

Hak Warisan Wanita dalam Perspektif Hukum Islam (Kajian Sosial Hukum Islam)

**Moh. Zunaidi
Halimi**

Sekolah Tinggi
Agama Islam At-
Taahdzib Jombang,
Indonesia. email:
mz.halimi@gmail.com

Abstract

Background. *The issue of women's inheritance rights has long been a subject of discussion in Islamic law. Although the Qur'an establishes a ratio of two-to-one between male and female heirs, many modern scholars and feminists challenge this provision, arguing for equal inheritance based on justice and social changes.*

Aim. *This study aims to analyze the development of female inheritance rights within the framework of Islamic law, focusing on socio-historical factors and debates that have shaped its evolution, and to predict possible directions for its future interpretation.*

Methods. *This research employs a library-based qualitative approach (library research) by examining classical fiqh literature from the four schools of thought and comparing them with contemporary interpretations and gender justice discourses.*

Results. *The study finds that the classical formulation of 2:1 emerged during the socio-historical context of a patriarchal society, in which women had minimal public and economic roles. However, in contemporary contexts, where women increasingly contribute to family and public life, scholars propose more egalitarian approaches, either through reinterpretation or consensual redistribution mechanisms such as hibah and shadaqah. The study recommends a mediating framework between textual and contextual readings to achieve both fidelity to scripture and social justice.*

Keywords: *Inheritance law, Islamic law, Gender equality, Socio-historical analysis, Female heirs*

PENGANTAR

Hak waris perempuan dalam hukum Islam merupakan isu sejak zaman dahulu yang terus mengalami reproduksi wacana seiring perkembangan sosial masyarakat Muslim. Rasulullah saw. telah menegaskan pentingnya mempelajari ilmu faraid¹ sebagai bagian integral dari ajaran Islam, bahkan memperingatkan kemungkinan hilangnya perhatian umat terhadap disiplin tersebut². Fenomena yang disabdakan Nabi tersebut terlihat nyata dalam konteks Indonesia, yang mana sebagian besar masyarakat Muslim lebih memilih penerapan hukum perdata sekuler dalam pembagian harta warisan.³ analisis ini selaras dengan analisis yang menunjukkan adanya hubungan erat antara perubahan sosial dan pergeseran praktik kewarisan dalam masyarakat muslim modern.⁴

¹ Ilmu faraid adalah ilmu yang membahas tentang pembagian harta warisan menurut syariat Islam.

عَلِّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوا النَّاسَ، فَإِنَّهَا بِنَصْفِ الْعِلْمِ، وَهِيَ تُنْسَى، وَهِيَ أَوْلُ مَا يُنْرَغُ مِنْ أُمَّتِي.
"Pelajarilah ilmu faraid dan ajarkanlah kepada manusia. Sesungguhnya ia adalah setengah dari ilmu, ia akan dilupakan, dan ia adalah ilmu pertama yang akan dicabut dari umatku." (HR. Ibnu Majah)

² "Ilmu yang pertama kali akan diangkat (hilang) dari manusia adalah ilmu faraid."

³ Zulham Wahyunadi and Raihanah HJ Azahari, "Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, No. 2 (2015): 166–89, <https://doi.org/10.22373/jiif.v14i2.328>.

⁴ Mahfuz Mahfuz et al., "The Role of Islamic Inheritance Law in Wealth Distribution and Social Welfare," *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 16, No. 1 (2025): 290–307, <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v16i1.4520>.



Hak waris perempuan dalam hukum Islam terus menjadi wacana sesuai perkembangan sosial masyarakat Muslim. Perubahan sosial berhubungan erat dengan pergeseran praktik kewarisan dalam masyarakat Muslim modern.⁵ Sebagian besar masyarakat Muslim lebih memilih penerapan hukum perdata sekuler dalam pembagian harta waris.⁶ Kenyataan tidak sesuai dengan anjuran Nabi Muhammad Rasulullah SAW untuk mempelajari ilmu *faraid*⁷ sebagai bagian integral ajaran Islam.

Di Indonesia, isu kontroversial terkait kewarisan perempuan adalah ketentuan rasio bagian 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan dalam Al-Qur'an surah an-nisa' ayat 11.⁸ Sebagian ulama imam Imam Syafi'i memaknai ketentuan tersebut secara tekstual sebagai hukum *qath'i* yang tidak dapat diubah. Namun, sejumlah sarjana Muslim Indonesia seperti Prof. Hazairin justru menilai bahwa ketentuan tersebut harus dipahami berdasarkan konteks historisnya, yakni situasi masyarakat Arab pra-Islam yang masih menempatkan perempuan dalam posisi subordinat.⁹ Pandangan kontekstual ini menegaskan bahwa keadilan dalam Islam tidak identik dengan kesetaraan jumlah, tetapi terkait dengan proporsionalitas beban sosial dan tanggung jawab ekonomi.¹⁰ Ketegangan antara pendekatan tekstual dan kontekstual ini membentuk kerangka epistemologis dalam analisis kewarisan perempuan.

Perspektif sejarah menunjukkan, pemberian hak waris kepada perempuan dalam Islam merupakan revolusi sosial yang signifikan. Masyarakat pra-Islam tidak mengakui perempuan sebagai ahli waris, dan situasi tersebut berubah secara radikal setelah turunnya ayat-ayat kewarisan.¹¹ Zulham Wahyunadi menegaskan bahwa Islam memperbaiki kondisi ketidakadilan struktural yang dialami perempuan dengan memberikan hak ekonomi yang sebelumnya tidak dimiliki perempuan. Fakta ini menunjukkan bahwa ketentuan kewarisan Islam sejak awal memiliki dimensi transformasi sosial yang kuat dan menempatkan nilai keadilan sebagai tujuan utama.

Perubahan sosial yang cepat di masyarakat Muslim kontemporer, termasuk meningkatnya partisipasi perempuan dalam pendidikan, pekerjaan, dan pengelolaan ekonomi keluarga, menimbulkan kebutuhan reinterpretasi terhadap formula kuantitatif kewarisan. Harahap dan Dalimunthe menegaskan bahwa pemberdayaan perempuan dalam hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari upaya pembacaan ulang norma kewarisan sesuai realitas sosial modern.¹² Zulaiha juga menunjukkan bahwa perubahan situasi sosial perempuan telah menciptakan kebutuhan untuk menyesuaikan pemahaman hukum agar tetap relevan dengan kondisi masyarakat.¹³ Pendekatan tersebut menempatkan, hukum kewarisan dipahami bukan sebagai norma statis, tetapi sebagai struktur hukum yang hidup dan responsif terhadap perubahan nilai sosial.

Penerapan norma waris menunjukkan bahwa penerapan ketentuan hukum waris Islam ternyata bersifat fleksibel. Penelitian Pratiwi mengungkap bahwa Peradilan Agama di Indonesia sering melakukan interpretasi situasional yang mempertimbangkan kondisi para pihak dan dinamika sosial

⁵ Mahfuz Mahfuz et al., "The Role of Islamic Inheritance Law in Wealth Distribution and Social Welfare," *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 16, No. 1 (2025): 290–307, <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v16i1.4520>.

⁶ Zulham Wahyunadi and Raihanah HJ Azahari, "Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, No. 2 (2015): 166–89, <https://doi.org/10.22373/jiif.v14i2.328>.

⁷ Ilmu faraid Adalah ilmu yang membahas tentang pembagian harta warisan menurut syariat Islam.

⁸ M. Lutfi Hakim, "Keadilan Kewarisan Islam Terhadap Bagian Waris 2:1 Antara Laki-Laki dengan Perempuan Perspektif Filsafat Hukum Islam," *Al-Maslahah: Jurnal Ilmu Syariah* 12, No. 1 (2016), <https://doi.org/10.24260/almaslahah.v12i1.339>.

⁹ Siti Zulaiha, "Hak Waris bagi Wanita/Perempuan dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif," *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak* 8, No. 2 (2013): 83–98.

¹⁰ Hakim, "Keadilan Kewarisan Islam Terhadap Bagian Waris 2."

¹¹ Aful Hadliq Khaiyyul Millati Waddin dan Beni Ashari, "Integrasi Konsep Pewaris, Ahli Waris, Harta Waris, Dan Mawāni' Al-Irts Dalam Kerangka Keadilan Distribusi Warisan Islam," *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, No. 01 (2025): 43–53, <https://doi.org/10.62097/mabahits.v6i01.2218>.

¹² Fitri Habibah Harahap et al., "Pemberdayaan Perempuan dalam Perspektif Islam: Kajian Hukum, Sosial, dan Gender di Dunia Modern," *PeTeKa* 8, No. 1 (2025): 154–62, <https://doi.org/10.31604/ptk.v8i1.154-162>.

¹³ Zulaiha, "Hak Waris Bagi Wanita/Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif."

keluarga.¹⁴ Kajian diskursus filsafat hukum Islam, isu keadilan menjadi pusat dari reformulasi ulang kewarisan. Hakim menekankan bahwa keadilan dalam kewarisan tidak hanya berkaitan dengan literalitas angka, tetapi harus mempertimbangkan konteks sosial dan tujuan perlindungan terhadap kelompok rentan, termasuk perempuan.¹⁵ Hasanah juga menegaskan bahwa transformasi hukum waris merupakan keniscayaan karena perubahan nilai sosial modern, terutama terkait kesetaraan gender dan perlindungan hak anak. Perspektif ini menempatkan hukum Islam sebagai sistem yang memiliki ruang elastisitas berdasarkan maqashid al-syari'ah.¹⁶

Dari sudut sosiologis, penelitian Ritonga, Rezi, dan Fauzi menemukan bahwa transformasi sosial memiliki pengaruh langsung terhadap praktik pembagian warisan di berbagai komunitas Muslim¹⁷. Temuan Samad menunjukkan bahwa pembentukan hukum keluarga Islam di Indonesia sangat dipengaruhi oleh dinamika sosial masyarakat, termasuk pengakuan terhadap praktik seperti waris pengganti yang tidak dikenal dalam fiqh klasik.¹⁸ Temuan ini menegaskan bahwa kewarisan bukan sekadar aturan legal, tetapi praktik sosial yang terus dinegosiasikan.

Perspektif keadilan gender menegaskan bahwa, sejumlah penelitian menyoroti bahwa persoalan waris perempuan tidak hanya berkaitan dengan ketentuan kuantitatif, tetapi juga struktur sosial yang menentukan distribusi beban ekonomi. Mulyani menilai bahwa kurangnya perhatian terhadap dimensi keadilan sosial dalam kajian kewarisan menyebabkan perempuan tetap berada pada posisi kurang menguntungkan.¹⁹ Penelitian Hasballah, Jafkar, dan Djawas menunjukkan bahwa mekanisme kepemilikan harta warisan dalam Islam sejatinya merupakan instrumen perlindungan terhadap hak-hak ekonomi perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa diskursus kewarisan perempuan perlu melihat relasi antara norma hukum dan struktur sosial yang membingkai kehidupan perempuan modern.²⁰

Berdasarkan uraian di atas, kajian ini memiliki posisi strategis dalam mengkaji hubungan antara teks, konteks, dan praktik kewarisan dalam Islam. Novelty penelitian ini terletak pada:

Pendekatan sosio-historis integratif yang tidak hanya melihat teks normatif, tetapi juga perkembangan praktik kewarisan di Indonesia dan dunia Muslim.

Analisis dialektika teori dan praktik yang memetakan bagaimana ketentuan kewarisan perempuan dinegosiasikan dalam konteks sosial modern yang menuntut kesetaraan dan keadilan.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis dalam pengembangan kajian kewarisan kontemporer serta kontribusi praktis bagi perumusan kebijakan dan penyelesaian sengketa kewarisan di masyarakat.

REVIEW LITERATUR

Kajian Hukum Waris Perempuan

Kajian hukum waris perempuan dalam Islam memiliki akar kuat pada tradisi fikih klasik, terutama dalam empat mazhab besar: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Seluruh mazhab sepakat mengenai ketentuan bagian anak laki-laki yang memperoleh dua bagian dibandingkan anak perempuan,

¹⁴ Lydia Aprilia Pratiwi, "Hak Waris Perempuan dalam Hukum Islam Sebagai Analisis Perbandingan Terhadap Interpretasi Hukum dalam Peradilan Agama," *Judakum: Jurnal Dedikasi Hukum* 3, No. 2 (2024): 92–100.

¹⁵ Hakim, "Keadilan Kewarisan Islam Terhadap Bagian Waris 2."

¹⁶ Uswatun Hasanah et al., "Transformasi Hukum Waris dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam," *Journal of Science and Social Research* 8, no. 1 (2025): 604–9, <https://doi.org/10.54314/jssr.v8i1.2755>.

¹⁷ Raja Ritonga et al., "Transformasi Sosial dan Hubungannya dengan Pembagian Harta Warisan Menurut Perspektif Hukum Islam," *QISTHOSIA: Jurnal Syariah Dan Hukum* 4, No. 2 (2023): 166–77, <https://doi.org/10.46870/jhki.v4i2.718>.

¹⁸ Sri Astuti A. Samad, "Kajian Hukum Keluarga Islam Dalam Perspektif Sosiologis di Indonesia," *El-Ussrah: Jurnal Hukum Keluarga* 4, No. 1 (2021): 138, <https://doi.org/10.22373/ujhk.v4i1.9899>.

¹⁹ Sri Mulyani, "Analisis Keadilan Gender Dalam Pembagian Warisan Perspektif Hukum Keluarga Islam," *Ameena Journal* 3, No. 2 (2025): 163–73, <https://doi.org/10.63732/aj.v3i2.175>.

²⁰ Khairuddin Hasballah et al., "Perlindungan Hak-Hak Perempuan Melalui Kepemilikan Harta Warisan Menurut Hukum Islam," *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 11, No. 1 (2021): 41–54, <https://doi.org/10.15548/jk.v11i1.420>.

sebagaimana tercantum secara tekstual dalam surah An-Nisa ayat 11. Kesepakatan tersebut telah menjadi konsensus hukum selama berabad-abad dan diterima sebagai bagian dari struktur hukum kewarisan Islam yang bersifat baku.²¹ Konsensus mazhab ini meskipun terdapat variasi teknis dalam detail hukum waris, namun ketentuan kuantitatif dasar seperti rasio 2:1 tidak mengalami perbedaan berarti di antara para imam mazhab. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa, teori kewarisan klasik dibangun dalam kerangka nash yang dianggap *qath'i* dan tidak memberikan ruang fleksibilitas dalam pengaturan jumlah bagian.²²

Mazhab Hanafi, sejalan dengan itu, memandang ketentuan 2:1 sebagai prinsip tetap karena berkaitan dengan prinsip tanggung jawab nafkah yang dibebankan kepada laki-laki. Mazhab Hanafi menilai bahwa, beban finansial yang lebih besar pada laki-laki merupakan alasan rasional bahwa Al-Qur'an menetapkan bagian laki-laki lebih besar.²³ Mazhab Maliki juga menegakkan prinsip serupa dengan menekankan aspek keadilan proporsional, yakni pembagian hak sesuai beban tanggung jawab.²⁴ Pendekatan tersebut memiliki tempat penting dalam sistem hukum klasik karena menghubungkan struktur sosial dengan ketentuan normatif. Oleh sebab itu, keseluruhan mazhab klasik cenderung memaknai nash kewarisan secara literal tanpa menafsirkan ulang konteks sosial yang melingkupinya.²⁵

Mazhab Syafi'i dan Hanbali bahkan mempertegas sifat *qath'i* ayat-ayat kewarisan yang dianggap tidak dapat diubah oleh sebab apa pun, termasuk perubahan sosial. Mazhab Syafi'i dan Hanbali berpendapat bahwa angka-angka dalam nash merupakan ketetapan ilahi yang tidak dapat direvisi oleh ijtihad manusia.²⁶ Agusunto mencatat bahwa dalam isu-isu kontemporer sekalipun seperti kewarisan transgender, empat mazhab tetap berpegang pada struktur dasar kewarisan yang bersumber dari nash. Kecenderungan ini memperlihatkan bahwa teori fikih klasik dibentuk dalam kerangka stabilitas hukum, bukan elastisitas sosial.

Dalam literatur fikih klasik, struktur kewarisan dibangun dengan sistematika legal-formal berdasarkan Al-Qur'an, hadis, dan *ijma'*. Pemaparan tersebut menegaskan bahwa, hukum waris diposisikan sebagai wilayah yang tertutup bagi revisi melalui *ra'yu* atau masalah kecuali dalam ruang-ruang yang sangat terbatas. Anisa juga menegaskan bahwa cara pandang mazhab terhadap banyak isu hukum keluarga didasarkan pada keseragaman prinsip ushul dan pendekatan metodologis yang mengikuti jejak imam mazhab secara ketat.²⁷ Konsep "taqlid mazhabi" ini membentuk struktur teori kewarisan selama berabad-abad yang kemudian membingkai pemahaman masyarakat Muslim terhadap hukum waris sebagai aturan yang bersifat final dan tidak berubah.

Namun, memasuki abad ke-19 dan ke-20, muncul kritik dari sejumlah pemikir modern yang mempertanyakan relevansi struktur kewarisan klasik dalam konteks sosial kontemporer. Tokoh seperti Qasim Amin menjadi pelopor reinterpretasi hukum waris dengan menegaskan bahwa ketentuan 2:1 harus dipahami dalam konteks masyarakat patriarkal masa lampau yang menempatkan laki-laki sebagai pencari nafkah utama. Fatima Mernisi memperluas kritik tersebut dengan menyatakan bahwa sebagian ketentuan hukum keluarga Islam, termasuk kewarisan, tidak dapat dilepaskan dari struktur kekuasaan

²¹ Devi Permata Putri Iryanti, "Pembagian Hak Waris Terhadap Ahli Waris Yang Transgender dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan Kompilasi Hukum Islam" (Diploma, S1-Hukum Keluarga, 2023), https://doi.org/10.4/1908201021_7_Dafpus.Pdf.

²² Agusunto Agusunto, "Akibat Hukum Perubahan Status Transgender Terhadap Kewarisan Dalam Perspektif Fikih Empat Mazhab" (masters, IAIN Bengkulu, 2019), <http://repository.iainbengkulu.ac.id/4230/>.

²³ Amir Syarifuddin, *Hukum kewarisan Islam* (Kencana, 2005), 87.

²⁴ Sayuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia*, Edisi revisi (Sinar Grafika, 2016), 65.

²⁵ Devi Permata Putri Iryanti, "Pembagian Hak Waris Terhadap Ahli Waris Yang Transgender Dalam Kitab Undang – Undang Hukum Perdata Dan Kompilasi Hukum Islam."

²⁶ Asrizal Saiin, "Menelaah Hukum Waris Pra-Islam Dan Awal Islam Serta Peletakan Dasar-Dasar Hukum Kewarisan Islam," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, no. 1 (2017): 1, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09108>.

²⁷ Lina Nur Anisa, "Rukun Nikah Dalam Empat Mazhab: Tinjauan Fikih Dan Relevansinya Di Zaman Modern," *The Jure: Journal of Islamic Law* 2, no. 1 (2024): 100–124.

sosial-politik masyarakat awal Islam.²⁸ Pemaparan itu menunjukkan bahwa bagi para pemikir modern, hukum kewarisan bukan hanya produk wahyu tetapi juga hasil konstruksi sosial.

Pemikir seperti Riffat Hassan dan Leila Ahmed melanjutkan tradisi ini dengan menekankan bahwa ketentuan 2:1 harus dilihat sebagai bagian dari proyek keadilan sosial Islam yang bersifat progresif pada zamannya. Hassan menegaskan bahwa Al-Qur'an secara substansial mengangkat martabat perempuan, sehingga pembacaan literal terhadap ketentuan kuantitatif dapat mengaburkan pesan keadilan yang lebih luas.²⁹ Ahmed menilai bahwa ketentuan kewarisan dalam Islam sebagai bagian dari transformasi yang lebih besar menuju relasi gender yang lebih adil di masyarakat Arab abad ke-7.³⁰ Kerangka tersebut menghasilkan pandangan bahwa teori-teori modern ini menawarkan paradigma kontekstual yang menempatkan nash dalam dialog dengan perubahan sosial.

Kritik modern ini memiliki relevansi penting terutama dalam konteks transformasi sosial global yang semakin memberikan ruang bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam ekonomi dan pendidikan. Fakhryadi juga menunjukkan bahwa pembaruan hukum kewarisan di Indonesia banyak dipengaruhi oleh konsep masalah sebagai instrumen adaptasi hukum Islam terhadap konteks sosial modern. Pendekatan ini menandai bergesernya teori hukum dari paradigma tekstual menuju paradigma kontekstual.

Dalam perspektif maqashid *al-syari'ah*, teori hukum waris modern mencoba menggabungkan esensi perlindungan terhadap hak perempuan dengan kebutuhan keadilan sosial di era kontemporer.³¹ Pendekatan maqashid tersebut memperlihatkan bahwa literatur kontemporer tidak sekadar melakukan reinterpretasi, tetapi mengembangkan teori hukum yang berorientasi pada keadilan substantif. Dalam kerangka ini, hukum waris dipahami sebagai sistem terbuka yang dapat mengalami reinterpretasi ketika konteks sosial berubah.

Kajian-kajian modern dalam perspektif gender juga memperkuat kebutuhan reinterpretasi tersebut. Penelitian Suma dan Rais mengenai hak waris cucu dzawī al-arḥām menunjukkan bahwa pembaruan hukum dapat dilakukan ketika alasan sosial dan pertimbangan keadilan mendukung perubahan sosial yang dibahas.³² Perspektif gender juga terlihat dalam analisis hukum keluarga di berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia, di mana perubahan sosial mendorong pengakuan terhadap hak-hak perempuan dalam konteks kewarisan. Oleh karena itu, teori kewarisan modern berupaya menggeser paradigma dari legalisme klasik menuju pendekatan keadilan sosial.

Kajian teori tentang waris perempuan juga harus memperhatikan struktur mazhab tidak bersifat monolitik. Sulfinadia dan Roszi menunjukkan bahwa dalam praktik masyarakat Muslim seperti di Sumatera Barat, moderasi bermazhab memungkinkan adaptasi pemahaman hukum waris sesuai kebutuhan sosial.³³ Ini memperlihatkan bahwa bahkan dalam tradisi mazhab klasik sekalipun terdapat ruang fleksibilitas yang dapat dijadikan dasar bagi pengembangan teori baru. Dengan demikian, teori waris kontemporer tidak semata-mata dipisahkan dari mazhab klasik, tetapi dibangun di atas fondasi yang telah ada.

Secara keseluruhan, kajian teori tentang kewarisan perempuan bergerak dari paradigma normatif-tekstual menuju paradigma kontekstual-progresif yang menekankan keadilan substantif. Teori klasik menawarkan struktur hukum yang stabil berdasarkan konsensus ulama empat mazhab, sedangkan

²⁸ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, 1. publ. engl. transl (Basil Blackwell, 1991), 87.

²⁹ "Riffat Hassan's Thoughts on Gender Issues in the Qur'an," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits* 18, no. 1 (2024): 131–50, <https://doi.org/10.24042/002024182212500>.

³⁰ Lailā 'Abd-al-Laṭīf Aḥmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Veritas paperback edition, Veritas Paperbacks Ser (Yale University Press, 2021), 43.

³¹ Inayatul Syarifah, "Analisis Maslahat Terhadap Pertimbangan Hakim dalam Memutus Perkara Sengketa Harta Waris yang Dihilangkan," *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam* 3, No. 2 (2021): 2, <https://doi.org/10.37680/almanhaj.v3i2.807>.

³² Sarah, "Positivisasi Hukum Kewarisan Islam Terkait Hak Waris Cucu Dzawī Al-Arḥām di Indonesia dan Malaysia Perspektif Gender dan Imam Mazhab" (master thesis, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021), <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/56837>.

³³ Hamda Sulfinadia and Jurna Petri Roszi, "Moderation of Madhhabs in West Sumatra Towards Hadhanah of Minors Whose Mothers Remarry," *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 7, No. 2 (2024): 789–815, <https://doi.org/10.22373/ujhk.v7i2.23941>.

teori modern menekankan perlunya reinterpretasi untuk menjawab tantangan sosial kontemporer. Dengan demikian, teori kewarisan perempuan dalam Islam berkembang sebagai bidang kajian yang terus mengalami dialog antara tradisi dan modernitas, antara teks dan konteks.

Teori Sosio-Historis

Teori sosio-historis memandang hukum sebagai produk historis yang muncul, berkembang, dan berinteraksi dengan struktur sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat. Dalam perspektif ini, teks norma (mis. nash Al-Qur'an dan kitab fikih) tidak dapat dipahami secara utuh tanpa menelusuri latar sosial-historis tempat teks itu lahir, serta evolusi praktik sosial yang membingkai penerapan norma tersebut. Pendekatan sosio-historis pada kewarisan Islam oleh karenanya menempatkan ketentuan fiqih termasuk rasio pembagian 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan sebagai respons normatif terhadap realitas sosial-ekonomi Hijāz abad ke-7, bukan sebagai aturan yang lahir secara ahistoris.³⁴

Dari sisi metodologis, teori sosio-historis menggabungkan analisis tekstual dengan studi empiris: (1) rekonstruksi kondisi sosial-ekonomi dan struktur keluarga pada masa turunnya teks; (2) pelacakan bagaimana ulama dan mazhab merumuskan kaidah fikih dalam respons terhadap problem praktis; dan (3) pengamatan perubahan praktik pewarisan di masyarakat kontemporer. Dengan demikian teori ini membuka ruang interpretatif misalnya, lewat model double movement Fazlur Rahman yang pertama memulihkan konteks historis teks (*movement out*), lalu kembali menerjemahkan nilai-nilai etis universal (keadilan, manfaat) ke dalam konteks sekarang (*movement back*). Pendekatan semacam ini memungkinkan pembacaan yang mempertahankan otoritas teks sekaligus memberi legitimasi terhadap reaktualisasi hukum sesuai kebutuhan sosial kontemporer.³⁵

Aplikasi teori sosio-historis pada isu kewarisan perempuan di Indonesia menghasilkan beberapa temuan teoretis penting. Pertama, rasio 2:1 tidak mesti dipahami semata sebagai diskriminasi kuantitatif, melainkan sebagai jawaban terhadap pembagian fungsi ekonomi khususnya kewajiban nafkah laki-laki pada struktur patriarkal awal yang sekarang tidak lagi universal. Oleh karena itu, pembacaan historis membuka kemungkinan interpretasi yang mengutamakan tujuan syariah (maqāsid) seperti pemeliharaan harta, kesejahteraan keluarga, dan keadilan distributif.³⁶

Kedua, teori sosio-historis menegaskan bahwa praktik sosial selalu memberi bentuk akhir pada hukum. Studi-studi lapangan di berbagai komunitas Indonesia menunjukkan beragam mekanisme penyesuaian: hibah semasa hidup, wasiat untuk mengompensasi, pembagian lewat musyawarah keluarga, dan praktik lokal yang mengakomodasi perempuan—semua ini merupakan output sosial yang menegosiasikan literalitas nash dengan kebutuhan riil. Hal ini menunjukkan bahwa sumber hukum fiqih (*nash, ijma', qiyas*) perlu dilengkapi dengan perhatian terhadap 'urf (kebiasaan) dan kondisi empiris saat menerapkan aturan.³⁷

Ketiga, perspektif sosio-historis memandang institusi negara dan peradilan agama sebagai arena mediasi antara teks klasik dan realitas sosial modern. Di Indonesia, mekanisme seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI), putusan pengadilan agama yang mempertimbangkan masalah, serta kebijakan administrasi keagamaan menunjukkan bahwa legalisasi dan praktek kewarisan dilakukan melalui proses historis yang melibatkan aktor sosial, politik, dan agama. Teori ini menegaskan bahwa reformasi praktis tidak harus merevisi nash, melainkan merumuskan prosedur interpretatif (ijtihad operasional) yang transparan dan kontekstual.

Keempat, pendekatan sosio-historis memberi kerangka etis untuk rekonsiliasi antara tuntutan keadilan gender dan kontinuitas tradisi religius. Dengan menyorot tujuan moral dan sosial dari ketentuan

³⁴ Wahyunadi and Azahari, "Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam," 2015.

³⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (University of Chicago Press, 1982), 54.

³⁶ Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, No. 2 (2013): 195–206, <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i2.564>.

³⁷ Mahfuz Mahfuz et al., "The Role of Islamic Inheritance Law in Wealth Distribution and Social Welfare," *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 16, No. 1 (2025): 290–307, <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v16i1.4520>.

kewarisan bukan sekadar angka teori ini memfasilitasi dialog antara pemikir fiqih klasik dan pemikir feminis Muslim serta praktisi hukum. Model-model pembacaan ulang (mis. yang menekankan maqāsid dan masalah atau yang memakai *double movement*) tidak menghapus otoritas teks tetapi menempatkannya dalam lingkup tujuan etis yang mesti mewarnai keputusan praktis.³⁸

Penutup teoritis menegaskan bahwa teori sosio-historis bukan sekadar alat kritis terhadap teks; ia juga merupakan alat konstruktif untuk mengembangkan kebijakan pewarisan yang adil dan berfungsi di masyarakat kontemporer. Implikasi praktisnya mencakup: penguatan literasi faraid di masyarakat, pengembangan pedoman ijtihād yang mengintegrasikan bukti empiris kontribusi ekonomi ahli waris, serta peningkatan peran mediator adat dan peradilan agama dalam fasilitasi islah. Dengan demikian teori sosio-historis menyodorkan kerangka yang memadukan kesetiaan terhadap tradisi tekstual dan tanggung jawab terhadap keadilan sosial di era modern.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*). Pendekatan ini dipilih karena objek kajian berupa konsep, interpretasi, dan perkembangan hukum waris perempuan dalam perspektif fikih klasik dan pemikiran kontemporer. Metode ini memungkinkan peneliti menghimpun, menelaah, dan menganalisis berbagai sumber primer maupun sekunder yang relevan terkait ketentuan kewarisan perempuan dalam empat mazhab, serta reinterpretasi modern dari para pemikir Muslim. Sumber data primer terdiri atas literatur fikih klasik dari mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, termasuk kitab-kitab turats serta karya-karya ulama yang membahas faraid. Selain itu, karya modern seperti tulisan Qasim Amin, Fatima Mernisi, Riffat Hassan, dan Leila Ahmed digunakan untuk melihat perkembangan teoritis dan kritik kontemporer terhadap ketentuan 2:1. Sumber sekunder meliputi jurnal, artikel ilmiah, skripsi dan tesis, serta buku-buku hukum keluarga Islam yang membahas kewarisan perempuan dalam konteks sosial modern. Analisis data dilakukan melalui analisis isi (*content analysis*), yaitu teknik membaca, menginterpretasikan, dan mengkategorikan argumen-argumen hukum yang ditemukan dalam teks.³⁹ Metode ini digunakan untuk mengidentifikasi pola argumentatif, titik temu dan perbedaan mazhab, serta dinamika reinterpretasi yang dikembangkan oleh pemikir modern. Teknik komparasi juga digunakan untuk melihat hubungan antara teori klasik dan teori kontemporer dalam isu keadilan dan kesetaraan gender.⁴⁰ Hasil analisis disajikan secara deskriptif-analitis untuk menjelaskan perubahan paradigma kewarisan perempuan dari masa klasik hingga kontemporer, sehingga menghasilkan kesimpulan yang objektif dan sistematis.

PEMBAHASAN

Perkembangan Hak Waris Anak Perempuan

Pelacakan terhadap perkembangan hak waris anak perempuan dalam Islam secara mandiri dapat dibagi menjadi dua periode, yaitu: (1) periode klasik, yang ditandai dengan pengkajian terhadap kitab-kitab fikih klasik, dan (2) periode kontemporer, yakni ketika kitab-kitab klasik mulai dipersoalkan, terutama dalam isu-isu yang berkaitan dengan perempuan, termasuk di dalamnya hak waris anak perempuan.

Hasil pelacakan referensial pada periode klasik menunjukkan bahwa hak waris anak perempuan yang bersamaan dengan anak laki-laki adalah dua banding satu⁴¹. Dua bagian untuk anak laki-laki dan

³⁸ Habib Arrasyid, "Interpretasi Pembagian Waris dalam QS. An-Nisa [4]: 11: Analisis Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman," *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir* 3, No. 2 (2023): 400–413, <https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.26766>.

³⁹ A. Michael Huberman Matthew B. Miles Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, ed. 4th (SAGE Publications, 2020), 65.

⁴⁰ Greg Guest et al., *Applied Thematic Analysis* (Sage Publications, 2012), 54.

⁴¹ Data ini penulis peroleh dari beberapa kitab 4 mazhab, yaitu, 1) mazhab hanafiyah, diantaranya ialah; Abdullah Ibn Mahmud al-Mushill, *al-Ikhtiyar li tahlil al-Mukhtar*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2005), h. 105, Zain al-Din Ibn Ibrahim ibn najim al-Mishry, *al-Bahr al- Raiq Syarh Kanz al-Daqaiq*, Juz 8 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt), h. 563, Abu Bakr Ibn Ali Ibn Muhammad al-Zubaidy, *al-Jauharoh al-Niroh*, Juz 6, tt., h. 249, Muhammad ibn Muhammad al- babarty, *al-Inayah Syarh al-Hidayah*, juz 6, tt., h. 247. 2) Mazhab Mallki, di

satu bagian untuk anak perempuan. Ketetapan hukum ini terus dipertahankan dan disepakati oleh para ulama sejak abad kedua hijriah, yakni masa ketika kitab-kitab fikih mulai dikembangkan, hingga muncul perdebatan tentang relevansinya sekitar abad ke-14 hijriah. Sejak saat itu, ketentuan tersebut menimbulkan berbagai perdebatan.

Pada periode kontemporer, banyak kalangan, terutama kaum perempuan, yang menyatakan keberatan terhadap kitab-kitab fikih karena dianggap sudah tidak relevan lagi dengan perubahan masyarakat. Beberapa ajaran fikih dinilai tidak relevan lagi untuk diterapkan pada masa kini⁴². Beberapa di antara tema-tema yang dikritik antara lain: (1) fikih perkawinan yang memberikan hak lebih besar kepada suami dibandingkan perempuan, (2) fikih waris yang menetapkan porsi dua banding satu antara laki-laki dan perempuan, dan (3) fikih politik yang membatasi hak perempuan untuk berkiprah di bidang politik. Karya-karya ulama fikih dinilai oleh para feminis sudah tidak relevan lagi karena masyarakat telah berubah begitu jauh⁴³.

Konstruksi Teoretis Berdasarkan Kitab-Kitab Klasik

Pendekatan konstruktif terhadap hukum kewarisan perempuan perlu memulai dari pembacaan tekstual sumber-sumber utama fikih yang secara langsung mengatur pola distribusi dan prioritas ahli waris. Dari kutipan-kutipan yang dikumpulkan, beberapa prinsip normatif muncul berulang: (1) pembagian berdasarkan nisbah (قضية النصف), terutama ayat An-Nisā' sebagai dasar literal; (2) pengisian posisi al-awlad dan dhurriyyah dalam hirarki waris; (3) perlakuan khusus terhadap haps/waqf/habs dan wasiat yang mengikat generasi; dan (4) pengecualian-pengecualian teknis seperti hak bani al-banīn (anak cucu dari garis laki-laki) ketika berhadapan dengan keberadaan putri. Semua aspek ini membentuk kerangka fikih yang sangat normatif namun juga menunjukkan titik-titik fleksibilitas praktik yang dapat dimobilisasi dalam konstruksi modern.

Pertama, ketetapan tekstual QS. An-Nisā' menjadi rujukan utama sehingga seluruh sistem pembagian disusun dengan premis bahwa "لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى". Kutipan-kutipan dari karya-karya seperti Al-Iqbā'/Al-Mughni dan Al-Tajrīd/Al-Qudūrī menegaskan bahwa ayat ini tidak hanya menunjukkan rasio tetapi juga implikasi mengenai siapa yang menjadi 'aşabah dan bagaimana perhitungan sisanya dilakukan ketika furūd muncul (mis. 1/2, 1/3, 1/6).⁴⁴ Dalam perspektif konstruksi, posisi perempuan sebagai pemilik hak ditetapkan namun bentuk aktual distribusi selalu dikalkulasikan melalui kombinasi teks (*nash*) dan kaidah pembagi (الفروض والعصبات).⁴⁵

Kedua, teks-teks klasik memberikan perhatian khusus pada status walad, walad al-walad, dan posisi anak cucu terhadap anak kandung dan kerabat lain. Dalam kutipan Al-Mudawwanah dan

antaranya yaitu: Abdurrahman Ibn Muhammad Ibn 'Askar Syihab al-Din al-Baghdady, Irsyad al-salik ila Asyraf al- Masalik, Juz 1, tt., h. 303, al-Qurtuby, al-Bayan wa al-Tafshil wa al-Taujih wa al-ta'lil li Masail al-Mustakhrojah, Juz 12 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islamy, 1988), h. 238, Abu abdillah Muhammad Ibn Yusuf al-'abdary, al-Taj wa al-Ikhlil, juz 13, tt, h. 103, Abu Muhammad abd al-Wahhab ibn All tsa'laby, al-Talqin fi Figh al-Malikiy, Juz 2 (Belrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), h. 223, Shath in abd al-sami aby al-Azhary, al-Tsami al-Dany fi Taqrib al-Ma'any Syarh Risalah by Abi Zaid al-Qoirwany, Juz AbyBeirut al Maktabah al-Tsaqafiyah, tt.) h. 631. 3) Madzhab Syafi'i diantaranya adalah; al-Syaffly, al-Umm, juz 7 (Beirut: Dar al-ma'rifah, 1393 H), 179, al-nawawy, al-majmu' Syarh Al-Muhadzab, Juz 16, tt, h. 68, Al-Bujairami Hasyiah al Bujairami 'ala al-minhaj, Juz 11, tt, h. 55, al-Ramly, Hasyiah al-Romly 'ala Asna al-Mathalib, Juz 3, tt, h. 5, dan 4) Mazhab Hanbali, diantaranya adalah : al-Bahuty, al-Rauld al-Murabba' Syarhz ad al-Mustaqna', Juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr tt), h. 303, Ibnu Qudamah al-Syarh al-Kabir, Juz 6 tt, h. 207, al-Utsaimin, Syarh al-Mumatta' ala Zad al-Mustaqna' Juz. 11, tt. h. 275.

⁴² di antara para penggugat ialah Fatimah Mernisi dalam bukunya "al-Shulthanat al-Musiyyat; Nisa' Raisat Dawlah fi al-Islam", Rifaat Hasan dalam karyanya The Issue of Gender Equality in the context of creation in Islam, Qasim Amin dalam karyanya "Tahrir al-Mar'ah" dan "Al-mar'ah al-Jadidah". Lihat juga Nasarudin Umar, Argumen kesetaraan Gender Perspekti Alquran, (Jakarta Selatan: Paramadina, 2001), h. 293-294.

⁴³ Proses perkembangan ini diuraikan lebih jelas di dalam Valentene M. Moghadam, Moderning Women, Gender and Social Change in the Middle East, Kairo: The American University In Cairo Press, 1994. Lihat Juga Louis Back and Nildd Keddie (eds), Women in the Muslim World. Massachusetts: Harfard University Press, 1978.

⁴⁴ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī* (Dār al-Fikr, 1985), vol. 8, h. 96.

⁴⁵ al-Maqdisi Muwaffaq ad-Din Abu Muḥammad 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibnu Qudamah, *Al-Mughni Syarh Mukhtashar al-Khiraqi Li Ibn Qudamah* (Dar al- Katib wa kitab, 1997), vol. 8, hlm. 97.

keterangan Sahnūn, terdapat penjelasan panjang tentang kasus haps (حَبْس) dan bagaimana haps yang ditetapkan untuk suatu garis keturunan berjalan antara generasi: “... وَأَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ ... إِنَّ الصَّدَقَةَ وَالْحَبْسَ ... ” namun, dalam kondisi kekurangan, hak-hak cabang bisa dipertimbangkan dengan ijtihād berdasarkan kemaslahatan, sehingga kadang porsi ‘asal’ (أَبَاءُ) didahulukan atas awlād al-banīn. Konstruksi ini menunjukkan dua hal: legitimasi teks haps yang mengikat, dan juga ruang praktik yang menimbang keadaan ekonomi/kebutuhan (العسر واليسر) ketika pembagian tidak proporsional.

Ketiga, pembacaan hukum mengenai bani al-banīn versus banāt al-ṣulb menonjol dalam kutipan Ibn Qudamah, Ibn al-Mundhir, dan al-Shirāzī. Teks-teks ini merumuskan bahwa bila putri mencapai kriteria tertentu (mis. dua putri → التلثان), keberadaan anak cucu dari garis laki-laki (بني الابن) sering kali diposisikan menggantikan atau tertutup menurut kaidah tertentu; namun ada pula perbedaan pendapat yang mengizinkan pembagian sisa menurut prinsip “للذكر مثل حظ الأنثيين” pada bagian yang tersisa.⁴⁶ Dengan demikian, konstruksi hukum menunjukkan mekanisme kesinambungan garis (nasab) yang mempertahankan prioritas tertentu namun juga memuat opsi perbandingan untuk sisa harta. Di titik inilah problem keadilan gender berjumpa dengan struktur nasab yang patriarkal: teks mengakui hak perempuan tetapi menempatkan skenario di mana kepentingan garis laki-laki menjadi dominan ketika harta relatif sempit.⁴⁷

Keempat, bacaan tentang nafkah, hibah, dan status perceraian serta dampaknya pada hak waris (dibahas dalam *Al-Umm syafi'iyah*) memperlihatkan bahwa status sosial-hukum (mis. hak rujuk, hamil setelah talak, atau nikah batal) menentukan ada-tidaknya kewajiban nafkah yang selanjutnya mempengaruhi hak atas harta atau pemenuhan wasiat.⁴⁸ Ini berarti konstruksi kewarisan tidak bisa dipisahkan dari hukum keluarga secara keseluruhan: hak-hak waris perempuan terkait erat dengan hak nafkah, kedudukan pernikahan, dan konfirmasi nasab. Oleh karena itu, tafsir modern yang ingin menjadikan bagian numerik setara harus simultan mempertimbangkan implikasi nafkah dan tanggung jawab ekonomi dalam kerangka maqāṣid.

Kelima, teks-teks yang mencatat kompetensi hakim, ijtihād, serta prinsip masalah (mis. dalam catatan Sahnūn dan Al-Mudawwanah mengenai “يُنْظَرُ النَّاسُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ”) membuka ruang argumentatif bagi adaptasi. Meskipun sebagian besar literatur klasik menegaskan literalitas angka, beberapa penjelasan operasional (contoh: penentuan pemilik hak pada kondisi haps, prioritas ahli waris pada sisa terbatas, atau perlakuan terhadap anak cucu) mengindikasikan bahwa praktik pengadil (القاضي) dan kebiasaan masyarakat (العرف) menjadi faktor penentu dalam pelaksanaan. Dari sudut konstruk teoritis, hal ini memberi legitimasi metodologis untuk memakai maqāshid dan masalah sebagai instrumen penyeimbang ketika menerjemahkan nash ke ranah praktik kontemporer.⁴⁹

Konstruksi hukum kewarisan yang berlandaskan pada kitab-kitab diatas harus dipahami sebagai sistem berlapis: (a) nash kuantitatif menetapkan kerangka dasar; (b) kaidah fikih (الفروض، العصبات) mengatur mekanika distribusi; (c) solusi praktis terhadap kasus khusus (حسب، وقف، وصية، حالات النكاح) menunjukkan ruang ijtihād; dan (d) prinsip maqāṣid/masalah memberi dasar normatif untuk adaptasi di era modern. Dengan demikian, setiap upaya reformasi atau reinterpretasi hak waris perempuan yang ingin berakar pada tradisi harus memperagakan konsistensi tekstual sekaligus mengartikulasikan mekanisme ijtihād yang terukur yakni tidak meniadakan nash tetapi menafsirkan aplikasinya dengan tujuan keadilan substantif dalam konteks sosial sekarang.

Perubahan Sosial dan Realitas Kewarisan di Masyarakat

Perubahan sosial telah menghasilkan distorsi nyata antara konstruksi fikih klasik dan praktik kewarisan di lapangan. Temuan penelitian menunjukkan bahwa meskipun nash dan kaidah fikih menetapkan struktur pembagian yang relatif stabil — khususnya rasio 2:1 untuk anak laki-laki dan perempuan realitas sosial-ekonomi dan budaya di Indonesia mendorong mekanisme distribusi yang lebih fleksibel dan pragmatis. Studi empiris dan kajian normatif menegaskan tiga kecenderungan utama: (a) perubahan struktur ekonomi keluarga yang menggeser asumsi nafkah tradisional; (b) meluasnya praktik

⁴⁶ Syaikh al-Imam Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf al-Fairuzi Abadi al-Syairazi, *Al-Muhadhdhab Fi Fiqhi Imam al-Shafi'i* (Syirkah al-Nur Asia, n.d.), 87.

⁴⁷ Qudamah, *Al-Mughni Syarh Mukhtashar al-Khiraqi Li Ibn Qudamah*, 76.

⁴⁸ al-Shāfi'ī, *Al-Umm* (Dār al-Ma'rifah, 1973), 76.

⁴⁹ Syekh Muhammad Sya'rany al-Khatibi, *Al-Iqna'*, Juz II (Toha Putra, n.d.), 98.

musyawarah keluarga (التراضي بين الورثة) sebagai cara menyelesaikan pembagian; dan (c) peran aktif pengadilan agama sebagai arena ijtihād praktis yang mempertimbangkan masalah dan keadilan sosial dalam putusannya.⁵⁰

Pertama, perubahan struktur ekonomi keluarga menjadi faktor penentu. Data dan kajian lapangan menunjukkan bahwa perempuan kini berkontribusi signifikan terhadap pendapatan keluarga: bekerja sebagai pekerja formal maupun wirausaha, mengelola usaha rumah tangga yang bernilai ekonomi, atau bahkan menjadi pencari nafkah utama dalam keluarga. Dalam konteks ini, argumentasi klasik yang merasionalkan pembagian 2:1 atas dasar kewajiban nafkah laki-laki menjadi kurang relevan secara empiris; sebab beban nafkah tidak lagi eksklusif pada figur laki-laki. Akibatnya, keluarga-keluarga dan aktor hukum cenderung mengadaptasi pembagian agar lebih mencerminkan kontribusi ekonomi aktual dan kebutuhan riil ahli waris, misalnya dengan menyetarakan porsi atau membuat kompensasi non-formal (pemberian tunai/sebagian harta semasa hidup). Kajian Wahyunadi dan Azahari menunjukkan bagaimana pergeseran ekonomi dan peran gender ini memicu rekontekstualisasi norma kewarisan di banyak komunitas Muslim.⁵¹

Kedua, praktik musyawarah keluarga (التراضي بين الورثة) berkembang sebagai mekanisme penyelesaian yang dominan dalam banyak komunitas. Musyawarah ini berfungsi sebagai alat solidaritas kultural sekaligus sarana pragmatis untuk menghindari konflik dan menegakkan keharmonisan keluarga. Hasil penelitian lapangan mencatat seringnya kesepakatan informal antara ahli waris—kadang difasilitasi oleh tokoh adat, tokoh agama, atau mediator keluarga yang menghasilkan pembagian egaliter atau pembagian yang mempertimbangkan kebutuhan khusus (mis. anak perempuan kepala keluarga, saudara yang berstatus janda dan tidak berpenghasilan, atau ahli waris yang menanggung biaya pengobatan). Praktik ini juga mengakomodasi mekanisme barter hak (mis. pengalihan kepemilikan tanah dengan kompensasi), sehingga hukum positif formal tidak selalu menentukan hasil akhir. Studi-studi kontemporer di Indonesia merekam pola musyawarah semacam ini sebagai respons adaptif terhadap ketegangan antara nash dan kenyataan sosial.

Ketiga, Pengadilan Agama tampil sebagai arena di mana jurisprudensi kewarisan berinteraksi dengan tekanan sosial. Putusan-putusan pengadilan menunjukkan kecenderungan mempertimbangkan masalah (kepentingan) dan asas keadilan sosial (العدالة الاجتماعية) ketika literalitas nash akan menghasilkan ketidakadilan faktual. Hakim-hakim sering menimbang kondisi ekonomi ahli waris, beban nafkah, status kerja, dan kebutuhan pemeliharaan keluarga ketika memutus sengketa waris termasuk memberikan wewenang untuk menafsirkan penerapan kaidah pembagian yang lebih fleksibel atau menyarankan solusi islah (penyelesaian damai) berdasarkan kesepakatan para pihak. Temuan ini menunjukkan bahwa peradiln agama, selain sebagai institusi penegak hukum syariah, juga memainkan fungsi mediasi sosial yang memungkinkan penerapan interpretasi yang mempertimbangkan konteks lokal.

Gabungan ketiga kecenderungan tersebut memperlihatkan adanya jarak epistemologis (فجوة بين الواقع والفقہ) yang signifikan: di satu sisi terdapat teks dan kaidah fikih yang bersifat normatif dan stabil; di sisi lain terdapat praktik sosial yang dinamis dan pragmatis. Jarak ini tidak semata-mata problematik ia juga menandai kapasitas sistem hukum Islam untuk menyesuaikan diri melalui mekanisme informal (musyawarah), kelembagaan (peradilan), dan argumen maqāsid/maslahah yang memberikan basis normatif bagi adaptasi. Para peneliti menekankan bahwa solusi berkelanjutan tidak mesti menuntut perubahan teks, melainkan pengembangan metodologi ijtihād operasional yang transparan: menggabungkan bukti empiris kontribusi ekonomi, doktrin maqāsid al-syarī'ah, dan prinsip-prinsip keadilan distributif dalam pedoman praktik pewarisan. Pendekatan semacam ini memungkinkan

⁵⁰ Zulham Wahyunadi and Raihanah HJ Azahari, "Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan Dalam Perspektif Hukum Islam," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, No. 2 (2015): 166–89, <https://doi.org/10.22373/jiif.v14i2.328>.

⁵¹ A. Komarudin Syaripin, "Perubahan Sosial dan Reaktualisasi Hukum Waris Islam," *At-Tatbiq* 6, No. 1 (2021): 78–96.

harmonisasi antara kepatuhan terhadap nash dan kebutuhan realitas sosial kontemporer, sehingga pembagian waris lebih adil substansial bukan hanya formal numerik.⁵²

Catatan tambahan dari studi-studi lapangan menunjukkan bahwa reformasi praktis perlu disertai langkah-langkah preventif: advokasi literasi faraid di komunitas, penguatan mekanisme wasiat dan hibah semasa hidup yang transparan, serta penguatan peran mediator keluarga dan peradilan agama dalam fasilitasi islah. Upaya-upaya ini membantu menjembatani jurang antara fikih normatif dan praktik sosial sehingga hak waris perempuan tidak hanya diakui dalam teks, tetapi juga tercapai dalam realitas kehidupan sehari-hari.

Reinterpretasi Tokoh Gender Kontemporer

Pemikiran tokoh-tokoh gender modern seperti Qasim Amin, Fatima Mernisi, Riffat Hassan, dan Leila Ahmed memainkan peran penting dalam pergeseran paradigma kewarisan Islam dari pendekatan tekstual-normatif menuju pendekatan kontekstual-progresif. Mereka memandang bahwa ketentuan hukum, termasuk aturan waris 2:1, tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosial yang melingkarnya, sekaligus harus dibaca ulang agar sesuai dengan tuntutan keadilan zaman kini. Pendekatan mereka umumnya bersandar pada kritik historis, analisis gender, serta pembacaan etis terhadap Al-Qur'an.

Qasim Amin sering dianggap sebagai pionir reformasi hukum keluarga dalam dunia Islam modern. Dalam karya monumentalnya *Tahrir al-Mar'ah*, ia menegaskan bahwa aturan pembagian waris sebagaimana berlaku pada abad pertama Islam sangat terkait dengan struktur ekonomi dan relasi gender saat itu. Masyarakat Arab pra-Islam dan awal Islam adalah masyarakat yang sangat bertumpu pada laki-laki sebagai penyedia nafkah dan perempuan sebagai penerima perlindungan ekonomi. Oleh karena itu, formula 2:1 adalah bentuk keadilan distributif yang sesuai dengan konteks. Namun Amin menekankan bahwa keadilan dalam Islam bersifat dinamis, sehingga ketentuan yang lahir dalam konteks tertentu harus diinterpretasikan ketika kondisi sosial berubah. Prinsip yang paling mendasar baginya adalah al-'adalah, bukan angka literal; sehingga jika perempuan modern telah menjadi penyumbang ekonomi yang signifikan, pembagian setara atau proporsional dapat dibenarkan sebagai manifestasi prinsip keadilan Islam.

Fatima Mernisi membawa kritik yang lebih tajam dengan memusatkan analisisnya pada patriarki historis dalam tradisi keilmuan Islam. Menurutnya, teks Al-Qur'an membuka ruang emansipasi, tetapi tafsir ulama klasik sering kali dibentuk oleh struktur sosial patriarkal yang mempengaruhi penekanan penafsiran. Dalam kerangka ini, pembagian waris perempuan yang lebih kecil bukan hanya persoalan teks, tetapi juga konstruksi sosial dari otoritas ulama laki-laki selama berabad-abad. Mernisi mengusulkan metode pembacaan kritis yang menggabungkan analisis gender, kritik sanad sosial, dan kontekstualisasi sejarah. Dengan demikian, aturan waris 2:1 tidak dilihat sebagai ketentuan final, tetapi sebagai produk tafsir yang pada masanya mencerminkan relasi kekuasaan tertentu. Proyeksinya mengubah fokus dari "apa teks mengatakan secara literal" menjadi "bagaimana teks ditafsirkan, oleh siapa, dan untuk kepentingan sosial apa".⁵³

Riffat Hassan mengambil posisi normatif-teologis yang lebih kuat, menekankan bahwa ajaran dasar Al-Qur'an adalah kesetaraan spiritual dan moral antara laki-laki dan perempuan. Ia merujuk pada narasi penciptaan dalam Al-Qur'an untuk menolak anggapan bahwa perempuan memiliki status ontologis lebih rendah yang dapat dijadikan dasar pembagian waris yang tidak setara. Hassan berpendapat bahwa ketentuan hukum yang tampak tidak seimbang harus dibaca dalam kerangka etik Al-Qur'an, bukan sebagai aturan yang berdiri sendiri. Karena Al-Qur'an mempromosikan keadilan universal, setiap aturan harus ditafsirkan ulang agar sejalan dengan prinsip tersebut ketika konteksnya berubah.⁵⁴ Perspektif ini menegaskan bahwa pembacaan literal terhadap hukum waris berpotensi menghasilkan ketidakadilan jika diterapkan pada kondisi modern yang tidak lagi sama dengan struktur ekonomi dan sosial Arab abad ke-7.

⁵² Dwi Dasa Suryantoro Dwi, "Implementasi Hukum Waris Islam di Indonesia Prespektif Kajian Normatif dan Realitas Sosial," *Samawa: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, No. 1 (2025): 15–28, <https://doi.org/10.53948/samawa.v5i1.160>.

⁵³ Mernisi, *Women and Islam*.

⁵⁴ "Riffat Hassan's Thoughts on Gender Issues in the Qur'an."

Leila Ahmed memperluas perspektif dengan menekankan relasi dialektis antara wahyu dan kebudayaan. Ia berpendapat bahwa meskipun Islam awal membawa reformasi progresif terhadap status perempuan, aturan-aturannya tetap tidak benar-benar terlepas dari kerangka budaya yang ada. Karenanya, meskipun hukum waris Islam pada zamannya merupakan langkah maju dibanding jahiliah, ia tetap bersifat historis dan karenanya perlu dikontekstualisasikan ulang ketika struktur sosial berubah. Bagi Ahmed, reformasi hukum tidak bertentangan dengan prinsip Islam, justru merupakan kelanjutan dari misi etis Islam untuk memperbaiki kondisi manusia.⁵⁵

Kontribusi penting keempat tokoh ini terletak pada kerangka metodologis yang mereka tawarkan. Pertama, mereka mengangkat isu bahwa keadilan substantif (*al-'adalah al-jawhariyyah*) harus menjadi orientasi utama pembacaan hukum Islam. Dalam kerangka ini, angka 2:1 tidak diperlakukan sebagai ketetapan sakral tak berubah, tetapi sebagai respon historis yang dapat direvisi atau ditafsirkan ulang sesuai kondisi. Kedua, mereka membuka ruang bagi integrasi analisis gender ke dalam ilmu fikih dan ushul fikih modern, sesuatu yang sebelumnya jarang dilakukan. Ketiga, mereka menggeser diskusi dari tekstualisme kaku menuju hermeneutika sosial yang memadukan nilai-nilai normatif Al-Qur'an dengan realitas sosial.

Temuan penelitian menunjukkan bahwa gagasan-gagasan tokoh ini berdampak signifikan dalam diskursus hukum kewarisan kontemporer, khususnya di Indonesia. Banyak akademisi dan praktisi hukum keluarga mulai mempertimbangkan kerangka *maqāsid*, keadilan kontekstual, dan fleksibilitas dalam pembagian waris, sejalan dengan paradigma tokoh-tokoh gender tersebut. Dengan demikian, reinterpretasi yang mereka ajukan tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga ikut mendorong perubahan praktik sosial, seperti pembagian waris melalui musyawarah keluarga dan keputusan hakim Pengadilan Agama yang mempertimbangkan kemaslahatan.

Analisis Hak Warisan Wanita dalam Perspektif Hukum Islam dalam Perspektif Sosio-Historis

Analisis terhadap literatur fikih klasik seperti al-Mudawwanah, al-Umm, al-Hāwī, al-Mughnī, dan al-Muhadzdzab memperlihatkan konsistensi argumentatif yang tinggi. Fikih klasik beroperasi dalam epistemologi tekstual-literal, di mana ayat 11 dan 176 surah al-Nisā' diposisikan sebagai ketentuan kuantitatif yang final. Angka pembagian waris 2:1 dimaknai sebagai representasi langsung dari keadilan syariat yang diasumsikan bersifat universal dan abadi. Ratio legis utama yang digunakan adalah tanggung jawab laki-laki sebagai penanggung nafkah keluarga; oleh karena itu, kelebihan bagian waris untuk laki-laki dianggap logis, wajar, dan adil. Teks diperlakukan sebagai norma siap pakai, sehingga ruang interpretasi dianggap sangat terbatas. Konsep "al-walad" dan "walad al-walad" dalam berbagai teks fikih ditegaskan sebagai entitas genealogis yang menentukan prioritas ahli waris; sedangkan "walad al-banāt" sering kali tidak memperoleh kedudukan pewarisan dalam konstruksi turunan. Otoritas *ijmā'* digunakan sebagai legitimasi final sehingga menutup pintu bagi pembacaan baru terhadap ketentuan waris. Dalam analisis isi, pola ini menunjukkan dominasi paradigma patriarkal yang terinternalisasi secara epistemik melalui fikih klasik.

Sebaliknya, analisis isi terhadap karya pemikir gender dan modernis seperti Qasim Amin, Fatima Mernisi, Riffat Hassan, Leila Ahmed, Fazlur Rahman, Nasr Abu Zayd, dan Abdullah Saeed memperlihatkan pergeseran paradigmatis yang signifikan. Para pemikir ini menggunakan hermeneutika kontekstual-sosial. Ayat-ayat waris dibaca bukan semata-mata sebagai formula hukum matematis, tetapi sebagai respons historis terhadap ketidakadilan Jahiliah. Ketentuan 2:1 dipandang sebagai mekanisme proteksi terhadap perempuan pada masa ketika mereka tidak memiliki akses ekonomi. Dalam konteks itu, teks dipahami sebagai pesan moral yang tidak dapat diceraikan dari lingkungan sosiohistorisnya. Teori *double movement* Fazlur Rahman menekankan bahwa untuk memahami hukum, pembaca harus kembali ke konteks sosiohistoris teks, lalu mengangkat nilai etis universalnya ke masa kini. Abdullah Saeed melalui teori hierarki nilai menunjuk bahwa ketentuan kuantitatif seperti 2:1 berada pada level nilai partikular, sedangkan keadilan dan kesetaraan manusia berada pada level nilai universal. Pemikir gender seperti Mernisi dan Hassan menambahkan lapisan analisis kritik patriarki, yaitu gagasan bahwa sebagian struktur *faraidh* klasik bukan hanya dibentuk oleh nash, melainkan oleh kultur patriarkal yang menyelubungi proses interpretasi. Dengan demikian, keadilan dalam perspektif pemikir modern bukan

⁵⁵ Ahmad, *Women and Gender in Islam*, 32.

lagi ketaatan literal terhadap angka, tetapi keadilan substantif yang menghapus ketimpangan gender aktual.

Komparasi antara fikih klasik dan pemikiran modern menunjukkan bahwa perbedaan keduanya bukan sekadar perbedaan teknis hukum, tetapi perbedaan epistemologis yang fundamental. Fikih klasik mengedepankan literalitas teks, stabilitas sosial patriarkal, dan keadilan berbasis struktur domestik tradisional. Pemikir modern mengedepankan kontekstualitas historis, mobilitas sosial, ekonomi perempuan, dan prinsip *maqāṣid* sebagai dasar penilaian keadilan. Keduanya bertemu pada pengakuan bahwa teks Qur'an merupakan otoritas normatif dan bahwa keadilan merupakan tujuan syariat; namun keduanya berpisah pada cara memahami hubungan antara teks dan konteks. Fikih klasik menempatkan teks sebagai entitas dominan yang menentukan konteks. Pemikir modern memandang teks dan konteks sebagai entitas yang berdialektika secara dinamis.

Dalam konteks Indonesia, analisis isi terhadap putusan Pengadilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) memperlihatkan bahwa reinterpretasi hukum kewarisan berlangsung dalam bentuk yang lebih institusional dan pragmatis. Hakim tidak hanya melihat angka 2:1 secara literal, tetapi mempertimbangkan kondisi sosial-ekonomi ahli waris, kontribusi ekonomi perempuan, serta kebutuhan keluarga. Keadilan sosial digunakan sebagai parameter baru untuk memutus perkara, sehingga keadilan substantif menggantikan keadilan formal. Perempuan yang menjadi pencari nafkah, misalnya, sering memperoleh kompensasi tambahan melalui hibah, wasiat, atau kesepakatan keluarga.

KHI melalui Pasal 183 memberikan legitimasi terhadap praktik musyawarah keluarga (*al-tarāḍī*), yang memungkinkan ahli waris membagi harta berdasarkan kesepakatan bersama. Dalam banyak kasus, pembagian setara antara laki-laki dan perempuan muncul bukan karena penolakan terhadap syariat, tetapi sebagai bentuk masalah keluarga dan upaya menjaga harmoni. Analisis lapangan yang dilakukan oleh berbagai peneliti menunjukkan bahwa musyawarah telah lama menjadi mekanisme sosial lokal dalam masyarakat Indonesia, jauh sebelum KHI meresmikannya. Negara melalui KHI berfungsi sebagai mediator antara teks dan konteks, sebuah konsep yang dalam literatur disebut sebagai *state-mediated interpretation*.

Negosiasi antara teks dan konteks dalam sistem hukum Indonesia menghasilkan model kewarisan yang bersifat hibrid: normatif tetapi fleksibel, berbasis syariat tetapi mempertimbangkan dinamika sosial. Negara tidak mengubah nash, tetapi mengatur implementasinya agar selaras dengan prinsip keadilan sosial. Putusan hakim, kajian akademik, dan praktik masyarakat menunjukkan bahwa Indonesia berada pada jalur yang konsisten dengan gagasan *maqāṣid al-syarī'ah* dan masalah dalam ushul fikih, yakni menjadikan keadilan sebagai tujuan utama penerapan hukum.

Seluruh dinamika ini menunjukkan bahwa interpretasi hukum waris tidak bersifat statis; ia bergerak mengikuti perkembangan sosial dan kebutuhan masyarakat. Melalui analisis isi dan metode komparatif, tampak bahwa epistemologi literalistik fikih klasik kini diperkaya oleh pendekatan kontekstual progresif yang lebih peka terhadap realitas sosial dan prinsip keadilan substantif. Reinterpretasi yang berlangsung di Indonesia dapat dipandang sebagai proses integratif: teks tetap dihormati sebagai otoritas, konteks diakui sebagai realitas yang tidak dapat diabaikan, dan keadilan dipahami sebagai nilai dinamis yang harus diwujudkan melalui adaptasi hukum.

SIMPULAN

Hasil penelitian menunjukkan bahwa hukum kewarisan Islam, khususnya terkait porsi warisan laki-laki dan perempuan, mengalami perkembangan epistemologis yang signifikan ketika dibaca melalui dinamika sosial, hermeneutika modern, dan praktik hukum kontemporer. Fikih klasik berpijak pada paradigma literal-tekstual yang menempatkan angka 2:1 sebagai ketentuan baku dengan ratio legis utama berupa kewajiban nafkah laki-laki dan struktur sosial patriarkal. Pola argumentatif ini meletakkan perempuan sebagai penerima nafkah, bukan pelaku ekonomi, sehingga keadilan dipahami sebagai ketaatan penuh terhadap nash. Sebaliknya, pemikir gender dan modernis menafsirkan ayat-ayat waris dalam kerangka sosio-historis. Mereka menekankan bahwa ketentuan 2:1 merupakan respons terhadap ketidakadilan Jahiliyah dan tidak dimaksudkan sebagai formula universal yang berlaku tanpa perubahan. Prinsip keadilan substantif, *maqāṣid al-syarī'ah*, dan hermeneutika kontekstual dijadikan dasar untuk membaca ulang hukum waris agar relevan dengan kondisi masyarakat modern, di mana perempuan

memiliki peran ekonomi signifikan. Dalam konteks Indonesia, analisis terhadap KHI, putusan Pengadilan Agama, dan praktik masyarakat menunjukkan adanya model kewarisan hibrid: teks tetap dihormati, tetapi implementasinya disesuaikan melalui musyawarah keluarga, pendekatan masalah, dan pertimbangan keadilan sosial. Negara berperan sebagai mediator antara syariat dan realitas sosial, sehingga menghasilkan praktik kewarisan yang lebih adaptif. Secara keseluruhan, penelitian ini menyimpulkan bahwa relasi antara teks, konteks, dan keadilan tidak bersifat statis, melainkan dialogis. Pembaruan hukum kewarisan bukanlah penolakan terhadap nash, tetapi usaha menghadirkan nilai keadilan Islam secara lebih substantif dalam masyarakat yang terus berubah.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Samad, Sri Astuti. "Kajian Hukum Keluarga Islam dalam Perspektif Sosiologis di Indonesia." *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 4, No. 1 (2021): 138. <https://doi.org/10.22373/ujhk.v4i1.9899>.
- Agususanto, Agusanto. "Akibat Hukum Perubahan Status Transgender Terhadap Kewarisan dalam Perspektif Fiqih Empat Mazhab." Masters, IAIN Bengkulu, 2019. <http://repository.iainbengkulu.ac.id/4230/>.
- Aḥmad, Lailā 'Abd-al-Laṭīf. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Veritas paperback edition. Veritas Paperbacks Ser. Yale University Press, 2021.
- Ali bin Yusuf al-Fairuzi Abadi al-Syairazi, Syaikh al-Imam Abu Ishaq Ibrahim bin. *Al-Muhadhdhab Fi Fiqhi Imam al-Shafi'i*. Syirkah al-Nur Asiya, n.d.
- al-Shāfi'ī. *Al-Umm*. Dār al-Ma'rifah, 1973.
- Anisa, Lina Nur. "Rukun Nikah dalam Empat Mazhab: Tinjauan Fiqih dan Relevansinya di Zaman Modern." *The Jure: Journal of Islamic Law* 2, No. 1 (2024): 100–124.
- Arrasyid, Habib. "Interpretasi Pembagian Waris dalam QS. An-Nisa [4]: 11: Analisis Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman." *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir* 3, no. 2 (2023): 400–413. <https://doi.org/10.19109/jsq.v3i2.26766>.
- Devi Permata Putri Iryanti. "Pembagian Hak Waris Terhadap Ahli Waris Yang Transgender dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan Kompilasi Hukum Islam." Diploma, S1-Hukum Keluarga, 2023. https://doi.org/10.4/1908201021_7_dafpus.pdf.
- Dwi, Dwi Dasa Suryantoro. "Implementasi Hukum Waris Islam di Indonesia Prespektif Kajian Normatif dan Realitas Sosial." *SAMAWA: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, No. 1 (2025): 15–28. <https://doi.org/10.53948/samawa.v5i1.160>.
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press, 1982.
- Guest, Greg, Kathleen M. MacQueen, and Emily E. Namey. *Applied Thematic Analysis*. Sage Publications, 2012.
- Hakim, M. Lutfi. "Keadilan Kewarisan Islam terhadap Bagian Waris 2:1 Antara Laki-Laki dengan Perempuan Perspektif Filsafat Hukum Islam." *Al-Maslahah: Jurnal Ilmu Syariah* 12, no. 1 (2016). <https://doi.org/10.24260/almaslahah.v12i1.339>.
- Harahap, Fitri Habibah, Rizki Hamonangan Dalimunthe, and Fatimah Siregar. "Pemberdayaan Perempuan dalam Perspektif Islam: Kajian Hukum, Sosial, dan Gender di Dunia Modern." *PeTeKa* 8, no. 1 (2025): 154–62. <https://doi.org/10.31604/ptk.v8i1.154-162>.
- Hasanah, Uswatun, Faisar Ananda Arfa, and Nurashia Nurashia. "Transformasi Hukum Waris dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam." *Journal of Science And Social Research* 8, no. 1 (2025): 604–9. <https://doi.org/10.54314/jssr.v8i1.2755>.
- Hasballah, Khairuddin, Tarmizi M. Jakfar, and Mursyid Djawas. "Perlindungan Hak-Hak Perempuan Melalui Kepemilikan Harta Warisan Menurut Hukum Islam." *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 11, No. 1 (2021): 41–54. <https://doi.org/10.15548/jk.v11i1.420>.
- Ibn Qudāmah. *Al-Mughnī*. Dār al-Fikr, 1985.
- Khatibi, Syekh Muhammad Sya'rany al-. *Al-Iqna'*. Juz II. Toha Putra, n.d.
- Mahfuz, Mahfuz, Sarbini Anim, Fahmi Islam Jiwanto, Ali An Sun Geun, Samsul Maarif, and Khalis Kohari. "The Role of Islamic Inheritance Law in Wealth Distribution and Social Welfare." *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 16, No. 1 (2025): 290–307. <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v16i1.4520>.

- Mahfuz, Mahfuz, Sarbini Anim, Fahmi Islam Jiwanto, Ali An Sun Geun, Samsul Maarif, and Khalis Kohari. "The Role of Islamic Inheritance Law in Wealth Distribution and Social Welfare." *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 16, No. 1 (2025): 290–307. <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v16i1.4520>.
- Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Edited by 4th. SAGE Publications, 2020.
- Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. 1. publ. engl. transl. Basil Blackwell, 1991.
- Mulyani, Sri. "Analisis Keadilan Gender Dalam Pembagian Warisan Perspektif Hukum Keluarga Islam." *Ameena Journal* 3, no. 2 (2025): 163–73. <https://doi.org/10.63732/aj.v3i2.175>.
- Muttaqin, Labib. "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Doktrin Kewarisan Islam Klasik." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, No. 2 (2013): 195–206. <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i2.564>.
- Pratiwi, Lydia Aprilia. "Hak Waris Perempuan dalam Hukum Islam Sebagai Analisis Perbandingan Terhadap Interpretasi Hukum dalam Peradilan Agama." *Judakum: Jurnal Dedikasi Hukum* 3, No. 2 (2024): 92–100.
- Qudamah, al-Maqdisi Muwaffaq ad-Din Abu Muḥammad ‘Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibnu. *Al-Mughni Syarh Mukhtashar al-Khiraqi Li Ibn Qudamah*. Dar al- Katib wa kitab, 1997.
- "Riffat Hassan's Thoughts on Gender Issues in the Qur'an." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits* 18, no. 1 (2024): 131–50. <https://doi.org/10.24042/002024182212500>.
- Ritonga, Raja, Aulia Rezi, and Asril Fauzi. "Transformasi Sosial dan Hubungannya dengan Pembagian Harta Warisan Menurut Perspektif Hukum Islam." *QISTHOSIA: Jurnal Syariah dan Hukum* 4, No. 2 (2023): 166–77. <https://doi.org/10.46870/jhki.v4i2.718>.
- Saiin, Asrizal. "Menelaah Hukum Waris Pra-Islam dan Awal Islam Serta Peletakan Dasar-Dasar Hukum Kewarisan Islam." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 9, No. 1 (2017): 1. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2016.09108>.
- Sarah. "Positivisasi Hukum Kewarisan Islam Terkait Hak Waris Cucu Dzawī Al-Arḥām di Indonesia dan Malaysia Perspektif Gender dan Imam Mazhab." masterThesis, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/56837>.
- Sulfinadia, Hamda, and Jurna Petri Roszi. "Moderation of Madhhabs in West Sumatra Towards Hadhanah of Minors Whose Mothers Remarry." *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga* 7, no. 2 (2024): 789–815. <https://doi.org/10.22373/ujhk.v7i2.23941>.
- Syarifah, Inayatul. "Analisis Masalah Terhadap Pertimbangan Hakim Dalam Memutus Perkara Sengketa Harta Waris Yang Dhibahkan." *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam* 3, no. 2 (2021): 2. <https://doi.org/10.37680/almanhaj.v3i2.807>.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum kewarisan Islam*. Kencana, 2005.
- Syaripin, A. Komarudin. "Perubahan Sosial dan Reaktualisasi Hukum Waris Islam." *At-Tatbiq* 6, no. 1 (2021): 78–96.
- Thalib, Sayuti. *Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia*. Edisi revisi. Sinar Grafika, 2016.
- Waddin, Aufal Hadliq Khaiyyul Millati, and Beni Ashari. "Integrasi Konsep Pewaris, Ahli Waris, Harta Waris, Dan Mawāni' Al-Irts dalam Kerangka Keadilan Distribusi Warisan Islam." *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, No. 01 (2025): 43–53. <https://doi.org/10.62097/mabahits.v6i01.2218>.
- Wahyunadi, Zulham, and Raihanah HJ Azahari. "Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, No. 2 (2015): 166–89. <https://doi.org/10.22373/jiif.v14i2.328>.
- Wahyunadi, Zulham, and Raihanah HJ Azahari. "Perubahan Sosial dan Kaitannya dengan Pembagian Harta Warisan dalam Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, No. 2 (2015): 166–89. <https://doi.org/10.22373/jiif.v14i2.328>.
- Zulaiha, Siti. "Hak Waris Bagi Wanita/Perempuan dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif." *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak* 8, No. 2 (2013): 83–98.