

Pembaruan pemikiran hukum keluarga Islam di Indonesia

Ismail

STAIN Bukittinggi Sumatera Barat

Email: ismanov_2003@yahoo.com

Islamic family law or *ahwāl al-shakhsīyyah* has prevailed in Indonesia since the inception of the law no. 1 year 1974 concerning with marriage and the compilation of Islamic law in Indonesia (KHI) in 1991. Islamic family law run in Indonesia is not exactly the same as those contained in the books of classical jurisprudence (*fiqh*). From its materials has been found in the legislation, there are a number of new provisions that was different from those classical Islamic jurisprudence such as in marriage record, age restrictions of marriage, polygamy, inheritance and *wasiyah wajibah* etc. These new provisions were issued by scholars and contemporary Islamic jurists in the context of law reform.

Keywords: *Islamic family law; Renewal; Islamic thought; Marriage*

Pendahuluan

Diskusi tentang hukum keluarga Islam di berbagai negara Muslim di dunia, termasuk Indonesia, meskipun sudah cukup banyak dilakukan, tetap menarik untuk dikaji. Hal ini mungkin disebabkan oleh eksistensinya yang cukup kuat di berbagai negara Muslim tersebut.

Berkenaan dengan hal tersebut, menarik apa yang dikemukakan oleh JND. Anderson bahwa paling tidak ada empat alasan mengapa kajian tentang topik-topik hukum keluarga penting untuk dilakukan. *Pertama*, hukum keluarga selalu dianggap sebagai inti syariah, karena bagian ini oleh umat Islam dianggap sebagai pintu gerbang untuk masuk lebih jauh ke dalam wilayah agama mereka. *Kedua*, dengan pertimbangan yang sama, hukum keluarga selama berabad-abad telah diakui sebagai landasan utama bagi pembentukan masyarakat (*ummat*) Islam. *Ketiga*, secara garis besar dapat dikatakan bahwa hanya dalam hukum keluarga,

syariah masih berlaku bagi sekitar empat ratus juta jiwa umat Islam sedunia, dan hanya di Jazirah Arab, Afganistan, dan Nigeria Utara, hukum syariah di luar hukum keluarga dan status perorangan masih berlaku sampai sekarang. *Keempat*, dapat dikatakan bahwa hukum keluarga dan perceraian pada saat-saat sekarang ini menjadi sasaran perdebatan antara kekuatan-kekuatan konservatif dan kekuatan-kekuatan progresif di dunia Islam. Sebagai akibat dari perdebatan tersebut, kita dapat melihat kenyataan bahwa ternyata hukum yang secara nominal tidak mungkin mengalami perubahan justru dalam praktiknya dapat berubah (Anderson, t.th.: 47).

Indonesia sebagai salah satu negara yang memiliki penduduk Muslim terbesar di dunia, sejak tahun 1974 telah menjadikan hukum keluarga Islam menjadi hukum positif. Hal ini terjadi setelah melalui proses pembaruan pemikiran dalam berbagai aspek hukum keluarga tersebut, terutama dari aspek materi hukumnya. Kajian ini mencoba membahas tentang pembaruan hukum keluarga Islam tersebut terutama berkenaan dengan beberapa materi hukum yang dipandang baru serta mencoba memahami metode pembaruan pemikiran yang digunakan.

Kerangka teori pembaruan hukum Islam

Hukum keluarga Islam di Indonesia

Hukum keluarga Islam biasa disebut dalam literatur Islam kontemporer dengan sebutan *al-ahwāl al-shakhsīyyah*. Jika dilihat dari cakupannya, *al-ahwāl al-shakhsīyyah* meliputi hukum-hukum tentang perkawinan, waris, wasiat, dan hibah. Istilah *al-ahwāl al-shakhsīyyah* ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih klasik. Namun, jika dilihat dari topik-topik yang menjadi bagian dari *al-ahwāl al-shakhsīyyah* ini, kita dapat menemukannya dalam bab-bab *munākahah* dan bab waris.

Di Indonesia, hukum keluarga Islam atau *al-ahwāl al-shakhsīyyah* ini sudah menjadi hukum positif. Hal ini ditandai dengan keluarnya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan KHI ini memuat aturan yang lengkap mengenai hukum keluarga yang meliputi perkawinan, waris, wasiat, dan hibah.

Pembaruan pemikiran hukum Islam

Pembaruan pemikiran hukum keluarga Islam yang terjadi di Indonesia dan di dunia Islam pada umumnya merupakan sebuah keniscayaan. Penyebabnya adalah suatu kenyataan yang tidak dapat dibantah bahwa peradaban manusia senantiasa berkembang tiada henti, sementara tujuan hukum adalah mewujudkan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan hukum tersebut tidak akan dapat terwujud apabila hukum tidak mampu mengatur dan memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang muncul akibat perkembangan peradaban. Berkenaan dengan hal ini, benar yang dikemukakan Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in*, bahwa perubahan fatwa terjadi karena perubahan zaman, tempat, keadaan, dan kebiasaan (al-Jauziyah, t.th.: 3).

Sejalan dengan kaidah di atas, NJ. Coulson dalam teorinya *Conflict and Tension* mengemukakan bahwa dalam perspektif sistem legalisasi hukum Islam, secara sosiologis, stabilitas hukum dapat berubah dikarenakan perubahan sosial hukum yang meliputi zaman, tempat, dan keadaan. Bahkan perubahan ini dapat mengarah kepada substansi hukumnya dengan syarat apabila masyarakat hukum menghendaki. Hal tersebut terjadi karena antara idealitas hukum dan realitas waktu, menurut Coulson, bukan merupakan suatu dikotomi paradigmatik dalam hukum melainkan lebih bertendensi kepada aspek stabilitas dan perubahan hukum untuk menjamin keberlangsungan hukum dalam masyarakat (Coulson, t.th.: 46-47).

Dari teori-teori di atas dapat dilihat bahwa hukum memiliki hubungan yang kuat dengan kondisi sosial masyarakat. Tidak salah jika Muhammad Siraj mengemukakan sebuah teori bahwa keberhasilan suatu hukum disebabkan kemampuannya dalam mencimbangkan dan mengkompromikan antara kepentingan-kepentingan sosial di satu sisi dan tuntutan pemikiran fikih di sisi lain (Siraj, 1993: 105). Menurut Siraj, kasus-kasus pencatatan nikah di Mesir dan di Pakistan merupakan contoh dari keseimbangan dan kompromi tersebut. Kebijakan hukum ini muncul didasari oleh pertimbangan banyaknya masalah praktis yang muncul akibat tidak dicatatnya perkawinan dan diharapkan dengan diadakannya peraturan ini masalah-masalah praktis tersebut tidak terjadi lagi (Siraj, 1993: 106).

Sejumlah teori tersebut memberikan kejelasan bahwa hukum memiliki hubungan yang kuat dengan kondisi sosial masyarakat. Sifat hukum yang berubah dan berkembang tersebut dinopang oleh serangkaian metode pembaruan yang sesuai dengan prinsip-prinsip ijtihad.

Dalam kaitannya dengan pembaruan (reformasi) hukum keluarga, negara-negara Muslim dapat dibagi menjadi tiga kategori. *Pertama*, negara Muslim yang sama sekali tidak mau melakukan pembaruan dan masih tetap memberlakukan hukum keluarga sebagaimana yang tertuang di dalam kitab-kitab fikih dari mazhab yang dianut. Sebagai contoh dari kategori ini adalah Arab Saudi dan wilayah utara Nigeria. *Kedua*, negara Muslim yang meninggalkan hukum keluarga Islam dan menggantinya dengan hukum yang sama sekali sekuler yakni hukum sipil Eropa. Sebagai contoh negara dalam kategori ini adalah Turki. *Ketiga*, negara Muslim yang berusaha memberlakukan hukum keluarga Islam tetapi setelah mengadakan pembaruan antara lain dengan mengkompromikan dua pandangan (sistem) hukum tersebut, yakni hukum keluarga Islam dan hukum sipil Eropa. Sebagai contoh negara dalam kategori ini adalah Mesir, Pakistan, dan Indonesia (Anderson, t.th.: 100-101; dan Muzhar, 1998: 174-175).

Dilihat dari segi metode yang ditempuh dalam pembaruan hukum keluarga Islam di dunia, dapat pula dikemukakan beberapa teori: 1) *intra-doctrinal reform*, yaitu reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat dari beberapa mazhab atau mengambil pendapat lain dari mazhab utama yang dianut, 2) *extra-doctrinal reform*, yaitu pembaruan hukum dengan cara memberikan penafsiran yang sama sekali baru terhadap nash yang ada.

Materi dan metode pembaruan pemikiran hukum keluarga Islam

Dilihat dari materinya, Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia memuat cukup banyak ketentuan hukum yang berbeda dengan apa yang terdapat di dalam kitab-kitab fikih, seperti batasan usia minimal kawin, pencatatan perkawinan, poligami, ahli waris pengganti, dan wasiat wajibah. Banyak ahli yang mengatakan bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang berbeda dengan kitab-kitab fikih tersebut merupakan hasil pembaruan pemikiran hukum keluarga yang dilakukan oleh para ahli hukum Islam yang ada di Indonesia.

Pembatasan usia minimal kawin

Pembatasan usia dalam perkawinan diatur di dalam pasal 7 UU No. 1 Tahun 1974, yang menjelaskan bahwa perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria mencapai usia 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun.

Di dalam kitab-kitab fikih klasik, pembahasan mengenai batasan usia minimal dalam perkawinan tidak ditemukan, termasuk ketika kitab-kitab tersebut berbicara tentang syarat-syarat perkawinan. Di dalam mazhab Hanafi, hanya disebutkan *baligh* sebagai ukuran untuk perkawinan. Pendapat Hanafiyah ini, berbeda dengan pendapat jumhur ulama fikih yang tidak mensyaratkan baligh sebagai syarat perkawinan (Zuhaili, 1989: 179).

Selain tidak terdapat batas usia minimal dalam perkawinan, batas perbedaan usia antara kedua calon mempelai juga tidak diatur di dalam kitab-kitab fikih. Oleh karena itu, perkawinan antara dua orang suami isteri yang memiliki selisih usia yang sangat mencolok sering juga terjadi (Yunus, 1956: 68).

Tidak adanya batas usia minimal untuk melangsungkan perkawinan, pada masa sekarang, dipandang tidak sesuai dengan maksud dan tujuan perkawinan. Oleh karena itu, beberapa negara Muslim di dunia, telah mengeluarkan undang-undang perkawinan yang memuat aturan tentang batas minimal usia perkawinan tersebut. Indonesia, berdasarkan pasal 7 ayat (1) Undang-Undang No. 1 tahun 1974, menetapkan batas minimal usia perkawinan, yaitu 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan.

Selain di Indonesia, pada umumnya negara-negara Muslim di dunia juga memberikan batasan usia kawin bagi kedua calon mempelai. Negara-negara tersebut menetapkannya secara berbeda-beda. Algeria dan Banglades menetapkan batas usia minimal perkawinan 21 tahun bagi laki-laki dan 18 tahun bagi perempuan. Mesir, Libia, Malaysia, Maroko, dan Yaman Selatan menetapkan usia minimal perkawinan 18 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Libanon dan Siria menetapkan usia minimal perkawinan 18 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan. Irak dan Somalia menetapkan usia minimal perkawinan 18 tahun bagi laki-laki dan perempuan (Muzhar, 1998: 179; dan El-Alami, t.th.: 18).

Di Siria, bukan hanya batas usia minimal, selisih usia juga diatur. Jika jarak usia antara suami dan isteri terlalu jauh, perkawinan dapat dibatalkan oleh pengadilan. Bahkan Yordania secara tegas menetapkan batas maksimal jarak usia antara kedua calon mempelai yaitu dua puluh tahun. Dengan demikian, jika jarak usia kedua calon mempelai lebih dari dua puluh tahun, perkawinan tersebut dilarang kecuali ada izin khusus dari hakim (Muzhar, 1998: 179).

Apa yang terdapat di dalam undang-undang hukum keluarga di berbagai negara Muslim tersebut, merupakan wujud dari pembaruan pemikiran hukum Islam. Hal ini merupakan

langkah maju dari hukum Islam karena dengan dilahirkannya ketentuan tentang batasan usia perkawinan tersebut, apa yang menjadi kebutuhan masyarakat moderen dapat terpenuhi (Syarifuddin, 1993: 114-115).

Pendaftaran dan pencatatan perkawinan

Pendaftaran dan pencatatan perkawinan diatur di dalam pasal 2 UU No. 1 Tahun 1974 ayat (1) dan (2), yang berbunyi: (1) perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu, (2) tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Lembaga pencatatan perkawinan ini sebenarnya merupakan kebutuhan masyarakat moderen. Melalui lembaga ini perkawinan yang dilangsungkan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan memiliki alat bukti yang kuat yakni surat nikah. Lembaga ini tidak dijumpai di dalam kitab-kitab fikih. Menurut kitab-kitab fikih tradisional, perkawinan tidak dibuktikan dengan surat nikah, melainkan dengan keterangan dua orang saksi yang hadir ketika perkawinan dilangsungkan.

Keharusan adanya saksi di dalam pernikahan disepakati oleh jumhur ulama fikih. Hanya saja, mereka berbeda pendapat dalam menentukan apakah saksi merupakan rukun nikah atau syarat nikah. Menurut Syafi'i, saksi adalah rukun nikah, sedangkan menurut ulama yang lain saksi adalah syarat nikah. Namun demikian, mereka sepakat bahwa nikah yang tidak dihadiri oleh dua orang saksi tidak sah (Rusyd, 1969: 19). Adapun tujuan adanya saksi dalam perkawinan, menurut kesepakatan ulama fikih, adalah supaya perkawinan yang dilangsungkan menjadi resmi dan dimaklumi oleh masyarakat (Zahrah, t.th.: 59).

Berkenaan dengan peresmian perkawinan ini, terdapat pula lembaga lain dalam Islam, yakni penyiaran (*i'lan*) bahwa nikah telah berlangsung. Nabi Muhammad saw. bersabda (al-Şan'ani, 1950: 116):

“Dari Aisyah semoga Allah meridhoinya, dia mengatakan bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda: “Siarkanlah olehmu nikah walaupun hanya dengan memukul rebana” (HR. al-Turmudhī).

Adapun lembaga pencatat perkawinan, tidak ditemukan keterangannya pada hadis-hadis Rasulullah. Begitu juga di dalam kitab-kitab fikih tradisional. Hal ini mungkin disebabkan oleh

belum adanya tuntutan kebutuhan akan pencatatan perkawinan pada saat kitab-kitab tersebut disusun. Di samping itu, alat bukti seperti saksi dan pemberitahuan nikah (*i'lan*) masih dianggap memadai bagi kepentingan perkawinan dan segala akibat hukum yang lahir dari perkawinan tersebut.

Berkenaan dengan hal ini, menarik yang dikemukakan oleh Atho Muzhar, Guru Besar Sosiologi Hukum Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, bahwa keharusan pencatatan perkawinan dipahami sebagai bentuk baru dari perintah Nabi agar mengumumkan dan mengiklankan nikah meskipun dengan seekor kambing. Jika di dalam masyarakat kesukuan yang kecil dan tertutup seperti hijaz dahulu, pengumuman resmi perkawinan sudah dianggap cukup, maka pada masyarakat yang kompleks, yang penuh dengan formalitas seperti sekarang ini, pesta dengan memotong hewan saja tidak cukup. Perkawinan harus didokumentasikan secara resmi pada kantor yang bertugas mengurus hal tersebut. Oleh karena itu, kewajiban pencatatan ini dapat dipikirkan untuk menjadi tambahan rukun nikah dalam kitab fikih baru nanti (Muzhar, 1998: 180-181).

Di Indonesia, ketentuan tentang pencatatan perkawinan ini terdapat di dalam pasal 2 Undang-Undang no. 1/1974. Undang-undang tersebut menyatakan bahwa tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Di Pakistan, berdasarkan Ordonansi Pakistan pasal 5, ditetapkan bahwa apabila suatu perkawinan tidak dilakukan oleh pejabat Pencatat Nikah, maka orang yang memimpin pelaksanaan nikah tersebut harus melaporkan kepada pencatat nikah dan kelalaian mengenai hal ini merupakan pelanggaran (Muzhar, 1998 : 180).

Al-Qur'an secara implisit telah mengatur pencatatan perkawinan sebagaimana terdapat dalam firman Allah, QS. Al-Baqarah 2: 282 yang berbunyi:

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu melakukan muamalah tidak secara tunai untuk waktu yang tidak ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya."

Meskipun ayat di atas pada dasarnya memerintahkan agar transaksi hutang piutang dicatat, namun ayat tersebut dapat dipahami sebagai perintah untuk mencatatkan seluruh bentuk transaksi yang dilakukan, termasuk akad perkawinan. Oleh karena itu, *mashūm muwāfaqah* dan ayat tersebut adalah jika dalam kontrak hutang-piutang saja sudah disyariatkan untuk dituliskan, apalagi kontrak yang mengikatkan antara dua anak manusia. Dengan kata lain

pencatatan perkawinan lebih utama untuk dilakukan dibandingkan dengan pencatatan hutang piutang (Syarifuddin, 1993: 112).

Poligami

Poligami dan hak-hak isteri dalam perkawinan poligami diatur di dalam pasal 4 dan 5 UU No. 1 Tahun 1974. Di dalam pasal 4 disebutkan bahwa: (1) dalam hal seorang suami akan beristri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut di dalam pasal 3 ayat (2) undang-undang ini, maka dia wajib mengajukan permohonan ke pengadilan di daerah tempat tinggalnya, (2) pengadilan dimaksud di dalam ayat (1) pasal ini hanya memberi izin kepada suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila: istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri; istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; istri tidak dapat melahirkan keturunan.

Pada pasal 5 disebutkan pula bahwa: (1) untuk dapat mengajukan permohonan ke pengadilan sebagaimana dimaksud di dalam pasal 4 ayat (1) undang-undang ini harus memenuhi syarat-syarat berikut: a. Adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri; b. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka c. Adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka; (2) persetujuan yang dimaksud di dalam ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri/isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian; atau apabila tidak ada kabar dari isteri ya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari hakim pengadilan.

Pada umumnya ulama berpendapat bahwa poligami dengan batasan empat orang isteri dibenarkan dalam syariah Islam. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Di samping itu, mereka juga tidak mensyaratkan poligami dengan syarat-syarat yang ketat sebagaimana yang berlaku sekarang ini.

Ada dua ayat yang oleh ulama dianggap sebagai ayat yang mengatur tentang poligami, yakni QS. al-Nisā' 4: 3 yang berbunyi:

“Dan jika kamu takut untuk tidak akan dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka kawinilah olehmu wanita yang kamu sukai dua, tiga, atau empat. Kemudian jika

kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau hamba yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”

Dalam QS. al-Nisā’ 4: 129 Allah berfirman:

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isterimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu jangan kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Dari dua ayat di atas, minimal ada dua pendapat yang berkembang. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa kedua ayat di atas saling berhubungan. Ayat pertama menjelaskan tentang kebolehan poligami dengan syarat mampu berlaku adil, sedangkan ayat kedua menjelaskan ketidakmungkinan seseorang berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Dengan demikian, poligami pada dasarnya dilarang. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa ayat pertama dan kedua tidak berhubungan. Ayat pertama menjelaskan bahwa poligami dibolehkan dengan syarat dapat berlaku adil, namun dalam batas-batas lahiriyah atau materil. Sedangkan ayat yang kedua menjelaskan tentang adil yang bersifat batiniyah. Adil yang terdapat dalam ayat kedua tidak menjadi syarat dalam perkawinan poligami. Oleh karena itu, poligami dibenarkan dengan syarat dapat berlaku adil secara lahiriyah atau materil, sebagaimana yang terdapat pada ayat pertama.

Ulama empat mazhab berpendapat bahwa adil yang dimaksudkan dalam QS. al-Nisā’ 4: 3 adalah adil yang bersifat lahiriyah, seperti giliran, nafkah, tempat tinggal, dan bepergian. Sedangkan adil yang dimaksudkan dalam QS. al-Nisā’ 4: 129 adalah adil dalam masalah cinta dan kasih sayang. Adapun yang dituntut dalam suatu perkawinan poligami adalah adil sebagaimana yang terdapat dalam QS. al-Nisā’ 4: 3 karena adil yang terdapat dalam QS. al-Nisā’ 4: 129 adalah adil dalam cinta dan kasih sayang, di luar kemampuan manusia (al-Jaziri, 1986: 239). Sedangkan manusia tidak dituntut untuk melakukan sesuatu yang di luar kemampuannya. Hal ini sesuai dengan Firman Allah, QS. al-Baqarah 2: 286 yang berbunyi:

“Allah tidak membebani (seseorang) kecuali dalam batas kesanggupannya. Dia mendapat pahala dari (kebaikan) yang dilakukannya dan mendapat siksa (dari kejahatan) yang dilakukannya”.

Selain itu, mereka juga beralasan dengan hadis Rasulullah (al-Jauziyyah, 1979: 172):

“Rasul membagi giliran (sesama isterinya) secara adil dan beliau berdo’a, ya Allah inilah pembagian yang dapat aku kuasai. Untuk itu janganlah Engkau mencelaku tentang apa yang engkau kuasai, sementara aku tidak menguasainya. Kata Abu Daud yaitu hati.”

Berbeda dengan kecenderungan pendapat jumbuh ulama fikih, masyarakat moderen dewasa ini cenderung untuk membatasi terjadinya perkawinan poligami. Bahkan, ada kecenderungan agar perkawinan poligami tidak terjadi sama sekali. Tidak diterimanya perkawinan poligami oleh masyarakat moderen bukan hanya karena larangan yang ditetapkan oleh undang-undang, tetapi juga karena kehidupan ekonomi yang menyebabkan seorang laki-laki tidak mampu menyokong kehidupan dua keluarga atau lebih. Lebih dari itu, biaya pendidikan yang harus dipenuhi, juga menjadi faktor terpenting yang menyebabkan perempuan tidak mau menerima perkawinan poligami, begitu juga laki-laki tidak berminat untuk berpoligami (El Alami, t.th.: 18). Oleh karena itu, mereka menghendaki agar pernikahan poligami diatur dan dibatasi oleh undang-undang (Doi, 1996: 149).

Untuk tujuan ini, sejumlah negara Muslim di dunia membuat peraturan-peraturan yang dapat menghambat lajunya perkawinan poligami. Berkenaan dengan hal ini, tampaknya ada dua kecenderungan yang muncul. *Pertama*, mempersulit kemungkinan terjadinya perkawinan poligami. Negara yang termasuk dalam kategori ini antara lain adalah Indonesia, Pakistan, Libanon, Maroko, dan Irak (al-Jauziyyah, 1979 : 172). *Kedua*, menutup sama sekali kemungkinan terjadinya perkawinan poligami. Negara yang termasuk dalam kategori kedua ini, antara lain adalah Turki dan Tunisia. Di Tunisia, berdasarkan Undang-Undang Tahun 1956, laki laki yang melakukan poligami dihukum kurungan selama satu tahun dan denda sebanyak 240.000 Frank. Di Turki moderen, poligami sama sekali dilarang. Bila perkawinan poligami tersebut terjadi, perkawinan tersebut dinyatakan tidak sah (Muzhar, 1998: 166; dan Mahmood, 1987: 156). Dawoud El Alami menambahkan bahwa alasan Tunisia melarang poligami adalah karena menurutnya al-Quran mengajarkan perkawinan monogami. Hal itu didasarkan kepada ayat yang mengatakan bahwa laki-laki tidak akan sanggup berlaku adil terhadap isteri-isterinya sekalipun dia berusaha keras untuk melakukannya (El Alami, t.th.: 18; dan Nasution, 1998: 266).

Langkah yang diambil oleh sejumlah negara Muslim untuk membatasi poligami secara ketat sudah tepat karena dua ayat yang dikemukakan di atas saling berkaitan, QS. al-Nisā' 4: 3, menjelaskan tentang kebolehan poligami, dengan syarat dapat berlaku adil. Sedangkan QS. al-Nisā' 4:129, di satu sisi menegaskan bahwa seorang suami sekali-kali tidak dapat berlaku adil di antara isteri-isterinya, walaupun dia berusaha keras untuk melakukannya. Berdasarkan dua ayat di atas, Allah sebenarnya membatasi agar perkawinan poligami tidak terjadi (Syarifuddin, 1993 : 113).

Ibn Jarir al-Thabari mengemukakan bahwa ayat-ayat yang dikemukakan di atas, QS. al-Nisā' 4:3 dan QS. al-Nisā' 4: 129, merupakan batasan agar seorang suami tidak melakukan perkawinan poligami jika khawatir tidak dapat berlaku adil (al-Thabari, 1978: 155). Pendapat seperti ini, sebelumnya juga pernah dikemukakan oleh Muhammad Abduh. Namun, Abduh tidak melandasi pendapatnya dengan QS. al-Nisā' 4: 129, melainkan hanya dengan QS. al-Nisā' 4: 3. Menurutnya, makna kalimat (ذَلِكَ أَذَىٰ لَا تَعُولُوا) yang terdapat dalam ayat tersebut adalah lebih dekat untuk tidak berbuat curang dan jahat. Sedangkan menjauhkan diri dari perbuatan jahat adalah menjadi syarat disyariatkannya adil. Oleh karena itu Abduh cenderung kepada perkawinan monogami (Ridha, t.th.: 348).

Pendapat seperti ini juga dikeluarkan oleh al-Maraghi. Bahkan al-Maraghi mengemukakan syarat-syarat poligami secara relatif lebih terperinci dan ketat. Menurutnya, QS. al-Nisā' 4: 3 menjelaskan tentang kebolehan poligami dengan syarat-syarat yang ketat. Poligami boleh dilakukan dalam keadaan darurat, yakni (1) isteri mandul, sedangkan kedua atau salah satunya mengharapkan keturunan, (2) jika suami memiliki kemampuan seksual yang sangat tinggi, sementara isteri tidak mampu memenuhinya, (3) jika suami memiliki kemampuan untuk membiayai kepentingan isteri dan anak-anak mereka, (4) jika jumlah perempuan jauh melebihi jumlah laki-laki, seperti disebabkan oleh peperangan (al-Maraghi, 1963: 181).

Kewarisan pengganti

Kewarisan pengganti diatur di dalam KHI pasal 185 sebagaimana berikut:

1. Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut di dalam pasal 173.

2. Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang digantikan.

Prinsip penggantian tempat (ahli waris pengganti) tidak dikenal dan tidak dipergunakan oleh jumbuh ulama, termasuk empat imam mazhab (Usman, 1997: 199). Para ulama sepakat bahwa cucu yang orang tuanya telah meninggal lebih dahulu terhijab oleh saudara-saudara ayahnya (Syarifuddin, 1993: 34). Hal ini sesuai dengan prinsip kewarisan sunni yang mengatakan bahwa ahli waris yang lebih dekat menghijab ahli waris yang jauh. Prinsip kewarisan sunni menjadikan cucu terhijab oleh pamannya ini dipengaruhi oleh praktik masyarakat Arab pra-Islam. Di dalam masyarakat kesukuan, tetua-tetua suku berkewajiban mengurus anggota sukunya yang tidak mampu, termasuk kewajiban untuk mengurus dan mengasuh keponakannya yang yatim. Konsekuensinya keponakan tersebut tidak mendapat hak waris dari kakeknya (Mas'adi, 1997: 179).

Situasi kekeluargaan yang berlaku di dalam tradisi Arab pra-Islam tersebut tampaknya tidak lagi berlaku pada zaman sekarang. Sekarang para paman semakin tidak menyukai tanggung jawabnya untuk mengurus dan mengasuh keponakannya yang yatim tersebut. Perhatian mereka lebih difokuskan kepada anak dan isteri mereka sendiri. Dengan demikian, membiarkan cucu dalam keadaan yatim dan tidak mendapatkan hak sebagai ahli waris dari kakeknya, adalah suatu perbuatan yang justeru bertentangan dengan prinsip keadilan yang terkandung di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Ketentuan tentang kewarisan pengganti diatur di dalam KHI sebagai jalan keluar mengatasi persoalan tersebut. Lembaga ini pertama kali dipopulerkan oleh Hazairin (w. 1975). Beliau menempatkan cucu sebagai ahli waris pengganti dari ayahnya yang telah meninggal sebelumnya. Dengan demikian, dia tidak terhijab oleh pamannya karena posisinya sudah berada pada tingkat yang sama dengan pamannya tersebut. Hazairin sendiri mengadopsi kewarisan pengganti ini dari hukum adat yang mengenal kewarisan pengganti sebagai orang-orang yang hubungannya dengan pewaris diselingi oleh ahli waris, tetapi telah meninggal lebih dahulu dari pada pewaris. Sekiranya ahli waris masih hidup, tentu kehadiran ahli waris pengganti tidak perlu diperhitungkan, misalnya hubungan kakek dengan cucu, diselingi anak. Cucu akan menjadi ahli waris pengganti jika anak meninggal lebih dahulu dari kakek. Sekiranya anak masih hidup, maka cucu tidak akan menjadi ahli waris (Hazairin, 1992: 22). Jadi ahli

waris pengganti tidak mewarisi karena dirinya sendiri tetapi dia mengambil alih hak yang seharusnya menjadi saham dari orang (ahli waris) yang menghubungkan dia dengan pewaris (Abu Bakar, 1998: 51).

Pendapat Hazairin ini merupakan salah satu bentuk reinterpretasi terhadap QS. al-Nisā' 4: 33, tentang "*mawālī*". Pendapat ini berbeda dengan penafsiran Ahl al-Sunnah dan Syi'ah yang menetapkan bahwa anak laki-laki menghibah cucu laki-laki dan perempuan, baik anak ini ayah sendiri dari cucu tersebut, atau tidak. Oleh sebab itu, cucu yang ayahnya sudah meninggal lebih dahulu meskipun sangat berjasa terhadap kakeknya, tetap tidak berhak menerima warisan, karena terdapat anak kakeknya yang masih hidup yang menutupnya, meskipun anak yang menghibah cucu tersebut tidak pernah berbuat jasa kepada ayahnya (Syarifuddin, 1993: 134).

Wasiat wajibah

Aturan hukum tentang wasiat wajibah terdapat di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, yaitu pasal 209. Menurut pasal ini, wasiat wajibah adalah wasiat wajib yang ditetapkan oleh penguasa terhadap harta orang yang meninggal yang diperuntukkan bagi anak angkat, atau sebaliknya orang tua angkat yang tidak diberi wasiat sebelumnya oleh anak angkat yang meninggal, dengan jumlah maksimal sepertiga dari harta peninggalan. Tujuan dari ditetapkannya wasiat wajibah bagi anak angkat atau sebaliknya orang tua angkatnya adalah untuk memberikan kesempatan kepada keduanya, yang telah memiliki hubungan batin yang begitu kuat, untuk saling menikmati bagian dari harta peninggalannya masing-masing (Syarifuddin, 1993: 134).

Wasiat wajibah bagi anak angkat atau sebaliknya bagi orang tua angkat merupakan salah satu bentuk pembaruan hukum waris Islam yang berlaku di Indonesia. Ini merupakan buah dari pembaruan pemikiran yang dilakukan oleh ahli hukum di Indonesia untuk memberikan hak waris bagi orang-orang yang sebenarnya layak mendapatkan warisan tetapi berdasarkan hukum kewarisan yang ada (fikih mawaris) mereka tidak berhak menerima.

Wasiat wajibah ini lahir sebagai kelanjutan dari perdebatan ulama tentang hukum wasiat. Menurut jumbuh ulama, seperti Syu'bi, al-Nakha'i, Tsauri, Malik, Syafi'i, dan golongan ahli *ra'y*, hukum wasiat adalah tidak wajib. Ibnu Abd al-Barr mengatakan bahwa mereka yang

disebutkan di atas telah sepakat bahwa hukum wasiat adalah tidak wajib, kecuali bagi orang-orang yang memiliki kewajiban-kewajiban yang belum ditunaikannya, seperti hutang yang tidak mempunyai bukti atau titipan yang tidak memiliki saksi (Quddamah, t.th.: 415).

Ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh jumhur ulama dalam mengemukakan pendapat mereka. Pertama, tidak ada riwayat yang menceritakan bahwa sahabat Nabi berwasiat pada masa hidupnya, sebaliknya tidak ada pula riwayat yang menjelaskan bahwa sahabat Nabi mengingkarinya atau tidak berwasiat. Kalau wasiat itu wajib, tentu akan ada riwayat yang jelas yang berasal dari mereka. Kedua, wasiat adalah suatu bentuk pemberian dan pemberian itu semasa hidup tidaklah wajib, logikanya setelah wafatpun tetap tidak wajib. Ketiga, ayat wasiat pada surat al-Baqarah ayat 180, menurut jumhur ulama telah dinasakahkan. Jumhur dalam hal ini berbeda pendapat tentang dalil yang menasakahkan ayat tersebut. Menurut sebagian dari mereka surat al-Baqarah ayat 180 itu dinasakahkan oleh ayat waris (antara lain surat QS. al-Nisā' 4 :11). Pendapat seperti ini berasal dari pendapat Ibn Abbas. Menurut sebagian yang lain, seperti 'Ikrimah, Mujahid, Malik, Syafi'i, dan lain-lain, sunnah dapat menasakh al-Qur'an, dan menurut mereka surat *al-Baqarah* ayat 180 tersebut dinasakh oleh Sunnah Nabi (Quddamah, t.th.: 415) :

“Dari Amr bin Kharijah dia berkata: Rasulullah berkhotbah lalu beliau mengatakan, Sesungguhnya Allah telah memberikan hak bagi setiap yang memiliki hak dan dan tidak ada wasiat bagi ahli waris” (Nasai, t.th: 247).

Keempat, wasiat tersebut disyariatkan kepada kita, antara lain, melalui hadis dari Abu Darda'. Dia mengatakan bahwa Rasulullah pernah bersabda: “Allah telah memerintahkan kepadamu untuk mengeluarkan sebagian dari hartamu, sebagai tambahan amal bagimu. Keluarkanlah sejumlah yang kamu sukai (sebagai wasiat bagimu).” Menurut Jumhur, hadis tersebut menunjukkan bahwa Allah akan memberikan keuntungan bagi orang yang mau mengeluarkan sebagian harta yang dimilikinya. Tujuannya adalah untuk menutupi kebaikan yang telah luput darinya. Hal ini menunjukkan bahwa wasiat tidak wajib, tetapi hanya disunnahkan untuk melakukannya, sebagaimana amalan-amalan sunnah lainnya (Khafif, 1962: 296).

Menurut Abu Bakar Abdul 'Aziz, hukum wasiat adalah wajib bagi karib kerabat yang tidak menerima warisan. Pendapat seperti ini berasal dari pendapat Daud, Masruq, Thaus, 'Iyas, Qatadah, dan Ibn Jarir. Mereka berargumentasi dengan surat al-Baqarah ayat 180 dan Hadis

Nabi yang berasal dari riwayat Ibn Umar. Menurut mereka, wasiat yang telah dinasakh hukumnya hanyalah wasiat bagi ibu-bapak dan karib kerabat yang menjadi ahli waris, sedangkan hukum wasiat untuk karib kerabat yang tidak menerima warisan adalah tetap wajib.

Mengenai masalah ini, Ibn Jarir al-Thabari juga mengutip sepuluh riwayat yang berpendapat bahwa hukum wasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabat yang tidak mendapat warisan adalah wajib. Argumentasi yang mereka gunakan antara lain, seperti yang dikemukakan oleh al-Rabi', bahwa surat al-Baqarah 2 : 180 yang menjelaskan tentang kewajiban berwasiat bagi ibu-bapak dan karib kerabat tersebut berlaku sebelum ayat-ayat kewarisan turun. Setelah ayat-ayat waris turun, hak-hak wasiat bagi mereka yang menerima warisan dinasakhkan, sedangkan bagi mereka yang tidak mendapat harta warisan tetap berhak menerima wasiat.

Di samping keterangan yang dikemukakan di atas, Ibn Jarir juga mengemukakan komentar dari Ibn Abbas, yang dalam hal ini mengatakan, bahwa hak untuk menerima wasiat bagi orang-orang yang menerima warisan telah dihapus, sehingga yang berhak menerima wasiat hanyalah orang-orang yang tidak berhak menerima warisan.

Menurut golongan yang terakhir ini hadis "*lā wasiyyah li wāriṭh*", yang dijadikan oleh jumbuh sebagai alasan untuk mengatakan bahwa kewajiban wasiat telah *mansūkh*, hanya memiliki makna yang terbatas, yakni larangan berwasiat kepada ahli waris yang berhak menerima warisan, dan tidak mencakup kepada ahli waris yang tidak berhak menerima warisan.

Pendapat yang terakhir ini tampaknya cenderung mempertahankan kewajiban wasiat bagi setiap Muslim yang akan meninggalkan karib kerabat, yang disebabkan oleh suatu hal tidak dapat memperoleh peninggalannya setelah dia wafat. Dengan demikian, mereka memandang bahwa wasiat dan waris tetap berlaku sebagai hukum yang mengatur pen-distribusian harta dari orang yang meninggal kepada ahli waris dan karib kerabat yang ditinggalkannya.

Ibn Hazm mengemukakan pendapat bahwa hukum wasiat adalah wajib bagi setiap orang Islam kepada ibu-bapak dan karib kerabat yang tidak mewarisinya, baik karena perbedaan agama, perbudakan, atau karena ada ahli waris yang lain yang menghibanya. Menurut Ibn Hazm, wasiat berupa bagian yang pantas diberikan kepada kelompok tersebut. Jika yang meninggal dunia tidak berwasiat sebelumnya, hendaklah dikeluarkan sebagian dari harta peninggalannya untuk memenuhi kewajiban wasiat yang belum ditunaikannya (Hazm,

1970: 419). Kemudian, karena yang berhak menetapkan urusan-urusan umat Muslim adalah penguasa (*wali al-amr*), maka mereka berkewajiban untuk mengeluarkan sebagian dari harta peninggalan orang tadi, guna memenuhi kewajiban wasiat yang belum dilaksanakannya (Badran, 1982: 104).

Adanya kewajiban bagi penguasa untuk mengeluarkan sebagian dari harta peninggalan seseorang, meskipun dia tidak berwasiat sebelumnya, menjadikan kewajiban wasiat tersebut bersifat *qaḍā'iyah*. Artinya kewajiban untuk mengeluarkan sebagian dari harta peninggalan sebagai wasiat, tidak lagi disandarkan kepada ada atau tidaknya seseorang berwasiat semasa hidupnya, tetapi kepada hukum atau undang-undang yang berlaku (hukum yang ditetapkan oleh penguasa). Wasiat ini tetap dilaksanakan, baik diucapkan, atau dikehendaki maupun tidak oleh orang yang meninggal dunia. Pelaksanaan wasiat tersebut tidak memerlukan bukti bahwa wasiat tersebut diucapkan atau ditulis atau dikehendaki, tetapi pelaksanaannya didasarkan kepada alasan-alasan hukum yang membenarkan bahwa wasiat tersebut harus dilaksanakan (Usman, 1997: 163).

Ibn Hazm, ulama yang berpendapat bahwa hukum wasiat adalah wajib bagi setiap orang yang meninggalkan ibu bapak atau karib kerabat yang tidak memperoleh harta peninggalan dan kewajiban tersebut harus ditunaikan meskipun orang yang wafat tidak berwasiat sebelumnya, mendasarkan pendapatnya kepada hadis yang diriwayatkannya dari Malik (Hazm, 1970: 420) sebagai berikut :

“Kami telah meriwayatkan melalui Malik dari Nafi’ dari Ibnu Umar, dia berkata: Nabi Muhammad saw. Bersabda: Bukanlah hak seorang Muslim yang memiliki sesuatu yang ingin diwasiatkannya bermalam (diundur) sampai dua malam, kecuali wasiatnya telah dituliskannya di sisinya.”

Adapun kewajiban mengeluarkan sebagian dari harta peninggalan seseorang, meskipun dia tidak berwasiat sebelumnya didasarkan kepada hadis yang juga diriwayatkannya dari Malik (Hazm, 1970: 420) yaitu:

“Dari Aisyah ummu al-mu’minin: sesungguhnya seorang laki-laki telah berkata kepada Nabi saw.: ibuku bunuh diri dan dia bermaksud akan bersedekah, apakah aku harus melaksanakannya ya Rasulullah? Rasulullah menjawab: ya, laksanakanlah sadaqahnya. Maka ini menunjukkan wajibnya mengeluarkan sadaqah bagi orang yang tidak berwasiat. Dan perintah Rasulullah tersebut hukumnya wajib.”

Berkenaan dengan pendapat Ibn Hazm yang terakhir ini, Badran Abu al-Ainaini Badran menambahkan bahwa Ibn Hazm, yang dalam pendapatnya mengatakan bahwa penguasa wajib mengeluarkan sebagian dari peninggalan seseorang yang meninggal dunia sebagai wasiat darinya meskipun dia tidak berwasiat sebelumnya, dilandasi oleh suatu pemikiran bahwa penguasa memiliki kewajiban untuk menjamin hak-hak rakyatnya yang belum terlaksanakan (Badran, 1982: 104).

Penting untuk dikemukakan bahwa Ibn Hazm dalam pendapatnya yang terakhir ini cenderung melihat wasiat wajibah tidak hanya sebagai kewajiban yang bersifat "*diniyyah*", agama semata, tetapi juga bersifat *qaḍā'iyah*. Artinya, jika kewajiban itu bersifat "*diniyyah*", agama semata, jika tidak dilaksanakan oleh seseorang, tidak ada kewajiban ahli waris atau orang lain untuk melaksanakannya. Sedangkan kewajiban yang bersifat *qaḍā'iyah*, jika belum dilaksanakan, maka wajib bagi ahli waris atau orang lain, termasuk penguasa, untuk melaksanakannya (Bakar, 1996: 95).

Ketentuan hukum yang seperti inilah kemudian oleh ulama belakangan dijadikan sebagai salah satu dasar hukum dalam merumuskan konsep wasiat wajibah. Tidak salah jika ada yang menyebut Ibn Hazm sebagai tokoh pertama yang melahirkan konsep wasiat wajibah.

Kesimpulan

Dari beberapa contoh kasus pembaruan pemikiran yang terjadi di Indonesia dapat disimpulkan bahwa Indonesia memiliki kecenderungan yang kuat untuk tetap melaksanakan hukum keluarga Islam meskipun dengan melakukan upaya pembaruan atau reformasi terhadap hukum keluarga Islam yang terdapat di dalam kitab-kitab fikih klasik.

Dari segi metode yang digunakan, Indonesia melakukan dua metode yang disebutkan sebelumnya, yakni *intra-doktrinal reform* dan *extra-doktrinal reform*. Dari lima contoh yang dikemukakan, sebagiannya dapat digolongkan kepada *intra-doktrinal reform* dan sebagian lagi sebagai *ekstra-doktrinal reform*. Poligami dan wasiat wajibah dapat digolongkan kepada *intra-doktrinal reform*. Sedangkan yang lainnya, batasan usia kawin, pencatatan perkawinan, dan ahli waris pengganti dapat digolongkan kepada *ekstra-doktrinal reform*.

Daftar pustaka

- Al-Jauziyah, Ibn Qayyim. *'Awn al-Ma'bud Sharh Sunan Abi Dawud*, juz VI. T.tp.: Maktabah al-Salafiyah, 1979.
- . *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabbi al-'Alamin*, juz III. Beirut: Dar al-Jail, t.th.
- Al-Jaziri, Abdurrahman. *Kitab Fiqh 'ala Madhab al-Arba'ah*, juz IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Al-Khafif, Ali. *Ahkam al-Wasyyah Bubuth al-Muqaranah, Taqammanat sharh Qanun al-Wasyyah al-Wajibah*. Tanpa tempat: Ma'had al-Dirasat al-'Arabiyyah al-'Aliyah, 1962.
- Al-Maraghi, Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*, juz IV. Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1963.
- Al-Nasai, Imam. *Sunan al-Nasa'i bi Sharh al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti wa Hasyyah li al-Imam al-Sindi*, jilid III. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.
- al-San'ani, Muhammad ibn Ismail al-Amir Yamani. *Subul al-Salam*, juz III. Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi wa Awladuh, 1950.
- Al-Thabari. *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, juz IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Anderson, JND. *Islamic Law in Modern World*. Yogyakarta: Tiara Wacana, t.th.
- Bakar, Al-Yasa Abu. "Wasiat Wajibah dan Anak Angkat", *Jurnal Mimbar Hukum*, No.29, Th. VII, 1996.
- Bakar, Al-Yasa Abu. *Abli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*. Jakarta: INIS, 1998.
- Coulson, NJ. *Conflicts And Tansions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University of Chicago Press, t.th.
- Doi, Abdurrahman. *Syariah The Islamic Law*. Malaysia: A.S. Noordeen Kuala Lumpur, 1996.
- El Alam, Dawoud. *Islamic Marriage And Divorce Law of The Arab World*. London: CIMEL and Cluwer Law International, t.th.
- Hazairin. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hazm, Ibn. *al-Muhalla*, X. Maktabah Jumhuriyah al-'Arabiyyah, 1970.
- Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: t.p., 1987.
- Mas'adi, A. Ghofron. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT Grafindo Persada, 1997.
- Muzhar, Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Qudamah, Ibn. *Al-Mughni*, juz VI. Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, t.th.
- Ridha, Rasyid. *Tafsir al-Manar, Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, juz IV. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

- Rusyd, Ibn. *Bidāyat al-Mujtahid wa al-Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz II. Mesir: Maktabah al-Kuliyah al-Azhariyah, 1969.
- Siraj, Muhammad. "Hukum Keluarga di Mesir dan Pakistan", dalam Johannes dan Syamsul Anwar, *Islam Negara dan Hukum*. Jakarta: INIS, 1993.
- Syarifuddin, Amir. *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*. T.tp.: t.p., 1993.
- Usman, Suparman, dan Somawinata, Yusuf. *Fikih Mawaris*. Jakarta: Gaya Medya Pratama, 1997.
- Yunus, Mahmud. *Hukum Perkawinan dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Mahmudiyah, 1956.
- Zahrah, Abu. *al-Aḥwāl al-Shakhsīyyah*. Mesir: Maktabah Sayyid Abdullah Wahbah, t.th.