

# **Diskursus Pembagian Warisan Bagi Wanita: Kritik Terhadap Tafsir Sosial Al-Qâsimî dalam *Mahâsin Al-Ta'wîl***

Fatihunnada

**Abstract:** *A Discourse of Women Inheritance: A Criticism to al-Qâsimî's Social Exegesis in Mahâsin al-Ta'wîl.* This article examines the work of the 19th-century Damascus interpreter, al-Qasimi, in his book entitled *Mahâsin al-Ta'wîl*. The goal is to see whether there is a link between interpretation patterns of the figure with factors existing in his surrounding environment. The focus of the study is emphasized on how al-Qasimi interprets verses dealing with certain social issues, especially with the differences in inheritance between men and women. This study concludes that the social condition factors significantly contributes to the formation of his interpretation.

**Keywords:** female heritage, social commentary, *al-Qâsimî*, *Mahâsin al-Ta'wîl*

**Abstrak:** *Diskursus Pembagian Warisan Bagi Wanita: Kritik Terhadap Tafsir Sosial Al-Qâsimî dalam Mahâsin al-Ta'wîl.* Artikel ini mengkaji secara khusus karya ahli tafsir Damaskus abad 19, al-Qâsimî dalam kitabnya *Mahâsin al-Ta'wîl*. Tujuannya untuk melihat apakah ada keterkaitan antara pola penafsiran seorang tokoh dengan faktor-faktor yang berada di lingkungan sekitarnya. Artikel ini menggunakan metode kualitatif yang menitikberatkan pada pemahaman terhadap data dan menganalisisnya untuk merumuskan dan mengkritisi cara pandang seorang tokoh. Fokus kajian ditekankan pada bagaimana al-Qâsimî menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan isu sosial tertentu, seperti perbedaan bagian warisan antara pria dan wanita. Studi ini menyimpulkan bahwa faktor kondisi sosial masyarakat dapat memberikan pengaruh yang sangat signifikan kepada seorang tokoh dalam membahas/menafsirkan dalil syara'.

**Kata Kunci:** warisan wanita, tafsir sosial, *al-Qâsimî*, *Mahâsin al-Ta'wîl*

## Pendahuluan

Hak mendapatkan warisan merupakan perkara krusial bagi wanita Muslim, karena pembagian dan kontrol terhadap harta waris serta aset keluarga sangat mempengaruhi kemampuan mereka untuk menikmati hidup yang sesungguhnya dan mempertahankan hak-haknya. Tanpa harta warisan, wanita tidak memiliki pilihan hidup dan kemandirian, di mana tidak ada jaminan bahwa keluarganya akan menunjang kehidupannya. Pembagian harta warisan sesuai syariah Islam di beberapa kasus keluarga Muslim tidak menjamin lahirnya rasa adil yang dirasakan seluruh pihak, padahal Islam sangat menjunjung keadilan dalam segala aturan. Terlebih lagi, alasan pembagian tersebut dikaitkan dengan strata sosial kaum wanita yang dianggap lebih rendah dari kaum pria, kemampuan akal pikiran wanita yang tidak sederajat dengan pria, dan berbagai alasan lain yang diusung oleh para pemikir tradisional.

Demikian gugatan awal yang disampaikan beberapa pihak untuk mengkritisi sistem pembagian harta waris dalam Islam yang telah termaktub dalam Alquran dan hadis, kemudian dikembangkan oleh para sarjana Islam, khususnya di bidang fikih kajian *farâ'idh*.<sup>1</sup>

Corak pandang seperti itu memang bisa dipahami sebagai buah pemikiran dari kondisi sosial masa lampau yang masih membedakan harkat dan derajat kaum wanita dari kaum pria. Bahkan hampir setiap literatur tafsir dan fikih seperti sudah membulatkan alasan klasik tersebut, seakan-akan kehadiran literatur keagamaan tersebut tidak dapat menempatkan dan menimbang sebuah permasalahan dengan sikap yang bijaksana. Ketika era kontemporer hadir, maka corak penafsiran terhadap Alquran mengalami pergeseran. Isu-isu sensitif yang didengungkan oleh pemikir progresif semakin kuat menyentuh hasil literatur tafsir Alquran. Bahkan penafsiran Alquran kemudian berkembang dengan sangat pesat melalui sentuhan bidang humaniora, seperti sosial, politik, ekonomi,

---

<sup>1</sup> Hal tersebut bisa dibuktikan dengan maraknya penelitian dan artikel yang berkaitan akan masalah warisan. Seperti Mark Cammack, "Inching toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law", John L. Esposito and Natana J. DeLong-Bas, "Women in Muslim Family Law", Annelies Glander, "Inheritance in Islam: Women's Inheritance in Sana'a (Republic of Yemen)" dan lainnya.

sains, dan lain sebagainya. Banyak hal yang mulai ditinggalkan dari karya literatur klasik dan tidak lagi disinggung dalam karya kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan pembahasan ayat jender dan feminis. Para penafsir kontemporer banyak mempertimbangkan aspek feminis dalam memberikan komentar terhadap masalah warisan wanita.<sup>2</sup> Ada banyak hal yang secara substantif tidak berubah tetapi terlihat adanya sajian baru terhadap masalah tersebut.<sup>3</sup>

Oleh karena itu, signifikansi pembahasan warisan perlu digali kembali untuk menganalisis ulang kasus tersebut dari perspektif salah satu tokoh tafsir kontemporer abad 19, Muhammad ibn Sa'îd ibn al-Qâsim. Analisis kasus ini akan ditekankan pada ayat tentang waris, sebab turun ayat tersebut, pandangan ahli tafsir yang dibenturkan dengan para kritikus dan tinjauan sosial kemasyarakatan terhadap aturan tersebut serta kritik terhadap pandangan tafsir sosial yang dilontarkan al-Qâsimî dalam kitab *Mahâsin al-Ta'wîl* (al-Tafsîr al-Qâsimî) dalam kasus harta warisan bagi wanita.

---

<sup>2</sup> Penafsiran ayat tentang waris banyak didengungkan para feminis yang kemudian dibandingkan pada aspek antropologi dan sosiologi seperti pada karya Muhammad Aniq, "Femina (Women) dalam Hukum Waris," *Muwâzâb* V, no. 1 (July 2013): h. 69–73. Fariani, "Problematisasi Pembagian Harta Warisan Pasca Tsunami di Kecamatan Johan Pahlawan Kabupaten Aceh Barat," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, no. 11 (Agustus 2014): h. 94–109. Komari, "Eksistensi Hukum Waris di Indonesia: Antara Adat dan Syariah," *Asy-Syari'ah* 17, no. 2 (Agustus 2015): h. 157–72. Ahmad Royani, "Kedudukan Anak Non Muslim Terhadap Harta Warisan Pewaris Islam Ditinjau dari Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPPerdata)," *Jurnal Independent* 3, no. 1 (2015): h. 45–52. Wahidah, "Kasus Munasakhah Pada Tiga Kabupaten di Kalimantan Selatan," *Tashwir* 3, no. 8 (Oktober – Desember 2015): h. 375–95. Soemali, "Perkawinan Adat Sumbawa dan Permasalahan Hak Waris Bila Ditinjau Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974," *Jurnal Fakultas Hukum*, Fakultas Hukum Universitas Narotama Surabaya XX, no. 20 (April 2011): h. 101–18. Rahma Amir, "Kedudukan Anak Angkat dalam Hak Waris Pada Masyarakat Islam di Kota Palopo (Relevansinya Pada Pengadilan Agama Palopo)," *Palita: Journal Of Social-Religi Research* 1, no. 2 (Oktober 2016): h. 173–192.

<sup>3</sup> Termasuk di dalamnya penyajian kewarisan dalam bentuk komputerisasi Menggunakan sistem pakar untuk mengembangkan pembagian waris Islam ke dalam system yang terkomputerisasi dirasakan tepat, dikarenakan dalam pencarian solusi untuk masalah penentuan proporsi ahli waris sama dengan pencarian solusi dalam sistem pakar dengan membuat aturan-aturan (*rule*) yang dikumpulkan dari kepakaran seseorang. Pencarian solusi menggunakan metode *forward chaining* cocok untuk menyelesaikan permasalahan yang mempunyai tingkatan prioritas pada *rule* yang dibangun pada basis pengetahuan. Penggabungan metodologi *Rational Unified Process* (RUP) dengan metodologi Pengembangan Sistem Pakar dari Jhon Durkin dirasakan sangat membantu dalam pembuatan sistem yang berbasis objek. Lihat Ridwan Setiawan, Dini Destiani, and Cepy Slamet, "Perancangan Sistem Pakar Untuk Pembagian Waris Menurut Hukum Islam (Fara'id)," *Jurnal Algoritma Sekolah Tinggi Teknologi Garut* 9, no. 1 (2012): h. 1–8.

## Biografi Muhammad Ibn Sa'îd Ibn al-Qâsim

Nama beliau adalah Muhammad ibn Muhammad ibn Sa'îd ibn Qâsim ibn Shâlih ibn Ismâ'îl ibn Abî Bakr, namun lebih populer dengan sebutan al-Qâsimî yang merupakan penisbatan kepada nama kakek.<sup>4</sup> Akan tetapi dalam beberapa karya tulisnya, ia menuliskan namanya dengan sebutan "Jamâl al-Dîn" dan "Muhammad Jamâl al-Dîn".<sup>5</sup> Oleh karena itu, beberapa peneliti menegaskan bahwa "Muhammad" adalah nama beliau, sedangkan "Jamâl al-Dîn" adalah gelar beliau, dengan mempertimbangkan metode ilmu nahwu yang menegaskan bahwa "jika nama dan gelar disebutkan secara bersamaan, maka nama harus disebutkan terlebih dahulu kemudian gelar menurut bahasa yang paling fasih."<sup>6</sup>

Al-Qâsimî dilahirkan pada 17 September 1866, bertepatan dengan 22 Jumâd al-Ûlâ 1283 di Damaskus.<sup>7</sup> Tepatnya di suatu daerah bernama al-Qanawât, Zaqqâq.<sup>8</sup> Daerah tersebut sudah dikenal sejak zaman dahulu dengan peradaban dan keilmuannya, hingga dapat ditemukan beberapa sahabat dan ilmuan mengakhiri perjalanan intelektual serta spiritual di negeri tersebut.

<sup>4</sup> Lihat biografinya, Khayr al-Dîn al-Zarkalî, *Al-A'lam*, vol. 2 (Bayrût: Dâr al-'Ilm, n.d.), 135. 'Abd Allâh Mushtafâ al-Marâghî, *Al-Fath Al-Mubîn Fi Thabaqât Al-Ushûliyyîn*, vol. 3 (Mishr: Mathba' 'Abd al-Hamid Ahmad Hanafi, n.d.), h. 168. Shalâh al-Dîn al-Munjid, *Mu'jam Al-Mu'arrikhîn Al-Dimashqiyyîn Wa Atsâruhum Al-Makhtûbât Wa Al-Mathbû'ât* (Bayrût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî al-Jadîd, n.d.), h. 397.

<sup>5</sup> Sebagai contoh dapat dilihat beberapa karyanya. Di antara karyanya, al-Syeikh Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Al-Fadhl Al-Mubîn 'alâ 'Aqd Al-Jawâhir Al-Tsamîn Fi 'Ulûm Al-Hadîts Wa Huwa Syarh Al-Arba'in Al-'Ajlûniyah* (Bayrût: Dâr al-Nafâis, 1986). Bandingkan dengan karya 'Alî ibn 'Abd al-Kâfi al-Subkî, *Al-'Ilm Al-Mansûr Fi Itsbât Al-Syuhûr*, komentar Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, (Riyadh: Maktabat al-Imâm al-Syâfi'i, 1410 H).

<sup>6</sup> Jamâl al-Dîn ibn Hisyâm al-Anshârî, *Syarh Qathr Al-Nadâ Wa Ball Al-Shadâ*, disertai karya Muhammad Muhyî al-Dîn 'Abd al-Hamid, *Sabil Al-Hudâ Bi Tahqiq Qathr Al-Nadâ* (Mishr: Mathba' al-Sa'âdah, 1963), h. 98.

<sup>7</sup> Damaskus merupakan kota terbesar di Suriah. Disebut dengan Damaskus karena penduduk kota tersebut sangat aktif dalam mempercepat (red: Damasyqû yang berarti Asra'û) pembangunan kota. Para sejarawan menyebutnya sebagai surga bumi, bangunannya megah dan airnya melimpah. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang Damaskus, lihat Mu'jam al-Buldân, *Syahâb Al-Dîn Yâqût Al-Hamawî Al-Bagdâdî*, vol. 2 (Bayrût: Dâr Sâdir, n.d.), h. 463–70. Ahmad 'Âdil Kamâl, *Al-Thariq Ilâ Dimasyq* (Bayrût: Dâr al-Nafâis, 1982), h. 357.

<sup>8</sup> Lihat Muhammad ibn Sa'îd al-Qâsimî, *Muqaddimat Qawâ'id Al-Tahdîts Min Funûn Mushthalah Al-Hadîts* (Mishr: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah 'Îsâ al-Halabî, 1961), h. 20. Muhammad Muthî al-Hâfiz and Nazzâr Abâzhah, *Târikh 'Ulamâ' Dimasyq Fi Al-Qarn Al-Râbi' Ashar Al-Hijri*, vol. 1 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), h. 298.

Al-Qâsimî terlahir di lingkungan keluarga yang terkenal dengan wawasan, kepatuhan dalam beragama serta menjunjung akhlak yang mulia. Ayah dan kakeknya merupakan tokoh yang sangat disegani karena memiliki sopan santun yang luhur. Inilah titik permulaan tumbuhnya al-Qâsimî untuk menjadi pribadi yang unggul.<sup>9</sup>

Al-Qâsimî terkenal sebagai murid yang tekun, pandai menggunakan waktu serta pekerja keras. Hal tersebut, beliau tegaskan sendiri dengan perkataannya, “Allah telah memberikanku kecintaan untuk membaca, menulis buku dan risalah”.<sup>10</sup> Semua itu diraih karena pemberian Tuhan, sebagaimana dalam pengakuannya, “Allah telah menganugerahkan kepada hambanya semangat berjuang dan memanfaatkan kesempatan, maka aku mampu mempelajari buku sastra dan sejarah yang tidak terhitung jumlahnya”.<sup>11</sup> Al-Qâsimî memiliki prinsip yang kuat untuk menghargai waktu, hal itu terbukti dalam ucapannya, “berulang-ulang, aku berharap waktu dapat dijual supaya aku dapat membeli waktu mereka semua” ketika melihat beberapa kawan menghabiskan waktu untuk hal yang tidak penting.<sup>12</sup>

Pendidikan al-Qâsimî tidak jauh berbeda dengan langkah ulama terdahulu. Al-Qâsimî tidak mengenyam bangku sekolah formal. Al-Qâsimî lebih memilih memfokuskan pendidikannya di bidang tertentu kepada orang-orang yang memang otoritatif di bidang tersebut. Dalam bidang Alquran, al-Qâsimî banyak mengambil ilmu dari al-Syeikh ‘Abd al-Rahmân al-Mashrî dan Ahmad al-Hilwânî. Kemudian ia berguru kepada Mahmûd al-Qûshî dan Muhammad Rasyîd Qazihâ untuk mendalami bidang bahasa dan sastra. Al-Syeikh Salîm al-‘Aththâr adalah guru yang paling berperan membangun intelektualitas al-Qâsimî, beliau belajar bahasa, tafsir, hadis, sejarah serta akhlak dari Salîm al-‘Aththâr secara langsung dengan membaca beberapa kitab populer di bidang-bidang tersebut. Al-Qâsimî juga berguru ilmu tafsir, hadis, fikih, akidah, bahasa

<sup>9</sup> Lihat Muhammad ibn Sa’îd al-Qâsimî, *Muqaddimat Qawâ'id Al-Tabdîts Min Funûn Mushthalah Al-Hadîts*, h. 20.

<sup>10</sup> Zhâfir al-Qâsimî, *Jamâl Al-Dîn Wa Ayyrûbu* (Bayrût, 1966), h. 20.

<sup>11</sup> al-Syeikh Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Al-Fadhl Al-Mubîn ‘alâ ‘Aqd Al-Jawâbir Al-Tsamîn Fî ‘Ulûm Al-Hadîts Wa Huwa Syarh Al-Arbâ'in Al-‘Ajlûniyah*, h. 20.

<sup>12</sup> Mahmûd Hamdî Zaqqûq, *Syakhshiyât Islâmiyyah* (Mishr: Minbar al-Islâm, 1996), h. 55.

dan sastra kepada tokoh-tokoh dari Suriah, di antaranya al-Syeikh Bakrî al-'Aththârî, Muḥammad al-Khânî, Ḥasan Jabînah al-Dasûqî, Mahmûd al-Hamzawî dan Thâhir al-Âmadî.<sup>13</sup>

Selain tokoh-tokoh Suriah, al-Qâsimî juga berguru kepada intelektual Mesir. Muhammad 'Abduh merupakan pusat keilmuan al-Qâsimî, pandangan al-Qâsimî banyak terinspirasi dari pemikiran 'Abduh. Hal ini ditegaskan oleh al-Qâsimî dalam ucapannya, “aku mendalami tafsir, dan mendapati ayat-ayat secara global, aku bertanya: apakah kita dapat menyempurnakan ayat tersebut dengan Taurat atau kitab lain?. 'Abduh menjawab: hal tersebut tidak diperkenankan karena Alquran diturunkan secara mutawatir”. Dalam kesempatan lain, “al-Qâsimî bertanya: kitab apakah yang layak jika aku ingin mengkaji Islam secara universal?. 'Abduh menjawab: *al-Ihyâ'* karangan al-Ghazâlî yang sudah disterilisasi dari hadis yang tidak sahih dan catatan yang tidak bermanfaat”.<sup>14</sup> Pada akhirnya, ia mengarang kitab yang bertajuk *Tahdzîb Maw'izhat al-Mu'minin min Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.

Sedangkan Jamâl al-Dîn al-Afghânî dan Thâhir al-Jazâirî merupakan dua penulis sekaligus ilmuwan yang memiliki keahlian di berbagai bidang selain agama, di antaranya filsafat, kepemimpinan hingga politik juga mempengaruhi pola pikir al-Qâsimî saat membaca karya-karya keduanya.<sup>15</sup> Sehingga pergerakan dakwah al-Qâsimî menjadi pantauan pemerintah Suriah sampai kepada penangkapan dirinya atas tuduhan menyerukan sekte baru dalam beragama, yaitu “Sekte Jamâlî”. Akan tetapi setelah tuduhan yang ditujukan padanya tidak terbukti, ia dibebaskan kemudian memilih untuk memfokuskan dakwahnya di rumah saja dengan menghasilkan karya tulis, artikel-artikel di majalah dan menyampaikan kuliah inklusif dan eksklusif. Bahkan Rasyîd Ridhâ ikut berkomentar tentang ketangguhan al-Qâsimî di bidang politik, “Dinasti 'Utsmâniyyah

<sup>13</sup> Lihat Muhammad Muhammad ibn Sa'îd al-Qâsimî, *Muqaddimat Qawâ'id Al-Tabdîts Min Funûn Mushthalah Al-Hadîts*, h. 20.

<sup>14</sup> Muhammad Muthî al-Hâfiz dan Nazzâr Abâzhah, *Târîkh 'Ulamâ' Dimasyq Fî Al-qarn Al-Râbi' 'Ashar Al-Hijrî*, h. 1:299.

<sup>15</sup> Anwar al-Jundî, *Tarâjum Al-'Alâm Al-Mu'âshirîn Fî Al-'Âlam Al-Islâmî* (Mishr: Maktabat al-Anjalû al-Mishriyyah, 1970), 73. Mahmûd Mahdî al-Istanbûlî, *Syeikh Al-Syâm Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî* (Bayrût: al-Maktab al-Islâmî, 1985), h. 16–17.

hanya akan bangkit dengan munculnya karya-karya bidang agama modern yang diajukan kepada Majelis Ummat untuk disetujui dan disebarluaskan. Hanya Jamâl al-Dîn al-Qâsimî yang mampu melakukannya.”<sup>16</sup>

Al-Qâsimî tidak hanya menguasai bidang agama, ia memiliki wawasan yang luas. Hal ini terbukti ketika melihat beberapa karyanya, terdapat beberapa karya yang membahas tentang kilat, listrik, alat komunikasi, obat ambeien. Karena menurutnya, Islam adalah agama fitrah, cara berfikir yang terbuka dan aturan yang universal dalam hidup.<sup>17</sup> Sebagaimana komentar yang diberikan ‘Abd Allâh Mushthafâ al-Marâghî, “Al-Qâsimî adalah pribadi yang tidak hanya menguasai bidang agama, tetapi bidang-bidang ilmu modern juga ia kuasai.”<sup>18</sup>

Semasa hidupnya, al-Qâsimî mampu melahirkan karya-karya yang terbilang cukup banyak, setidaknya ada sembilan puluh delapan (98) karya tulisnya di berbagai bidang. Di antaranya, *Mahâsin al-Ta’wîl* di bidang tafsir, *al-Musnad al-Ahmad ‘alâ Musnad al-Imâm Ahmad* di bidang hadis, *Qawâ'id al-Tabdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts* dan *al-Jarh wa al-Ta'dîl* di bidang ilmu hadis, *Syadzarah min al-Sîrah al-Muhammadiyah* di bidang sejarah, *al-Syadzarah al-Bahiyah fi Hall Alfâzh Nahwiyyah* di bidang bahasa, *Dalâil al-Tawhîd* di bidang akidah, *al-Ârâ' al-Falsafiyah* di bidang filsafat, *Maw'izbat al-Mu'minin min Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dalam bidang akhlak, *al-Fatwâ fi al-Islâm* dan *Fatâwâ Muhimmah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyyah fi al-Mahâkim al-'Utmâniyyah wa al-Mishriyyah* di bidang fikih dan politik, serta beberapa karya di luar bidang agama, seperti *Irsyâd al-Khalq ilâ al-'Amal bi Khabar al-Barq*, *Risâlah fi al-Syây wa al-Qahwâ wa al-Dukhân*, *Qâmûs al-Shinâ'ât al-Syâmiyyah*, *Fatawâ al-Asyrâf fi al-'Amal bi al-Tilighrâf*, dan lainnya.<sup>19</sup>

Bidang fikih, al-Qâsimî mengadopsi dan mengikuti al-Syâfi'î, hal ini terlihat dari beberapa *statement* yang ia sampaikan dalam

<sup>16</sup> Muhammad Muthî' al-Hâfiz and Nazzâr Abâzhah, *Târîkh 'Ulamâ' Dimasyq Fi Al-Qarn Al-Râbi' 'Ashar Al-Hijrî*, 1:300.

<sup>17</sup> al-Syeikh Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Al-Fadhl Al-Mubîn 'alâ 'Aqd Al-Jawâhir Al-Tsamîn Fi 'Ulûm Al-Hadîts Wa Huwa Syarh Al-Arba'in Al-'Ajlûniyyah*, h. 20.

<sup>18</sup> ‘Abd Allâh Mushthafâ al-Marâghî, *Al-Fath Al-Mubîn Fi Thabaqât Al-Ushûliyyîn*, h. 3:168.

<sup>19</sup> ‘Alî Mahmûd ‘Alî Dabdûb, *Al-Qâsimî Wa Ârâ'uhû Al-'Itrîqâdiyyah* (Cairo: Dâr al-Muhadditsîn, 2007), h. 80–94.

mengomentari guru-gurunya, di antaranya “Ambeien adalah penyakit para pengikut mazhab Syâfi‘î” ketika ia mengunjungi beberapa guru yang sedang mengidap penyakit ambeien.<sup>20</sup> Hal ini diperkuat pula dengan komentar sejarawan yang merekam jejak langkahnya, al-Marâghî berkata, “Muhammad ibn Muhammad ibn Qâsim al-Qâsimî al-Dimasyqî yang diberi gelar Jamâl al-Dîn adalah seorang ahli fikih yang mengikuti al-Syâfi‘î.<sup>21</sup> Sedangkan dalam bidang akidah, ia menganut pemahaman akidah al-Salaf al-Shâlih. Hal ini ditegaskan langsung oleh al-Qâsimî dalam ungkapan syairnya, “Tidak, kenyataan yang sesungguhnya aku adalah penganut mazhab Salaf. Mazhabku adalah apa-apa yang terdapat dalam kitab Allah Tuhanku Yang Maha Tinggi.”<sup>22</sup>

Seperti inilah sepak terjang al-Qâsimî semasa hidupnya selama kurang dari lima puluh (50) tahun. Ia wafat pada sore hari Sabtu, 23 Jumadâ al-Ûlâ 1332, bertepatan dengan 18 April 1914, kemudian disemayamkan di area pemakaman al-Bâb al-Shaghîr di kota Damaskus.<sup>23</sup>

## ***Mahâsin al-Ta'wîl (al-Tafsîr al-Qâsimî)***

### **Latar Belakang Penulisan**

Dimulai dari keyakinannya bahwa Alquran dan tafsirnya merupakan ilmu syariat yang paling mulia, sumber hikmah, tanda kerasulan dan cahaya bagi hati nurani, sehingga diperlukan orang-orang yang bersedia menyingkap tabir syariat yang terdapat di dalamnya, memiliki sifat tamak untuk memahami maksudnya dan mencari maksudnya dari ahlinya. Kemudian muncul semangat dalam dirinya untuk memperoleh kandungan-kandungannya dan terperosok ke dalam kolam tujuan-tujuannya dalam rangka menerangkan mata hati.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Muhammad Muthî al-Hâfiz and Nazzâr Abâzhah, *Târîkh ‘Ulamá’ Dimasyq Fî Al-Qarn Al-Râbi’ ‘Ashar Al-Hijrî*, 1:304.

<sup>21</sup> ‘Abd Allâh Mushthafâ al-Marâghî, *Al-Fath Al-Mubîn Fî Thabaqât Al-Ushûliyyîn*, h. 3:168.

<sup>22</sup> ‘Abd al-Razzâq al-Baythâr, *Hilyat Al-Basyar Fî Târîkh Al-Qarn Al-Tsâlits*, vol. 1 (Damaskus: al-Majma’ al-‘Ilmi, 1963), h. 435–36.

<sup>23</sup> Muhammad Sa’id al-Qâsimî, Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, and Khalîl al-‘Azhîm, *Qâmûs Al-Shinâ’ât Al-Syâmiyyah* (Bayrût: Dâr Ibn Katsîr, 1996), h. 7.

<sup>24</sup> Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa’id ibn Qâsim al-Hallâq al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta'wîl*, vol. 1 (Bayrût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), h. 3–4.



Ditambah lagi dengan keadaan kajian Islam yang sangat baku, pembekuan pemikiran<sup>25</sup> dan fanatisme mazhab yang semakin marak. Namun di sisi lain, terjadi kebangkitan keilmuan.<sup>26</sup> Raja-raja Suriah telah menggerakkan pembaruan dunia keilmuan dengan membangun pusat-pusat kajian bidang kedokteran, arsitektur dan kebebasan. Tujuan dari pada pembangunan tersebut adalah untuk melahirkan generasi muda yang mampu mengemban tugas bangsa. Jamâl al-Dîn al-Afghânî merupakan tokoh yang sangat diandalkan raja ‘Abd al-Sulthân kedua untuk menyebarkan ideologi dan persatuan keagamaan yang bertujuan untuk melawan musuh Islam dan menguatkan bidang politik internasional negara Islam.<sup>27</sup>

Akhirnya pada malam-malam sepuluh hari pertama bulan Syawwal tahun 1316 H, ia melaksanakan istikharah, dengan mengharapkan manfaat dan ampunan Allah serta meminta untuk dijauhkan dari tipu daya musuh.<sup>28</sup>

### Sumber Penafsiran

Al-Qâsimî banyak mengambil referensi dalam karyanya dari berbagai bidang keilmuan dan tidak terbatas pada sumber-sumber tafsir. Hal ini menggambarkan luasnya wawasan yang dimiliki dan mendalamnya analisis yang dilakukan. Menurut catatan Muhammad ibn ‘Uddah, terdapat delapan (8) bidang ilmu yang dijadikan rujukan al-Qâsimî.<sup>29</sup>

*Pertama*, bidang tafsir yang mencakup sembilan kitab utama, yaitu, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzim* karya Ibn Katsîr, *Jâmi’ al-Bayân* karya Ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth* karya Abû Hayyân, *Mafâtiḥ al-Gayb* atau *al-Tafsîr al-Kabîr* karya al-Râzî, *Tafsîr al-Manâr* karya Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Mahâyimî*, *Fath al-Bayân* karya al-Qanûjî, *Fath al-Qadîr* karya al-Syawkânî dan *al-Kasasyâf* karya al-Zamakhsharî.

<sup>25</sup> ‘Alî Hasûn, *Târîkh Al-Dawlah Al-‘Utmâniyyah* (Bayrût: al-Maktab al-Islâmî, 2002), h. 530.

<sup>26</sup> Muhammad ibn ‘Uddah, *‘Al-Ârâ’ Al-I’tiqâdiyyah Li Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî Min Khilâl Mahâsin Al-Tâwîl, Al-Ma’âd Namûdzaj*” (Universitas al-Jazâir Yûsuf ibn Khaddah, 2012), h. 36.

<sup>27</sup> ‘Alî al-Syalâbî, *Al-Dawlah Al-‘Utmâniyyah ‘Awâmil Al-Nuhûdh Wa Asbâb Al-Suqûth* (Mishr: Dâr al-Tawzî wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 2001), h. 147.

<sup>28</sup> Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa’îd ibn Qâsim al-Hallâq al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Tâwîl*, 1:5.

<sup>29</sup> Muhammad ibn ‘Uddah, *‘Al-Ârâ’ Al-I’tiqâdiyyah Li Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî Min Khilâl Mahâsin Al-Tâwîl, Al-Ma’âd Namûdzaj*,” h. 39–40.

*Kedua*, bidang akidah yang mencakup sepuluh sumber utama, yaitu, *Ijtimâ' al-Juyûsy al-Islâmiyyah* karya Ibn al-Qayyim, *al-Asmâ' wa al-Syifât* karya al-Bayhaqî, *Izhhâr al-Haqq* karya Rahmat Allâh al-Hindî, *al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd* karya al-Ghazâlî, *al-Ta'wilât* karya Ibn awrak, *al-Jawâb al-Shahîh li Man Baddala Dîn al-Masîh* karya Ibn Taymiyyah, *al-Furqân bayn Awliyâ' al-Rahmân wa Awliyâ' al-Syaythân* karya Ibn Taymiyyah, *al-Milal wa al-Nihal* karya al-Syihristânî, *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyyah* karya Ibn Taymiyyah dan *al-Mawâqif* karya Îjî.

*Ketiga*, bidang akhlak yang mencakup tujuh karya utama, yaitu, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî, *al-Futûhât al-Makkiyyah* karya Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Hikam* karya Ibn 'Arabî, *Qawâid al-Tashawwuf 'alâ Wajh Yajma'u bayn al-Syarî'ah wa al-Haqîqah wa Yashilu al-Ushûl wa al-Fiqh bi al-Tharîqah* karya Ahmad al-Barlsî, *al-Mawâhib al-Dîniyyah* karya al-Qasthalânî, *al-Yawâqit wa al-Jawâhir* karya 'Abd al-Wahhâb al-Sya'rânî, *Tuhfat al-Muttaqîn wa Sabîl al-'Arifîn* serta *al-Gunyah* karya 'Abd al-Qâdir al-Jaylânî.

*Keempat*, bidang geografi yang merujuk pada kitab *al-Jugrâfiyyah al-'Umumiyyah*. *Kelima*, bidang sastra yang merujuk pada *al-Hayawân* karya Jâhizh dan *Syarh Nahj al-Balâghah* karya Ibn Abî al-Hadîd. *Keenam*, bidang fikih akidah yang merujuk pada *al-Bida' wa al-Hawâdits* karya al-Thurthûsî. *Ketujuh*, bidang perbandingan agama yang merujuk pada *Takhjîl al-Anâjîl* karya Abû al-Baqâ' al-Ja'farî. *Kedelapan*, bidang *ushûl fiqh* yang merujuk pada *al-Muwâfaqât* karya al-Syâthibî.

## Metode Penafsiran

Al-Qâsimî menulis kitab *Mahâsin al-Ta'wil* di kediamannya yang merupakan pusat kajian Islam miliknya. Ia mencoba membuat tafsir dengan corak *al-Salaf*, tidak ada unsur fanatisme dan taklid, serta sangat menghindari sikap *Ta'thîl* dan *Tasybîh*. Tokoh paling berpengaruh dalam tafsirnya adalah Ibn Taymiyyah dengan fatwa-fatwanya, meskipun ia tidak sepakat dengannya dalam beberapa masalah, seperti ilmu kalam. Terkadang, al-Qâsimî juga membantah Ibn Taymiyyah ketika bertentangan dengan pendapat Abû Hayyân al-Andalûsî dalam *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Mahmûd Mahdî al-Istanbûlî, *Syeikh Al-Syâm Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî*, h. 50.

Oleh karena itu, al-Qâsimî menetapkan sebelas kaidah utama dalam tafsir yang ia beri nama “Kaidah-kaidah tafsir”, yaitu kaidah sumber-sumber utama tafsir, mengetahui tafsir yang benar dan yang lebih benar ketika terjadi perbedaan. Perbedaan penafsiran *Salaf* bermuara pada perbedaan macam saja, mengetahui sebab turunnya Alquran, al-Nâsikh wa al-Mansûkh, bacaan-bacaan yang aneh, kisah-kisah para nabi dan relevansinya dengan kisah Isrâ’îliyyât, pemahaman Alquran yang tidak sesuai dengan bahasa Arab merupakan penyimpangan dalam tafsir, syari’at adalah bahasa tanah Arab, *Targîb* dan *Tarhîb* dalam Alquran dan kaidah keberadaan *Majâz* dalam Alquran.<sup>31</sup>

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *Mahâsin al-Ta’wîl* mempunyai metode yang unik. Hal ini dapat dilihat pada keterangan yang ditulis oleh Muhammad ibn ‘Uddah. *Pertama*, penafsirannya sangat mengandalkan ayat-ayat lain dan hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî, Muslim, Ahmad dan al-Tirmidzî serta berpegang pada metode pemahaman al-Salaf al-Shâlih. *Kedua*, merujuk pada pemahaman sahabat dan tabi’in. *Ketiga*, menukil pada pendapat ahli masa dulu, seperti al-Thabarî, al-Zamakhsharî, al-Râzî, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim, al-Ghazâlî dan lainnya hingga berpuluh-puluh halaman. *Keempat*, mencantumkan pendapat-pendapat yang berseberangan untuk menegaskan pemahamannya dan membantah pendapat tersebut serta menjelaskan duduk masalah yang terjadi. *Kelima*, mencatat informasi pendahuluan pada setiap awal surat. *Keenam*, menukil keterangan yang terdapat dalam Injil, kemudian menjelaskan kesalahan-kesalahan yang diyakini oleh Yahudi dalam Taurat dan Talmud serta kesalahan-kesalahan yang disampaikan kaum Nasrani dalam Injil.<sup>32</sup>

### Corak dan Lawan Tafsir

Kitab *Mahâsin al-Ta’wîl* adalah hasil karya emas yang tergolong sebagai *Tafsîr bi al-Ma’tsûr*. Hal ini dikarenakan al-Qâsimî memberikan

<sup>31</sup> Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa’îd ibn Qâsim al-Hallâq al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta’wîl*, 1: h. 7–145.

<sup>32</sup> Muhammad ibn ‘Uddah, “*Al-Ârâ’ Al-Itiqâdiyyah Li Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî Min Khilâl Mahâsin Al-Ta’wîl, Al-Ma’âd Namûdzaj*,” h. 34–39.

perhatian begitu besar terhadap *al-Ma'tsûrât* dari kalangan generasi awal Islam dan menempatkannya pada posisi yang begitu mulia. Akan tetapi al-Qâsimî juga menaruh perhatian yang cukup besar terhadap kajian bahasa, sehingga memberikan dampak yang signifikan dalam kajian tafsir kebahasaan.<sup>33</sup>

Dapat dilihat, bahwa Kitab *Mahâsin al-Ta'wil* memiliki corak yang sedikit berbeda dengan kitab-kitab *Tafsîr bi al-Ra'y*. Di antara karya *Tafsîr bi al-Ra'y* terdekat dengan masa al-Qâsimî adalah *Tafsîr al-Manâr* yang tidak lain adalah karya salah satu gurunya. Di sisi lain, perbedaan keduanya juga terletak pada pendekatan tafsir yang digunakan. Muhammad 'Abduh sangat terkenal sebagai penafsir sosial, di mana tafsir yang disajikan selalu mengaitkan ayat-ayat dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat.<sup>34</sup> Sedangkan al-Qâsimî terkadang kurang memperhatikan suasana sosial masyarakat yang ada. Sehingga terlihat perbedaan cara pandang kedua tafsir tersebut dalam kasus yang akan menjadi bahan analisis berikut.

Di antara lawan tafsir lain adalah tafsir-tafsir dari kalangan feminis yang berorientasi pada *Gender Equality* dalam produk penafsiran Alquran. Corak tafsir golongan ini juga mengandalkan Alquran dan hadis, akan tetapi model penafsiran kalangan feminis berupaya menemukan pesan universal yang terkandung dalam Alquran dengan menganalisis konteks secara menyeluruh, juga tetap memegang prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Tokoh menonjol dari golongan ini adalah Aminah Wadud dengan karyanya, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*, Asma Barlas dengan karyanya, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* dan tokoh lainnya.

<sup>33</sup> Mâhir Jâsim Hasan al-Âmûrî, "Ijtihâdât Al-Qâsimî Fi Al-Tafsîr Al-Lughawî Li Al-Qur'ân Min Khilâl Tafsîrihi," *Majallat Abhâts Kulliyat Al-Tarbiyyah Al-Âsâsiyyah*, 2012, h. 154–155.

<sup>34</sup> M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 10. Sebelumnya, Mushthafâ 'Abd al-Râziq juga mengatakan bahwa *Tafsîr al-Manâr* memberikan nuansa baru dalam dunia tafsir. Terdapat keindahan dan pendalaman bahasa kandungan Alquran yang dikaitkan dengan kebutuhan sehari-hari. Lihat Mushthafâ 'Abd al-Râziq, *Al-'Urwah Al-Wutsqâ* (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1970), h. 36.

## Konsep *al-Tafsîr al-Ijtimâ'î*, Studi Warisan dalam *Mahâsin al-Ta'wîl (al-Tafsîr al-Qâsimî)*

*Mîrâts* merupakan cara pembagian warisan dari harta peninggalan kepada para ahli warisnya. Kajian *mîrâts* dalam syariah memberikan aturan-aturan yang meliputi siapa saja yang dapat menerima warisan dan cara pelaksanaan pembagiannya.<sup>35</sup>

Konsep warisan dalam Islam telah menjadi bahan perdebatan yang sangat panjang, khususnya ketika memasuki wilayah kasus bagian pria dan wanita. Hal ini bersumber dari pemaparan Allah dalam surat al-Nisa'[4]: 11. Ayat tersebut menegaskan bahwa pria berhak menerima dua kali lipat dari bagian wanita. Allah Swt. berfirman:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ  
 اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ  
 وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ  
 فَلِلْأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ  
 دَيْنٍ ؕ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ  
 إِنَ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

*Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan, dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan, jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak, jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga, jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi*

<sup>35</sup> Salako Taofiki Ajani, Bashah Abu Bakar, and Mikail Ibrahim, "The Value of Islamic Inheritance in Concolidation of the Family Financial Stability," *Journal of Humanities and Social Science* 8 (2013): h. 15.

*wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”*

Turun ayat ini sebetulnya merujuk pada satu kasus kedua anak perempuan Sa'd ibn al-Rabi<sup>36</sup> yang kehilangan hak warisnya lantaran diambil alih oleh pamannya, sehingga ibu kedua anak ini mengadukan perihal keadaan anaknya kepada Nabi. Kemudian Nabi memerintahkan pamannya untuk memberikan bagian dua pertiga untuk kedua anak perempuan tersebut, satu perdelapan untuk ibu kedua anak tersebut dan ia berhak menerima sisa dari harta yang sudah dibagikan.<sup>37</sup> Ini merupakan kasus pertama pembagian harta waris menurut syariat Islam.<sup>38</sup>

Muncul pendapat yang menegaskan bahwa ayat tersebut hanya diturunkan khusus pada kasus di atas. Sehingga berdampak pada hukum pembagian warisan sesuai ketentuan Islam tidak menjadi keharusan.<sup>39</sup> Hal tersebut langsung direspon oleh 'Abduh dengan pendapatnya yang mengatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada seluruh mukallaf dan bukan personal, karena mereka semua perlu melaksanakan pembagian warisan, menjalankan wasiat serta menerapkan kesejahteraan bersama bagi masyarakat.<sup>40</sup> Ditambah lagi dengan adanya kaidah yang berbunyi, “*al-Ibrah bi 'Umûm al-Lafzh, Lâ bi Khushûsh al-Sabab*”<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Ia adalah salah satu sahabat Nabi yang wafat pada perang Uhud.

<sup>37</sup> Lihat Muhammad ibn 'Îsâ al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*, vol. 4 (Bayrût: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, n.d.), h. 414. Muhammad ibn Yazîd, *Sunan Ibn Mâjah*, vol. 2 (Bayrût: Dâr al-Fikr, n.d.), h. 908. Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, vol. 23 (Cairo: Mu'assasah al-Rasalah, 1999), h. 108.

<sup>38</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ ibn 'Alî Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâr*, vol. 4 (Mishr: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1990), h. 331.

<sup>39</sup> Pendapat seperti ini pernah dikemukakan pula oleh Ahsin Sakho dalam salah satu kuliah umum. Ia menegaskan bahwa aturan warisan yang ditetapkan dalam syaria Islam melalui Alquran dan hadis merupakan solusi untuk keadaan tertentu, di mana sudah tidak dimungkinkan lagi jalan musyawarah. Hal ini ditopang dengan *Athar* yang bersumber dari seorang sahabat, Ibn 'Abbas, ia berkata: salah seorang istri 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf diajak untuk berdamai oleh para ahli waris terhadap harta sejumlah delapan puluh tiga ribu dengan mengeluarkannya dari pembagian harta warisan.

<sup>40</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ ibn 'Alî Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâr*, h. 4:331.

<sup>41</sup> Nashr Hâmid Abû Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan Dalam Islam*,

Banyak komentar golongan feminis yang menyatakan bahwa aturan pembagian warisan dalam Islam sangat menyudutkan kaum wanita dan memberikan kelebihan kepada kaum pria.<sup>42</sup> Akan tetapi pada hakikatnya, aturan Tuhan dalam warisan ini justru mengangkat hak-hak kaum wanita dari tekanan kaum pria pada saat aturan tersebut tidak ada atau tidak dijalankan. Afrouza Bulbul melakukan penelitian di Bangladesh yang mengungkapkan sistem pembagian warisan di negara tersebut sudah menganut syariah Islam secara legalitas hukum, namun praktik di lapangan tidak berjalan karena budaya lokal sosial masyarakat dan keterbatasan mereka dengan ilmu ini, ditambah lagi tidak berjalannya perangkat-perangkat hukum untuk menangani kasus yang ada, sehingga terjadi perampasan hak-hak wanita dalam warisan oleh kaum pria. Bahkan Bulbul merekomendasikan pendalaman dan penerapan syariah Islam dalam setiap sektor kehidupan untuk tercapainya masyarakat yang jauh dari konflik dan penuh kedamaian.<sup>43</sup>

Amina Wadud juga mengkritisi kasus ini dengan kata “*Fadhdhala*” (Memberi kelebihan) yang terdapat dalam surat al-Nisa’ [4] ayat 34. Menurutnya, kelebihan yang diberikan Tuhan kepada pria tidak bersifat absolut dan mutlak, hal tersebut ia kuatkan dengan mengaitkan kata “*Ba’dh*” (Sebagian) yang terdapat dalam ayat tersebut. Kata ini digunakan untuk menghubungkan fakta-fakta yang sudah terjadi. Tidak seluruh pria dapat mengungguli seluruh wanita dalam beberapa hal, sebagian pria dapat mengungguli sebagian wanita dalam beberapa hal, begitu pula sebagian wanita justru bisa mengungguli sebagian pria dalam beberapa hal. Maka Tuhan sendiri menegaskan ini bukan perkara yang absolut.<sup>44</sup>

---

terjemah dari Moch. Nur Ichwan and Moch. Syamsul Hadi, *Daw’ir Al-Kawf: Qir’ah Fi Khithab Al-Mar’ah* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill, 2003), h. 180.

<sup>42</sup> Mansoor Moaddel, “Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism.” 37 (1998): h. 116. Lihat juga artikel berkaitan dengan pemahaman jender terkait pembagian laki-laki lebih besar dibanding perempuan seperti karya Idris Rasyid, “Eksekusi ‘Ab Intestato’ Warisan Dua Banding Satu: Rasionalisasi Surah Annisa Ayat 11,” *Jurnal Hukum Diktum* 14, no. 2 (Desember 2016): h. 201–13. dan karya Fatahuddin Aziz Siregar, “Dimensi Jender Dalam Hukum Kewarisan Islam,” *Yurisprudencia* 1, no. 2 (Desember 2015): h. 17–29.

<sup>43</sup> Baca selengkapnya, Afrouza Bulbul, “Implication of Islamic Law of Inheritance: Ultimate Solution to Family Conflict,” *Asian Journal of Applied Science and Angineering* 2 (2013).

<sup>44</sup> Amina Wadud, *Qur’an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1997), h. 70–71.

Seorang ahli tafsir klasik, Ibn Kathîr sendiri memberikan komentarnya terhadap ayat ini, bahwa aturan yang telah ditetapkan Tuhan merupakan ketetapan absolut, dengan meminjam kata “*Hudûd*” (ketetapan-ketetapan). Ketetapan tersebut diambil dengan pertimbangan kedekatan para ahli waris dengan orang yang meninggal, serta pertimbangan kebutuhan masing-masing dari mereka, ditambah lagi rasa kehilangan yang mereka alami.<sup>45</sup>

Tidak jauh dengan pendahulunya, al-Qâsimî juga mengutarakan alasan pembagian warisan dengan memberi pria dua kali lipat bagian wanita. *Pertama*, pria mempunyai kebutuhan yang lebih banyak untuk memberi nafkah kepada keluarganya dari pada wanita. *Kedua*, beban mencari nafkah dengan bekerja atau berdagang biasa dilakukan oleh pria.<sup>46</sup> Akan tetapi hal ini dibantah oleh Amina Wadud yang berpendapat bahwa pembagian warisan seharusnya memperhatikan tiga pertimbangan yang sangat penting. *Pertama*, pembagian kepada pria dan wanita dengan melihat kebutuhan keduanya sangat relatif, maka wanita bisa memperoleh bagian lebih banyak dari pada pria pada saat kebutuhannya juga lebih besar. *Kedua*, harta kekayaan seharusnya bisa diwariskan dengan seimbang, dengan tanpa membeda-bedakan antara pria dan wanita karena persamaan hidup yang mereka dapatkan. *Ketiga*, pertimbangan harus dilandasi perasaan kehilangan yang dialami oleh ahli waris, jasa ahli waris kepada orang yang meninggal dan jasa ahli waris terhadap harta warisan itu sendiri.<sup>47</sup>

Akan tetapi, ada *statement* yang dilontarkan al-Qâsimî dalam mencari alasan lain dari ketetapan tersebut, bahwa jika wanita diberikan bagian yang sempurna dan sama seperti pria, padahal kemampuan akal dan berpikir mereka sangat minim serta syahwat mereka yang menggebu, maka yang terjadi adalah perbuatan menghamburkan harta.<sup>48</sup> Hal ini

<sup>45</sup> Ismâ'îl ibn 'Umar ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, vol. 2 (Riyadh: Dâr Thayyibah, 1999), h. 232.

<sup>46</sup> Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa'îd ibn Qâsim al-Hallâq al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta'wîl*, 1:1139. Hal tersebut juga sudah disinggung guru al-Qâsimî, yaitu 'Abduh. Lihat Muhammad Rasyîd Ridhâ ibn 'Alî Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâr*, 4:333–34.

<sup>47</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, h. 88.

<sup>48</sup> Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa'îd ibn Qâsim al-Hallâq al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta'wîl*, 1:1139.



berarti bahwa kekurangan wanita dari segi akal menyebabkan mereka hanya mendapat setengah dari bagian pria.

Sebetulnya jika membandingkan dengan pendapat 'Abduh, akan terlihat pandangan yang sangat bertentangan. 'Abduh justeru menolak pendapat yang mengatakan bahwa wanita hanya diberi setengah dari bagian pria dalam warisan karena kekurangan akalnya. Bahkan 'Abduh menganggapnya sebagai pendapat yang "*Munkar Syani*" (tertolak lagi buruk).<sup>49</sup>

'Abduh beralasan bahwa kelemahan akal wanita tidak serta merta menyebabkan bagian mereka menjadi lebih sedikit, bahkan hal itu seharusnya memberikan peluang wanita mendapat bagian lebih banyak karena ketidakmampuan mereka untuk bekerja dan kelemahan fisik mereka. 'Abduh juga menyinggung bahwa pendapat orang yang mengklaim wanita memiliki syahwat yang lebih besar dari pria sehingga pria harus memberikan nafkah yang begitu besar kepada mereka untuk dihambur-hamburkan adalah pendapat yang bertentangan dengan larangan berbuat menghambur-hamburkan harta dalam Islam, maka tidak dapat dijadikan alasan yang diterima syariat. Terlebih lagi banyak fakta di lapangan yang memperlihatkan gambaran wanita mampu membelanjakan nafkah yang diberikan suaminya dengan baik dan hemat, meskipun jumlahnya tidak mencukupi menurut kebiasaan.<sup>50</sup>

Hal tersebut dilandasi karena al-Qâsimî tidak sepakat dengan konsep *taqlîd* terhadap pendapat ahli masa dulu, sebelum benar-benar mengetahui dalil dan penggalian hukum yang tepat, bahkan al-Qâsimî sangat menghindari sikap fanatik.<sup>51</sup> Al-Qâsimî adalah penggagas ijtihad dan pemikiran era modern.<sup>52</sup>

Al-Qâsimî juga menyinggung aspek bahasa dalam menjelaskan hal ini, bahwa kata *al-Dzakar* disebutkan di depan kata *al-Untsayayn*, bukan dengan ungkapan *li al-Untsayayn Mitsl Hazhzh al-Dzakar* (Dua anak perempuan mendapatkan bagian yang sama dengan satu anak laki-

<sup>49</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ ibn 'Alî Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâr*, 4:333.

<sup>50</sup> Muhammad Rasyîd Ridhâ ibn 'Alî Ridhâ, 4:333.

<sup>51</sup> Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Al-Isti'nâs Li Tashbih Ankihat Al-Nâs* (Oman: Dâr Ammâr, 1988), 16–17. Mahmûd Mahdî al-Istanbûlî, *Syeikh Al-Syâm Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî*, h. 84.

<sup>52</sup> Nazzâr Abâzhah, *Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), h. 9.

laki) atau *li al-Untsâ Nishf Hazhzh al-Dzakar* (Satu anak perempuan mendapatkan setengah bagian anak laki-laki). Hal ini menandakan bahwa laki-laki sudah selayaknya berada di depan perempuan. Laki-laki seharusnya mendapatkan prioritas dalam pembagian warisan karena derajatnya lebih tinggi dari pada perempuan.<sup>53</sup>

Selanjutnya, al-Qâsimî menjelaskan tiga faktor yang membuat pria lebih unggul dari wanita, sebagaimana yang telah dijelaskan al-Râzî. *Pertama*, Tuhan telah menyebutkan pria dengan bentuk "*al-Mukhâthabah*", sedangkan wanita hanya menggunakan bentuk "*al-Mughâyabah*". *Kedua*, Tuhan menyebutkan pria sebanyak tujuh kali, sedangkan wanita hanya disebutkan lebih sedikit dari itu. *Ketiga*, kelebihan pria atas wanita dalam bagian warisan.<sup>54</sup>

Hal ini al-Qâsimî ungkap ketika memberikan penafsiran surat al-Nisa' [4] ayat 12. Allah berfirman:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ  
لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا  
أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ  
لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ  
دَيْنٍ وَإِن كَانَتْ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَحٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ  
مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ  
بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَكَرٍ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

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

<sup>53</sup> Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa'îd ibn Qâsim al-Hallâq al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta'wîl*, 1:9.

<sup>54</sup> Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa'îd ibn Qâsim al-Hallâq al-Qâsimî, 1:1141.

(dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syariat yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.”

Tiga faktor ini sebetulnya tidak luput dari kelemahan, karena jika diamati lebih lanjut, akan terlihat beberapa hal yang kontradiktif dan tidak sesuai dengan teks-teks lain dari penjelasan tersebut. *Pertama*, tidak seluruh bentuk “*al-Mukhâthabah*” menunjukkan kemuliaan atas bentuk “*al-Mughâyabah*”, seperti contoh firman Allah yang menyebutkan nama-nama sebagian Nabi yang disebutkan dengan bentuk “*al-Mukhâthabah*”, Allah berfirman: “(Ingatlah), ketika Allah mengatakan: “Hai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu di waktu Aku menguatkan kamu dengan ruhul qudus.”<sup>55</sup> Allah berfirman: “Allah berfirman: “Hai Nuh, sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu (yang dijanjikan akan diselamatkan), sesungguhnya perbuatannya itu perbuatan yang tidak baik.”<sup>56</sup> Begitupun dalam ayat lainnya. Sedangkan ketika Allah menyebutkan nama Muhammad sebanyak empat kali dalam Alquran, selalu menggunakan bentuk “*al-Mughâyabah*”, Allah berfirman:

<sup>55</sup> Lihat Alquran, surat al-Mâ'idah, ayat 110. Ketika Allah mengingatkan Nabi Isâ tentang nikmat-nikmat yang telah diberikan kepadanya, kemudian Allah memberitahunya akan penolakan kaumnya terhadap dakwah dan ajarannya.

إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَامَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

<sup>56</sup> Lihat Alquran, surat Hûd, ayat 46. Ketika Allah memberi informasi dan peringatan kepada Nabi Nûh tentang orang-orang yang tidak mengikuti ajarannya, meskipun dari kalangan terdekatnya.

قَالَ يَتْلُو مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَتَّبِعُنَّ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

“Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul”,<sup>57</sup> Allah berfirman: “Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”<sup>58</sup> Kemudian dalam surat Muhammad ayat 2 dan al-Fath ayat 29. Maka alasan pertama tidak dapat lagi dipertahankan, karena akan muncul pendapat yang lebih memuliakan Nabi-nabi lain dibandingkan dengan Nabi Muhammad.

*Kedua*, sebetulnya pria disebutkan dalam panggilan ayat tersebut sebanyak delapan kali, sedangkan wanita sebanyak tujuh kali, termasuk bentuk-bentuk “*al-Dhamâir al-Muttashilah*” (kata ganti yang bersambung). Maka perbedaan satu kali penyebutan tidak bisa menyebabkan keutamaan pria dibanding wanita, apalagi sampai dua kali lipat.

*Ketiga*, konsep yang diberikan Tuhan dalam mengatur pembagian harta warisan antara pria dan wanita dipertimbangkan atas dasar keadilan Tuhan, bukan persamaan hak-hak manusia. Ketika pria mendapatkan bagian lebih sedikit dari ketentuannya, maka ia hanya mengambil bagiannya dan bukan suatu kelebihan yang dimiliki, karena bentuk kelebihan hanya dapat terjadi jika ia mengambil lebih banyak dari bagiannya. Begitu juga pendapat yang diutarakan Amina Wadud ketika mengkritisi kata “*Fadhdhala*”.<sup>59</sup>

## Penutup

Terlihat dengan jelas bahwa al-Qâsimî memiliki perhatian yang cukup besar terhadap faktor sosial masyarakat dalam menimbang penafsirannya,

<sup>57</sup> Lihat Alquran, surat Ali ‘Imrân, ayat 144. Ketika ada orang-orang munafik yang berkata bahwa jika Muhammad seorang Nabi, maka ia tidak mungkin mati terbunuh. Sehingga Allah perlu memberi informasi ini.

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ۚ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

<sup>58</sup> Lihat Alquran, surat al-Ahzâb, ayat 40. Ketika muncul masalah akan kebolehan Nabi untuk menikahi janda-janda dari para sahabat.

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

<sup>59</sup> Baca Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, h. 70–71.

sebagaimana yang sudah dilakukan oleh para ahli tafsir semasanya, seperti Muhammad ‘Abduh. Akan tetapi, pemikiran al-Qâsimî dapat menyamai pendahulunya seperti ‘Abduh dalam pencapaian nalar dalam bidang sosial. Terkadang, al-Qâsimî masih menyinggung isu-isu yang seharusnya sudah tidak dibahas lagi dalam masyarakat modern. Hal ini dapat terjadi akibat kondisi kemasyarakatan di Suriah memang belum bisa bersaing dengan wilayah-wilayah lain, raja masih disibukkan dengan memperindah masjid serta kuburan dan berkembangnya kelompok-kelompok agama yang hanya menyebarkan ajaran meminta dan menganggur.

Al-Qâsimî beberapa kali melewati ayat-ayat sosial dengan pemaparan yang singkat dan hanya sedikit menjelaskan riwayat-riwayat yang berkaitan serta ditambah dengan pemikirannya, tanpa menimbang penafsiran secara sosial. Mengingat bahwa prinsip pola pikirnya adalah singkronisasi antara syariat dan akal, dalam hal ini ia mencatat ucapan al-Ashfahânî, “Ketahuilah, bahwa akal tidak akan mendapat petunjuk kecuali dengan syariat, sedangkan syariat tidak akan terlihat jelas kecuali dengan akal. Maka akal adalah pondasi dari bangunan yang disebut syariat.” Menurutnya, Alquran telah mencatatkan tiga fungsi utama akal. *Pertama*, menyingkap rahasia yang terjadi di alam semesta. *Kedua*, memahami maksud, rahasia, dan tujuan dari teks-teks agama. *Ketiga*, mengambil pelajaran dari rahasia dan hikmah dari kejadian alam semesta dan ajaran agama.

## Pustaka Acuan

- ‘Abd al-Hamîd, Muhammad Muhyî al-Dîn. *Sabil Al-Hudâ Bi Tahqîq Qathr Al-Nadâ*. Mishr: Mathba‘ al-Sa‘âdah, 1963.
- Anshârî, Jamâl al-Dîn ibn Hisyâm al-. *Syarh Qathr Al-Nadâ Wa Ball Al-Shadâ*, n.d.
- Aniq, Muhammad. “Femina (Women) Dalam Hukum Waris.” *Muwâzâh*, V, no. 1 (July 2013): 69–73.
- Âmûrî, Mâhir Jâsim Hasan al-. “Ijtihâdât Al-Qâsimî Fi Al-Tafsîr Al-Lughawî Li Al-Qur’ân Min Khilâl Tafsîrihî.” *Majallat Abhâts Kulliyat Al-Tarbiyyah Al-Asâsiyyah*, 2012.
- ‘Âdil Kamâl, Ahmad. *Al-Tharîq Ilâ Dimasyq*. Bayrût: Dâr al-Nafâis, 1982.
- ‘Abd al-Râziq, Mushthafâ. *Al-Urwah Al-Wutsqâ*. Bayrût: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1970.

- Abû Zayd, Nashr Hâmid. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan Dalam Islam*, n.d.
- Abâzhah, Nazzâr. *Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997.
- Amir, Rahma. "Kedudukan Anak Angkat dalam Hak Waris pada Masyarakat Islam di Kota Palopo (Relevansinya Pada Pengadilan Agama Palopo)." *Palita: Journal Of Social-Religi Research* 1, no. 2 (Oktober 2016): 173–92.
- Ajani, Salako Taofiki, Bashah Abu Bakar, and Mikail Ibrahim. "The Value of Islamic Inheritance in Concolidation of the Family Financial Stability." *Journal of Humanities and Social Science* 8 (2013): 15.
- Baythâr, 'Abd al-Razzâq al-. *Hilyat Al-Basyar Fî Târikh Al-Qarn Al-Tsâlits*. Vol. 1. Damaskus: al-Majma' al-'Ilmî, 1963.
- Buldân, Mu'jam al-. *Syahâb Al-Dîn Yâqût Al-Hamawî Al-Bagdâdî*. Vol. 2. Bayrût: Dâr Sâdir, n.d.
- Bulbul, Afrouza. "Implication of Islamic Law of Inheritance: Ultimate Solution to Family Conflict." *Asian Journal of Applied Science and Engineering* 2 (2013).
- Cammack, Mark. "Inching toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law," n.d.
- Dabdûb, 'Alî Mahmûd 'Alî. *Al-Qâsimî Wa Ârâ'uhû Al-I'tiqâdiyyah*. Cairo: Dâr al-Muhadditsîn, 2007.
- Esposito, John L., and Natana J. DeLong-Bas. "Women in Muslim Family Law," n.d.
- Fariani. "Problematika Pembagian Harta Warisan Pasca Tsunami di Kecamatan Johan Pahlawan Kabupaten Aceh Barat." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, no. 11 (Agustus 2014): 94–109.
- Glander, Annelie.. "Inheritance in Islam: Women's Inheritance in Sana'a (Republic of Yemen)," n.d.
- Hasûn, 'Alî. *Târikh Al-Dawlah Al-'Utmâniyyah*. Bayrût: al-Maktab al-Islâmî, 2002.
- Hâfiz, Muhammad Muthî' al-, and Nazzâr Abâzhah. *Târikh 'Ulamâ' Dimasyq Fî Al-Qarn Al-Râbi' 'Ashar Al-Hijrî*. Vol. 1. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.

- Ibn 'Alî Ridhâ, Muhammad Rasyîd Ridhâ. *Tafsîr Al-Manâr*. Vol. 4. Mishr: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1990.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*. Vol. 23. Cairo: Mu`assasah al-Rasalah, 1999.
- Ibn Katsîr, Ismâ'îl ibn 'Umar. *Tafsîr Al-Qurâ'n Al-'Azhîm*. Vol. 2. Riyadh: Dâr Thayyibah, 1999.
- Istanbûlî, Mahmûd Mahdî al-. *Syeikh Al-Syâm Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî*. Bayrût: al-Maktab al-Islâmî, 1985.
- Ichwan, Moch. Nur, and Moch. Syamsul Hadi. *Dawâ'ir Al-Kawf: Qirâ'ah Fi Khithâb Al-Mar'ah*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill, 2003.
- Ibn 'Uddah, Muhammad. "Al-Ârâ' Al-I'tiqâdiyyah Li Jamâl Al-Dîn Al-Qâsimî Min Khilâl MahâSin Al-Ta'wîl, Al-Ma'âd Namûdzaj." Universitas al-Jazâir Yûsuf ibn Khaddah, 2012.
- Ibn Yazîd, Muhammad. *Sunan Ibn Mâjah*. Vol. 2. Bayrût: Dâr al-Fikr, n.d.
- Jundî, Anwar al-. *Tarâjum Al-Âlam Al-Mu'âshirîn Fî Al-Âlam Al-Islâmî*. Mishr: Maktabat al-Anjalû al-Mishriyyah, 1970.
- Komari. "Eksistensi Hukum Waris di Indonesia: Antara Adat dan Syariat." *Asy-Syari'ah* 17, no. 2 (Agustus 2015): 157–72.
- Marâghî, 'Abd Allâh Mushthafâ al-. *Al-Fath Al-Mubîn Fî Thabaqât Al-Ushûliyyîn*. Vol. 3. Mishr: Mathba' 'Abd al-Hamîd Ahmad Hanafi, n.d.
- Moaddel, Mansoor. "Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism." 37 (1998): 116.
- Munjid, Shalâh al-Dîn al-. *Mu'jam Al-Mu'arrikhîn Al-Dimashqiyyin Wa Atsâruhum Al-Makhthûthât Wa Al-Mathbû'ât*. Bayrût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî al-Jadîd, n.d.
- Qâsimî, Jamâl al-Dîn al-. *Al-Isti'nâs Li Tashbih Ankihat Al-Nâs*. Oman: Dâr Ammâr, 1988.
- Qâsimî, al-Syeikh Muhammad Jamâl al-Dîn al-. *Al-Fadhl Al-Mubîn 'alâ 'Aqd Al-JawâHir Al-Tsamîn Fî 'Ulûm Al-Hadîts Wa Huwa Syarh Al-Arba'in Al-'Ajlûniyah*. Bayrût: Dâr al-Nafâis, 1986.
- Qâsimî, Muhammad Sa'îd al-, Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, and Khalîl al-'Azhîm. *Qâmûs Al-Shinâ'ât Al-Syâmiyyah*. Bayrût: Dâr Ibn Katsîr, 1996.

- Qâsimî, Muhammad ibn Sa'îd al-. *Muqaddimat Qawâ'id Al-Tahdîts Min Funûn Mushthalah Al-Hadîts*. Mishr: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah 'Îsâ al-Halabî, 1961.
- Qâsimi, Muhammad Jamâl al-Dîn ibn Sa'îd ibn Qâsim al-Hallâq al-. *Mahâsin Al-Ta'wîl*. Vol. 1. Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Qâsimî, Zhâfir al-. *Jamâl Al-Dîn Wa Asyrubu*. Bayrût, 1966.
- Rasyid, Idris. "Eksekusi 'Ab Intestato' Warisan Dua Banding Satu: Rasionalisasi Surah Annisa Ayat 11." *Jurnal Hukum Diktum* 14, no. 2 (Desember 2016): 201–13.
- Royani, Ahmad. "Kedudukan Anak Non Muslim Terhadap Harta Warisan Pewaris Islam Ditinjau dari Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata)." *Jurnal Independent* 3, no. 1 (2015): 45–52.
- Shihab. M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Setiawan, Ridwan, Dini Destiani, and Cepy Slamet. "Perancangan Sistem Pakar Untuk Pembagian Waris Menurut Hukum Islam (Fara'id)." *Jurnal Algoritma Sekolah Tinggi Teknologi Garut* 9, no. 1 (2012): 1–8.
- Siregar, Fatahuddin Aziz. "Dimensi Jender dalam Hukum Kewarisan Islam." *Jurisprudencia* 1, no. 2 (Desember 2015): 17–29.
- Soemali. "Perkawinan Adat Sumbawa dan Permasalahan Hak Waris Bila Ditinjau Menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974." *Jurnal Fakultas Hukum, Fakultas Hukum Universitas Narotama Surabaya* XX, no. 20 (April 2011): 101–18.
- Subkî, 'Alî ibn 'Abd al-Kâfi al-. *Al-'Ilm Al-Mansyûr Fî Itsbât Al-Syuhûr*, n.d.
- Tirmidzî, Muhammad ibn 'Îsâ al-. *Sunan Al-Tirmidzî*. Vol. 4. Bayrût: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, n.d.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Wahidah. "Kasus Munasakhah Pada Tiga Kabupaten di Kalimantan Selatan." *Tashwir* 3, no. 8 (Oktober – Desember 2015): 375–95.
- Zarkalî, Khayr al-Dîn al-. *Al-A'lâm*. Vol. 2. Bayrût: Dâr al-'Ilm, n.d.
- Zaqzûq, Mahmûd Hamdî. *Syakhshiyyât Islâmiyyah*. Mishr: Minbar al-Islâm, 1996.