

# Model Integratif-Kritis Pembentukan Hukum Kewarisan Islam di Indonesia: Analisis Sosio-Antropologis atas Dialektika Norma, Adat, dan Perubahan Sosial

Muhibbussabry<sup>1</sup>, Dhiauddin Tanjung<sup>2</sup>, Nispul Khoir<sup>3</sup>, Imam Yazid<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, e-mail: muhibbussabry@uinsu.ac.id

<sup>2</sup>Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, e-mail: dhiauddintanjung@uinsu.ac.id

<sup>3</sup>Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, e-mail: nisfulkhoiri@uinsu.ac.id

<sup>4</sup>Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, e-mail: imam.yazid@uinsu.ac.id

## Histori Naskah

Diserahkan:  
13-06-2026

Direvisi:  
19-06-2026

Diterima:  
25-06-2026

## Keywords

## ABSTRACT

*Islamic inheritance law in Indonesia is shaped not only by faraidh norms, but also by state codification, customary practices, family legal culture, and social change. This article aims to analyze the formation of Islamic inheritance law in Indonesia through a socio-anthropological approach to the dialectic between norms, custom, and social transformation. This study employs qualitative library research with normative, statutory, sociology of law, legal anthropology, legal pluralism, and maqāṣid al-sharī'ah approaches. The findings show that Islamic inheritance law in Indonesia is formed through layered negotiations among the certainty of faraidh, the reformative provisions of the Compilation of Islamic Law, family deliberation, kinship systems, local authority, and socio-economic needs. Custom may function as a mechanism of harmony, but it may also eliminate heirs' rights when not accompanied by legal awareness, voluntary consent, and protection of vulnerable parties. This article proposes an integrative-critical model that positions faraidh as a normative anchor, while local practices may be accommodated insofar as they fulfill transparency of rights, clarity of property status, voluntary agreement, protection of vulnerable heirs, and maqāṣid-oriented benefit. This model affirms inheritance as both a legal norm and a dynamic, contextual social practice.*

*Islamic Inheritance Law; Sociology of Law; Legal Anthropology; Custom; Maqāṣid Al-sharī'ah.*

## ABSTRAK

Hukum kewarisan Islam di Indonesia tidak hanya dibentuk oleh norma faraidh, tetapi juga oleh kodifikasi negara, adat, budaya hukum keluarga, dan perubahan sosial. Artikel ini bertujuan menganalisis pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia melalui pendekatan sosio-antropologis atas dialektika norma, adat, dan perubahan sosial. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif kepustakaan dengan pendekatan normatif, perundang-undangan, sosiologi hukum, antropologi hukum, pluralisme hukum, dan maqāṣid al-syarī'ah. Hasil kajian menunjukkan bahwa hukum kewarisan Islam Indonesia terbentuk melalui negosiasi berlapis antara kepastian faraidh, pembaruan KHI, musyawarah keluarga, sistem kekerabatan, otoritas lokal, dan kebutuhan sosial-ekonomi. Adat dapat menjadi mekanisme harmoni, tetapi juga berpotensi menghilangkan hak ahli waris apabila tidak disertai pengetahuan, kerelaan, dan perlindungan pihak rentan. Artikel ini menawarkan model integratif-kritis yang menempatkan faraidh sebagai jangkar normatif, sementara praktik lokal dapat diakomodasi sepanjang memenuhi transparansi hak, kejelasan status harta, persetujuan sukarela, perlindungan pihak rentan, dan kemaslahatan maqāṣidī. Model ini menegaskan kewarisan sebagai norma hukum sekaligus praktik sosial yang dinamis kontekstual.

## Kata Kunci

Hukum Kewarisan Islam; Sosiologi Hukum; Antropologi Hukum; Adat; Maqāṣid Al-syarī'ah.

## Corresponding Author

Muhibbussabry, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Jl. William Iskandar, Pasar V, Medan Estate, Percut Sei Tuan, Deli Serdang, Indonesia, e-mail: muhibbussabry@uinsu.ac.id

## PENDAHULUAN

Hukum kewarisan Islam merupakan salah satu bidang hukum keluarga yang memiliki konstruksi normatif paling rinci dalam syariat. Al-Qur'an memberikan perhatian eksplisit terhadap hak ahli waris dan proporsi bagian melalui beberapa ayat utama, terutama Q.S. al-Nisā' ayat 7, 11, 12, dan 176. Ketentuan tersebut menunjukkan bahwa kewarisan bukan sekadar mekanisme pemindahan harta setelah kematian, melainkan instrumen perlindungan hak, penjagaan harta, keberlanjutan keluarga, dan pencegahan konflik sosial. Dalam tradisi fikih, ilmu *faraidh* berkembang sebagai sistem doktrinal untuk memastikan bahwa *tirkah* berpindah kepada pihak yang berhak setelah terlebih dahulu diselesaikan biaya pengurusan jenazah, utang pewaris, dan wasiat yang sah. (Rahman, 1981 h. 14.) Dengan demikian, hukum kewarisan Islam sejak awal memiliki dimensi normatif, teologis, sosial, dan ekonomi yang saling berkaitan.

Meskipun memiliki dasar normatif yang kuat, penerapan hukum kewarisan Islam tidak berlangsung dalam ruang sosial yang kosong. Di Indonesia, hukum kewarisan berada dalam medan pluralisme hukum yang mempertemukan hukum Islam, hukum adat, hukum negara, dan praktik sosial keluarga. Bagi masyarakat Muslim, *faraidh* dan Kompilasi Hukum Islam menjadi rujukan normatif, sedangkan adat, musyawarah keluarga, status harta, struktur kekerabatan, relasi gender, dan pertimbangan ekonomi turut menentukan cara warisan dipahami, dikelola, dan dibagikan. Realitas ini memperlihatkan bahwa hukum kewarisan tidak dapat dijelaskan hanya melalui teks normatif, sebab hukum yang hidup dalam masyarakat sering kali beroperasi melalui negosiasi antara norma agama, otoritas adat, budaya hukum keluarga, dan kebutuhan sosial-ekonomi (Lukito, 2013 h.12.). Dalam konteks demikian, pendekatan sosiologi dan antropologi hukum menjadi penting untuk membaca hukum kewarisan sebagai norma sekaligus praktik sosial.

Secara yuridis, pelebagaan hukum kewarisan Islam di Indonesia terutama tampak melalui Kompilasi Hukum Islam Buku II. KHI mendefinisikan hukum kewarisan sebagai hukum yang mengatur pemindahan hak kepemilikan harta peninggalan pewaris, menentukan ahli waris, dan menetapkan bagian masing-masing (Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, 1991). Dalam praktik peradilan, KHI berfungsi sebagai pedoman penting bagi hakim Pengadilan Agama dalam menyelesaikan perkara kewarisan bagi masyarakat Muslim. Namun, kodifikasi tersebut tidak menghapus pluralitas praktik kewarisan di masyarakat. Banyak keluarga Muslim tetap menyelesaikan pembagian warisan di luar pengadilan melalui musyawarah keluarga, tokoh agama, tokoh adat, mediator lokal, atau perangkat desa. Pilihan tersebut sering didasarkan pada pertimbangan harmoni keluarga, efisiensi biaya, menjaga nama baik, atau menghindari konflik terbuka. Di sinilah tampak jarak antara hukum sebagai norma tertulis dan hukum sebagai praktik sosial, atau yang dalam sosiologi hukum sering disebut sebagai perbedaan antara *law in books* dan *law in action* (Friedman, 1975 h. 16.).

Pendekatan sosiologi hukum membantu menjelaskan mengapa masyarakat tidak selalu menjalankan ketentuan kewarisan secara formal sebagaimana tertulis dalam kitab fikih atau aturan negara. Faktor literasi hukum, relasi kuasa dalam keluarga, ketergantungan ekonomi, kedudukan perempuan, keberadaan anak yatim, status pasangan yang masih hidup, dan nilai ekonomis aset sering memengaruhi proses pembagian warisan. Dalam banyak kasus, musyawarah keluarga dapat menjadi sarana perdamaian yang efektif karena mampu menjaga hubungan kekeluargaan dan menyesuaikan penyelesaian dengan kondisi konkret harta warisan. Namun, musyawarah juga dapat menjadi ruang dominasi apabila ahli waris tertentu terutama perempuan, janda, anak yatim, atau pihak yang lemah secara ekonomi ditekan untuk melepaskan haknya atas nama kerukunan. Karena itu, kesepakatan keluarga tidak dapat otomatis dianggap adil. Ia baru memiliki legitimasi apabila seluruh ahli waris mengetahui



bagian normatifnya, memahami konsekuensi hukum, dan memberikan persetujuan secara sadar tanpa tekanan.(Affarudin & Darmawan, 2021)

Selain faktor sosial, pendekatan antropologi hukum juga penting karena kewarisan berkaitan erat dengan kebudayaan dan sistem kekerabatan. Dalam sejumlah komunitas adat, harta warisan tidak selalu dipahami sebagai objek ekonomi individual yang dapat dibagi secara matematis. Rumah keluarga, tanah pusaka, sawah, kebun, benda pusaka, dan aset produktif dapat memiliki makna simbolik sebagai identitas garis keturunan, tanda asal-usul, pusat memori keluarga, atau perekat solidaritas sosial. Sistem patrilineal, matrilineal, dan bilateral juga membentuk pola berbeda dalam memahami kedudukan ahli waris, status harta, dan rasa keadilan (Hadikusuma, 2003 h. 15.). Dalam masyarakat Minangkabau, misalnya, perbedaan antara pusaka tinggi dan pusaka rendah menunjukkan bahwa harta tidak hanya diperlakukan sebagai hak milik individual, tetapi juga sebagai bagian dari kesinambungan kaum (von Benda-Beckmann, 1979 h. 161.). Di daerah lain, seperti Kampar dan Gayo, adat dapat berperan sebagai mekanisme mediasi dan penyelesaian konflik, meskipun dalam situasi tertentu juga berpotensi menggeser hak ahli waris yang telah ditetapkan dalam hukum Islam (Marro'aini & Kholis, 2019)(Maulida et al., 2025).

Kajian terdahulu mengenai hukum kewarisan Islam di Indonesia umumnya dapat dikelompokkan ke dalam beberapa kecenderungan. Pertama, kajian normatif-doktrinal yang menekankan struktur *faraidh*, ahli waris, sebab-sebab kewarisan, penghalang waris, serta ketentuan Kompilasi Hukum Islam (Syarifuddin, 2004 h. 48.). Kajian jenis ini penting karena menjaga kepastian hukum dan otoritas norma syariah, tetapi sering kali belum cukup menjelaskan variasi praktik sosial di masyarakat. Kedua, kajian pluralisme hukum yang menyoroti relasi antara hukum Islam, hukum adat, dan hukum negara dalam masyarakat Indonesia.(Bowen, 2003 h. 7.) Kajian ini memperlihatkan bahwa masyarakat tidak selalu tunduk pada satu sistem hukum tunggal, melainkan hidup dalam medan normatif yang majemuk.(Griffiths, 1986) Ketiga, kajian empiris-lokal yang membahas praktik pembagian warisan dalam komunitas tertentu, seperti Minangkabau, Kampar, Gayo, dan masyarakat adat lainnya.(von Benda-Beckmann, 1979 h. 180.)(Marro'aini & Kholis, 2019)(Maulida et al., 2025) Kajian ini menunjukkan kekayaan praktik lokal, tetapi sering kali masih bersifat kasuistik dan belum selalu dirumuskan menjadi model analisis yang integratif.

Dari kecenderungan tersebut, tampak adanya celah kajian yang perlu diisi. Sebagian studi menekankan kepastian *faraidh*, tetapi kurang memberi ruang bagi kompleksitas sosial dan adat. Sebagian lain menonjolkan pluralisme hukum dan praktik lokal, tetapi belum selalu memberikan parameter normatif untuk menilai kapan adat dapat diterima dan kapan harus ditolak. Sementara itu, pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* sering digunakan untuk menekankan nilai kemaslahatan, tetapi belum cukup dioperasionalkan sebagai alat evaluasi terhadap praktik kewarisan keluarga dan adat.(Auda, 2008 h. 55.)(Ismail et al., 2022) Dengan demikian, diperlukan kerangka analisis yang tidak terjebak pada dua ekstrem: formalisme normatif yang mengabaikan realitas sosial, atau relativisme adat yang membenarkan semua praktik lokal meskipun berpotensi menghilangkan hak ahli waris.

Berdasarkan celah tersebut, artikel ini menganalisis pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia melalui pendekatan sosio-antropologis atas dialektika norma, adat, dan perubahan sosial. Artikel ini berargumen bahwa hukum kewarisan Islam Indonesia terbentuk melalui negosiasi berlapis antara norma syariah, doktrin fikih, kodifikasi negara, budaya hukum keluarga, otoritas adat, dan perubahan sosial-ekonomi. Dialektika tersebut tidak harus dipahami sebagai pertentangan yang saling meniadakan, tetapi sebagai proses pembentukan hukum yang perlu diarahkan oleh prinsip kepastian hak, keadilan, perlindungan pihak rentan, dan kemaslahatan *maqāṣidī*. Dengan kerangka tersebut, *faraidh* tetap ditempatkan sebagai jangkar normatif, sedangkan adat dan musyawarah keluarga dapat diakomodasi sepanjang



tidak menghapus hak, tidak lahir dari tekanan, dan tidak bertentangan dengan tujuan perlindungan harta, keluarga, serta keadilan sosial.

Secara khusus, artikel ini menjawab tiga pertanyaan utama. Pertama, bagaimana hukum kewarisan Islam di Indonesia dibentuk melalui relasi antara norma syariah, doktrin fikih, dan hukum positif? Kedua, bagaimana faktor sosial seperti budaya hukum keluarga, literasi hukum, relasi gender, ketergantungan ekonomi, dan musyawarah memengaruhi praktik kewarisan Islam? Ketiga, bagaimana adat dan sistem kekerabatan lokal berperan dalam menegosiasikan, memodifikasi, atau membentuk praktik kewarisan Islam di Indonesia? Melalui pertanyaan tersebut, artikel ini menawarkan model integratif-kritis yang menempatkan hukum kewarisan Islam sebagai norma sekaligus praktik sosial yang dinamis. Model ini menegaskan bahwa penyelesaian kewarisan yang adil harus memenuhi beberapa prasyarat: transparansi bagian normatif, kejelasan status harta, persetujuan sukarela, perlindungan pihak rentan, pencatatan kesepakatan, dan orientasi pada kemaslahatan keluarga.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian hukum kualitatif berbasis kepustakaan (*library research*) dengan corak normatif-konseptual dan sosio-antropologis. (Soekanto & Mamudji, 2015 h. 14.) Penelitian kepustakaan dipilih karena fokus kajian ini bukan pada pengumpulan data lapangan primer, melainkan pada analisis terhadap norma hukum, doktrin fikih, kodifikasi hukum nasional, teori sosial hukum, teori antropologi hukum, serta hasil penelitian terdahulu mengenai praktik kewarisan Islam dan adat di Indonesia. Dalam penelitian hukum normatif, bahan hukum dan literatur diposisikan sebagai sumber utama untuk membangun argumentasi hukum, sedangkan penelitian kepustakaan memungkinkan peneliti menelusuri, mengklasifikasi, dan mensintesis gagasan dari berbagai sumber tertulis secara kritis. (Zed, 2014 h. 23.) Objek kajian dalam artikel ini adalah pembentukan hukum kewarisan Islam sebagai norma sekaligus praktik sosial yang terbentuk melalui dialektika antara syariah, fikih, hukum positif, adat, budaya hukum keluarga, dan perubahan sosial.

Pendekatan yang digunakan meliputi pendekatan normatif, perundang-undangan, sosiologi hukum, antropologi hukum, pluralisme hukum, dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Pendekatan normatif digunakan untuk membaca hukum kewarisan Islam berdasarkan ayat-ayat kewarisan, doktrin fikih mawaris, dan prinsip *faraidh*. (Marzuki, 2017 h. 95.) sedangkan pendekatan perundang-undangan digunakan untuk menelaah pelebagaan kewarisan Islam dalam Kompilasi Hukum Islam dan regulasi Peradilan Agama. (Ibrahim, 2006 h. 306.) Pendekatan sosiologi hukum digunakan untuk memahami kewarisan sebagai praktik sosial yang dipengaruhi budaya hukum, literasi hukum, struktur keluarga, relasi gender, relasi kuasa, ketergantungan ekonomi, dan mekanisme penyelesaian sengketa di luar pengadilan. (Ali, 2016 h. 107.) Pendekatan antropologi hukum digunakan untuk membaca kewarisan sebagai bagian dari kebudayaan, sistem kekerabatan, status harta, otoritas lokal, dan makna simbolik warisan. (Soekanto, 2005 h. 12.) Sementara itu, pendekatan pluralisme hukum digunakan untuk menjelaskan keberadaan beberapa tatanan hukum dalam satu medan sosial, sedangkan *maqāṣid al-syarī'ah* dipakai sebagai kerangka evaluatif untuk menilai apakah praktik kewarisan mendukung perlindungan harta, keluarga, hak ahli waris, dan keadilan sosial.

Sumber data penelitian terdiri atas bahan hukum primer, bahan hukum sekunder, dan bahan non-hukum yang relevan. Bahan hukum primer meliputi ayat-ayat kewarisan dalam Al-Qur'an, khususnya Q.S. al-Nisā' ayat 7, 11, 12, dan 176, Kompilasi Hukum Islam Buku II, serta Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama beserta perubahannya. Bahan hukum sekunder meliputi kitab dan buku fikih mawaris, literatur hukum keluarga Islam, hukum adat, sosiologi hukum, antropologi hukum, pluralisme hukum, *maqāṣid al-syarī'ah*, serta artikel jurnal nasional dan internasional tentang kewarisan Islam dan adat. Data



dikumpulkan melalui penelusuran literatur secara terarah berdasarkan lima tema: konstruksi normatif kewarisan Islam, kodifikasi KHI dan Peradilan Agama, teori sosiologi hukum dan budaya hukum, antropologi hukum dan sistem kekerabatan, serta *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai parameter keadilan kewarisan. Data dianalisis dengan metode deskriptif-analitis dan sintesis konseptual melalui tahapan identifikasi norma, pemetaan kelembagaan hukum, pembacaan faktor sosial, penafsiran peran adat, dan evaluasi *maqāṣidī*. (Miles et al., 2014 h. 33.) Validitas argumentasi dijaga melalui triangulasi konseptual, yaitu mempertemukan sumber normatif, hukum positif, teori sosial, teori antropologi, dan studi kasus literatur agar analisis tidak terjebak pada formalisme normatif yang mengabaikan realitas sosial maupun relativisme adat yang membenarkan praktik lokal tanpa parameter perlindungan hak.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### A. Konstruksi Normatif dan Kodifikasi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia

Hukum kewarisan Islam memiliki konstruksi normatif yang kuat karena beberapa bagian ahli waris ditetapkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Q.S. al-Nisā' ayat 7 menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak atas harta peninggalan orang tua dan kerabat. Q.S. al-Nisā' ayat 11, 12, dan 176 kemudian merinci bagian-bagian tertentu bagi anak, orang tua, suami, istri, saudara, dan kerabat tertentu. Ketentuan ini menunjukkan bahwa kewarisan dalam Islam bukan semata-mata persoalan pembagian harta, melainkan instrumen perlindungan hak keluarga, penjagaan harta, dan pencegahan konflik setelah kematian pewaris. Dalam konteks masyarakat Arab pra-Islam, penetapan hak waris bagi perempuan dan anak-anak merupakan bentuk reformasi sosial yang penting karena warisan sebelumnya lebih banyak dikaitkan dengan kekuatan fisik, kedudukan laki-laki dewasa, dan kemampuan mempertahankan kabilah. (al-Sabuni, 1987 h. 46.) (Riski Rhomadhon, 2024)

Dalam fikih, harta peninggalan pewaris disebut *tirkah*. Tirkah tidak serta-merta dibagikan kepada ahli waris, tetapi terlebih dahulu harus digunakan untuk menyelesaikan hak-hak yang melekat pada pewaris dan pihak lain. Urutan penyelesaian tersebut meliputi biaya pengurusan jenazah, pelunasan utang, pelaksanaan wasiat yang sah, kemudian pembagian sisanya kepada ahli waris. (Al-Zuhayli, 2001 h. 7697.) Struktur ini memperlihatkan bahwa *faraidh* bukan sekadar formula matematis pembagian harta, melainkan sistem penyelesaian hak yang menghubungkan tanggung jawab keagamaan, hak privat, dan ketertiban sosial. Dengan demikian, hukum kewarisan Islam sejak awal memuat dua dimensi sekaligus: dimensi normatif yang menegaskan kepastian bagian ahli waris dan dimensi sosial yang mencegah perebutan harta secara sewenang-wenang.

Tradisi fikih klasik kemudian mengembangkan perangkat konseptual yang sangat rinci untuk menjaga kepastian tersebut. Konsep seperti *aṣḥāb al-furūd*, *'aṣabah*, *dhawū al-arḥām*, *ḥajb*, *'aul*, dan *radd* menunjukkan bahwa fikih mawaris memiliki mekanisme teknis untuk menentukan siapa yang berhak menerima warisan, siapa yang terhalang, dan bagaimana bagian dihitung ketika terjadi kelebihan atau kekurangan dalam pembagian. Al-Sarakhsī dan Ibn Qudāmah, misalnya, menempatkan pembahasan *faraidh* sebagai bagian penting dalam fikih muamalah karena kesalahan dalam menentukan ahli waris atau bagian dapat mengakibatkan hilangnya hak seseorang. (al-Sarakhsi, 1993 h. 145.) (Qudamah, 1997 h. 32.) Al-Sābūnī juga menegaskan bahwa ilmu mawaris memiliki fungsi protektif, yaitu memastikan agar harta berpindah kepada pihak yang memiliki hubungan hukum dan kekerabatan yang sah. (al-Sabuni, 1987 h. 46.) Karena itu, kepastian bagian merupakan nilai dasar yang tidak dapat diabaikan dalam hukum kewarisan Islam.

Namun, kepastian normatif tersebut tidak berarti bahwa hukum kewarisan Islam bersifat statis sepenuhnya. Dalam sejarah fikih, terdapat ruang ijtihad dalam sejumlah persoalan, seperti kedudukan *dhawū al-arḥām*, penyelesaian *radd*, wasiat, hibah menjelang



kematian, atau hubungan antara struktur kekerabatan dan hak waris. Perbedaan pendapat antarmazhab menunjukkan bahwa meskipun ayat-ayat kewarisan bersifat rinci, penerapan detailnya tetap memerlukan konstruksi hukum. Dalam konteks inilah hukum kewarisan Islam dapat dipahami sebagai sistem normatif yang memiliki jangkar kuat, tetapi tetap memerlukan penafsiran kelembagaan ketika berhadapan dengan realitas sosial yang berubah.

Di Indonesia, konstruksi normatif tersebut mengalami pelembagaan melalui Kompilasi Hukum Islam. KHI Buku II mengatur hukum kewarisan dalam Pasal 171 sampai Pasal 214. Pasal 171 mendefinisikan hukum kewarisan sebagai hukum yang mengatur pemindahan hak kepemilikan harta peninggalan pewaris, menentukan siapa yang berhak menjadi ahli waris, dan menetapkan bagian masing-masing. Rumusan ini memperlihatkan bahwa KHI berusaha menerjemahkan doktrin fikih mawaris ke dalam bahasa hukum positif Indonesia. Dengan demikian, KHI berfungsi sebagai jembatan antara norma syariah, fikih klasik, dan kebutuhan praktik peradilan. Bagi hakim Pengadilan Agama, KHI menjadi pedoman penting untuk mewujudkan keseragaman putusan, terutama dalam perkara kewarisan, wasiat, hibah, dan sengketa harta peninggalan masyarakat Muslim.

Meskipun demikian, KHI bukanlah reproduksi mekanis dari fikih klasik. Di dalamnya terdapat unsur kodifikasi, seleksi, dan pembaruan hukum. Salah satu contoh penting adalah ketentuan mengenai ahli waris pengganti dalam Pasal 185 KHI. Ketentuan ini memberi ruang bagi cucu untuk menggantikan kedudukan orang tuanya yang meninggal lebih dahulu daripada pewaris. Dalam fikih klasik, persoalan seperti ini sering kali menimbulkan perdebatan, terutama ketika cucu terhalang oleh anak pewaris yang masih hidup. KHI mengambil jalan pembaruan dengan memberi perlindungan terhadap garis keturunan yang secara sosial dipandang tetap memiliki hubungan dekat dengan pewaris. (Nurlaelawati, 2010 h. 112.) Ketentuan ini sering dikaitkan dengan pengaruh pemikiran Hazairin tentang sistem kewarisan bilateral yang berupaya membaca struktur keluarga Indonesia secara lebih kontekstual. (Hazairin, 1982 h. 14.) (Cammack, 1970)

Pembaruan lain tampak dalam ketentuan wasiat wajibah bagi anak angkat dan orang tua angkat sebagaimana diatur dalam Pasal 209 KHI. Dalam fikih klasik, anak angkat tidak berkedudukan sebagai ahli waris karena tidak memiliki hubungan nasab dengan pewaris. Namun, dalam konteks sosial Indonesia, hubungan antara anak angkat dan orang tua angkat sering kali memiliki kedekatan emosional, ekonomi, dan sosial yang kuat. KHI kemudian merumuskan wasiat wajibah sebagai mekanisme perlindungan terbatas tanpa mengubah struktur dasar ahli waris nasab. (Fatahullah et al., 2025) Hal ini menunjukkan bahwa hukum kewarisan Islam Indonesia tidak hanya mempertahankan struktur *faraidh*, tetapi juga melakukan adaptasi kelembagaan terhadap kebutuhan sosial masyarakat.

Selain ahli waris pengganti dan wasiat wajibah, Pasal 183 KHI juga memiliki posisi penting dalam menghubungkan norma *faraidh* dengan praktik sosial keluarga. Pasal tersebut memungkinkan para ahli waris melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan setelah masing-masing menyadari bagiannya. (Affarudin & Darmawan, 2021) Ketentuan ini memperlihatkan bahwa KHI memberi ruang bagi musyawarah keluarga, tetapi dengan syarat penting: para ahli waris harus terlebih dahulu mengetahui bagian normatifnya. Artinya, perdamaian waris tidak boleh dilakukan dalam keadaan tidak tahu, terpaksa, atau berada di bawah dominasi pihak tertentu. Dalam kerangka ini, musyawarah tidak dimaksudkan untuk meniadakan *faraidh*, melainkan menjadi mekanisme fleksibilitas setelah hak dasar diketahui secara transparan.

Kodifikasi hukum kewarisan Islam juga berkaitan erat dengan kewenangan Peradilan Agama. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama memberikan kewenangan kepada Pengadilan Agama untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di bidang perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, wakaf, dan sedekah bagi orang Islam.



Kewenangan ini kemudian diperkuat melalui perubahan undang-undang berikutnya. (Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama, 1989) Dengan adanya kewenangan tersebut, hukum kewarisan Islam tidak hanya hidup sebagai norma keagamaan, tetapi juga sebagai bagian dari sistem hukum nasional. Namun, keberadaan forum peradilan tidak serta-merta membuat semua sengketa kewarisan diselesaikan melalui pengadilan. Dalam praktiknya, banyak keluarga tetap memilih penyelesaian informal melalui musyawarah, tokoh agama, tokoh adat, atau mediator keluarga.

Kondisi tersebut menunjukkan bahwa pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia berlangsung melalui dialektika antara kepastian normatif dan kebutuhan sosial. *Faraidh* memberikan struktur hak yang jelas, KHI mengodifikasikan dan menyesuaikannya dengan konteks hukum nasional, sedangkan praktik sosial keluarga sering kali menghadirkan mekanisme musyawarah, perdamaian, dan akomodasi adat. Dialektika ini tidak harus dipahami sebagai pertentangan antara hukum Islam dan adat atau antara syariah dan negara. Sebaliknya, ia dapat dipahami sebagai proses pembentukan hukum yang berlapis. Norma syariah menjadi sumber legitimasi utama, fikih menyediakan perangkat doktrinal, KHI menghadirkan pedoman positif, dan praktik sosial memberi konteks penerapan.

Namun, ruang akomodasi tersebut tetap memerlukan parameter kritis. Akomodasi terhadap praktik keluarga atau adat hanya dapat diterima apabila tidak menghilangkan hak ahli waris, tidak menekan pihak rentan, dan tidak mengaburkan status harta. Di sinilah model integratif-kritis menjadi penting. Model ini menempatkan *faraidh* sebagai jangkar normatif, tetapi tidak menutup mata terhadap kenyataan bahwa harta warisan dalam masyarakat Indonesia sering terkait dengan rumah keluarga, tanah pusaka, harta bersama, aset produktif, dan hubungan sosial antargenerasi. Karena itu, pembentukan hukum kewarisan Islam Indonesia tidak cukup dipahami sebagai proses penerapan teks, melainkan sebagai proses penilaian antara kepastian hak, konteks sosial, dan tujuan kemaslahatan.

Dengan demikian, konstruksi normatif dan kodifikasi hukum kewarisan Islam di Indonesia memperlihatkan tiga hal utama. Pertama, *faraidh* tetap menjadi dasar normatif yang menjamin kepastian hak ahli waris. Kedua, KHI berfungsi sebagai instrumen kodifikasi yang tidak hanya mengadopsi fikih klasik, tetapi juga melakukan pembaruan terbatas melalui ahli waris pengganti, wasiat wajibah, dan perdamaian waris. Ketiga, keberlakuan hukum kewarisan Islam dalam masyarakat tidak dapat dilepaskan dari budaya hukum, musyawarah keluarga, dan pluralitas praktik sosial. Oleh karena itu, titik penting pembentukan hukum kewarisan Islam Indonesia terletak pada kemampuan menjaga keseimbangan antara kepastian norma, perlindungan hak, dan keadilan sosial.

## **B. Sosiologi Hukum: *Law in Books*, *Law in Action*, dan Budaya Kewarisan Keluarga**

Pendekatan sosiologi hukum memandang hukum bukan hanya sebagai norma tertulis, melainkan sebagai gejala sosial yang hidup dalam struktur masyarakat. Dalam konteks kewarisan Islam, pertanyaan sosiologis tidak berhenti pada bagaimana bagian ahli waris ditentukan menurut *faraidh* atau Kompilasi Hukum Islam, tetapi juga mengapa keluarga Muslim menjalankan, menunda, menegosiasikan, atau bahkan mengabaikan ketentuan tersebut dalam praktik. Lawrence M. Friedman menjelaskan bahwa bekerjanya hukum dipengaruhi oleh tiga unsur utama, yaitu struktur hukum, substansi hukum, dan budaya hukum. (Friedman, 1975 h. 16.) Dalam kewarisan, struktur hukum dapat berupa Pengadilan Agama dan perangkat penyelesaian formal; substansi hukum berupa norma *faraidh*, KHI, dan aturan perundang-undangan; sedangkan budaya hukum tampak dalam sikap keluarga terhadap warisan, preferensi musyawarah, persepsi tentang keadilan, dan kecenderungan menghindari konflik terbuka. Dengan demikian, efektivitas hukum kewarisan tidak cukup ditentukan oleh kejelasan norma, tetapi juga oleh penerimaan sosial, pemahaman hukum, dan konfigurasi relasi keluarga.



Perbedaan antara *law in books* dan *law in action* tampak jelas dalam praktik kewarisan masyarakat Muslim Indonesia. Secara normatif, *faraidh* dan KHI telah menyediakan ketentuan mengenai ahli waris, bagian masing-masing, urutan penyelesaian tirkah, wasiat, hibah, dan mekanisme perdamaian. Namun, dalam praktik keluarga, pembagian warisan sering tidak segera dilakukan berdasarkan formula normatif. Banyak keluarga lebih dahulu menempuh musyawarah untuk mempertimbangkan kondisi konkret, seperti siapa yang merawat orang tua, siapa yang tinggal di rumah peninggalan, siapa yang paling membutuhkan bantuan ekonomi, bagaimana status harta bersama, atau apakah aset warisan masih produktif. Fenomena ini menunjukkan bahwa hukum kewarisan tidak bekerja secara mekanis, tetapi melewati proses sosial yang dipengaruhi oleh nilai kekeluargaan, relasi emosional, dan pertimbangan kemanfaatan. (A. Samad, 2021)

Musyawarah keluarga menjadi salah satu gejala paling menonjol dalam budaya kewarisan masyarakat Indonesia. Melalui musyawarah, keluarga berusaha menghindari sengketa terbuka, menjaga hubungan kekerabatan, dan menemukan bentuk pembagian yang dianggap lebih sesuai dengan keadaan konkret. Hasil musyawarah dapat berupa pembagian sesuai *faraidh*, pembagian sama rata, pemberian kompensasi kepada ahli waris tertentu, pengelolaan aset bersama, penjualan aset lalu pembagian hasil, atau penundaan pembagian karena harta masih digunakan oleh anggota keluarga tertentu. Dalam kerangka sosiologi hukum, musyawarah menunjukkan bahwa masyarakat tidak selalu memandang hukum sebagai perintah formal yang harus segera diterapkan, tetapi sebagai norma yang dinegosiasikan dalam ruang sosial keluarga. (Septiyani et al., 2025) Hal ini tidak selalu negatif, sebab Pasal 183 KHI sendiri membuka ruang perdamaian waris setelah para ahli waris mengetahui bagian masing-masing.

Namun, musyawarah keluarga memiliki dua wajah. Pada satu sisi, musyawarah dapat menjadi instrumen keadilan restoratif karena mampu menjaga harmoni, mengurangi biaya sengketa, dan menghasilkan penyelesaian yang lebih kontekstual. Pada sisi lain, musyawarah juga dapat menjadi ruang dominasi apabila berlangsung dalam relasi kuasa yang tidak seimbang. Ahli waris perempuan, janda, anak yatim, anak dari istri tertentu, ahli waris yang tinggal jauh, atau pihak yang lemah secara ekonomi dapat ditekan untuk menerima bagian lebih kecil atau melepaskan haknya atas nama kerukunan. Dalam situasi demikian, kesepakatan keluarga tidak selalu mencerminkan keadilan substantif, melainkan dapat menjadi bentuk penundukan sosial yang dibungkus dengan bahasa kekeluargaan. Karena itu, musyawarah waris baru dapat diterima apabila memenuhi syarat minimal: seluruh ahli waris mengetahui bagian normatifnya, status harta telah dijelaskan, tidak ada tekanan, semua pihak memiliki kapasitas hukum, dan kesepakatan dicatat secara jelas. (Affarudin & Darmawan, 2021)

Literasi hukum menjadi faktor penting yang menjelaskan jarak antara norma dan praktik. Banyak konflik kewarisan muncul bukan semata-mata karena penolakan terhadap hukum Islam, tetapi karena ketidaktahuan mengenai konsep dasar kewarisan, seperti perbedaan antara harta bersama dan tirkah, kedudukan utang pewaris, batas wasiat, status hibah, hak pasangan yang masih hidup, serta siapa saja yang berkedudukan sebagai ahli waris. Ketika keluarga tidak memahami konsep tersebut, pembagian warisan sering dilakukan secara kabur, tanpa inventarisasi harta, tanpa pemisahan hak suami-istri, tanpa pencatatan utang, dan tanpa penjelasan bagian masing-masing ahli waris. Kondisi ini memperlihatkan bahwa persoalan kewarisan bukan hanya persoalan norma, tetapi juga persoalan kesadaran hukum. Soerjono Soekanto menekankan bahwa kesadaran hukum mencakup pengetahuan hukum, pemahaman hukum, sikap hukum, dan pola perilaku hukum. (Soekanto, 1982 h. 142.) Dalam konteks kewarisan, lemahnya salah satu unsur tersebut dapat menyebabkan hukum tidak bekerja secara efektif meskipun normanya telah tersedia.

Faktor ekonomi juga sangat menentukan praktik kewarisan keluarga. Banyak harta peninggalan tidak berbentuk uang tunai yang mudah dibagi, tetapi berupa rumah keluarga, tanah pertanian, kebun, toko, kendaraan usaha, atau aset produktif lain. Jika aset tersebut segera dijual, sebagian ahli waris mungkin kehilangan tempat tinggal atau sumber penghidupan. Sebaliknya, jika aset tidak dibagi, ahli waris lain dapat merasa haknya ditahan. Situasi ini menimbulkan dilema antara kepastian hak dan keberlanjutan ekonomi keluarga. Dalam konteks ini, penundaan pembagian atau pengelolaan bersama dapat saja dibenarkan secara sosial apabila dilakukan berdasarkan perhitungan hak yang jelas dan persetujuan sukarela. Namun, apabila penundaan dilakukan sepihak oleh ahli waris yang menguasai aset, maka hal tersebut berubah menjadi bentuk penguasaan harta secara tidak sah. Dengan demikian, sosiologi hukum membantu membedakan antara penundaan yang maslahat dan penundaan yang zalim.

Relasi gender juga memengaruhi praktik kewarisan. Secara historis, hukum Islam memberi hak waris kepada perempuan sebagai koreksi terhadap tradisi yang menyingkirkan mereka dari akses terhadap harta keluarga. Akan tetapi, dalam masyarakat kontemporer, peran sosial-ekonomi perempuan mengalami perubahan. Perempuan tidak jarang menjadi pencari nafkah, kepala keluarga, pengelola usaha, perawat orang tua, atau pihak yang menanggung kebutuhan keluarga. Perubahan ini memunculkan diskusi tentang keadilan dalam pembagian warisan, terutama ketika formula normatif dibaca berhadapan dengan kontribusi aktual anggota keluarga. Pendekatan sosiologis tidak dimaksudkan untuk membatalkan norma *faraidh*, tetapi untuk menjelaskan mengapa dalam praktik keluarga muncul mekanisme kompensasi melalui hibah, wasiat, perdamaian, atau pembagian manfaat aset. Dengan demikian, negosiasi kewarisan perlu diarahkan agar tidak merusak kepastian hak, tetapi juga tidak mengabaikan kontribusi dan kerentanan sosial anggota keluarga (Sjadzali, 1997 h. 75.).

Selain gender, struktur keluarga kontemporer juga turut mengubah praktik kewarisan. Urbanisasi, migrasi kerja, pendidikan, perkawinan lintas daerah, keluarga inti yang terpisah dari keluarga besar, serta meningkatnya nilai ekonomi tanah menyebabkan relasi antara ahli waris menjadi semakin kompleks. Dalam masyarakat agraris, tanah warisan sering dipertahankan sebagai sumber produksi dan identitas keluarga. Dalam masyarakat urban, warisan lebih sering dipandang sebagai aset ekonomi yang dapat dijual, dibagi, atau dijadikan modal. Perubahan sosial ini memengaruhi cara keluarga menilai keadilan, manfaat, dan risiko konflik. Karena itu, hukum kewarisan Islam di Indonesia tidak cukup dianalisis sebagai sistem normatif yang tetap, tetapi juga sebagai praktik yang terus berinteraksi dengan perubahan struktur sosial (Tamanaha, 2008 h. 411.).

Dalam kerangka model integratif-kritis, temuan sosiologis tersebut menunjukkan bahwa praktik kewarisan keluarga harus dinilai melalui dua ukuran sekaligus: kepastian hak dan keadilan sosial. *Faraidh* dan KHI memberikan titik awal berupa kepastian normatif, tetapi proses sosial keluarga menentukan apakah hak tersebut benar-benar terlindungi atau justru dinegosiasikan secara timpang. Oleh karena itu, musyawarah keluarga dapat diakomodasi sepanjang memenuhi prasyarat etis-yuridis: bagian normatif diketahui, status harta jelas, persetujuan diberikan secara sadar, pihak rentan dilindungi, dan kesepakatan terdokumentasi. Tanpa syarat tersebut, musyawarah berisiko menjadi alat legitimasi bagi dominasi keluarga. Dengan demikian, pendekatan sosiologi hukum membantu memperjelas bahwa masalah utama kewarisan bukan hanya “berapa bagian ahli waris”, tetapi juga “bagaimana hak itu diketahui, dinegosiasikan, dilindungi, dan diwujudkan dalam relasi sosial keluarga.”

Atas dasar itu, sosiologi hukum memberi kontribusi penting dalam memahami pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia. Pertama, ia menjelaskan jarak antara norma tertulis dan praktik sosial keluarga. Kedua, ia menunjukkan bahwa budaya hukum masyarakat, literasi hukum, ekonomi keluarga, relasi gender, dan struktur sosial sangat



menentukan efektivitas kewarisan. Ketiga, ia membantu membangun parameter kritis terhadap musyawarah dan perdamaian waris agar tidak sekadar dianggap sah secara formal, tetapi juga adil secara substantif. Dengan demikian, pembentukan hukum kewarisan Islam Indonesia tidak hanya berlangsung melalui teks fikih dan kodifikasi negara, tetapi juga melalui praktik sosial keluarga yang terus bernegosiasi dengan nilai harmoni, kebutuhan ekonomi, dan perlindungan hak ahli waris.

### C. Antropologi Hukum: Adat, Keekerabatan, dan Makna Simbolik Harta Warisan

Pendekatan antropologi hukum memandang hukum sebagai bagian dari kebudayaan yang hidup dalam struktur sosial masyarakat. Berbeda dari pendekatan normatif yang menekankan teks hukum dan bagian ahli waris, antropologi hukum berusaha memahami bagaimana masyarakat memaknai harta, keluarga, garis keturunan, otoritas lokal, dan keadilan dalam praktik kewarisan. Dalam perspektif ini, warisan tidak selalu diperlakukan sebagai objek ekonomi individual yang dapat dibagi secara matematis, tetapi juga sebagai simbol identitas, kesinambungan keluarga, memori kolektif, legitimasi sosial, dan perekat hubungan kekerabatan. Oleh karena itu, praktik kewarisan dalam masyarakat Muslim Indonesia tidak dapat dilepaskan dari adat, sistem kekerabatan, status harta, serta otoritas sosial yang hidup dalam komunitas lokal. (Hadikusuma, 2003 h. 15.)

Dalam hukum adat, kewarisan tidak hanya berarti perpindahan harta dari pewaris kepada ahli waris, tetapi juga penerusan kedudukan, tanggung jawab, dan hubungan sosial antargenerasi. Ter Haar memandang hukum adat sebagai keseluruhan aturan yang lahir dari keputusan para pemuka masyarakat dan diterima sebagai norma yang mengikat dalam kehidupan sosial. (Ter Haar & Poesponoto, 2001 h. 63.) Dalam konteks kewarisan, pandangan ini penting karena pembagian harta sering kali tidak semata-mata ditentukan oleh hubungan darah secara individual, tetapi juga oleh kedudukan seseorang dalam kelompok kekerabatan. Hilman Hadikusuma menjelaskan bahwa hukum waris adat sangat dipengaruhi oleh bentuk masyarakat dan sistem keturunan, baik patrilineal, matrilineal, maupun bilateral. (Hadikusuma, 2003 h. 15.) Karena itu, praktik kewarisan adat di Indonesia memperlihatkan keragaman yang luas, tergantung pada bagaimana masyarakat memandang garis keturunan, status harta, dan relasi antara individu dengan kelompok keluarga.

Sistem kekerabatan menjadi salah satu faktor utama yang membentuk praktik kewarisan. Dalam masyarakat patrilineal, garis keturunan laki-laki umumnya memiliki posisi dominan dalam penerusan harta dan kedudukan keluarga; pola ini antara lain dapat dijumpai pada masyarakat Batak, Bali, sebagian Lampung beradat Pepadun, serta beberapa komunitas di Papua. Dalam masyarakat matrilineal, garis perempuan menjadi dasar penting dalam penguasaan harta tertentu, terutama harta pusaka; contoh yang paling menonjol adalah masyarakat Minangkabau di Sumatera Barat. Sementara itu, dalam masyarakat bilateral, hubungan dari pihak ayah dan ibu sama-sama diperhitungkan dalam struktur kekerabatan; pola ini lazim ditemukan pada masyarakat Jawa, Sunda, Madura, Bugis-Makassar, Banjar, dan banyak komunitas Muslim pesisir. Perbedaan sistem ini memengaruhi cara masyarakat memahami siapa yang paling berhak atas harta, bagaimana harta dikelola, dan apakah harta dapat dibagi secara individual atau harus dipertahankan sebagai milik kolektif keluarga. (Soekanto, 2012 h. 56.) Dengan demikian, penerapan hukum kewarisan Islam di Indonesia selalu berhadapan dengan struktur sosial lokal yang tidak seragam.

Contoh penting mengenai hubungan antara Islam, adat, dan kewarisan dapat dilihat dalam masyarakat Minangkabau. Dalam masyarakat Minangkabau, dikenal pembedaan antara *harta pusaka tinggi* dan *harta pusaka rendah*. Harta pusaka tinggi dipandang sebagai milik kolektif kaum yang diwariskan melalui garis ibu dan tidak bebas dibagi sebagai harta individual, sedangkan pusaka rendah atau harta pencarian lebih dekat dengan harta pribadi



yang dapat diwariskan kepada ahli waris menurut ketentuan hukum Islam. Franz von Benda-Beckmann menunjukkan bahwa relasi antara Islam, adat, dan negara dalam masyarakat Minangkabau tidak berlangsung secara sederhana, tetapi melalui proses negosiasi terus-menerus mengenai status harta, otoritas penyelesaian, dan legitimasi norma. (von Benda-Beckmann, 1979 h. 180.) Dalam konteks ini, konflik kewarisan tidak hanya berkaitan dengan pertanyaan “siapa ahli waris”, tetapi juga “harta apa yang sedang diwariskan” dan “sistem hukum mana yang dianggap paling tepat untuk mengaturnya”.

Praktik masyarakat Kampar memperlihatkan bentuk lain dari negosiasi antara norma Islam dan adat lokal. Dalam beberapa kasus, pembagian warisan tidak selalu mengikuti formula *faraidh* secara formal. Rumah peninggalan dapat diberikan kepada anak perempuan tertentu, tapak rumah kepada anak perempuan lainnya, sedangkan kebun atau tanah diberikan kepada anak laki-laki. Praktik ini sering dipahami sebagai upaya menjaga keseimbangan keluarga, melindungi perempuan, atau mempertahankan fungsi sosial harta. (Marro'aini & Kholis, 2019) Namun, dari sudut pandang integratif-kritis, praktik semacam ini tidak dapat langsung dinilai sah atau tidak sah hanya berdasarkan keberadaannya sebagai adat. Pertanyaan yang lebih penting adalah apakah semua ahli waris telah mengetahui bagian normatifnya, apakah nilai ekonomis harta telah diperhitungkan secara adil, apakah persetujuan diberikan secara sukarela, dan apakah pembagian tersebut tidak menghilangkan hak ahli waris tertentu.

Dalam masyarakat Gayo, praktik kewarisan juga memperlihatkan peran kuat otoritas adat. Penyelesaian waris sering melibatkan unsur lokal seperti *sarak opat*, *petue*, tokoh adat, tokoh agama, atau pemimpin kampung. Mereka berfungsi sebagai mediator, penjaga harmoni, sekaligus pemberi legitimasi sosial terhadap kesepakatan keluarga. Penelitian mengenai pembagian warisan adat Gayo menunjukkan bahwa adat dapat menjadi mekanisme penyelesaian yang efektif karena dekat dengan masyarakat dan diterima secara sosial. (Maulida et al., 2025) Akan tetapi, dominasi otoritas adat juga dapat menimbulkan masalah apabila keputusan yang dihasilkan lebih berpihak pada struktur sosial tertentu daripada pada perlindungan hak ahli waris. Dengan demikian, adat memiliki posisi ambivalen: dapat menjadi sarana mediasi dan kemaslahatan, tetapi juga dapat menjadi sumber ketimpangan apabila tidak dikritisi.

Analisis antropologi hukum juga penting untuk memahami status harta dalam praktik kewarisan. Dalam masyarakat adat, tidak semua harta dipandang sama. Rumah keluarga, tanah leluhur, sawah, kebun, benda pusaka, dan aset usaha keluarga dapat memiliki nilai sosial yang berbeda dari uang tunai atau barang bergerak biasa. Sebidang tanah, misalnya, dapat memiliki makna sebagai simbol asal-usul keluarga, bukti identitas kekerabatan, atau sumber penghidupan kolektif. Karena itu, pembagian harta secara matematis kadang dipandang tidak cukup menyelesaikan persoalan sosial yang melekat pada harta tersebut. Dalam situasi seperti ini, keluarga sering memilih pengelolaan bersama, pembagian hasil, pemberian kompensasi, atau penundaan pembagian fisik. Namun, pilihan tersebut tetap harus diletakkan dalam batas perlindungan hak agar nilai simbolik harta tidak dijadikan alasan untuk menahan hak ahli waris secara tidak sah.

Dalam teori antropologi hukum, komunitas lokal sering memiliki ruang normatif sendiri yang tidak sepenuhnya identik dengan hukum negara. Sally Falk Moore menyebutnya sebagai *semi-autonomous social field*, yaitu medan sosial yang memiliki kemampuan membentuk aturan, memaksa kepatuhan, dan mengatur perilaku anggotanya, meskipun tetap dipengaruhi oleh hukum negara dan kekuatan eksternal. (Moore, 1973) Konsep ini relevan untuk menjelaskan praktik kewarisan keluarga dan adat di Indonesia. Keluarga besar, kaum adat, komunitas desa, atau kelompok kekerabatan dapat memiliki aturan internal mengenai siapa yang berhak bicara, siapa yang memediasi, bagaimana harta diklasifikasi, dan bagaimana

kesepakatan dianggap sah. Namun, otonomi sosial tersebut tidak bersifat mutlak. Ia tetap harus diuji berdasarkan norma hukum Islam, hukum positif, dan prinsip keadilan substantif.

Di sinilah konsep pluralisme hukum menjadi penting. Praktik kewarisan Islam di Indonesia berlangsung dalam medan plural yang mempertemukan hukum Islam, hukum adat, hukum negara, dan norma keluarga. John Griffiths menjelaskan bahwa pluralisme hukum menunjukkan keberadaan lebih dari satu tatanan hukum dalam satu medan sosial. (Griffiths, 1986 h. 55.) Tamanaha juga menekankan bahwa pluralisme hukum tidak hanya terjadi karena keberadaan sistem hukum resmi yang berbeda, tetapi juga karena masyarakat menjalankan berbagai norma sosial yang memiliki daya mengatur. (Tamanaha, 2008 h. 411.) Dalam kewarisan, pluralisme tersebut tampak ketika keluarga Muslim mengakui *faraidh* sebagai norma agama, KHI sebagai rujukan negara, adat sebagai norma lokal, dan musyawarah sebagai mekanisme penyelesaian praktis. Keempatnya tidak selalu berjalan harmonis, tetapi saling bernegosiasi dalam kasus konkret.

Namun, pengakuan terhadap pluralisme hukum tidak boleh jatuh pada relativisme adat. Tidak semua praktik lokal dapat diterima hanya karena ia hidup dalam masyarakat. Dalam hukum Islam, adat atau *urf* dapat dijadikan pertimbangan hukum apabila tidak bertentangan dengan nash, tidak menghilangkan hak, tidak menimbulkan kezaliman, dan sejalan dengan kemaslahatan. (Ismail et al., 2022) Oleh karena itu, adat dalam kewarisan harus dibaca secara selektif-kritis. Adat dapat diterima apabila berfungsi menjaga harmoni, melindungi pihak rentan, memperjelas status harta, dan memudahkan penyelesaian hak. Sebaliknya, adat harus ditolak apabila menekan perempuan, mengabaikan anak yatim, menahan hak ahli waris, memanipulasi musyawarah, atau menjadikan otoritas keluarga sebagai alat dominasi.

Pendekatan antropologi hukum juga membantu menjelaskan mengapa masyarakat sering lebih mempercayai tokoh lokal daripada lembaga formal. Dalam banyak komunitas, ulama, ninik mamak, petue, kepala kampung, tokoh adat, atau mediator keluarga memiliki legitimasi sosial yang kuat karena dianggap memahami sejarah keluarga, status harta, dan adat setempat. Otoritas lokal ini tidak hanya menyampaikan aturan, tetapi juga menafsirkan nilai, menjaga hubungan sosial, dan meredam konflik. John R. Bowen menunjukkan bahwa masyarakat Muslim Indonesia sering menegosiasikan norma Islam, adat, negara, dan gagasan modern tentang kesetaraan dalam ruang-ruang musyawarah publik maupun keluarga. (Bowen, 2003 h. 210.) Dengan demikian, penyelesaian kewarisan menjadi arena perjumpaan berbagai sumber otoritas: agama, adat, negara, dan pengalaman sosial.

Dalam kerangka model integratif-kritis, temuan antropologis ini menegaskan bahwa adat dan kekerabatan tidak boleh diposisikan semata-mata sebagai hambatan terhadap hukum Islam, tetapi juga tidak boleh diterima tanpa evaluasi normatif. Adat dapat menjadi jembatan antara norma *faraidh* dan realitas sosial apabila ia membantu menjelaskan status harta, menjaga harmoni keluarga, dan memfasilitasi persetujuan yang sadar. Akan tetapi, adat harus dikritik apabila mengaburkan hak, memperkuat dominasi kelompok tertentu, atau membenarkan ketimpangan atas nama tradisi. Karena itu, model integratif-kritis menempatkan adat sebagai variabel sosial yang perlu diuji melalui lima parameter: pengetahuan ahli waris terhadap bagian normatif, kejelasan status harta, persetujuan sukarela, perlindungan pihak rentan, dan orientasi pada kemaslahatan *maqāṣidī*.

Dengan demikian, antropologi hukum memberi kontribusi penting dalam memahami pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia. Pertama, ia menunjukkan bahwa harta warisan memiliki makna sosial, simbolik, dan kultural yang tidak selalu tampak dalam rumus pembagian normatif. Kedua, ia menjelaskan bahwa sistem kekerabatan dan otoritas adat membentuk cara masyarakat menafsirkan hak, keadilan, dan penyelesaian sengketa. Ketiga, ia membantu membedakan antara adat yang maslahat dan adat yang menindas. Oleh karena itu, pembentukan hukum kewarisan Islam Indonesia tidak cukup dipahami sebagai penerapan



*faraidh* dalam ruang kosong, tetapi sebagai proses dialektis antara norma syariah, adat lokal, status harta, otoritas sosial, dan perubahan kehidupan keluarga.

#### **D. Dialektika Norma, Adat, Perubahan Sosial, dan *Maqāsid al-syarī'ah***

Dialektika pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia berlangsung dalam beberapa lapis yang saling berhubungan. Lapis pertama adalah relasi antara norma syariah dan doktrin fikih. Norma syariah memberikan dasar utama melalui ayat-ayat kewarisan yang menetapkan prinsip hak ahli waris, proporsi bagian, serta larangan mengambil harta orang lain secara tidak sah. Doktrin fikih kemudian mengembangkan norma tersebut menjadi sistem teknis yang lebih rinci melalui pembahasan tentang *aṣḥāb al-furūd*, *'aṣabah*, *ḥajb*, *'aul*, *radd*, wasiat, utang, dan urutan penyelesaian *tirkah*.(al-Sabuni, 1987 h. 46.) Dalam konteks ini, *faraidh* menjadi jangkar normatif yang menjamin kepastian hak ahli waris. Namun, keberadaan perangkat fikih yang rinci tidak meniadakan kebutuhan penafsiran, sebab penerapan hukum kewarisan selalu berhadapan dengan kondisi konkret keluarga, jenis harta, sistem kekerabatan, dan perubahan sosial yang tidak seluruhnya dibahas secara eksplisit dalam teks normatif.

Lapis kedua adalah dialektika antara fikih klasik dan hukum positif Indonesia. Kompilasi Hukum Islam memperlihatkan bahwa hukum kewarisan Islam di Indonesia tidak hanya memindahkan doktrin fikih klasik ke dalam sistem hukum nasional, tetapi juga melakukan seleksi, kodifikasi, dan pembaruan terbatas. Ketentuan mengenai ahli waris pengganti, wasiat wajibah bagi anak angkat dan orang tua angkat, serta perdamaian waris menunjukkan adanya upaya menghubungkan kepastian *faraidh* dengan kebutuhan sosial masyarakat Indonesia.(Hazairin, 1982 h. 14.) Ahli waris pengganti memberi perlindungan terhadap cucu yang orang tuanya meninggal lebih dahulu; wasiat wajibah memberi ruang perlindungan terbatas bagi relasi sosial pengangkatan anak; sedangkan perdamaian waris memberi ruang musyawarah setelah ahli waris mengetahui bagian normatifnya. Dengan demikian, KHI dapat dipahami sebagai bentuk pelembagaan hukum Islam yang berada di antara kesetiaan terhadap struktur normatif dan respons terhadap realitas sosial.

Lapis ketiga adalah dialektika antara hukum Islam dan adat. Dalam masyarakat Indonesia, adat memiliki peran penting dalam menentukan status harta, pola musyawarah, otoritas penyelesaian, dan persepsi keadilan keluarga. Adat tidak dapat ditolak secara mutlak karena dalam banyak kasus ia berfungsi menjaga harmoni, memperjelas kedudukan harta pusaka, memfasilitasi mediasi keluarga, dan mencegah konflik berkepanjangan. Namun, adat juga tidak dapat diterima secara mutlak karena dapat menjadi alat legitimasi bagi penghilangan hak, terutama terhadap perempuan, janda, anak yatim, ahli waris yang lemah secara ekonomi, atau pihak yang tidak memiliki posisi tawar dalam keluarga.(Bowen, 2003 h. 210.) Oleh karena itu, posisi adat dalam kewarisan harus dibaca secara selektif-kritis. Adat dapat diakomodasi apabila sejalan dengan prinsip keadilan, kerelaan sadar, perlindungan hak, dan kemaslahatan; sebaliknya, adat harus ditolak apabila bertentangan dengan nash, menekan ahli waris, atau mengubah musyawarah menjadi dominasi sosial.

Lapis keempat adalah dialektika antara kepastian norma dan musyawarah keluarga. Dalam praktik masyarakat, pembagian warisan sering diselesaikan melalui pertemuan keluarga, bukan langsung melalui pengadilan. Musyawarah dapat menghasilkan berbagai bentuk penyelesaian, seperti pembagian sesuai *faraidh*, pembagian sama rata setelah pengetahuan hak, kompensasi kepada ahli waris tertentu, pengelolaan aset bersama, penundaan pembagian fisik, atau penjualan aset secara terencana. Secara normatif, ruang musyawarah memiliki dasar dalam Pasal 183 KHI yang memungkinkan perdamaian setelah ahli waris mengetahui bagiannya.(Naim & Safi'i, 2021) Namun, syarat "setelah mengetahui bagiannya" merupakan elemen penting yang tidak boleh diabaikan. Syarat ini menegaskan bahwa musyawarah yang sah bukanlah musyawarah yang menutupi hak, melainkan musyawarah yang



berangkat dari transparansi hak. Dengan demikian, musyawarah bukan pengganti *faraidh*, tetapi mekanisme sosial untuk mengelola penerapan hak secara lebih kontekstual dan maslahat.

Lapis kelima adalah dialektika antara hukum kewarisan dan perubahan sosial. Perubahan struktur keluarga, urbanisasi, migrasi, pendidikan perempuan, meningkatnya nilai tanah, berkembangnya aset produktif, bisnis keluarga, rekening bank, asuransi, investasi, dan aset digital mengubah cara keluarga memahami warisan. Harta warisan tidak lagi hanya berupa sawah, rumah, atau kebun, tetapi juga dapat berupa saham, tabungan, usaha bersama, piutang, kendaraan produktif, maupun aset tidak berwujud. Perubahan ini menimbulkan persoalan baru: apakah aset harus dibagi fisik, dijual, dikelola bersama, atau dikompensasikan kepada ahli waris tertentu. Pendekatan normatif tetap diperlukan untuk menentukan hak dasar, tetapi pendekatan sosial diperlukan untuk menentukan cara pelaksanaan yang paling adil dan bermanfaat. Dalam kondisi tertentu, pengelolaan bersama atau pembagian hasil dapat lebih maslahat daripada pemecahan aset secara fisik, sepanjang hak masing-masing ahli waris dihitung, diketahui, disetujui, dan dicatat. (Puteh & Tanjung, 2023)

Dalam konteks perubahan sosial tersebut, *maqāsid al-syarī'ah* menjadi kerangka etik-evaluatif yang penting. *Maqāsid* tidak dimaksudkan untuk menggantikan ketentuan *faraidh*, tetapi untuk memastikan bahwa penerapan hukum kewarisan benar-benar mewujudkan tujuan syariah. *Hifz al-māl* tidak hanya berarti menjaga harta agar tidak hilang, tetapi juga memastikan agar harta berpindah kepada pihak yang berhak, tidak dikuasai secara zalim, tidak menimbulkan sengketa berkepanjangan, dan tetap memberi manfaat bagi keluarga. *Hifz al-nasl* berkaitan dengan keberlanjutan keluarga dan perlindungan relasi kekerabatan, sedangkan *hifz al-nafs* berhubungan dengan pencegahan konflik, tekanan psikologis, kekerasan, atau permusuhan akibat sengketa waris. (Al-Shātibī, 2004 h. 25.) Dengan demikian, *maqāsid* memberi ukuran apakah suatu praktik kewarisan hanya sah secara formal atau juga adil secara substantif.

Namun, penggunaan *maqāsid* dalam kewarisan harus dilakukan secara hati-hati. *Maqāsid* tidak boleh dijadikan alasan untuk meniadakan bagian ahli waris yang telah ditetapkan secara jelas, atau untuk membenarkan praktik adat yang merugikan pihak tertentu. Dalam konteks kewarisan, *maqāsid* lebih tepat dipahami sebagai parameter evaluasi atas cara pelaksanaan, bukan sebagai instrumen untuk menghapus kepastian hak. Artinya, *faraidh* tetap menentukan titik awal hak, sementara *maqāsid* membantu menilai cara pengelolaan dan penyelesaian agar tidak menimbulkan mafsadat. Misalnya, jika sebuah rumah keluarga tidak mungkin dibagi secara fisik tanpa menghilangkan tempat tinggal ahli waris tertentu, maka solusi kompensasi, pengelolaan bersama, atau pembagian hasil dapat dipertimbangkan. Namun, solusi tersebut harus tetap berbasis perhitungan bagian, persetujuan sukarela, dan perlindungan terhadap semua ahli waris.

Atas dasar itu, artikel ini menawarkan model integratif-kritis dalam pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia. Model ini disebut integratif karena menghubungkan norma *faraidh*, doktrin fikih, KHI, adat, budaya hukum keluarga, perubahan sosial, dan *maqāsid al-syarī'ah* dalam satu kerangka analisis. Model ini disebut kritis karena tidak menerima semua praktik sosial sebagai sah hanya karena dilakukan berdasarkan adat atau musyawarah, tetapi menilainya melalui parameter perlindungan hak dan keadilan substantif. Dengan model ini, hukum kewarisan Islam tidak dipahami secara dikotomis sebagai pilihan antara *faraidh* atau adat, melainkan sebagai proses penilaian berlapis: hak normatif harus diketahui terlebih dahulu, lalu praktik sosial dapat diakomodasi sepanjang tidak menghilangkan hak tersebut.

**Tabel 1. Model Integratif-Kritis Pembentukan Hukum Kewarisan Islam di Indonesia**

No	Lapis Analisis	Sumber Otoritas	Fungsi dalam Kewarisan	Parameter Kritis
1	Normatif-syariah	Al-Qur'an, hadis, prinsip <i>faraidh</i>	Menetapkan hak dasar ahli waris, bagian waris, dan urutan penyelesaian <i>tirkah</i>	Tidak boleh diabaikan oleh tekanan adat, dominasi keluarga, atau alasan harmoni semu
2	Doktrinal-fikih	Fikih mawaris, konstruksi ulama tentang <i>aṣḥāb al-furūd</i> , <i>'aṣabah</i> , <i>ḥajb</i> , <i>'aul</i> , <i>radd</i> , wasiat	Menyediakan perangkat teknis untuk menentukan ahli waris, bagian, penghalang, dan penyelesaian kasus	Dibaca dengan kesadaran adanya variasi ijtihad dan kebutuhan penerapan kontekstual
3	Hukum positif	KHI, Peradilan Agama, regulasi kewarisan bagi Muslim	Memberi pedoman formal, kepastian hukum, dan perlindungan ketika musyawarah gagal	Tidak diterapkan secara mekanis tanpa memperhatikan status harta, relasi keluarga, dan perlindungan pihak rentan
4	Sosial-keluarga	Musyawarah, budaya hukum, literasi hukum, relasi gender, ekonomi keluarga	Menjadi ruang negosiasi dan perdamaian dalam pembagian waris	Sah jika bagian diketahui, persetujuan sukarela, tidak ada tekanan, dan kesepakatan dicatat
5	Adat-kekerabatan	Hukum adat, sistem patrilineal, matrilineal, bilateral, otoritas lokal	Menjelaskan status harta, makna simbolik warisan, dan mekanisme mediasi komunitas	Diterima jika tidak menghapus hak, tidak menekan pihak rentan, dan tidak bertentangan dengan keadilan Islam
6	Perubahan sosial	Urbanisasi, migrasi, pendidikan perempuan, aset produktif, aset digital, perubahan ekonomi	Mendorong bentuk penyelesaian baru seperti kompensasi, pengelolaan bersama, pembagian hasil, atau penjualan terencana	Harus tetap berbasis perhitungan hak, transparansi, persetujuan, dan kemaslahatan
7	<i>Maqāṣid al-syarī'ah</i>	Prinsip <i>ḥifẓ al-māl</i> , <i>ḥifẓ al-nasl</i> , <i>ḥifẓ al-naḥs</i> , keadilan, kemaslahatan	Menjadi kerangka etik untuk menilai apakah praktik kewarisan melindungi harta, keluarga, dan martabat manusia	Tidak boleh dipakai untuk membatalkan hak <i>faraidh</i> , tetapi untuk mengevaluasi cara pelaksanaan agar maslahat

Sumber: hasil analisis penulis berdasarkan sintesis norma *faraidh*, doktrin fikih, KHI, praktik adat-kekerabatan, pendekatan sosiologi hukum, antropologi hukum, dan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Tabel tersebut menunjukkan bahwa setiap lapis pembentukan hukum kewarisan Islam memiliki fungsi yang berbeda, tetapi tidak berdiri sendiri. Norma syariah dan fikih memberikan kepastian hak, hukum positif memberi perlindungan kelembagaan, adat dan musyawarah memberi ruang penyelesaian sosial, sedangkan *maqāṣid al-syarī'ah* berfungsi sebagai parameter etik agar praktik kewarisan tidak hanya sah secara formal, tetapi juga adil secara substantif. Dengan demikian, model integratif-kritis tidak menempatkan adat sebagai lawan *faraidh*, melainkan sebagai praktik sosial yang dapat diakomodasi sepanjang memenuhi syarat transparansi hak, kerelaan sadar, perlindungan pihak rentan, dan kemaslahatan.

Model integratif-kritis tersebut dapat dirumuskan dalam lima prinsip operasional. Pertama, prinsip kepastian hak, yaitu bagian normatif ahli waris berdasarkan *faraidh* dan KHI harus diketahui sebelum ada kesepakatan keluarga. Kedua, prinsip kejelasan status harta, yaitu harus dibedakan antara harta bersama, harta bawaan, hibah, wasiat, pusaka adat, utang pewaris, dan *tirkah* yang benar-benar dapat dibagi. Ketiga, prinsip kerelaan sadar, yaitu setiap ahli waris harus menyetujui bentuk pembagian tanpa tekanan, manipulasi, atau ketidaktahuan. Keempat,

prinsip perlindungan pihak rentan, yaitu perempuan, janda, anak yatim, ahli waris yang bergantung secara ekonomi, dan pihak yang lemah posisi tawarnya harus mendapat perlindungan khusus dari dominasi keluarga. Kelima, prinsip kemaslahatan *maqāṣidī*, yaitu penyelesaian waris harus diarahkan pada perlindungan harta, keluarga, martabat manusia, dan keadilan sosial.

Berdasarkan lima prinsip tersebut, adat dan musyawarah keluarga tidak ditempatkan sebagai lawan dari hukum Islam, tetapi sebagai ruang sosial yang perlu diarahkan oleh norma dan *maqāṣid*. Jika adat membantu menjaga harmoni, melindungi pihak rentan, dan memperjelas status harta, maka adat dapat berfungsi sebagai instrumen kemaslahatan. Akan tetapi, jika adat menahan hak, menekan ahli waris perempuan, menyingkirkan anak yatim, atau menjadikan senioritas keluarga sebagai alat dominasi, maka adat harus dikritik dan ditolak. Demikian pula musyawarah keluarga dapat diterima apabila berangkat dari transparansi hak dan persetujuan sukarela; sebaliknya, musyawarah harus dianggap bermasalah apabila hanya menjadi cara halus untuk memaksa ahli waris tertentu melepaskan bagian yang sah.

Dengan demikian, dialektika norma, adat, perubahan sosial, dan *maqāṣid al-syarī'ah* menunjukkan bahwa pembentukan hukum kewarisan Islam di Indonesia tidak berlangsung secara tunggal. Ia dibentuk oleh interaksi antara teks normatif, konstruksi fikih, kodifikasi negara, praktik adat, budaya hukum keluarga, dan tuntutan sosial-ekonomi kontemporer. Titik pentingnya bukan pada mengganti *faraidh* dengan adat, atau menundukkan seluruh realitas sosial secara mekanis kepada rumus pembagian, tetapi pada membangun mekanisme penyelesaian yang menjaga hak sekaligus menghadirkan kemaslahatan. Dalam kerangka ini, hukum kewarisan Islam Indonesia dapat dipahami sebagai sistem normatif yang berakar pada syariah, tetapi bekerja dalam ruang sosial yang plural dan terus berubah.

## PENUTUP

Hukum kewarisan Islam di Indonesia terbentuk melalui dialektika antara norma syariah, doktrin fikih, kodifikasi negara, adat, budaya hukum keluarga, dan perubahan sosial. *Faraidh* tetap menjadi jangkar normatif karena memberikan kepastian hak ahli waris, mengatur penyelesaian *tirkah*, dan mencegah penguasaan harta secara zalim. Namun, dalam masyarakat Indonesia yang plural, kewarisan tidak hanya berjalan sebagai rumus pembagian, tetapi juga sebagai praktik sosial yang dipengaruhi musyawarah keluarga, status harta, sistem kekerabatan, otoritas lokal, relasi gender, dan kebutuhan sosial-ekonomi.

Pendekatan sosiologi hukum menunjukkan bahwa jarak antara *law in books* dan *law in action* muncul karena budaya hukum, literasi hukum, relasi kuasa, serta pilihan penyelesaian sengketa di luar pengadilan. Musyawarah keluarga dapat menjadi instrumen perdamaian yang maslahat, tetapi juga dapat berubah menjadi ruang dominasi apabila ahli waris yang lemah ditekan untuk melepaskan haknya. Pendekatan antropologi hukum memperlihatkan bahwa adat dan sistem kekerabatan memberi makna sosial dan simbolik terhadap harta warisan. Rumah keluarga, tanah pusaka, kebun, dan aset produktif tidak selalu dipahami sebagai benda ekonomi individual, tetapi juga sebagai simbol identitas dan kesinambungan keluarga. Namun, penghormatan terhadap adat tetap harus diuji melalui prinsip perlindungan hak dan keadilan Islam.

Artikel ini menawarkan model integratif-kritis yang menempatkan *faraidh* sebagai dasar kepastian hak, sementara adat dan musyawarah keluarga dapat diakomodasi sepanjang memenuhi lima prasyarat: bagian normatif ahli waris diketahui, status harta jelas, persetujuan diberikan secara sukarela, pihak rentan dilindungi, dan penyelesaian diarahkan pada kemaslahatan *maqāṣidī*. Dengan model ini, hukum kewarisan Islam Indonesia tidak dipahami sebagai pilihan antara *faraidh* atau adat, tetapi sebagai proses penilaian berlapis antara norma, praktik sosial, dan tujuan syariah. Penelitian lanjutan perlu menguji model ini melalui studi



lapangan dan analisis putusan Pengadilan Agama, khususnya terkait harta produktif, perubahan relasi gender, aset digital, dan praktik kewarisan komunitas adat Muslim.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. Samad, S. A. (2021). Kajian Hukum Keluarga Islam dalam Perspektif Sosiologis di Indonesia. *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, 4(1), 138. <https://doi.org/10.22373/ujhk.v4i1.9899>
- Affarudin, M. A. I., & Darmawan, D. (2021). Implementasi Pasal 183 KHI dalam Pembagian Harta Waris pada Surat Perjanjian Bermaterai (Perspektif Masalah Mursalah). *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam*, 24(2), 385–416. <https://doi.org/10.15642/alqanun.2021.24.2.385-416>
- al-Sabuni, M. A. (1987). *al-Mawarith fi al-Shari'ah al-Islamiyyah fi Daw' al-Kitab wa al-Sunnah*. Dar al-Qalam.
- al-Sarakhsi, S. al-D. (1993). *al-Mabsut* (Vol. 29). Dar al-Ma'rifah.
- Al-Shātibī, A. I. (2004). *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zuhayli, W. (2001). *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Vol. 10). Dar al-Fikr.
- Ali, Z. (2016). *Metode Penelitian Hukum*. Sinar Grafika.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Bowen, J. R. (2003). *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge University Press.
- Cammack, M. (1970). Islamic Inheritance Law in Indonesia: The Influence of Hazairin's Theory of Bilateral Inheritance. *Studia Islamika*, 10(1). <https://doi.org/10.15408/sdi.v10i1.639>
- Fatahullah, Adi Sulistiyono, & Burhanudin Harahap. (2025). Reform of Islamic Inheritance Law: The Influence of Customary Law on the Institution of Wasiat Wajibah in Islamic Law. *Jurnal IUS Kajian Hukum Dan Keadilan*, 13(1), 259–274. <https://doi.org/10.29303/ius.v13i1.1695>
- Friedman, L. M. (1975). *The Legal System: A Social Science Perspective*. Russell Sage Foundation.
- Griffiths, J. (1986). What is Legal Pluralism? *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 18(24), 1–55. <https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>
- Hadikusuma, H. (2003). *Hukum Waris Adat*. Citra Aditya Bakti.
- Hazairin. (1982). *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadith*. Tintamas.
- Ibrahim, J. (2006). *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*. Bayumedia Publishing.
- Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (1991).
- Ismail, I., Busyro, B., Nofiardi, N., Wadi, F., & Alwana, H. A. (2022). The Contribution of 'Urf to the Reform of Islamic Inheritance Law in Indonesia. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan*, 22(2), 165–178. <https://doi.org/10.30631/alrisalah.v22i2.1243>
- Lukito, R. (2013). *Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the Unbridgeable*. Routledge.
- Marro'aini, M., & Kholis, N. (2019). Kontekstualisasi Hukum Waris Dalam QS. An-Nisa [4]:11 (Studi Pembagian Harta Warisan Pada Masyarakat Adat Kampar). *Musawa Jurnal Studi Gender Dan Islam*, 18(1), 93. <https://doi.org/10.14421/musawa.2019.181.93-104>
- Marzuki, P. M. (2017). *Penelitian Hukum*. Kencana.
- Maulida, W., Jumadiah, J., & Yulia, Y. (2025). IMPLEMENTASI HUKUM WARIS ISLAM DAN ADAT DALAM PEMBAGIAN WARISAN ADAT GAYO (Studi Penelitian di



- Kecamatan Permata Kabupaten Bener Meriah). *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh*, 8(3). <https://doi.org/10.29103/jimfh.v8i3.22290>
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook, ed. ke-3*. SAGE Publications.
- Moore, S. F. (1973). Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. *Law & Society Review*, 7(4), 719–746. <https://doi.org/10.2307/3052967>
- Naim, A. H., & Safi'i, A. (2021). Analisis Implementasi Pasal 183 KHI tentang Pembagian Harta Waris di Desa Pasuruhan Kidul Kecamatan Jati Kabupaten Kudus. *YUDISIA: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam*, 12(2), 187–208. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v12i2.12345>
- Nurlaelawati, E. (2010). *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam University Press.
- Puteh, Z., & Tanjung, D. (2023). Kesadaran Hukum Masyarakat Muslim terhadap Hukum Kewarisan Islam di Indonesia: Studi Literatur. *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, 11(01), 29–42.
- Qudamah, I. (1997). *al-Mughni* (Vol. 9). Dar 'Alam al-Kutub.
- Rahman, F. (1981). *Ilmu Waris*. Al-Ma'arif.
- Riski Rhomadhon, M. (2024). TELAAH SOSIO ANTROPOLOGIS TERBENTUKNYA HUKUM KEWARISAN DALAM ISLAM. *Jurnal Al-Wasith : Jurnal Studi Hukum Islam*, 9(2), 127–140. <https://doi.org/10.52802/wst.v9i2.1330>
- Septiyani, D., Abqori, N., & Marzuki, A. (2025). Dinamika Pembagian Harta Warisan Berbasis Konsensus Keluarga: Studi Empiris Hukum Waris Islam. *Al-'Adalah: Jurnal Syariah Dan Hukum Islam*.
- Sjadzali, M. (1997). *Ijtihad Kemanusiaan*. Paramadina.
- Soekanto, S. (1982). *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*. Rajawali.
- Soekanto, S. (2005). *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. RajaGrafindo Persada.
- Soekanto, S. (2012). *Hukum Adat Indonesia*. RajaGrafindo Persada.
- Soekanto, S., & Mamudji, S. (2015). *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Raja Grafindo Persada.
- Syarifuddin, A. (2004). *Hukum Kewarisan Islam*. Kencana.
- Tamanaha, B. Z. (2008). Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global. *Sydney Law Review*, 30, 375–411.
- Ter Haar, B., & Poesponoto, K. N. S. (2001). *Asas-Asas dan Susunan Hukum Adat* (Translated). Pradnya Paramita.
- Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama (1989).
- von Benda-Beckmann, F. (1979). *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra*. Martinus Nijhoff.
- Zed, M. (2014). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.

