewarisan Adat," *Fenomena* 6, no. 2 (2014): 217, <https://doi.org/10.21093/fj.v6i2.169>.

dilaksanakan dalam kedudukannya sebagai anggota dari persekutuan titik adapun pemikiran konflik yakni tiap-tiap perbuatan atau Pembina atau hubungan-hubungan tertentu yang dinyatakan dengan benda-benda berwujud. Hukum harus adat tidak mengenal *legitieme fortie*, namun hukum waris adat menetapkan dasar persamaan hak, hak sama ini mengandung hak untuk diperlakukan sama oleh orang tuanya di dalam proses penerusan dan pengoperan harta benda keluarga.<sup>52</sup> Di samping dasar persamaan hak hukum harus ada juga meletakkan dasar Kerukunan pada proses pelaksanaan pembagian berjalan secara rukun dengan memperhatikan keadaan istimewa tiap waris. Harta waris tidak boleh dipaksa untuk dibagi antara para ahli warisnya.

Harta peninggalan dapat bersifat tidak dapat dibagi-bagi atau pelaksanaan pembagiannya ditunda untuk waktu yang cukup lama ataupun hanya sebagian yang dibagi-bagi hukum harus adat memberikan kepada anak angkat hak nafkah dari harta peninggalan orang tua angkatnya. Hukum waris adat mengenal sistem penggantian ahli waris. Pembagiannya merupakan tindakan bersama berjalan secara rukun dalam suasana ramah tamah dengan memperhatikan keadaan tiap-tiap ahli waris. Dalam waris adat harta peninggalan merupakan bukanlah satu kesatuan harta warisan melainkan wajib diperhatikan

---

<sup>52</sup> Asmak Ul Hosnah. Ray Rafi Kahramndika M, Matsani Abdillah, Noval Febriansyah, "Analisa Pembagian Warisan Dalam Perspektif Hukum Adat Jawa," *Rectum* 6, no. 2 (2024): 183–88.

sifat, macam, asal dan kedudukan hukum daripada barang-barang atau harta masing-masing yang terdapat dalam angka peninggalan itu.

Hukum adat waris mengenal adanya tiga sistem kewarisan yaitu:

- 1) Sistem kewarisan individual yang merupakan sistem kewarisan dimana para ahli waris mewarisi secara perorangan,
- 2) Sistem kewarisan kolektif, dimana ahli waris secara kolektif mewarisi harta peninggalan yang tidak dapat dibagi-bagi pemilikannya kepada masing-masing ahli waris,
- 3) Sistem kewarisan mayorat:
  - a) Mayorat laki-laki, yaitu apabila anak laki-laki tertua pada saat pewaris meninggal atau anak laki-laki sulung (atau keturunan laki-laki) merupakan pewaris tunggal,
  - b) Mayorat perempuan, yaitu apabila anak perempuan tertua pada saat pewaris meninggal, adalah ahli waris tunggal.<sup>53</sup>

Sistem kewarisan individual adalah sistem pewarisan di mana harta warisan dibagikan kepada ahli waris secara individu atau perorangan, bukan secara kolektif atau bersama-sama. Dalam sistem ini, setiap ahli waris menerima bagian tertentu dari harta warisan sesuai dengan ketentuan hukum atau wasiat yang ada. Karakteristik utama dari sistem kewarisan individual setiap ahli waris mendapatkan bagian harta secara langsung dan terpisah. Tidak ada pembagian harta yang bersifat kolektif. Setelah pembagian, masing-masing ahli waris memiliki hak penuh atas bagian harta yang diterimanya. Mereka bebas mengelola, menggunakan, atau menjual harta tersebut sesuai keinginan mereka.

Bagian warisan yang diterima oleh setiap ahli waris biasanya ditentukan oleh hukum yang berlaku atau oleh wasiat yang dibuat oleh

---

<sup>53</sup> Soekamto, *Hukum Adat Indonesia*, h. 260.

pewaris. Sistem hukum yang mengatur bisa berbeda-beda tergantung pada negara atau budaya yang bersangkutan. Sistem ini seringkali dianggap dapat mengurangi potensi konflik antar ahli waris karena setiap orang menerima bagian yang jelas dan terpisah. Contoh dari sistem kewarisan individual dapat ditemukan dalam hukum waris di banyak negara yang menganut prinsip-prinsip hukum perdata, di mana ahli waris seperti anak-anak, pasangan, atau orang tua menerima bagian warisan sesuai dengan aturan yang telah ditentukan. Di dalam pelaksanaan penentuan para ahli waris dengan mempergunakan garis pokok keutamaan dan penggantian, maka harus diperhatikan dengan seksama prinsip garis keturunan yang dianut masyarakat tertentu.

Sistem kewarisan kolektif adalah sistem pewarisan di mana harta peninggalan diwarisi oleh para ahli waris secara bersama-sama atau kolektif, tanpa pembagian harta tersebut menjadi milik individu masing-masing ahli waris.<sup>54</sup> Dalam sistem ini, harta peninggalan tetap utuh dan dimiliki secara bersama oleh seluruh ahli waris. Karakteristik utama dari sistem kewarisan kolektif harta warisan dimiliki secara bersama oleh semua ahli waris. Tidak ada pembagian individu atas harta tersebut, dan kepemilikan tetap dalam satu kesatuan. Harta peninggalan dikelola secara kolektif oleh para ahli waris. Keputusan terkait

---

<sup>54</sup> Isniyatin Faizah, Febiyanti Utami Parera, and Silvana Kamelya, "Bagian Ahli Waris Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Kajian Hukum Islam," *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 2, no. 2 (2021): 152–69, <https://doi.org/10.51675/jaksya.v2i2.166>.

pengelolaan, penggunaan, atau penjualan harta harus dilakukan secara bersama atau berdasarkan kesepakatan bersama.

Harta peninggalan tidak dapat dibagi atau dipecah menjadi bagian-bagian yang dimiliki secara individual oleh masing-masing ahli waris. Kepemilikan dan pengelolaan tetap utuh dan bersama-sama. Sistem ini bisa memunculkan potensi konflik karena setiap keputusan harus melibatkan semua ahli waris. Jika tidak ada kesepakatan, bisa terjadi perselisihan dalam pengelolaan harta.

Contoh dari sistem kewarisan kolektif dapat ditemukan dalam beberapa budaya atau masyarakat tradisional, di mana tanah atau properti keluarga dikelola dan dimiliki secara bersama oleh seluruh anggota keluarga atau klan, tanpa ada pembagian individu. Misalnya, dalam beberapa masyarakat adat di Indonesia, tanah adat atau harta warisan keluarga besar dikelola secara bersama oleh seluruh anggota keluarga besar tersebut. Penggunaan tanah atau harta tersebut harus berdasarkan kesepakatan bersama dan tidak dapat dibagi menjadi milik individu.

Sistem kewarisan mayorat adalah suatu sistem pewarisan di mana seluruh atau sebagian besar harta peninggalan diwariskan kepada ahli waris tertua dalam keluarga, biasanya anak laki-laki tertua.<sup>55</sup> Sistem ini bertujuan untuk menjaga keutuhan dan kesinambungan harta

---

<sup>55</sup> Rahmat Haniru, "Hukum Waris Di Indonesia Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Adat," *The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 04, no. 30 (2014): 2089–7480.

keluarga, terutama dalam hal tanah atau properti yang dianggap penting untuk dipertahankan dalam satu garis keturunan. Karakteristik utama dari sistem kewarisan mayorat, ahli waris tertua, seringkali anak laki-laki tertua, mendapatkan seluruh atau sebagian besar harta peninggalan. Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa harta keluarga tetap utuh dan tidak terbagi-bagi. Dengan mewariskan harta kepada satu orang, sistem mayorat berusaha menjaga agar harta tersebut tidak terpecah menjadi bagian-bagian kecil, yang dapat mengurangi nilainya atau efektivitas penggunaannya.

Sistem ini seringkali diterapkan untuk memastikan bahwa kepemilikan tanah, properti, atau bisnis keluarga dapat terus berjalan di bawah kepemimpinan satu orang yang dianggap mampu menjaga dan mengelolanya dengan baik. Sistem mayorat bisa menimbulkan ketidakpuasan atau ketidakadilan di antara ahli waris lainnya yang tidak mendapatkan bagian yang sama dari harta warisan. Hal ini dapat memicu konflik atau perselisihan keluarga.

Contoh dari sistem kewarisan mayorat dapat ditemukan dalam sejarah feodal Eropa, di mana gelar bangsawan, tanah, dan kekayaan keluarga seringkali diwariskan kepada anak laki-laki tertua untuk memastikan bahwa keluarga tetap memiliki status dan kekuasaan yang konsisten. Beberapa masyarakat adat atau tradisional di berbagai belahan dunia juga menerapkan sistem serupa untuk alasan yang sama.

Berbicara sistem waris adat tentu akan menyinggunga istilah bilateral. Istilah "*bilateral*" dan "*parental*" dalam konteks sistem kewarisan memiliki arti yang saling berkaitan tetapi tidak sepenuhnya identik.<sup>56</sup> Dalam sistem kewarisan bilateral, harta warisan dibagi di antara ahli waris dari kedua pihak orang tua, yaitu dari pihak ayah (patrilineal) dan pihak ibu (matrilineal). Ahli waris mendapatkan bagian harta dari kedua garis keturunan. Sistem ini cenderung lebih adil dalam hal gender dan lebih kompleks dalam hal pembagian karena melibatkan banyak pihak.

Sistem kewarisan parental merujuk pada pembagian harta warisan yang didasarkan pada hubungan langsung dengan orang tua.<sup>57</sup> Ini berarti anak-anak mendapatkan bagian dari harta peninggalan orang tua mereka. Fokus utama pada hubungan langsung antara orang tua dan anak. Dalam beberapa konteks, ini bisa mirip dengan sistem kewarisan bilateral jika harta warisan dibagi di antara anak-anak dari kedua pihak orang tua.

Jadi, meskipun kedua istilah tersebut berkaitan dengan pewarisan dari orang tua kepada anak-anak, "*bilateral*" lebih menekankan pada pembagian harta dari kedua garis keturunan (ayah

---

<sup>56</sup> Reni Nur Aniroh, Khoiruddin Nasution, and Ali Sodikin, "The Bilateral Inheritance System in Islamic Family Law: Fairness, Equality, and Mutual Exchange Perspectives," *Samarah* 8, no. 2 (2024): 891–911, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i2.17630>.

<sup>57</sup> Nabilah, Ahmad Rezy Meidina, and Syari, "Pembagian Harta Waris Terhadap Anak Angkat Perspektif *Maqāṣid Syarī 'Ah* Waris Terhadap Anak Angkat Perspektif *Maqāṣid Syarī 'Ah*"," *As-Syar'i: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga* 6 (2024): 213–29, <https://doi.org/10.47476/assyari.v6i1.337>.

dan ibu), sementara "parental" lebih umum dan bisa merujuk pada pewarisan dari orang tua kepada anak-anak tanpa penekanan khusus pada garis keturunan tertentu.

#### **b. Subjek Hukum Waris**

Pada hakikatnya subjek hukum adat waris adalah pewaris dan ahli waris. Pewaris adalah seseorang yang meninggalkan harta warisan, sedangkan ahli waris adalah seorang atau beberapa orang yang menjadi penerima harta warisan.<sup>58</sup> Pada umumnya mereka yang menjadi ahli waris adalah mereka yang menjadi besar dan hidup sangat dekat dengan pewaris. Namun mengenai siapa yang menjadi ahli waris, kembali lagi pada sistem kewarisan yang dianut oleh masyarakat tersebut.

#### **c. Objek Hukum Waris**

Objek pewarisan yaitu sejumlah harta benda baik berwujud maupun tidak berwujud.<sup>59</sup> Pada prinsipnya yang merupakan objek hukum waris itu adalah harta keluarga atau harta warisan. Secara umum yang termasuk harta keluarga itu dapat berupa:

- 1) Harta suami atau istri yang merupakan hibah atau pemberian kerabat yang dibawa ke dalam keluarga,
- 2) Usaha suami istri yang diperoleh sebelum dan sesudah perkawinan,
- 3) Harta yang merupakan hadiah kepada suami istri pada waktu perkawinan,
- 4) Harta yang merupakan usaha suami istri dalam masa perkawinan.<sup>60</sup>

#### **d. Peristiwa Hukum Waris**

---

<sup>58</sup> Laras Shesa, Laras, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Sistem Kewarisan Dalam Perkawinan Bleket Suku Adat Rejang (Studi Kasus Di Desa Duku Ilir Kecamatan Curup Timur Kabupaten Rejang Lebong)," *Qiyas*, June 7, 2016.

<sup>59</sup> Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 306.

<sup>60</sup> Soekamto, *Hukum Adat Indonesia*, h. 277.

Peristiwa hukum waris merupakan proses penerusan harta benda. Proses penerusan harta benda yaitu, suatu proses dan pengoperan kepada ahli waris yang berhak menerimanya yang dapat berlangsung sebelum dan sesudah meninggal dunia.<sup>61</sup> Proses ini berkaitan dengan pelaksanaan pembagian warisan kepada masing-masing ahli waris.

## **E. Urf**

*Urf* adalah sesuatu yang telah dikenal oleh banyak orang dan telah menjadi tradisi mereka, baik berupa perkataan, atau perbuatan, atau keadaan meninggalkan.<sup>62</sup> *Urf* dan *adat* termasuk dua kata yang sering dibicarakan dalam literatur *Ushul Fiqh*. Keduanya berasal dari bahasa Arab. Kata *adat* sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia yang baku.

### **1. Pengertian dan Macam-Macam Urf**

*Urf* adalah sesuatu yang berulang-ulang dilakukan oleh masyarakat daerah tertentu, dan terus menerus dijalani oleh mereka, baik dalam hal demikian terjadi sepanjang masa atau pada masa tertentu saja.<sup>63</sup> Kata '*urf*' berasal dari kata '*arafa, ya 'rifu*'.<sup>64</sup> Kerap diartikan dengan '*al- ma 'ruf*' dengan arti sesuatu yang dikenal. Pengertian 'dikenal' ini lebih dekat dengan pengertian 'diakui oleh orang lain', kata '*urf*' juga terdapat dalam Alqur'an

---

<sup>61</sup> Samosir, *Hukum Adat Indonesia*, h. 277.

<sup>62</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994), h. 123.

<sup>63</sup> Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2011), h. 161.

<sup>64</sup> Darnela Putri, "Konsep 'Urf Sebagai Sumber Hukum Dalam Islam," *El-Mashlahah* 10, no. 2 (2020): 14–25, <https://doi.org/10.23971/maslahah.v10i2.1911>.

dengan arti *ma'ruf* yang artinya kebajikan.<sup>65</sup> Hal tersebut terdapat dalam surat Al-Araf ayat 199 yang berbunyi:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh (Q.S.Ar-A'raf:199)

Diantara ahli bahasa Arab, ada yang menyamakan kata *adat* dan *urf*, kedua kata itu merupakan *mutaradif* (sinonim). Kata *urf* pengertiannya tidak melihat dari segi berulang kalinya suatu perbuatan dilakukan, melainkan dari segi bahwa perbuatan tersebut sudah sama- sama dikenal dan diakui oleh orang banyak.

Adanya dua sudut pandang berbeda dari sudut berulang kali dengan sudut dikenal, yang menyebabkan timbulnya dua nama tersebut. Dalam hal ini sebenarnya tidak ada perbedaan yang prinsip karena dua kata itu pengertiannya sama, yaitu *urf* merupakan suatu perbuatan yang telah berulang-ulang dilakukan menjadi dikenal dan diakui orang banyak, sedangkan *adat* adalah perbuatan yang sudah dikenal dan diakui orang banyak, maka perbuatan itu dilakukan orang secara berulang kali.<sup>66</sup> Dengan demikian dua kata tersebut dapat dibedakan namun perbedaannya tidak berarti.

---

<sup>65</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 410.

<sup>66</sup> Gesy Lutfiah et al., "Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal Makna Upacara Adat Panggih Pernikahan Adat Jawa Di CV Aksara Multikreasi Menurut Perspektif Hukum Urf Dalam Khasanah Islam," *Religion Education Social Laa Roiba Journal* 6, no. 2 (2024): 1032–42, <https://doi.org/10.47476/reslaj.v6i2.5543>.

Perbedaan antara kedua kata itu juga dapat dilihat dari segi kandungan artinya, yaitu: *adat* hanya memandang dari segi berulang kalinya suatu perbuatan dilakukan dan tidak meliputi penilaian mengenai segi baik dan buruknya perbuatan tersebut.<sup>67</sup> Menurut Muhammad Abu Zahrah yang dikutip oleh Amir Syarifuddin dalam bukunya yang berjudul *Ushul Fiqh* jilid II, definisi *adat* adalah apa-apa yang dibiasakan oleh manusia dalam pergaulannya dan telah mantap dalam urusan-urusannya.<sup>68</sup>

Jika kata *adat* mengandung konotasi netral, maka *urf* tidak demikian. Kata *urf* digunakan dengan memandang pada kualitas perbuatan yang dilakukan, yaitu diakui, diketahui, dan diterima oleh orang banyak. Dengan demikian, kata *urf* itu mengandung konotasi baik. Hal tersebut tampak dalam penggunaan kata *urf* dengan arti *ma'ruf* dalam firman Allah pada contoh di atas tadi.

*Urf* tersebut terbentuk dari pengertian orang banyak sekalipun mereka berbeda stratifikasi sosialnya. Ini berbeda dengan *ijma*, karena sesungguhnya *ijma* terbentuk dari kesepakatan para mujtahid secara khusus dan orang awam tidak ikut campur tangan dalam membentuknya.<sup>69</sup>

Penggolongan *urf* atau *adat* dapat dilihat dari beberapa segi. Dari segi materi yang biasa dilakukan, terdapat dua macam yaitu *urf qauli* dan *Urf fi'li*.<sup>70</sup> *Urf qauli*, yaitu kebiasaan yang berlaku dalam penggunaan kata-

---

<sup>67</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, (Jakarta: Kencana, 2009, Cet. 5), h. 388.

<sup>68</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 388.

<sup>69</sup> Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, h.123.

<sup>70</sup> Sunan Autad Sarjana and Imam Kamaluddin Suratman, "Pengaruh Realitas Sosial Terhadap Perubahan Hukum Islam: Telaah Atas Konsep 'Urf,'" *Tsaqafah* 13, no. 2 (2018): 279, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1509>.

kata atau ucapan. Seperti kata *waladun* secara etimologinya berarti anak yang digunakan untuk anak laki-laki atau perempuan. Berlakunya kata tersebut untuk perempuan karena tidak ditemukannya kata ini khusus untuk perempuan dengan tanda perempuan (*mua'annats*).<sup>71</sup> Dalam kebiasaan sehari-hari orang Arab, kata *walad* itu digunakan hanya untuk anak laki-laki dan bukan untuk perempuan, sehingga dalam memahami kata *walad* sering digunakan *urf qauli* tersebut. *Urf fi'li*, yaitu kebiasaan yang berlaku dalam perbuatan. Seperti kebiasaan jual beli barang-barang yang murah dan kurang begitu bernilai, transaksi antara pembeli dan penjual cukup hanya dengan menunjukkan barangnya serta serah terima uang dan barang tanpa akad apa-apa.

Dari segi ruang lingkup penggunaannya, terbagi menjadi dua yaitu umum dan khusus. *Adat* atau *urf* umum, yaitu adat kebiasaan yang berlaku untuk semua orang di semua negeri.<sup>72</sup> Misalnya menganggukkan kepala berarti tanda menyetujui suatu hal dan menggelengkan kepala berarti tanda menolak sesuatu hal tersebut. Jika ada orang yang melakukan kebalikannya maka akan dianggap aneh atau ganjil. *Adat* atau *urf* khusus, yaitu kebiasaan yang dilakukan sekelompok orang di tempat tertentu atau pada waktu tertentu, tidak berlaku di semua tempat dan di sembarang waktu.<sup>73</sup> Misalnya *adat* menarik garis keturunan melalui garis ibu atau perempuan

---

<sup>71</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 390.

<sup>72</sup> H. A. Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*. (Jakarta: Kencana, 2010), Cetakan ke- 7, h. 90.

<sup>73</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, (Jakarta: Kencana, 2009, Cet. 5), h. 392.

(*matrilineal*) di Minang Kabau dan melalui bapak (*patrilineal*) dikalangan suku Batak.

Dari segi dinilai baik buruknya ada dua macam yaitu *shahih* dan *fasid*. Adat yang *shahih*, yaitu adat yang berulang-ulang dilakukan, diterima oleh orang banyak, tidak bertentangan dengan agama, sopan santun, dan budaya yang luhur. *Urf* yang *shahih* atau *Al-'Adah Ashahihah* merupakan *urf* yang tidak bertentangan dengan syariah.<sup>74</sup> Contohnya mengadakan acara *halalbihalal* (silaturahmi) saat hari raya atau memberi hadiah sebagai suatu penghargaan atas suatu prestasi.

Adat yang *fasid*, yaitu *urf* yang bertentangan dengan syariah.<sup>75</sup> Adat yang berlaku disuatu tempat meskipun merata pelaksanaannya, namun bertentangan dengan agama, undang-undang negara dan sopan santun.<sup>76</sup> Jenis ini menghalalkan sesuatu yang diharamkan atau membatalkan sesuatu yang wajib. Contohnya berjudi untuk merayakan suatu peristiwa atau pesta dengan menghidangkan minuman haram.

## 2. Penyerapan Adat dalam Hukum Islam

Pada waktu Islam masuk dan berkembang di Arab, di sana berlaku norma yang mengatur kehidupan bermuamalah yang telah berlangsung lama yang disebut adat. Adat tersebut diterima dari generasi sebelumnya dan diyakini serta dijalankan oleh umat dengan anggapan bahwa perbuatan tersebut

---

<sup>74</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan*, h. 90.

<sup>75</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan*, h. 90.

<sup>76</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 392.

adalah baik untuk mereka. Islam datang dengan seperangkat norma *syara'* yang mengatur kehidupan muamalah yang harus dipatuhi umat Islam sebagai konsekuensi dari keimanannya kepada Allah dan Rasul-Nya. Sebagian dari *adat* lama itu ada yang selaras dan ada yang bertentangan dengan hukum *syara'* yang datang kemudian. Adat yang bertentangan itu dengan sendirinya tidak mungkin dilaksanakan oleh umat Islam secara bersamaan dengan hukum *syara'*. Pertemuan antara adat dan syari'at tersebut terjadilah perbenturan, penyerapan, dan pembauran antara keduanya. Dalam hal ini yang diutamakan adalah proses penyeleksian *adat* yang dipandang masih diperlukan untuk dilaksanakan. Adapun yang dijadikan pedoman dalam menyeleksi *adat* lama itu adalah kemaslahatan menurut wahyu. Berdasarkan hasil seleksi tersebut, *adat* dapat dibagi pada 4 (empat) kelompok sebagai berikut:

- a. *Adat* yang lama secara substansial dan dalam hal pelaksanaannya mengandung unsur kemaslahatan.<sup>77</sup> Maksudnya dalam perbuatan itu terdapat unsur manfaat dan tidak ada unsur mudaratnya. Adat dalam bentuk ini diterima sepenuhnya dalam hukum Islam. Misalnya uang tebusan darah (*diyat*) yang harus dibayar oleh pihak pelaku pembunuhan kepada pihak keluarga yang terbunuh. Hukum ini berlaku dikalangan masyarakat Arab sebelum Islam datang dan dinilai dapat terus diberlakukan, hingga ditetapkan menjadi hukum Islam.
- b. *Adat* lama yang pada prinsipnya secara substansial mengandung unsur maslahat (tidak mengandung unsur mafsadat atau mudarat), namun dalam

---

<sup>77</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 393.

pelaksanaannya tidak dianggap baik oleh Islam.<sup>78</sup> Adat dalam bentuk ini dapat diterima dalam Islam, namun dalam pelaksanaannya selanjutnya mengalami perubahan dan penyesuaian. Contohnya tentang *zhihar*; *zhihar* adalah ucapan suami yang menyamakan istrinya (punggungnya) dengan ibunya sendiri.<sup>79</sup> *Zhihar* ini merupakan cara yang sudah biasa berlangsung dikalangan masyarakat Arab sebagai usaha suami untuk berpisah (cerai) dengan istrinya. Ketika Islam datang, *zhihar* tidak menyebabkan putusnya perkawinan.

Sesudah suami melakukan *zhihar*, maka suami dan istrinya tidak diperbolehkan lagi berhubungan dan putuslah hubungan mereka sebagai suami istri. Islam menerima *zhihar* tersebut dengan perubahan, yaitu istri yang dizhihar haram dikumpuli suami sebelum membayar *kafarat* (kewajiban agama akibat suatu pelanggaran) sekalipun suami berniat mentalak saja, tetap dinilai sebagai *zhihar*.<sup>80</sup>

- c. *Adat* lama yang pada prinsip dan pelaksanaannya mengandung unsur *mafsadat* (merusak).<sup>81</sup> Maksudnya, yang dikandungnya hanya unsur merusak dan tidak memiliki unsur manfaatnya atau ada unsur manfaatnya tetapi unsur perusakannya lebih besar. Contohnya tentang berjudi, minum-minuman yang memabukkan dan praktik rentenir (membungakan uang secara riba). *Adat* dalam bentuk ini ditolak oleh Islam secara mutlak. Islam menetapkan ketentuan hukum yang berbeda dan berlawanan secara

---

<sup>78</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 394.

<sup>79</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terj. Muhammad Thalib, (Bandung: Al- Ma'arif, 2010), Jilid 8, Cet. ke-20, h. 123.

<sup>80</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, h. 123.

<sup>81</sup> Rakha Adi Pragata, "Hukum Adat Dalam Perspektif Konstitusi Dan Hukum Islam," *Sanskara Hukum Dan HAM* 2, no. 02 (2023): 96–104, <https://doi.org/10.58812/shh.v2i02.277>.

diametral dengan *adat* demikian yang biasa berlaku sebelum Islam datang.<sup>82</sup>

- d. *Adat* atau *urf* yang telah berlangsung lama, diterima oleh orang banyak karena tidak mengandung unsur *mafsadat* (perusak) dan tidak bertentangan dengan dalil *syara'* yang datang kemudian, namun secara jelas belum terserap kedalam *syara'*, baik secara langsung atau tidak langsung.<sup>83</sup> *Adat* atau *urf* dalam bentuk ini jumlahnya banyak sekali dan menjadi perbincangan dikalangan ulama. Bagi kalangan ulama yang mengakuinya berlaku kaidah:

العادة محكمة

*'Adat itu dapat menjadi dasar hukum.'*<sup>84</sup>

*Adat* dalam bentuk pertama dan kedua diterima oleh Islam, dalam arti tetap dilaksanakan dan ditetapkan menjadi hukum Islam. Bentuk penerimaan Alqur'an adalah dengan cara Alqur'an sendiri menetapkan hukumnya secara sama dengan apa yang berlaku dalam *adat* tersebut, baik secara langsung atau setelah terlebih dahulu melalui proses penyesuaian. Bentuk penerimaannya oleh Sunnah Nabi secara langsung adalah *adat* tersebut ditetapkan hukumnya oleh sunnah sesuai menurut apa yang berlaku selama ini, baik melalui penetapan langsung atau melalui *taqrir* (pembiaran sebagai tanda setuju) dari Nabi.

---

<sup>82</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 394.

<sup>83</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 394.

<sup>84</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan*, h. 91.

*Urf* atau *adat* yang diserap itu ada yang dalam bentuk umum yang dapat berlaku diseluruh tempat dan waktu, ada pula yang dalam bentuk khusus yang berlaku untuk lingkungan (masyarakat) tertentu<sup>85</sup> seperti pelimpahan pembayaran *diyat* (uang tebusan dalam pembunuhan) kepada *akilah* (kerabat terdekat) dalam adat kebiasaan masyarakat Arab yang kuat *ashabiyah* (kesukuan)-nya. Adat semacam ini dapat mengalami perubahan ditempat lain atau dalam waktu yang berbeda.

Ulama sepakat dalam menerima *adat* dalam bentuk pertama dan kedua karena *adat* tersebut telah menjadi hukum Islam, meskipun berasal dari *adat* lama.<sup>86</sup> *Adat* dalam bentuk pertama dan kedua ini dikelompokkan kepada *adat* atau *urf* yang *shahih*. *Adat* dalam bentuk ini dapat berlanjut dengan terus dilaksanakan berdampingan dengan hukum *syara'* yang ditetapkan kemudian dengan cara mengutamakan hukum *syara'* yang ditetapkan wahyu tanpa mengurangi atau merugikan pelaksanaannya ditinjau dari ketentuan hukum *syara'* tersebut.

Umpamanya tentang ketentuan *ashabah* dalam hukum waris. *Ashabah* ini sebenarnya ketentuan dalam *adat* masa jahiliah di masyarakat Arab, di mana yang berhak menerima harta warisan dari yang meninggal hanyalah keturunan laki-laki terdekat yang dihubungkan kepada pewaris melalui garis laki-laki.<sup>87</sup> Alqur'an memperkenalkan kewarisan *furud* yang

---

<sup>85</sup> Universitas Islam et al., "Tinjauan Kekuasaan 'Urf Terhadap Ijab Qabul Dalam Perspektif Hukum Islam Azni, Wahidin, Rahmad Kurniawan, Ahmad Jupendri," n.d., 69–81.

<sup>86</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 395.

<sup>87</sup> Muhammad asykur Muchtar, "Analisis Terhadap Sistem Pembagian Harta Warisan," *JUSTISI*, 2019, <https://doi.org/10.33506/js.v4i2.532>.

pada umumnya adalah perempuan. Dalam hal ini Nabi mengambil kebijakan untuk mengakui kewarisan menurut *adat*, tetapi kewarisan menurut *furud* yang ditetapkan dalam Alqur'an harus lebih dahulu dilakukan. Seandainya telah selesai pembagian untuk ahli waris yang termasuk dalam ketentuan *furud* dan masih ada sisanya, barulah diperlakukan kewarisan *ashabah*. Hal ini sesuai dengan hadis Nabi:

أَحِقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا , فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوَّلَى رَجُلٍ ذَكَرَ  
( مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ )

Berikanlah furud-furud yang telah ditentukan itu kepada orang-orang yang berhak. Seandainya masih ada sisanya berikanlah kepada kerabat laki-laki terdekat melalui garis laki-laki. (Mutafaq Alaihi)<sup>88</sup>

Demikian pula ulama sepakat menolak *adat* atau *urf* dalam bentuk ketiga karena secara jelas bertentangan dengan *syara'*. Segala ketentuan yang bertentangan dengan hukum *syara'* harus ditinggalkan meskipun secara *adat* sudah diterima oleh orang banyak. Mengenai hal ini, para ulama bersepakat bahwa kebiasaan semacam ini harus dijauhi oleh segenap kaum muslim, inilah yang disebut *urffasid*.<sup>89</sup>

### 3. Kedudukan *Urf* dalam Menetapkan Hukum

Dalam literatur yang membahas kehujahan *urf* atau *adat* dalam istinbath hukum, hampir selalu yang dibicarakan adalah tentang *urf* atau *adat* secara umum. Namun di atas telah dijelaskan bahwa *urf* atau *adat* yang sudah

<sup>88</sup> Hajar Al- Asqalani, *Bulughul maram*, h. 356.

<sup>89</sup> Asmawi, *Ushul fiqh*, h. 162.

diterima dan diambil alih oleh *syara'* atau yang secara tegas telah ditolak oleh *syara'*, tidak perlu diperbincangkan lagi tentang keujahannya. Dengan demikian, pembicaraan tentang keujahan *urf* ini sedapat mungkin dibatasi pada *urf* bentuk keempat (sebagaimana disebutkan di atas), baik yang termasuk pada *adat* atau *urf* yang umum dan yang tetap (yang tidak mungkin mengalami perubahan), maupun *adat* khusus dan yang dapat mengalami perubahan bila waktu atau tempat terjadinya sudah berubah.<sup>90</sup>

Secara umum *urf* atau *adat* itu diamalkan oleh semua ulama fiqh terutama dikalangan ulama mazhab Hanafiyah dan Malikiyah sebagaimana dikutip oleh Amir Syarifuddin dalam bukunya *Ushul Fiqh II*.

Ulama Hanafiyah menggunakan *istihsan* dalam berijtihad, dan salah satu bentuk *istihsan* itu adalah *istihsan al-urf* (*istihsan* yang menyandar pada *urf*). Oleh ulama Hanafiyah, *urf* itu didahulukan atas *qiyas khafi* dan juga didahulukan atas *nash* yang umum, dalam arti *urf* itu men-*takhsis* umum *nash*. Sedangkan ulama Malikiyah menjadikan *urf* atau tradisi yang hidup dikalangan ahli Madinah sebagai dasar dalam menetapkan hukum dan mendahulukannya dari hadis ahad. Lain lagi dengan ulama Syafi'iyah, berdasarkan kutipan Amir Syarifuddin masih dalam buku yang sama, bahwa ulama Syafi'iyah banyak menggunakan *urf* dalam hal-hal tidak menemukan ketentuan batasannya dalam *syara'* maupun dalam penggunaan bahasa.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Islam et al., "Tinjauan Kehujahan 'Urf Terhadap Ijab Qabul Dalam Perspektif Hukum Islam Azni, Wahidin, Rahmad Kurniawan, Ahmad Jupendri."

<sup>91</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 399.

Para ulama mengamalkan *urf* itu dalam memahami dan mengistinbathkan hukum, menetapkan beberapa syarat untuk menerima *urf* tersebut, sebagai berikut:

- 1) *Adat* atau *urf* itu bernilai maslahat dan dapat diterima akal sehat.
- 2) *Adat* atau *urf* itu berlaku umum dan merata di kalangan orang-orang yang berada dalam lingkungan *adat* itu, atau di kalangan sebagian warganya. Maksudnya *adat* tersebut sudah berlaku secara umum dalam arti bukan hanya biasa dilakukan oleh beberapa orang saja.
- 3) *Urf* yang dijadikan sandaran dalam penetapan hukum itu telah ada pada saat itu, bukan yang muncul kemudian.
- 4) Tidak ada dalil yang khusus untuk kasus tersebut baik dalam Alqur'an atau Sunnah.<sup>92</sup> *Adat* tersebut tidak bertentangan dan melalaikan dalil syara' yang ada atau bertentangan dengan prinsip yang pasti.
- 5) Pemakaiannya tidak mengakibatkan dikesampingkannya nash syariah termasuk juga tidak mengakibatkan masfادات, kesempitan, dan kesulitan.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan*, h. 89.

<sup>93</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan*, h. 89.

### BAB III

#### Kewarisan Hukum Islam dan Kesetaraan Gender dalam Islam

##### A. Kewarisan Hukum Islam

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

##### 1. Dasar-Dasar Kewarisan Islam

Adapun firman Allah mengenai kewarisan Islam sebagai berikut:

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

“Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.” (Q.S. An-Nisa: 7)<sup>1</sup>

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ

---

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

وَصِيَّةٌ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٌ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ  
لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (Q.S. 4: 11)<sup>2</sup>

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾

“Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. jika kamu mempunyai anak, maka Para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah 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

<sup>2</sup> Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 78

saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun.” (Q.S. An-Nisa: 12)<sup>3</sup>

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

“Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.”(Q.S. 4: 176)<sup>4</sup>

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

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، (وَاللَّفْظُ لِابْنِ رَافِعٍ)، قَالَ إِسْحَاقُ: حَدَّثَنَا، وَقَالَ الْآخَرَانِ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اقْسِمُوا الْمَالَ بَيْنَ

<sup>3</sup> Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 79.

<sup>4</sup> Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 106.

أَهْلُ الْفَرَائِضِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا تَرَكَتِ الْفَرَائِضُ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ  
ذَكَرَ.

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

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

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

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

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

Untuk terjadinya sebuah pewarisan maka kita harus terlebih dahulu mengetahui apa saja yang menjadi unsur-unsur dalam kewarisan Islam. Hal pertama yang harus kita ketahui yaitu penyebab kewarisan dan penghalang kewarisan. Kemudian baru mengenai pewaris, ahli waris dan harta warisan.

## 2. Sebab Kewarisan

---

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

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

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

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

a. Hubungan Kekerabatan

Di antara sebab beralihnya harta seseorang yang telah meninggal kepada yang masih hidup adalah adanya hubungan silaturahmi atau kekerabatan antara keduanya.<sup>8</sup> Adanya hubungan kekerabatan ditentukan dengan adanya hubungan nasab yang ditentukan pada saat adanya kelahiran. Pada tahap pertama seseorang anak memiliki hubungan kerabatan dengan ibu yang melahirkannya. Hal ini bersifat ilmiah dan tidak ada seorang pun yang membantah hal ini karena anak itu jelas keluar dari rahim ibunya. Hubungan keibuan yang secara alami tadi berlaku semenjak adanya kelahiran di dunia ini. Dengan berlakunya hubungan anak dan ibu yang melahirkannya tadi maka dengan sendirinya terjadi hubungan kekerabatan di antara anak yang dilahirkan ibu itu dan orang-orang lain yang juga dilahirkan oleh ibu itu, baik secara langsung maupun tidak langsung.<sup>9</sup>

Pada tahap selanjutnya seseorang mencari hubungan dengan laki-laki yang menyebabkan ibunya itu hamil dan melahirkan. Apabila dapat dipastikan

---

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

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

secara hukum bahwa laki-laki yang menikahi ibunya itu menyebabkan ibunya hamil dan melahirkan, maka hubungan kerabat berlaku pula dengan laki-laki itu.<sup>10</sup> Laki-laki itu selanjutnya disebut ayahnya.

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

Dalam undang-undang Nomor 1 tahun 1974 pasal 42 jo. pasal 99 KHI mengatakan bahwa anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Selanjutnya dijelaskan dalam pasal 43 UUPA jo. pasal 100 KHI bahwa anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. Namun pada tahun 2010 berdasarkan putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010, pasal 43 ayat (1) UUPA diubah menjadi:

---

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

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

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

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

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

#### b. Hubungan Perkawinan

Di samping hak kewarisan berlaku atas dasar hubungan kekerabatan, hak kewarisan juga berlaku atas dasar hubungan perkawinan atau pernikahan. Perkawinan, yaitu terjadinya akad nikah secara legal (*syar'i*) antara seorang laki-laki dan perempuan, sekalipun belum atau tidak terjadi hubungan intim (senggama) antara keduanya.<sup>14</sup> Bila hubungan kewarisan dengan alasan

---

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

<sup>13</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 239.

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

kekerabatan karena hubungan alamiah, maka sebab kewarisan dengan alasan hubungan perkawinan dikarenakan hubungan hukum antara suami istri.

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

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

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

Ketentuan yang kedua berkenaan dengan hubungan kewarisan karena hubungan perkawinan ialah bahwa suami dan istri masih terikat tali perkawinan

---

<sup>15</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 234.

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

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

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

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

### c. Hubungan Wala'

---

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

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

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

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

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

---

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

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

<sup>23</sup> Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, h. 24.

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

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

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

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

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

### 3. Penghalang Kewarisan

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

#### a. Perbudakan

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

---

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

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

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

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

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

#### b. Pembunuhan

---

<sup>26</sup> Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, h. 30.

<sup>27</sup> Departemen Agama, *Alquran Terjemah*, h. 178

<sup>28</sup> Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, h. 31.

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

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

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

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

*Kedua*, dikarenakan alasan pembunuhan tersebut mempercepat proses berlakunya hak kewarisan yang memang pada nantinya akan didapatkan oleh pembunuh dari yang dibunuh. Dan *yang ketiga*, pembunuhan adalah suatu tindak kejahatan atau maksiat, sedangkan kewarisan adalah suatu nikmat. Maksiat tidak boleh digunakan untuk mendapatkan nikmat.

---

<sup>29</sup> Usman, *Fiqh Mawaris: Hukum Kewarisan Islam*, h. 34.

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

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

c. Berlainan Agama

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

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

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

Hadis di atas menunjukkan bahwa perbedaan agama mutlak menjadi penghalang pewarisan. Jadi, seorang muslim tidak bisa mewarisi ahli warisnya yang non muslim dan sebaliknya seorang ahli waris tidak bisa menerima warisan dari pewaris yang non muslim. Hal tersebut juga sesuai dengan pasal 172 KHI yang menyatakan bahwa ahli waris dipandang beragama Islam apabila

---

<sup>31</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 245.

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

diketahui dari kartu identitas atau amalan atau kesaksian, sedangkan bagi bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa, beragama menurut ayahnya atau lingkungannya.<sup>33</sup> Artinya perbedaan agama adalah penghalang untuk terjadinya kewarisan.

#### **4. Rukun dan Syarat Kewarisan**

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

Syarat menurut istilah adalah sesuatu yang karena ketiadaannya, tidak akan ada hukum.<sup>35</sup> Maka dari itu apabila tidak ada syarat-syarat waris, berarti

---

<sup>33</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 282.

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

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

tidak ada pembagian harta waris. Adapun mengenai syarat-syarat pembagiannya akan saya jabarkan bergandengan dengan rukun waris tersebut. Mengenai rukun terdapat tiga hal, yang syarat-syaratnya terkadang sebagian mengikuti rukun dan sebagian berdiri sendiri. Adapun rukun waris sebagai berikut:

*a. Al- Muwarrits*

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

Sedangkan mati secara yuridis (*hukmy*) adalah seseorang yang secara yuridis melalui keputusan hakim dinyatakan telah meninggal dunia.<sup>39</sup> Melalui keputusan hakim tersebut, setelah melalui upaya-upaya tertentu misalnya pencarian jejak, ia dinyatakan meninggal dunia. Lain lagi dengan yang dinamakan mati *taqdiry*, mati *taqdiry* adalah suatu kematian yang semata-mata

---

<sup>36</sup> Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*, j. 10, h. 7703.

<sup>37</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 281.

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

<sup>39</sup> Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, h. 22.

berdasarkan dugaan yang sangat kuat.<sup>40</sup> Misalnya, seseorang pergi ke medan perang atau tempat yang mengancam nyawanya, setelah sekian tahun pergi tidak diketahui kabarnya dan melahirkan dugaan bahwa orang tersebut telah mati di medan perang, maka dinyatakan telah meninggal.

*b. Al- Warits*

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

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

- 1) Mengurus dan menyelesaikan sampai pemakaman jenazah selesai;
- 2) Menyelesaikan baik hutang-hutang berupa pengobatan, perawatan, termasuk kewajiban pewaris maupun penagih piutang.

---

30. <sup>40</sup> Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawarits fil-Fiqhil-Islami*, h.

<sup>41</sup> Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*.

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

<sup>43</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 281.

- 3) Menyelesaikan wasiat pewaris;
- 4) Membagi harta warisan di antara ahli waris yang berhak.
- 5) Tanggung jawab ahli waris terhadap hutang atau kewajiban pewaris hanya terbatas pada jumlah atau nilai harta peninggalannya.<sup>44</sup>

c. *Al- Mauruts*

*Al-Mauruts* atau *al-Miras* yaitu harta peninggalan si mati setelah dikurangi biaya perawatan jenazah, pelunasan utang, dan pelaksanaan wasiat.<sup>45</sup> Pengertian tersebut sesuai dengan KHI pasal 171 point e yang menyatakan bahwa harta waris adalah harta bawaan ditambah bagian dari harta bersama setelah digunakan untuk keperluan pewaris selama sakit sampai meninggalnya, biaya pengurusan jenazah (*tajhiz*), pembayaran hutang dan pemberian untuk kerabat.<sup>46</sup> Termasuk dalam kategori warisan adalah harta-harta atau hak-hak yang mungkin dapat diwariskan seperti hak perdata, hak menahan barang yang belum dilunasi pembayarannya, dan hak menahan barang gadaian.

## 5. Kewarisan *Ashhabul Furudh* dan *Ashabah*

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

---

<sup>44</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 283.

<sup>45</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Kelurga Islam Indonesia*, h. 23.

<sup>46</sup> Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, h. 281.

<sup>47</sup> Al-Zuhayliy, *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*, j. 10, h. 7747.

a. *Ashhabul Furudh*

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

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

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

---

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

<sup>49</sup> Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 66.

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

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

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

b. *Ashabah*

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

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

*Ashabah nasabiyyah* terbagi menjadi tiga macam yaitu sebagai berikut:

1) *Ashabah bi nafsi*

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

---

<sup>51</sup> Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawarits...*, h. 251.

<sup>52</sup> Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 74.

<sup>53</sup> Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 74-75.

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

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

## 2) *Ashabah bil ghair*

*Ashabah bil ghair* yaitu ahli waris yang menerima bagian sisa karena bersama-sama dengan ahli waris lain yang telah menerima bagian sisa.<sup>56</sup> Apabila ahli waris penerima sisa tidak ada, maka ia tetap menerima bagian tertentu (*furudh*). Ahli waris *ashabah bil ghair* tersebut adalah:

- a) Anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki
- b) Cucu perempuan garis laki-laki bersama dengan cucu laki-laki garis laki-laki

---

<sup>54</sup> Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, *Ahkamul-Mawarits*, h. 255.

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

<sup>56</sup> Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, h. 60.

- c) Saudara perempuan sekandung bersama dengan saudara laki-laki sekandung
- d) Saudara perempuan seayah bersama dengan saudara laki-laki seayah.<sup>57</sup>

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

### 3) *Ashabah ma'al ghair*

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

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

---

<sup>57</sup> Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris*, h. 60.

<sup>58</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, h. 247.

<sup>59</sup> Usman, *Fiqh Mawaris*, h. 79.

## **B. Kesetaraan Gender dalam Islam**

### **1. Prinsip Kesetaraan Gender Dalam Hukum Islam**

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

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

---

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

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

Selama ini, studi gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas atau feminitas seseorang. Hal ini berbeda dengan studi seks yang lebih menekankan pada aspek anatomi biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness*) dan perempuan (*femaleness*). Proses pertumbuhan anak (*child*) menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan, lebih banyak digunakan istilah gender daripada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender.<sup>62</sup>

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

Sebagai suatu fenomena sosial, gender bersifat relatif. Gender pada masyarakat Jawa berbeda dengan gender pada masyarakat Bali. Tidak lazim

---

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

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

di Jawa perempuan bekerja mengangkut batu untuk membuat jalanan. Namun di Bali, hal semacam itu dianggap sebagai suatu hal yang biasa.

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

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

Mohammad Abduh, dalam tafsir Al-Manar mengatakan, keunggulan laki-laki atas perempuan dilatari oleh dua faktor, fitri dan kasbi atau Zaitunah Subhan menyebutnya sebagai perbedaan mutlak dan relatif. Perbedaan pertama dikenal dengan perbedaan kodrati. Perbedaan ini

---

<sup>64</sup> Hendra and Hakim, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam." h.60.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Puncak dari Al-Hujurat ayat 13 dan aspek sentralnya dalam bahasan ini, menurut Aminah Wadud adalah yang paling mulia di antara kalian dalam pandangan Allah adalah yang paling bertakwa.<sup>68</sup> Jika takwa dipahami dalam dimensi tindakan, maka ayat ini dengan sendirinya sudah jelas. Dari

---

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

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

perspektif ini, semua perbedaan antara perempuan dengan laki-laki, harus dianalisis. Kenyataan ini didukung oleh pernyataan Nabi.<sup>69</sup>

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

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

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

Sejak awal, Islam mencanangkan persamaan hukum dan tidak membedakan asal penciptaan ataupun golongan, yang berlaku universal. Yunani, yang demikian demokratis, juga Romawi, dengan lembaga senatnya, memang mengembangkan prinsip kesetaraan dan kebebasan

---

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

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

bicara, tetapi hanya untuk mereka. Terhadap bangsa-bangsa lain yang mereka pikirkan adalah perang dan perbudakan.

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

Demikian juga hadis, sebagai sumber ajaran Islam yang kedua, menetapkan beberapa pengertian yang memperkuat ketentuan Al-Qur'an di atas. Dalam beberapa teks, hadis bahkan menempatkan perempuan dalam posisi sedikit 'unggul' laki-laki, karena untuk kepedulian misi Islam untuk mengangkat status perempuan, yang dianggap sebelumnya sebagai tidak lebih dari kepemilikan.<sup>72</sup> Misalnya, dalam hadis Nabi bersabda bahwa surga terletak di bawah telapak kaki ibu. Nabi tiga kali menegaskan bahwa ibu sendirilah yang paling berhak dihormati baru ayah. Meskipun dalam beberapa aspek kehidupan sosial perbedaan gender masih terjadi dan

---

<sup>71</sup> Ratnaningsih and Sudjarmiko, "Menakar Nilai Keadilan, Kemanfaatan, Dan Kepastian Hukum Pencegahan Perkawinan Anak," *JECLR* 1, no. 1 (2021).

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

seringkali memberikan prioritas pada pihak laki-laki, gerakan emansipasi wanita telah memastikan kesetaraan hak bagi kedua jenis kelamin.

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

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

---

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

karena statusnya sebagai bagian dari harta warisan. Sekali lagi, Islam datang untuk mengutuk dan melarang praktik *levirat* ini. Oleh karena itu, demikianlah adanya doktrin Islam memberikan status yang tinggi kepada perempuan.<sup>74</sup>

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

Dalam konteks *qiyas*, penggunaannya dapat memperkuat argumen kesetaraan gender dalam hukum Islam, tetapi juga dapat menimbulkan kontroversi di kalangan ulama. Oleh karena itu, penting untuk memahami

---

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

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

<sup>76</sup> Hendra and Hakim, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam."

prinsip-prinsip hukum Islam secara mendalam untuk menghindari perbedaan pendapat yang berlebihan. Secara keseluruhan, kesetaraan gender merupakan nilai fundamental dalam hukum Islam. Oleh karena itu, penting bagi para ulama dan masyarakat Muslim untuk terus memperjuangkan hak-hak perempuan dan mendorong terciptanya masyarakat yang adil dan merata bagi semua.

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

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

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

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

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

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan siapa yang banyak amal ibadahnya, maka itulah mendapat pahala yang besar tanpa harus melihat dan mempertimbangkan jenis kelaminnya terlebih dahulu. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Al-

---

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

Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang bertaqwa (*muttaqûn*), dan untuk mencapai derajat *muttaqûn* ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu.

b. Laki-laki dan perempuan sebagai Khalifah di Bumi

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

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

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

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

---

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

c. Laki-laki dan perempuan Menerima Perjanjian Primordial

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

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ  
عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ  
الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

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

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

---

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

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

Pandangan dan pengalaman ini lalu tumbuh berkembang sejalan dengan usaha Islam untuk mentransformasikannya. Islam kemudian hadir dengan konfigurasi nilai-nilai yang sarat konsep humanisme universal. Namun, kendala operasionalnya adalah substansi penafsiran. Proses penafsiran keagamaan tetap memegang peran penting dalam melegitimasi

---

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

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

dominasi atas kaum perempuan. Setiap penafsiran tentu sangat berhubungan kuat dengan kapasitas penafsir yang ditekan oleh kekuatan spiritual dan material yang ia miliki. Aspek yang menguat dalam proses penafsiran seperti ekonomi, politik, kultural, dan ideologi turut pula mengentalkan terjadinya pembenaran-pembenaran.

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

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

---

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

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

merombak keterbelakangan ataupun struktur sosial yang tidak memadankan antara laki-laki dan perempuan.

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

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

Dalam kehidupan rumah tangga, perempuan dituntut ketaatan mutlaknya kepada suami. Permintaan-permintaan suami tidak boleh ditolak dan tentu fiqih menyediakan pula ancaman normatifnya seperti

---

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

<sup>85</sup> Mutmainah, Arifin, and Munir.

berhubungan seksual dan larangan keluar rumah. Perempuan adalah makhluk domestik, yaitu perempuan yang terus siaga mengawal semua kebutuhan-kebutuhan teknis rumah tangga tanpa mengukurnya dengan konsep keadilan. Seperti yang sudah populer, dalam pewarisan, perempuan jelas-jelas hanya mendapatkan bagian separuh dari laki-laki (2:1). Karena laki-laki adalah subjek dalam pernikahan, maka laki-laki pula yang menjadi subjek dalam perceraian (*attalaq*).

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

Keadaan ini merupakan imbas fiqh yang cenderung membiarkan kultur dominasi laki-laki melakukan penafsiran-penafsiran sepihak dan menjadikannya legitimasi tertinggi dari skema hukum. Kepemimpinan perempuan berhadapan dengan resistensi yang hampir menyeluruh dari konsepsi budaya dan hukum. Perempuan dianggap subordinat laki-laki sehingga tak pantas untuk mengambil-alih kepemimpinan atas laki-laki.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Mudaris, "Islam, Gender Dan Hukum Islam ; Diskursus Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam."

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

Di samping itu, juga dalam diri perempuan terkandung banyak kelemahan dan kekurangan sehingga aspek ideal kepemimpinan akan terganjal kekurangan tersebut.

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

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

Dari kasus-kasus hukum yang disinyalir merampas hak-hak perempuan minimal dapat dicermati dari kerangka pemahaman tadi. Artinya, prinsip-prinsip kesetaraan mutlak tidak diaplikasikan di ruang

---

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

hampa, melainkan dengan melibatkan konteks sosio-historis yang ada. Selain itu, ada bias-bias kekelakian yang mendominasi penafsiran agama dan hukum selama ini. Satu ayat, yakni Q.S. al-Hujurat ayat 13, menyebutkan bahwa dari asal kejadiannya, Islam tidak percaya kemuliaan berdasarkan faktor-faktor seperti keturunan, suku, atau jenis kelamin.<sup>89</sup>

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

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

---

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

<sup>90</sup> Mudaris, "Islam, Jender Dan Hukum Islam ; Diskursus Kesetaraan Jender Dalam Perspektif Hukum Islam."

memerinci *das solen* dari persoalan-persoalan di atas. Yang diutamakan adalah bahwa di lapis konseptual-tematik, hukum Islam sesungguhnya mengisyaratkan dirinya tidak berkepentingan dalam subordinasi hak-hak perempuan. Islam sama sekali tidak memperkenankan lepasnya formulasi teknis dari akar universalnya.

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

Dengan demikian, uraian di atas makin memperkuat kenyataan, bahwa *qua norma*,<sup>93</sup> Islam tak bermasalah dengan gerakan kesetaraan gender. Tinggal yang tertunda adalah formulasi interpretatif yang perlu terus

---

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

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

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

digerakkan hingga maksimal dan mendekati Islam sebagai ajaran yang universalitas dan kosmopolitan. Gender di tangan Islam mempunyai masa depan cerah, selama punggawa-punggawa elit agama mampu mengawal kemurnian Islam.<sup>94</sup>

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

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

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

---

<sup>94</sup> Mutmainah, Arifin, and Munir, "Nilai Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam."

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

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

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

---

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

dibolehkan saja untuk menikmatinya sementara hak milik manfaat dan pemanfaatan masih dipegang perempuan.<sup>97</sup>

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

Dalam Fiqh Indonesia sebagaimana rumusan undang-undang Perkawinan tahun 1974 dan kompilasi hukum Islam KHI tahun 1991, definisi pernikahan mencerminkan semangat Islam pada konteks realitas masa kini. Perhatikan definisi Fiqh Indonesia dan bedakan dengan definisi Fiqh yang

---

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

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

dikutip Al-Jaziri. Ikatan lahir batin antara seorang perempuan dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa menurut pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974. Sedangkan menurut KHI pasal 2 tahun 1991, perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan yaitu akad yang sangat kuat untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Dalam pasal 3 KHI tahun 1991 perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah mawaddah dan warohmah*.<sup>99</sup>

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

Termasuk ketika para ulama sepakat bahwa perceraian waktu istri haid adalah haram. Tetapi mereka tetap menganggap bahwa perceraian yang haram

---

<sup>99</sup> Elin Siswanti, "Perjanjian Pra Nikah Dalam Prespektif Hukum Islam," 1945.

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

itu tetap sah jatuh terhadap perempuan sekalipun jelas diharamkan karena merugikan perempuan. Bahkan dalam pandangan Ibnu Hazm sekalipun suami telah memberikan mandat kepada istri untuk menceraikan atau memberikan kesempatan untuk memilih si istri menceraikan atau tidak atau membuat pilihan atau tidak perceraian tetap tidak jatuh bila istri yang melakukan karena hanya suami yang bisa menjatuhkan talak bukan istri.<sup>101</sup>

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

Realitas di mana sebagian besar kehidupan perempuan bergantung pada laki-laki secara ekonomi dan sosial. Laki-laki dituntut untuk menyediakan harta yang cukup melimpah dalam bentuk mahar dan nafkah untuk perempuan. Sehingga laki-laki kemudian menjadi pemilik penuh pernikahan dan penentu utama. Jika merujuk pada teks-teks Shahih yang menyatakan bahwa perceraian itu sesuatu yang dibenci Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* semestinya norma-norma yang muncul adalah sejauh mana perceraian diupayakan untuk tidak terjadi dan tidak menimbulkan kezaliman kepada siapapun terutama perempuan yang rentan

---

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

terhadap segala bentuk kekerasan. Dalam hadis Ibnu Umar radhiallahu Anhu riwayat Abu Daud Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam bersabda bahwa suatu yang paling dibenci Allah dari hal yang halal adalah perceraian.<sup>102</sup> Tetapi fiqh klasik dalam mewariskan norma-norma perceraian yang begitu mudah dan ringan di tangan laki-laki, tidak sebaliknya pada perempuan.

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

Dalam gambaran beberapa kitab klasik seperti Imam Al Ghazali Ahkam Al Nisa oleh Ibnu Al jauzi dan Syar'an oleh Imam Al Nawawi, suami adalah

---

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

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

sosok pemimpin pengayom pendidik dan penanggung jawab atas segala hal yang ada pada perempuan atau istri.<sup>104</sup> Sebaliknya istri digambarkan sebagai individu yang tidak independen dan bergantung sepenuhnya kepada suami sampai pada tingkat bahwa dia harus memandang dirinya sebagai budak milik suami. Untuk segala aktivitas istri harus meminta restu suami, mulai dari puasa dan salat Sunnah, belajar berdandan, keluar rumah sekedar mengunjungi keluarga atau ke kuburan bahkan untuk menggunakan harta yang dimilikinya sendiri. Imam Al Ghazali misalnya mengatakan tentang kewajiban seorang perempuan perempuan harus duduk dan tinggal di dalam rumah.<sup>105</sup> Tidak banyak naik turun tangga melongok jendela dan sedikit berbicara dengan tetangga. Ia harus menjaga kehormatan dirinya dan suaminya, mengupayakan kesenangannya dalam segala hal tidak mengkhianatinya baik dalam hal harta maupun kehormatan tidak keluar rumah kecuali atas izinnya.

Kalaupun harus keluar dan diizinkan dia harus berpakaian lucu, mencari lorong-lorong yang sepi tidak melewati jalan raya atau pasar tidak membiarkan suaranya didengar orang lain atau dirinya dikenal oleh orang lain apalagi oleh teman suaminya demi menjaga kehormatan diri dan suaminya. Ia harus menerima apapun pemberian dari suaminya mendahulukan keperluan suaminya dari keperluan dirinya atau kerabatnya. Ia harus selalu bersih dan bersedia setiap

---

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

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

saat untuk digauli oleh suami kapan dan di mana suami mau dan suka. juga mengatakan hal yang sama.

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

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

Saat ini banyak sekali perempuan yang bertanggung jawab terhadap keluarga perempuan yang bekerja dan menempati jabatan publik di samping pertukaran peran domestik akibat tuntutan sosial ekonomi masyarakat urban. Di pedesaan juga banyak kasus perempuan yang menanggung beban nafkah bagi ayahnya yang sudah tua atau saudara-saudaranya yang lelaki yang masih belum dewasa. Dan bisa jadi ditambah anak-anaknya karena suaminya sudah meninggal dunia atau tidak mendapatkan pekerjaan. Sehingga fenomena tersebut memerlukan tafsir-tafsir dan fiqh-fiqh yang memahami realitas perempuan yang sedemikian rupa telah berubah. Sehingga seharusnya tidak ada lagi perempuan yang mengalami kekerasan atau kezaliman lalu di justifikasi dengan pandangan-pandangan fiqh klasik yang sesungguhnya sudah tidak relevan.<sup>106</sup> Begitupun laki-laki tidak lagi berlindung dengan pandangan-pandangan Fiqh lama untuk melakukan kekerasan dan hegemoni terhadap perempuan. Fiqh seharusnya memang kontekstual dengan menyerap fakta realitas dan mengaitkannya dengan prinsip-prinsip dasar Islam.

Persoalannya adalah pada anggapan bahwa fiqh klasik itu sebagai sesuatu yang final di atas realitas dan bukan bersama realita.<sup>107</sup> Dengan anggapan demikian fiqh menjadi terbebani sedemikian rupa oleh pandangan-pandangan misoginis yang sebenarnya merupakan konsekuensi logis dari interaksi dengan realitas. Beban ini kemudian menutup rapat pandangan lain dalam fiqh klasik itu

---

<sup>106</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 147.

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

sendiri yaitu pandangan-pandangan yang lebih seimbang dalam melihat relasi laki-laki dan perempuan. Pandangan-pandangan fiqh yang seimbang seperti ini menjadi terlupakan sekalipun ada dalam tradisi klasik ditinggalkan dan asin bagi banyak orang sekarang persoalannya adalah ada pada cara pandang orang terhadap Fiqh bukan pada fiqh itu sendiri. Karena itu fiqh tidak bisa dianggap bertanggung jawab atas segala ketimpangan sosial umat Islam dalam hal relasi laki-laki dan perempuan. Mungkin yang lebih tepat bahwa fiqh adalah salah satu potret sejarah pemahaman keagamaan umat Islam masa lalu yang dalam banyak hal bersinggungan dengan realitas sosial dan kebudayaan.<sup>108</sup>

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

Dinamika pikirannya bisa dilakukan melalui interaksi dengan realitas realitas baik sosial ekonomi maupun politik.<sup>109</sup> Efektivitas apabila poros

---

<sup>108</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 149.

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

metodologinya adalah interaksi dengan realitas dengan pijakan moral molar yang prinsipnya dalam Islam. Dinamika teks dan realitas dengan demikian tidak hanya terjadi pada saat ia pertama kali hadir dan diturunkan tetapi juga terus terjadi selama ia hidup bersama para pembacanya secara berkesinambungan. Teks tidak dapat dikatakan hadir untuk menundukkan realitas tetapi tidak juga realitas yang dianggap membentuk makna tes keduanya perlu berdialog dan dialog kan untuk mewujudkan kebaikan kemaslahatan dan keadilan serta kebenaran.<sup>110</sup> Dan realitas yang sering di pinggirkan dan dilupakan adalah yang hidup dan dialami para perempuan. Sehingga dalam konteks ini qiroah mubah adalah secara sengaja dihadirkan untuk melengkapi dinamika teks dan realitas dalam tradisi keislaman yang selama ini masih sedikit mempresentasikan kesadaran bahwa perempuan adalah subjek yang sama dengan laki-laki dari proses dan kerja pemaknaan.

### **3. Metode Interpretasi *Mubadalah***

Metode interpretasi mubadalah menjadi sebuah keniscayaan dari interaksi teks dan realitas yang diharapkan dapat mengangkat prinsip-prinsip relasi antara laki-laki dan perempuan Islam bisa lebih tampak dalam kerja pemaknaan dan sekaligus dalam asas realitas masyarakat muslim.<sup>111</sup> Persoalannya tawaran qiroah adalah untuk memperbarui fiqh mengenai isu-isu relasi laki-laki dan perempuan sebagaimana upaya-upaya lain dalam pembaruan fiqh seringkali dibenturkan

---

<sup>110</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*. h. 143.

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

dengan konsep fiqh dan tafsir. Tidak seperti itu ekonomi pendidikan dan politik. padahal pada praktiknya sebagian besar persoalan relasi gender teksnya adalah zhanniy. Sejak awal teks ini sudah membuka ragam makna dan ulama pun memiliki perbedaan pandangan fisik dan fakta adanya perbedaan pandangan sudah cukup untuk menyatakan bahwa teks-teks tersebut tidaklah qath'iy. Sehingga menganggap qath'iy isu-isu gender dan menutupnya dari diskusi pembacaan ulang adalah tidak sepenuhnya beralasan. Landasan lain yang sering dipakai untuk asumsi superioritas laki-laki atas perempuan adalah soal kesaksian perempuan dan bagian waris mereka yang separuh dari laki-laki pada Surat An-Nisa Ayat 11.<sup>112</sup> Padahal jika dilihat dari konteks sejarah peradaban manusia terutama dari masa jahiliyah maka dua banding satu yang digagas Alquran dalam kesaksian perempuan adalah lompatan yang sangat revolusioner karena saat itu kesaksian perempuan tidak dianggap sama sekali. Begitupun dalam hal waris karena mereka justru menjadi barang warisan dan tidak bisa mewarisi sama sekali.<sup>113</sup>

Seperti yang telah dijelaskan pada masa kehadiran Islam awal di Jazirah Arab, eksistensi perempuan tidak dianggap kelahirannya tidak diharapkan dan pernikahannya bisa dipaksa serta dipoligami tanpa batas dan tanpa perlindungan keadilan. Perempuan juga bisa bicara kapan saja berapa kali dan dirujuk kembali tanpa aturan apapun tanpa ada kepastian hak-hak pasca perceraian dan kewarisan tapi tak bisa diwarisi atau biasa dipaksa dalam dunia pelacuran dan tentu saja

---

<sup>112</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 264.

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

pikiran dan pandangannya sama sekali tidak diperhitungkan.<sup>114</sup> Lebih dari itu pada konteks budaya yang masih sangat merendahkan perempuan saat itu Alquran tidak hanya bicara dua banding satu untuk isu kesaksian dan waris bagi perempuan. Tetapi yang jarang disadari orang Alquran juga sesungguhnya telah membuka dan menetapkan kesaksian yang satu banding 1 pada isu sumpah li'an antara suami dan istri pada Surat An-Nur Ayat 8 dan 9.<sup>115</sup> Begitupun bagian waris untuk ibu dan ayah yang masing-masing memperoleh 1/6 dari anak mereka yang wafat tanpa anak pada surah An-Nisa ayat 11. Artinya dalam konteks ini ayah ibu mayat yang tidak memiliki anak laki-laki maupun perempuan memperoleh bagian yang sama dari harta waris.

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

---

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

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

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

memperoleh dua-dua dari pintu utama yaitu pembagian waris dan penerimaan nafkah.

Jadi persoalan dua banding satu dalam pewarisan adalah sesuatu yang kontekstual dan fungsional bukan sesuatu yang bersifat sama sekali tidak sedang menegaskan superioritas laki-laki atas perempuan. Ia tidak bisa menjadi simbol dari ajaran Islam untuk merendahkan menguasai dan menghegemoni perempuan.<sup>117</sup> Sehingga dengan mengatasmakan Islam perempuan tidak bisa diposisikan secara inferior dibanding laki-laki. Tidak juga atas nama Islam segala fatwa dan kebijakan dikeluarkan untuk membiarkan tindakan-tindakan yang merugikan perempuan. Artinya hal yang diperlukan adalah segala upaya yang memanusiakan perempuan secara nyata dalam kehidupan. Termasuk dengan tidak menggunakan kerangka dua banding 1 secara faktual untuk memikirkan dan menghalangi hak perempuan memperoleh bagian yang layak. Pada Surat An-Nisa ayat-ayat tersebut merekam bagaimana dua banding satu adalah bagian dari fungsi-fungsi yang diperankan laki-laki dan perempuan dalam konteks sosial tertentu yang semestinya tidak dipahami sebagai mekanisme yang kaku melainkan fleksibel dan kontekstual.<sup>118</sup>

Pada saat di mana Alquran menegaskan bagian waris perempuan juga satu banding satu dengan laki-laki. Perbedaan fungsi dan bagian ini antara perempuan dan laki-laki telah menjadi dinamika diskusi ulama Fiqh yang sangat kaya dan telah melahirkan berbagai terobosan yang bisa menjadi pembelajaran pada masa kita

---

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

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

sekarang. Jika dilihat dari konteks sosial Arab saat itu adalah terobosan besar dengan mengakui eksistensi perempuan dan menganggapnya layak untuk persoalan waris. Asbabun nuzul ayat-ayat waris yang direkam dalam beberapa kita tafsir begitu tentara menunjukkan bagaimana Alquran hadir untuk memastikan orang-orang yang dilemahkan terutama perempuan dan anak-anak memperoleh bagian waris yang awalnya dengan ada tradisi Arab tidak memperoleh sama sekali.<sup>119</sup>

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

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

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

Kemudian setelah al-Qur`an surat an-Nisa ayat 7 turun, maka perempuan pun mendapat tempat yang sama dengan laki-laki yaitu mendapatkan bagian tertentu. Sedangkan dalam *asbab al-wurud* al-Qur`an surat an-Nisa ayat 11, diriwayatkan bahwa Aus bin al-Shamit wafat meninggalkan istri bernama Ummu

---

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

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

Kuhlah (menurut al-Thabari: Ummu Kajjah)<sup>121</sup> dan tiga orang anak perempuan dan dua orang anak pamannya, yaitu Suwayd dan 'Arfathah yang menghabiskan warisan Aus. Setelah Ummu Kuhlah konsultasi atas kasus tersebut kepada Rasulullah Saw di sebuah masjid di Madinah, maka dipanggillah Suwayd dan 'Arfathah, namun mereka berdalih bahwa anak perempuan Aus tidak bisa apa-apa sehingga tidak layak menerima warisan, maka turunlah ayat tersebut, sehingga harta warisan Aus dibagikan kepada istrinya 1/8, kepada 3 anak perempuannya 2/3, serta sisanya (ashabah) kepada anak pamannya tersebut.<sup>122</sup>

Dalam hadis lain riwayat Jabir bin Abdullah ra disebutkan:<sup>123</sup>

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي زَكَرِيَّا بْنُ عَدِيٍّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «جَاءَتِ امْرَأَةُ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ» بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ قُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيدًا، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَالَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ، قَالَ: يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَمَّهُمَا، فَقَالَ: أَعْطِ ابْنَتَي سَعْدِ التُّلُثَيْنِ، وَأَعْطِ أُمَّهُمَا التُّنْمَنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ.

“Telah menceritakan kepada kami' Abd bin Humaid :telah menceritakan kepadaku Zakariya bin 'Adi :telah mengabarkan kepada kami' Ubaidullah bin 'Amr dari' Abdullah bin Muhammad bin 'Aqil dari Jabir bin 'Abdullah dia berkata: Istri Sa'ad bin Rabi' datang kepada Nabi Shallallaahu 'Alaihi wa sallam beserta kedua putrinya, dia berkata: "Wahai Rasulullah, ini adalah kedua putrinya Sa'ad bin Rabi' yang telah syahid pada perang Uhud bersamamu dan sesungguhnya pamannya mengambil seluruh hartanya dan tidak menyisakan sedikitpun untuk keduanya dan tentunya keduanya tidak dapat dinikahkan kecuali jika memiliki uang." Maka beliau menjawab: "Semoga Allah memutuskan dalam perkara ini." Setelah itu, turunlah ayat waris, lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengutus seseorang kepada paman keduanya dengan perintah: "Berikanlah kepada kedua

<sup>121</sup> Al-Thabariy, j. 6, h. 430.

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

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

putri Sa'ad dua pertiga harta, dan berilah ibu mereka seperdelapan, lalu harta yang tersisa menjadi milikmu".

Bagi adat Arab saat itu tentu saja dua banding satu adalah langkah revolusioner apalagi dengan tetap memberikan kewajiban kepada laki-laki untuk menanggung nafkah perempuan dan anak-anak.<sup>124</sup> Sehingga ketika kenyataan sosial berubah di mana perempuan juga ikut terlibat dalam menanggung nafkah apalagi dengan kewajiban sosial yang relatif sama maka penyesuaian bagian waris bisa dipertimbangkan. Ulama Indonesia sendiri telah mengenalkan konsep harta sepecaharian atau hal-hal bersama antara suami istri. Begitupun konsep pembagian harta waris secara merata sebelum orang tua meninggal dunia.

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

---

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

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

pada konteks pembuktian yang harus ekstra hati-hati agar tidak terjerumus pada kesalahan.<sup>126</sup> Jadi dua banding satu dalam hal persaksian perempuan sama sekali tidak terkait dengan akal perempuan yang kurang atau lemah jika dibandingkan dengan laki-laki.

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

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

Akan tetapi tawarin ini dikritik oleh Kyai Haji Husein Muhammad karena tidak sesuai dengan definisi awal *qath'iy* dan *Zhanniy* dalam usul Fiqh tentang kejelasan kesamaran suatu makna dalam teks. Jika seperti yang dimaksud oleh masdar Husein menawarkan formula kuliah *justiad* atau *universal particular*. Formula ini dikenal juga dengan terminologi lain *thawabit-mutaghayyirat*. Konsep ini lebih dekat pada terminologi *muhkam mutasyabih* dari pada *qath'iy-zhanny*.<sup>128</sup>

---

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

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

<sup>128</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*, h. 145.

Terlepas dari perdebatan antara dua tokoh ini diskusi konsep *qath'iy-zhanny* bisa diketengahkan di sini untuk melihat posisi tawaran *qiroah mubah* adalah sebagai bagian dari gagasan interpretasi ulang teks dan gender dalam Islam.

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

---

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

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

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

Terminologis *qath'iy-zhanny* terkait dengan kejelasan makna suatu teks bukan pada boleh atau tidaknya perubahan hukum mengenai suatu hal yang dikandung dalam teks tersebut. Tapi tidak bisa dinafikan bahwa penggunaan konsep ini dalam diskursus fiqh dan *ushul fiqh* selalu dikaitkan dengan isu kemapanan ke

---

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

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

perubahan ijtihad hukum.<sup>133</sup> Penjelasan satu-satunya makna dari suatu teks yang seringkali ditarik pada kesimpulan bahwa teks tersebut beserta makna yang dikandungnya dianggap pasti tetap, tidak bisa berubah dan tidak menerima ijtihad maupun perubahan makna baru. Kesimpulan ini dalam beberapa diskusi buku-buku ushul fiqh, telah diturunkan oleh ulama dalam suatu kaidah usul yang sangat terkenal yaitu tidak sah suatu ijtihad ketika teks itu jelas dan pasti.<sup>134</sup> Kaidah ini dalam diskursus pembaruan hukum Islam seringkali digunakan pada konteks kemunculan ijtihad atau pandangan baru atau suatu masalah baru.

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

---

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

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

<sup>135</sup> YUSDANI, *Ijtihad Kemanusiaan Dalam Dialektika Ortodoksi Dan Ortopraksi Hukum Islam*. h.107.

menemukan suatu lafal, dimana semua ulama secara bulat memaknai hanya dengan satu makna tanpa perbedaan sama sekali.<sup>136</sup> Apalagi jika makna terkait dengan pandangan suatu hukum fiqh, penjelasan dan argumentasi, serta penerapannya dalam tataran realitas.

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

Literatur *ushul fiqh* sesungguhnya sudah membuka berbagai kemungkinan penafsiran atas teks yang dianggap *qath'iy* sekalipun.<sup>138</sup> Sebab suatu lafal teks yang dianggap *qath'iy* misalnya pada prakteknya ditemukan ragam pemaknaan atas teks tersebut. Sehingga sulit menemukan lafal teks yang tunggal makna. Secara konseptual pun masih diperdebatkan apakah mungkin Suatu lafal bisa dipastikan hanya memiliki satu makna saja . Persoalan seperti ini pernah diajukan dan dibahas

---

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

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

<sup>138</sup> Abdul Syakur.

seorang ulama Ushul Fiqh dari Mazhab Syafi'i Imam Fakhrudin al-Razi As Syafi'i dalam kitab Ushul Fiqh magnum opusnya.<sup>139</sup>

Isu-isu relasi laki-laki dan perempuan seringkali dipandang oleh banyak pihak sebagai sesuatu yang jelas tegas pasti serta tidak berubah dan karena itu tidak membuka jendela baru. Semua pemaknaan yang berbeda dari *mainstream* dianggap salah menyimpang dan bertentangan dengan ajaran yang dianggap baku dan *qath'iy* tersebut. Misalnya isu kepemimpinan laki-laki atau perempuan yang didasarkan pada Surat *An-Nisa* Ayat 34,<sup>140</sup> padahal jika merujuk pada kitab-kitab Tafsir dan pergi sendiri banyak pandangan yang menegaskan bahwa sesuatu itu tunggal baku dan *qath'iy*.

Begitupun adanya perdebatan ulama klasik dan kontemporer mengenai pemukulan suami terhadap istri yang khusus yang juga terdapat dalam ayat tersebut memberi inspirasi yang jelas bahwa surat An-Nisa ayat 34 sama sekali bukanlah sesuatu yang tegas jelas *qath'iy* dan tertutup dari tafsir lain. Sekalipun di dalam ayat ini ada kalimat imperatif pukulalah tetapi tidak ada satupun ulama yang memahaminya sebagai perintah. Tidak ada juga yang memahami sebagai wajib bahkan sekedar sunnah. Sebagian besar ulama hanya memandangnya sebagai

---

<sup>139</sup> Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah*.

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

mubah belaka. Itupun dengan syarat-syarat yang ketat. Tentu saja para ulama berpandangan demikian karena pada dasar-dasar dari hadis sehingga ulama kontemporer Syekh Ibnu Asyur juga berani merekomendasikan negara untuk melarang pemukulan sama sekali.<sup>141</sup> Intinya Surat An-Nisa ayat 34 sebagai dasar untuk pendisiplinan istri dengan cara memukulnya sama sekali tidak pasti.

## **5. Pendapat Para Cendekiawan Muslim mengenai Kewarisan Islam**

### **a. Yusuf Qardhawi**

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

---

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

Kegemilangan-kegemilangan ini terealisasi justru ketika sebagian orang mengira bahwa hal itu merupakan sesuatu yang mustahil.

Seiring dengan kenyataan adanya perubahan sosial sebagai akibat kemajuan zaman, muncul permintaan fatwa Islam dari masyarakat luas dalam menghadapi persoalan yang sedang dihadapi masyarakat modern. Permintaan fatwa itu menurut al-Qaradawi, bukanlah suatu tindakan main-main dan mengecilkan Islam. Dalam faktanya, sebagian orang menginginkan petunjuk Islam untuk selanjutnya diamalkan dalam kehidupan kesehariannya sesuai dengan fatwa yang diterimanya, misalnya mereka yang bergelut dalam dunia perbankan, asuransi, bisnis saham, transportasi, kesehatan, mengenai zakat dan lain sebagainya.

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

Dalam hal kewarisan, warisan perempuan dengan laki-laki adalah 1:2 bagian. Menurut al-Qaradawi seharusnya perbedaan bagian tersebut sesuai beban

---

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

hidup. Namun, pada bagian tertentu sama seperti bagian ibu dan bapak dari harta kematian anak mereka. Bahkan satu waktu lebih banyak perempuan, seperti jika yang meninggal itu seorang perempuan meninggalkan suami, ibu, dua saudara kandung laki-laki, satu saudara perempuan seibu, maka saudara perempuan seibu mendapatkan seperenam penuh, sedangkan dua orang saudara kandung laki-laki mendapat seperenam untuk mereka berdua, yakni masing-masing menerima separuh dari seperenam itu. Ulama Sunni terkemuka ini juga telah menyuarakan pentingnya reinterpretasi terhadap hukum waris Islam. Qaradawi berpendapat bahwa dalam kondisi tertentu, seperti ketika seorang perempuan menjadi pencari nafkah utama keluarga, ia berhak mendapatkan porsi warisan yang lebih besar. Meskipun tidak secara tegas mendukung proporsi 1:1, namun pandangannya membuka peluang untuk adanya fleksibilitas dalam penerapan hukum waris.

Pemikiran Yusuf al-Qardhawi ini diambil dari kitabnya *Fatwa al-Mar'ah al-Muslimah*, *Markaz al-Mar'ah fi al-Hayah al-Islamiyyah*, dan *Fatawa Mu'ashirah*.<sup>143</sup> Dari sini kelihatan bahwa dalil menjadi pusat pemikiran Yusuf al-Qardhawi, sehingga setiap masalah harus didekati dengan dalil, namun dengan perspektif yang orisinal, karena dalil harus mampu merespons perkembangan zaman yang terus berubah. Dalam konteks gerakan keadilan gender, dalil harus mampu dimaknai secara moderat dan progresif, sehingga mampu mendorong perempuan untuk berpartisipasi aktif di tengah proses transformasi dunia di segala aspek kehidupan tanpa kehilangan identitasnya sebagai seorang perempuan

---

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

muslimah yang konsisten menjaga norma agama. Dalil tidak boleh digunakan untuk memasung aktualisasi potensi perempuan sebagai manifestasi dari tugas manusia sebagai abdullah dan khalifatullah di bumi yang harus dikerjakan bersama, tanpa mengorbankan salah satunya.

**b. Munawir Sjadzali**

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

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

Realita yang dapat kita lihat sekarang ini di Indonesia sebagian umat muslim dan para tokoh-tokoh penggerak organisasi Islam masih merasa ekspektasi keadilan

---

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

dalam pembagian harta warisan di Indonesia yang dilakukan oleh Pengadilan Agama belum terpenuhi. Munawir Sjadzali berpendapat, dalam hukum waris Islam bahwasanya formula 2:1 pada kasus waris sudah tidak lagi relevan untuk dijadikan cerminan semangat keadilan pada kondisi masyarakat sekarang ini, karenanya sistem pembagian warisan untuk anak laki-laki memiliki bagian dua kali lebih banyak dari anak perempuan.<sup>145</sup> Hal ini dibuktikan banyaknya praktek pembagian harta waris pada masyarakat Islam Indonesia tidak berdasarkan formulasi tersebut. Namun hal tersebut tidak melanggar dari ajaran Al-Quran, penyimpangan yang ada disebut sebagai *hillah*, yaitu pembagian harta waris sebelum meninggal atas dasar hibah, sehingga bisa diberikan secara merata dan sama besar.

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

Mengenai landasan teori ijtihad yang digunakan Munawir Sjadzali dalam mereaktualisasikan ajaran Islam dalam hukum waris dengan menggunakan beberapa teori yaitu: *Asbab Nuzul*, *Maslahah*, *Nash-Mansuh* dan *adah*. Mengenai reaktualisasi yang dilakukan Munawir Sjadzali, Ibrahim Hosen menyebutkan, bahwa pandangan Munawir Sjadzali seringkali mengutip pendapat At-Thufi dalam

---

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

teori maslahahnya dan Abu Yusuf tentang tradisi.<sup>146</sup> Menurut al-Thufi, dalil syara itu ada tiga: *Nash*, *Ijma*, Pemeliharaan *Maslahah*. Jika ketiganya berkesesuaian maka pengamalannya sesuai dalil, namun jika terdapat pertentangan di antaranya, maka harus didahulukan pemeliharaan kemaslahatan daripada Nash maupun Ijma dengan jalan takhsis atau bayan.

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

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

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

### c. Muhammad Syahrur

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

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

Muhammad Syahrur mendefinisikan kewarisan sebagai proses pemindahan harta dari seseorang yang meninggal dunia kepada pihak-pihak yang berhak menerima (*warathah*). Jumlah atau bagian yang diterima, yang disebut sebagai nasib, ditentukan oleh ketentuan dalam mekanisme wasiat jika ada, atau jika tidak, berdasarkan Surat An-Nisa ayat 11, 12, dan 176. Syahrur mengembangkan teori yang disebut *Theory of Limit (nazariyat al-Hudud)*. Teori ini muncul karena peran perempuan dalam masyarakat modern telah maju secara signifikan, tidak hanya dalam ranah domestik tetapi juga publik. Keterlibatan mereka dalam mencari nafkah keluarga membuat tanggung jawab mereka serupa dengan laki-laki, yang berbeda dengan kondisi zaman dahulu. Syahrur berpendapat bahwa dalam konteks modern ini, perempuan seharusnya mendapatkan bagian warisan yang setara dengan laki-laki, tidak seperti pembagian tradisional Islam yang memberikan perempuan setengah dari bagian laki-laki.<sup>148</sup> Sehingga yang perlu diketahui terkait hukum pembagian waris telah ditetapkan saat kondisi dua jenis kelamin laki-laki dan perempuan bergabung menjadi satu. Jika seorang suami meninggal dengan meninggalkan anak perempuan berjumlah tiga, pembagian harta warisan tidak lagi mengacu pada tentang ayat waris pada surat an-Nisa. Pada kasus seperti ini pembagain cukup sama rata antara ketiganya. Kondisi ini berlaku apabila ahli waris hanya terdiri dari satu jenis kelamin yang tidak memerlukan dasar dari al-Qur'an. Syahrur menafsirkan bahwa ayat-ayat tentang pembagian warisan adalah *hududiyah* (batas minimal), bukan *haddiyyah* (batas maksimal). Dia

---

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

berpendapat bahwa ketika perempuan ikut serta dalam mencari nafkah keluarga, bagian waris mereka seharusnya lebih besar mendekati bagian laki-laki.

Para ulama dari kalangan patriarkhi, neopotis (*asha'in*), dan kesukuan (*qobaliyah*) berpendapat bahwa dalam hukum waris Islam, ketika seorang ayah meninggalkan tiga anak perempuan, pembagian harta seharusnya menjadi 2/3 untuk ketiga anak perempuan tersebut, sementara sisanya 1/3 tidak ditentukan siapa penerimanya. Hal serupa terjadi ketika seorang laki-laki meninggalkan hanya seorang anak perempuan, di mana menurut Syahrur, anak perempuan berhak atas seluruh harta, sebagaimana halnya dengan seorang anak laki-laki dalam situasi di mana ahli waris terdiri dari satu jenis kelamin (*halat al-Infirat*). Namun, para ulama fiqh menganggap bahwa dalam kasus ini berlaku prinsip *واحدة فلها النصف وإن كانت*, di mana setengah dari harta diberikan kepada anak perempuan tunggal tersebut, dan sisanya setengahnya lagi tidak ditentukan siapa yang berhak menerimanya.

Syahrur mengemukakan bahwa laki-laki merupakan batas maksimal dalam pembagian warisan yang tidak dapat ditambah.<sup>149</sup> Sebaliknya, perempuan dalam beberapa situasi berhak atas bagian yang lebih besar, menurut teori limitnya. Teori ini menunjukkan relevansi ayat-ayat Al-Qur'an dalam berbagai konteks. Menurut Syahrur, dasar perhitungan dalam hukum waris adalah kelompok perempuan, sementara kelompok laki-laki dianggap sebagai variabel yang mengikuti jumlah perempuan pewaris. Misalnya, jika hanya ada satu perempuan, laki-laki menerima separuh dari harta warisan. Namun, jika ada dua

---

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

perempuan, bagian laki-laki setara dengan dua perempuan. Ketika perempuan lebih dari dua, laki-laki mendapatkan setengahnya dan perempuan mendapatkan  $\frac{2}{3}$  dari harta, tidak peduli berapa jumlah perempuannya. Dengan demikian, Syahrur berpendapat bahwa pembagian warisan dalam Islam seharusnya dilihat ulang dengan mempertimbangkan konteks modern dan kondisi aktual masyarakat, dengan memastikan bahwa perempuan mendapatkan bagian yang adil sesuai dengan peran dan kontribusi mereka dalam keluarga.<sup>150</sup>

#### **d. Quraish Shihab**

Muhammad Quraish Shihab menulis Tafsir *al-Misbah* sebagai respons terhadap antusiasme masyarakat terhadap Al-Qur'an, dimulai pada 18 Juni 1999 saat menjabat sebagai Duta Besar RI di Kairo dan selesai pada 5 September 2003.<sup>151</sup> Tafsir ini mengadopsi metode tahlili untuk merincikan makna ayat dari berbagai sudut pandang, disusun sesuai urutan dalam Mushaf Al-Qur'an. Quraish Shihab menekankan bahwa penulisan tafsirnya didasarkan pada kebutuhan masyarakat untuk memahami isi Al-Qur'an, berbeda dengan karyanya sebelumnya yang dinilai terlalu teknis.

Muhammad Quraish Shihab, dalam tafsirnya Tafsir *al-Misbah*, mengulas tentang hukum waris dalam Al-Qur'an. Dia menekankan bahwa pembagian waris antara laki-laki dan perempuan, seperti yang tercantum dalam QS. An-

---

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

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

Nisa [4]: 11, mengatur bahwa bagian seorang anak laki-laki setara dengan dua anak perempuan. Menurutnya, hal ini menunjukkan pentingnya memberikan perhatian yang sama terhadap hak perempuan dalam warisan,<sup>152</sup> karena dengan dijadikannya bagian anak perempuan sebagai ukuran bagi anak laki-laki. Dengan begitu sejak semula sebelum ditetapkan bagian laki-laki, terlebih dahulu telah ditetapkan bagian bagi perempuan. Sebuah prinsip yang berbeda dengan praktik pada masa jahiliyah.

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

---

<sup>152</sup> Waris et al., “Pembagian Waris Terhadap Laki-Laki Dan Perempuan Perspektif Muhammad Quraish Shihab Dan Muhammad Syahrur.”

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



## **BAB IV**

### **HUKUM ADAT REJANG**

#### **A. Sejarah Suku Bangsa Adat Rejang Pra Islam Datang**

Menurut cerita orang-orang tua Rejang dan penulisan sejarah yang ditemukan, asal usul Suku Rejang dapat ditelusuri kembali ke Lebong. John Marsden, seorang residen Inggris di Lais pada tahun 1775-1779, mencatat empat petulai: Juru Kalang, Bermani, Selupu, dan Tubei. Tubei terletak di wilayah Lebong, yang menegaskan bahwa asal usul Suku Rejang ada di Lebong. J.L.M. Swabb, Kontrolir Belanda di Lais pada tahun 1910-1915, menjelaskan bahwa Marga Merigi yang terdapat di wilayah Rejang tetapi bukan di Lebong berasal dari wilayah Tubei.

Menurut para ahli sejarah, semua orang Rejang yang tersebar itu berasal dari Pinang Belapis, Renah Skalawi yang kini disebut Lebong.<sup>1</sup> Orang-orang suku Rejang kini mendiami sebagian besar wilayah Provinsi Bengkulu, yaitu masyarakat yang tinggal dan mendiami Kabupaten Lebong, Kabupaten Rejang Lebong, Kabupaten Kepahiang, Kabupaten Bengkulu Tengah, Kabupaten Bengkulu Utara dan masyarakat yang tinggal dan mendiami daerah Tebing Tinggi Kabupaten Empat Lawang dan di daerah hulu sungai Rawas Kabupaten Musirawas, Sumatera Selatan.

Sejarah Rejang modern telah banyak dibahas oleh para peneliti, tetapi sejarah Rejang purba belum pernah ada yang menggali. Mungkin dikarenakan

---

<sup>1</sup> Zulman Hasan, *Anok Kutai Rejang*, (Lebong: Dinas Pariwisata dan Perhubungan Kabupaten Lebong, 2016), h. 28.

kurangnya barang bukti sejarah yang dapat dijadikan acuan. Bukti-bukti sejarah baik dalam bentuk bangunan, prasasti atau dokumen memang penting sebagai bukti kebenaran sejarah, tetapi ingatan manusia sebagai kelompok yang hidup dapat dijadikan sebagai acuan.

Menurut A. Samid Said yang dikutip oleh Zulman Hasan dalam Bukunya *Anok Kutai Rejang*, bahwa orang Rejang yang pertama datang di Bintunan bernama Rhe Hyang berasal dari Cina.<sup>2</sup> Nama lengkap beliau yaitu Rhe Jang Hyang berasal dari Mongolia. Mereka hidup dengan cara selalu berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain di daerah yang bisa mereka tinggali untuk hidup seperti di gua-gua atau *serudung* yang beralaskan daun untuk berteduh. Hal tersebut dikenal dengan istilah *nomaden*.

Pada tahun 2090 SM Rhe Jang Hyang dan kelompoknya mendirikan sebuah perkampungan yang bernama Kutai Nuak di daerah utara Napal Putih, Bengkulu Utara.<sup>3</sup> Kutai Nuak hanya bertahan 5 masa dekade yaitu sekitar 50 tahun. Hal tersebut dikarenakan di daerah itu persediaan makanan sudah menipis dan terdesak imigrasi dari Bangsa Weddoid dan Negroid. Rhe Jang Hyang beserta keluarganya pindah ke daerah Pinang Belapis, dahulunya sebuah daerah di antara Kabupaten Lebong dan Kabupaten Kerinci, Jambi sekarang.

Di Pinang Belapis kelompok Rhe Jang Hyang mulai lagi menata kehidupan baru dalam sebuah perkampungan di dalam *pigai* yang disebut Kutai Pinang

---

<sup>2</sup> Zulman Hasan, *Anok Kutai Rejang*, h. 28.

<sup>3</sup> Zulman Hasan, *Anok Kutai Rejang*, h. 29.

Berlapis.<sup>4</sup> Namun mereka masih menganut sistem komunal.<sup>5</sup> Yang artinya belum ada hak perorangan bagi anggota, semua yang ada masih milik bersama. Setelah Rhe Jang Hyang meninggal dunia, kepemimpinan jatuh pada cucu dari keturunan istri pertamanya Nie Lien, bernama I Deay Lian yang berkuasa sampai berusia 121 tahun.<sup>6</sup> Perkembangan selanjutnya, Kutai Pinang Belapis sudah banyak kemajuan, perkampungan di dalam *pigai* terus bertambah, mereka telah mampu menyusun perangkat kutai desa tahap awal untuk mengatur kehidupan bersama. Mereka tidak lagi hidup sebagai pemburu maupun peramu melainkan sudah mulai bercocok tanam bahkan beternak.

Pada masa kepemimpinan Suto Da Eng, keturunan Rhe Jang Hyang dan Rumbay yang diperkirakan sebagai generasi ketujuh, terjadi perselisihan pendapat tentang caranya memimpin.<sup>7</sup> Berawal dari permasalahan Suto Daeng yang dianggap terlalu muda ketika diangkat menjadi pemimpin. Hingga sering terjadinya huru hara di Kutai Pinang Belapis karena kebijakannya dianggap terlalu keras. Suto Daeng merubah pola hidup komunal menjadi lebih mandiri. Dengan kata lain masyarakat Kuati Pinang Belapis harus hidup dari hasil pencarian sendiri dan tidak lagi bergantung pada hasil kelompok. Hal tersebut semakin membuat Suto Daeng tidak disukai masyarakat Pinang Belapis dan diminta mengundurkan diri.

---

<sup>4</sup> Pigai adalah batas aman yang mengelilingi kampong yang terbuat dari parit dengan kedalaman 2,5 meter dan lebar 2,5 meter untuk memberi rasa aman dari gangguan binatang buas, ataupun musuh yang datang dari luar.

<sup>5</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1980), h. 32.

<sup>6</sup> Zulman Hasan, *Anok Kutai Rejang*, h. 29.

<sup>7</sup> Rumbay merupakan istri kedua dari Rhe Jang Hyang yang berasal dari keluarga migrasi di sekitar belantara Kutai Nuak. Pada saat ditemukan Rhe Jang Hyang, rumbaay masih kecil bersama seorang saudara perempuannya, dengan hidup yang sangat memprihatinkan. Melihat hal tersebut Rhe Jang Hyang mengajak keluarga Rumbay tinggal di Kutai Nuak, setelah dewasa barulah rumbay ia peristri.

Suto daeng tidak dapat menerima perlakuan masyarakat Pinang Berlapis padanya. Suto Daeng berubah menjadi seseorang yang pemaarah dan pemberontak dan pada akhirnya beliau meninggalkan Pinang Berlapis pada tahun 1830 SM bersama sanak saudaranya yang masih setia melayani beliau. Mereka meninggalkan Pinang Berlapis dengan tujuan Borneo, pulau Kalimantan sekarang.

Menurut Asmawi Zainal yang dikutip oleh Zulman Hasan, bahwa orang Rejang yang pindah ke pulau Kalimantan ketika perlayaran menuju Kalimantan, mereka terpisah oleh gelombang laut yang tinggi. Sehingga berpencar ke Kalimantan barat arah utara dan pantai Kalimantan barat kearah timur sehingga terdampar di ujung selatan pulau Sulawesi. Kelompok Suto Daeng yang menyusuri pantai Kalimantan Barat kearah utara, terpecah lagi menjadi dua yaitu kearah muara sungai Rejang dan yang lain tetap menyusuri pantai. Mereka inilah keturunan Rejang yang berkembang di Kalimantan Barat, Utara dan Timur.

Dengan mundurnya suto daeng, ditunjuklah Jun Jung Bumay sebagai ketua yang baru, Jun Jung Bumay merupakan keturunan dari istri pertama Rhe Jang Hyang.<sup>8</sup> Di bawah kepemimpinannya masyarakat Pinang Berlapis menjadi lebih teratur dan sejahtera, walaupun Jung Jun Bumay tetap melanjutkan kebijakan Suto Daeng, yaitu masyarakat harus hidup mandiri. Jun Jung Bumay berkuasa selama 70 tahun dan wafat pada usia 120 tahun.

Dengan berjalannya waktu, Kutai Pinang Berlapis terus berkembang, hingga menjadi sebuah kerajaan yang bernama Kerajaan Pinang berlapis dengan

---

<sup>8</sup> Kadirman, *Ireak Ca'o Kutei Jang*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2004), h. 17.

raja pertama bergelar Bejunjung Bumay Betudung Lenget.<sup>9</sup> Sebagai syarat terbentuknya sebuah kerajaan, mereka mengembangkan bahasa dan tulisan yaitu bahasa Rejang dan Aksara Ka Ga Nga.

Selanjutnya kerajaan Pinang Belapis terus berkembang, anak-cucu keturunan Rhe Jang Hyang disebut orang-orang Jang atau *tun jang*. Dan pada akhirnya mereka disebut Suku Bangsa Rejang. Jadi kata Rejang bukan berasal dari kata *merejang*<sup>10</sup> melainkan berdasarkan panggilan nenek moyang leluhurnya yaitu Rhe Jang Hyang. Pada masa setelah pemerintahan Raja Denay Kaey Lian<sup>11</sup>, merupakan masa keruntuhan kerajaan Pinang Belapis. Karena setelah meninggalnya Ratu Agung, rakyat Pinang Belapis mengalami krisis kepemimpinan. Ratu Agung tidak memiliki keturunan langsung. Raja yang baru harus dipilih dan ditentukan oleh rakyat Pinang Belapis sendiri. Hal tersebut menyebabkan banyak orang yang ingin menjadi raja di Pinang Belapis. Sehingga terjadi perselisihan pendapat, dan perebutan kekuasaan bahkan perang saudara tidak terelakkan.

Menurut Salim Senawar, pasca setelah pemerintahan Denay Kaey Lian ini disebut era kegelapan atau *meduro klam*.<sup>12</sup> Selain gelap mata akan kekuasaan, masyarakat Pinang Belapis juga tidak memiliki norma, percaya terhadap khurafat dan segala kebobrokan moral ada pada mereka. Kerajaan Pinang Belapispun hancur berantakan. Meskipun telah tercetus kata *swarang patang stumang* waktu itu, mereka tetap ingin berpisah dan meninggalkan Pinang Belapis. Selain mereka melihat kondisi perkampungan mereka yang hancur, anak-anak menjadi korban.

---

<sup>9</sup> Kadirman, *Ireak Ca'o Kutei Jang*, h. 23.

<sup>10</sup> Merejang artinya adalah berjalan tidak tentu arah dan tujuan di dalam hutan.

<sup>11</sup> Gelar ratu Agung. Baca Zulma Hasan, *Anak Kutai Rejang*, h. 35.

<sup>12</sup> Zulman Hasan, *Anak Kutai Rejang*, h. 35-36.

Mereka dipenuhi rasa dendam sesama mereka dan saling menyalahkan satu sama lain. Akhirnya mereka mencari tempat tinggal yang baru dan mendirikan perkampungan yang baru. Masa-masa ini merupakan awal penyebaran suku Rejang di luar Renah Skalawi. Beberapa tempat penyebarannya sebagai berikut:

| No | Tempat Penyebaran                          | Wilayah                                  |
|----|--------------------------------------------|------------------------------------------|
| 1  | Sungai Salai                               | Di Dusun Skandau Wilayah Tubei Sekarang. |
| 2  | Hulu sungai Ketahun                        | Di Dusun Tapus.                          |
| 3  | Di balik Tebo Tepuk                        | Wilayah Lebong Tengah                    |
| 4  | Di hulu Sungai Musi di Batu Lebar, Anggung | Daerah Cawang sekarang.                  |
| 5  | Ke hulu Sungai Rawas                       | Daerah Bintunan, Bengkulu Utara          |
| 6  | Ke hulu Sungai Serut                       | Bengkulu                                 |

#### 1. Masa Kepemimpinan Para Ajai

Orang-orang suku Rejang hidup di Pedalaman di hulu-hulu sungai mulai mengenal sistem pengetahuan, teknologi dan religi dengan hadirnya pendatang. Orang-orang yang membawa perubahan pada pola kehidupan suku bangsa Rejang dan kemudian menjadi pemimpin disebut *ajai*. Orang-orang tersebut adalah Sutan Gagu, Zein Hadirsyah, Rio Bintang, Rio Sabu, dan Rio Jenggan atau Beginde Benai.<sup>13</sup>

Masing-masing tersebar di daerah Renah Skalawi. Pada tahun 1392 mereka berkumpul dan bermusyawarah untuk mengatur sistem pemerintahan adat lembaga serta membentuk perserikatan orang-orang Rejang. Sebelum berkumpul mereka juga sudah mengundang pemimpin Rejang di luar Renah

---

<sup>13</sup> Moehammad Hoesein, *Naskah Tembo Rejang Empat Petulai*, (T. tp T. pn, :1932), h. 7.

Skalawi, namun sayang tidak ada yang datang karena kesibukan masing-masing dan jarak tempuh yang begitu jauh.

Pada saat musyawarah tersebut, Sutan Gagu menolak rencana pembentukan perserikatan orang-orang Rejang. Karena ia menilai tidak bisa hal tersebut terlaksana jikalau tidak semua perwakilan orang Rejang hadir pada saat musyawarah. Sutan Gagu menginginkan tiada perpecahan lagi di antara orang-orang Rejang dan menjadi suku bangsa yang kuat. Dengan ketidak ikut sertaan Sutan Gagu, maka peserta musyawarah tinggal berempat. Maka dari itulah perserikatan tersebut diberi nama empat serumpun, atau *Pat Petulai*.<sup>14</sup>

## **2. Masa Kepemimpinan Para Biku**

Para biku adalah empat orang bersaudara karena seperguruan dari Mojopahit. Mereka terdiri dari Biku Sepanjang Jiwo, Biku Bejenggo, Biku Bermanno, dan Biku Bembo.<sup>15</sup> Sewaktu meninggalkan tanah melayu, awalnya mereka berangkat bersama, tetapi di tengah perjalanan mereka berpecah. Terdapat dua versi rute perjalanan para Biku yaitu pertama, melalui Palembang melewati sungai Musi memasuki wilayah pedalaman ketika Kerajaan Sriwijaya dihancurkan oleh Mojopahit pada tahun 1377. Kedua, melalui pesisir barat Sumatera melewati Sungai Ketahun dan sampai ke Renah Skalawi dan memasuki wilayah pedalaman untuk memperkenalkan Majapahit.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Zulman Hasan, *Anok Kutai Rejang*, h. 38.

<sup>15</sup> Abdullah Sani, *Jurai Adat Rejang*, (Curup: T. pn, T. Tt), h. 7.

<sup>16</sup> Mabrusyah, *Adat Perkawinan Suku Rejang dalam Perspektif Islam*. (Ciputat: Patju Kreasi, 2016), h. 10-11.

Di bawah pimpinan keempat Biku ini, suku bangsa Rejang semakin bertambah dan menyebar menyusuri Sungai Ketahun sampai ke pesisir dan menyusuri sungai Musi Rawas dan Lahat. Mereka mulai menetap dan bercocok tanam serta mengembangkan kebudayaan daerah sampai akhirnya memiliki tulisan (*aksara*) sendiri.<sup>17</sup> Pada masa kepemimpinan para Biku ini membawa perubahan pada hukum adat Rejang. Mereka mengubah dan menata ulang, yang baik dipertahankan dan yang buruk dibuang. Pelanggaran berat tidak lagi dihukum bunuh, melainkan diganti denda. Hukum adat yang disempurnakan para biku itulah yang menjadi acuan masyarakat suku Rejang sampai sekarang jika ada pelanggaran adat.

### **3. Masa Penamaan Marga sampai Sekarang**

Setelah para biku melihat perkembangan dan pertumbuhan masyarakat Rejang pada waktu itu serta perluasan wilayah, maka mereka menggantikan petulai yang mereka pimpin itu dengan sistem pemerintahan marga.<sup>18</sup> Masing-masing unit sosial di dalam marga dipimpin oleh seorang pasirah.

Marga suku bangsa Rejang pertama kali terdiri dari empat marga yaitu:

- a. Marga Tubei, pasirah pertama Biku Sepanjang Jiwo, berkedudukan di Pelabai Tubei, Lebong.
- b. Marga Selupuh, pasirah pertama Biku Bejenggo, berkedudukan di Rejang Lebong.
- c. Marga Bermani, pasirah pertama Biku Bermano, berkedudukan di Tes, Lebong Selatan.

---

<sup>17</sup> Syafruddin, *Nilai-Nilai Pendidikan dalam Budaya Rejang Lebong: Studi terhadap Patang sebagai metode pendidikan akhlak*, Palembang: Thesis IAIN Raden Patah, 2006), h. 59.

<sup>18</sup> Marga berasal dari bahasa Sansekerta yaitu *vergo* yang berarti sebangsa. Lihat Moehammad Hoesein, *Tembo Redjang Empat petulai*, (T. Tp: T. Pn, 1932), 1932, h. 15.

- d. Marga Jurukalang, pasirah pertama Biku Bembo, berkedudukan di Sukanegara, Tapus.<sup>19</sup>

Sistem pemerintahan Marga di terapkan secara menyeluruh di wilayah Bengkulu pada tahun 1861 oleh asisten Residen Belanda J. Walland pindahan dari Palembang.<sup>20</sup> Dalam penerapan sistem pemerintahan marga, hukum yang digunakan adalah undang-undang Simbur Cahaya yang diadopsi dari undang-undang Simbur Cahaya kesultanan Palembang. Sistem Pemerintahan Marga ini menurut Abdullah Siddik berasal dari Kesultanan Palembang yang merupakan hasil bentukan Sultan Cindeh Balang (1662-1706). Sedangkan di Lebong sistem Pemerintahan Marga (masyarakat adat) sudah ada sejak para Biku mulai memimpin suku bangsa Rejang pada pertengahan abad ke-15, dengan adat dan hukum adatnya sendiri.

Konsep Pemerintahan Marga yang diterapkan oleh Pemerintah Hindia Belanda itu adalah untuk mengatur dusun-dusun yang begitu banyak di wilayah Bengkulu, termasuk di daerah Lebong. Di wilayah Lebong oleh J. Walland dibagi menjadi 5 marga, yaitu Marga Jurukalang, Marga Bermani, Marga Selupuh, Marga Semelako dan Marga Muara Aman.<sup>21</sup> Berdasarkan keputusan Residen Bengkulu No. 69 tanggal 18 Februari 1911, pemerintahan Marga Bermani dan Marga Jurukalang digabung menjadi satu dengan pemerintahan Marga Bermani-Jurukalang. Pusat pemerintahannya di Kotadonok, Lebong. Sedangkan wilayah Rejang Lebong (Musi) dibagi menjadi 4 marga, yaitu Marga Merigi, Marga Selupuh, Marga Bermani, dan

---

<sup>19</sup> Moehammad Hoesein, *Tembo Redjang Empat Petulai*, h. 16.

<sup>20</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 35.

<sup>21</sup> Zulma Hasan, *Anak Kutai Rejang*, h.51.

Marga Jurukalang. Marga Bermani di wilayah Rejang Lebong (Musi) dipecah menjadi dua marga, yaitu Marga Bermani Ulu, dan Bermani Ilir, demikian juga dengan Marga Selupu dipecah menjadi dua pula, yaitu Marga Selupuh Rejang, dan Marga Selupuh Baru. Marga Merigi juga dipecah menjadi dua, yaitu Marga Merigi Kelopak, dan Marga Merigi Kelindang. Di wilayah Lais dibagi 5 marga, yaitu Marga Merigi, Marga Bermani, Marga Selupuh, Marga Jurukalang, dan Marga Samitul.<sup>22</sup> Sistem Pemerintah Marga berlaku hingga tahun 1980 setelah keluarnya UU No. 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa. Semua sistem pemerintahan terendah di seluruh Indonesia diseragamkan sehingga sistem Pemerintahan Marga dan sistem Pemerintahan terendah lainnya diganti dengan sistem Pemerintahan Desa.

## **B. Sejarah Suku Bangsa Adat Rejang Setelah Islam Datang**

Masalah sekitar kapan masuknya Islam di Kabupaten Rejang, data yang diperoleh masih sangat terbatas. Tahun 1992 IAIN Raden Fatah Curup melaksanakan seminar “Masuk dan Berkembangnya Islam di Rejang Lebong” Pada tahun 2007, Balai Pelestarian dan kajian Nilai Tradisional Padang juga mengadakan Seminar Sejarah, dengan salah satu topik bahasannya adalah “Masuk dan dan Berkembangnya Islam di Tanah Rejang, sebagai Penduduk tertua di Sumatera.

Pada tahun 2004, Badrul Munir Hamidy menulis Buku Masuk dan Berkembangnya Islam di daerah Bengkulu yang diterbitkan dalam rangka STQN XVII di Bengkulu. Badrul Munir Menyebutkan bahwa Islam masuk di Bengkulu sejak abad ke-15 melalui lima pintu : (1) Melalui Kerajaan Sungai Serut yang

---

<sup>22</sup> Zulma Hasan, *Anak Kutai Rejang*, h.51.

dibawa oleh Ulama asal Aceh bernama Tengku Malin Muhidin; (2) Melalui perkawinan Sultan Muzafar Syah ( Raja Indrapura) dengan Puteri serindang Bulan, maka sejak itulah Islam masuk ke Tanah Rejang; (3) Melalui hubungan antar kerajaan Sungai Lemau dengan kerajaan Pagar Ruyung (Minangkabau) Diceritakan bahwa utusan Pagar Ruyung yang telah memeluk agama Islam , Bagindo Maha Raja Sakti , menjadi pemimpin Kerajaan Sungai Lemau pada abad XVII; (4) Melalui Kerajaan Selebar dengan kerajaan Banten; (5) Melalui hubungan antara kerajaan Anak Sungai dengan Kerajaan Indrapura.

Kerajaan Anak Sungai semula merupakan wilayah rantau Kerajaan Minangkabau, kemudian menjadi kerajaan Indrapura Tahun 1728 M, Merah Bangun dilantik menjadi Raja Muko-Muko. Dari kelima Pintu Islamisasi di atas, yang langsung bersinggungan dengan masyarakat Rejang tentunya adalah pintu kedua, yaitu melalui perkawinan Sultan Indrapura Mudzaffar Syah dengan puteri Serindang Bulan, adik Karang Nio yang setelah Islam bergelar Sultan Abdullah. Namun kesimpulan ini juga masih mengundang pertanyaan, baik menyangkut Karang Nio-nya maupun Sultan Mudzafar Syah-nya. Karena dalam Kerajaan Malaya Malaka dikenal juga Sultan Muzaffar Syah yang memerintah tahun 1445-1458. Apakah asal Mudzafar Syah dari Indrapura itu Persisnya dari Riau atau Malaka.

Akan ada pandangan lain yakni bahwa Islam masuk ke Anak Suku Rejang melalui Palembang, karena Ibu dari Puteri Serindang Bulan adalah Sirdaraya berasal dari Kesultanan Palembang. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Sirdaraya yang berasal dari Kesultanan Palembang sudah beragama Islam, Islam

sudah masuk ke Suku Rejang dari Kesultanan Palembang lewat perkawinan Raja Mawang dengan Sirdalaya bukan dari Kerajaan Pagaruyung lewat perkawinan Tuan Setio Barat dengan Putri Serindang Bulan; anak Sirdaraya. Pendapat ini bertambah kuat dengan keterangan bahwa Sultan Indrapura dalam Kerajaan Malaya Malaka dikenal juga Sultan Muzaffar Syah memerintah tahun 1445-1458. Artinya pada waktu itu Putri Serindang Bulan belum lahir ke dunia.

Jadi dapat dikatakan bahwa maka sejak itulah Islam masuk ke Anak Suku Rejang kurang lebih pada akhir Abad ke XIV M. Dan jika dikaitkan dengan teori masuknya Islam ke Indonesia maka yang sesuai dengan dengan masuknya Islam di Suku Rejang adalah teori sufi, karena memang Kesultanan Palembang dan Kesultanan Pagaruyung kental dengan sisi sufistik dalam kehidupan beragamanya.

Suku Rejang yang berada di pesisir menerima Islam dari Kerajaan Pagaruyung sedangkan yang berada di balik Bukit Barisan menerima Islam dari Kesultanan Palembang. Jadi dapat dikatakan bahwa maka sejak itulah Islam masuk ke Anak Suku Rejang kurang lebih pada akhir Abad ke XIV M. Dan jika dikaitkan dengan teori masuknya Islam ke Indonesia maka yang sesuai dengan dengan masuknya Islam di Suku Rejang adalah teori sufi, karena memang Kesultanan Palembang dan Kesultanan Pagaruyung kental dengan sisi sufistik dalam kehidupan beragamanya. Dan juga bisa disimpulkan bahwa Suku Rejang yang berada di pesisir menerima Islam dari Kerajaan Pagaruyung sedangkan yang berada di balik Bukit Barisan menerima Islam dari Kesultanan Palembang.

Adapun jika Islam menyebar di Rejang lewat Palembang maka paling tidak ada empat argument;

Pertama, surat Residen Palembang nomor 5 tahun 1839 M tentang pengangkatan Arif sebagai pasirah Bermani Ulu. Surat tersebut ditulis dalam dua bahasa yaitu bahasa Melayu dan bahasa Belanda. Bahasa Melayu ditulis dengan aksara Arab, bahasa Belanda ditulis dengan aksara latin. Jadi, jika tulisan Arab Melayu sudah digunakan maka dapat dikatakan bahwa pesirah dan orang-orang di wilayah Rejang Lebong sudah ada yang mampu membaca dan mengerti isi surat tersebut.

Kedua, Isteri Raja Mawang keturunan Bikau Sepanjang Jiwo di Tubei memperisteri Sirdaraya yang berasal dari Kesultanan Palembang, jadi dapat diperkirakan bahwa Sirdaraya telah memeluk Islam, jika Sirdalaya dan Raja Mawang serta keturunannya saja sudah memeluk Islam maka mereka yang berada di Rejangpun seyogyanya sudah memeluk Islam juga sebab perjalanan Sirdaraya dari Palembang ke Lebong sudah tentu lewat daerah Rejang Lebong.

Ketiga, pasar Muara Aman timbul pada tahun 1897 dengan Datuk pertama seorang yang berasal dari Palembang bernama Nang Cik. Ketika beliau naik haji, sebagai penggantinya dipilih-lah seseorang yang berasal dari Bengkulu bernama Merah Ganti. Nah, artinya Nang Cik adalah seorang muslim.

Keempat, diketahui secara turun temurun bahwa Kiyai Abdul Rahman Delamat adalah penyebar Islam yang gigih untuk daerah-daerah uluan seperti Musi Banyu Asin, Musi Rawas, Curup dan Kepahiang. Diceritakan pula desa tempat Kiyai Abdul Rahman Delamat berdakwah di antaranya Kesambe, Daspetah, Keban Agung, Ujan Mas dan Tebat Monok.

Tentang Telah Masuk nya ajaran Islam telah ditemukan surat Residen Palembang nomor 5 tentang pengangkatan Arif sebagai pasirah Bermani Ulu dengan gelar Depati Tiang Alam. Surat tersebut ditulis dalam dua bahasa yaitu bahasa Melayu dan bahasa Belanda. Bahasa Melayu ditulis dengan aksara Arab, bahasa Belanda ditulis dengan aksara latin. Surat pengangkatan tersebut tertanggal 15 Pebruari 1889.

Bila tulisan Arab Melayu (aksara Arab bahasa Melayu) dapat diinterpretasikan sebagai budaya Islam di Indonsesia, kemudian diproyeksikan pula bahwa pemegang surat (Depati Tiang Alam dan Rakadi) berikut dengan rakyat yang dipimpinnya telah mampu membaca (mengerti) perihal surat dimaksud, maka diperkirakan bahwa Islam telah dipeluk Suku Rejang “pegunungan” pada awal tahun 1880 an atau lebih awal lagi. Hal ini terbukti dengan pernyataan Abdulah Sidik ketika menjelaskan pengertian pasar mengatakan bahwa pasar Muara Aman timbul pada tahun 1897 dengan Datuk pertama seorang yang berasal dari Palembang bernama Nang Cik. Ketika beliau naik haji, sebagai penggantinya dipilih-lah seseorang yang berasal dari Bengkulu bernama Merah Ganti. Karena telah memeluk Islam, Merah ganti inilah yang kemudian memberikan wakaf sebidang tanah untuk pembangunan masjid di Muara Aman.

Dari daerah Kepala Curup Rejang Lebong juga diperoleh informasi lisan, antara lain dari Atok (60 th) yang mengatakan bahwa orang yang pertama-tama mengajarkan Islam di Kepala Curup adalah Kiyai Delama yang berasal dari Muaro Ogan. Informasi ini sejalan dengan Penelitian Zulkifli dalam karyanya, Ulama-Ulama Sumatera Selatan pemikiran dan Peranannya dalam Lintasan Sejarah, yang

menyatakan; Tercatatlah bahwa Kiyai Delamat Menjadi Penyebar Islam yang gigih dan ulet untuk daerah-daerah uluan seperti Musi Banyu Asin, Musi Rawas, Muara Enim dan Curup.

Ahmad Taher (64 th) mengatakan bahwa di desa Lubuk Belimbing, agama Islam di kembangkan oleh Kiyai Abdurrahman dari Palembang, kemudian H. Kader (83 th) mengatakan bahwa menurut cerita-cerita orang tua, yang mula-mula membawa Islam di Tebat Monok adalah Abdullamad bersama tiga orang temannya berasal dari Muaro Ogan. Disampaikan pula bahwa selain di Tebat Monok, Abdullamad pernah juga mengajar agama Islam di Kesambe, Daspetah, Keban Agung, dan daerah Ujan Mas.

Tokoh yang disebut sebagai pembawa Islam pertama di beberapa daerah seperti yang dipaparkan di atas, setelah dihubungkan dengan mubaligh-mubaligh Islam dari Palembang yang menyiarkan Islam sampai ke pedalaman-pedalaman sesungguhnya adalah tokoh sama, yakni Haji Abdurrahman Delamat. Beliau ini adalah penerus usaha yang dirintis oleh Kyai Haji Abdul Hamid Marogan yang hidup antara tahun 1825-1890. Menurut DJamaan Nur, Kebudayaan Melayu Bengkulu, memiliki ruh yang sama dengan Kebudayaan Melayu Luar Bengkulu. Karena konsepsi adat istiadat Melayu “ Adat Bersendikan Syara’ Syara’ Bersendikan Kitabullah” bisa dipastikan menjadi titik pembuhul kebudayaan Melayu pada umumnya.

Begitu juga di Rejang Lebong. Dalam konteks ini, Islam telah memberi warna dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini tampak pada aspek bahasa, kesenian, upacara dan tata laku, serta upacara Daur hidup (life cyrcle) yang terdiri

atas upacara waktu lahir, masa remaja, kematian, serta kesenian, seperti Syarafal Anam, Hadrah, Beladiri dan arsitektur Masjid. Ungkapan Adat Bersendikan Syara' Syara' Bersendikan Kitabullah mengingatkan orang akan model akulturasi Islam dan budaya lokal Ranah Minang. Hal ini tentu memiliki latar belakang yang jauh secara sejarah dan dalam secara budaya, hubungan masyarakat Rejang dengan orang-orang Minangkabau dapat di telusuri dalam peristiwa-peristiwa berikut:

Orang Rejang sebagai etnik tertua dan terbenyak populasinya telah menerima Bhiku-bhiku dari Pagar Ruyung, yaitu Bhiku Sepanjang Jiwo, bhiku Bembo, Bhiku Bejenggo, Bhiku Bermano sebagai pemimpin-pemimpin Ketuai Empat Petulai, ini terjadi pada masa perkembangannya kerajaan hindu majapahit. Baik dalam Tambo Minang maupun Tambo Bengkulu, daerah Rejang di kenal sebagai "Ranah Saklawi" Saklawi berasal dari kata se-yang berarti satu dan Kalawi yang berarti saudara perempuan /Ibu. Dalam pola materinial kata Seklawi ini menunjukkan hubungan persaudaraan Ibu yang dekat. Orang-orang Minang secara demografi masih banyak di propinsi Bengkulu dan juga di Rejang Lebong baik yang tinggal secara turun temurun maupun baru merantau.

Selanjutnya gerakan dakwah dan penyebaran Islam terus berkembang hingga ke pelosok kampung. Pada fase berikutnya muncul dan berkembanglah organisasi-organisasi Islam nasional seperti Perti, Muhammadiyah dan NU di Rejang. Bukan hanya itu anak Suku Rejang pun mulai sekolah ke pesantren dan pulang menjadi da'i dan guru serta pemuka agama. Bahkan sebagian anak suku Rejang menikah dengan anak suku lain yang mahir di bidang agama yang kemudian

menetap di komunitas suku Rejang sebagai orang yang mempertahankan nilai-nilai Islam. Keadaan terakhir inilah yang bertahan hingga sekarang.

Islam masuk secara perlahan ke Tanah Rejang, dengan daerah pertama yang mengenal ajaran ini adalah wilayah atau luak Pesisir. Dari sana dan dari arah timur nantinya berturut-turut ajaran Islam dibawa ke pusat kebudayaan Rejang di Bukit Barisan. Islam nantinya berkembang dan mulai mempengaruhi tata kehidupan masyarakat. Perkembangan Islam kala itu terasa sangat organik dan temponya lambat. Barulah pada awal abad ke-20 lebih banyak mubaligh luar yang berdatangan ke Tanah Rejang dan pengajaran serta perkembangan Islam menjadi lebih terorganisasi.<sup>23</sup>

Mubaligh-mubaligh tersebut didominasi oleh orang Minangkabau serta orang Ogan dan Palembang. Mubaligh Minangkabau sejak 1930 datang memperkenalkan paham Muhammadiyah dan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) serta berbagai jenis tarekat. Ada pun mubaligh Ogan dan Palembang membawa organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Kedatangan mereka kemudian disusul oleh mubaligh dari Jawa yang memperkenalkan ide-ide Serikat Islam. Para mubaligh umumnya datang lebih dulu ke daerah Lebong, baru kemudian ke Curup (Ulu Musi). Curup menjadi semakin penting karena di Lubuklinggau, kota tetangga, Pemerintah Belanda telah menyelesaikan pembangunan stasiun dan rel kereta api. Curup dalam hal ini menjadi daerah perlintasan orang-orang kawasan pesisir untuk ke Lubuklinggau.

---

<sup>23</sup> Mabur Syah, "Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal: Kajian Historis Sejarah Dakwah Islam Di Wilayah Rejang," *Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 1, no. 1 (2016): 21–43.

Kelompok-kelompok tarekat di Tanah Rejang membina hubungan yang baik dengan guru-guru mereka di Sumatera Barat. Sementara tokoh-tokoh kelompok Islam yang lebih tradisional seperti PERTI umumnya berguru ke daerah Candung. Tokoh-tokoh Muhammadiyah yang mewakili kelompok modernis berguru ke daerah Padang Panjang. Pola belajar semacam ini terus berlangsung selama masa penyiaran dan kebangkitan Islam secara terorganisasi di Tanah Rejang.

Kebangkitan Islam yang lebih terorganisasi ini diibaratkan seperti "minyak tumpah di kertas", meresap dan masuk perlahan, tapi pasti. Antara 1928-1934, organisasi-organisasi Islam yang diperkenalkan dari luar Tanah Rejang bergerak dalam merintis sektor pendidikan formal seperti dengan mendirikan Perguruan Pendidikan Al-Ikhsan (PPA), Madrasah Muhammadiyah di Curup, Muara Aman, dan Kepahiang, serta Madrasah PERTI di Curup. Madrasah rintisan yang lebih kecil dibangun pula di desa-desa Rejang di pedalaman Bukit Barisan, walaupun jumlah pasti dan kiprahnya tidak diketahui.

Upaya membumikan Islam selain dilakukan melalui jalur pendidikan formal dengan mendirikan sekolah juga dilakukan dengan cara dakwah dan pengajian-pengajian serta mengirimkan anak-anak Tanah Rejang yang tertarik untuk menimba ilmu di Sumatera Barat (Padang dan Padang Panjang), Solo, bahkan di Batavia. Sekembalinya mereka nanti berikut guru-guru agama Islam yang baru turut terlibat dalam upaya pemurnian Islam di Tanah Rejang, khususnya dari pengaruh ajaran nenek moyang dan ritual-ritual ada yang dipandang bertentangan dengan ajaran agama.

### **C. Sistem Kekerabatan Orang Rejang Berdasarkan Sistem Perkawinan**

Prinsip hubungan kekerabatan masyarakat Rejang adalah kekerabatan bilateral.<sup>24</sup> Sedangkan prinsip keturunan menganut sistem patrilineal, meskipun pada masa yang lalu sempat terpengaruh budaya Minang dan menganut sistem matrilineal. Tipe perkawinan masyarakat Rejang adalah eksogami. Untuk menentukan akan tinggal di mana suatu pasangan setelah menikah, akan diadakan duduk lêtok (penentuan tempat tinggal) yang ditentukan berdasarkan asên (mufakat) kedua belah pihak (keluarga laki-laki dan keluarga perempuan).

Bentuk kekerabatan lama masyarakat Rejang adalah keluarga luas yang disebut tumbang. Biasanya ada beberapa tumbang yang berkaitan secara darah dengan tumbang yang lain karena berasal dari satu keturunan yang sama. Hubungan persaudaraan atau pertalian darah antardua tumbang atau lebih disebut satu kêtumbai, petulai, atau satu suku. Prinsipnya mirip dengan pasukan Minangkabau, hanya saja yang Rejang bersifat patrilineal. Satu desa atau sadêi didiami oleh beberapa kêtumbai.

Petulai atau mego ini adalah kesatuan kekeluargaan yang timbul dari sistem unilateral dengan sistem keturuanan yang patrilineal dan perkawinan yang eksogami, sekalipun mereka tersebar dimana-mana. Sistem kesogami ini merupakan syarat mutlak timbulnya petulai atau clan sedangkan sistem kekeluargaan yang patrilineal sangat mempengaruhi sistem kemasyarakatan dan akhirnya mempengaruhi bentuk kesatuan dan kekuasaan dalam masyarakat.

---

<sup>24</sup> Hidayah, Zulyani (2015). Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia. Yayasan Pustaka Obor Indonesia. hlm. 309, 321.

Pada zaman bikau masyarakat di atas dasar sistem hukum yang dibuat berdasarkan asas mufakat atau musyawarah keadaan ini melahirkan Kesatuan masyarakat hukum adat yang disebut dengan Kutai yang dikepalai oleh ketua Kutai Kutai ini berasal dari bahasa dan perkataan Hindu Kutai yang didefinisikan sebagai Dusun yang berdiri sendiri sehingga pengertian Kutai ini adalah Kesatuan masyarakat hukum adat tunggal yang genealogis dengan pemerintahan yang berdiri sendiri dan bersifat kekeluargaan.

Ketulai pada suku bangsa Rejang awalnya terdapat 4 yaitu jurukalang, bermani, selupu dan tu bai atau tubei. Seiring dengan migrasi dan pembukaan Kutai baru, maka masing-masing ketulai berkembang dengan membuat petulai baru. Walau dianggap sebagai klan kenyataannya dalam kehidupan sehari-hari orang Rejang tidak pernah atau jarang yang mengetahui clannya. hal ini terjadi karena tidak pernah dicantumkan pada nama mereka.

Sistem kekerabatan Suku Rejang akan lebih mudah terlihat dan dipahami Melalui sistem pernikahannya. sistem pernikahan yang dimaksud adalah sistem pernikahan yang diatur dalam hukum adat suku bangsa Rejang. Bagi suku bangsa Raja perkawinan mempunyai beberapa tujuan yaitu: Perkawinan dilakukan untuk mendapatkan teman hidup dan memperoleh keturunan. Dalam bahasa Rejang disebut mesoa kuat temun juei. Perkawinan dilakukan untuk memenuhi kebutuhan biologis. Hal ini dilakukan agar kaum muda dapat terhindar dari perbuatan tercela Perkawinan juga dilakukan untuk memperoleh status sosial ekonomi. Bagi Suku Rejang bujang dan gadis Belum dikategorikan sebagai orang kaya karena itu mereka harus kawin. setelah mereka menikah atau perkawinan, mereka akan

bekerja sama untuk meningkatkan kesejahteraan keluarga dan mengumpulkan kekayaan bagi keluarga mereka sendiri.

Adat perkawinan yang ideal Dalam suku bangsa Rejang adalah perkawinan eksogami petulai. Dalam buku Abdullah Sidik disebutkan bahwa cara perkawinan yang ideal pada awalnya adalah eksogami ketuhanan. Hal ini terlihat dari perkawinan bhikkhu bermono dari petulai bermani dengan Putri senggang dari petulai tubei. Perkawinan biku bembo dari petulai juru Kalang dengan putri jenggai dari petulai bermani. Ditambah lagi perkawinan antara Rio taun dari petulai juru Kalang dengan Putri jinar Anum dari petulai tubei. Adat perkawinan ini juga diikuti oleh bentuk perkawinan yang dipakai yaitu sistem jujur. Namun terjadi perubahan seiring dengan adanya pengaruh dari budaya Minangkabau di provinsi Sumatera Barat Sehingga dalam budaya Rejang mengenal perkawinan adat jujur dan Semendo. Sistem perkawinan juga menjadi sebuah pertimbangan dalam menentukan apakah keturunannya nanti mendapatkan warisan dari nenek atau kakeknya.

Adapun sistem perkawinan yang dikenal dalam suku bangsa Rejang terbagi 2 (dua) yaitu:

1. Kawin *Bleket* atau *Jujur*

Proses perkawinan *bleket* tidak jauh berbeda dengan sistem perkawinan yang lain atau yang umum kita kenal. Yang menjadi perbedaan adalah keharusan keluarga si bujang membayar *uang bleket* kepada pihak si gadis.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Lukman Dahri, *Undang-Undang Bumei Jang Empat Petulai*, (Curup: T.p, 2007), h.51.

Dalam kawin *bleket* ini mayoritas uang *bleket* bernominal besar dan juga banyak lagi *cakkerik* (tambahan selain uang) yang harus disertakan ketika membayar uang *bleket* tersebut.<sup>26</sup> Barang tambahan tersebut diantaranya sebagai berikut:

- a. Sebilah keris sebagai ganti semangat.
- b. Sebuah selepa perak.
- c. Sehelai cu' *uleuw* (sejenis penutup kepala tradisional adat rejang ).
- d. Uang penurun.
- e. Sebuah keris lengkap besar.
- f. Sepucuk *kujur* (tombak).
- g. Satu ekor ayam panjang suara.
- h. Sehelai selimut untuk ibu si gadis.
- i. Pemberian untuk ibu si gadis dan kepala dusun dimana tempat si gadis diam, di dalam adat Rejang disebut *mas mutung*.
- j. Pemberian untuk tua *batin* (orang yang dituakan) yang mengurus proses lamaran itu dahulu, di dalam adat Rejang disebut *mas penapak*.
- k. Sarat bekundang (pemberian) kepada kawan-kawan si gadis.
- l. Ayam putih untuk tua *batin* (orang yang dituakan)
- m. Tongkat tua untuk datuk si gadis.
- n. *Pelangkah papan* (pemberian) kalau ada kakak si gadis yang wanita masih ada yang belum menikah.
- o. Pedang *pemancung* rambut kepada orang tua sigadis apabila ada kakak sigadis yang wanita, jika masih ada yang belum kawin.<sup>27</sup>

Kesemuanya yang tersebut diatas harus dilakukan sesuai dengan keadaan yang dihadapi pada waktu itu. Artinya keseluruhan tadi sebenarnya bukan sebuah kewajiban yang mutlak harus terpenuhi semuanya, tetapi bisa juga dikurangi sesuai keadaan yang terjadi waktu proses musyawarah dalam lamaran tersebut.

Masa sekarang barang-barang yang sudah disebutkan diatas tadi susah untuk dicari maka dari itu boleh digantikan dengan uang. Namun hal-

---

<sup>26</sup> Hoesein, *Undang-Undang Sumber Cahaya*, (Palembang:Sriwijaya Media Utama, 1993), h.163-164.

<sup>27</sup>Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1980), h. 166.

hal yang masih dapat dicari tetap dipertahankan seperti selimut, ayam, pelangkah juga yang lainnya, lalu setelah proses pernikahan maka si gadis langsung pindah kerumah suami dan putuslah hubungan si gadis dengan keluarga si gadis.

Sebagai akibat dari pernikahan jujur atau kawin jujur ini adalah:<sup>28</sup>

- a. Terhadap isteri: isteri lepas dari hak dan tanggung jawab keluarganya semula serta masuk kedalam hak dan tanggung jawab keluarga si suami, akibat ini akan menentukan hak kewarisannya.
- b. Terhadap anak: anak-anak mengikuti garis keturunan ayahnya, anak-anak masuk clan ayah dan anak-nanak mewarisi dari keluarga ayahnya.
- c. Terhadap harta timbul harta bersama

Didalam adat kawin jujur ini juga pada dulunya apabila suami meninggal dunia terlebih dahulu daripada isteri, maka dalam hal ini si perempuan tersebut harus menikah dengan saudara dari mendiang suami. Hal ini dikenal dengan istilah *genti tikar*.

## 2. Kawin semendo.

Kawin semendo merupakan bentuk perkawinan yang membebaskan si bujang dan si gadis untuk memilih, mereka mau membina rumah tangga dimanapun mereka mau, adapun kawin semendo ini terbagi lagi menjadi 2 bagian yaitu:

---

<sup>28</sup> Zulman Hasan, *Anok Kutai Rejang*, (Lebong: Dinas Pariwisata dan Perhubungan Kabupaten Lebong, 2016), h. 28.

a. Adat semendo rajo-rajo

Dalam bentuk perkawinan ini baik suami atau isteri bebas menentukan tempat tinggal mereka. Artinya mereka bebas memilih dimana mereka ingin membina rumah tangga mereka. Apakah ditempat pihak perempuan ataupun dipihak laki-laki, dan juga boleh tidak ditempat laki-laki dan juga tidak ditempat perempuan. Dalam perkawinan *semendo rajo-rajo*, si bujang masih memberikan uang antaran dan uang belanja untuk bimbang ke keluarga si gadis. Namun biasanya uang antarannya tidak terlalu besar dan juga tidak terlalu banyak barang tambahan antaran. Oleh karena itu sistem pernikahan *semendo rajo-rajo* ini banyak dipilih oleh masyarakat Rejang saat ini. Dengan adat *semendo rajo-rajo* ini anaknya nanti mengikuti clan ayah dan juga clan ibunya dan juga mewarisi dari pihak ayah dan juga pihak ibunya.<sup>29</sup>

b. Semendo ambik anak

Bentuk perkawinan semendo ambik anak mewajibkan si bujang untuk tinggal dengan pihak keluarga si gadis, bentuk perkawinan semendo ambik anak terbagi lagi menjadi dua bagian yaitu semendo ambik anak beradat dan semendo ambik anak tidak beradat. Perkawinan semendo ambik anak beradat ini mengharuskan keluarga si bujang membayar sejumlah uang yang disebut dengan uang *pelepek* kepada

---

<sup>29</sup> Hoesein, *Undang-Undang Sumber Cahaya*, h.168.

keluarga si gadis. Disamping itu pada umumnya ditambah lagi dengan seekor kambing atau seekor kerbau, ayam, sejumlah beras, selimut dan lain sebagainya.

Dalam system perkawinannya, pihak laki-laki yang diwajibkan untuk tinggal di rumah isteri dan membina rumah tangga ditempat isteri, boleh juga membuat rumah sendiri tapi dengan syarat masih dalam ruang lingkup dusun isteri. Jadi *perkawinan semendo ambik anak* ini merupakan kebalikan dari kawin *jujur*, Dari segi anak. pada umumnya dahulu anak-anak mengikuti clan pihak isterinya dan mewarisi dari pihak isterinya juga.<sup>30</sup> Kedua, dalam perkawinan semendo ambik anak beradat ini bisa dikatakan bentuk perkawinan yang dilakukan oleh si ujang yang kurang mampu, bentuk perkawinan semendo ambik anak tidak beradat ini juga terbagi lagi menjadi 2 bagian yaitu *Semendo menangkap burung terbang* dan *Semendo bayar hutang*.<sup>31</sup>

Kembali pada bentuk asli perkawinan di Suku Bangsa Rejang yaitu kawin *bleket* atau *jujur* yang pada intinya menjamin garis keturunan yang patrilineal. Dengan kawin *bleket*, si perempuan dilepaskan dari golongan sanak saudaranya dan dimasukkan bersama-sama anak-anaknya ke golongan sanak saudara dari si suami, dengan ketentuan wajib si perempuan tinggal di tempat suaminya.

Namun dalam perkembangan hukum adat Rejang pada akhir-akhir ini disebabkan oleh hubungan lalu lintas yang maju dengan pesat dan banyak pula

---

<sup>30</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 167.

<sup>31</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 314..

orang-orang Suku Bangsa Rejang yang keluar dari dusunnya, maka atas permufakatan bersama mereka dapat bertempat tinggal diluar dusun suami.<sup>32</sup> Hal tersebut dilakukan dengan tidak mengurangi asas kawin *bleket* yaitu anak-anak mereka tetap masuk *clan* ayah.

Untuk menghindari timbulnya kejadian yang tidak baik bagi keluarga yang ditinggalkan oleh si perempuan *bleket* itu, maka perlu diadakan keseimbangan kembali dari keadaan yang telah rusak itu melalui barang-barang *leket* yang dinilai dapat mengembalikan keseimbangan semula. Barang-barang *leket* tersebut mengambil peranan penting dalam upacara perkawinan *bleket* karena dinilai mempunyai kekuatan magis sehingga dapat menggantikan tempat perempuan *bleket* dalam kehidupan keluarga perempuan itu.<sup>33</sup>

Kenyataan inilah yang menyebabkan banyak sarjana barat tergelincir dari pengertian yang sebenarnya dari kawin *bleket*, sehingga menimbulkan kesalahpahaman. Pengertian *bleket*, yaitu diartikan sebagai perempuan diperdagangkan. Maka dari itu pemerintahan jajahan Belanda mengeluarkan suatu keputusan larangan *bleket* diseluruh jajahannya tertanggal 23 Desember tahun 1862.

Berdasarkan penyelidikan Hazairin<sup>34</sup> dan diperkuat oleh penelitian Abdullah Siddik<sup>35</sup> bahwa meski dilarang perkawinan *bleket* masih terus berlaku. Dengan alasan yang utama tentu saja Suku Bangsa Rejang dalam hatinya tidak sependapat dengan pandangan pembesar Belanda. Dalam pemahaman orang-orang

---

<sup>32</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 224.

<sup>33</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 225.

<sup>34</sup> Hazairin, *De Redjang*, (Bandung: MCMXXXVI, 1936), h. 43-62.

<sup>35</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 229-230.

Rejang perkawinan *bleket* sama sekali tidak ada persoalan jual beli perempuan. Kawin *bleket* di masyarakat Rejang bagian pegunungan merupakan perkawinan yang mulia dan dinilai sebagai perkawinan dua orang yang sederajat.

Dengan sederajatnya itu, perempuan yang kawin *bleket* bukan menjadi budak. Bahkan sebaliknya perempuan *bleket* dijadikan pemimpin rumah tangga dan menguasai harta benda suaminya. Kedudukan perempuan *bleket* di keluarga suaminya sangatlah tinggi, ia menjadi anak dalam keluarga suaminya bukan hanya sekedar menantu. Bahkan lebih disayangi dari anak mertuanya sendiri. Karena perempuan *bleket* memang dipilih dari orang-orang yang *semenggah* dalam artian tahu adat sopan santun.<sup>36</sup>

Jika suami meninggal dunia, perempuan *bleket* tetap tinggal di rumah suami untuk mengurus rumah tangga dan harta peninggalan suaminya.<sup>37</sup> Seterusnya jika kedua mertuanya meninggal maka perempuan *bleket* mewarisi bersama-sama dengan iparnya dalam menerima *harto pusako*.<sup>38</sup> Namun perempuan *bleket* harus melepaskan hak warisnya di keluarga asalnya. Hak kewarisan tersebut dapat dipulihkan kembali dengan cara *menegak Jurai*. *Menegak Jurai* adalah istilah prosesi adat untuk memulihkan lagi hak kewarisan bagi keturunan perempuan yang menikah secara *bleket* maupun *semendo tambik anak beradat*.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Zulma Hasan, *Anok Kutai Rejang*, (Lebong: Dinas Pariwisata Lebong, 2015), h. 197.

<sup>37</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 230.

<sup>38</sup> Harta peninggalan dari pewaris disebut dengan istilah *harto pusako*. Baca Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 336.

<sup>39</sup> Perkawinan *semendo tambik anak* mengakibatkan keharusan keturunan laki-laki harus tinggal didusun ibunya dan mewarisi dari keluarga ibunya saja.

#### D. Sistem Kewarisan Adat Rejang

Mengenai kewarisan berarti hal yang utama yang harus kita bahas adalah tiga unsur pokok yaitu pewaris, harta warisan dan ahli waris. Dikatakan pewaris dalam Hukum Adat Rejang apabila yang mewariskan benar-benar sudah meninggal. Apabila ada perpindahan harta tapi dalam keadaan pewaris masih hidup, hal tersebut dikategorikan hibah. Harta warisan atau harta peninggalan pewaris dalam Adat Rejang dikenal dengan istilah *harto pusako*<sup>40</sup>. *Harto pusako* pada umumnya terdiri dari sebidang ladang, sebidang kebun atau sebidang sawah, sebuah rumah dengan pekarangannya, perkakas rumah tangga, perkakas dapur, beberapa ternak dan barnag-barang perhiasan. *Harto pusako* juga didalamnya termasuk hutang, baik itu hutang ketika belum menikah maupun sudah menikah. Jadi yang dimaksud *harto pusako* adalah semua barang dan harta peninggalan pewaris termasuk hutangnya.

Hutang tersebut harus diselesaikan terlebih dahulu sebelum dibagikan kepada ahli waris. Salah satu hutang yang paling duluan dilunaskan adalah hutang belanja penguburan mayat. Yang masuk dalam hutang belanja penguburan mayat dalam Hukum Adat Rejang bukan saja belanja penguburan itu, seperti kain kapan, kapas, nisan dan lain sebagainya, tetapi juga belanja makan minum mengaji pada hari pertama, kedua, ketiga, ketujuh dan pada malam ke empat puluh.<sup>41</sup>

Para yang menghutangkan diberi waktu atau kesempatan selama 40 hari kematian tersebut untuk memasukkan tagihan hutangnya pada ahli waris,<sup>42</sup> jika

---

<sup>40</sup> Moehammad Hoesein, *Naskah Tembo Rejang Empat Petulai*, (T.Tp: T.Pn, 1932), h. 18.

<sup>41</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1980), h. 318.

<sup>42</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 300.

diketahui bahwa *harto pusako* lebih besar daripada hutang maka hutang tersebut dibayar satu persatu selama tenggang waktu 40 hari kematian. Jika hutang lebih besar dari *harto pusako* termasuk hutang uang belanja penguburan, maka ditangguhkan semuanya sampai lewat waktu 40 hari kematian. Pada saat 40 hari kematian telah lewat maka penyelesaian hutang yang lebih besar dari *harto pusako* dilakukan didepan ketua dusun atau marga.

Di dalam *harto pusako* seseorang yang meninggal dunia yang sudah kawin termasuk harta *pembujangan* atau harta *penantian* mendiang dan bahagian harta *pesaurangannya* telah dibagikan. Harta *pembujangan* ialah harta yang di bawa oleh si bujang pada perkawinannya baik yang berupa hasil usahanya sendiri selagi bujang maupun harta yang diperolehnya dari hibah atau pusaka yang diterimanya sebelum ia kawin atau semasa perkawinannya.<sup>43</sup>

Harta *penantian* ialah harta yang di bawa oleh si gadis pada perkawinannya dan harta yang diperolehnya dari hibah atau pusaka, baik yang diterimanya sebelum ia kawin maupun semasa perkawinannya.<sup>44</sup> Harta *pesaurangan* atau harta *sepencairan* ialah harta yang diperoleh selama masa perkawinan, dengan tidak memperhitungkan apakah harta itu diperoleh atau usaha suami istri masing-masing atau secara bersama, kecuali harta yang diperoleh karena kewarisan atau pemberian langsung dari pihak ketiga kepada si suami saja atau kepada si istri saja.<sup>45</sup> Tetapi jika ada pemberian pihak ketiga yang ditujukan kepada suami istri bersama, maka harta pemberian yang demikian masuk harta *pesaurangan*.

---

<sup>43</sup> Hazairin, *De Redjang*, (Bandung: MCMXXXVI, 1936), h. 135-145.

<sup>44</sup> A Sani, *Jurai Adat Rejang*, (T. tp: T. pn, 1983), h.47.

<sup>45</sup> Tanpa penulis, *Adat Lembaga Onderafdeeling Redjang*, (T. tp: T. pn, T.t), h. 169.

Mengenai harta *pembujangan* dan harta *penantian*, pada umumnya juga diurus bersama seperti harta *pesaurangan* atas dasar sepakat. Bedanya dengan harta *pesaurangan* ialah, jika tidak terdapat kata sepakat, maka yang berkuasa hanya yang mempunyai harta itu. Hasil-hasil dari harta *pembujangan* dan harta *penantian* semasa perkawinan atas dasar sepakat, dapat dimasukkan dalam harta *pesaurangan* dan yang telah dimasukkan itu tidak boleh diminta kembali dikemudian hari. Harta *pembujangan* dan harta *penantian* yang mereka pergunakan masing-masing selama masa perkawinan, tidak dapat diminta gantinya dari harta *pesaurangan*.<sup>46</sup> Sedangkan penggunaan sementara dari harta *pembujangan* atau *penantian* tidak merubah jenis harta tersebut.

Lain halnya, jika harta *pembujangan* atau harta *penantian* dipergunakan untuk menolong harta *pesaurangan*, yang dalam keadaan terjepit.<sup>47</sup> Umpamanya, ada rumah dan tanah pekarangan harta *pesaurangan* yang mereka peroleh selama perkawinan digadaikan ke Bank Rakyat dan untuk menebus gadai itu, kebun si suami yang berasal dari harta *pembujangan* atau kebun si istri yang berasal dari harta *penantian* digadaikan pula. Jika nanti kebun yang tergadai tadi ditebus kembali dengan harta *pesaurangan*, tetapi tetap seperti milik yang semula, jadi tetap sebagai harta *pembujangan* atau harta *penantian*.

Harta *pesaurangan* pada dasarnya *tidak* dapat dibagi *selama* perkawinan, karena tidak ada paksaan menurut Hukum Adat Rejang bagi suami atau istri, untuk membagi harta *pesaurangan* selama masih dalam perkawinan. Tetapi dalam

---

<sup>46</sup> Wawancara dengan Ketua Adat Duku Ilu, Rejang Lebong Bapak Himihusin pada tanggal 20 Mei 2024.

<sup>47</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 303.

praktiknya harta *pesaurangan* itu dapat juga dibagi selama perkawinan, asal dengan permupakatan bersama dan karena keadaan mendesak, seperti:<sup>48</sup>

1. Jika si suami naik Haji dan si istri tidak turut, kemungkinan si suami bisa saja meninggal dunia di tanah suci. Memperhatikan adanya kemungkinan besar bahwa si suami itu akan meninggal dunia di Mekkah, maka ada baiknya atas permupakatan bersama, bila harta *pesaurangan* itu dibagi.
2. Jika si suami yang tidak mendapat anak dengan persetujuan istrinya melakukan perkawinan lagi, agar mendapat keturunan, maka atas permupakatan bersama harta *pesaurangan* dapat dibagi.

Pembagian harta *pesaurangan* ini dapat dilakukan pada waktu setelah salah satu seorang dari suami atau istri meninggal dunia. Tetapi lazimnya pembagian tidak dilakukan selama salah satu pasangan masih hidup. Dan jika memang dibagikan maka ditentukan terlebih dahulu mana dari harta peninggalan pewaris yang merupakan *harto pusako*.

Pada umumnya hutang si suami sebelum kawin harus dilunaskan dengan harta *pembujangannya* dulu dan jika betul-betul ternyata tidak mencukupi, barulah boleh diambil dari harta *pesaurangan*. Demikian juga dengan hutang si istri sebelum kawin. Hutang si suami dalam masa perkawinan tetapi untuk kepentingan harta *pembujangannya*, harus dilunaskan seperti hutangnya sebelum kawin. Tetapi jika hutang itu dibuat untuk kepentingan harta *pesaurangan*, maka pelunasannya juga lebih dulu diambil dari harta *pesaurangan* dan jika ternyata tidak mencukupi, barulah boleh diambil dari harta *pembujangan* dan harta *penantian*.<sup>49</sup> Demikian juga dengan si istri yang melakukannya. Baik si suami maupun si istri mempunyai kemerdekaan penuh dalam menunjuk barang-barang yang mana dari harta

---

<sup>48</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang*, h. 301.

<sup>49</sup> Wawancara dengan Ketua Adat Duku Ilir, Rejang Lebong, Bapak Abdul Mutalib pada tanggal 23 Mei 2024.

*pembujangan* atau harta *penantian* mereka digunakan untuk membayar hutang-hutang yang tersebut di atas.

Jika istri yang meninggal lebih dahulu maka si suamilah yang mengurus harta *penantian* dan harta *persuarangan* demi kepentingan anak-anak mereka. Jika suami meninggal lebih dahulu, dengan meninggalkan ahli waris istri dan beberapa anak dan diantara anak tersebut ada anak laki-laki, maka harta tersebut berada dikepengurusan anak laki-laki tertua tersebut. Baik itu harta *pembujangan* maupun *persuarangan*. Istri yang statusnya sebagai ibu dari anak laki-laki tertua bertindak sebagai penasehat.<sup>50</sup> Anak laki-laki yang tertua itu dianggap sebagai pengganti mendiang ayah sebagai pengurus perekonomian keluarga. Seluruh keluarga menjadi tanggung jawabnya.

Bahasan selanjutnya adalah penetapan ahli waris, dalam penetapan ahli waris hukum adat Rejang yang harus diperhatikan terlebih dahulu adalah jenis perkawinan dari pewaris maupun ahli waris. Apakah ia kawin secara *bleket*, *semendo* atau *semendo rajo-rajo*? Tetapi sebelum itu kita harus mempelajari terlebih dahulu pedoman kewarisan dalam hukum adat. Di hukum adat pada umumnya telah dijumpai pedoman untuk mencari dan menentukan siapa ahli waris dari pewaris. Pedoman tersebut ialah sebagai berikut garis pokok keutamaan dan garis pokok pergantian.

---

<sup>50</sup> Wawancara dengan Ketua Adat Duku Ilir, Rejang Lebong, Bapak Abdul Mutalib pada tanggal 23 Mei 2024.

Garis pokok keutamaan adalah garis hukum yang menunjukkan perurutan kelompok-kelompok keluarga dari pewaris. Urutan tersebut terbagi menjadi lima yaitu:<sup>51</sup>

1. Kelompok satu, yaitu semua keturunan pewaris menurut sistem garis keturunan di tempat yang bersangkutan.
2. Kelompok kedua, yaitu orang tua si pewaris. Kelompok ini diperlukan apabila kelompok satu sudah punah. Jika kelompok kedua ini tidak ada maka beralih ke kelompok selanjutnya.
3. Kelompok ketiga, yaitu saudara-saudara pewaris beserta keturunan dari pihak saudara tersebut. Jika kelompok ini punah maka pindah ke kelompok ke empat.
4. Kelompok keempat, yaitu orangtua dari orang tua. Atau kita kenal dengan istilah kakek dan nenek. Jika kelompok ini punah maka pindah ke kelompok terakhir.
5. Kelompok kelima, yaitu para paman dan bibi pewaris serta keturunan mereka di tempat yang bersangkutan.

Sedangkan garis pokok pengganti adalah menyaring orang-orang yang termasuk kelompok keutamaan itu, gunanya untuk mengetahui siapa saja yang sebenarnya ahli waris yang akan mewarisi *harto pusako*. Cara menyaringnya adalah dengan mengambil setiap orang yang tidak mempunyai penghubung dengan si pewaris atau orang yang tidak ada lagi penghubungnya dengan pewaris.<sup>52</sup> Maksudnya apabila ada ahli waris yang tidak memiliki alasan atau penghubung untuk mewarisi *harto pusako* maka akan dibuang dari daftar pembahagian.<sup>53</sup> Yang diutamakan adalah garis pokok yang paling utama dan paling dekat. Misalnya jika pewaris meninggalkan ahli waris anak dan beberapa orang saudara, maka yang akan

---

<sup>51</sup> Tanpa Penulis, *Adat Lembaga Onderafdeeling Redjang*, h. 169.

<sup>52</sup> Moehammad Hoesein, *Tembo Redjang Empat petulai*, (T. Tp: T. Pn, 1932), 1932, h. 15.

<sup>53</sup> Laras Shesa, Laras, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Sistem Kewarisan Dalam Perkawinan Bleket Suku Adat Rejang (Studi Kasus Di Desa Duku Ilir Kecamatan Curup Timur Kabupaten Rejang Lebong)," *Qiyas*, June 7, 2016.

mewarisi *harto pusako* itu adalah anak. Sedangkan saudara tidak mendapatkan apa-apa.

Setelah melihat pedoman di atas maka dapat kita lihat siapa saja yang dikategorikan ahli waris dalam hukum adat Rejang. Dikelompok satu yang dikategorikan sebagai ahli waris adalah semua anak baik itu laki-laki maupun perempuan dan keturunan dari anak-anak tersebut. Anak perempuan yang menikah dengan cara *bleket* harus melepaskan hak warisnya dari keluarga asalnya selama masa perkawinannya.

Jika pewaris di waktu meninggalnya hanya mempunyai anak-anak perempuan yang semuanya kawin *bleket*, maka menurut hukum adat Rejang harta warisan belum boleh berpindah ke kelompok kedua. Karena keturunan pewaris masih ada, walaupun masih dalam bentuk perkawinan *bleket*. Penyelesaiannya adalah dengan jalan merubah bentuk perkawinan dan cara lain yang dinilai tidak merusak tatanan adat perkawinan. Jika pewaris yang melakukan kawin *bleket* maka anaknya merupakan ahli waris dari keluarga ayahnya saja.<sup>54</sup> Dan sebaliknya, jika perkawinan tersebut adalah perkawinan *semendo* maka anaknya merupakan ahli waris dari keluarga ibunya saja.

Ada juga perkawinan *semendo rajo-rajo*. *Rajo* bukan berarti adalah terjemahan kata melayu yang berarti raja penguasa, melainkan pada gabungan clan yang bisa dari pihak ayah dan dari pihak yang ibu. Untuk diketahui bahwa pernikahan *Semendo Rajo Rajo* bukanlah bentuk asli pernikahan di Suku bangsa

---

<sup>54</sup> Perkawinan *bleket* berasaskan pada keharusan menjaga sistem kekerabatan patrilineal dan perkawinan eksogami.

Riau kawin *Semendo* raja-raja atau dikenal sebagai kawin *Semendo* berada atau kawin *Semendo* suka sama suka salah satu bentuk perkawinan yang mula-mula berlaku di ibukota Bengkulu dan ibukota ibukota bagian pesisir. Sedang di pedalaman dijumpai bentuk-bentuk perkawinan jujur dan perkawinan *semendo Tambi anak* jadi kawin *Semendo rajo-rajo* adalah bentuk perkawinan yang lazim dipakai di kalangan orang Melayu di pesisir.

Bentuk kawin *jujur* dilarang secara resmi oleh pemerintahan jajahan Belanda maka menjadilah bentuk kawin *Semendo raja-raja* adat yang diadakan pula di kalangan suku bangsa Rejang. Pada pernikahan *Semendo raja-raja* suami istri dan anak-anaknya Merdeka memilih tempat tinggalnya dengan perkata lain dalam bentuk kali ini mereka dapat tinggal di manapun di Dusun siapapun di mana saja yang mereka sukai seterusnya anak-anak mereka pun akan masuk pada *Clan* apakah itu ibunya atau bapaknya.

Lazimnya kalau seorang laki-laki menikah dengan kawin *Semendo* maka ketika meninggal dunia dan mempunyai anak harta dibagi tetap pada istri dan anak-anak. Demikian juga kalau dalam hal atas istri meninggal dunia dan mempunyai anak maka harta juga akan tetap tinggal pada suami dan anak-anaknya dan tidak dibagi-bagikan. Jika kedua suami istri meninggal dunia barulah harta itu dibagi oleh anak-anaknya. Jika suami istri meninggal itu tidak mempunyai anak maka harta itu jatuh kepada keluarga.

Dapat disimpulkan bahwa kawin sementara raja-raja ini menganut asas yang netral di mana anak bebas mengikuti untuk klan ibu atau untuk klan ayahnya warisan pun dalam *Kawin Semendo raja-raja* ini menganut asas satu banding satu

atau dikatakan netral bisa juga dikatakan adil dengan sistem *bageak rato* karena mengedepankan bagian *bageak rato* tidak berpihakan antara klan Ibu ataupun klan bapak.

**BAB V**

**AKULTURASI KEWARISAN ADAT BERBASIS KESETARAAN GENDER  
DALAM HUKUM ADAT REJANG DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP  
PEMBARUAN HUKUM WARIS DI INDONESIA**

**A. Implementasi Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum  
Adat Rejang Di Provinsi Bengkulu**

Ketika Al-Qur'an berbicara tentang gender maka menggunakan beberapa kata yang dapat dipergunakan untuk menelaah secara kritis dalam permasalahan kesetaraan laki-laki dan perempuan dan relasi keduanya.<sup>1</sup> Konsep adil dan sama rata dalam pembagian waris dalam perspektif hukum Islam seringkali menjadi perdebatan. Islam mengakui adanya perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat. Laki-laki umumnya menjadi penanggung jawab keluarga, sedangkan perempuan memiliki peran yang berbeda. Perbedaan porsi warisan ini dipandang sebagai bentuk pengakuan atas perbedaan peran tersebut. Pembagian warisan yang berbeda juga memiliki implikasi ekonomi. Laki-laki yang umumnya menjadi penanggung jawab keluarga, membutuhkan porsi warisan yang lebih besar untuk menjamin kelangsungan hidup keluarga.

Pada kewarisan adat Rejang maka kita harus memperhatikan perkawinan terlebih dahulu. Perkawinan pada masyarakat hukum adat Suku Rejang di Kabupaten Rejang Lebong dan Bengkulu Utara, Provinsi Bengkulu adalah sistem

---

<sup>1</sup> Mohammad Hendra and Nurul Hakim, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam," *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law*, vol. 4, 2023. h.60.

perkawinan *eksogami*, memiliki dua bentuk perkawinan yaitu semendo rajo-rajo atau semendo riang, dan perkawinan *jujur/beleket*. Pewarisan hak sorang dan *suwarang* dari akibat hukum adat perkawinan *semendo rajo-rajo* atau *semendo riang* adalah semua anak mendapat harta warisan dengan sistem *bageak rato* dari harta *sorang* dan *suwarang*. Pada tahap awal penelitian tepatnya ketika observasi awal, daerah Muko-Muko dan Bengkulu Kota menjadi lokasi penelitian juga. Namun ternyata hasil temuan di Muko-Muko tidak bisa digunakan sebagai data. Dikarenakan masyarakat Rejang disana adalah kaum minoritas yang tinggalnya tidak dalam satu lingkungan. Adapun orang Rejang disana sudah tidak menggunakan adat Rejang lagi melainkan tradisi yang biasa digunakan oleh orang Mukomuko. Untuk Bengkulu kota, berdasarkan temuan data lapangan, masyarakatnya heterogen bercampur-campur dan berbeda-beda tradisi penyelesaian kewarisan, tidak mendukung data yang dibutuhkan dalam penelitian ini. Berikut temuan data implementasi kewarisan adat di sebaran masyarakat Rejang yang bermukim secara homogen:

### **1. Rejang Lebong**

Di Rejang Lebong *Hak Sorang* dan *Hak Suwarang* diwariskan kepada anak laki-laki dan perempuan sama rata. Secara keseluruhan Rejang Lebong menganut Sistem Pewarisan Individual. Peran Pemerintah dalam adat perkawinan Suku Rejang di Kabupaten Rejang Lebong yaitu dilakukan oleh tiga perangkat desa yaitu Kepala Desa sebagai Rajo sebagai pemberi izin dalam pertunangan maupun perkawinan, Ketua Adat yang disebut *Tuei kutei*. Sebagai pemangku adat yang mengatur jalannya adat pertunangan maupun perkawinan, dan Imam sebagai ketua

*Syarak* dalam hal pelaksanaan ijab Kabul dan doa. Khusus kewarisan adat rejang terdapat aturan yang sudah tertulis yang dipegang masing-masing badan majelis adat di desa-desa.

Hukum adat dan norma serta tata cara kehidupan dalam Kabupaten Rejang Lebong berada di di bawah kelapa pinang yang disebut dengan istilah *adat ninik menetei pun pegong pakie beak nyoa pinang*. Artinya adat nenek meniti pohon adat istiadat di bawah kelapa pinang. Pemahaman orang Rejang bahwa adat istiadat yang mereka miliki berpedoman dengan ketentuan hukum adat yang telah dibuat hendaknya dipatuhi, dipertahankan dan terus dilestarikan dan norma yang ada di dalamnya dijunjung tinggi.<sup>2</sup>

Kewarisan adat berjalan di masyarakat dan jangan lupa pada saat ini lebih dominan mengikuti pewarisan yang diakibatkan oleh pernikahan semendo rajo-rajo. Pernikahan sementara raja-raja mengakibatkan kewarisan itu berada pada garis Netral. Orang yang menjadi ahli waris adalah keturunan dari laki-laki maupun perempuan. Pernikahan Semendo raja-raja bersifat bilateral. Masyarakat di Rejang Lebong memilih untuk membagikan hartanya dengan cara *bageak rato* antara laki-laki dan perempuan. Walaupun pada zaman Era dikeluarkannya *kelpeak* diberlakukan dalam penyelesaian hukum adat. Bagi pasangan yang dahulunya menikah dengan cara *bleket* ataupun *semendo ambikanak*, mereka akan tetap menjalankan kewarisan secara bilateral dengan kata lain pernikahan dengan cara *bleket* ataupun *Semendo Tambi anaknya* sudah tidak murni lagi. Dan mereka pun

---

<sup>2</sup> Silvia Devi, "ORANG REJANG DAN HUKUM ADATNYA : TAFSIRAN ATAS KELPEAK UKUM ADAT NGEN CA'O KUTEI JANG KABUPATEN REJANG LEBONG," *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 2016, <https://doi.org/10.25077/jantro.v18i1.54>.

mengikuti perkembangan zaman dengan cara membagikan harta waris yaitu *bageak rato* antara laki-laki dan perempuan.<sup>3</sup>

## 2. Bengkulu Utara

Di Kabupaten Bengkulu Utara *Hak Sorang* ada yang diwariskan secara merata antara anak laki-laki dan perempuan dengan sebuta *bagiak rato*. Dan ada juga yang diwariskan kepada anak perempuan tertua yaitu disebut dengan Tunggu Tebang. Pewarisan tersebut merupakan sistem pewarisan mayorat perempuan tertua. Sedangkan untuk *hak suwarang* dibagikan secara *bagiak rato* antara anak laki-laki dan perempuan sehingga merupakan sistem pewarisan individual. di Kabupaten Bengkulu Utara Peran Rajo dan Ketua Adat dirangkap menjadi satu yang diperankan oleh Kepala Desa untuk setiap desa.

Dalam pewarisan, *Jenang Kutei*/Majelis Adat berperan memanggil para pihak yang bersengketa, mencari informasi dari pihak ketiga, melakukan investigasi silang kepada masing-masing pihak yang bersengketa secara terpisah dan mempertemukan kedua belah pihak dalam suatu majelis yang dipimpin oleh *Jenang Kutei*/Majelis Adat. Peran *rajo* sebagai penengah warga yang bersengketa dan sebagai saksi penyelesaian waris yang disengketakan. Sementara peran *Tuwe*/*Batin*/ Ketua Adat memberikan masukan kepada *Jenang Kutei* tentang hal-hal yang berkaitan dengan hukum adat waris dan peran imam/syarak memberikan pertimbangan dan nasehat penyelesaian secara agama.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>Wawancara dengan Tokoh Adat di desa Duku Ilir Kabupaten Rejang Lebong, Abdul Mutalib pada tanggal 17 Mei 2024.

<sup>4</sup> Wawancara dengan Ayuk Ranai tokoh masyarakat desa Dusun Curup Kecamatan Aur Besi, Bengkulu Utara pada 23 Mei 2024.

Pembagian warisan di masyarakat Rejang di Bengkulu Utara tidak jauh berbeda dengan masyarakat Rejang di Lebong. Dahulunya erat sekali dengan cara sistem perkawinan yang mengatur bagaimana pasangan itu tinggal, namun saat ini sudah bergeser dikarenakan perkembangan zaman dan sudah tidak ada lagi aturan bagaimana tinggal yang mengikuti jenis perkawinan dari pasangan tersebut. Pembagian waris yang dilaksanakan adalah dengan membagi sama bagian antara laki-laki dan perempuan. Hal tersebut juga dikenal dengan istilah “*bagiak rato*”.<sup>5</sup>

### 3. Lebong

Pada umumnya masyarakat Lebong memilih *kutei* yang menyelesaikan sengketanya melalui peradilan adat ini menerima dan tunduk pada putusan adat, meskipun sebagian ada yang tetap melanjutkan kasus tersebut ke pihak kepolisian dan peradilan umum. Tak menutup kemungkinan bagi masyarakat lebong juga menyelesaikan perkaranya di peradilan umum namun dalam hal waris masyarakat Lebong cenderung lebih memilih untuk diselesaikan secara adat. Tetapi langkah hukum bagi masyarakat yang kurang puas terhadap putusan peradilan adat merupakan hal-hal yang wajar sehingga hukum adat melengkapi bagian tertentu dan hukum negara melengkapi pada bagian lainnya.

*Kutai* selain berfungsi sebagai menjaga pranata adat, *Kutai* pada dasarnya adalah lembaga pemerintahan yang memiliki sebuah kewenangan untuk mengatur warganya sendiri atau menjalin hubungan dengan *Kutai* lainnya. Setiap dusun bersifat otonom yang dipimpin oleh Kutainya masing-masing. *Kutai* selain

---

<sup>5</sup> Dalam bahasa Rejang, yang juga digunakan oleh masyarakat Rejang “bageak rato” atau “bagiak rato” artinya adalah sama rata, bisa diartikan sama bagiannya masing-masing antara laki-laki dan perempuan.

berfungsi sebagai lembaga pemerintahan juga berwenang menyelesaikan sengketa dan pelanggaran adat. Dalam hal ini tugas penting *Kutai* adalah untuk menyelesaikan dan mendamaikan apabila ada perselisihan antara masyarakat, memulihkan perdamaian adat dan keseimbangan masyarakat apabila ada perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan hukum adat, dan berusaha untuk merukunkan para pihak yang bersengketa agar bisa hidup rukun seperti sediakala.

Dalam menegakkan hukum adat pada dasarnya *Kutai* atau peradilan adat menjalankan peran yang mendidik, penegakan hukum didasarkan pada prinsip bahwa adanya hukum itu bukan untuk dilanggar melainkan untuk ditaati. *Kutai* selain sebagai lembaga negara memiliki tugas yaitu menampung dan menyalurkan aspirasi/pendapat masyarakat kepada pemerintah, menyelesaikan berbagai permasalahan yang timbul dalam masyarakat yang berkenaan dengan hukum adat istiadat.<sup>6</sup>

Berdasarkan data yang didapatkan penulis dari *literature* pustaka, peran adat dalam menyelesaikan sengketa waris di Lebong itu sangat signifikan terbukti oleh beberapa kasus dapat di selesaikan oleh Kutai terutama kasus sengketa waris. Terbukti juga dalam laporan tahunan pada tahun 2021 jumlah perkara yang ada pada Pengadilan Agama Lebong Kelas II sebanyak 286 namun hanya ada lima perkara yang berkaitan dengan waris, 1 perkara gugatan dan 4 perkara permohonan ahli waris.<sup>7</sup> Artinya sangat sedikit masyarakat adat pada tingkat kabupaten yang memilih menyelesaikan sengketanya ke pengadilan agama. Dan mereka memilih

---

<sup>6</sup> Wawancara dengan Bapak Ramli, Kutai adat di desa Lemeu, Kabupaten Lebong tanggal 15 Juni 2024.

<sup>7</sup> Muhammad Hafizh Akbar, "Peran Kutai Dalam Menyelesaikan Waris Di Desa Sukau Kayo Provinsi Bengkulu," 2022.

membagikan warisannya dengan penyelesaian pembagian sama rata antara laki-laki dan perempuan.

Menurut Bapak Kamis<sup>8</sup> penyelesaian waris adat Rejang yang berlaku pada saat ini memang tidak dipengaruhi oleh sistem perkawinan yang dianut masyarakat. Karena masyarakat Rejang saat ini menganut sistem “*bageak rato*” atau “*bagiak rato*”, artinya sama antara laki-laki dan perempuan. Beberapa hal yang menjadi catatan adalah perlu diingat, bahwa kepengurusan perkara pengurusan, perawatan dan sebagainya terkait oleh yang meninggal, biasanya orangtua, maka hal tersebut menjadi tanggung jawab anak perempuan. Boleh jadi anak perempuan yang paling tua atau anak perempuan yang memang bersedia mengurus rumah orangtua dan tinggal dengan orang tua yang meninggal tersebut. Tanggung jawab yang banyak bagi perempuan inilah yang dinilai sebagai salah satu faktor pendukung agar bagian kewarisan tersebut *bageak rato* bagi laki-laki dan perempuan di masyarakat Rejang saat ini.

#### **4. Kepahiang**

Mengingat Kepahiang berdekatan dengan wilayah Rejang Lebong, terdapat kesamaan atau pengaruh dari sistem waris adat Rejang. Namun, bisa juga terdapat perbedaan yang signifikan tergantung pada dominasi suku lain di wilayah tersebut. Namun hal pertama yang memang lebih dominan. Dimana kewarisan yang dilakukan masyarakat Rejang di kabupaten Kepahiang cenderung ke arah bilateral. Mereka sudah tidak menggunakan kewarisan akibat pernikahan *eksogami* maupun

---

<sup>8</sup> Wawancara dengan Bapak Kamis, Kutai Adat di desa Topos, Kabupaten Lebong tanggal 10 September 2024.

*endogami*. Masyarakat memilih untuk membagikan warisan dengan bagian sama rata atau satu banding satu bagi perempuan dan laki-laki sebagai simbol dari *bageak rato* dalam istilah bahasa Rejangnya.<sup>9</sup>

## 5. Bengkulu Tengah

Untuk warisan adat Rejang yang ada di Kabupaten Bengkulu Tengah sudah terjadi pergeseran dari sistem perkawinan atau sistem pernikahan yang dilakukan oleh pasangan-pasangan yang ada di daerah tersebut. pada dasarnya masyarakat adat Rejang di Bengkulu Tengah juga melakukan ketiga jenis pernikahan yang ada di ada Rejang yaitu pernikahan *bleket*, *semendo* tambiak anak dan *Semendo raja-raja*. Walaupun ada pasangan yang menikah dengan cara *bleket* yang kewarisannya secara hukum adat murni adalah kewarisannya berada di jalur ke bapakan atau patrilineal atau sebaliknya ada pasangan yang menikah dengan sistem *Semendo Tambi* anak yang sistem kewarisannya mengikuti jalur ibu atau matrilineal tetap saja yang berlaku pada saat ini adalah kewarisan yang tidak murni yang digariskan oleh aturan pernikahan *bleket* atau *semendo ambik* anak tersebut.<sup>10</sup>

Pergeseran sistem perkawinan yang mengakibatkan kewarisannya juga berubah memang sudah terjadi sejak lama dan secara berangsur-angsur. Pada intinya masyarakat Rejang di Bengkulu tengah menganut sistem dibagi rata antara laki-laki dan perempuan. Masyarakat sudah tidak lagi mengaitkan permasalahan jenis perkawinan yang mereka anut pada saat penyelesaian masalah kewarisan.

---

<sup>9</sup> Wawancara dengan Bapak Ibnu Hajar, Kutai adat di desa Kandang, Kabupaten Kepahiang tanggal 18 Mei 2024.

<sup>10</sup> Wawancara dengan Bapak Ketua Umum Pengurus BMA Kabupaten Bengkulu Tengah, Drs. Bj Karneli pada 25 Mei 2024.

Jika melihat data temuan tersebut diatas, dapat diambil garis lurus bahwa kewarisan adat Rejang pada saat ini dilakukan dengan cara membagikan secara rata dalam bahasa Rejangnya adalah *bageak rato*. *Bageak rato* sesungguhnya menjadi simbol keadilan bagi masyarakat suku adat Rejang. Artinya masyarakat adat Rejang pada dasarnya sudah mengetahui kesetaraan gender itu sedari dulu, namun memang tidak dengan secara lugas menggunakan kata gender. Terlihat dari faktor pendukung pelaksanaan pembagian waris dengan cara *bageak rato* yaitu karena perempuan pada saat ini di masyarakat adat Rejang memiliki peran yang sangat besar. Anak perempuan (biasanya yang tertua, tidak menjadi syarat mutlak) yang mengurus kebutuhan rumah, perawatan orangtua dan hal-hal yang berkenaan tanggung jawab yang melekat pada pewaris. Peran tersebut dinilai sama bebannya dengan mencari nafkah yang dikerjakan oleh laki-laki.

*Bageak rato* merupakan upaya yang dilakukan untuk mencapai keadilan. Kata adil merupakan bahasa Indonesia yang berasalkan dari kata al-adlu, di dalam Al-Qur'an kata al-adlu atau turunannya disebut lebih dari 28 (dua puluh delapan) kali. Kata al-adlu itu dikemukakan dalam konteks yang berbeda dan dalam arah yang berbeda pula. Sehingga akan memberikan definisi yang berbeda sesuai dengan konteks tujuan penggunaannya.<sup>11</sup> Dalam hubungan dengan hak yang menyangkut materi, khususnya yang menyangkut dengan kewarisan kata tersebut dapat diartikan: keseimbangan antara hak dan kewajiban, keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan. Secara mendasar dapat dikatakan

---

<sup>11</sup> Maryati Bachtiar, "Hukum Waris Islam Dipandang Dari Perspektif Hukum Berkeadilan Gender," *Jurnal Imu Hukum Riau* 3, no. 1 (2016): 1–23.

bahwa perbedaan gender tidak menentukan hak kewarisan dalam Islam. Artinya sebagaimana laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama kuatnya untuk mendapatkan warisan.

Masyarakat menerima hal sistem *bageak rato* karena memang sudah menyadari bahwa perempuan juga berperan dalam keluarga. Daripada sistem kewarisan tersebut harus mengikuti sistem perkawinan yang dari yaitu hanya konsen ke bagian laki jika bleket sedangkan semendo pada bagian perempuan saja. Sistem semendo rajo-rajo lah dianut dan diikuti sampai saat ini. Hidup secara semendo rajo-rajo artinya bebas dari sisi tinggal hingga kewarisan yang diterima antara pihak laki-laki dan perempuan.

*Bageak Rato* tidak mutlak sama dalam hal nominal angka. *Bageak rato* level kelompok keturunan pewaris langsung. Garis pokok keutamaan adalah garis hukum adat Rejang yang menunjukkan perurutan kelompok-kelompok keluarga dari pewaris. Urutan tersebut terbagi menjadi lima yaitu:<sup>12</sup>

1. Kelompok satu, yaitu semua keturunan pewaris menurut sistem garis keturunan di tempat yang bersangkutan.
2. Kelompok kedua, yaitu orang tua si pewaris. Kelompok ini diperlukan apabila kelompok satu sudah punah. Jika kelompok kedua ini tidak ada maka beralih ke kelompok selanjutnya.
3. Kelompok ketiga, yaitu saudara-saudara pewaris beserta keturunan dari pihak saudara tersebut. Jika kelompok ini punah maka pindah ke kelompok ke empat.
4. Kelompok keempat, yaitu orangtua dari orang tua. Atau kita kenal dengan istilah kakek dan nenek. Jika kelompok ini punah maka pindah ke kelompok terakhir.
5. Kelompok kelima, yaitu para paman dan bibi pewaris serta keturunan mereka di tempat yang bersangkutan.

---

<sup>12</sup> Tanpa Penulis, *Adat Lembaga Onderafdeeling Redjang*, h. 169.

Dalam hal *bageak rato*, pelaksanaannya berada di level kelompok satu yaitu semua keturunan pewaris seperti anak dan cucu. Posisi cucu akan turut serta sebagai ahli waris bilamana orang tua dari cucu alias anak pewaris sudah tidak ada. Artinya posisi cucu sebagai penerima warisan adalah menggantikan anak. Sedangkan untuk bagian dari pasangan pewaris yang didapatkan adalah harta *pesaurangan*. Harta *pesaurangan* atau harta sepencarian ialah harta yang diperoleh selama masa perkawinan, dengan tidak memperhitungkan apakah harta itu diperoleh atau usaha suami istri masing-masing atau secara bersama, kecuali harta yang diperoleh karena kewarisan atau pemberian langsung dari pihak ketiga kepada si suami saja atau kepada si istri saja.<sup>13</sup> Tetapi jika ada pemberian pihak ketiga yang ditujukan kepada suami istri bersama, maka harta pemberian yang demikian masuk harta *pesaurangan*.

Harta *pesaurangan* pada dasarnya *tidak* dapat dibagi *selama* perkawinan, karena tidak ada paksaan menurut Hukum Adat Rejang bagi suami atau istri, untuk membagi harta *pesaurangan* selama masih dalam perkawinan. Tetapi dalam praktiknya harta *pesaurangan* itu dapat juga dibagi selama perkawinan, asal dengan permufakatan bersama dan karena keadaan mendesak. Pembagian harta *pesaurangan* ini dapat dilakukan pada waktu setelah salah satu seorang dari suami atau istri meninggal dunia. Tetapi lazimnya pembagian tidak dilakukan selama salah satu pasangan masih hidup. Dan jika memang dibagikan maka ditentukan terlebih dahulu mana dari harta peninggalan pewaris yang merupakan *harta pusako*.

---

<sup>13</sup> Tanpa penulis, *Adat Lembaga Onderafdeeling Redjang*, (T. tp: T. pn, T.t), h. 169.

Pada umumnya hutang si suami sebelum kawin harus dilunaskan dengan harta *pembujangannya* dulu dan jika betul-betul ternyata tidak mencukupi, barulah boleh diambil dari harta *pesaurangan*. Demikian juga dengan hutang si istri sebelum kawin. Hutang si suami dalam masa perkawinan tetapi untuk kepentingan harta *pembujangannya*, harus dilunaskan seperti hutangnya sebelum kawin. Tetapi jika hutang itu dibuat untuk kepentingan harta *pesaurangan*, maka pelunasannya juga lebih dulu diambil dari harta *pesaurangan* dan jika ternyata tidak mencukupi, barulah boleh diambil dari harta *pembujangan* dan harta *penantian*.<sup>14</sup> Demikian juga dengan si istri yang melakukannya. Baik si suami maupun si istri mempunyai kemerdekaan penuh dalam menunjuk barang-barang yang mana dari harta *pembujangan* atau harta *penantian* mereka digunakan untuk membayar hutang-hutang yang tersebut di atas.

Jika istri yang meninggal lebih dahulu maka si suamilah yang mengurus harta *penantian* dan harta *persuarangan* demi kepentingan anak-anak mereka. Jika suami meninggal lebih dahulu, dengan meninggalkan ahli waris istri dan beberapa anak dan diantara anak tersebut ada anak laki-laki, maka harta tersebut berada dikepengurusan anak laki-laki tertua tersebut. Baik itu harta *pembujangan* maupun *persuarangan*. Istri yang statusnya sebagai ibu dari anak laki-laki tertua bertindak sebagai penasehat.<sup>15</sup> Anak laki-laki yang tertua itu dianggap sebagai pengganti mendiang ayah sebagai pengurus perekonomian keluarga sedangkan anak perempuan mengurus perawatan lain yang diluar perekonomian.

---

<sup>14</sup> Wawancara dengan Ketua Adat Duku Ilir, Rejang Lebong, Bapak Abdul Mutalib pada tanggal 23 Mei 2024.

<sup>15</sup> Wawancara dengan Ketua Adat Duku Ilir, Rejang Lebong, Bapak Abdul Mutalib pada tanggal 23 Mei 2024.

Kewarisan adat Rejang yang berlaku saat ini terlihat memiliki beberapa unsur pada corak waris adat apada umumnya. Adanya asas pengendalian diri serta adanya kesadaran bagi para ahli waris bahwa rezeki berupa harta kekayaan manusia yang dapat dikuasai dan dimiliki merupakan karunia dan keridhaan Tuhan atas keberadaan harta kekayaan. Untuk mewujudkan Ridho Tuhan, apabila seorang meninggal dunia dan meninggalkan harta waris maka ahli waris itu menyadari dan menggunakan hukumnya untuk membagi harta waris mereka. Sehingga tidak berselisih dan saling berumur harta waris karena perselisihan diantara para ahli waris akan memberatkan perjalanan arwah waris untuk menghadap kepada Tuhan. Terbagi atau tidak terbaginya harta warisan bukan tujuan melainkan yang penting adalah menjaga kerukunan hidup di antara ahli waris dan semua keturunannya.

Asas kesamaan dan kebersamaan hak yaitu setiap ahli waris mempunyai kedudukan yang sama sebagai orang yang berhak untuk mewarisi serta peninggalan maupun warisnya seimbang antara hak dan kewajiban tanggung jawab bagi Setiap ahli waris untuk memperoleh harta warisannya. Ini sebagai kunci demi terwujudnya kerukunan dalam keluarga. Para ahli waris mempertahankan untuk memelihara Hubungan kekerabatan yang tentram dan damai baik dalam menikmati dan memanfaatkan harta warisan tidak terbagi-bagi maupun dalam menyelesaikan pembagian harta warisan terbagi. Dengan menjalankan perannya masing-masing tidak mengindahkan apakah dia laki-laki atau perempuan karena sistem *bageak rato* yang berlaku di masyarakat adat tersebut.

Bahkan acapkali secara nama perdata sebuah harta peninggalan yang dengan kesepakatan tidak boleh dijual diatasnamakan pada salah satu anggota ahli

waris saja. Hal itu dilakukan demi pendataan secara administrasi namun secara hak guna dan hak kelola menjadi milik bersama. Dikemudian hari terjadi kesepakatan untuk menjualnya maka setelah dijual akan mengikuti sistem *bageak rato*. Biasanya harta yang seperti itu akan *dibageak ratokan* pada saat pasangan dari pewaris itu meninggal juga. Dengan alasan jika langsung dibagikan pada saat salah satu orang tua masih hidup akan menimbulkan kesedihan. Menimbulkan rasa yang tidak nyaman bagi pasangan yang ditinggal mati tersebut. Jadi selama pasangan dari yang belum meninggal itu masih hidup maka pembagian harta warisan dengan sistem *bageak rato* belum bisa dilaksanakan. Dalam aspek hidup secara keseluruhan anggota keluarga hidup bersama dengan saling membantu satu sama lainnya. Bisa dikatakan dengan menganut asas gotong royong.

## **B. Akulturasi Hukum Islam terhadap Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender dalam Hukum Adat Rejang**

Akulturasi hukum Islam terhadap kewarisan Adat berbasis Kesetaraan Gender dalam Hukum Adat Rejang. Akulturasi dalam konteks kewarisan adat Rejang merupakan proses perpaduan antara nilai-nilai tradisional dan pengaruh modern, termasuk konsep kesetaraan gender. Proses ini sangat dinamis dan terus berlangsung, dipengaruhi oleh berbagai faktor. Modernisasi, urbanisasi, dan globalisasi membawa perubahan pada nilai-nilai sosial masyarakat Rejang. Meningkatnya kesadaran akan kesetaraan gender mendorong perempuan untuk menuntut hak yang lebih adil dalam warisan. Pengaruh undang-undang dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, khususnya yang berkaitan dengan hak asasi manusia dan kesetaraan gender, turut mempengaruhi

praktik waris adat. Interaksi dengan budaya lain dan pengaruh media massa juga turut membentuk pemahaman masyarakat tentang warisan dan kesetaraan gender.

Manifestasi Akulturasi terjadi akibat pergeseran mayorat. Meskipun sistem mayorat masih dominan, namun terdapat kecenderungan pergeseran menuju pembagian warisan yang lebih merata antara anak laki-laki dan perempuan dengan sistem *bageak rato*. Peningkatan peran perempuan dalam pengambilan keputusan juga berpengaruh besar. Perempuan mulai lebih aktif terlibat dalam pengambilan keputusan terkait pembagian warisan. Konsep kesetaraan gender mulai diaplikasikan dalam praktik warisan, meskipun masih banyak tantangan. Hal tersebut terlihat dari bergesernya sistem perkawinan dari kawin *jujur* atau *semendo* ambik anak menjadi sistem perkawinan *rajo-rajo* yang mengakibatkan sistem kekerabatan yang dianut bergeser menjadi sistem parental. Terlebih lagi dari peran anak perempuan yang lebih dominan dalam pengurusan terhadap keluarga baik selama orangtua hidup atau terhadap saudara-saudaranya.

Terdapat perbedaan pandangan antara generasi tua dan muda mengenai praktik warisan. Generasi muda cenderung lebih terbuka terhadap perubahan dan penerapan prinsip kesetaraan gender. Akulturasi kewarisan adat Rejang berbasis kesetaraan gender merupakan proses yang kompleks dan membutuhkan waktu. Proses ini melibatkan berbagai pihak, mulai dari pemerintah, lembaga adat, tokoh masyarakat, hingga individu. Dengan upaya bersama, diharapkan dapat tercipta sistem warisan yang lebih adil dan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Kata adil merupakan bahasa Indonesia yang berasalkan dari kata *al-adlu*, di dalam Al-Qur'an kata *al-adlu* atau turunannya disebut lebih dari 28 (dua puluh

delapan) kali. Sebagian diantaranya diturunkan Allah dalam bentuk kalimat perintah dan sebagian dalam bentuk kalimat berita. Kata *al-adlu* itu dikemukakan dalam konteks yang berbeda dan dalam arah yang berbeda pula. Sehingga akan memberikan definisi yang berbeda sesuai dengan konteks tujuan penggunaannya. Dalam hubungan dengan hak yang menyangkut materi, khususnya yang menyangkut dengan kewarisan kata tersebut dapat diartikan: keseimbangan antara hak dan kewajiban, keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan. Atas dasar pengertian tersebut di atas terlihat jelas asas keadilan dalam pembagian harta warisan dalam hukum Islam. Secara mendasar dapat dikatakan bahwa perbedaan gender tidak menentukan hak kewarisan dalam Islam. Artinya sebagaimana laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama kuatnya untuk mendapatkan warisan. Hal ini secara jelas disebut dalam Al-Qur'an dalam surat an-Nisa ayat 7 yang menyamakan kedudukan laki-laki dan perempuan dalam hak mendapatkan warisan. Pada ayat 11-12, 176 surat an-Nisa secara rinci diterangkan 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 perempuan (ayat 12 dan 176).

Berbicara akulturasi antara adat Rejang dan hukum Islam itu sama halnya dengan masuknya Islam pada zaman Jahiliyah di Arab. Adanya aturan pewarisan yang berubah itu adalah bentuk dari akulturasi juga yang terjadi pada masyarakat tersebut tidak serta-merta langsung berubah. Proses perubahan hukum itu terjadi secara berangsur-angsur menjadi lebih baik.

Dalam masyarakat adat Rejang ada semacam pedoman yang menjadi rujukan permasalahan adat yang disebut *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang*. Penerapan *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang* juga bervariasi dalam masyarakat adat Rejang. Penerapan *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang* di masyarakat adat Suku Rejang sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti lingkungan, tingkat pendidikan dan interaksi dengan masyarakat luar.

Dalam *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang* terdapat serangkaian norma yang mengatur berbagai tindakan masyarakat. Norma-norma tersebut meliputi perintah dan larangan yang mencerminkan nilai-nilai dan budaya masyarakat Rejang. Suku Rejang hidup dalam perpaduan hukum adat dan agama. Mereka memiliki sistem hukum adat mereka, yang dikenal sebagai *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang*, yang telah ada sejak zaman kuno. Seiring berjalannya waktu dan pengaruh Islam semakin kuat, mereka juga mulai beradaptasi dan menerapkan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Pada awalnya, ada beberapa bentrokan dan konflik antara *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang* dengan hukum Islam. Beberapa aturan dan praktik dalam hukum adat bertentangan dengan hukum Islam dan sebaliknya. Namun, seiring berjalannya waktu, masyarakat Rejang telah menemukan cara untuk mencapai sinergi dan kerukunan antara *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang* dan hukum Islam. Mereka telah melakukan proses penafsiran ulang dan adaptasi aturan dan praktik hukum adat mereka untuk memastikan bahwa mereka mematuhi prinsip dan ajaran hukum Islam. Mereka juga telah melakukan proses negosiasi dan mediasi untuk menyelesaikan konflik dan perselisihan yang muncul. Secara

keseluruhan, penelitian ini menunjukkan bahwa masyarakat suku Rejang dapat menyeimbangkan hukum adat dan hukum Islam. Dan hal tersebut tertuang jelas dalam *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang*:

*“Adat Bersendikan Syara’ dan Syara’ Bersendikan Kitabullah”*

Kata ‘bersendi’ berasal dari kata dasar “sendi” (kata benda) secara *harfiyah* berarti hubungan yang terhenti antara tulang. Maka istilah “*Adat Bersendi Syara’*” berarti; adat yang berdasarkan hukum agama dan adat yang relevan atau tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam. “*Syara’ Bersendi kitabullah*” berarti; hukum agama yang berdasarkan atau bersumber dari kitab Allah.<sup>16</sup>

*Adat bersendi syara’, syara’ bersendi kitabullah*, adalah adat yang dipakai oleh umat Islam, karena adat yang diterapkan oleh umat Islam adalah adat yang sesuai dengan hukum Islam dan hukum Islam itu bersumber dari kitab Allah yaitu Alqur’an Al-Karim. Di dalam *Buku Kelpeak Ukum Adat ngen Riyan Ca’o Kutei Jang* Kabupaten Rejang Lebong juga terdapat pembahasan tentang *urf* atau adat.

Perbandingan yang digunakan adalah dengan cara Islam masuk pada masyarakat Arab jahiliyah tersebut titik awalnya perempuan yang tidak dianggap sama sekali untuk mendapatkan hak warisan bahkan mereka dianggap benda. Lambat laun dengan turunnya ayat Alquran kemudian ajaran-ajaran Islam maka perempuan mendapat bagian 1 sedangkan laki-laki 2 bagian. Hal ini merupakan suatu upgrade yang sangat luar biasa dari kondisi yang memang benar-benar tidak dianggap sebagai seorang manusia.

---

<sup>16</sup> Mabrusyah, *Adat Perkawinan Suku Rejang dalam Perspektif Islam*. (Ciputat: Patju Kreasi, 2016), h. 130.

Eksistensi nilai kewarisan satu untuk perempuan sangat mengangkat harkat martabat perempuan pada saat itu sehingga mendapatkan hak daripada tidak sama sekali artinya ada perubahan yang terjadi secara masif dan signifikan. Sedangkan untuk akulturasi hukum Islam dan adat Rejang kita lihat dari sisi pernikahannya terlebih dahulu. Jikalau aturan murni hukum adat Rejang pernikahan yang diatur itu adalah pernikahan *exogami* ataupun *endogami* namun dengan datangnya Islam seiring berlakunya Islam datang pernikahan itu berubah menjadi pernikahan yang bilateral dan hal itu juga dijelaskan oleh Hazairin pada karya-karyanya yang memuat tentang aturan hukum adat di Indonesia itu yang cocok adalah bilateral. sehingga bisa terlihat sesungguhnya perubahan hukum di setiap masyarakat adat khususnya masyarakat adat Rejang itu juga berkaca pada perubahan hukum yang terjadi pada saat zaman Jahiliyah.

Kembali kepada teori akulturasi bahwa akulturasi itu pada dasarnya akan menempatkan pencampuran dua kebudayaan yang lebih saling bertemu dan saling mempengaruhi titik proses yang muncul sebab adanya pengaruh lain melalui lokal dengan pengaruh asing yang bercampurnya nanti tidak menghilangkan unsur-unsur asli dari kebudayaan kelompok itu sendiri. Akulturasi terjadi akibat fenomena yang timbul sebagai hasil percampuran kebudayaan jika berbagai kelompok manusia dengan kebudayaan yang beragam bertemu mengadakan kontrak secara langsung dan terus menerus, kemudian menimbulkan perubahan dalam unsur kebudayaan dari salah satu pihak atau keduanya.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Tohir Muntoha et al., "Islam Nusantara Sebuah Hasil Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal," *Jurnal Tarbiyatuna: Jurnal Kajian Pendidikan, Pemikiran Dan Pengembangan Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2023): 141–52, <https://doi.org/10.30739/tarbiyatuna.v4i1.2493>. h. 142.

Jadi jika kita lihat akulturasi yang terjadi pada adat Rejang pada zaman sekarang ini nilai-nilai Islam tetap terkandung namun nilai kebudayaan kelestarian adat itu tetap ada. Dikatakan nilai asli tetap ada adalah masyarakat Rejang masih menggunakan aturan adat Rejang antara itu dari tradisi asli yang tidak tertulis maupun itu dari *Kelpeak Ukum Adat Ngen Ca'o Kutei Jang* seperti di Rejang Lebong, Lebong atau seperti Bengkulu Utara dengan menunggu musyawarah hasil dari *tuei kutei* adat. Sedangkan nilai Islamnya adalah bergesernya sistem perkawinan dari sistem yang eksogami dan endogami menjadi sistem bilateral di mana mempengaruhi hasil pewarisan yaitu berubah menjadi satu banding 1 atau sama rata antara laki-laki dan perempuan.

Kedinamisan terhadap nilai Islam yang masuk dan kedinamisan yang dianut oleh masyarakat adat rejang mengarah kepada nilai-nilai kesetaraan gender di mana perempuan dan laki-laki itu benar-benar sangat berimbang dalam mendapatkan hak waris. Dikatakan berakulturasi juga dikarenakan masyarakat itu menerima perubahan tersebut dan perubahan tersebut menjadi kekhususan bagi masyarakat adat itu. Dan proses akulturasi tersebut terjadinya panjang tidak hanya 10 tahun terakhir bahkan dari sebelum Islam datang hingga sampai saat ini.

Lain hal dengan tranformasi budaya, teori transformasi budaya adalah kerangka kerja yang digunakan untuk memahami bagaimana budaya mengalami perubahan atau transformasi seiring waktu.<sup>18</sup> Konsep ini menyoroti dinamika budaya dan berbagai faktor yang dapat mempengaruhinya. Transformasi budaya

---

<sup>18</sup> Tiara Polnaya, Prapti Murwani, and Tonny D. Pariela, "Transformasi Budaya Dan Interaksi Sosial Dalam Masyarakat Adat: Dampak Masuknya Teknologi Digital," *Baileo : Jurnal Sosial Humaniora* 1, no. 1 (2023): 1–14, <https://doi.org/10.30598/baileofisipvol1iss1pp1-14>. h.11.

dapat terjadi melalui berbagai proses, termasuk interaksi antarbudaya, perubahan teknologi, migrasi, globalisasi, dan faktor-faktor lainnya. Teori transformasi budaya mencakup pemahaman tentang bagaimana budaya beradaptasi dan berevolusi dalam menanggapi perubahan lingkungan dan sosial. Ini juga mengakui bahwa budaya bukanlah entitas yang statis, tetapi dapat berubah secara signifikan seiring waktu.<sup>19</sup>

Dalam hal pelaksanaan kewarisan rejang yang terjadi di beberapa wilayah di provinsi Bengkulu bukanlah sebuah transformasi budaya. Karena tidak terjadi dinamika perubahan berkali-kali melainkan mengarah satu arah. Pada kewarisan yang memiliki nilai adil yaitu satu banding satu atau sistem *bageak rato* untuk perempuan maupun laki-laki. Terlebih lagi masalah kewarisan merupakan masalah yang dikategorikan hukum materil bagi masyarakat itu sendiri.

Menurut teori penerimaan kekuasaan, perubahan kewarisan islam yang memuat nilai keadilan gender itu dapat diterapkan sepanjang tidak bertentangan dengan hukum adat atau diterima sah. Yahya Harahap menjelaskan bahwa teori resepsi menyatakan bahwa hukum Islam hanya dapat diterapkan sebagai aturan hukum jika *common law* telah menerimanya sebagai hukum, sedangkan *teori receptio a contrario* justru sebaliknya. Menurut doktrin penerimaan *a contrario*, hukum umum menyesuaikan dengan hukum Islam. *Common law* yang berlaku dalam kehidupan bermasyarakat adalah norma-norma *common law* yang sesuai dengan semangat hukum Islam. Jika norma-norma *common law* tidak selaras

---

<sup>19</sup> Talitha Nagata and Yan Yan Sunarya, "Perkembangan Kebaya Kontemporer Sebagai Transformasi Budaya," *Jurnal Seni Dan Reka Rancang: Jurnal Ilmiah Magister Desain* 5, no. 2 (2023): 239–54, <https://doi.org/10.25105/jsrr.v5i2.16502.h>. 245.

dengan jiwa dan semangat hukum Islam, maka *common law* harus dijauhkan dari kehidupan sosial masyarakat. Kewarisan adat rejang ini secara sederhana dapat diartikan tidak bertentangan dengan hukum agama yang dianut masyarakat.

Namun jika terdapat aturan hukum adat tentang warisan yang memberikan porsi lebih besar kepada anak laki-laki dibandingkan anak perempuan. Aturan ini bertentangan dengan hukum Islam yang menganut kesetaraan dalam pewarisan. Oleh karena itu, aturan ini tidak dapat diberlakukan. *Teori receptio a contrario* memberikan kerangka kerja untuk memahami hubungan antara hukum agama dan hukum adat di Indonesia. Teori ini membantu menjaga keseimbangan antara kedua sistem hukum tersebut, sehingga tercipta harmonisasi dalam kehidupan masyarakat.

Teori *Culture Determination* memberikan kerangka berpikir yang berguna untuk memahami dinamika perubahan dalam sistem waris adat Rejang. Perubahan menuju kesetaraan gender dalam warisan adat merupakan hasil dari interaksi antara nilai-nilai tradisional, pengaruh globalisasi, dan upaya-upaya untuk memperjuangkan keadilan. Proses ini akan terus berlangsung, dan hasil akhirnya akan tergantung pada berbagai faktor, termasuk kebijakan pemerintah, peran lembaga adat, dan kesadaran masyarakat.

*Teori Culture Determination* (Determinisme Budaya) memberikan pemahaman bahwa budaya memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam membentuk perilaku dan nilai-nilai dalam suatu masyarakat.<sup>20</sup> Dalam konteks kewarisan adat Rejang yang berusaha mencapai kesetaraan gender, teori ini membantu kita

---

<sup>20</sup> Polnaya, Murwani, and D. Pariela, "Transformasi Budaya Dan Interaksi Sosial Dalam Masyarakat Adat: Dampak Masuknya Teknologi Digital."

memahami bagaimana perubahan budaya dapat mengubah praktik-praktik yang telah berlangsung lama. Nilai patriarki yang selama ini mendominasi sistem waris adat Rejang mulai terkikis. Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor, seperti pendidikan, urbanisasi, dan pengaruh globalisasi yang membawa nilai-nilai kesetaraan gender. Perempuan Rejang semakin aktif dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk ekonomi dan politik. Hal ini meningkatkan kesadaran mereka akan hak-hak mereka, termasuk hak atas warisan. Adat istiadat yang bersifat dinamis memungkinkan terjadinya penyesuaian terhadap perubahan zaman. Nilai-nilai kesetaraan yang masuk ke dalam masyarakat Rejang secara perlahan mengubah praktik waris yang ada.

Pendidikan formal dan non-formal menjadi sarana penting untuk mengubah pandangan masyarakat tentang gender dan warisan. Pendidikan memberikan pemahaman yang lebih luas tentang hak asasi manusia dan kesetaraan gender. Media massa, baik cetak maupun elektronik, berperan dalam menyebarkan informasi tentang kesetaraan gender dan menginspirasi perubahan. Organisasi yang fokus pada isu perempuan dan hak asasi manusia berperan aktif dalam advokasi dan pemberdayaan perempuan. Kebijakan pemerintah yang mendukung kesetaraan gender, seperti kebijakan afirmatif dan perlindungan terhadap hak perempuan, turut mendorong perubahan.

Sebagian masyarakat masih berpegang teguh pada nilai-nilai tradisional dan resisten terhadap perubahan. Perempuan seringkali memiliki akses yang terbatas terhadap sumber daya ekonomi, sehingga sulit untuk menuntut hak waris yang sama. Banyak masyarakat Rejang yang pedalaman Bengkulu, terutama di daerah

pedesaan, kurang memahami tentang hukum waris dan hak-hak mereka. Peran agama dalam mengubah sistem waris adat Rejang menuju kesetaraan gender sangat kompleks dan tergantung pada berbagai faktor, seperti interpretasi teks suci, peran tokoh agama, lembaga agama, dan praktik keagamaan. Agama dapat menjadi kekuatan yang sangat besar dalam mendorong perubahan positif, tetapi juga dapat menjadi penghalang jika interpretasi yang digunakan bersifat konservatif.

Teori Hukum Waris Adat memberikan kerangka analisis yang sangat berguna untuk memahami dinamika perubahan dalam sistem waris adat Rejang, khususnya dalam konteks upaya mencapai kesetaraan gender. Teori ini menekankan bahwa hukum waris adat bukanlah sesuatu yang statis, melainkan berkembang seiring dengan perubahan sosial, budaya, dan ekonomi. Hukum Islam memiliki aturan yang jelas mengenai pembagian harta warisan, yang termaktub dalam Al-Qur'an dan hadis. Prinsip dasar hukum Islam tentang waris menekankan adanya perbedaan porsi antara ahli waris laki-laki dan perempuan, meskipun terdapat beberapa pengecualian dalam kondisi tertentu. Misalnya dengan penyelesaian kewarisan dengan konsep *al-takharujj*. Secara arti kata *takharujj* berarti saling keluar. Dalam arti terminology bisa diartikan keluarnya seseorang atau lebih dari kelompok ahli waris dengan pergantian haknya dari salah seorang di antara ahli waris yang lain. Pada hakikatnya takharujj itu termasuk ke dalam salah satu upaya penyesuaian dalam pelaksanaan hukum kewarisan Islam.

Dalam pembagian warisan terkadang seorang atau beberapa orang ahli waris yang bukan mahjub dan bukan mamnu tidak menerima bagian. Bagian yang semestinya mereka dapatkan dalam pewarisan itu diberikan kepada seorang atau

beberapa orang ahli waris lainnya sesuai dengan perjanjian yang mereka lakukan. Dalam bahasan penyelesaian kewarisan dikemukakan bentuk penyesuaian rasioanl secara *aul* dan *radd*. Penyesuaian ini dijalankan karena jumlah seluruh pembagian yang ditentukan (*furudh*) dalam *Kitabullah* dalam kasus tertentu tidak sama besarnya dengan jumlah keseluruhan harta warisan yang dibagikan.

Di samping itu dapat pula, terjadi bahwa bagian setiap ahli waris dalam kasus tertentu tidak sesuai dengan kebutuhan yang mendesak atau keinginan perseorangan dari ahli waris sehingga dalam keadaan tertentu itu pelaksanaan hukum menurut apa adanya terlihat tidak tepat dan kurang dirasakan adil. Semisalnya ahli waris adalah seorang janda yang tidak mempunyai apa-apa selain dari peninggalan almarhum suaminya dan seorang saudara laki-laki yang kaya dari suaminya. Berdasarkan hukum yang berlaku, si janda hanya mendapat  $\frac{1}{4}$  dan saudara mendapat selebihnya yaitu  $\frac{3}{4}$ . Secara hukum saudara tersebut tidak mempunyai kewajiban apa-apa untuk memenuhi kebutuhan si janda.

Dalam keadaan tertentu dapat terjadi bahwa harta peninggalan berbentuk rumah, tanah dan uang. Diantara ahli waris ada yang hanya membutuhkan rumah, atau yang lain membutuhkan tanah dan yang lain membutuhkan uang. Dalam penyelesaian harta warisan mungkin masing-masing tidak mendapatkan apa yang sangat diperlukannya itu. Allah SWT menetapkan hukum secara umum tanpa melihat kepada pribadi tertentu, kasus tertentu atau suasana tertentu. Hukum itu pada mula pembentukkannya ditentukan untuk semua, tanpa memandang kemungkinan yang akan timbul kemudian. Hukum yang bersifat umum itu di kalangan ulama *ushul fiqh* yang disebut hukum *ázimah*. Ketentuan yang bersifat

*ázimah* itu ditetapkan Allah untuk menjaga kepastian hukum dan hukum tidak tunduk kepada hal-hal yang bersifat khusus.<sup>21</sup>

Di samping itu demi keadilan hukum dan menghindarkan umat dari kesusahan, ditentukan pula hukum lain yang hanya berlaku dalam keadaan khusus atau tertentu. Ketentuan yang khusus memang tidak sesuai dengan ketentuan umum yang telah ada di kalangan para ahli *ushul fiqh*, yang disebut dengan *rukhsah*.<sup>22</sup> Artinya *rukhsah* itu adalah pengecualian dari ketentuan umum bisa jadi ketentuan umum yang dalam pelaksanaannya dilakukan berdasarkan kenyataan situasi dan kondisi yang bersifat khusus.

Mengenai harta warisan, dalam hukum waris adat Rejang harta pembujangan atau penantian juga termasuk didalamnya. Harta selama perkawinan disebut dengan harta *persaurangan*, dipisahkan dulu bagian pasangan yang masih hidup. Sehingga didalam harta warisan ada harta bawaan dan harta yang didapat selama perkawinan. Dalam Islam seseorang yang tidak meninggalkan suami atau istri tentunya berbeda dengan orang yang meninggalkan suami atau istri. Sebab, dalam hal orang yang meninggalkan suami atau istri akan timbul pertanyaan. Apakah *tirkah*-nya hanya berupa harta miliknya, atau berupa harta miliknya ditambah dengan harta campur-kayanya, atau berupa sebagian dari pencampuran harta suami istri tersebut.

---

<sup>21</sup> Laras Shesa, Oloan Muda Hasim Harahap, and Elimartati, "Eksistensi Hukum Islam Dalam Sistem Waris Adat Yang Dipengaruhi Sistem Kekerabatan Melalui Penyelesaian Al-Takharuj," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2021): 145–64, <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2643>.

<sup>22</sup> Umar Muhaimin, "METODE ISTIDLAL DAN ISTISHAB (FORMULASI METODOLOGI IJTihad)," *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan HUKUM Islam* 8, no. 2 (2017), <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Yudisia/article/view/3243/2362>.

Harta milik suami atau istri adalah harta kekayaan masing-masing, baik yang diperoleh dari hasil warisan, hibah atau usaha sendiri, yang terpisah dari harta yang didapat bersama pasangannya. Harta ini dalam hukum Adat disebut *harta bawaan*. Yang dimaksud harta campur-kaya suami dan istri adalah harta kekayaan yang diperoleh mereka selama berlangsungnya perkawinan. Sedangkan yang dimaksud dengan harta pencampuran suami istri adalah harta kekayaan mereka secara mutlak, baik sebelum maupun selama berlangsungnya perkawinan. Setelah mengetahui perbedaan harta milik, harta campur-kaya, dan harta pencampuran secara mutlak, maka pertanyaan mengenai *tirkah* suami atau istri di atas akan lebih mudah terjawab yakni segala apa yang ditinggalkan oleh si yang meninggal dunia (suami atau istri), baik berupa hak-hak maupun berupa harta kekayaan, yaitu harta miliknya ditambah dengan sebagian harta harta campur-kayanya.<sup>23</sup> Jadi, *tirkah* suami atau istri bisa berupa harta (*bawaan*) dia sendiri di tambah dengan bagian dari harta bersama.

Dilihat dari pemaparan di atas, dalam hukum waris Islam dan hukum waris adat Rejang tidak ada perbedaan mengenai harta warisan. Baik itu bagi pewaris yang telah menikah maupun belum menikah, hanya perbedaan namanya saja yang terlihat. Selain itu kesamaan terlihat dari bolehnya pembagian harta warisan kepada ahli waris setelah apa-apa yang harus dibayarkan sudah dilunaskan. Seperti biaya perawatan dan pemakaman, utang, dan wasiat.

Berbicara adat maka kita perlu mengkaji adat tersebut dengan pandangan *urf* yang ada dalam hukum Islam. Adat merupakan sesuatu kebiasaan yang

---

<sup>23</sup> Usman, *Fiqh Mawaris: Hukum Kewarisan Islam*, h. 34.

dilakukan terus menerus secara turun temurun. Kita lihat dulu apa yang dimaksud adat dalam hukum Islam. *Adat* adalah apa-apa yang dibiasakan oleh manusia dalam pergaulannya dan telah mantap dalam urusan-urusannya.<sup>24</sup> Jika kata *adat* mengandung konotasi netral, maka *urf* tidak demikian. Kata *urf* digunakan dengan memandang pada kualitas perbuatan yang dilakukan, yaitu diakui, diketahui, dan diterima oleh orang banyak. Dengan demikian, kata *urf* itu mengandung konotasi baik.

Dari pengertian tersebut maka penulis akan menganalisa katagori *urf* mana yang cocok dengan sistem waris dalam masyarakat suku adat Rejang. Sistem waris suku adat Rejang hanya dilakukan oleh penduduk yang bersuku bangsa Rejang. Artinya adat tersebut hanya dilakukan sekelompok orang tertentu di daerah tertentu, dan tidak berlaku secara global atau disemua tempat. Yang seperti ini dari segi ruang lingkup penggunaannya tergolong dalam *urf* khusus. Adapun pengertian *urf* khusus adalah kebiasaan yang dilakukan sekelompok orang di tempat tertentu atau pada waktu tertentu, tidak berlaku di semua tempat dan di sembarang waktu.<sup>25</sup>

Jika penerapan sistem waris suku adat Rejang tetap dilakukan dengan alasan *maslahat*, maka harus diseleksi terlebih dahulu apakah kemaslahatan tersebut sesuai dengan pedoman kemaslahatan menurut wahyu atau tidak dengan menyesuaikannya dalam golongan-golongan berikut ini:

- 1) *Adat* yang lama secara substansial dan dalam hal pelaksanaannya mengandung unsur kemaslahatan.<sup>26</sup> Maksudnya dalam perbuatan itu

---

<sup>24</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 388.

<sup>25</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 392.

<sup>26</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994), h. 123.

terdapat unsur manfaat dan tidak ada unsur mudaratnya. Adat dalam bentuk ini diterima sepenuhnya dalam hukum Islam.

2) *Adat* lama yang pada prinsipnya secara substansial mengandung unsur *maslahat* (tidak mengandung unsur *mafsadat* atau *mudarat*), namun dalam pelaksanaannya tidak dianggap baik oleh Islam.<sup>27</sup> Adat dalam bentuk ini dapat diterima dalam Islam, namun dalam pelaksanaannya selanjutnya mengalami perubahan dan penyesuaian.

3) *Adat* lama yang pada prinsip dan pelaksanaannya mengandung unsur *mafsadat* (merusak). Maksudnya, yang dikandungnya hanya unsur perusak dan tidak memiliki unsur manfaatnya atau ada unsur manfaatnya tetapi unsur perusaknya lebih besar.

4) *Adat* atau *urf* yang telah berlangsung lama, diterima oleh orang banyak karena tidak mengandung unsur *mafsadat* (perusak) dan tidak bertentangan dengan dalil *syara'* yang datang kemudian, namun secara jelas belum terserap kedalam *syara'*, baik secara langsung atau tidak langsung.<sup>28</sup> *Adat* atau *urf* dalam bentuk ini jumlahnya banyak sekali dan menjadi perbincangan dikalangan ulama. Bagi kalangan ulama yang mengakuinya berlaku kaidah:

محكمة العادة

'*Adat itu dapat menjadi dasar hukum.*'<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 394.

<sup>28</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 394.

<sup>29</sup> H. A. Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*. (Jakarta: Kencana, 2010), Cetakan ke- 7, h. 91.

Adat dalam bentuk pertama dan kedua diterima oleh Islam, dalam arti tetap dilaksanakan dan ditetapkan menjadi hukum Islam. Bentuk penerimaan Alqur'an adalah dengan cara Alqur'an sendiri menetapkan hukumnya secara sama dengan apa yang berlaku dalam adat tersebut, baik secara langsung atau setelah terlebih dahulu melalui proses penyesuaian. Bentuk penerimaannya oleh Sunnah Nabi secara langsung adalah *adat* tersebut ditetapkan hukumnya oleh sunnah sesuai menurut apa yang berlaku selama ini, baik melalui penetapan langsung atau melalui *taqrir* (pemberian sebagai tanda setuju) dari Nabi.

*Urf* atau *adat* yang diserap itu ada yang dalam bentuk umum yang dapat berlaku diseluruh tempat dan waktu, ada pula yang dalam bentuk khusus yang berlaku untuk lingkungan (masyarakat) tertentu. Adat semacam ini dapat mengalami perubahan ditempat lain atau dalam waktu yang berbeda. Ulama sepakat dalam menerima *adat* dalam bentuk pertama dan kedua karena *adat* tersebut telah menjadi hukum Islam, meskipun berasal dari *adat* lama.<sup>30</sup> *Adat* dalam bentuk pertama dan kedua ini dikelompokkan kepada *adat* atau *urf* yang *shahih*. *Adat* dalam bentuk ini dapat berlanjut dengan terus dilaksanakan berdampingan dengan hukum *syara'* yang ditetapkan kemudian dengan cara mengutamakan hukum *syara'* yang ditetapkan wahyu tanpa mengurangi atau merugikan pelaksanaannya ditinjau dari ketentuan hukum *syara'* tersebut.

Demikian pula ulama sepakat menolak *adat* atau *urf* dalam bentuk ketiga karena secara jelas bertentangan dengan *syara'*. Segala ketentuan yang

---

<sup>30</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 395.

bertentangan dengan hukum *syara'* harus ditinggalkan meskipun secara *adat* sudah diterima oleh orang banyak. Mengenai hal ini, para ulama bersepakat bahwa kebiasaan semacam ini harus dijauhkan oleh segenap kaum muslim, inilah yang disebut *urf fasid*.<sup>31</sup> Para ulama mengamalkan *urf* itu dalam memahami dan mengistinbathkan hukum, menetapkan beberapa syarat untuk menerima *urf* tersebut, sebagai berikut:

- 1) *Adat* atau *urf* itu bernilai maslahat dan dapat diterima akal sehat.
- 2) *Adat* atau *urf* itu berlaku umum dan merata di kalangan orang-orang yang berada dalam lingkungan *adat* itu, atau di kalangan sebagian warganya. Maksudnya *adat* tersebut sudah berlaku secara umum dalam arti bukan hanya biasa dilakukan oleh beberapa orang saja.
- 3) *Urf* yang dijadikan sandaran dalam penetapan hukum itu telah ada pada saat itu, bukan yang muncul kemudian.
- 4) Tidak ada dalil yang khusus untuk kasus tersebut baik dalam Alqur'an atau Sunnah.<sup>32</sup> *Adat* tersebut tidak bertentangan dan melalaikan dalil *syara'* yang ada atau bertentangan dengan prinsip yang pasti.
- 5) Pemakaiannya tidak mengakibatkan dikesampingkannya *nash* syariah termasuk juga tidak mengakibatkan mafsadatan, kesempitan, dan kesulitan.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2011), h. 162.

<sup>32</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan*, h. 89.

<sup>33</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan*, h. 89.

Islam mendorong umatnya untuk menyelesaikan segala urusan, termasuk waris, dengan cara yang baik-baik, adil, dan sesuai dengan syariat Islam. Hukum adat memiliki nilai historis dan sosial yang kuat dalam suatu masyarakat. Adat seringkali menjadi pedoman hidup sehari-hari, termasuk dalam hal pembagian harta waris. Ketika hukum adat bertentangan dengan hukum Islam dalam hal waris, maka hukum Islam yang harus diutamakan. Hal ini karena hukum Islam merupakan hukum yang paling sempurna dan berlaku universal. Pada dasarnya bisa menggunakan qaidah fiqh berikut ini:

وَأَنَّ الثَّابِتَ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ

Hukum yang ditetapkan berdasarkan `urf sama seperti hukum yang ditetapkan oleh nash syara.<sup>34</sup>

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَسَبَبِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا

Eksistensi hukum beriringan dengan keberadaan illat dan sebabnya.<sup>35</sup>

فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

Apa yang dipandang baik oleh orang Islam, maka akan dipandang baik oleh Allah, dan apa yang dipandang jelek oleh orang Islam, maka akan dipandang jelek oleh Allah.<sup>36</sup>

Jika terjadi perbedaan pendapat atau konflik dalam penerapan hukum waris, sebaiknya dilakukan musyawarah dan melibatkan tokoh agama atau ahli waris yang memahami hukum Islam. Artinya jika pembagian kewarisan *bageak rato* itu dilakukan mengikuti hukum adat, dan pada pelaksanaannya tidak terjadi konflik dan

---

<sup>34</sup> Ali Jumah Muhammad bin Abdilwahhab, *Al-Madkhal ila Dirasah al-Madzahib al-Fiqhiyah*, (Kairo: Dar al-Salam, 2001), hal. 93.

<sup>35</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqi'in `an Rabbil `Alamin*, (Saudi Arabia: Dar ibn Jawziy, 1423), j. 5, hal. 528.

<sup>36</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Kairo: Muassasah Al-Risalah, 2001), j. 6, hal. 84.

kerugian terhadap masing-masing pihak, maka tidak apa-apa hal tersebut dilaksanakan. Terlebih lagi waris adat *bageak rato* itu terus menerus dilakukan karena memang pada saat ini sistem *bageak rato* memang dipandang baik oleh masyarakat. Jika *bageak rato* tersebut dipandang memiliki nilai yang baik, maka akan dipandang baik juga oleh Allah.

Tujuan utama turunnya aturan ini jauh lebih luas dan mendalam. Meskipun aturan waris memang dapat digunakan untuk menengahi konflik, tujuan utama aturan ini jauh lebih luas dan komprehensif. Aturan waris merupakan bagian integral dari sistem hukum Islam yang bertujuan untuk mewujudkan keadilan, persatuan, dan kesejahteraan masyarakat. Jadi, meskipun aturan waris dapat menjadi solusi untuk konflik, namun bukan itu satu-satunya tujuan utama dari aturan tersebut. Maka dari itu sistem *bageak rato* tidak lah bertentangan dengan Hukum Islam.

Adapun pernyataan tidak bertentangan tentang sistem *bageak rato* bisa didukung dengan beberapa pendapat para tokoh. Menurut al-Qaradawi seharusnya perbedaan bagian tersebut sesuai beban hidup. Namun, pada bagian tertentu sama seperti bagian ibu dan bapak dari harta kematian anak mereka. Bahkan satu waktu lebih banyak perempuan, seperti jika yang meninggal itu seorang perempuan meninggalkan suami, ibu, dua saudara kandung laki-laki, satu saudara perempuan seibu, maka saudara perempuan seibu mendapatkan seperenam penuh, sedangkan dua orang saudara kandung laki-laki mendapat seperenam untuk mereka berdua, yakni masing-masing menerima separuh dari seperenam itu. Ulama Sunni terkemuka ini juga telah menyuarakan pentingnya reinterpretasi terhadap hukum

waris Islam. Qaradawi berpendapat bahwa dalam kondisi tertentu, seperti ketika seorang perempuan menjadi pencari nafkah utama keluarga, ia berhak mendapatkan porsi warisan yang lebih besar. Dalam hal kewarisan adat Rejang, beban hidup atau fungsi sosial antara laki-laki dan perempuan sama maka dari itu bisa menjadi alasan pendukung untuk tidak membagikan waris secara 2:1 antara laki-laki dan perempuan. Walaupun bukan menjadi pencari nafkah tapi bertanggung jawab dalam hal pengurusan rumah dan keluarga. Pada dasarnya dalam masyarakat adat Rejang tanggung jawab pemenuhan nafkah memang merupakan tugas dari laki-laki bukan perempuan. Masyarakat adat Rejang pada saat ini memahami bahwa tanggung jawab dalam hal kehidupan keluarga dilakukan secara bersama antara laki-laki dan perempuan. Tanggung jawab dalam hal kepengurusan keluarga bukan hanya persoalan mencari nafkah saja.

Permasalahan sosial yang bersifat kasuistik yaitu sistem *bagaek rato* adat Rejang ini, dapat menggunakan konsep *al-ahliyah al-wujub* dalam memberikan kesamarataan pembagian warisan terhadap anak laki-laki dan perempuan. Dengan alasan kelayakan seorang mukallaf untuk melakukan perbuatan hukum yang melakukan hak dan kewajiban, tanpa membedakan status laki laki dan perempuan. Menurut Munawir Sjadzali memberi pandangan tentang keadilan dalam Islam bahwa agama Islam itu merupakan agama yang Rahmatan Lil Alamin yang bertitik pada Al-Qur'an sehingga keadilan merupakan asas terbesar yang harus ditegakkan dalam setiap aspek permasalahan. Munawir Sjadzali berpendapat, dalam hukum waris Islam bahwasanya formula 2:1 pada kasus waris sudah tidak lagi relevan untuk dijadikan cerminan semangat keadilan pada kondisi masyarakat sekarang ini,

karenannya sistem pembagian warisan untuk anak laki-laki memiliki bagian dua kali lebih banyak dari anak perempuan.

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

Mengenai reaktualisasi yang dilakukan Munawir Sjadzali, Ibrahim Hosen menyebutkan, bahwa pandangan Munawir Sjadzali seringkali mengutip pendapat At-Thufi dalam teori masalahnya dan Abu Yusuf tentang tradisi.<sup>37</sup> Menurut al-Thufi, dalil syara itu ada tiga: Nash, Ijma, Pemeliharaan Masalah. Jika ketiganya berkesesuaian maka pengamalannya sesuai dalil, namun jika terdapat pertentangan di antaranya, maka harus didahulukan pemeliharaan kemaslahatan daripada Nash maupun Ijma dengan jalan takhsis atau bayan.

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

"Telah disepakati bahwa dalil syara untuk suatu hukum itu ada tiga: Nash, Ijma, Pemeliharaan Masalah yang diambil dari Hadis Laa Dlarara walaa Dllrar.

---

<sup>37</sup> Muhammad Habibul Amin and Dhiauddin Tanjung, "Maqashid Syariah: Perbandingan Antara Pemikiran Al - Ghazali Dan Najmuddin At - Thufi," *El-Mujtama: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 4, no. 5 (2024): 2417–29, <https://doi.org/10.47467/elmujtama.v4i5.3497>.

Jika terdapat pertentangan di antaranya, maka harus didahulukan pemeliharaan kemaslahatan daripada Nash maupun Ijma dengan jalan takhsis atau bayan."<sup>38</sup>

Sehingga pembagian yang di gagas oleh Munawir Sjadzali adalah sama rata yaitu, memberikan bagian yang sama antara laki-laki dan perempuan yaitu 1:1. Hal demikian bisa menjadi penguat dalam hal sistem *bageak rato* adat Rejang yang dapat diartikan 1:1 antara laki-laki dan perempuan. Dan tentu saja konsep itu juga menjadi simbol kesetaraan dan keadilan gender yang hidup dalam masyarakat adat Rejang.

Menurut Syahrur keterlibatan perempuan dalam mencari nafkah keluarga membuat tanggung jawab mereka serupa dengan laki-laki, yang berbeda dengan kondisi zaman dahulu. Syahrur berpendapat bahwa dalam konteks modern ini, perempuan seharusnya mendapatkan bagian warisan yang setara dengan laki-laki, tidak seperti pembagian tradisional Islam yang memberikan perempuan setengah dari bagian laki-laki.<sup>39</sup> Sehingga yang perlu diketahui terkait hukum pembagian waris telah ditetapkan saat kondisi dua jenis kelamin laki-laki dan perempuan bergabung menjadi satu. Syahrur menafsirkan bahwa ayat-ayat tentang pembagian warisan adalah *hududiyyah* (batas minimal), bukan *haddiyyah* (batas maksimal). Dia berpendapat bahwa ketika perempuan ikut serta dalam mencari nafkah keluarga, bagian waris mereka seharusnya lebih besar mendekati bagian laki-laki. Dengan demikian, Syahrur berpendapat bahwa pembagian warisan dalam

---

<sup>38</sup> "Najmuddin Sulayman Bin 'Abdulqawiy 'Abdul Karim Al-Thufiy, Kitab Al-Ta'yin Fiy Syarh Al-Arba'in, (Beirut: Muassasah Al-Rayyan, 1998), h. 238.," n.d.

<sup>39</sup> Fatimatuz Zahro and Shinta Pramesti K.M, "Kesetaraan Gender Dalam Hukum Kewarisan Islam Perspektif M. Syahrur," *Mahakim: Journal of Islamic Family Law* 7, no. 1 (2023): 25–46, <https://doi.org/10.30762/mahakim.v7i1.201>.

Islam seharusnya dilihat ulang dengan mempertimbangkan konteks modern dan kondisi aktual masyarakat, dengan memastikan bahwa perempuan mendapatkan bagian yang adil sesuai dengan peran dan kontribusi mereka dalam keluarga.<sup>40</sup>

Quraish Shihab menjelaskan bahwa Al-Qur'an menetapkan pembagian waris ini (2:1) dan tidak ada yang mengetahui tujuan pasti dari aturan tersebut selain Allah sendiri. Oleh karena itu, menurutnya, aturan ini harus diterapkan dengan penuh tanggung jawab dan menghormati keputusan Allah yang Maha Mengetahui dan Bijaksana. Quraish Shihab menyebutkan bahwa jika dalam masyarakat terdapat kesepakatan untuk membagi waris secara merata, hal itu dapat diterima selama tidak didasarkan pada asumsi bahwa ketetapan Allah tidak adil atau keliru.<sup>41</sup> Dengan demikian, pemikiran Quraish Shihab menunjukkan kesesuaian antara prinsip-prinsip Islam yang diuraikan dalam Al-Qur'an dan situasi praktis dalam masyarakat modern, dengan mempertimbangkan keadilan dan kebutuhan sosial yang berbeda-beda.

### **C. Kontribusi Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis Kesenjangan Gender dalam Hukum Adat Rejang terhadap Pembaruan Hukum Waris di Indonesia**

Akulturasi sistem kewarisan adat Rejang yang berbasis kesetaraan gender berpotensi memberikan kontribusi yang berarti terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia. Akulturasi ini dapat mendorong semangat kesetaraan gender dalam hukum waris nasional. Praktik warisan *bageak rato* adat Rejang yang semakin

---

<sup>40</sup> Pembagian Waris et al., "Pembagian Waris Terhadap Laki-Laki Dan Perempuan Perspektif Muhammad Quraish Shihab Dan Muhammad Syahrur" 2, no. 4 (2024): 1161–72.

<sup>41</sup> Tarmizi, "Inheritance System of Bugis Community in District Tellu Siattinge, Bone, South Sulawesi (Perspective of Islamic Law)," *Samarah* 4, no. 1 (2020): 179–208, <https://doi.org/10.22373/sjkh.v4i1.6784>.

mengakomodasi hak perempuan dapat menjadi contoh dan inspirasi untuk perubahan hukum waris yang lebih adil. Hukum waris nasional dapat menjadi lebih inklusif dan sesuai dengan kebudayaan dan kebutuhan masyarakat yang beragam. Masyarakat adat Rejang dengan sistem waris *bageak rato* yang berevolusi dapat menjadi contoh bagaimana kearifan lokal dapat beradaptasi dengan prinsip kesetaraan.

Akulturasinya ini dapat membuka jalan bagi sistem waris yang lebih fleksibel dan adil. Hukum waris nasional dapat mengakomodasi variasi praktik waris adat yang memperhatikan keadilan bagi semua pihak, tidak hanya anak laki-laki tertua. Proses pembaruan hukum waris dapat dilakukan dengan tetap menghargai kearifan lokal. Akulturasi sistem waris adat Rejang menjadi contoh bagaimana tradisi dan nilai-nilai luhur dapat dipertahankan sementara disesuaikan dengan perkembangan zaman. Akulturasi yang berhasil di masyarakat Rejang dapat menjadi acuan bagi masyarakat adat lain di Indonesia untuk mengkaji dan memperbarui sistem waris mereka ke arah yang lebih adil dan sesuai dengan prinsip kesetaraan gender.

Pernikahan yang terjadi di masyarakat Rejang adalah pernikahan eksogami dan endogami menurut hazairin dalam karyanya yang membahas tentang pernikahan adat Rejang pada saat ini sebenarnya ku Rejang yang berkembang itu mengakibatkan sistem pernikahannya berubah menjadi sistem yang bila titik dibenarkan oleh Budi Kisworo bahwa pernikahan yang berupa endogami dan eksogami itu berubah dengan beberapa faktor misal dengan adanya pola hidup yang

berubah dengan perkembangan zaman.<sup>42</sup> Perubahan tersebut mengakibatkan selain gaya hidup yang berubah juga mengakibatkan kewarisan yang seharusnya berkaitan dengan sistem perkawinan berubah menjadi dengan tuntutan zaman. Dikatakan tuntutan zaman, karena pada zaman sekarang era transformasi pendidikan kemudian keterbukaan informasi mengakibatkan masyarakat itu belajar banyak tentang Apa itu kesetaraan gender sehingga kewarisan yang terjadi pun mengikuti yaitu pewarisan yang bilateral. Karena sistem-sistemnya atau alurnya akan sama jika pernikahan itu dilakukan dengan cara eksogami maka kewarisan yang diakibatkan dari pernikahan itu akan menjadi kewarisan eksogami. Atau misalnya pernikahan itu dilaksanakan dengan cara endogami maka kewarisan yang mengikuti adalah kewarisan endogami. maka bisa disimpulkan jika perkawinan adat terjang itu bergeser menjadi sistem yang bilateral maka mau Tidak mau kewarisan itu juga bergeser menjadi sistem yang bilateral mengikuti sistem perkawinan itu sendiri.

Hazairin, tokoh Islam kontemporer merumuskan konsep hukum kewarisan bilateral yang dinilai lebih cocok untuk masyarakat Indonesia. Hazairin percaya bahwa system perlu diubah untuk memastikan keadilan bagi semua anak. Oleh karena itu, Hazairin mendasarkan pendapatnya pada prinsip bilateralism, yang disebabkan melemahnya prinsip bilateralis sesuai dengan yang dimaksud dalam al-qur'an.<sup>43</sup> Dalam hal pewarisan bilateral seseorang mewarisi tidak hanya dari ayah

---

<sup>42</sup> Wawancara dengan Bapak Akademisi dan Pengamat Budaya adat Rejang Budi Kisworo pada 13 Juni 2024.

<sup>43</sup> Labib Fahmi, "Hermeneutika Emillio Betti Dan Aplikasinya Dalam Menafsirkan Sistem Kewarisan 2:1 Pada Surat an-Nisa Ayat 11," *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 2, no. 1 (2018): 143, <https://doi.org/10.30659/jua.v2i1.3120>. Hazairin dalam bukunya menulis bahwa sistem waris yang berlaku di Indonesia dikelompokkan menjadi tiga yaitu: Pertama, sistem

tetapi juga dari ibu. Sama seperti saudara laki-laki dan saudara perempuan mewarisi dari saudara laki-laki dan perempuan, maupun saudara perempuannya.<sup>44</sup> Menurut Hazairin, sistem pewarisan bilateral, menciptakan unit kekerabatan yang besar di mana setiap orang memiliki hubungan turun temurun dengan ibu dan ayahnya.

Dikaitkan dengan akulturasi yang terjadi pada masyarakat sudah sejalan dengan apa yang dipikirkan oleh hazairin. Ketika kewarisan itu kewarisan yang bilateral maka secara tidak langsung menjadi adat Rejang memiliki nilai kesetaraan gender dan nilai keislaman. Tidak menutup kemungkinan terjadi kewarisan yang pelaksanaannya adalah pemahaman kontekstual dari teks-teks ayat kewarisan. Misalnya, dalam Surat An-nisa ayat 11 berbunyi:

وَصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

“ Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; ...”

Makna surat annisa ayat 11 yang menjelaskan sistem waris dua banding satu untuk laki laki dan perempuan adalah benar dilihat dari penafsiran manapun, baik secara filologi maupun secara histori, bahwa secara realitas, Nabi Muhammad tidak menafsirkan ulang ketika turunya wahyu tersebut, Nabi

---

kewarisan individual, yang cirinya ialah bahwa harta peninggalan dapat dibagi-bagikan pemiliknya di antara ahli waris seperti dalam masyarakat bilateral Jawa dan Patrinal di Tanah Batak. Kedua, sistem kewarisan kolektif, yaitu cirinya ialah harta peninggalan diwarisi oleh sekumpulan ahli waris yang merupakan semacam badan hukum dimana harta tidak boleh diwariskan kepada ahli waris. Ketiga, sistem kewarisan mayorat, yaitu anak pewaris yang tertua adalah pemegang hak waris sepenuhnya terhadap harta peninggalan seperti dalam masyarakat adat Bali.

<sup>44</sup> Yusmita Yusmita, “Keadilan Gender Dalam Sistem Kewarisan Bilateral Hazairin,” *Al-Khair Journal: Management, Education, and Law* 3, no. 1 (2023): 155, <https://doi.org/10.29300/kh.v3i1.10939>.

mengatakan: apa yang harus aku lakukan?, kalimat tersebut merupakan tanggapan serius terhadap fenomena sistem waris yang sudah ada dan berjalan pada masa tersebut. Para sahabat yang mengadukan pada dasarnya adalah menanyakan sistem atau model pembagian waris dalam ajaran Islam sendiri yang sumbernya ketika itu langsung kepada Nabi Muhammad juga ketika Nabi masih hidup.

Dalam kerangka ini, para sahabat bertanya dipastikan ada latar belakang yang menjadikan mereka bertanya atau tepatnya “mengadu” kepada Nabi Muhammad, menurut standar Bahasa yang digunakan dalam hadis, para sahabat prasangka penulis-mulai meragukan sistem yang digunakan masyarakat jahiliyah yang seakan akan tidak adil terhadap para wanita, khususnya dalam kasus yang menimpa sahabat tersebut. Sistem yang ditawarkan oleh Islam tidak semata-mata turun kalau tidak ada peristiwa yang menjadi pangkal pokok masalah yang dirasakan oleh Nabi sendiri atau masyarakat pada waktu itu, artinya wahyu al-Quran turun sesuai kondisi fenomena dalam Bahasa arabnya *hasbal waqo'iq*.

Sistem yang diperintahkan untuk membagi waris kepada anak laki-laki dan perempuan ketika itu adalah model yang paling baru dalam sejarah kebudayaan di Arab. Sebab arab yang menganut partriarkis tidak memberikan waris terhadap perempuan, dan al-Quran lah wahyu yang mengatur bahwa bukan sistem patriarki yang dikehendaki oleh Islam namun sistem yang adil, yaitu perempuan pun mempunyai hak waris terhadap harta warisan yang ditinggalkan.

Al-Quran hendak mengatakan bahwa tidak boleh menafikan perempuan sebagai ahliwaris, meskipun dalam memberikan jumlah prosentasi pembagian menggunakan model dua banding satu, namun ada ide pertama yang sangat mendasar bahwa perempuan sama kedudukannya dengan laki laki sebagai ahli waris, adapun jumlah pembagian dua banding satu merupakan solusi yang bersifat tidak generalis. Perempuan berkedudukan menjadi ahli waris adalah satu generalis, sedangkan perbandingan pembagian merupakan aspek non generalis. Di balik teks surat an-nisa ayat 11 ada maksud lain yang sangat besar yaitu meruntuhkan dominasi patriarki yang sangat tidak menguntungkan bagi perempuan maupun bagi laki laki maupun perempuan, dan ini akan menjadikan model keadilan yang baru dan dapat diterima oleh masyarakat luas.

Menurut teori yang dibangun oleh Hazairin, bahwa sistem waris dibangun di atas model sistem kekeluargaan, karena masyarakatnya adalah patrinal, maka sangat dapat dipastikan bahwa sistem waris yang digunakan adalah model waris bilateral. Apabila sistem masyarakatnya adalah matrinal, maka demikian juga dengan sistem waris yang digunakan, dan apabila sistem masyarakatnya mayorat, maka sistem kewarisan juga akan menjadi mayorat, Tidak demikian dengan ajaran Islam. Agama Islam hendak menciptakan suatu sistem kekeluargaan yang baru yaitu tidak patrinal, tidak matrinal dan juga tidak mayorat, ajaran Islam yang khususnya termaktub dalam surat an-nisa ayat 11 hendak memproklamirkan bahwa Islam menginginkan masyarakat yang bilateral. Artinya semua mempunyai kedudukan yang sama di hadapan hukum,

baik itu laki laki maupun perempuan khususnya dalam bidang hukum-hukum yang mengatur urusan privat semacam waris.

Agaknya pokok persoalan menjadi bahan kajian hazairin dalam bidang kewarisan ada kekeliruan titik menurutnya fiqih Syafi'i dalam memahami garis hukum kekeluargaan yang ada dalam Alquran Hanya dianggap sebagai suatu penyimpangan dari hukum adat masyarakat Arab. bukan sebagai perombakan seluruh sistem masyarakat Arab itu sendiri titik karena itu pemahaman terhadap garis hukum tersebut pun Berdasarkan sistem masyarakat Arab yang patrilineal sebagai kelanjutan dari cara berpikir Berdasarkan sistem patrilineal itu jelas hazairin melahirkan prinsip-prinsip pengertian usbah, asabat Arham ghoir dan hijab dalam membangun fiqih kewarisan Syafi'iyah.

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

mengutuk dan melarang praktik levirat ini. Oleh karena itu, demikianlah adanya doktrin Islam memberikan status yang tinggi kepada perempuan.<sup>45</sup>

Dalam konteks al-Quran, hukum Islam menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama di hadapan Allah SWT. Namun, penafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan kesetaraan gender masih menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama.<sup>46</sup> Dalam konteks hadis, terdapat banyak hadis yang menegaskan pentingnya menghargai hak-hak perempuan dan menghindari diskriminasi gender. Namun, masih terdapat hadis-hadis yang dapat menimbulkan penafsiran yang berbeda terkait dengan kesetaraan gender. Dalam konteks *ijma'*, ulama sepakat bahwa perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki, termasuk dalam hal mendapatkan pendidikan dan berkarier. Namun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait dengan pengambilan keputusan dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan kesetaraan gender.<sup>47</sup>

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

---

<sup>45</sup> Achmad Saeful, "Kesetaraan Gender Dalam Dunia Pendidikan," *Tarbawi* 1 (2019): 17–30.

<sup>46</sup> Yeni Huriani and Eni Zulaiha, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam" 13, no. 1 (2023): 23–34, <https://doi.org/10.15575/socio-politica.v13i1.25388>. h. 33.

<sup>47</sup> Hendra and Hakim, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam."

Muslim untuk terus memperjuangkan hak-hak perempuan dan mendorong terciptanya masyarakat yang adil dan merata bagi semua.

Sistem kewarisan yang dibangun di atas prinsip patrilineal Arab itu ketika sampai di Indonesia lalu meninggalkan konflik pada masyarakat yang menganut sistem matrilineal bilateral bahkan juga patrilineal itu sendiri titik karena menurut hazairin selain pembatasan arti *Usma* dan *ashabah* yang tidak sejalan dengan perasaan hukum rakyat. ada pula permasalahan lain yang tidak memperoleh jawaban yang dapat diterima oleh perasaan hukum masyarakat yaitu sistem penggantian yang dikenal dalam praktik hidup rakyat tetapi tidak diizinkan oleh fiqh itu. Kegelapan persoalan-persoalan seperti inilah diantaranya yang menyebabkan mengapa sekian lama Islam masuk ke Indonesia namun hukum kewarisan yang sangat sulit menawarkan diri kepada rakyat muslim Indonesia. Konsepsi hukum waris menurut sistem masyarakat Bilateral adalah yang lebih cocok dengan masyarakat Indonesia dan memang sistem ini yang dikehendaki oleh Alquran titik garis pokok keturunan sebagaimana diperkenalkan dalam Alquran harus dijalankan.

Hazairin melihat adat bukan sekadar kebiasaan atau tradisi, melainkan sistem norma yang hidup dan berkembang di masyarakat. Adat Rejang, dengan segala kompleksitas dan kekhasannya, merupakan salah satu contoh nyata dari sistem hukum adat yang kaya akan nilai-nilai luhur. Pluralisme Hukum: Indonesia memiliki keberagaman hukum adat yang sangat kaya, termasuk adat Rejang. Pluralisme hukum ini merupakan kekayaan bangsa yang perlu dihargai dan dilestarikan. Hazairin berpendapat bahwa hukum adat dapat menjadi dasar dalam

membangun hukum nasional yang lebih baik. Nilai-nilai yang terkandung dalam adat Rejang, seperti gotong royong, musyawarah, dan keadilan, dapat menjadi inspirasi dalam pembentukan undang-undang. Hazairin menekankan pentingnya melakukan sinkronisasi antara hukum adat dan hukum negara. Adat Rejang tidak boleh diabaikan, namun juga harus disesuaikan dengan perkembangan zaman dan nilai-nilai keadilan yang universal.

Adat Rejang memiliki potensi besar untuk berkontribusi dalam pembaharuan hukum di Indonesia, antara lain menghidupkan kembali nilai-nilai luhur. Adat Rejang mengandung nilai-nilai luhur seperti gotong royong, musyawarah mufakat, dan penghormatan terhadap alam yang dapat menjadi dasar dalam membangun masyarakat yang lebih baik. Memberikan solusi terhadap permasalahan hukum yang kompleks. Adat Rejang seringkali memiliki mekanisme penyelesaian sengketa yang lebih sederhana dan efektif dibandingkan dengan prosedur peradilan formal. Adat Rejang mengakui keberagaman budaya dan sosial masyarakat. Hal ini penting dalam membangun hukum yang inklusif dan mengakomodasi kepentingan semua pihak.

Tantangan dalam Mensinkronkan Adat Rejang dan Hukum Negara, Meskipun adat Rejang memiliki potensi besar dalam pembaharuan hukum, namun terdapat beberapa tantangan yang perlu diatasi, antara lain Nilai-nilai dalam adat Rejang seringkali berubah seiring dengan perkembangan zaman. Hal ini dapat menimbulkan kesulitan dalam mengidentifikasi nilai-nilai adat yang masih relevan. Adat Rejang kadang-kadang bertentangan dengan hukum positif. Hal ini dapat menimbulkan ketidakpastian hukum dan menimbulkan konflik. Banyak hukum

adat Rejang yang tidak terdokumentasi dengan baik, sehingga sulit untuk dijadikan rujukan dalam pembentukan hukum.

Pemikiran Hazairin tentang adat sebagai kontribusi pembaharuan hukum sangat relevan untuk diterapkan pada adat Rejang. Adat Rejang memiliki potensi yang sangat besar untuk memperkaya dan memperkuat sistem hukum kita. Namun, untuk mencapai hal ini, diperlukan upaya bersama dari berbagai pihak untuk memahami, menghargai, dan mengembangkan adat Rejang sesuai dengan tuntutan zaman.

## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

1. Implementasi kewarisan adat dalam hukum adat rejang di Provinsi Bengkulu sudah cukup memiliki nilai-nilai keadilan yang berbasis kesetaraan gender. Dari beberapa wilayah yang diambil data sistem waris adatnya, yang terdiri dari Rejang Lebong, Kepahiang, Lebong, dan Bengkulu Utara, ditemukan bahwa pembagian waris yang dilakukan masyarakat adat Rejang cenderung ke arah sistem kewarisan bilateral. Sistem kewarisannya menggunakan sistem *bageak rato* terhadap ahli waris laki-laki dan perempuan.
2. Akulturasi Hukum Islam terhadap kewarisan adat dalam hukum adat Rejang merupakan proses integrasi antara hukum adat Rejang dengan pengaruh hukum dan budaya luar yang masuk, baik melalui kolonialisme, interaksi dengan suku lain, maupun modernisasi. Dengan masuknya Islam, beberapa prinsip syariah mulai mempengaruhi hukum adat Rejang. Misalnya, dalam pembagian warisan tidak lagi berdasarkan jenis perkawinan melainkan sama rata atau *bageak rato* bagian perempuan dan laki-laki. Sistem kekerabatan juga mulai berubah ke arah parental/bilateral, meskipun tidak sepenuhnya menggantikan sistem matrilineal atau patrilineal yang ada.
3. Akulturasi Hukum Islam terhadap sistem kewarisan adat Rejang yang berbasis kesetaraan gender berpotensi memberikan kontribusi yang

berarti terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia. Akulturasi ini dapat mendorong semangat kesetaraan gender dalam hukum waris nasional. Praktik warisan adat Rejang yang semakin mengakomodasi hak perempuan dapat menjadi contoh dan inspirasi untuk perubahan hukum waris yang lebih adil. Hukum waris nasional dapat menjadi lebih inklusif dan sesuai dengan kebudayaan dan kebutuhan masyarakat yang beragam. Proses pembaruan hukum waris dapat dilakukan dengan tetap menghargai kearifan lokal. Akulturasi yang berhasil di masyarakat Rejang dapat menjadi acuan bagi masyarakat adat lain di Indonesia untuk mengkaji dan memperbarui sistem waris mereka ke arah yang lebih adil dan sesuai dengan prinsip kesetaraan gender.

## **B. Implikasi**

Akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang memberikan beberapa kontribusi penting terhadap pembaruan hukum waris di Indonesia. Implementasi kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang menjadi contoh bagi hukum adat lainnya dan hukum nasional untuk lebih memperhatikan hak-hak perempuan dalam pembagian warisan. Ini mendorong reformasi hukum yang lebih inklusif dan adil bagi semua gender.

1. Pengalaman hukum adat Rejang yang berhasil mengintegrasikan prinsip kesetaraan gender dapat dijadikan model untuk pembaruan hukum adat di daerah lain. Hal ini menunjukkan bahwa hukum adat dapat berkembang dan beradaptasi dengan nilai-nilai modern tanpa

kehilangan identitas kulturalnya. Praktik-praktik kesetaraan gender dalam kewarisan adat Rejang dapat mempengaruhi perumusan kebijakan dan undang-undang di tingkat nasional.

2. Kesuksesan implementasi kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang dapat meningkatkan kesadaran masyarakat luas tentang pentingnya kesetaraan gender dalam semua aspek kehidupan, termasuk hukum waris. Pendidikan hukum di masyarakat juga dapat diperkuat dengan contoh konkret dari praktik ini. Dengan adanya contoh dari hukum adat Rejang, upaya perlindungan hak-hak perempuan dalam pembagian warisan menjadi lebih kuat. Ini dapat mendorong penegakan hukum yang lebih efektif dalam kasus-kasus ketidakadilan gender terkait warisan.
3. Akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender mendorong dialog antara komunitas adat, pemerintah, dan organisasi masyarakat sipil. Ini membuka jalan bagi reformasi hukum yang lebih komprehensif dan inklusif di tingkat nasional. Pengalaman hukum adat Rejang dapat menjadi bahan studi kasus yang berharga bagi akademisi dan peneliti hukum. Penelitian tentang keberhasilan ini dapat memberikan wawasan dan rekomendasi bagi pembaruan hukum waris di Indonesia. Pemerintah daerah di berbagai provinsi dapat mengambil inspirasi dari hukum adat Rejang dalam menyusun kebijakan lokal yang mendukung kesetaraan gender dalam kewarisan. Ini membantu menciptakan keseragaman dalam perlindungan hak-hak waris di seluruh Indonesia.

Secara keseluruhan, akulturasi kewarisan adat berbasis kesetaraan gender dalam hukum adat Rejang berperan penting dalam mendorong pembaruan hukum waris di Indonesia yang lebih adil, inklusif, dan sesuai dengan nilai-nilai kesetaraan gender.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Muhammad Alwin, and M. Anzaikhan. "Sistem Pembagian Harta Warisan Dalam Hukum Islam." *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan* 9, no. 1 (2022): 285–305.  
<https://doi.org/10.32505/qadha.v9i1.4134>.
- Abdul,agus, Eka. "PEMBAGIAN WARISAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN HUKUM ADAT JAWA (Studi Komparasi)." *Prosiding Al Hidayah Ahwal Asy-Syakhshiyah* E-ISSN: 2654-378X P-ISSN: 2654-582X, 2019.
- Abdul Syakur, Mawaddah. "Qath'iy Dan Zhanniy Dalam Perspektif Pemikiran Islam." *Jurnal Tazkirah: Transformasi Ilmu-Ilmu Keislaman* 1, no. 2 (2021): 1137.
- Abdullah, Abd ar-Rahman Haji. *Pemikiran Islam Di Nusantara: Sejarah Dan Perkembangannya Hingga Abad Ke-19*. Kuala Lumpur, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Abu Dâwud, Sulaimân bin al-Asy`ats. *Sunan Aby Dâwud*. India: Al-Mathba`ah al-Anshariyah, 1323.
- Adam, Yusril Fahmi, Elza Ramona, and Imam Muhsin. "Islam Melayu Dan Islam Jawa: Studi Komparatif Akulturasi Islam Dan Kebudayaan Dalam Perspektif Sejarah." *Muslim Heritage* 8, no. 1 (2023): 133–52.  
<https://doi.org/10.21154/muslimheritage.v8i1.5723>.
- Adil, Muhammad. "Fikih Melayu Nusantara Masa Kesultanan Palembang Darussalam." *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah*, 2018.  
<https://doi.org/10.15408/ajis.v18i2.9649>.
- Afandi, Syahrizal. "Kajian Hadits Jibril Dalam Perspektif Pendidikan (Kajian Materi Pembelajaran Dan Metode Pembelajaran)." *Jurnal Penelitian Keislaman* 15, no. 1 (2019): 29–42. <https://doi.org/10.20414/jpk.v15i1.525>.
- Agustin, Fitria, Hasuri Hasuri, and Najmudin Najmudin. "Kedudukan Hukum Islam Dalam Pelaksanaan Waris Di Indonesia." *Mizan: Journal of Islamic Law*, 2022. <https://doi.org/10.32507/mizan.v6i1.1211>.
- Ainun Wardatul Hasanah, Maw. "Akulturasi Islam Dan Budaya Dalam Prosesi Pemakaman." *Sosiologi Pendidikan Dan Pendidikan IPS* 1, no. 1 (2023): 9–19.
- Aisyah, Aisyah. "Menelaah Mahakarya Muhammad Quraish Shihab: Kajian Metodologis Dan Penafsirannya Dalam Tafsir Al Misbah." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2021): 43–65.  
<https://doi.org/10.58404/uq.v1i1.12>.
- Akbar, Muhammad Hafizh. "Peran Kutai Dalam Menyelesaikan Waris Di Desa

- Sukau Kayo Provinsi Bengkulu,” 2022.
- Al-Bukhâriy, Abû `Abdullâh Muhammad bin Ismâ`il. *Shahîh Al-Bukhâriy*. Beirut: Dâr Thawq al-Najah, 1422.
- Al-Dâruquthniy, `Ali bin `Umar. *Sunan Al-Dâruquthniy*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2004.
- Al-Maraghiy, Ahmad bin Musthafa. *Tafsir Al-Maraghiy*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba`ah Musthafa al-Babiy al-Halabiy, 1947.
- Al-Nasâ`iy, Abu `Abdurrahmân Ahmad bin Syu`ayb. *Sunan Al-Nasâ`iy*. Kairo: Dâr al-Risalah al-`Alamiyah, 2018.
- Al-Thabariy, Abu Ja`far Muhammadbin Jarir. *Tafsir Al-Thabariy*. Kairo: Dar al-Hijrah, 2001.
- Al-Turmudziy, Muhammad bin `Isa. *Sunan Al-Turmudziy*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996.
- Al-Zuhayliy, Wahbah bin Musthafa. *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuh*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1433.
- Alif, Naufaldi, Laily Maftukhatul, and Majidatun Ahmala. “AKULTURASI BUDAYA JAWA DAN ISLAM MELALUI DAKWAH SUNAN KALIJAGA.” *Al`adalah* 23, no. 2 (October 11, 2020): 143–62. <https://doi.org/10.35719/aladalah.v23i2.32>.
- Amaliah, Tri Handayani. “Nilai-Nilai Budaya,” no. 6 (2016): 189–206.
- Amina, Siti. “Hukum Kewarisan Islam.” *Nusantara Journal of Islamic Studies*, 2021. <https://doi.org/10.54471/njis.2021.2.2.80-90>.
- Amir Syarifuddin. *Garis-Garis Besar Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Amrin, Amrin. “Tinjauan Islam Terhadap Hukum Waris Beda Agama.” *Mizan: Journal of Islamic Law*, 2022.
- Andaryuni, Lilik. “Pembaruan Hukum Kewarisan Islamdi Turki Dan Somalia.” *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 14, no. 1 (2018): 145. <https://doi.org/10.47466/hikmah.v14i1.104>.
- Aniroh, Reni Nur, Khoiruddin Nasution, and Ali Sodikin. “The Bilateral Inheritance System in Islamic Family Law: Fairness, Equality, and Mutual Exchange Perspectives.” *Samarah* 8, no. 2 (2024): 891–911. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i2.17630>.
- Annisa, Annisa. “Pengaruh Ilmu Kaligrafi Arab Dalam Akulturasi Budaya Nusantara.” *Shaf: Jurnal Sejarah, Pemikiran, Dan Tasawuf* 1, no. 1 (2023): 47–57. <https://doi.org/10.59548/js.v1i1.56>.
- Annisa, Hannah, and Fatma Ulfatun Najicha. “Jurnal Global Citizen Wawasan Nusantara Dalam Memcahkan Konflik Kebudayaan Nasional.” *Jurnal*

- Global Citizen: Jurnal Ilmiah Kajian Pendidikan Kewarganegaraan*, no. 2 (2021): 40–48.  
<http://ejurnal.unisri.ac.id/index.php/glbctz/article/view/...>  
<http://ejurnal.unisri.ac.id/index.php/glbctz/article/view/...>
- Arake, Lukman. “AGAMA DAN NEGARA PERSPEKTIF FIQH SIYASAH.” *Al-Adalah: Jurnal Hukum Dan Politik Islam*, 2019.  
<https://doi.org/10.35673/ajmpi.v3i2.200>.
- Ariyadi. “Metodologi Istimbath Hukum Prof. Dr. Wahbah Az Zuhaili.” *Jurnal Hadratul Madaniyah* 4, no. I (2017): 32–39.
- Arso, Dimas Dwi. “SISTEM PERKAWINAN DAN PEWARISAN PADA MASYARAKAT HUKUM ADAT REJANG PROVINSI BENGKULU.” *Journal of Indonesian Adat Law (JIAL)*, 2018.
- Aseri, Muhsin. “POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA.” *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, 2018.  
<https://doi.org/10.35931/aq.v0i0.57>.
- Astuti, Sri. “Agama, Budaya Dan Perubahan Sosial Perspektif Pendidikan Islam Di Aceh.” *Jurnal Mudarrisuna: Media Kajian Pendidikan Agama Islam*, no. Vol 7, No 1 (2017): Jurnal MUDARRISUNA (2017): 23–46.
- Aulia, Nurul, and M. Iqbal Irham. “Tafsir Feminin: Telaah Terhadap Ayat-Ayat Mawaris.” *Martabat: Jurnal Perempuan Dan Anak* 6, no. 2 (2023): 295–325.  
<https://doi.org/10.21274/martabat.2022.6.2.295-325>.
- Azhar, Purjatian. “Keadilan Dalam Perspektif Islam: Dinamika Dan Realitas.” *Islam & Contemporary Issues* 2, no. 1 (2022): 15–23.  
<https://doi.org/10.57251/ici.v2i1.404>.
- Azizah, Nurul. “Pemikiran Nasaruddin Umar Dan Henri Shalahuddin Tentang Hadis Kesaksian Wanita: Sebuah Kajian Komparatif.” *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 1 (2022): 113–28.  
<https://doi.org/10.15575/jpiu.13608>.
- BACHTIAR, MARYATI. “HUKUM WARIS ISLAM DIPANDANG DARI PERSPEKTIF HUKUM BERKEADILAN GENDER.” *Jurnal Imu Hukum Riau* 3, no. 1 (2016): 1–23.
- Bahardur, Iswadi. “Perlawanan Perempuan Terhadap Dominasi Laki-Laki: Analisis Pemikiran Feminis Kate Millet Terhadap Novel Lalita Karya Ayu Utami.” *Madah: Jurnal Bahasa Dan Sastra* 13, no. 2 (2023): 223–36.  
<https://doi.org/10.31503/madah.v13i2.503>.
- Bukido, Rosdalina, Chadijah Haris, Muhammad Arief Ridha Rosyadi, and Zulkarnain Suleman. “Reception of Marriage Age Limit in Marriage Law in Indonesia.” *Samarah* 7, no. 1 (2023): 146–74.
- Burhan, Muhammad. “Akseptasi Budaya Melayu Dalam Hukum Kewarisan Pada

- Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia: Sinipsis Disertasi.” Paalembang, 2018.
- Burhanuddin, Jajat. *Islam Dalam Arus Sejarah Indonesia*. Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Crawford, W. Rex. “LA PIERE, RICHARD T. A Theory of Social Control. Pp. Xi, 568. New York: Mc- Graw-Hill Book Company, 1954. \$7.50.” *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 1955. <https://doi.org/10.1177/000271625529800144>.
- Dan, Sjadzali, Quraish Shihab, Ihsan Azhari, Fahrul Razi, and Muhammad Fikri. “AL-AFKAR : Journal for Islamic Studies Studi Komparatif Pembagian Warisan Menurut Munawir” 7, no. 2 (2024): 1191–1206. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i2.1257.Comparative>.
- Davies, John R. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511615122>.
- Devi, Silvia. “ORANG REJANG DAN HUKUM ADATNYA : TAFSIRAN ATAS KELPEAK UKUM ADAT NGEN CA’O KUTEI JANG KABUPATEN REJANG LEBONG.” *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 2016. <https://doi.org/10.25077/jantro.v18i1.54>.
- Doumani, Beshara. “Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990, by Annelies Moors. (Cambridge Middle East Studies, No. 3) New York, NY: Cambridge University Press, 1995. \$59.95 (Cloth) ISBN 0-521-47497-3.” *Middle East Studies Association Bulletin*, 1998. <https://doi.org/10.1017/s0026318400036555>.
- El-Harkah, Rofiq. *Fiqih Kontekstual: Dari Normatif Kepemaknaan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Erha Saufan Hadana. “KONSEP PEMBAGIAN WARIS YANG BERKEADILAN GENDER MELALUI QIRAAH MUBADALAH.” *Al-Ahkam: Jurnal Syariah Dan Peradilan Islam Vol. 3 No. 1 Tahun 2023* <https://ejournal.unida-aceh.ac.id/Inde> 2, no. 2 (2022): 34–46.
- Esli Zuraidah Siregar; Ali Amran. “KESAKSIAN PEREMPUAN DALAM RUKYATUL HILAL PERSPEKTIF KEADILAN DAN KESETARAAN GENDER.” *Jurnal Kajian Gender Dan Anak Vol. 02, no. 2* (2018): 147–70.
- Fachrodin. “Penyelesaian Sengketa Waris Di Luar Pengadilan Agama (Studi Kasus Di Desa Ngadi Kecamatan Mojo Kabupaten Kediri).” *INOVATIF: Jurnal Penelitian Pendidikan, Agama, Dan Kebudayaan*, 2022. <https://doi.org/10.55148/inovatif.v8i1.261>.
- Fahmi, Labib. “Hermeneutika Emillio Betti Dan Aplikasinya Dalam Menafsirkan Sistem Kewarisan 2:1 Pada Surat an-Nisa Ayat 11.” *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam* 2, no. 1 (2018): 143.

<https://doi.org/10.30659/jua.v2i1.3120>.

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

Faizah, Isniyatin, Febiyanti Utami Parera, and Silvana Kamelya. "Bagian Ahli Waris Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Kajian Hukum Islam." *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 2, no. 2 (2021): 152–69. <https://doi.org/10.51675/jaksya.v2i2.166>.

Faqihuddin Abdul Kodir. *Qiraah Mubadalah*. Vol. IV. Yogyakarta: Diva Press, 2021.

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

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

Fuad, Asep, and Masykur Masykur. "Manhaj Khash Tafsir An-Nur Karya Hasby Ash-Shiddieqy." *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 2022. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15788>.

Gajahnata, Sri Swasono dan K H O. *Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Sumatera Selatan*. Jakarta, Indonesia: UI Press, 1986.

Golap, Mulyadi, and Anisah maya djafar Umpain. "Eksistensi Lembaga Masyarakat Adat Mala Moi Dalam Pembagian Harta Warisan Tanah Adat Marga Osok Malaimsimsa Di Kota Sorong." *JUSTISI*, 2019. <https://doi.org/10.33506/js.v4i2.533>.

Goreti, Maria, and Beto Tapobali. "KEKUATAN HUKUM HASIL TES DEOXYRIBONUCLEIC ACID (DNA) TERHADAP STATUS ANAK DILUAR NIKAH YANG TIDAK DIAKUI OLEH AYAH BIOLOGISNYA DALAM PERSPEKTIF HUKUM PERDATA." *Jurnal Kajian Hukum* 6, no. 2 (2021): 1–15. <http://e-journal.janabadra.ac.id/index.php>.

Griffiths, Anne. "Pursuing Legal Pluralism: The Power of Paradigms in a Global World." *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 2011. <https://doi.org/10.1080/07329113.2011.10756674>.

Gustiana, Restia. "Pluralitas Hukum Perwakinan Adat Pariaman." *MORALITY: Jurnal Ilmu Hukum*, 2021. <https://doi.org/10.52947/morality.v7i1.188>.

Haar, Ter. *Asas-Asas Dan Susunan Hukum Adat*. Jakarta, Indonesia: Pradnya Paramita, 1994.

Hanbal, Ahmad bin. *Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hanbal*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.

- Handayani, Lilis. "Prosedur Perceraian Ditinjau Berdasarkan Hukum Fiqh Dan Hukum Positif." *Journal of Legal and Cultural Analytics* 1, no. 1 (2022): 1–18. <https://doi.org/10.55927/jlca.v1i1.897>.
- Haniru, Rahmat. "Hukum Waris Di Indonesia Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Adat." *The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 04, no. 30 (2014): 2089–7480.
- Hannah, Neng. "Seksualitas Dalam Alquran, Hadis Dan Fikih: Mengimbangi Wacana Patriarki." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 2, no. 1 (2017): 45–60. <https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.795>.
- Haries, Akhmad. "Analisis Tentang Studi Komparatif Antara Hukum Kewarisan Islam Dan Hukum Kewarisan Adat." *Fenomena* 6, no. 2 (2014): 217. <https://doi.org/10.21093/fj.v6i2.169>.
- Haries, Akhmad, and Darmawati Darmawati. "Pelaksanaan Pembagian Waris Di Kalangan Ulama Di Kota Samarinda: Analisis Pendekatan Normatif Sosiologis." *FENOMENA*, 2018. <https://doi.org/10.21093/fj.v10i2.1370>.
- Hasan, Lucky Omega. "Teori Receptie, Dan Teori Receptie a Contrario Dalam Pusaran Muslim Minoritas Dan Muslim Mayoritas Di Indonesia." *Jurnal Syntax Admiration* 4, no. 9 (September 11, 2023): 1381–92. <https://doi.org/10.46799/JSA.V4I9.726>.
- Hasanah, Uswatun, and Rosyidi Rosyidi. "Rokat Kampong: Wujud Akulturasi Islam Dalam Budaya Lokal." *SOSIOHUMANIORA: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Humaniora* 9, no. 1 (2023): 17–28. <https://doi.org/10.30738/sosio.v9i1.13994>.
- Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta, Indonesia: Fajar Inter Pratama Off Set, 1995.
- Hasyim, A. *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia*. Jakarta, Indonesia: al-Ma'arif, 1981.
- Hazairin. *Kewarisan Bilateral Menurut Alquran Dan Hadis*. Jakarta, Indonesia: Tintamas, 1976.
- Hendra, Mohammad, and Nurul Hakim. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam." *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law*. Vol. 4, 2023.
- Hizbullah, Nur. "Ahmad Hassan : Kontribusi Ulama Dan Pejuang Pemikiran Islam Di Nusantara Dan Semenanjung Melayu." *Buletin Al-Turas*, 2020. <https://doi.org/10.15408/bat.v20i2.3761>.
- Huriani, Yeni, and Eni Zulaiha. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hukum Islam" 13, no. 1 (2023): 23–34. <https://doi.org/10.15575/socio-politica.v13i1.25388>.
- Ibn Mâjah, Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibn Mâjah*. Beirut: Dar al-Risalah,

2009.

- Ihromi, T.O. "Hukum Dan Keluarga." *Jurnal Hukum & Pembangunan*, 1979.  
<https://doi.org/10.21143/jhp.vol9.no3.757>.
- Ilyas, Deddy. "Teori Kesetaraan Melalui Eksplorasi Kesakralan Teks." *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 17, no. 2 (2017): 303–26. <https://doi.org/10.53828/alburhan.v17i2.94>.
- Iqbal, Mahathir Muhammad. "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia." *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 2, no. 1 (2017): 1–20. <https://doi.org/10.22515/alahkam.v2i1.820>.
- Irianto, Sulistyowati. "Competition and Interaction between State Law and Customary Law in the Court Room: A Study of Inheritance Cases in Indonesia." *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 36, no. 49 (2004): 91–112. <https://doi.org/10.1080/07329113.2004.10756574>.
- Ishiqah Ramadhany Putri, and Ningrum Fauziah Yusuf. "Pengaruh Budaya Organisasi Dalam Menciptakan Perkembangan Organisasi." *Jurnal Administrasi Publik* 18, no. 1 (2022): 143–54.  
<https://doi.org/10.52316/jap.v18i1.82>.
- Islam, Universitas, and Negeri Antasari. "Tashwir : Jurnal Penelitian Agama Dan Sosial Budaya AKULTURASI BUDAYA LOKAL DAN ISLAM PADA KALIMANTAN SELATAN Huriyah" 11 (2023): 1–16.  
<https://doi.org/10.18592/jt.v>.
- Islam, Universitas, Negeri Sultan, Syarif Kasim, and Kota Pekanbaru. "TINJAUAN KEHU JAHAN ' URF TERHADAP IJAB QABUL DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM Azni, Wahidin, Rahmad Kurniawan, Ahmad Jupendri," n.d., 69–81.
- Jahro, Siti. "Gender Mainstreaming Dalam Kajian Fiqh Munakahat." *Jurnal Agama Dan Hak Azazi Maznusia* 5, no. 1 (2015): 87–124.
- Januastasya Audina, Dhea. "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Hak Asasi Manusia." *Jurnal Penelitian Ilmu Hukum* 2, no. 4 (2022): 148–54.  
<https://doi.org/10.56393/nomos.v1i6.602>.
- Kaslam, Kaslam, and Kurnia Sulistiani. "Solusi Islam Terhadap Kasus - Kasus Rasisme." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 23, no. 1 (2021). <https://doi.org/10.24252/jumdpi.v23i1.17814>.
- Kasumawati, Devi. "Pengaruh Hukum Adat Terhadap Ketentuan Waris Pasal 183, 185, Dan 209 Kompilasi Hukum Islam Perspektif Teori Receptio a Contrario." *QONUN: Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan* 5, no. 2 (2021): 63–80. <https://doi.org/10.21093/qj.v5i2.3955>.
- Keluarga, Memperjuangkan, Fatimah Zuhrah, Peneliti Lp2m, and Uin Su. "Memperjuangkan Keluarga Sakinah | 68," n.d.

<https://money.kompas.com/read/2008/07/15/15211911/partai.beda.cerai.dipilih>.

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

Krisnalita, Louisa Yesami. “Perempuan, HAM Dan Permasalahannya Di Indonesia.” *Binamulia Hukum* 7, no. 1 (2018): 71–81. <https://doi.org/10.37893/jbh.v7i1.15>.

Kunreuther, Laura. “Between Love and Property: Voice, Sentiment, and Subjectivity in the Reform of Daughter’s Inheritance in Nepal.” *American Ethnologist*, 2009. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01178.x>.

Larsen, Timothy. “E.B. Tylor, Religion and Anthropology.” *British Journal for the History of Science*, 2013. <https://doi.org/10.1017/S0007087412000039>.

Lev, Daniel. “The Supreme Court and Adat Inheritance Law in Indonesia.” In *Legal Evolution and Political Authority in Indonesia*, 2021. [https://doi.org/10.1163/9789004478701\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004478701_007).

Lev, Daniel S. “The Supreme Court and Adat Inheritance Law in Indonesia.” *The American Journal of Comparative Law*, 1962. <https://doi.org/10.2307/838708>.

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

Lutfiah, Gesy, Rosidah Oktaviana, Yuli Kurniati, and Werdiningsih Sunarya. “Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal Makna Upacara Adat Panggih Pernikahan Adat Jawa Di CV Aksara Multikreasi Menurut Perspektif Hukum Urf Dalam Khasanah Islam.” *Religion Education Social Laa Roiba Journal* 6, no. 2 (2024): 1032–42. <https://doi.org/10.47476/reslaj.v6i2.5543>.

Luthfan, Mochammad Luthfan Adilin, and Kafani Safrul Mufarid. “KONSEP ADIL DALAM PERSPEKTIF HUKUM WARIS ISLAM.” *Justicia Journal*, 2022. <https://doi.org/10.32492/justicia.v11i1.695>.

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

Mahfud MD, Moh. “Politik Hukum Di Indonesia.” *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta’lim*, 2014.

Marsden, William. *The History of Sumatra*. London, New York: Black Horse

Court, 1811.

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

Mehta, Rahul. "Women and Property Rights." *SSRN Electronic Journal*, 2023. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4293433>.

Moors, Annelies. "On Autoethnography." *Ethnography*, 2017. <https://doi.org/10.1177/1466138117723354>.

Moustapha, Ahmed Farid. "Islam a Comprehensive Way of Life." Melbourne, 1978.

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

Mu'minin, Muhammad Shofwanul. "Konflik Keluarga Akibat Pembagian 'Harta Waris' Dengan Hibah Perspektif Kompilasi Hukum Islam." *SAKINA: Journal of Family Studies*, 2020.

Muchtar, Muhammad asykur. "Analisis Terhadap Sistem Pembagian Harta Warisan." *JUSTISI*, 2019. <https://doi.org/10.33506/js.v4i2.532>.

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

Mudaris, HUDAN. "DISKURSUS KESETARAAN GENDER DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM; MENUJU RELASI LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN YANG ADIL DAN SETARA." *Jurnal Studi Gender Dan Anak: Yin Yang* 4, no. 2 (2009).

Muhaimin, Umar. "METODE ISTIDLAL DAN ISTISHAB (FORMULASI METODOLOGI IJTIHAD)." *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 8, no. 2 (2017). <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Yudisia/article/view/3243/2362>.

Muhammad, Ali ash-Shabuni. *Hukum Waris Menurut Al-Qur'an Dan Hadis*. Cet 1. Bandung, Jawa Barat, Indonesia: PT Triganda Kary, 2005.

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

Muhammad Jawad Mughniyah. *Fiqh Lima Mazhab Terjemahan A.B.Masykur Dkk*. Jakarta: Lentera, 2000.

- Muhammad, Nova Effenty. "EPISTEMOLOGI PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM." *Al-Mizan* 9, no. 1 (2013).  
<https://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/am/article/view/139/111>.
- Mundy, Martha. "MOORS, ANNELIES. Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990. Cambridge Middle East Series 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Pp. Xi + 274. ISBN 0-521-47497-3 (Hardback), \$ 59.95; 0-521-48355-7 (Paperback), \$ 19.95." *Islamic Law and Society*, 2004. <https://doi.org/10.1163/1568519982599562>.
- Muslim bin al-Hajjâj, Abû al Husayn. *Shahîh Muslim*. Turki: Dar al-Thaba`ah al-`Amirah, 1335.
- Muthmainnah, Lailiy. "Membincang Kesetaraan Gender Dalam Islam (Sebuah Perdebatan Dalam Wacana Hermeneutik)." *Jurnal Filsafat* 40, no. 2 (2006): 202–13.
- Mutmainah, Hidayatul, Samsul Arifin, and Misbahul Munir. "Nilai Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam." *Journal TA'LIMUNA* 11, no. 2 (2022): 155–69. <https://doi.org/10.32478/talimuna.v11i02.1164>.
- Nabilah, Ahmad Rezy Meidina, and Syari. "Pembagian Harta Waris Terhadap Anak Angkat Perspektif Maqāṣid Syarī ' Ah Waris Terhadap Anak Angkat Perspektif Maqāṣid Syarī ' Ah "." *As-Syar'i: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga* 6 (2024): 213–29. <https://doi.org/10.47476/assyari.v6i1.337>.
- "Najmuddin Sulayman Bin `Abdulqawiy `Abdul Karim Al-Thufiy, Kitab Al-Ta`yin Fiy Syarh Al-Arba`in, (Beirut: Muassasah Al-Rayyan, 1998), h. 238.,” n.d.
- Nasrulloh, Nasrulloh. "Tajdîd Fiqh Dari Konservatif Tekstual Menuju Fiqh Progresif Kontekstual." *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah* 6, no. 1 (2015). <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v6i1.3189>.
- Nawawie, Hasyim. "HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF SOSIAL-BUDAYA DI ERA REFORMASI." *Epistémé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, 2013. <https://doi.org/10.21274/epis.2013.8.1.1-28>.
- Noor, Irfan. "ISLAM TRANSNASIONAL DAN MASA DEPAN NKRI: Suatu Perspektif Filsafat Politik Irfan Noor." *Ilmu Ushuluddin*, 2011.
- Nurani, Sifa Mulya. "Relasi Hak Dan Kewajiban Suami Istri Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Analitis Relevansi Hak Dan Kewajiban Suami Istri Berdasarkan Tafsir Ahkam Dan Hadits Ahkam)." *Al-Syakhsiyyah: Journal of Law & Family Studies* 3, no. 1 (2021): 98–116.  
<https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v3i1.2719>.
- Nurhayati, Yati, MYasir Said, Fakultas Hukum, Universitas Lambung Mangkurat JI Brigjen Hasan Basry, Kota Banjarmasin, Jl H Brigjen Hasan Basri Komplek Polsek Banjarmasin Utara Jalur, and Provinsi Kalimantan Selatan. "METODOLOGI NORMATIF DAN EMPIRIS DALAM PERSPEKTIF

- ILMU HUKUM Jurnal Penegakan Hukum Indonesia (JPHI),” 2021.
- Oktoviasari, Vera Ayu, Indo Santalia, Andi Aderus, Universitas Islam, and Negeri Alauddin. “Qath ’ i Dan Zhanni Terhadap Pemahaman Al Qu r ’ an Dan Al Sunnah.” *Innovative: Journal Of Social Science Research* 4, no. 1 (2024): 9920–32.
- Pala, Sudirman. “AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL ADAT PERKAWINAN BUGIS SINJAI , SULAWESI SELATAN.” *Jurnal Al-Qalam: Jurnal Kajian Islam & Pendidikan*, 2020. <https://doi.org/10.47435/al-qalam.v9i1.255>.
- Pamungkas, Jati. “Bentuk Pernikahan Arab Quraissy Pada Masa Jahiliyah Dan Perubahan Bentuk Pernikahan Di Masa Awal Islam.” *Empirisma* 31, no. 2 (2022): 205–28. <https://jurnalfuda.iainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/view/255/157>.
- Permana, Sugiri. “KESETARAAN GENDER DALAM IJTihad HUKUM WARIS DI INDONESIA.” *Asy-Syari ’ah*, 2018. <https://doi.org/10.15575/as.v20i2.3210>.
- Philips, Amali. “Rethinking Culture and Development: Marriage and Gender among the Tea Plantation Workers in Sri Lanka.” *Gender and Development*, 2003. <https://doi.org/10.1080/741954313>.
- . “The Kinship, Marriage and Gender Experiences of Tamil Women in Sri Lanka’s Tea Plantations.” *Contributions to Indian Sociology*, 2005. <https://doi.org/10.1177/006996670503900104>.
- Polnaya, Tiara, Prapti Murwani, and Tonny D. Pariela. “Transformasi Budaya Dan Interaksi Sosial Dalam Masyarakat Adat: Dampak Masuknya Teknologi Digital.” *Baileo : Jurnal Sosial Humaniora* 1, no. 1 (2023): 1–14. <https://doi.org/10.30598/baileofisipvol1iss1pp1-14>.
- Pragata, Rakha Adi. “Hukum Adat Dalam Perspektif Konstitusi Dan Hukum Islam.” *Sanskara Hukum Dan HAM* 2, no. 02 (2023): 96–104. <https://doi.org/10.58812/shh.v2i02.277>.
- Prodjodikoro, Wiryo. *Hukum Warisan Di Indonesia*. Bandung, Jawa Barat, Indonesia: Sumur Bandung, 1980.
- Purnomo, and Moch. Aziz Qiharuddin. “Maqosid Nikah Menurut Imam Ghazali Dalam Kitab Ihya’ Ulumuddin.” *Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 7, no. 1 (2021): 109–19. <https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/faqih>.
- Putri, Darnela. “Konsep ‘Urf Sebagai Sumber Hukum Dalam Islam.” *El-Mashlahah* 10, no. 2 (2020): 14–25. <https://doi.org/10.23971/maslahah.v10i2.1911>.
- Rafiq Kurniawan, Shofy Abiyah, Dendi Putra Adriyan, Wita Okta Sari, and Mhd Varel Wijaya. “Pengaruh Akulturasi Budaya Minangkabau Pada Etnis

- Tionghoa Di Kota Padang.” *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan, Bahasa, Sastra, Seni, Dan Budaya* 2, no. 1 (2023): 364–74.  
<https://doi.org/10.55606/mateandrau.v2i1.306>.
- Rahim, Abdul. “Gender Dalam Perspektif Islam.” *Al-Maiyyah: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan* 7, no. 2 (2014): 232–51. <https://doi.org/10.35905/almaiyyah.v7i2.243>.
- Rahim, Nasrullah Abdul, Muhammad Amar Adly, and Akmaluddin Syahputra. “Studi Pandangan Hakim Pengadilan Tinggi Agama Medan Terhadap Fatwa MUI Sumut Tentang Istbat Talak Di Luar Sidang Pengadilan Agama.” *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 10, no. 01 (2022): 239. <https://doi.org/10.30868/am.v10i01.2445>.
- Rahmad Alamsyah, Imadah Thoyyibah, Tri Novianti. “THE INFLUENCE OF RECEPTE THEORY IN THE POLITICS OF THE DUTCH COLONY LAW ON ISLAMIC LAW AND CUSTOMARY LAW IN THE HISTORY OF INDONESIAN LAW Rahmad.” *Petita* 3, no. 2 (2021): 6.  
[//journal.unrika.ac.id/index.php/petita/index%0APENGARUH](http://journal.unrika.ac.id/index.php/petita/index%0APENGARUH).
- Rahmasari, Rizkia. “Analisa Makna ‘Persetujuan’ Dalam Pemendikbud Ristek No. 30 Tahun 2021 Terhadap Fenomena Kekerasan Seksual Di Lingkungan Pendidikan Yang Dianggap Sebagai Upaya Legitimasi Terhadap Perzinaan.” *Jurnal Penegakan Hukum Dan Keadilan* 3, no. 1 (April 21, 2022): 78–89. <https://doi.org/10.18196/JPHK.V3I1.13484>.
- Ratnaningsih, and Sudjatmiko. “Menakar Nilai Keadilan, Kemanfaatan, Dan Kepastian Hukum Pencegahan Perkawinan Anak.” *JEBLR* 1, no. 1 (2021).
- Ray Rafi Kahramndika M, Matsani Abdillah, Noval Febriansyah, Asmak Ul Hosnah. “Analisa Pembagian Warisan Dalam Perspektif Hukum Adat Jawa.” *Rectum* 6, no. 2 (2024): 183–88.
- Ridwan, M.K. “Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan Dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed.” *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 1 (2016): 1.  
<https://doi.org/10.18326/mlt.v1i1.1-22>.
- Rizki, Wahyu Fahrul. “Hukum Adat Di Aceh.” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, 2020. <https://doi.org/10.36420/ju.v6i1.3866>.
- Rusman, Rusman, M. Thahir Maloko, and Muh. Saleh Ridwan. “Pemahaman Masyarakat Bugis Bone Terhadap Mahar Tanah Dan Kedudukannya Dalam Perkawinan.” *Jurnal Diskursus Islam* 5, no. 2 (2017): 303–20.  
<https://doi.org/10.24252/jdi.v5i2.7097>.
- Saeful, Achmad. “Kesetaraan Gender Dalam Dunia Pendidikan.” *Tarbawi* 1 (2019): 17–30.
- Safriani, Andi. “HAKIKAT HUKUM DALAM PERSPEKTIF PERBANDINGAN HUKUM.” *Jurisprudentie : Jurusan Ilmu Hukum*

- Fakultas Syariah Dan Hukum*, 2018.  
<https://doi.org/10.24252/jurisprudentie.v5i2.6414>.
- Saiin, Asrizal. "Peletakan Dasar-Dasar Hukum Kewarisan Islam (Tinjauan Historis Atas Hukum Waris Pra Dan Awal Islam)." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, no. 1 (2016): 135–36.
- Sarjana, Sunan Autad, and Imam Kamaluddin Suratman. "Pengaruh Realitas Sosial Terhadap Perubahan Hukum Islam: Telaah Atas Konsep 'Urf.'" *Tsaqafah* 13, no. 2 (2018): 279.  
<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1509>.
- Shesa, Laras, Laras. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Sistem Kewarisan Dalam Perkawinan Bleket Suku Adat Rejang (Studi Kasus Di Desa Duku Ilir Kecamatan Curup Timur Kabupaten Rejang Lebong)." *Qiyas*, June 7, 2016.
- Shesa, Laras, Oloan Muda Hasim Harahap, and Elimartati. "Eksistensi Hukum Islam Dalam Sistem Waris Adat Yang Dipengaruhi Sistem Kekebabatan Melalui Penyelesaian Al-Takharujj." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2021): 145–64. <https://doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2643>.
- Siswanti, Elin. "PERJANJIAN PRA NIKAH DALAM PRESPEKTIF HUKUM ISLAM," 1945.
- Siti Rahma Sagala. "Thinking In Islamic Legal Philosophy In Conflicts On Justice Of Women's Inheritance Rights Siti." *Kitabah: Jurnal Pendidikan Sosial Humaniora*. 2, no. 1 (23064BC): 17–23.
- Sukriyanto A.R. "Memahami Makna Dan Hakikat Dakwah." *Jurnal Al-Jamiah*, 2008.
- Suprayogi, Rizqi. "Reformasi Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia." *Indonesia Journal of Business Law* 2, no. 1 (2023): 29–37.  
<https://doi.org/10.47709/ijbl.v2i1.1962>.
- Susetiyo, A, and Z A Ni'mah. "Understanding Gender Justice Perspective Amin Wadud Muhsin." *Empirisma: Jurnal Pemikiran ...*, 2022, 49–60.  
<https://jurnal.iainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/view/3900%0Ahttps://jurnal.iainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/download/3900/1660>.
- Syah, Maburur. "Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal: Kajian Historis Sejarah Dakwah Islam Di Wilayah Rejang." *Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 1, no. 1 (2016): 21–43.
- Syaifuddin, Luthfi, Ana Silviana, and Triyono. "Kedudukan Hukum Anak Angkat Dalam Hukum Waris Adat Di Kelurahan Banjardowo Kecamatan Genuk Kota Semarang." *Law and Justice* 5, no. 1 (2016): 1–13.  
<https://ejournal3.undip.ac.id/index.php/dlr/article/view/10960/10629>.
- Syarifah, Masykurotus. "Budaya Dan Kearifan Dakwah." *Al-Balagh : Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 1, no. 1 (2016): 23–38.

<https://doi.org/10.22515/balagh.v1i1.43>.

- Tahali, Ahmad. "HUKUM ADAT DI NUSANTARA INDONESIA." *Jurisprudentie : Jurusan Ilmu Hukum Fakultas Syariah Dan Hukum*, 2018. <https://doi.org/10.24252/jurisprudentie.v5i2.5398>.
- Talitha Nagata, and Yan Yan Sunarya. "Perkembangan Kebaya Kontemporer Sebagai Transformasi Budaya." *Jurnal Seni Dan Reka Rancang: Jurnal Ilmiah Magister Desain* 5, no. 2 (2023): 239–54. <https://doi.org/10.25105/jsrr.v5i2.16502>.
- Tarmizi. "Inheritance System of Bugis Community in District Tellu Siattinge, Bone, South Sulawesi (Perspective of Islamic Law)." *Samarah* 4, no. 1 (2020): 179–208. <https://doi.org/10.22373/sjhc.v4i1.6784>.
- Tarmizi, Tarmizi. "Pendidikan Multikultural: Konsepsi, Urgensi, Dan Relevansinya Dalam Doktrin Islam." *Jurnal Tahdzibi : Manajemen Pendidikan Islam* 5, no. 1 (2020): 57–68. <https://doi.org/10.24853/tahdzibi.5.1.57-68>.
- Taufik usman, Sam'un Mukraimin, and Fatimah Azis. "Akulturasi Islam Nusantara Membawa Peradaban Budaya Dan Agama." *Jurnal Pendidikan, Bahasa Dan Budaya* 2, no. 3 (2023): 232–40. <https://doi.org/10.55606/jpbb.v2i3.2018>.
- Tohir Muntoha, Ahmad Sodik, Muhammad Taufiq, and Fajar Ramadhan. "Islam Nusantara Sebuah Hasil Akulturasi Islam Dan Budaya Lokal." *Jurnal Tarbiyatuna: Jurnal Kajian Pendidikan, Pemikiran Dan Pengembangan Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2023): 141–52. <https://doi.org/10.30739/tarbiyatuna.v4i1.2493>.
- Wahyuni, Afidah. "Humanisme Waris Dalam Islam." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, 2019. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v6i1.10453>.
- Waris, Pembagian, Terhadap Laki-laki Dan, Perempuan Perspektif, Muhammad Quraish, Shihab Dan, Muhammad Syahrur, and Universitas Hasyim. "Pembagian Waris Terhadap Laki-Laki Dan Perempuan Perspektif Muhammad Quraish Shihab Dan Muhammad Syahrur" 2, no. 4 (2024): 1161–72.
- Weeks, Sindiso Mnisi. "South African Legal Culture and Its Dis/Empowerment Paradox." In *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*, 2020.
- Wekke, Ismail Suardi. "Gender Dalam Materi Belajar Bahasa Arab Di Pesantren." *Turast* 1, no. 1 (2013): 55–66.
- Windiany, Riska Azikia, Dinda reza okky naWa, and Supriyono. "Akulturasi Budaya Etnis Belanda Dalam Makanan Nusantara Perkedel." *Jurnal Budaya Nusantara* 6, no. 1 (2023): 228–32. <https://doi.org/10.36456/b.nusantara.vol6.no1.a6508>.

- Witro, Doli. "Muhammad Syahrur, Teori Limitasi, Dan Pembaharuan Hukum Islam Kontemporer." *Istinbath : Jurnal Hukum* 18, no. 1 (2021): 15–31. <http://dx.doi.org/10.32332/istinbath.v18i1.2926>.
- Yaqin, Nasrullah Ainul. "The Universal Brotherhood In Islamic Law: A Study Of The Thoughts Of Yusuf Al-Qaradawi And Ahmad Syafii Maarif." *Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum* 12, no. 1 (2024).
- Yuhana, Yana, Alam Tarlam, and A Pendahuluan. "Kamaliyah : Jurnal Pendidikan Agama Islam" 1, no. 1 (2023): 34–44.
- Yusdani. *IJTIHAD KEMANUSIAAN DALAM DIALEKTIKA ORTODOKSI DAN ORTOPRAKSI HUKUM ISLAM*. Edited by Januariansyah Arfaizar. Yogyakarta: Diandra Creative Yogyakarta, 2023.
- Yusmita, Yusmita. "Keadilan Gender Dalam Sistem Kewarisan Bilateral Hazairin." *Al-Khair Journal : Management, Education, and Law* 3, no. 1 (2023): 155. <https://doi.org/10.29300/kh.v3i1.10939>.
- Yusriana, Yusriana. "Analisis Pemaksaan Menikah Menurut Hukum Islam." *Juripol* 4, no. 2 (2021): 110–15. <https://doi.org/10.33395/juripol.v4i2.11112>.
- Zahid, Moh. "PERPADUAN HUKUM ISLAM DAN HUKUM ADAT (Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)." *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 1, no. 1 (September 2019): 57–68. <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v1i1.2552>.
- Zahro, Fatimatuz, and Shinta Pramesti K.M. "Kesetaraan Gender Dalam Hukum Kewarisan Islam Perspektif M. Syahrur." *Mahakim: Journal of Islamic Family Law* 7, no. 1 (2023): 25–46. <https://doi.org/10.30762/mahakim.v7i1.201>.
- Zaini, Muhibuddin. "Kedudukan Hak Waris Anak Yang Masih Dalam Kandungan Dalam Prespektif Hukum Islam." *JKIH : Jurnal Kajian Ilmu Hukum* 3, no. 1 (2024): 15–28. <http://www.jurnal.al-matani.com/index.php/jkih/article/view/832>.
- Zuhroh, Diana. "KONSEP AHLI WARIS DAN AHLI WARIS PENGGANTI: Studi Putusan Hakim Pengadilan Agama." *Al-Ahkam*, 2017. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2017.27.1.1051>.



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
FATMAWATI SUKARNO BENGKULU**

Jalan Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu 38211  
Telepon (0736) 51276-51171-51172- Faksimili (0736) 51171-51172 Website:  
[www.uinfasbengkulu.ac.id](http://www.uinfasbengkulu.ac.id)

**SURAT PENUNJUKKAN  
PROMOTOR DAN CO. PROMOTOR DISERTASI**

Nomor: 04 /Un. 23/D/PP.00.9/01/2024

Sesuai dengan keputusan Rektor UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu Nomor 0014 Tahun 2024 Tentang Penetapan Promotor dan Co. Promotor I dan Co. Promotor Disertasi Mahasiswa Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu Tahun 2024, maka Direktur Program Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu menyampaikan dan menunjuk saudara:

| No | Nama Dosen                     | NIP                | Keterangan      |
|----|--------------------------------|--------------------|-----------------|
| 1  | Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag     | 196405311991031001 | Promotor        |
| 2  | Prof. Dr. Yusmita, M.Ag        | 197106241998032001 | Co. Promotor I  |
| 3  | Dr. Iwan Romadhan Sitorus, MHI | 198705282019031004 | Co. Promotor II |

Sebagai Promotor dan Co. Promotor I dan Co. Promotor II Mahasiswa yang Bernama:

NAMA : Laras Shesa

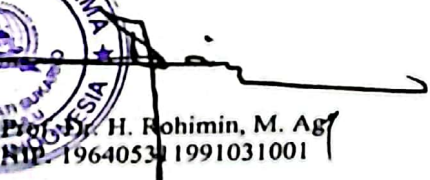
NIM : 2223780002

PRODI : Studi Islam

JUDUL DISERTASI : Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Waris di Indonesia

Penyampaian dan penunjukan ini dengan pertimbangan:

1. Nama-nama dosen tersebut dipandang mampu dan memenuhi syarat untuk melaksanakan tugas masing-masing sebagai Promotor dan Co Promotor
2. Kepada mereka diberi hak sepenuhnya untuk merevisi judul atau kerangka Disertasi dengan sepengetahuan Direktur dan Ketua Program Studi Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu.
3. Surat Pengantar dan Penunjukan ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Keputusan Rektor UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu Nomor 0014 Tahun 2024 Tentang Penetapan Tim Promotor dan Co Promotor Disertasi Mahasiswa Program Doktor Studi Islam Pascasarjana UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu Tahun 2024.
4. Surat Penunjukan ini berlaku sejak tanggal di sampaikan dan akan di ubah serta diperbaiki sebagaimana mestinya apabila di kemudian hari terdapat kekeliruan dalam penunjukan.

Bengkulu, 03 Januari 2024  
Direktur  
  
Prof. Dr. H. Rohimin, M. Ag  
NIP. 196405311991031001



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**  
**FATMAWATI SUKARNO BENGKULU**

Jalan Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu 38211  
Telepon (0736) 51276-51171-51172 - Faksimili (0736) 51171-51172  
Website: [www.uinfasbengkulu.ac.id](http://www.uinfasbengkulu.ac.id)

**BLANKO BIMBINGAN DISERTASI**

NAMA MAHASISWA: Laras Shesa  
NIM : 2223780002  
PRODI : S3 Studi Islam

| NO | HARI   | TANGGAL    | MATERI BIMBINGAN                                                               | PARAF |
|----|--------|------------|--------------------------------------------------------------------------------|-------|
| 1  | Jumat  | 22/12/2023 | Catur Belak<br>masalah<br>di pentapan<br>dan di bagian meyal.<br>masalah peret |       |
| 2  | Selasa | 9/01/2024  | Metodologi<br>kelitikan 18 di pulak<br>di sebrida ke-ban                       |       |
| 3  | Rabu   | 24/01/2024 | - Masalah penelitian<br>fokus                                                  |       |
| 4  | Selasa | 30/01/2024 | Aspek di-pras<br>penelitian                                                    |       |

Promotor

Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag  
NIP. 19640531199103001

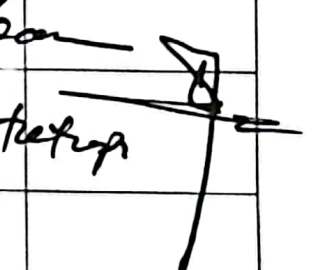


KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
FATMAWATI SUKARNO BENGKULU

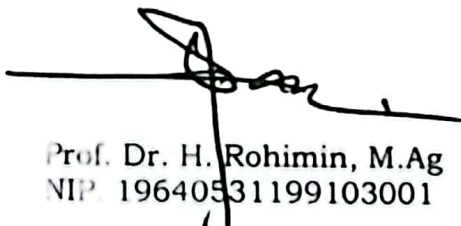
Jalan Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu 38211  
Telepon (0736) 51276-51171-51172- Faksimili (0736) 51171-51172  
Website: [www.uinfasberghulu.ac.id](http://www.uinfasberghulu.ac.id)

BLANKO BIMBINGAN DISERTASI

NAMA MAHASISWA: Laras Shesa  
NIM : 2223780002  
PRODI : S3 Studi Islam

| NO | HARI      | TANGGAL    | MATERI BIMBINGAN    | PARAF                                                                                 |
|----|-----------|------------|---------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| 5  | Setasa    | 16/07/2024 | Bab 10 dan          |                                                                                       |
|    |           |            | Bab VI              |    |
|    |           |            |                     |                                                                                       |
|    |           |            |                     |                                                                                       |
|    |           |            |                     |                                                                                       |
|    |           |            |                     |                                                                                       |
| 6. | Kamis     | 1/8 2024   | Bab-Bab Disertasi   |                                                                                       |
|    | 1/8 2024. |            | Dapat Disertasi     |                                                                                       |
|    |           |            | Untuk pra Disertasi |  |
|    |           |            | Aa.                 |                                                                                       |

Promotor

  
Prof. Dr. H. Rohimin, M.Ag  
NIP. 19640531199103001



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**  
**FATMAWATI SUKARNO BENGKULU**

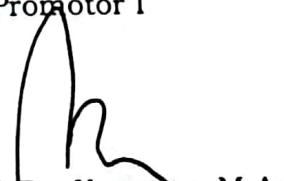
Jalan Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu 38211  
Telepon (0736) 51276-51171-51172- Faksimili (0736) 51171-51172  
Website: [www.uinfasbengkulu.ac.id](http://www.uinfasbengkulu.ac.id)

**BLANKO BIMBINGAN DISERTASI**

NAMA MAHASISWA: Laras Shesa  
NIM : 2223780002  
PRODI : S3 Studi Islam

| NO | HARI   | TANGGAL    | MATERI BIMBINGAN                           | PARAF |
|----|--------|------------|--------------------------------------------|-------|
| 1  | Kamis  | 21/01/2023 | Rumusan masalah diperjelas.                |       |
| 2  | Selasa | 28/01/2024 | Outline                                    |       |
| 3  | Senin  | 29/01/2024 | Lanjutkan penelitian.                      |       |
| 4  | Selasa | 23/04/2024 | Urut dimasukkan kaidah-kaidah              |       |
| 5  | Kamis  | 16/05/2024 | Analisis urut dibab V sub B                |       |
| 6  | Jumat  | 21/06/2024 | Kontribusi harus jelas dan dibuat per sub. |       |
|    |        |            |                                            |       |
|    |        |            |                                            |       |
|    |        |            |                                            |       |

Co. Promotor I

  
Prof. Dr. Yusmita M Ag  
NIP. 197106241998032001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
FATMAWATI SUKARNO BENGKULU

Jalan Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu 38211  
Telepon (0736) 51276-51171-51172- Faksimili (0736) 51171-51172  
Website: [www.uinfatbengkulu.ac.id](http://www.uinfatbengkulu.ac.id)

BLANKO BIMBINGAN DISERTASI

NAMA MAHASISWA: Laras Shesa  
NIM : 2223730002  
PRODI : S3 Studi Islam

| NO | HARI   | TANGGAL    | MATERI BIMBINGAN         | PARAF |
|----|--------|------------|--------------------------|-------|
| 1  | Selasa | 19/12/2023 | Perbaiki Proposal        | f     |
| 2  | Rabu   | 29/01/2024 | Perbaiki penulisan penam | f     |
| 3  | Selasa | 30/01/2024 | lanjutan Penelitian      | f     |
| 4  | Senin  | 22/04/2024 | Pengutipan diperbaiki    | f     |
| 5  | Kamis  | 09/05/2024 | Analisa ditambahkan      | f     |
| 6  | Jumat  | 17/05/2024 | lanjutan bab 4           | f     |
| 7  | Senin  | 27/05/2024 | lanjutan bab 5           | f     |
| 8  | Jumat  | 28/06/2024 | Perbaruan bab 5          | f     |
| 9  | Rabu   | 24/07/2024 | lanjutan daftar ujin     | f     |

Co. Promotor II

Dr. Iwan Romadhan Sitorus, M.Ag  
NIP. 198705282019031004

## SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : RAMLI  
Jabatan : Ketua Adat desa Lemau  
Alamat : Desa Lemau, Kabupaten Lebong

Menerangkan bahwa :

Nama : Laras Shesa  
Pekerjaan : Mahasiswi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Fatmawati  
Sukarno Bengkulu  
NIM : 2223780002

Benar telah mengadakan wawancara pada hari Sabtu, 15 Juni tahun 2024 dalam rangka penyusunan disertasi yang berjudul **Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia.**

Demikian surat keterangan ini dibuat dan digunakan sebagaimana mestinya.

Lebong, 15 Juni 2024

Informan,



RAMLI

## SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : KAMISEI  
Jabatan : Kutai Adat  
Alamat : Dusun Bajo, Lehong

Menerangkan bahwa :

Nama : Laras Shesa  
Pekerjaan : Mahasiswi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Fatmawati  
Sukarno Bengkulu  
NIM : 2223780002

Benar telah mengadakan wawancara pada hari Selasa, 10 September tahun 2024 dalam rangka penyusunan disertasi yang berjudul **Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia.**

Demikian surat keterangan ini dibuat dan digunakan sebagaimana mestinya.

Lehong, 10 September 2024

Informan,



KAMISEI

## SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : HIMI HUSIN  
Jabatan : Ketua Adat  
Alamat : Duku Ulu, Rejang, Lebong

Menerangkan bahwa :

Nama : Laras Shesa  
Pekerjaan : Mahasiswi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Fatmawati  
Sukarno Bengkulu  
NIM : 2223780002

Benar telah mengadakan wawancara pada hari... Senin, 20 Mei ..... tahun  
2024 dalam rangka penyusunan disertasi yang berjudul **Akulturas Kewarisan Adat Berbasis  
Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap  
Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia.**

Demikian surat keterangan ini dibuat dan digunakan sebagaimana mestinya.

Rejang, Lebong, 20 Mei 2024

Informan,



HIMI HUSIN

## SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abdul Mutalib  
Jabatan : Ketua Adat  
Alamat : Duta Iir, Rejang Lebong

Menerangkan bahwa :

Nama : Laras Shesa  
Pekerjaan : Mahasiswi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Fatmawati  
Sukarno Bengkulu  
NIM : 2223780002

Benar telah mengadakan wawancara pada hari Kamis, 23 Mei tahun 2024 dalam rangka penyusunan disertasi yang berjudul **Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia.**

Demikian surat keterangan ini dibuat dan digunakan sebagaimana mestinya.

Rejang Lebong, 23 Mei 2024

Informan,



Abdul Mutalib

## SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ranai

Jabatan : Masyarakat

Alamat : Dusun Curup, Kec. Aur Besi, Bengkulu Utara.

Menerangkan bahwa :

Nama : Laras Shesa

Pekerjaan : Mahasiswi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Fatmawati  
Sukarno Bengkulu

NIM : 2223780002

Benar telah mengadakan wawancara pada hari Kamis, 23 Mei tahun  
2024 dalam rangka penyusunan disertasi yang berjudul **Akulturas Kewarisan Adat Berbasis  
Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap  
Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia.**

Demikian surat keterangan ini dibuat dan digunakan sebagaimana mestinya.

Bengkulu Utara, 23 Mei 2024

Informan,



Ranai

## SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : IBNU HAJAR  
Jabatan : Kutai Adat  
Alamat : Desa Kandang, Kab. Kepahiang

Menerangkan bahwa :

Nama : Laras Shesa  
Pekerjaan : Mahasiswi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Fatmawati  
Sukarno Bengkulu  
NIM : 2223780002

Benar telah mengadakan wawancara pada hari... Sabtu, 18 Mei ..... tahun  
2024 dalam rangka penyusunan disertasi yang berjudul **Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis  
Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap  
Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia.**

Demikian surat keterangan ini dibuat dan digunakan sebagaimana mestinya.

Kepahiang, 18 Mei 2024

Informan,



IBNU HAJAR

## SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Drs. Bj. Karneli  
Jabatan : Ketua Umum BMA kab. Bengkulu Tengah  
Alamat : Bengkulu Tengah

Menerangkan bahwa :

Nama : Laras Shesa  
Pekerjaan : Mahasiswi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Fatmawati  
Sukarno Bengkulu  
NIM : 2223780002

Benar telah mengadakan wawancara pada hari... Sabtu, 25 Mei ..... tahun  
2024 dalam rangka penyusunan disertasi yang berjudul **Akulturasi Kewarisan Adat Berbasis  
Kesetaraan Gender Dalam Hukum Adat Rejang Dan Kontribusinya Terhadap  
Pembaruan Hukum Waris Di Indonesia.**

Demikian surat keterangan ini dibuat dan digunakan sebagaimana mestinya.

Benteng, 25 Mei 2024

Informan,

  
Drs. Bj. Karneli

## FOTO WAWANCARA



Wawancara dengan Bapak Kamis, Kutai Adat di desa Topos,  
Kabupaten Lebong



Wawancara dengan Bapak Ibnu Hajar, Kutai adat di desa Kandang,  
Kabupaten Kepahiang



Wawancara dengan Bapak Himihusin, Ketua Adat Duku Ulu,  
Rejang Lebong



Wawancara dengan Ayuk Ranai tokoh masyarakat desa Dusun Curup  
Kecamatan Aur Besi, Bengkulu Utara



Wawancara dengan Bapak Ketua Umum Pengurus BMA  
Kabupaten Bengkulu Tengah, Drs. Bj Karneli



Wawancara dengan Bapak Ramli, Kutai adat di Desa Lemeu,  
Kabupaten Lebong



Wawancara dengan Bapak Abdul Mutalib, Ketua Adat Duku Ilir,  
Rejang Lebong

# LARAS SHESA S, H.I, M.H.



## PROFILE

### Alamat:

Gang Rambutan III Nomor 88, Kelurahan  
Pelabuhan Baru Kecamatan Curup Tengah,  
Kabupaten Rejang Lebong, Provinsi Bengkulu.

### Tempat, tanggal lahir:

Curup, 13 April 1992

## CONTACT

### PHONE:

082375625253

Instagram  
larasshesa

### EMAIL:

larasshesa@iaincurup.ac.id  
[shesalaras@gmail.com](mailto:shesalaras@gmail.com)

## MATAKULIAH KEAHLIAN:

Hukum Waris Islam  
Peradilan Agama di Indonesia

## EDUCATION

S1 di STAIN Curup, Prodi Hukum Keluarga Islam, tahun 2014.

S2 di IAIN Bengkulu, Prodi Hukum Keluarga Islam, tahun 2016

S3 di UIN Fatmawati Soekarno Bengkulu, Prodi Studi Islam, sedang berjalan.

## WORK EXPERIENCE

STAIN Curup Dosen Luar Biasa tahun 2014-2017

IAIN Curup, Dosen PNS tahun 2018 hingga sekarang

Gugus Mutu Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam tahun 2018

Sekretaris Prodi HKI Fakultas SEI IAIN Curup tahun 2019-2021

Ketua Prodi HKI Fakultas SEI IAIN Curup tahun 2022 hingga sekarang

Pengurus LKBH Alumni Syariah STAIN Curup 2015-2020

Pengurus POSBAKUM Pengadilan Agama Curup tahun 2018

Pengurus LBH Ansor NU tahun 2022 hingga sekarang

Koodinator Divisi Hukum FATAYAT NU 2022 hingga sekarang

Sekretaris Divisi Hukum dan Advokasi MUI Rejang Lebong masa Khidmat 2022-2026

Anggota Divisi Hukum Pengurus Wilayah (PW) Ikatan Sarjana Nahdatul Ulama (ISNU)  
Bengkulu 2024 hingga sekarang

## KARYA ILMIAH

### Buku Referensi:

Cara Mudah Pahami Hitungan Waris Islam tahun 2021, ISBN

Sistem Pencatatan Perkawinan di Era Digital tahun 2022, ISBN

### Artikel Ilmiah:

Sinta 1: [The Understanding of the Jamaah Tabligh on Wife Gender Justice: A Maqāṣid Shari'a Review](#) di Jurnal JURIS tahun 2022

Sinta 2: Keterjaminan Kedudukan Dzau' Arham Dalam Kewarisan Islam Melalui Wasiat Wajibah di Al-Istinbath tahun 2018

[Eksistensi Hukum Islam dalam Sistem Waris Adat yang Dipengaruhi Sistem Kekerabatan Melalui Penyelesaian al-Takharuji](#) di Al-Istinbath tahun 2021

### Sinta 3:

Traditional Impacities in The Frame of Worship: A Study of Fidyah Semyang Ritual in Suka Datang Village, North Curup Sub-District di Jurnal AJIS tahun 2022

The Existance of National Sharia Arbitration Agency in The Settlement of Sharia-law Banking Dispute In Rejang Lebong District di Jurnal Al-Falah tahun 2021

Sistem Waris Penduduk Pribumi Mandala Desa Campursari Kecamatan Megang Sakti Kabupaten Musi Rawas Perfektif Hukum Islam di Indonesia di Jurnal Fokus tahun 2021