

**KE ARAH FIKIH KEWARISAN MAZHAB INDONESIA:
TINJAUAN USUL FIKIH ATAS PEMIKIRAN HAZAIRIN,
PENGADILAN AGAMA DAN ULAMA MAZHAB**

Oleh:

AL YASA` ABUBAKAR, PROF. DR

**FAKULTAS SYARIAH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR RANIRY
BANDA ACEH
2019**

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	ii
DAFTAR TASWIR	v
KATA PENGANTAR DISERTASI	ix
KATA PENGANTAR EDISI PDF	xiii
DAFTAR SINGKATAN DAN LAMBANG	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II PENALARAN HAZAIRIN TENTANG AHLI WARIS DAN BAGIANNYA	19
A. Asumsi dan Kerangka Acu Penalaran Hazairin.....	19
B. Garis Pokok Keutamaan	48
C. Garis Pokok penggantian	69
D. ‘As}abah	87
BAB III PENALARAN ULAMA TAFSIR DAN HADIS TENTANG NAS-NAS KEWARISAN	108
A. Penalaran Ulama Tafsir	108
1. An-Nisa>’ Ayat 11, 12 dan 176.....	108
a. Sebab Turun Ayat	110
b. Tentang Anak dan Keturunan	112
c. Tentang Orang Tua	122
d. Tentang Saudara dan <i>Kala>lah</i>	125
2. An-Nisa>’ Ayat 33	131
3. Al-Anfa>l Ayat 75 dan al-Ah}za>b Ayat 6	144
B. Penalaran Ulama Hadis.....	154
1. Hadis tentang Waktu Turunnya an-Nisa>’ Ayat 176	154
2. Hadis tentang Kasus Kewarisan Pertama atau Sebab Turun an-Nisa>’ Ayat 11 dan 12.....	156
3. Hadis tentang Hak Saudara Perempuan Menjadi ‘As}abah ma’a al-Ghair	160
4. Hadis tentang Hak ‘As}abah bi an-Nafs.....	169
5. Hadis tentang Pemisahan Keturunan dengan ‘As}abah	177
BAB IV PENALARAN ULAMA FIKIH TENTANG AHLI WARIS DAN BAGIANNYA	188
A. ‘As}abah dan Z awi> al-Furu>d}	189
1. Anak dan Ahli Waris Penerusnya.....	194
2. Orang Tua dan Ahli Waris Penerusnya	200
3. Saudara dan Ahli Waris Penerusnya.....	212
4. Hak Kakek Ketika Bersama dengan Saudara	219
5. Ar-Radd dan al-‘Aul	235

B. Z awi> al-Arh}a>m.....	239
1. Mazhab Ahl al-Qara>bah	241
2. Mazhab Ahl at-Tanzi>l.....	243
3. Mazhab Ahl ar-Rahm	246
C. Ahli Waris dalam Mazhab Ja'fariah	248
1. Kelompok Keutamaan Anak dan Orang tua.....	251
2. Kelompok Keutamaan Kakek dan Saudara	254
3. Kelompok Keutamaan Keturunan Kakek (dan Nenek)	259
D. Wasiat Wajibah dan Pembaharuan Fikih Kewarisan atas Prakarsa Negara	261
BAB V PENUTUP.....	283
DAFTAR KEPUSTAKAAN	309
RIWAYAT HIDUP PENULIS.....	320

DAFTAR TASWIR

Taswir 1:	Kedudukan Sepupu sebagai Ahli Waris dalam Hukum Adat menurut Hazairin	24
Taswir 2:	Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Adat	70
Tabel 3:	Contoh-Contoh Perolehan Saham Ahli Waris menurut Sistem Hazairin (Berdasar Kelompok Keutamaan).....	83
Tabel 3a:	Kelompok Keutamaan Satu	83
Tabel 3b:	Kelompok Keutamaan Dua tanpa Mawali	84
Tabel 3c:	Kelompok Keutamaan Dua dengan Mawali	85
Tabel 3c:	Kelompok Keutamaan Tiga	85
Tabel 3e:	Kelompok Keutamaan Empat	86
Taswir 4:	Kedudukan Ahli Waris ' <i>As}abah ma' a al-Ghayr</i> Menurut Hazairin.....	03
Taswir 5:	Sanad Hadis tentang Waktu Turun an-Nisa>' Ayat 176.....	155
Taswir 6:	Sanad Hadis tentang Kasus Kewarisan Pertama atau Sebab Turun an-Nisa>' Ayat 11 dan 12.....	158
Taswir 7:	Sanad Hadis tentang Hak Saudara Perempuan untuk Menjadi ' <i>As}abah ma'a al-Ghayr</i>	161
Taswir 8:	Sanad Hadis tentang ' <i>as}abah bi an-Nafs</i>	170
Taswir 9:	Sanad Hadis tentang Pemisahan Keturunan dengan ' <i>As}abah</i> .	178
Taswir 10:	Pendapat Para Ulama tentang Saham Ahli Waris Sekiranya pada Derajat Satu dan Dua Terdapat Anak Perempuan saja sedang pada Derajat Ketiga atau yang lebih Rendah Terdapat Anak Laki- Laki.....	199
Taswir 11:	Pengandaian tentang Hijab Menghijab antara Sesama Nenek..	211
Taswir 12:	Perbedaan Pendapat Para Sahabat, Ulama Mazhab dan Hasbi Mengenai Kedudukan Saudara Ketika Mewaris Bersama Kakek	227
Taswir 13:	Perbedaan Pendapat Para Sahabat dan Ulama Mazhab Mengenai Kasus ' <i>al-Kharqa</i> '	228
Taswir 14:	Perbedaan Pendapat Para Sahabat Mengenai Kasus Suami, Ibu, Satu Saudara Perempuan Kandung (Seayah) dan Kakek Sebagai ahli Waris	229
Taswir 15:	Contoh Mengenai Hak Kakek, Saudara dan Cucu Menurut Para Ulama.....	233

Taswir 16:	Perbandingan Pendapat Para Ulama Mengenai <i>ar-Rad</i>	235
Taswir 17:	Contoh Ahli Waris <i>Z\awi> al-Arh}a>m</i> mengikuti Mazhab Ahl al-Qara>bah dari Kelompok Keutamaan Keturunaan	242
Taswir 18:	Contoh Ahli Waris <i>Z\awi> al-Arh}a>m</i> mengikuti Mazhab <i>Ahl al-Qara>bah</i> dari Kelompok Keutamaan Tiga dan Empat (Kerabat Garis Sisi)	243
Taswir 19a:	Contoh Pertama Ahli Waris <i>Z\awi> al-Arh}a>m</i> dan Perolehan Sahamnya mengikuti Mazhab <i>Ahl at-Tanzi>l</i>	244
Taswir 19b:	Contoh Kedua Ahli Waris <i>Z\awi> al-Arh}a>m</i> dan Perolehan Sahamnya mengikuti Mazhab <i>Ahl at-Tanzi>l</i>	245
Taswir 19c:	Contoh Ketiga Ahli Waris <i>Z\awi> al-Arh}a>m</i> dan Perolehan Sahamnya mengikuti Mazhab <i>Ahl at-Tanzi>l</i>	245
Taswir 20:	Contoh Ahli Waris dan Sahamnya dari Kelompok Keutamaan Anak dan Orang Tua Menurut Mazhab Ja'fariah	252
Taswir 21a:	Contoh Pertama Ahli Waris dan Sahamnya dari Kelompok Keutamaan Kakek dan Saudara Menurut Mazhab Ja'fariah	255
Taswir 21b:	Contoh Kedua Ahli Waris dan Sahamnya dari Kelompok	257
Taswir 22a:	Contoh Pertama Perolehan Kerabat Karena Adanya Aturan Mengenai Wasiat Wajibah	268
Taswir 22b:	Contoh Kedua Perolehan Kerabat Karena Adanya Aturan Mengenai Wasiat Wajibah.....	269
Taswir 23:	Contoh Hasil Pembaruan Fikih Kewarisan di Beberapa Negara	273
Tabel 24:	Contoh Perbedaan Fikih Kewarisan dan Penerapan Wasiat Wajibah antara Jumhur, Ja'fariah, Hazairin, UU Mesir dan UU Pakistan	280

KATA PENGANTAR DISERTASI

BISMILLAHIRRAHMANIRRAHIM

Adalah suatu kebahagiaan bahwa disertasi ini, sebagai bagian dari persyaratan untuk menyelesaikan pendidikan pada program S3 Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, telah dapat penulis rampungkan.

Dalam upaya penyelesaian ini, penulis telah berhubungan dengan banyak pihak, mengunjungi berbagai tempat serta menerima berbagai kemudahan dan bantuan, yang tidak sanggup penulis rincikan satu persatu. Terhadap itu semua, penulis memanjatkan syukur ke hadirat Allah seraya mengaturnya rasa terima kasih dari lubuk hati yang paling dalam.

Untuk penelitian, penulis telah menerima bantuan naskah dan dokumen dari berbagai pihak dan lembaga di kota-kota: Yogyakarta, Kota Gede, Jakarta, Bekasi, Padang, Medan, Banda Aceh, Surabaya, Bangil, Gresik, Banjarmasin, Amuntai dan Ujung Pandang. Dari luar negeri penulis mendapat bantuan naskah dari kota-kota: Kuala Lumpur, Karachi, Kairo, Leiden, dan Philadelphia.

Untuk menanggulangi masalah pembiayaan, penulis menerima bantuan, terutama sekali dari Proyek Pengembangan Tenaga Akademis Perguruan Tinggi Agama, Departemen Agama; setelah itu Yayasan Malem Putera Daerah Istimewa Aceh, Yayasan Beasiswa Supersemar dan beberapa pihak lain.

Bimbingan dan pengarahan ilmiah telah penulis terima dari para guru besar dan staf pengajar Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga. Sedang peluang untuk berkonsultasi dan berwawancara telah diberikan oleh beberapa guru besar, ulama, dan ilmuwan di kota-kota yang telah disebutkan di atas tadi. Diskusi dengan sejawat penulis: para mahasiswa Fakultas Pasca Sarjana IAIN, telah juga memberikan sumbangannya.

Untuk melaksanakan kegiatan di atas, kemudahan administrasi dan petunjuk teknis yang tersedia dan diberikan oleh pimpinan beserta staf Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, tempat penulis belajar, serta pimpinan dan staf IAIN Ar-Raniry sebagai lembaga "asal" penulis, merupakan unsur yang

menentukan dan tidak dapat penulis lupakan. Begitu juga doa yang tidak pernah putus serta "keteduhan" yang diberikan oleh kedua orang tua, kedua mertua dan sanak kerabat lainnya telah memberikan andil tersendiri dalam penyelesaian pendidikan ini. Tanpa mengurangi rasa terima kasih dan penghargaan kepada semuanya, penulis ingin menyebut tiga buah nama.

1. Bapak Dr. Satria Effendi M. Zein selaku pembimbing I, yang telah menyediakan perpustakaan pribadi, waktu dan bimbingan berharga. Kecenderungan beliau untuk mengajukan pertanyaan "bersayap" sembari menguak berbagai nuansa usul fikih, telah mendorong penulis untuk merenung lebih intens dan lebih dalam lagi sebelum mencapai kematapan final.

2. Bapak Prof. Dr. Noeng Muhadjir, selaku pembimbing II, yang tidak bosan-bosan mendengarkan pertanyaan penulis, telah mengemukakan alternatif "tata pikir" dan karenanya memberikan semacam "pencerahan" kepada penulis.

3. Raihan binti Mohd. Ali Djudun, istri penulis, yang ketabahan dan kelapangan hatinya telah menciptakan ketenteraman dan menimbulkan gairah tersendiri dalam hari-hari panjang "perkelanaan" penyelesaian program pendidikan ini.

Kemudian dari itu, hasil kajian yang berbentuk disertasi ini, penulis gelarkan ke hadapan sidang pembaca, dengan harapan dapat merangsang pihak-pihak yang berkompeten untuk merenungkan dan meneruskan kajian ini. Penulis berharap, betapapun kecilnya, karya ini dapat memberikan sumbangan kepada upaya pengembangan kajian ke-Islam-an di bumi Nusantara tercinta. Di samping itu, penulis juga yakin bahwa tulisan ini masih mengandung sesuatu yang layak untuk disempurnakan. Karena itu saran dan kritik membangun para pembaca sangat penulis harapkan serta akan diterima dengan senang dan ketulusan hati.

Akhirul kalam, hanya kepada Allah penulis memohon petunjuk, karena hanya dengan hidayah-Nya kita dapat menemukan kebenaran dan hanya dengan karunia-Nya pula kita mampu menegakkannya.

Billa>hi at-taufi>q wa al-hida>yah wa ilayh al-marji' wa al-ma'a>b.

Yogyakarta, Zulkaidah 1409
Juni 1989

Penulis
Al Yasa` Abubakar

KATA PENGANTAR EDISI PDF

BISMILLAHIRRAHMANIRRAHIM

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Subhanahu wa Ta`ala, shalawat dan salam penulis aturkan ke pangkuan Muhammad, Rasul yang terakhir, beserta keluarga, para Sahabat dan semua pengikut beliau sampai ke akhir zaman nanti.

Buku yang ada di depan pembaca ini berasal dari disertasi yang penulis persiapkan dan pertahankan di depan Dewan Penguji dalam Rapat Senat Terbuka, pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (sekarang UIN Sunan Kalijaga), pada Desember 1989. Judulnya adalah *AHLI WARIS SEPERTALIAN DARAH: KAJIAN PERBANDINGAN TERHADAP PENALARAN HAZAIRIN DAN PENALARAN FIQIH MAZHAB*. Judul tersebut--dalam penerbitan sekarang, penulis ubah menjadi seperti yang tertera pada kulit, agar lebih mencerminkan hasil yang diperoleh dan tujuan dari penelitian disertasi ini.

Bermanfaat untuk diceritakan, penelitian untuk disertasi ini, relatif bersamaan waktunya dengan gagasan yang disampaikan Bapak Munawir Syadzali, waktu itu Menteri Agama, untuk melakukan *pembaharuan hukum Islam*. Beliau mengusulkan penafsiran ulang atas ayat-ayat tentang kewarisan. Menurut beliau adalah mungkin untuk menafsirkan ayat-ayat kewarisan berdasarkan adat (uruf) berbagai masyarakat di Indonesia, serta pertimbangan `illat dan maslahat. Berdasarkan pemahaman baru/ulang ini hak kewarisan anak laki-laki dan perempuan yang dalam Al-qur'an dinyatakan secara jelas dua berbanding satu, (untuk keuntungan anak laki-laki), dapat diubah menjadi satu berbanding satu, sehingga hak anak laki-laki menjadi sama dengan hak anak perempuan. Gagasan ini pertama sekali beliau sampaikan pada "Pengajian Perdana Paramadina", 28 Nopember 1986, dan setelah itu beliau tulis ulang dan dimuat oleh Majalah *Panji Masyarakat*.

Mungkin karena dianggap mengganggu kemapanan, tetapi mungkin juga karena rasa curiga yang berlebihan, gagasan ini didiskusikan oleh banyak pihak di lingkungan kampus, menimbulkan polemik yang relatif luas dan hangat di tengah

masyarakat, mengundang pro dan kontra, dengan alasan dan argumen masing-masing. Tetapi suara dan pendapat yang menolak penyamaan hak tersebut jauh lebih kuat dari suara dan pendapat yang menginginkan penyamaan hak keduanya. Gagasan penyamaan hak dianggap menentang ketentuan yang sudah *qath`i* yang tertera di dalam Al-qur`an.¹

Pada awal 1989, Pemerintah RI mengajukan *Rancangan Undang-Undang tentang Peradilan Agama* kepada DPR RI untuk dibahas bersama. Walaupun polemik tentang penafsiran ayat-ayat kewarisan di atas sudah agak mereda, di tengah masyarakat tetap muncul spekulasi, bahwa Bapak Munawir Syadzali selaku Menteri Agama pada waktu itu mempunyai agenda tersembunyi. Beliau ingin mengubah ketentuan fiqih yang sudah baku bahkan dianggap *qath`i* mengenai kewarisan melalui rancangan undang-undang yang beliau ajukan, yang akan dibahas di DPR. Kecurigaan tersebut kelihatannya terlalu berlebih-lebihan karena di dalam rancangan yang diajukan tidak ada satu pasal pun yang mengarah ke sana dan selama pembahasan di DPR pun tidak ada usaha serius untuk menyamakan perolehan anak laki-laki dengan perolehan anak perempuan. Setelah disahkan menjadi undang-undang, hak anak laki-laki tetap dua kali hak anak perempuan, sama seperti yang selama ini dipahami dan dipraktikkan.²

Rancangan ini disahkan menjadi *Undang-Undang Nomor 9 tahun 1989 tentang Peradilan Agama*, pada akhir tahun dan pengundangannya dilakukan pada tanggal 29 Desember 1989.³ Dengan demikian pengesahan undang-undang di atas hanya berselang hari dengan munaqasyah disertasi penulis, yang juga berlangsung pada Desember 1989.

¹ Mengenai polemik tersebut, dapat dilihat antara lain dalam, Iqbal Abdurrauf Saimima (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Pustaka Panjimas, Jakarta, cet.1, 1988.

² Isi undang-undang ini setelah disetujui dan disahkan DPR adalah sama dengan rancangan yang diajukan pemerintah. Pembahasan di DPR tidak menghasilkan perubahan apapun.

³ Rekaman tentang pemberitaan pers dan polemik di seputar pembahasan dan pengesahan rancangan undang-undang ini sejak diajukan sampai disahkan menjadi undang-undang lihat: Zuffran Sabrie, *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila: Dialog tentang RUUPA*, Pustaka Antara, Jakarta, cet. 1, 1990. Dapat ditambahkan undang-undang ini disahkan persis sama seperti rancangan yang diajukan pemerintah, tidak ada perubahan yang dilakukan selama pembahasannya di DPR.

Mungkin karena imbas dari polemik di atas, hasil penelitian dalam bentuk disertasi yang sebagian hasilnya akan disebutkan di bagian bawah dari Pengantar ini, mendapat kecurigaan bahkan penolakan dari sebagian masyarakat. Beberapa penerbit yang dihubungi beberapa waktu setelah promosi tersebut, menyampaikan keberatan untuk menerbitkannya dan ada yang secara jelas menyatakan rasa khawatir, takut akan ditanggapi negatif oleh masyarakat. Dengan demikian disertasi ini tidak terpublikasikan secara luas pada awal kehadirannya. Namun di pihak lain, ada sebagian kalangan cendekiawan yang menyambutnya dengan antusias -- terutama para hakim dari lingkungan peradilan agama. Mereka menerimanya dengan hangat, bahkan mengundang penulis untuk menjelaskannya, yang biasanya dilanjutkan dengan diskusi yang mencerahkan dan membuka wawasan.

Setelah hampir sepuluh tahun dari saat promosi, INIS (*Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies*) pada tahun 1998, bersedia menerbitkannya sebagai Seri INIS yang ke-36. Penerbitan ini—sama seperti penerbitan mereka yang lain, hanya diedarkan kepada para peminat di lingkungan kampus dan tidak diperjualbelikan atau diedarkan kepada masyarakat luas.

Pada tahun 2012, STAIN Teungku Dirundeng, Meulaboh, bekerjasama dengan LKAS (Lembaga Kajian Agama dan Sosial) Banda Aceh, meminta izin kepada penulis untuk menerbitkannya kembali. Dalam edisi ini, penerbit menunjuk Saudara Muliadi Kurdi sebagai penyunting dan mengubah judulnya menjadi *REKONSTRUKSI FIKIH KEWARISAN: REPOSISI HAK-HAK PEREMPUAN*. Perubahan ini menurut penulis tidak akan menimbulkan bias, karena judul tersebut masih mencerminkan kesimpulan utama penelitian yaitu: adanya peluang untuk menafsirkan ulang ayat-ayat Al-qur'an dan hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan kewarisan, sehingga melahirkan ketentuan fiqih yang relatif baru. Tiga kesimpulan utama disertasi masih tercermin dalam judul yang dipilih tersebut. Kesimpulan pertama, anak perempuan walaupun tunggal (tidak didampingi anak laki-laki) akan menutup (menghijab) semua kerabat garis sisi dan karena itu berhak menghabiskan semua harta warisan setelah dikeluarkan bagian ayah dan ibu serta isteri (suami). Kesimpulan kedua keturunan perempuan dari anak laki-laki (cucu melalui anak laki-laki) tidak akan terhibab oleh saudara

laki-laki ayah atau ibunya. Kesimpulan ketiga, keturunan dari anak perempuan tidak lagi dianggap sebagai *zawil arham*. Kedudukannya dianggap sama dengan keturunan dari anak laki-laki. Para cucu-cucu tersebut akan menjadi ahli waris, mengambil alih hak warisan orang tuanya, ketika orang tua tersebut meninggal dunia lebih dahulu dari pewaris.

Sama seperti penerbitan INIS, penerbitan inipun bersifat terbatas, karena tidak diperjualbelikan secara luas kepada umum. Dengan demikian dapat dipahami kalau banyak pihak--walaupun di lingkungan kampus, yang tidak mengetahui keberadaan disertasi ini, karena belum pernah beredar secara luas di tengah masyarakat.

Sekarang ini (2019), walaupun sudah hampir tiga puluh tahun dari saat dimunaqasyahkan, tetap banyak pihak (terutama sekali para hakim Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah dan mahasiswa), yang meminta penulis untuk menerbitkannya kembali. Penerbitan kembali ini menurut mereka masih tetap relevan bahkan perlu, paling kurang karena tiga alasan utama. Pertama hasil penelitian disertasi ini mengenai adanya kebolehan (kemampuan, hak) anak perempuan (dan juga keturunan perempuan walaupun dari garis perempuan), ketika tidak didampangi oleh anak laki-laki, untuk menghibat kerabat garis sisi, sehingga mereka akan mengambil semua warisan, masih belum tersebar luas. Kesimpulan tersebut masih merupakan kontroversi, karena merupakan pendapat baru yang berbeda dengan pendapat dalam mazhab empat. Kebanyakan buku fiqih kewarisan yang terbit di Indonesia setelah penelitian ini dilakukan, belum menyebut keberadaan pendapat yang diajukan disertasi ini, baik untuk diterima ataupun ditolak. Dengan demikian, penerbitan ulang disertasi ini masih tetap perlu, paling kurang untuk memperkenalkan adanya kemungkinan tersebut--sebuah pendapat yang dirasakan lebih dekat dengan adat dan rasa keadilan dalam berbagai masyarakat di Nusantara.

Kedua, sebagai lanjutan dari yang pertama tadi, penelitian ini telah menguraikan jalan pikiran, diskusi, perbedaan pendapat, serta alasan masing-masing pihak secara relatif mendalam, mengenai kedudukan anak dan keturunan perempuan sebagai ahli waris, baik sebagai pendapat pribadi seorang ulama

ataupun pendapat mazhab. Begitu juga penelitian ini telah mengemukakan pemikiran, logika dan alasan yang dapat digunakan untuk menjadikan keturunan perempuan dapat (berhak) menghijab ahli waris garis sisi, walaupun tidak didampingi oleh anak laki-laki dari perspektif ushul fiqih. Lebih dari itu disertasi ini berusaha mengutip pendapat para ulama secara relatif kronologis, sehingga perkembangan ijtihad dalam fiqih kewarisan relatif terlihat dengan jelas dan mudah diikuti.

Memang disertasi ini menggunakan ushul fiqih sebagai perspektif dan pisau analisis dan mungkin itulah yang menjadikannya mempunyai daya tarik tersendiri. Sebagai contoh, disertasi ini mengeritik pendapat Imam al-Syafi`i yang menolak penasakhan hadis oleh Al-qur'an. Menurut beliau hadis mesti dinasakh oleh hadis. Maksudnya kalau Nabi membuat keputusan (tuntunan) sebelum ayat Al-qur'an turun, (dianggap sebagai hadis), lalu setelah itu turun ayat Al-qur'an yang berbeda (tidak sejalan) dengan isi hadis sebelumnya, maka hadis tersebut tidak boleh dianggap mansukh. Hadis yang disampaikan Nabi sebelum ayat Al-qur'an turun mesti diamalkan, tetap dianggap sebagai penjelas atas ayat yang turun belakangan tersebut, dengan cara memadukan (*tawfiq*) makna Al-qur'an dengan makna hadis bersangkutan. Namun sekiranya Nabi memberikan tuntunan (hadis) baru yang berbeda dengan hadis lama, maka hadis lama dianggap mansukh oleh hadis baru. Dengan demikian hadis lama dinasakh oleh hadis baru, bukan oleh Al-qur'an.

Disertasi ini mengusulkan agar hadis mesti diujikan kepada Al-qur'an, dengan asumsi tidka semua ayat Al-qur'an di bidang fqih dijelaskan oleh Nabi (tidak semuanya diberi contoh praktis oleh Nabi). Lebih luas dari itu, disertasi ini mengusulkan agar kritik matan yang dahulu sudah digunakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik (tetapi ditutup oleh Imam al-Syafi`i) dihidupkan kembali pada masa sekarang. Penggunaan kembali kritik matan, tentu dengan kriteria dan isi yang diperbaharui, disesuaikan dengan kemajuan pengetahuan ilmiah dan keadaan sekarang (budaya masyarakat muslim Nusantara). Kritik mtn masa sekarang tidak cukup dengan cara mengikuti pendapat kedua imam tadi secara begitu saja tanpa kritik dan penyesuaian.

Karena menggunakan perspektif ushul fiqih, banyak uraian di dalam disertasi ini yang dapat digunakan sebagai contoh mengenai penggunaan kaidah ushul fiqih di dalam praktek. Banyak pihak yang mengaku merasa terbantu dengan uraian dalam buku ini, mengenai penggunaan kaidah ushul fiqih secara nyata dalam upaya mencari terobosan atau memecahkan masalah kongkrit yang terjadi di tengah masyarakat, terutama sekali yang belum ada ketentuan hukum syara`nya.

Ketiga, apabila dikaitkan dengan hukum positif di Indonesia, maka ada dua hal juga yang perlu digaris bawahi. Pertama, uraian dan penjelasan dalam penelitian ini dapat digunakan sebagai dalil tentang adanya penggantian tempat atau ahli waris pengganti yang sudah dipraktekkan oleh Pengadilan di lingkungan peradilan agama berdasarkan Pasal 185 *Kompilasi Hukum Islam*.⁴ Kedua, Mahkamah Agung melalui sebuah putusan pada tahun 1994, sudah menetapkan bahwa anak perempuan walaupun tidak didampingi anak laki-laki dapat menghijab kerabat garis sisi dan karena itu akan menghabiskan semua warisan (sesudah dikeluarkan hak ayah dan ibu serta suami/isteri).⁵ Putusan Mahkamah Agung ini dianggap sangat penting karena memberikan garis hukum baru dan kelihatannya telah diikuti oleh Pengadilan Agama dan Mahkamah Syar`iyah di seluruh Indonesia. Putusan tersebut sejalan dengan temuan dalam penelitian ini, karena itu penjelasan dan dalil yang dikemukakan dalam buku ini tentu dapat diambil dan digunakan oleh Pengadilan Agama sebagai bagian dari alasan dan pertimbangan hokum mereka. Menurut penulis dalil nash dalam Putusan Mahkamah Agung tersebut tidak diuraikan secara memadai, sehingga akan lebih baik sekiranya ditambah dan dilengkapi. Disertasi ini dapat digunakan sebagai pembuka jalan untuk pencarian dalil yang lebih lengkap dan menyeluruh.

⁴ Kompilasi ini merupakan hasil penyaringan atas berbagai pendapat yang ada dalam kitab-kitab fiqih, melalui sebuah penelitian dan serangkaian diskusi oleh para ulama dan sarjana, yang kemudian disusun dalam bentuk kodifikasi, dan diundangkan melalui Instruksi Presiden untuk digunakan oleh para hakim di lingkungan peradilan agama (Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991).

⁵ Lihat Putusan Mahkamah Agung Nomor 86 K/ AG/ 1994, tanggal 27 Juli 1994; analisis atas putusan ini telah diberikan oleh Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Prenada Media, Jakarta, cet. 1, 2004, hlm. 293 dst.

Lebih dari itu para mahasiswa yang telah dengan kritis dan tajam mempertanyakan dan mendiskusikan berbagai aspek dari penelitian ini—dalam rentang panjang kehadirannya, menjadikan penulis merasa yakin bahwa isi disertasi ini sebagaimana adanya--dalam bentuknya yang asli, masih diperlukan mahasiswa sebagai bahan utama atau paling kurang sebagai bahan pembanding yang dapat menuntun mereka melakukan penelitian dengan perspektif ushul fiqih.

Karena alasan-alasan di atas, penerbitan ulang disertasi ini dalam bentuk pdf melalui Repository UIN Ar-Raniry dirasa masih memberikan manfaat, terutama kepada para mahasiswa (yang beminat mendalami ushul fiqih dan perkembangan fiqih di Indonesia) dan para hakim di Pengadilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah (yang ingin mencari dalil untuk pembaharuan fiqih kewarisan, yang diperkenalkan oleh KHI dan Putusan MA yang memberikan terobosan, yang di atas tadi sudah disebutkan).

Dibandingkan dengan disertasi asli, ada beberapa hal yang perlu diketahui oleh para pembaca. Pertama sekali penerbitan ini berusaha memperbaiki semua kesalahan ketik yang ditemukan pada naskah asli disertasi. Kedua, ukuran halaman dan jumlah baris yang digunakan dalam penerbitan sekarang tidak sama dengan yang digunakan di dalam naskah asli (dan buku terbitan INIS atau LKAS), sehingga nomor halaman dalam edisi ini menjadi berbeda dengan nomor dalam disertasi asli. Akibat hal tersebut nomor halaman yang disebutkan di dalam rujukan silang, menjadi tidak tepat lagi, karena belum sempat penulis perbaiki. Ketiga, dalam naskah asli taswir tidak diberi nomor, sedang dalam penerbitan sekarang, atas saran beberapa orang teman telah diberi judul dan nomor.

Berhubung penerbitan ini hanya dapat penulis selesaikan dengan bantuan banyak pihak, maka pada kesempatan ini, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tulus kepada semua pihak yang telah membantu penulis sejak saat penelitian untuk disertasi dilakukan sampai kepada promosi. Begitu juga kepada para pihak yang telah memberikan dorongan bahkan bantuan agar naskah ini dapat diterbitkan dan diedarkan secara luas. Ucapan terima kasih penulis sampaikan pula kepada para mahasiswa yang telah dengan kritis dan tajam mempertanyakan dan mendiskusikan berbagai aspek dari penelitian ini—dalam

rentang panjang kehadirannya, seperti disebutkan di atas. Semoga Allah SWT. memberikan pahala yang berlimpah atas semua kebaikan dan kemudahan yang telah bapak dan ibu serta saudara dan saudari berikan. Lebih dari itu penulis berdoa agar Allah membukakan hati dan memberikan pikiran jernih kepada kita, untuk terus menerus mencari kebenaran, menerima dan menyebarkan hasilnya, sebagai bagian dari ibadah dan pengabdian kita kepada Allah SWT.

Selanjutnya penulis berharap, agar para pembaca, tetap bersedia memberikan masukan serta kritik dan saran membangun kepada penulis, yang *insya' Allah* akan diterima dengan dada lapang dan hati ikhlas. Lebih dari itu akan penulis pertimbangkan sebagai bahan perbaikan dan penyempurnaan dalam penerbitan dan publikasi yang akan datang.

Akhirnya kepada Allah penulis berserah diri, kepada-Nya dipersembahkan bakti dan kepada-Nya pula dimohon hidayah, perlindungan dan keampunan.

Wallahu a`lam bi al-shawab wa ilayhi al-marji` wa al-ma`ab.

Banda Aceh, Zulhijjah 1440 H.

Agustus 2019 M.

Al Yasa` Abubakar, Prof. Dr. MA. Drs.

DAFTAR SINGKATAN DAN LAMBANG

'as.	: 'as}abah
cc.	: cucu
drj.	: derajat
dst.	: dan seterusnya
gr.	: garis
H.	: Hijrah
kd.	: kandung
ktr.	: keturunan
lk.	: laki-laki
M.	: Masehi
pr.	: perempuan
qar.	: qara>bah
r.a.	: rad}ialla>hu 'anh
saw.	: s}allalla>hu 'alaihi wa sallam
sdr.	: saudara
swt.	: subha>nahu wa ta'ala>
thj.	: terhijab
ww.	: wasiat wajibah
zar.	: z\awi> al-arh}a>m

○ : laki-laki: putih yang masih hidup, hitam yang telah meninggal
●

△ : perempuan: putih yang masih hidup, hitam yang telah meninggal
▲

■ : pewaris: laki-laki atau perempuan

══ : hubungan perkawinan

∧ : hubungan keturunan

BAB I PENDAHULUAN

Di dalam aturan kewarisan fikih Sunni¹, ahli waris sepertalian darah² dibagi kepada tiga golongan, yaitu: *z\awi> al-furu>d}*, *'as}abah* dan *z\awi> al-arh}a>m*. *Z\awi> al-furu>d}* adalah ahli waris yang bagiannya dalam warisan telah ditentukan secara pasti, misalnya seperdua, sepertiga, seperenam dan seterusnya. Mereka ini antara lain adalah anak perempuan, sekiranya tidak didampingi oleh anak laki-laki; ibu; saudara seibu; saudara kandung atau seayah yang perempuan, sekiranya tidak didampingi oleh saudara laki-laki

¹ Fikih secara umum didefinisikan dengan, seperangkat norma guna mengatur perbuatan lahir (praktis) manusia, baik yang berhubungan dengan kegiatan pribadi maupun kolektif, yang diperoleh dari menafsirkan Quran dan Hadis Rasul melalui penalaran yang sistematis.

Sunni adalah nisbah kepada *Ahl as-Sunnah wa al-Jama>'ah*, sebuah istilah yang digunakan untuk menunjuk "mayoritas umat Islam" yang mengikuti dan meneruskan tradisi Rasul dan Sahabat, sebagai reaksi atas kemunculan "kelompok minoritas" yang sedikit banyaknya menentang kelompok mayoritas tersebut, yaitu Khawarij dan Syi'ah. Secara formal kedua kelompok ini muncul akibat kemelut politik yang terjadi pada masa pemerintahan Khalifah 'Ali> ibn Abi> T{a>lib, sekitar tahun 37 H/658 M. Dalam perkembangannya istilah ini digunakan sebagai simbol ortodoksi Islam. Sebaliknya ada juga ulama (misalnya Ibn Taimiyyah, 652 H/1254 M) yang tidak menyetujui penggunaan istilah *Ahl as-Sunnah wa al-Jama>'ah* untuk menunjuk kelompok tertentu dari umat Islam. Menurut mereka, istilah ini menunjuk kepada kebenaran; dan kebenaran itu bukanlah monopoli suatu kelompok atau mazhab atau sekurang-kurangnya bukan monopoli suatu kelompok untuk selama-lamanya. Lihat, al-Bahiy, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, terjemahan Al Yasa Abubakar, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1987, hlm. 17.

Yang dimaksud dengan fikih Sunni adalah fikih (mazhab-mazhab fikih) yang dilahirkan oleh ulama-ulama yang mengikuti "tradisi Rasul dan sahabat-sahabat sebelum kemelut tersebut". Secara populer mazhab fikih Sunni dibatasi hanya kepada empat mazhab, karena hanya ini yang masih mempunyai pengikut, yaitu: Hanafiah, nisbah kepada Imam Abu> H{ani>fah (150 H/767 M); Malikiyah, nisbah kepada Imam Ma>lik ibn Anas (179 H/795 M); Syafi'iah, nisbah kepada Imam asy-Sya>fi>i> (204 H/819 M) dan Hanabilah, nisbah kepada Imam Ah}mad ibn H{anbal (241 H/855 M). Dalam penelitian ini, ajaran Imam Ibn H{azm (456 H/1063 M) (Zahiriah) diikutsertakan sebagai objek, karena pendapat-pendapatnya terwariskan secara baik. Dari kalangan Syi'ah dikenal tiga mazhab fikih utama, yaitu Ja'fariah, nisbah kepada Imam Ja'far as}-S{a>diq (148 H/765 M); Isma'iliyah, nisbah kepada Imam Isma'i>l ibn Ja'far as}-S{a>diq (133 H/750 M), yang wafat ketika ayahnya masih hidup; Zaidiah, nisbah kepada Imam Zaid ibn 'Ali> ibn H{usi>n (122 H/740 M).

Berhubung perbedaan pendapat antara kelima mazhab Sunni dan mazhab Zaidiah tadi--sekurang-kurangnya dalam kewarisan--hampir tidak ada, maka istilah Sunni dalam kajian ini digunakan untuk merujuk keenam mazhab tersebut. Sedang istilah Syi'ah atau Syi'i hanya digunakan untuk merujuk mazhab Ja'fariah. Mazhab Syi'i selebihnya tidak akan dirujuk, karena keterbatasan kepustakaan. Lebih lanjut lihat, 'Ali> H{asan 'Abd al-Qa>dir, *Nazrat 'A<mma>t fi> Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>mi>*, Da>r al-Kita>b al-H{adi>sa>h, Kairo, cet. III, 965, hlm. 173.

² Sebab kewarisan di dalam fikih Islam ada tiga, yaitu: pertalian darah, perkawinan dan pemerdakaan budak. Lihat misalnya, Ibn Rusyd, *Bida>yat al-Mujtahid wa Niha>yat al-Muqtas}id*, al-Istiqa>mah, Kairo, hlm. 333.

yang sejenis dengannya. Keberadaan dan penentuan hak tersebut didasarkan kepada arti zahir ayat-ayat Quran dan Hadis-hadis Rasul. Karena itu, pada dasarnya mereka hanya berhak atas saham yang telah ditentukan. *'As}abah* adalah ahli waris yang mempunyai bagian terbuka dalam warisan dan karenanya selalu mengambil sisa setelah dikeluarkan bagian *z\awi> al-furu>d}* tadi. Mereka adalah kerabat laki-laki yang dihubungkan melalui garis laki-laki kepada pewaris dengan tertib prioritas tertentu. Misalnya selama masih ada anak laki-laki maka cucu laki-laki tidak akan berhak menjadi *'as}abah*. Namun ada pengecualian, yaitu saudara perempuan (kandung atau seayah) akan bertindak sebagai *'as}abah* apabila mewarisi bersama anak perempuan. Walaupun beberapa orang yang menjadi *'as}abah* disebutkan di dalam Quran, tetapi menurut anggapan umum keberadaan mereka lebih didasarkan pada Hadis-hadis Rasul saw. Adapun *z\awi> al-arh}a>m* adalah orang-orang yang baru berhak mewarisi kalau golongan pertama dan kedua di atas tidak ada. Mereka ini adalah semua kerabat yang tidak termasuk dalam dua golongan di atas tadi. Misalnya keturunan (laki-laki dan perempuan) melalui garis perempuan dan kerabat perempuan (melalui garis laki-laki) yang tidak disebutkan di dalam Quran. Isyarat tentang keberadaan ahli waris *z\awi> al-arh}a>m* ini diperoleh dari Quran. Tetapi penentuan prioritas mewarisi di antara mereka dan bagaimana cara menetapkan bagian atau perolehan masing-masing, seluruhnya ditentukan berdasarkan ijtihad.³

Dari uraian di atas, ada dua prinsip pokok yang bisa diperoleh, yaitu:

(a) ahli waris perempuan pada prinsipnya tidak berhak mengambil lebih dari sahamnya (tidak berhak menghabiskan warisan); (b) tidak dikenalnya lembaga ahli waris karena penggantian; semua orang menerima warisan karena dirinya

³ Ayat yang menjadi landasan keberadaan kelompok ini adalah surat al-Anfa>l ayat75 dan al-Ah}za>b ayat 6. Terjadi perbedaan pendapat di kalangan sahabat Rasul, tentang kapan ahli waris *z\awi> al-arh}a>m* berhak menerima warisan. Menurut sebagian mereka ahli waris kelompok ini akan mewarisi sekiranya tidak ada *'as}abah* dan *z\awi> al-furu>d}*. Sedangkan sebagian sahabat yang lain berpendapat, warisan itu tidak diserahkan kepada *z\awi> al-arh}a>m*, tetapi diserahkan kepada *bait al-ma>l* yang teratur. Hanya dalam keadaan tidak ada *bait al-ma>l* yang teraturlah ahli waris golongan terakhir ini berhak menerima warisan. Lebih lanjut lihat, Ibn Qudamah (620 H/1222 M), *al-Mugni>*, jilid 6, Maktabah ar-Riya>d} al-H{adi>sa>h, Riya>d, hlm. 229.

sendiri, bukan karena menggantikan kedudukan orang lain yang telah meninggal terlebih dahulu--yang menghubungkan dia dengan pewaris. Untuk lebih memperjelas, diberikan contoh sebagai berikut. (1) Sekiranya ahli waris terdiri atas seorang anak perempuan; seorang cucu perempuan (melalui anak laki-laki yang telah meninggal dunia); ^~seorang cucu laki-laki (melalui anak perempuan yang telah meninggal dunia); serta ibu dan ayah, maka anak perempuan mendapat bagian pasti ($1/2$), begitu juga cucu perempuan ($1/6$), ibu juga mendapat bagian pasti ($1/6$), dan sisanya untuk ayah yang bertindak sebagai 'as}abah. Cucu laki-laki tidak berhak mewarisi karena dia menjadi anggota $z\{awi> al-arh\}a>m$. Cucu perempuan mewarisi karena dirinya sendiri, bukan karena menggantikan ayahnya yang telah meninggal dunia. Contoh lain (2), sekiranya ahli waris terdiri atas dua orang anak perempuan; seorang cucu perempuan (melalui anak laki-laki yang telah meninggal dunia); seorang cucu perempuan (melalui anak perempuan yang telah meninggal dunia); seorang ibu dan seorang saudara kandung (laki-laki atau perempuan), maka pembagiannya menjadi: dua orang anak perempuan mendapat bagian pasti ($2/3$); ibu mendapat bagian pasti ($1/6$); dan saudara menjadi 'as}abah, memperoleh semua sisa warisan. Cucu perempuan tidak mendapat apa-apa karena hak $z\{awi> al furu>d\}$ untuk keturunan perempuan, yaitu $2/3$, telah dihabiskan oleh anak perempuan (dalam contoh sebelumnya hak $2/3$ tersebut diambil $1/2$ oleh seorang anak perempuan, karenanya cucu memperoleh $1/6$). Cucu perempuan melalui anak perempuan tidak berhak mewarisi karena menjadi anggota golongan $z\{awi> al-arh\}a>m$.

Perundang-undangan di beberapa negara Muslim tidak lagi mengikuti aturan tersebut dengan ketat. Di sana diberikan beberapa perubahan terutama menyangkut hak cucu yang kematian ayah yang ter- $h\}ija>b^4$ oleh saudara ayahnya (ahli waris pengganti), serta kemungkinan menjadikan anak

⁴ *Hija>b*, *hajaba*, *yahjubu* adalah istilah dalam ilmu fikih yang artinya menutup (*hijab al-hirmari*) dan mengurangi (*h\}ija>b an-nuqsa>n*). Maksudnya seorang ahli waris menjadi tidak berhak atau berkurang haknya karena keberadaan ahli waris lain. Ahli waris yang menutup tersebut disebut *h\}aji>b* dan yang tertutup atau terkurangi tersebut dinamakan *mah\}ju>b*. Perbuatannya itu sendiri dinamakan *h\}ija>b*. Dalam tulisan ini kata tersebut akan di-Indonesia-kan dengan ejaan *hijab* dan diartikan dengan menutup (bukan mengurangi).

perempuan menghibab kerabat garis sisi. Hukum kewarisan di Mesir (1946) memperkenalkan lembaga *al-wasjiyyah al-wa>jibah* (wasiat wajibah); seorang pewaris secara serta merta dianggap telah berwasiat untuk cucu yang kematian ayah yang terhijab itu, sebanyak hak yang seharusnya diterima oleh ayahnya, atau maksimal sepertiga harta (batas maksimal wasiat). Perundang-undangan Tunisia (1959), di samping menerima aturan wasiat wajibah, juga menjadikan anak perempuan menghibab kerabat garis sisi dan berhak mengambil sisa--pembagian melalui "pengembalian (*ar-radd*)". Perundang-undangan Irak (1964) menjadikan keturunan (secara mutlak) berhak menghibab kerabat garis sisi dan mengembalikan sisa warisan kepada semua ahli waris (*z\awi> al-furu>d*) yang ada secara berimbang. Perundang-undangan Pakistan (1961) menerima ahli waris pengganti, tetapi hanya dalam kelompok keturunan, yang diperkenalkan dengan nama *inheritance by right*.⁵

Berbeda dengan pendapat yang ada di atas, Prof. Dr. Hazairin, SH⁶ mengemukakan beberapa pendapat yang berbeda. Di antara pendapat tersebut adalah:

⁵ Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, University of London, London, 1976, hlm. 146 dst.

⁶ Hazairin gelar Datuk Pangeran, lahir di Bukit Tinggi, 28 November 1906 dan meninggal di Jakarta, 11 Desember 1975, bertepatan dengan 9 Zulhijah 1395. Beliau merupakan putra tunggal dari seorang ayah kelahiran Bengkulu dan ibu kelahiran Bukit Tinggi. Pendidikan formalnya dimulai dengan HIS di Bengkulu tamat tahun 1920, dilanjutkan dengan MULO di Padang tamat tahun 1926, kemudian AMS di Bandung tamat tahun 1927 dan akhirnya memasuki RHS di Jakarta tamat tahun 1935. Setelah ini beliau menulis disertasi dengan judul *De Rejang* dan memperoleh gelar doktor pada tahun 1936 dari lembaga pendidikan yang sama.

Menurut pihak keluarga, pendidikan agama dan bahasa Arab diterimanya dari ayah dan terutama kakeknya, yang menjadi pemuka agama (*manti*) di daerahnya dan setelah itu dilanjutkan dengan belajar sendiri. Pihak keluarga mengatakan bahwa Hazairin menguasai enam bahasa asing, Belanda, Inggris dan Prancis secara aktif serta Arab, Jerman dan Latin secara pasif (wawancara tanggal 9 April 1989).

Karier keilmuannya dimulai sebagai asisten dosen di RHS, segera setelah dia menyelesaikan pendidikannya (1935-1938). Kegiatan ini terhenti karena dia ditugaskan menjadi pegawai pengadilan di Padang Sidempuan, Tapanuli Selatan tahun 1938-1942. Setelah kemerdekaan, beliau memegang berbagai jabatan politik, bahkan pernah menjadi Menteri Dalam Negeri (1953-1954, berhenti karena meletakkan jabatan, Kabinet Ali Sastroamidjojo). Sedang dalam bidang pendidikan dan keilmuan, beliau diangkat sebagai dosen dan akhirnya Guru Besar Hukum Islam dan Hukum Adat (1952) di Fakultas Hukum Universitas Indonesia dan berbagai perguruan tinggi lainnya. Beliau termasuk seorang tokoh utama pendirian Universitas Islam Djakarta (1950) dan menjabat Dekan Fakultas Hukum merangkap Rektornya, tahun 1951-1968.

- a. Istilah '*as}abah* berasal dari adat masyarakat Arab dan karena itu tidak seharusnya dipertahankan.
- b. Keturunan melalui anak perempuan dan seterusnya ke bawah mempunyai kedudukan sama kuat dengan keturunan melalui anak laki-laki dan seterusnya ke bawah.
- c. Memasukkan sistem ahli waris karena penggantian⁷ ke dalam sistem kewarisan Islam, dengan menggunakan surah an-Nisa>' ayat 33 sebagai landasannya.
- d. Memperkenalkan pengelompokan baru untuk ahli waris, yaitu *z\awi> al-fara>'id*, *z\awi> al-qara>bah* dan *al-mawa>li>*, sebagai ganti dari *z\awi> al-furu>d*}, '*as}abah*, dan *z\awi> al-arh}a>m*.
- e. Pengertian *kala>lat* (mati punah) digeser menjadi orang yang mati punah ke bawah (tidak meninggalkan keturunan). Sedang dalam fikih Sunni,

Beliau menulis belasan judul buku yang pada umumnya berkenaan dengan hukum. Namun ada juga ceramah yang membicarakan topik lain yang juga diterbitkan, yaitu: *Isa al Masih dan Ruh*, (Tintamas, Jakarta) serta *Hari (al-ayyam) dalam al Qur'an* (Tintamas, Jakarta).

Untuk riwayat hidup beliau lihat: Hasan Shadily (ed.), *Ensiklopedi Indonesia*, jilid 1, Ikhtiar Baru, Jakarta, 1980, entri Hazairin. Tempo (ed.), *Apa dan Siapa Orang-orang Indonesia 1981-1982*, Grafity Press, Jakarta, cet. I, 1981, entri Hazairin. Sayuthi Thalib, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia; in memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*, UI Press, Jakarta. Abdul Gafir, *Pemikiran Prof. Dr. Hazairin, SH dalam Pembaharuan Hukum Kekeluargaan Islam* (Skripsi Sarjana), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987, hlm. 13-37. Baidlowi, *Konsepsi Hazairin tentang Hukum Kewarisan Islam*, (Skripsi Sarjana), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1988, hlm. 12-54.

⁷ Istilah ini digunakan untuk menunjuk seseorang yang mengambil hak dari orang lain yang telah meninggal terlebih dahulu, yang seharusnya menjadi ahli waris (yang menghubungkannya dengan pewaris tersebut). Penulis tidak menemukan istilah baku di dalam buku-buku hukum. Ahli waris karena penggantian adalah istilah yang digunakan Hazairin. Badan Pembinaan Hukum Nasional dan Departemen Agama dalam beberapa seminar yang mereka adakan, menggunakan istilah ahli waris pengganti. Sedang penulis lain ada yang menggunakan istilah penggantian tempat atau pengisian tempat. Lembaga peradilan menggunakan istilah-istilah tersebut dalam berbagai keputusannya. Lihat: Ismuha, *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1978 hlm. 69; Abdoerraof, *Al Qur'an dan Ilmu Hukum*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1970, hlm. 105; Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Sumur, Bandung, cet. VI, 1980, hlm. 42.

Dalam bahasa Arab (fikih) istilah yang sepadan adalah *at-tauri>s\ bi at-tanzi>l*, dalam bahasa Inggris *representation* dan dalam bahasa Belanda adalah *plaatsvervulling*. Dalam tulisan ini akan digunakan istilah ahli waris karena penggantian.

kala>lat adalah orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah.⁸

Sekiranya contoh di atas tadi diselesaikan melalui pendapat Hazairin, maka masing-masing cucu akan mengambil hak ayah atau ibunya yang telah meninggal dunia. Dalam kasus pertama harta warisan setelah dikeluarkan bagian *z\awi> al-furu>d}* (ayah dan ibu), dibagi menjadi empat bagian, satu bagian untuk anak perempuan, satu bagian untuk cucu laki-laki sebagai pengganti dari ibunya dan dua bagian untuk cucu perempuan sebagai pengganti dari ayahnya. Dalam contoh kedua, dengan proses yang sama, cucu melalui anak laki-laki memperoleh 2/5, cucu melalui anak perempuan mendapat 1/5, dan anak perempuan kandung pun masing-masing memperoleh 1/5 bagian.

Menurut Hazairin, pendapatnya di atas adalah hal baru yang tercetus karena merenungkan keadaan kemasyarakatan di Indonesia. Muncul pada zaman sekarang, karena baru pada zaman inilah kajian tentang bentuk-bentuk kemasyarakatan dan hubungannya dengan sistem kewarisan dilakukan secara intensif, berhubung telah ada disiplin ilmu yang menunjangnya, misalnya antropologi. Perenungan inilah yang mendorongnya melakukan penalaran ulang terhadap aturan kewarisan fikih khususnya mazhab empat, guna lebih menyelaraskannya dengan kemajuan ilmu dan keadaan masyarakat di Indonesia. Beliau berharap, ijtihad baru ini akan lebih mendekatkan hukum fikih kepada masyarakat-masyarakat muslim di Indonesia, sehingga penyimpangan atau helat (*h}iyal*) seperti ditempuh oleh beberapa negara di atas, tidak perlu dilakukan.⁹

Memang pendapat tersebut, sekiranya dibandingkan dengan pendapat dalam mazhab empat, ada yang betul-betul baru, tetapi ada pula yang

⁸ Pendapat-pendapat di atas dikemukakan dalam beberapa buku beliau: *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qu'ran dan Hadis*, selanjutnya disingkat *Kewarisan*, Tintamas, Jakarta, cet. VI, 1982; *Hendak Kemana Hukum Islam*, selanjutnya disingkat *Hendak*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1976; dan *Hukum Kekeluargaan Nasional*, selanjutnya disingkat *Kekeluargaan*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1982.

⁹ *Hendak, op. cit.*, hlm. 3-18; *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, selanjutnya disingkat *Tujuh*, Tintamas, Jakarta, 1974, hlm. 116 dst.

merupakan pendapat sebagian ulama salaf (generasi sahabat dan tabiin) tetapi tidak dikembangkan di kalangan mazhab empat. Pendapat yang tidak pernah disebut di kalangan mazhab empat adalah kemungkinan menghapus *'as}abah* dan adanya lembaga ahli waris karena penggantian. Sedang arti *kala>lat*, seperti yang dikemukakan Hazairin, adalah pendapat 'Umar dan Ibn 'Abbas r.a. yang kemudian ditinggalkan karena dikritik oleh sahabat-sahabat lain. Di pihak lain, ulama-ulama Ja'fariah tidak menerima lembaga *'as}abah* dan menganggap keturunan melalui garis laki-laki sama kedudukannya dengan keturunan melalui garis perempuan.¹⁰

Seandainya pendapat Hazairin di atas diterima secara penuh, maka tidak diragukan lagi, akan mempunyai implikasi yang luas dalam fikih kewarisan, khususnya mazhab empat.

Menarik untuk dikemukakan, Hazairin tidak menjelaskan pendapatnya tersebut menurut pola dan istilah usul fikih. Kelihatannya beliau hanya bertumpu pada kemampuan penalaran pribadi dengan menjadikan antropologi sebagai kerangka acu (*frame of reference*) bantunya. Karenanya muncul dugaan, keadaan inilah yang menyebabkan para ulama kurang mengapresiasi pendapat ini, sebab terasa asing dan berada di luar kerangka berpikir fikih yang biasa mereka geluti. Dengan demikian, walaupun dari segi gagasan ada persamaan antara Hazairin dan sebagian ulama Indonesia lainnya, pendapat Hazairin ini terasa terabaikan atau sekurang-kurangnya tidak ditanggapi secara ilmiah oleh para ulama fikih.¹¹ Memang ada sebuah seminar yang diadakan

¹⁰ As-Suyu>ri> (826 H/1422 M), *Kanz al-'Irfa>n fi> Fiqh al-Qur'a>n*, jilid 2, al-Murtadawiyah, Teheran, 1385, hlm. 326.

¹¹ Hasbi Ash Shiddieqi yang mencanangkan pembentukan "Mazhab Fikih Indonesia" (1960), sama sekali tidak menyinggung pendapat Hazairin di atas. Beliau menyusun buku fikih mawaris yang relatif tidak berbeda dengan ketentuan yang ada dalam mazhab empat (cetakan pertama tahun 1973). Selayaknya sebagai pencetus gagasan "mazhab fikih Indonesia" beliau menanggapi tulisan Hazairin, yang juga mempunyai tujuan searah, baik untuk ditolak maupun dikuatkan. Lihat buku beliau, *Fiqh al Mawaris*, Bulan Bintang, Jakarta, cet I, 1973. Fatchurrahman yang menyusun buku fikih kewarisan paling tebal di Indonesia (630 hlm.), juga tidak menyebut-nyebut pendapat Hazairin di atas. Beliau menggunakan beberapa buku Hukum Adat sebagai rujukan, bahkan memberi sekadar uraian tentang keadaan kewarisan yang ada di Indonesia. Tetapi tidak menyebutkan buku Hazairin. Lihat buku beliau, *Ilmu Waris*, Al Ma'arif, Bandung, cet II, 1981. Amir Syarifuddin yang menulis disertasi tentang pelaksanaan hukum kewarisan Islam dalam lingkungan Adat Minangkabau, menyebut

khusus untuk membicarakan tesis-tesis Hazairin tersebut, yaitu *Seminar Hukum Nasional tentang Faraid*, Jakarta, Februari 1963.¹² Begitu juga ada beberapa kajian dalam bentuk skripsi (SI) dan tesis (S2) terhadap pendapat-pendapat dan jalan pikiran Hazairin yang dapat penulis temukan.¹³ Tetapi kajian-kajian ini dianggap belum memberikan analisis yang memadai, terutama dari titik pandang usul fikih.

Karena pertimbangan-pertimbangan di atas, penulis tertarik dan ingin meneliti masalah ini. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah: ***bagaimana penalaran yang ditempuh Hazairin sehingga sampai kepada kesimpulan tersebut dalam kerangka usul fikih dan di mana letak perbedaan penalaran beliau ini dengan penalaran para ulama awal (fikih mazhab).***

Dalam penelitian ini, yang dianggap sebagai dalil untuk fikih hanyalah Quran dan Hadis Rasul saw. dan akan disebut sebagai nas atau dalil nas.¹⁴

keberadaan pendapat Hazairin ini, tetapi tidak memasukkan buku-bukunya ke dalam kepustakaan. Lihat disertasi tersebut, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Gunung Agung, Jakarta, cet. I, 1984. Sebaliknya, beberapa sarjana lain mengambil alih pendapat Hazairin di atas tanpa kritik dan komentar, khususnya dari segi penalaran. Misalnya Sajuti Thalib, dalam bukunya *op. cit.*, (184 + viii); Abdoerraof, *op. cit.*; serta Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, Bulan Bintang, Jakarta, 1968.

¹² Pembahasannya disampaikan oleh: Toha Jahja Omar dan Mahmud Junus. Kedua makalah pembahasan dan jawaban Hazairin atasnya telah diterbitkan dengan judul *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional tentang Faraidh*, Tintamas, Jakarta, 1964 (96 halaman). Beberapa makalah dalam seminar lain ada juga yang menyinggung Hazairin. Misalnya, Ismuha, "Masalah Dzawil Arham dan Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia" dalam Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Departemen Agama (ed), *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam (April 1982)*, Departemen Agama, Jakarta, hlm. 65-80.

¹³ Misalnya, Razali Usman, *Warisan Bilateral menurut Hukum Islam*, (Skripsi) IAIN Ar Raniry, Banda Aceh, 1970; M. Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Islam dalam Pemahaman Hazairin*, (Tesis S2) IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1988.

¹⁴ Secara harfiah dalil (*dalil*) berarti "petunjuk (penunjuk) jalan" atau "pandu (panduan)". Secara teknis, dalil adalah sesuatu yang dapat memberikan pengetahuan tentang apa yang dicari (*fa > huwa ma > yumkinu at-tawas} s} jul bihi ila > al-'ilm bimatlu > bin khabariyyin*). Quran dan Sunah disebut sebagai dalil karena kedua-duanya merupakan petunjuk untuk mengetahui maksud Allah tentang taklif yang dibebankannya kepada manusia. Mengenai nas (*an-nas} s}*), secara harfiah berarti "sesuatu yang jelas", sedangkan secara teknis berarti "perintah jelas (bukan kabur) yang berkaitan dengan suatu masalah tertentu, yang tertulis secara nyata di dalam Quran dan Hadis". Dalam sebagian buku usul fikih disebutkan bahwa apabila telah ada nas maka tidak ada lagi tempat bagi *ra'y* (rasio) atau penalaran. Tetapi di dalam kenyataan--seperti akan terlihat dalam pembahasan--para sahabat telah berbeda pendapat dalam memahami dan menalar sesuatu nas. Dengan kata lain, nas hanya diterapkan setelah melalui penalaran. Lebih lanjut lihat: Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemahan Agah Garnadi, Pustaka, Bandung, cet. I, 1984, hlm. 110; al-A<mid> (631 H/1233

Adapun dalil lainnya (*qiya>s, istih}sa>n, mas}a>lih al-mursalah, istis}h}a>b, 'urf* dan seterusnya) akan dianggap sebagai pola *istinba>t}* (penalaran).¹⁵ Karena itu, pola penalaran dalam penelitian ini akan mencakup apa yang dalam usul fikih disebut sebagai *al-qawa>'id al-lughawiyah* dan *al-qawa>'id at-tasyri>'iyah* serta dalil-dalil selain dari Quran dan Hadis tersebut. Selanjutnya pola-pola penalaran ini dibedakan ke dalam tiga kelompok, yaitu: (1) pola penalaran *baya>ni> (lughawi)>*, (2) pola penalaran *ta'li>li>*, dan (3) pola penalaran *istis}la>h}i>*.¹⁶

Yang dimaksud dengan pola penalaran *baya>ni>* adalah penalaran yang pada dasarnya bertumpu pada makna kata (*lafzh*), baik berdasar arti yang mungkin di tampaknya (menurut kamus, leksikon, takwil) ataupun berdasar kedudukannya dalam kalimat mengikuti kaidah-kaidah kebahasaan (semantik). Dalam usul fikih, kaidah-kaidah ini telah dikembangkan sedemikian rupa, di bawah judul *al-qawa>'id al-lughawiyah* atau *al-qawa>'id al-istinba>t}iyah* yang mungkin dapat diterjemahkan secara bebas dengan "Semantik untuk penalaran Fikih". Di dalamnya dibahas antara lain, makna kata (jelas tidak jelasnya, luas sempitnya), arti-arti perintah (*al-amr*) dan arti-arti larangan (*an-nahy*), arti kata secara etimologis, leksikal, konotatif,

M), *al-Ih}ka>m fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, jilid 1, Matba'ah 'Ali Subeih, Kairo, 1968, hlm. 8 dan 119.

¹⁵ Secara harfiah kata ini berarti penalaran deduktif, namun sering pula digunakan dalam arti penalaran secara umum. Dalam tulisan ini, arti terakhir yang dipilih.

¹⁶ Pengelompokan yang mirip seperti dikemukakan di atas, diberikan oleh ad-Dawa>li>bi>, dalam bukunya: *'al-Madkhal ila 'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, Da>r al-Kita>b al-Jadi>d, Beirut, cet. V, 1965. Beliau membaginya kepada: (1) *al-ijtiha>d al-baya>ni>*, (2) *al-ijtiha>d al-qiya>si>* dan (3) *al-ijtiha>d al-istis}la>h}i>*. Tetapi dia sendiri tidak puas dengan kategori ini, karena tidak tegas kriterianya. *Istihsan* dapat masuk ke dalam kategori *qiya>si>*, tetapi mungkin juga dimasukkan ke dalam kategori *istisla>hi*. Lihat buku tersebut hlm. 389 dan 422. Guna menghindari ketidaktegasan tersebut, maka dalam *tulisan* ini, untuk yang kedua, digunakan istilah *ta'li>li>*, sehingga mencakup semua bentuk *istih}sa>n*. Begitu pula dalam tulisan ini digunakan istilah *istinba>t}* sebagai ganti dari *ijtiha>d*, agar terasa lebih luwes. Untuk *ijtiha>d* diperlukan persyaratan yang relatif ketat, jika dibandingkan dengan *istinba>t}*. Mengenai persyaratan ini, lihat: Taqi> al-H}akim, *al-Us}u>l al-'A<mmah li al-Fiqh al-Muqa>ran*, Da>r al-Andalus, Beirut, Cet. II, 1979, hlm. 561 dan seterusnya. Beliau juga mengemukakan kategori penalaran yang lain yaitu: (1) *al-ijtiha>d asy-syar'i>* dan (2) *al-ijtiha>d al-'aqli>*. Dalam kategori pertama masuk semua yang telah dikenal dalam buku-buku usul fikih. Sedangkan yang kedua adalah penalaran yang semata-mata didasarkan pada filsafat dan logika. Tetapi beliau tidak menjelaskan mekanisme pelaksanaannya, sehingga sukar untuk diterapkan. Lihat buku tersebut, hlm. 571 dst.

denotatif dan seterusnya, cakupan makna atas afradnya: mencakup seluruhnya (universal, 'am), mencakup sebagian saja, tertentu (particular, *khas*) dan ambiguitas (*musytarak*); hubungan atau keterkaitan antara kata dengan kata atau kalimat dengan kalimat; maksudnya, kalau satu persoalan dibicarakan dalam dua ayat Quran atau dalam Quran dan Hadis atau dalam dua Hadis, serta mempunyai segi-segi yang tidak sama, maka perlu peraturan tentang mana yang perlu dijelaskan dan mana yang tidak perlu, serta mana yang menjelaskan dan mana yang dijelaskan (*takhs}i>s*}, *taqyi>d* dan *tabyi>n*) serta teknik-teknik mengartikan suatu susunan kalimat atau rangkaian kalimat-kalimat.¹⁷

Yang dimaksud dengan pola penalaran *ta'li>li>* adalah penalaran yang berusaha melihat apa yang melatarbelakangi atau menjadi tujuan suatu ketentuan dalam Quran atau Hadis. Dengan kata lain, apa yang menjadi '*illat* (rasio legis)¹⁸ dari sesuatu peraturan. Menurut ulama, hampir semua ketentuan yang diturunkan Allah Swt. ada '*illat*-nya, karena tidak layak Tuhan memberikan peraturan tanpa tujuan dan maksud baik.¹⁹ Di dalam Quran dan Hadis sendiri, ada ketentuan yang secara tegas disebutkan '*illat*-nya, ada yang diisyaratkan saja dan ada pula yang tidak disebutkan. Dari ketentuan yang tidak disebutkan '*illat*-nya tersebut, ada yang bisa ditemukan melalui perenungan dan ada yang tetap gelap-sampai sekarang belum terungkap. Kebanyakan peraturan yang tidak diketahui '*illat*-nya adalah peraturan-peraturan di bidang ibadat *mahdah* (murni).

¹⁷ Uraian luas mengenai pola ini lihat: Adi>b S{a>lih, *Tafsi>r an-Nus}u>s* (dua jilid), al-Maktab al-Isla>mi>, Beirut, cet. II; As-Sarkhasi>, *Us}u>l as-Sarkhasi>*, jilid 1, dengan tah}qi>q Abu> al-Wafa>' al-Afga>ni>, Da>r al-Kita>b al-'Arabi>, Kairo, 1372 H., hlm. 11 dst.

¹⁸ Penulis belum menemukan terjemahan yang tepat untuk istilah ini. Ada yang menerjemahkannya dengan "kausa efisien", "kausa efektif", "nilai hukum", atau "rasio legis" dan ada pula yang tetap menggunakan istilah "illat". Dalam tulisan ini kata tersebut akan di-Indonesia-kan dengan ejaan **illat**.

¹⁹ Di dalam ilmu kalam terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama tentang apakah perbuatan Tuhan mempunyai tujuan--untuk kemaslahatan manusia--ataukah tidak. Tetapi Jumhur ulama usul fikih berpendapat bahwa perintah dan larangan Allah mempunyai sasaran yang ingin dicapai. Lebih lanjut lihat, Syalabi>, *Ta'li>l al-Ah}ka>m*, Da>r an-Nahd}at al-'Arabiyyah, Kairo, 1981, hlm. 150 dst.

Para ulama telah merumuskan cara-cara menemukan *'illat* dari ayat dan Hadis serta menyusun kategori-kategorinya. Dalam tulisan ini *'illat* tersebut hanya dibedakan kepada tiga kategori, berdasar kegunaan praktisnya, yaitu *'illat tasyri>' (qa>sirah), 'illat qiya>si> (muta'addiyah) dan 'illat istih}sa>ni>'.²⁰ 'Illat tasyri>'i ialah *'illat* yang digunakan untuk menentukan apakah hukum yang dipahami dari nas tersebut memang harus tetap seperti apa adanya itu, atau boleh diubah kepada yang lainnya. Dengan kata lain, berhubung diketahui *'illat pen-tasyri>'*-an (penlegislasian) peraturan tersebut, maka para ulama berani mentakwilkan maknanya sesuai dengan *'illat* yang dipahami tadi, sehingga hukum yang muncul menjadi bergeser dari pemahaman sebelumnya atau berbeda dengan arti harfiahnya.²¹ Dalam *'illat tasyri>'i* tidak dipersoalkan apakah ada *qiya>s* atau tidak, karena titik tekan pengkajian adalah pada masalah itu sendiri. Kalau *'illat* tersebut ingin diberlakukan pada masalah lain, maka fungsinya berubah menjadi *'illat qiya>si>.**

'Illat qiya>si> adalah *'illat* yang digunakan untuk memberlakukan suatu ketentuan nas pada masalah (bidang) lain yang--secara zahir (*z}ahir*)--tidak dicakupnya. Dengan kata lain, illat ini digunakan untuk menjawab pertanyaan apakah nas yang mengatur masalah A berlaku juga untuk masalah B (yang secara harfiah tidak dicakupnya), karena antara kedua hal tersebut ada sifat yang sama. Sifat yang sama inilah yang dinamakan illat.²²

²⁰ Istilah ini dipinjam dari Syalabi>, *ibid.*, hlm. 142. Para ulama membeda-bedakan *'illat* dengan berbagai cara, misalnya berdasar cara memperolehnya, tinggi rendah kualitasnya dan kuat lemah pengaruhnya. Tentang hal ini lebih lanjut lihat, 'Abd al- H{aki>m 'Abd ar-Rah}ma>n As'ad as-Sa'di>, *Maba>his\ al-'Illat fi> al-Qiya>s 'inda al-Us}u>liyyi>n*, Da>r al-Basya>'ir al-Isla>miyyah, Beirut, cet. I, 1986 (1406), hlm. 169-327.

²¹ Contoh populer tentang hal ini adalah keputusan Umar untuk tidak membagi-bagikan tanah pertanian di Irak, yang menjadi rampasan perang (*al-fai'*). Pada masa Rasul dan Abu Bakar, tanah musuh yang direbut dibagi-bagikan kepada tentara yang ikut berperang. Tetapi Khalifah Umar mencegahnya. Dalil yang digunakan untuk keputusan tersebut adalah surah al-H{asyr ayat 7. Dalam ayat itu dikatakan (pembagian itu perlu) "agar kekayaan tidak menjadi monopoli segelintir orang". Inilah yang menjadi *'illat* ketentuan tentang rampasan perang. Menurut Umar, pembagian tanah pertanian Irak yang luas tersebut akan menimbulkan tuan tanah baru, yang justru ingin dihindari oleh Quran. Dengan demikian, tanah tersebut harus dimiliki oleh negara dan hasilnya yang dibagi-bagikan kepada pihak-pihak yang berhak.

²² Contohnya, al-Ma'idah ayat 90 mengharamkan khamar, (minuman keras yang terbuat dari perasan kurma) dengan illat memabukkan. Ayat ini secara harfiah (penalaran *baya>ni*) tidak

'*Illat istih}sa>ni>* adalah illat pengecualian, maksudnya mungkin saja ada pertimbangan khusus yang menyebabkan '*illat tasyri>i>*' tadi tidak dapat berlaku terhadap masalah yang seharusnya dia cakup, atau begitu juga *qiya>s* tidak dapat diterapkan karena ada pertimbangan khusus yang menyebabkannya dikecualikan. Dengan demikian '*illat* kategori ini mungkin ditemukan sebagai pengecualian dari yang pertama, sebagaimana mungkin juga menjadi pengecualian untuk kategori yang kedua. Yang membedakan ketiga pengelompokan '*illat* ini hanyalah kegunaannya dan intensitas persyaratannya. Persyaratan untuk '*illat qiya>si>*' lebih banyak daripada persyaratan '*illat tasyri>i>*' dan *istih}sa>n*. Dengan penjelasan di atas, maka dapat dinyatakan bahwa dalil *qiya>s* dan *istih}sa>n* telah tercakup dalam penalaran *ta'li>li>*.²³

Yang dimaksud dengan penalaran *istislahi* adalah penalaran yang menggunakan ayat-ayat atau Hadis-hadis yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya. Misalnya ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil; tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain; bahwa dalam setiap kesulitan pasti ada jalan keluar yang meringankannya; tujuan sesuatu peraturan adalah kemaslahatan dan seterusnya.²⁴ Biasanya, penalaran ini digunakan kalau masalah yang akan *di-takyi>f* (dikualifikasi, diidentifikasi) tersebut tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat atau Hadis tertentu secara khusus (lansung). Dengan kata lain, tidak ada bandingan yang tepat dari zaman Nabi yang bisa digunakan. Misalnya aturan lalu lintas kendaraan bermotor. Tidak ditemukan bandingan dari Sunah Nabi untuk mengatur masalah ini. Tetapi mengatur masalah baru tersebut --baik menerima atau menolaknya—pada masa sekarang adalah perlu karena menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak.

mencakup whisky, bir atau anggur (bahan dasarnya bukan kurma). Tetapi hukum ketiga minuman ini disamakan dengan khamar, karena mengandung illatnya, yaitu memabukkan.

²³ Lebih lanjut tentang penalaran ini dapat dilihat dalam Syalabi, *op cit.* as-Sa'di>, *op cit.*; Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1986 (publikasi no. 62).

²⁴ Ayat-ayat yang mengandung konsep umum ini bisa dilihat misalnya dalam, asy-Sya>t}jibi> (790 H/1387 M), *al-Muwa>faqa>t*, jilid 2, al-Maktabah at-Tija>riyyah al-Kubra>, Kairo, hlm. 6 dst.

Cara kerjanya, ayat dan Hadis tersebut digabungkan satu sama lain, sehingga kesimpulannya akan merupakan sebuah "prinsip umum". Prinsip umum ini dideduksikan pada persoalan-persoalan yang ingin diselesaikan tadi. Lebih jauh, para ulama telah membuat tiga kategori kemaslahatan yang menjadi sasaran semua perintah dan larangan Allah Swt., yaitu *d}aru>riyya>t* (asasiah), *h}a>jyya>t* (primer) dan *tah}si>niyya>t* (sekunder).²⁵ Secara umum, terlebih dahulu ditentukan dalam kategori yang mana persoalan yang akan dikualifikasi tersebut berada. Setelah itu diteliti pula, apakah penerimaan atau penolakannya itu tidak menimbulkan dampak negatif pada kategori yang lebih tinggi. Sekiranya menimbulkan dampak negatif pada kategori yang lebih tinggi, maka perbuatan itu menjadi terlarang.²⁶

Dengan uraian di atas, dapat dinyatakan, bahwa ke dalam penalaran *istis}la>hi* telah termasuk dalil-dalil *mas}a>lih} al-mursalah*, *sad az}z}ari>'ah'*, *'urf* dan *istis}h}a>b*. Demikian dikatakan, karena pertimbangan utama penerimaan ketiga dalil ini oleh para ulama adalah pertimbangan kemaslahatan.

Akhirnya pantas dicatat, ketiga pola penalaran di atas tidaklah terlepas mutlak satu sama lain. Ketiga-tiganya saling berhubungan. Untuk penalaran pola kedua perlu memahami pola pertama dan untuk yang ketiga perlu memahami dua yang sebelumnya. Untuk yang pertama pun sampai batas tertentu tetap memerlukan dua yang di bawahnya. Selanjutnya, di dalam

²⁵ Yang dimaksud dengan asasiah adalah kebutuhan-kebutuhan yang mutlak harus ada guna berlanjutnya eksistensi manusia, yaitu yang meliputi pemeliharaan agama, nyawa, akal, atau keturunan serta harta kekayaan. Yang dimaksud dengan primer, adalah kebutuhan-kebutuhan yang ketiadaannya akan menyebabkan hidup dan kehidupan menjadi sulit sekali, tetapi tidak sampai mengancam eksistensi manusia. Misalnya kebutuhan akan alat transportasi, transaksi jual beli dan seterusnya. Sedangkan yang dimaksud dengan sekunder adalah kebutuhan-kebutuhan yang akan memudahkan kehidupan dan meninggikan kebudayaan dan peradaban manusia.

²⁶ Contohnya, pemanfaatan organ tubuh orang meninggal untuk dicangkokkan pada orang yang masih hidup. Di sini ada pertentangan antara pertolongan guna menyempurnakan fisik bahkan menyelamatkan hidup dan pengrusakan terhadap mayat. Kalau kemanfaatan bantuan dianggap lebih penting daripada kemudaratan pengrusakan, maka pencangkokan dianggap boleh. Untuk penentuan itu banyak faktor harus dipertimbangkan. Misalnya, sejauh mana pencangkokan itu akan membantu dan sejauh mana penghormatan terhadap mayat harus diberikan. Siapa yang berhak memberi izin: sang donor melalui wasiat atau ahli waris sesudah wafatnya donor?

masing-masing pola itu masih ada pilihan yang menyebabkan variasinya bisa berkembang dan tumbuh subur. Para ulama tidak mungkin membatasi diri hanya pada satu pola tertentu saja dalam menyelesaikan semua kasus. Dia harus memahami ketiga-tiganya, karena ada kasus yang harus diselesaikan dengan mengikuti pola *baya>ni>*, ada yang mungkin secara *baya>ni>* atau *ta'li>li>* dan seterusnya. Yang membedakan para ulama dalam penalaran ini adalah pilihan-pilihan dan penekanan penerapannya pada kasus-kasus, sehingga dari keseluruhannya, akan terlihat kecenderungan pada salah satu dari ketiga pola yang ada tersebut.²⁷

Ijma>, yang di dalam buku-buku usul fikih disepakati sebagai dalil sesudah Quran dan Hadis, di dalam penelitian ini cenderung tidak akan digunakan, karena nilai praktisnya yang rendah. Maksudnya, masalah yang dikaji ini dapat ditelusuri peng-*istiba>t*-annya dari Quran dan Hadis; sedang dalam hal terjadi perbedaan pendapat maka akar-akarnya relatif telah ditemukan sejak masa sahabat. Sehingga praktis tidak terkait langsung dan karena itu tidak terlalu berhajat kepada '*ijma>*'.²⁸

²⁷ Dengan kerangka teori seperti di atas, maka mungkin diadakan pengelompokan baru terhadap Mazhab Empat yang berbeda dengan apa yang selama ini dianut, yaitu, mazhab Hanafiah dan Hanabilah (terutama Ibnu Qayyim dan gurunya Ibnu Taymiyyah) berada pada kelompok *ta'li>li>*, Malikiyah pada kelompok *istisla>hi* dan Syafi'iah pada kelompok *baya>ni>*. Demikian dikatakan, sebab Hanabilah banyak menggunakan '*illat tasyri>i>*', Hanafiah menggunakan '*illat qiya>si>*', Malikiyah menggunakan *maslahah* dan *sad az-\z\ara>i'*, sedangkan Syafi'iah cenderung menggunakan arti *z\ahir* dari nas. Pengelompokan yang selama ini dianut adalah, Hanabilah berada pada ujung ekstrem tradisionalis, karena paling banyak menggunakan Hadis (kuantitasnya, bukan cara memahaminya), Hanafiah berada pada ujung ekstrem rasionalis, karena paling banyak menggunakan *qiya>s* (yang secara kuantitas paling sedikit menggunakan hadis), dan Malikiyah serta Syafi'iah berada pada titik moderat. Lebih lanjut lihat misalnya: Abu> Zahrah, *Ibn H{anbal: Haya>tuhu wa 'A<s}ruhu, A<ra>'uhu wa Fiqhuhu*, Da>r al-Fikr al-'Arabi>, Kairo, hlm. 231 dan 407; Ah}mad Amin, *D{uh}a> al-Isla>m*, jilid 2, Maktabah an-Nahd}ah al-Mis}riyyah, Kairo, cet. VIII, 1974. hlm. 1974; as-Sarkhasi> (490/1096), *Us}u>l as-Sarkhasi>*, jilid 1, dengan *tah}qi>q* Abu> al-Wafa>' al-Afga>ni>, Da>r al-Kita>b al-'Arabi>, Kairo, hlm. 370.

²⁸ *Ijma>*' secara populer didefinisikan sebagai kesepakatan mujtahid (ulama) tentang sesuatu persoalan pada sesuatu masa tertentu. Namun terjadi kontroversi yang luas di kalangan ulama usul fikih mengenai definisi di atas, yaitu tentang: kemungkinan terjadinya (siapa yang bersepakat dan apa makna sepakat); otoritas (*hujjah*)-nya sekiranya terjadi (mengikat sepanjang zaman atau masih boleh diubah); bidang cakupannya dan waktu mulai berlakunya (sejak saat terjadi kesepakatan atau sesudah meninggal orang yang bersepakat tersebut). Uraian luas tentang nilai dan kedudukan *ijma>*' sebagai dalil fikih, lihat misalnya: al-Hanbali (ed.), *Majmu>' Fata>wa> Syaikh al-Isla>m Ah}mad ibn Taimiyyah*, jilid 19, Mat}a>bi' ar-Riya>d, Riya>d, cet. I, 1382, hlm. 195 dst. Ahmad Hasan, *Ijma'*, terjemahan Rahmani Astuti,

Selanjutnya, walaupun sebetulnya telah termasuk ke dalam penalaran *bayan*, secara lebih khusus akan diperhatikan juga pandangan para ulama tentang kedudukan atau hubungan antara Quran dan Hadis (Sunah). Terutama tentang makna Hadis sebagai penjelas atau penafsir Quran. Hal ini perlu untuk menentukan misalnya, apabila terjadi pertentangan, apakah Quran yang akan ditakwil ataukah Hadis yang akan ditakwil atau kedua-duanya. Begitu pula apakah Quran bisa menasakh Hadis dan sebaliknya, atau tidak. Selanjutnya akan dipertimbangkan pula pendapat-pendapat para ulama tentang persyaratan yang diperlukan untuk pengamalan sesuatu Hadis.

Seperti telah disebutkan di atas, masalah pokok yang ingin dikaji adalah:

- a. Bagaimana penalaran yang ditempuh Hazairin dalam upaya mengijtihadkan kembali aturan-aturan mengenai ahli waris seperti alian darah tersebut.
- b. Di mana letak perbedaan beliau dengan para ulama fikih sehingga sampai kepada kesimpulan yang berbeda itu.

Untuk menjawab kedua pertanyaan di atas, dirasa perlu pula menjawab dua pertanyaan lain, yaitu:

- c. Bagaimana ulama-ulama tafsir dan Hadis memahami nas yang dijadikan Hazairin sebagai dalil dalam penalarannya.
- d. Bagaimana penalaran yang ditempuh ulama-ulama fikih di sekitar masalah yang dibicarakan Hazairin tersebut.

Mengenai ruang lingkup, mencakup semua ahli waris seperti alian darah. Namun, perhatian pokok lebih diarahkan kepada dua hal, yaitu:

- a. Kemungkinan memasukkan sistem penggantian tempat ke dalam sistem kewarisan fikih.
- b. Kedudukan lembaga *'asabah* dalam hubungan dengan kemampuan anak (keturunan) perempuan menghibab kerabat garis sisi.

Yang menjadi tujuan penelitian adalah:

1. Menjelaskan posisi penalaran Hazairin dalam pola-pola usul fikih, guna membandingkannya dengan pola-pola yang telah ditempuh oleh para ulama yang lebih awal (mazhab).
2. Menjelaskan titik persamaan dan perbedaan antara Hazairin dan ulama-ulama tersebut sekiranya ditemukan.

Adapun kegunaan penelitian adalah:

1. Menjadi bahan dan masukan bagi pihak yang berkompeten atau berkeinginan melakukan penalaran fikih di Indonesia. Misalnya saja untuk keperluan praktis para hakim di Pengadilan Agama, lembaga-lembaga fatwa di berbagai instansi Pemerintah dan organisasi massa umat Islam dan para imam atau tokoh yang menjadi panutan atau rujukan masyarakat.
2. Sebagai tambahan kepustakaan bagi mahasiswa Fakultas Syariah dalam mata kuliah usul fikih serta masyarakat ilmiah pada umumnya, dalam upaya merangsang dan melebarkan gerak ijtihad yang lebih bertanggung jawab dan lebih berhasil guna.
3. Merupakan usaha penggalian beberapa segi hukum Islam, yang dalam kadar tertentu akan memberikan sumbangan bagi pembangunan Hukum Nasional Indonesia.²⁹
4. Dapat menambah keyakinan tentang keabadian Syariat Islam di satu pihak, serta kelenturannya di pihak lain, diiringi dengan imbauan, agar umat Islam melaksanakannya secara sadar, sempurna dan bertanggung jawab.

Menghadapi permasalahan seperti dirumuskan di atas, maka dapat dinyatakan, penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan. Tahap-tahapannya akan dibagi kepada lima bagian pokok yaitu:

²⁹ Ketika proposal disertasi ini diajukan dan disahkan (Desember 1988), penulis mendapat informasi lisan bahwa Mahkamah Agung sudah menyelesaikan penelitian lapangan dan kepustakaan yang akand ijadikan bahan untuk penulisan rancangan peraturan yang akan diberlakukan untuk umat Islam di Indonesia, dalam bidang perkawinan, kewarisan dan perwakafan.

Pertama diadakan penelitian untuk memperoleh pendapat dan teori para ulama tentang pola dan teknik penalaran yang telah pernah ada. Sumber primer untuk ini ialah buku-buku usul fikih yang dianggap dapat mewakili mazhab serta disertasi dan penelitian yang berhubungan dengan usul fikih. Buku usul fikih lainnya akan digunakan sebagai pelengkap sekiranya diperlukan. Setelah terkumpul, pendapat ini dianalisis dengan cara membandingkannya satu sama lain serta disusun seperti yang telah diuraikan di atas. Hasil penelitian ini digunakan sebagai bahan untuk mengetahui dan menguji penalaran yang digunakan Hazairin dan para ulama dalam menyelesaikan persoalan ahli waris sepertalian darah. Hasil kajian ini tidak akan dilaporkan secara terpisah, tetapi akan langsung disebut pada tempat yang dirasa tepat, ketika membahas persoalan pokok.

Tahap kedua, dilakukan penelitian terhadap buku-buku tafsir dan syarah kitab-kitab Hadis. Kegiatan ini dimaksudkan guna mengetahui bagaimana dalil-dalil tersebut dipahami dan kesimpulan apa yang pernah diambil oleh ulama-ulama terdahulu. Untuk ini dipilih beberapa buku tafsir dengan titik perhatian pada perkembangan pemahamannya. Mengenai Hadis ditekankan pada *Kutub as-Sittah* dan syarahnya.³⁰ Buku Hadis bermazhab Syi'ah tidak digunakan karena kesulitan memperoleh keputusannya.

Ayat pokok yang akan dikaji adalah surat an-Nisa>' ayat 11, 12, 33 dan 176; al-Anfa>l ayat 75 dan al-Ah}za>b ayat 6; sedangkan dari Hadis yang akan dikaji hanyalah Hadis pokok tentang sebab turun ayat-ayat di atas, 'as}abah dan hak kewarisan cucu. Adapun Hadis lain, sepanjang dirasa perlu, akan disertakan sebagai penunjang.

³⁰ *Kutub as-sittah* adalah enam kitab kumpulan Hadis yang paling dihargai di kalangan Sunni. Keenam kitab tersebut, yang populer dengan nisbah kepada penghimpunnya, adalah *S{ah}i>h al-Bukha>ri* (256 H/786 M), disyarahkan oleh al-Kirma>ni (786 H/1381 M), al-'Asqala>ni (852 H/1447 M), al-'Aini (855H/1450 M) dan al-Qastalani (923 H/1516 M); *S{ah}i>h Muslim* (261 H/874 M), disyarahkan oleh an-Nawawi> (676 H/1211 M); *Sunan Ibn Majah* (273 H/885 M), disyarahkan oleh as-Sindi> (1138 H/1725 M); *Sunan Abu> Da>wu>d* (275 H/887 M), disyarahkan oleh al-Busti> (388 H/997 M), Ibn Qayyim al-Ju>zi> (751 H/1349 M) dan al-'A<z}im Aba>di> (?); *Sunan at-Turmuz/i>* (219 H/891 M), disyarahkan oleh al-Muba>rak-fu>ri> (1353 H/1933 M); dan akhirnya *Sunan an-Nasa>'i>* (303 H/914 M), disyarahkan oleh as-Suyu>ti> (911 H/1504 M).

Tahap ketiga, dilakukan penelitian terhadap pendapat-pendapat ulama fikih tentang masalah pokok penelitian. Untuk ini dipilih buku-buku yang dianggap dapat mewakili pendapat mazhab-mazhab: Hanafiah, Malikiyah, Syafi'iah, Hanabilah, Zahiriah, Zaidiah dan Ja'fariah. Penganalisisan akan dilakukan dengan membandingkannya satu sama lain dan kalau perlu dengan menelusuri perkembangan penalaran yang mereka tempuh.

Tahap keempat, adalah penelitian terhadap pendapat Hazairin tentang ahli waris sepertalian darah. Untuk itu pertama sekali akan dibaca buku-buku Hazairin, dan setelah itu dikumpulkan dan dibaca pula tulisan para ulama Indonesia yang bisa dicapai, yang membicarakan atau menanggapi Hazairin, baik berbentuk buku, makalah seminar, artikel-artikel majalah dan lain-lain.

Sesudah itu--sebagai tahap kelima, bahan-bahan pada tahap keempat dianalisis dengan cara membandingkannya dengan hasil penelitian dalam tahap-tahap sebelumnya, untuk menerangkan apakah penalaran tersebut dapat dikembalikan atau dipertanggungjawabkan kepada pola penalaran dalam usul fikih atau tidak. Begitu pula akan dijelaskan apakah ulama-ulama awal memberi peluang untuk menafsirkan nas secara baru seperti yang dikemukakan Hazairin atau tidak. Kalau semua ini tidak ditemukan, maka akan diterangkan di mana persimpangan jalannya dan apa yang menjadi unsur baru dalam penalaran Hazairin tersebut:

Sesuai dengan kerangka kerja di atas, maka analisis yang akan ditempuh bersifat analitis, reflektif dan komparatif.

Setelah ini semua, barulah laporan akhir --sebagai disertasi-- diturunkan. Laporan tersebut dibagi kepada lima bab dengan sistematika sebagai berikut: Bab satu berisi pendahuluan. Bab dua berisi pendapat Hazairin tentang ahli waris sepertalian darah. Bab tiga berisi penjelasan ulama-ulama tafsir dan penerjemah Hadis tentang nas pokok yang berhubungan dengan ahli waris sepertalian darah. Bab empat menjelaskan pendapat-pendapat dan penalaran mazhab mengenai ahli waris sepertalian darah. Setelah itu barulah bab penutup yang berisi kesimpulan-kesimpulan sebagai inti dari semua pembahasan.

BAB II PENALARAN HAZAIRIN TENTANG AHLI WARIS SEPERTALIAN DARAH

A. Asumsi dan Kerangka Acu Penalaran Hazairin

Dalam bab pendahuluan dari buku *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Quran dan Hadis*, Hazairin menyatakan bahwa fikih *Ahl as-Sunnah* terbentuk dalam masyarakat Arab yang bersendikan sistem kekeluargaan patrilineal, dalam suatu masa sejarah, ketika ilmu pengetahuan tentang bentuk-bentuk kemasyarakatan belum berkembang. Sehingga mujtahid-mujtahid (*Ahl as-Sunnah*) tersebut belum mungkin memperoleh bahan perbandingan mengenai pelbagai sistem kewarisan yang dapat dijumpai dalam pelbagai bentuk masyarakat. Karenanya wajar sekiranya terjadi konflik antara sistem kewarisan yang dihasilkan *Ahl as-Sunnah* tersebut dengan sistem kewarisan adat dalam berbagai lingkungan masyarakat di Indonesia. Konflik-konflik tersebut sebetulnya bukanlah sesuatu yang disengaja oleh Quran, tetapi timbul karena pemahaman manusia belaka.¹

¹ Hazairin, *Kewarisan*, hlm. 2. Pantas dikemukakan, perebutan tempat (konflik) antara fikih kewarisan dan hukum adat masyarakat di Indonesia, bukan semata-mata karena faktor "kesadaran hukum" seperti disitir di atas. Campur tangan penguasa kolonial Belanda merupakan unsur penting yang tidak bisa diabaikan. Sejak akhir abad kesembilan belas upaya pihak kolonial untuk merenggangkan umat Islam dari agamanya semakin digalakkan. Snouck Hurgronje, umpamanya, menganjurkan kepada pemerintah Belanda untuk memanipulasi kesetiaan masyarakat Aceh terhadap Islam dengan cara mempertentangkannya dengan kesetiaan kepada adat. Orientalis-orientalis Belanda cenderung berupaya untuk menunjukkan bahwa hukum adat berbeda dan terpisah dari hukum fikih; hanya sebagian kecil fikih yang dilaksanakan, yaitu yang telah diterima menjadi adat (dikenal dengan nama teori *receptie*). Mereka tidak mau mempertimbangkan bahwa fikih adalah aturan yang harus dilaksanakan umat Islam, dan fikih sampai batas tertentu bisa menyesuaikan diri dengan adat setempat. Teori ini diambil alih menjadi politik hukum pemerintah kolonial melalui I.S. 1929: 221. Dalam Pasal 134 ditemukan aturan yang maksudnya, fikih hanya diberlakukan oleh hakim agama Islam (Pengadilan Agama) sejauh dikehendaki oleh hukum adat masyarakat tersebut dan sejauh tidak ditentukan lain dengan sesuatu peraturan. Sejak saat ini sengketa kewarisan di antara umat Islam diselesaikan oleh Pengadilan Negeri berdasar hukum adat (baca: hukum yang bukan Islam), upaya untuk mengubah politik hukum ini telah diusahakan secara intensif oleh para ulama (organisasi umat Islam), tetapi tidak berhasil sampai masa penjajahan berakhir, bahkan terus berlanjut di masa kemerdekaan. Hazairin menamakan teori *receptie* ini dengan teori iblis. Menurut Prof. Mahadi (mantan Ketua Pengadilan Tinggi Medan), teori *receptie* berakhir dari politik hukum pemerintah melalui Undang Undang Perkawinan, no. 1, thn. 1974, karena di sini hukum Islam menjadi berlaku tanpa ada persangkutannya dengan hukum adat. Tetapi Bustanul Arifin (Hakim Agung), dalam sebuah seminar, menyatakan bahwa teori *receptie* masih menjadi anutan Mahkamah Agung Indonesia

Untuk mengatasi keadaan itu, Hazairin berusaha mencari kebenaran hakiki –yang sesuai dengan kemauan Tuhan– dari ayat-ayat kewarisan itu, berdasar keyakinan bahwa kemauan Tuhan (yang juga bersifat tauhid) tentu hanya mengizinkan adanya satu macam kebenaran saja terhadap setiap kemauannya. Suatu kebenaran yang tidak akan diperselisihkan lagi karena merupakan kebenaran final.²

Menurut Hazairin, kebenaran hakiki di bidang kewarisan ini dapat didekati dengan cara menghimpun semua ayat dan Hadis yang berhubungan dengan kewarisan, lalu menafsirkannya sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Dalam kegiatan ini, hasil temuan ilmu antropologi dimanfaatkan sebagai kerangka acu (*frame of reference*) bantu, untuk menjelaskan pengertian dan konsep-konsepnya. Caranya, sistem kekeluargaan yang ada dalam masyarakat manusia dikaji dan diperbandingkan satu sama lain, lalu dibawakan kepada Quran untuk menentukan bentuk mana yang kira-kira bersesuaian dan diingini oleh Quran. Secara lebih khusus, Hazairin memperhatikan sistem kemasyarakatan yang ada di Indonesia, lalu diperbandingkan dengan sistem yang ada dalam masyarakat Arab. Dalam rangkaian ini, beliau juga mengkaji penafsiran para sahabat dan ulama mujtahid (mazhab) terhadap ayat-ayat kewarisan; lantas berkesimpulan bahwa pemahaman tersebut dipengaruhi oleh sistem kekeluargaan masyarakat Arab. Bahkan sistem kewarisan fikih yang dikembangkan mazhab empat, masih tetap dalam kerangka adat masyarakat Arab, walaupun telah mengalami beberapa perubahan penting.³

Menurut Hazairin, sistem kewarisan tidak dapat dilepaskan dari bentuk kekeluargaan dan bentuk kekeluargaan berpangkal pada sistem (prinsip)

(1975). Lebih lanjut lihat: Abdul Ghafur, *Pemikiran Prof. Dr Hazairin SH dalam Pembaharuan Hukum Kekeluargaan Islam*, (skripsi sarjana), Fakultas syariah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987, hlm. 8; Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, Bina Aksara, Jakarta, cet. III, 1982, hlm. 22 dst. Daud Ali, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia*, Yayasan Risalah, Jakarta, cet. I, 1984, hlm. 21 dst. Ismuha, *Penggantian*, op. cit., hlm. 61. Zaini Ahmad Noeh, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama Islam di Indonesia*, Bina Ilmu, Surabaya, 1983, hlm. 32 dst.

² Hazairin, *Hendak*, hlm. 18. Hazairin, *Hazairin, Tujuh*, hlm. 105.

³ Hazairin, *Kewarisan*. op. cit., hlm. 3, 11 dan 75. Lihat di bawah, hlm. 83 dan 126.

keturunan yang pada gilirannya dipengaruhi pula oleh bentuk perkawinan. Pada pokoknya ada tiga macam sistem keturunan yaitu:

a. Patrilineal. Prinsip keturunan yang setiap orang (ego) selalu menghubungkan dirinya hanya kepada ayahnya dan seterusnya menurut garis laki-laki, disebut sistem patrilineal. Kalau penarikan tersebut mutlak, sehingga si ego hanya dapat menjadi keturunan ayahnya saja seperti yang ditemukan dalam masyarakat Batak, maka sistem kekeluargaan seperti ini disebut patrilineal murni.

Ditinjau dari atas maka setiap orang Batak itu, jika ia laki-laki, hanya mempunyai keturunan yang terdiri dari semua anak-anaknya, laki-laki dan perempuan, tetapi cucunya, laki-laki dan perempuan, hanyalah yang lahir dari anaknya yang laki-laki saja dan begitu seterusnya, sehingga bagi orang Batak itu seorang perempuan, menurut sistem kekeluargaannya yang bercorak patrilineal itu, tidak layak menghasilkan keturunan bagi keluarga ayah si perempuan itu.⁴

Dalam sebagian masyarakat patrilineal, penarikan garis keturunan itu tidaklah mutlak. Orang-orang menghubungkan dirinya kepada ayahnya atau kepada ibunya, tergantung kepada bentuk perkawinan orang tuanya itu, sehingga dia mungkin menjadi keturunan ayahnya dan mungkin pula menjadi keturunan ibunya. Sistem ini disebut patrilineal yang beralih-alih. Misalnya sistem kekeluargaan dalam masyarakat Rejang dan Lampung.

b. Matrilineal. Dalam bentuk ini, setiap orang selalu menghubungkan dirinya hanya kepada ibunya dan karena itu hanya menjadi anggota klan ibunya itu. Misalnya masyarakat Minangkabau.

Ditinjau dari atas maka setiap orang Minangkabau itu, jika ia perempuan, hanya mempunyai keturunan yang terdiri dari anak-anaknya, laki-laki dan perempuan, selanjutnya cucu laki-laki dan cucu perempuan, yang lahir dari anaknya yang perempuan, selanjutnya piut-piut laki-laki dan piut-piut perempuan yang lahir dari cucu perempuan. Sehingga menurut sistem

⁴ Hazairin, *Hendak, op. cit.*, hlm. 6.

Minangkabau yang bercorak matrilineal itu seorang laki-laki itu tidak mempunyai keturunan yang menjadi keluarganya.⁵

c. Bilateral atau parental. Dalam bentuk ini setiap orang dapat menghubungkan dirinya baik kepada ibunya maupun kepada ayahnya. Misalnya masyarakat Jawa.

Ditinjau dari atas maka setiap orang Jawa mempunyai keturunan bukan saja melalui anaknya yang laki-laki dan anaknya yang perempuan, tetapi juga buat selanjutnya mempunyai keturunan yang lahir dari cucunya yang perempuan dan dari cucunya yang laki-laki, tidak peduli apakah cucunya itu lahir dari anaknya yang perempuan atau dari anaknya yang laki-laki. Demikian pula piutnya, ialah semua orang yang dilahirkan oleh cucu laki-lakinya atau cucu perempuannya.⁶

Menurut Hazairin, prinsip patrilineal atau matrilineal akan melahirkan kesatuan kekeluargaan yang dalam ilmu pengetahuan kerap kali disebut klan.⁷ Sedang prinsip bilateral, di sebagian masyarakat--misalnya Jawa--tidak akan melahirkan kesatuan kekeluargaan tertentu, sehingga pengertian kekeluargaan bagi mereka tidak mempunyai corak tertentu. Sebaliknya pada sebagian masyarakat bilateral yang lain--misalnya Dayak--dapat melahirkan golongan-

⁵ Hazairin, *Ibid.*

⁶ Hazairin, *Ibid.*

⁷ Hazairin menuliskannya dengan clan, sedang buku lain pada umumnya menuliskannya dengan klan. Menurut Koentjaraningrat klan adalah istilah yang tidak mempunyai ketepatan makna, karena sering sekali digunakan dengan arti yang berbeda. Beliau menganjurkan agar sedapat-dapatnya dihindari penggunaannya. Lihat Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Dian Rakyat, Jakarta, cet. VI, 1985, hlm. 120.

Dapat dikatakan, klan biasanya digunakan untuk menunjuk satu bentuk kelompok kekerabatan yang relatif besar, karena leluhur yang menjadi nenek moyang mereka telah hidup berpuluh-puluh angkatan yang lalu. Pengetahuan tentang pertalian darah antara mereka lebih didasarkan pada anggapan (biasanya ditandai dengan penggunaan nama atau lambang) daripada pengetahuan yang sungguh-sungguh. Fungsi utama klan hanyalah sebagai alat pemersatu dan pengatur perkawinan *exogami*. Apabila beberapa klan (bagian lokal dari beberapa klan) bergabung menjadi satu kelompok kekerabatan, terutama karena merasa masih berasal dari seorang leluhur, maka kelompok itu disebut *fratri* (*tribe* atau *qabilah*). Tali perekat antara anggota-anggotanya biasanya bukan lagi semata-mata hubungan darah, tetapi telah beralih pada kesatuan bahasa, wilayah dan politik. Lihat: Ibrahim Madkur (ed.), *Mu'jam al-'Ulu>m al-Ijtima>'iyyah*, al-Hay'at al-'A<mmah li al-Kita>b, Kairo. hlm. 465; Haviland, *Antropologi*, terjemahan R.G. Soekadijo, jilid 2, Erlangga, Jakarta, cet. IV, 1988, hlm. 116.

golongan kekeluargaan yang mempunyai fungsi kesatuan dengan corak tertentu, dan dapat dinamakan dengan *tribe* (rumpun).⁸

Selanjutnya, menurut Hazairin, di samping ketiga prinsip penarikan garis keturunan di atas, masih ada satu bentuk lagi, yang beliau sebut *dubbel-unilateral*. Bentuk ini tidak beliau uraikan karena dianggap tidak penting. Tampaknya istilah ini semakna dengan istilah bilineal dalam sebagian buku antropologi dan dijelaskan sebagai prinsip yang menghitung hubungan kekerabatan melalui laki-laki saja untuk sejumlah hak dan kewajiban tertentu, dan melalui perempuan saja untuk sejumlah hak dan kewajiban yang lain. Sehingga kadang-kadang semua kerabat pihak ayah masuk dalam batas hubungan kekerabatannya sedang kerabat ibu berada di luar batas itu, dan kadang-kadang sebaliknya. Menurut Koentjaraningrat, contoh masyarakat yang mengikuti prinsip ini di Indonesia belum dilukiskan secara terang. Namun begitu gejalanya dapat ditemukan dalam masyarakat di pesisir Aceh dan Sawu.⁹

Menurut Hazairin, benteng untuk mempertahankan bentuk masyarakat (klan) yang patrilineal ataupun yang matrilineal adalah bentuk perkawinan yang disebut eksogami, yaitu larangan kawin antara laki-laki dan perempuan yang satu klan. Keadaan ini akan jelas terlihat dalam aturan perkawinan antara orang-orang yang bersaudara sepupu sebagai berikut.¹⁰

⁸ Hazairin, *Hendak, op. cit.*, hlm. 9. Dalam hubungan ini, Koentjaraningrat menyatakan bahwa prinsip bilateral tidak mempunyai akibat yang selektif, karena semua kerabat ibu dan ayah akan menjadi kerabat seseorang; atau dengan kata lain tidak ada batas sama sekali. Karena itu kepada prinsip bilateral ini harus ditambahkan prinsip lain yang mempunyai efek selektif yang beliau sebutkan sebagai berikut:

Prinsip ambilineal, yang menghitung hubungan kekerabatan untuk sebagian orang dalam masyarakat melalui laki-laki, dan untuk sebagian orang lain dalam masyarakat itu juga melalui perempuan.

Prinsip konsentris, yang menghitung hubungan kekerabatan sampai suatu jumlah angkatan yang terbatas.

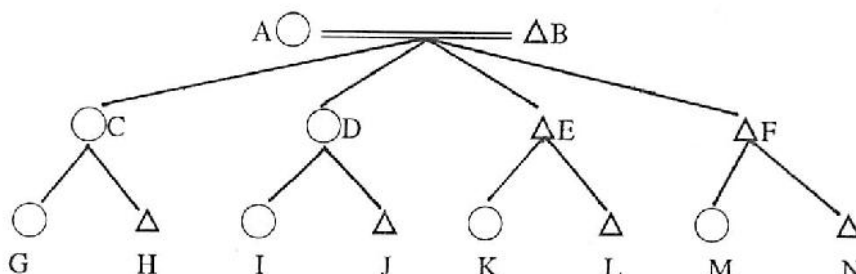
Prinsip promogenitur, yang menghitung hubungan kekerabatan melalui laki-laki maupun perempuan, tetapi hanya yang tertua saja.

Prinsip ultimogenitur, yang menghitung hubungan kekerabatan melalui laki-laki dan perempuan, tetapi hanya yang termuda saja. Koentjaraningrat, *op. cit.*, hlm. 130.

⁹ Hazairin, *Ibid.* Lihat juga, Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, Rajawali, Jakarta, cet. III, 1986, hlm. 64.

¹⁰ Tentang lambang (tanda-tanda) ini lihat *Daftar Singkatan dan Lambang*, hlm. xiii dan bandingkan juga dengan tanda-tanda yang digunakan pihak lain, misalnya Soerjono Soekanto, *Hukum Adat*, hlm. 66.

Taswir 1: Kedudukan Sepupu sebagai Ahli Waris dalam Hukum Adat menurut Hazairin



Dalam masyarakat patrilineal, C dan D dianggap penerus (satu) klan dan karenanya anak-anak mereka tidak boleh saling kawin. Dalam masyarakat ini hanya saudara bersepupu seajar laki-laki yang tidak boleh kawin.

Dalam masyarakat matrilineal, E dan F dianggap penerus klan dan karenanya hanya anak-anak merekalah yang tidak boleh saling kawin. Jadi kebalikan dari yang pertama tadi, hanya saudara bersepupu seajar perempuanlah yang tidak boleh kawin.

Dalam masyarakat bilateral, antara orang-orang bersaudara sepupu tersebut tidak ada larangan kawin. Jadi semua orang yang bersaudara sepupu tersebut, baik yang silang maupun yang seajar diizinkan untuk kawin.¹¹

Menurut Hazairin, keizinan (pelaksanaan) perkawinan endogami akan menghancurkan klan yang berprinsip patrilineal atau matrilineal itu.

Akan tetapi dari segala macam sebab, yang dapat membelokkan sistim klan, tiadalah yang sebegitu ganas akibatnya selain daripada endogami yang dalam frekwensi yang tinggi dapat melebur klan itu menjadi masyarakat yang bilateral, setidak-tidaknya semi bilateral seperti di pesisir selatan Minangkabau dan di beberapa bagian Bali.¹²

¹¹ Apa yang dikemukakan ini merupakan pola pokok. Di dalam kenyataan, kebanyakan masyarakat patrilineal atau matrilineal masih memberikan berbagai aturan tambahan, sehingga ada orang bersepupu silang yang tetap tidak diizinkan kawin. Hazairin, *Hendak, op. cit.*, hlm. 20. Koentjaraningrat, *op. cit.*, hlm. 90 dst.

¹² Hazairin, *Hendak, op. cit.*, hlm. 10. Menurut Koentjaraningrat, sama seperti istilah klan tadi, istilah eksogami ini pun sangat relatif. Istilah ini harus selalu diterangkan *di luar batas apa*. Penulis kutipkan uraian beliau: "Kalau orang dilarang kawin dengan saudara sekandungnya, maka kita menyebut hal itu eksogami keluarga inti; kalau orang dilarang kawin dengan semua orang yang mempunyai nama marga yang sama, maka kita menyebut hal ini eksogami marga; kalau orang dilarang kawin dengan orang yang hidup dalam desanya sendiri, maka kita menyebut hal itu eksogami desa, dsb." Lepas dari kerelatifan istilah klan dan eksogami, menurut sebagian

Selanjutnya Hazairin menyimpulkan:

Jika disebut suatu *masyarakat* itu patrilineal atau matrilineal atau bilateral, maka yang dimaksud ialah *sistim kekeluargaan* dalam masyarakat itu berdasarkan sistim keturunan yang patrilineal atau matrilineal atau bilateral.

Jika disebut sesuatu hukum kewarisan itu patrilineal atau matrilineal atau bilateral, maka yang dimaksud ialah bahwa hukum kewarisan itu mencerminkan suatu sistim kekeluargaan, dimana berlaku sistim keturunan yang patrilineal atau matrilineal atau bilateral itu.¹³

Dalam hubungan dengan kewarisan, uraian ini beliau perjelas lagi dengan mengatakan, dalam sistem patrilineal pada prinsipnya hanya anak laki-laki yang mewarisi, sedang dalam sistem matrilineal pada prinsipnya hanya anak perempuan yang mewarisi. Adapun dalam sistem bilateral maka pada prinsipnya semua anak, baik laki-laki maupun perempuan, menjadi ahli waris bagi orang tuanya.¹⁴

Beralih ke persoalan berikutnya, beliau menjelaskan bahwa di Indonesia dikenal tiga macam sistem kewarisan yaitu: *sistem kewarisan individual*, yang cirinya harta warisan dapat dibagi-bagikan pemilikannya di antara ahli waris; *sistem kewarisan kolektif*, yang cirinya harta warisan itu diwarisi oleh sekumpulan ahli waris (secara bersama-sama) yang merupakan semacam badan hukum, yang tidak boleh dibagi-bagikan pemilikannya di antara ahli waris, dan hanya boleh dibagikan pemanfaatannya kepada mereka; dan *sistem kewarisan mayorat*, yang cirinya hanya anak tertua pada saat meninggalnya pewaris yang berhak mewarisi harta warisan atau sejumlah harta pokok dari suatu keluarga.

Sifat individual ataupun kolektif ataupun mayorat dalam suatu hukum kewarisan tidak perlu langsung menunjuk kepada bentuk masyarakat di mana hukum kewarisan itu berlaku, sebab sistim kewarisan yang individual bukan saja dapat ditemui dalam masyarakat yang bilateral, tetapi juga dapat dijumpai dalam masyarakat yang patrilineal seperti di Tanah Batak, malahan di Tanah Batak itu di sana sini mungkin pula dijumpai sistim mayorat dan sistim kolektif yang terbatas; demikian juga sistim mayorat (hak anak perempuan yang tertua) itu, selain dalam masyarakat patrilineal yang beralih-alih di Tanah Semendo,

peneliti, di Bali ada masyarakat patrilineal yang menerima bentuk perkawinan endogami. Lihat Koentjaraningrat, *op. cit.*, hlm. 91 dan 130.

¹³ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 11.

¹⁴ Hazairin, *ibid.*, hlm. 14.

dijumpai pula pada masyarakat bilateral orang Dayak di Kalimantan Barat, sedangkan sistim kollektif itu dalam batas-batas tertentu malahan dapat pula dijumpai dalam masyarakat yang bilateral seperti di Minahasa Sulawesi Utara.¹⁵

Setelah ini Hazairin membawakan kenyataan tentang berbagai bentuk kekeluargaan tersebut (prinsip garis keturunan dan macam larangan perkawinan) kepada Quran untuk menentukan bagaimana bentuk kekeluargaan yang diinginkan Quran.

Menurut Hazairin, apabila ketentuan tentang larangan perkawinan dalam surat an-Nisa>' ayat 23 dan 24 diperhatikan, akan ditemukan adanya keizinan untuk saling kawin antara orang-orang yang bersaudara sepupu. Kenyataan ini merupakan petunjuk bahwa Quran mengingini sistem kekeluargaan yang bilateral. Selanjutnya ayat-ayat kewarisan (an-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176), menjadikan anak laki-laki dan perempuan di satu pihak, atau ayah dan ibu di pihak lain sebagai ahli waris; dan lebih dari itu juga menjadikan semua jenis saudara (seayah dan seibu) sebagai ahli waris. Ini juga merupakan petunjuk bahwa Quran cenderung ke arah yang bilateral. Lalu dari ketentuan tentang kedua masalah ini beliau mengambil kesimpulan bahwa sistem kekeluargaan yang diinginkan Quran (Islam) adalah kekeluargaan yang bilateral. Atas dasar itu aturan (lebih lanjut) tentang kewarisan sebagai tafsir dari ayat-ayat pun harus mengarah kepada bilateral. Namun beliau menegaskan bahwa sistem yang diinginkan Quran itu adalah sistem yang *sui generis* yang khas Quran. Bukan sistem bilateral seperti yang ditemukan dalam berbagai masyarakat manusia itu.¹⁶

¹⁵ Hazairin, *Kewarisan, ibid.*, hlm. 15.

¹⁶ Tentang ke-*sui generis*-annya lihat di bawah, hlm. 43. Perlu dicatat, Hazairin tidak menyinggung surat al-Ahzab ayat 5 dalam pembahasan prinsip keturunan ini. Ayat ini secara tegas menyatakan bahwa seseorang harus dinisbahkan kepada ayahnya, tidak boleh kepada orang lain. Ini merupakan petunjuk bahwa seseorang harus menarik garis keturunan melalui ayah dan seterusnya ke atas melalui garis laki-laki. Sebaliknya secara implisit ketentuan ini menutup kemungkinan untuk menarik garis keturunan melalui ibu atau garis perempuan. Memang, masyarakat Jawa, bahkan masyarakat "modern" yang dianggap bilateral, misalnya masyarakat Barat (Eropa dan Amerika Utara) masih tetap menyandang nama ayah dan bukan nama ibu. Mungkin Hazairin membedakan penyebutan nama ayah dengan penarikan garis keturunan.

Bermanfaat pula untuk disebut, menurut para ulama, anak sah adalah anak yang dilahirkan dalam perkawinan yang sah. Anak tidak sah adalah anak yang lahir di luar perkawinan, baik karena perzinahan maupun karena hubungan *syubhat*. Menurut ulama Sunni, anak tidak sah akan mempunyai hubungan hukum dengan ibunya tetapi tidak dengan ayah biologisnya. Anak tersebut boleh dinisbahkan kepada ibunya. Sebaliknya, menurut ulama Syiah, anak tersebut tidak

Dalam hubungan dengan masyarakat Arab, Hazairin menganggap kekeluargaan mereka adalah patrilineal dan karena itu kewarisannya pun bersifat patrilineal. Sedang sistem perkawinannya bersifat *exogami*.¹⁷ Menurut beliau, keadaan ini mempengaruhi para ulama ketika menafsirkan ayat-ayat Quran dan Hadis-hadis Rasul, terutama tentang garis hukum kekeluargaan, termasuk di dalamnya garis hukum kewarisan.¹⁸ Ulama-ulama Sunni memahami ayat-ayat tersebut hanyalah sebagai suatu penyimpangan terhadap hukum adat masyarakat Arab, walaupun penyimpangan itu membawakan perubahan yang besar. Mereka tidak menyadari bahwa "...garis hukum Quran itu merombak seluruh sistem masyarakat Arab itu sendiri". Karenanya garis-garis hukum Quran itu mereka tafsirkan dalam kepercayaan bahwa dasar-dasar sistem masyarakatnya yang patrilineal itu dapat berjalan terus dengan akibat bahwa "...tafsir itu sendiri diliputi oleh paham prinsip-prinsip kemasyarakatannya itu, yaitu paham pemikiran secara patrilineal murni". Menurut beliau, salah satu petunjuk untuk apa yang dikernukakan ini adalah tetap dipertahankannya lembaga '*us}bat*' dalam sistem kewarisan fikih Sunni. '*Us}bat*' yang dalam adat Arab adalah sekumpulan orang yang dapat membuktikan, bahwa mereka seketurunan menurut sistem patrilineal murni, hanya diubah dan disesuaikan sedemikian rupa. Ulama Sunni tidak menyadari bahwa '*us}bat*' yang berurat pada susunan masyarakat yang patrilineal itu, ingin ditinggalkan Quran, karena garis hukum Quran ingin merombak seluruh sistem masyarakat tersebut menjadi masyarakat bilateral.¹⁹

mempunyai hubungan hukum dengan ibunya sama seperti dengan ayah biologisnya. Dengan demikian anak tersebut tidak dapat dinisbahkan kepada siapa pun. Abu> Zahrah, *Ah}ka>m at-Tarika>t wa al-Mawa>ri>s*, Da>r al-Fikr al-'Arabi>, Kairo, hlm. 261. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge University Press, New York, 1971, hlm. 22 dst.

¹⁷ Hazairin, *Hendak*, *op. cit.*, hlm. 12.

¹⁸ Hazairin sangat sering menggunakan istilah garis hukum. Tetapi tidak memberi penjelasan secara khusus tentang apa yang dia maksud dengannya: Sayuthi Thalib yang "mensyarah" pendapat-pendapat Hazairin, menggunakan istilah ini untuk menunjuk ketentuan-ketentuan pokok yang disimpulkan dari sesuatu ayat. Buku beliau, *Hukum Kewarisan*, *op. cit.*, hlm. 6. Lihat juga Hazairin, *Kewarisan*, *op. cit.*, hlm. 65. Hazairin, *Kekeluargaan*, *op. cit.*, hlm. 6.

¹⁹ Hazairin, *Kewarisan*, *op. cit.*, hlm. 75 dan 76. '*Us}bah*' dalam kamus-kamus bahasa Arab digunakan untuk menunjuk segerombolan orang laki-laki yang terdiri dari sepuluh orang atau lebih, tanpa ada kaitan dengan hubungan darah. Untuk menunjuk kelompok laki-laki yang sepertialian darah, lazim digunakan istilah '*as}abah*'. Untuk istilah ini lihat di bawah hlm. 65. Kelihatannya hazairin kurang cermat membedakan kedua istilah ini. Lihat, Ibn Manzur (711

Terhadap paparan ini ingin diberikan dua komentar; (1) tentang pernyataan bahwa pendapat fikih Sunni dipengaruhi oleh paham patrilineal; dan (2) pendapat bahwa sistem kekeluargaan Arab, termasuk kewarisannya, bersifat patrilineal murni. Adapun *'as}abah* akan dibahas dalam anak bab terakhir dari bab ini.

Apabila kesimpulan Hazairi>n tentang kecenderungan bilateral dalam Quran itu dibandingkan kepada pendapat ulama fikih, akan terlihat semacam kesejalaran. Ulama fikih, sejak masa sahabat sampai sekarang, sepakat dalam menafsirkan ayat-ayat perkawinan bahwa orang yang bersaudara sepupu diizinkan untuk saling kawin. Mengenai kewarisan pun para ulama sepakat bahwa pada prinsipnya: anak laki-laki dan perempuan adalah ahli waris; kedua orang tua dan semua saudara (laki-laki dan perempuan, yang seayah atau seibu) pun adalah ahli waris. Dengan demikian kriteria bilateral yang dibuat Hazairi>n berlaku juga terhadap pendapat-pendapat ulama fikih Sunni. Hanya untuk orang-orang pada derajat yang lebih jauh ada perbedaan antara Hazairi>n dan ulama tersebut. Menurut ulama Sunni, cucu hanyalah yang melalui anak laki-laki. Kakek adalah yang melalui ayah, sedang nenek adalah yang melalui ayah dan ibu. Walaupun begitu, aturan-aturan ini masih bisa dikatakan berada dalam kerangka bilateral dengan semacam prinsip seleksi. Penamaannya dengan bilateral tidak akan terlalu jauh, karena Hazairin sendiri pun menamakan kesimpulan yang dia capai sebagai bilateral dengan semacam prinsip selektif, yaitu *sui generis*. Sekiranya istilah bilateral dan patrilineal ingin tetap dipertahankan, maka hanya akan tepat kalau dalam bentuk perbandingan; misalnya pendapat Hazairi>n dianggap lebih bilateral daripada pendapat ulama Sunni atau pendapat ulama Sunni dinyatakan lebih patrilineal daripada pendapat Hazairi>n.²⁰

H/1310 M), *Lisan al-'Arab*, yang disunting kembali oleh Yusuf Khayya>t dan Nadi>m Mir'asya>y, jilid 1, Dar Lisa>n al-'Arab, Kairo, hlm. 791.

²⁰ Hal ini dirasa perlu dikemukakan, karena sementara penulis di Indonesia ada yang menyebutkan bahwa pendapat Sunni khususnya mazhab Syafi>'iah sebagai "ajaran kewarisan patrilineal Syafi>'i" dan menyebut ajaran Hazairi>n sebagai "ajaran kewarisan bilateral Quran". Perbandingan ini bisa menyesatkan karena seolah-olah ajaran fikih Sunni tersebut tidak dapat disebut sebagai bilateral, di samping seolah-olah hanya Hazairi>n yang bersumber kepada Quran

Mengenai yang kedua, pendapat bahwa garis hukum dan sistem kekeluargaan masyarakat Arab jahiliah adalah patrilineal, sampai batas tertentu dapat diterima. Tetapi untuk menyatakan bahwa masyarakat Arab betul-betul patrilineal dengan ciri utama *exogami*, masih perlu kepada penelitian dan pembuktian. Kesulitan pertama akan muncul ketika mengidentifikasi klan dalam masyarakat Arab. Istilah Arab kontemporer untuk klan adalah '*asyi>rah*,²¹ sebuah istilah yang jarang ditemukan dalam kitab-kitab susunan ulama awal. Sedang istilah *qabi>lah* yang telah populer sejak zaman Nabi, pada masa sekarang tidak digunakan untuk menunjuk klan, tetapi untuk menunjuk *fratri* atau *tribe* yang boleh jadi merupakan gabungan beberapa klan. Sedang istilah yang digunakan untuk menunjuk kelompok dengan cakupan yang lebih sempit dalam sebuah *qabi>lah*, di dalam kitab-kitab *sirah* (sejarah hidup Nabi) digunakan istilah *bani>* atau *bat}n*.²² Bani digunakan untuk menunjuk sekelompok orang yang berasal dari seorang leluhur menurut garis laki-laki dan dikenal secara luas di dalam berbagai kabilah Arab. Sebagai contoh, dalam kabilah Quraisy (keturunan Quraisy) dikenal dua bani yang besar, yaitu Bani Ha>syim (semua keturunan Hasyim, nenek derajat dua Nabi Muhammad atau keturunan derajat delapan dari Quraisy) dan Bani Umayyah (semua keturunan Umayyah, anak dari 'Abd Syams, saudara kembar dari Ha>syim). Khalifah Empat yang semuanya Quraisy, Abu Bakr berasal dari Bani Tamim (Tami>m adalah keturunan derajat lima dari Quraisy), 'Umar dari Bani 'Adi (nama ini keturunan derajat empat dari Quraisy), 'Usman dari Bani 'Umayyah dan 'Ali sama dengan Nabi dari Bani Ha>syim. Sedang istilah *bat}n* digunakan untuk menunjuk sekelompok orang (garis laki-laki dan perempuan) yang berasal dari seorang ibu. Mungkin dapat diterjemahkan secara bebas dengan istilah saudara seperut. Istilah *bat}n* berkembang di kalangan masyarakat Medinah (Kabilah

sedang yang lainnya tidak. Sebagai contoh lihat: Eman Suparman, SH, *Intisari Hukum Waris Indonesia*, Armico, Bandung, 1985, hlm. 29. Sajuthi Thalib, SH, *op. cit.*, hlm. 2. Ismuha juga tidak setuju terhadap perbandingan ini. Buku beliau, *Penggantian Tempat*, *op. cit.*, hlm. 62 dst. Lihat juga Ibrahim Madkur, *op. cit.*, hlm. 392.

²¹ Di dalam Quran lafaz ini ditemukan tiga kali dan digunakan untuk menunjuk kerabat secara umum.

²² Untuk seterusnya istilah *qabilah* di-Indonesia-kan dengan kabilah, sedangkan *bani* dengan bani dan *batn* tidak diambil alih karena tidak lazim.

'Aus dan Khajraj). Tetapi tidak ditemukan catatan apakah juga berkembang di dalam kabilah lain.²³ Menurut penulis, kenyataan ini bisa menjadi petunjuk bahwa patrilineal murni tidak berlaku dalam masyarakat Arab di sekitar zaman Nabi.

Mengenai syarat *exogami*, berhubung kerelatifan istilah ini, lebih sulit lagi menelusurinya. Hazairin tidak menyebut sebuah fakta pun untuk mendukung pernyataannya. Perkawinan antara orang yang se-bani, seperti perkawinan antara 'Ali> (sepupu Nabi) dan Fatimah (anak Nabi), tanpa alasan yang jelas beliau nyatakan sebagai perkecualian. Ada kesan bahwa menurut Hazairin, perkawinan *exogami* merupakan *lawā>zim* dari masyarakat yang berklan dan karena itu tidak perlu dibuktikan lagi.²⁴ Berbeda dengan Hazairin, ada peneliti lain yang membuktikan bahwa masyarakat Arab lebih menyukai bentuk endogami: "... di zaman sebelum Islam kebiasaan mengawini saudara sepupu lazim terjadi pada sebagian besar kabilah Arab". Sebagian lagi menyatakan bahwa perkawinan *exogami* justru meluas karena dianjurkan oleh Nabi.²⁵

Mengenai kewarisan Arab yang patrilineal, Hazairin antara lain menyatakan:

[Dalam masyarakat Arab, *pen.*] Perempuan tidak diakui berhak mewaris tetapi boleh menjadi pewaris (mewariskan). Yang berhak mewarisi perempuan yang tidak dalam ikatan kawin jujur ialah anggota-anggota 'ushbahnya sendiri. Yang berhak mewarisi perempuan yang mati dalam kawin jujur atau yang mati sebagai janda ikatan jujur ialah anggota-anggota 'ushbah suaminya.²⁶

²³ Dalam *Piagam Medinah* Nabi telah menyebut kedua istilah ini. Zainal Abidin Ahmad menerjemahkan *batn* dalam piagam ini dengan bertali darah, sedang *bani* dialihbahasakan menjadi bani. Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad Saw. Konstitusi Tertulis yang Pertama di Duma*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1973 hlm. 27.

Ketika Nabi datang ke Medinah, di sana terdapat sekurang-kurangnya sepuluh bani dan dua puluh *bat*n. Lihat Muhammad Ridha, *Muhammad Rasul Allah*, 'Isa> al-Ba>bi>, Kairo, cet. V, 1966, hlm. 137.

Hami>dulla>h, *Majmu> 'at al-Was\>'iq as-Siya>siyyah li al- 'Ahd an-Nabawi> wa al-Khila>fah ar-Ra>syidah*, Dar al-Irsya>d, Beirut, cet. III, 1969, hlm. 41, 433 dan Lampiran I (tentang ranji keturunan 'Adna>n).

²⁴ Hazairin, *Hendak*, *op. cit.*, hlm. 12.

²⁵ Hammudah 'Abd al-'Ati, *Keluarga Muslim* (terjemahan Anshari Thayib), Bina Ilmu, Surabaya, cet. I, 1984, hlm. 136 dan 173. Sebagai perbandingan lihat Ibra>hi>m Madku>r, *op. cit.*, hlm. 466.

²⁶ Hazairin, *Kewarisan*, *op. cit.*, hlm. 100.

Hazairin tidak mengajukan bukti lapangan untuk menguatkan pernyataannya ini. Kelihatannya beliau membuat kesimpulan di atas hanyalah berdasarkan asumsi antropologi, bahwa dalam masyarakat patrilineal, perempuan tidak akan mewarisi.

Mengenai hal selebihnya, misalnya sifat individual atau mayorat dari kewarisan adat Arab, tidak disinggung oleh Hazairin.

Di dalam buku tafsir dan Hadis disebutkan bahwa asas pewarisan dalam masyarakat Arab jahiliah bukanlah hubungan darah tetapi tanggung jawab terhadap kabilah, terutama kemampuan berperang melawan kabilah lain. Orang yang berhak mewarisi hanyalah orang yang sanggup mengangkat senjata; mungkin keluarga (*'as}abah*) pewaris, mungkin anak angkatnya tetapi mungkin juga orang lain yang diakui sebagai saudara (*h}ali>f*, tolan). Sebagian peneliti kontemporer secara tegas menyebutkan bahwa prinsip kewarisan masyarakat Arab jahiliah adalah "...persaudaraan dalam peperangan. Kriteria utamanya adalah kekuatan tiap individu dan partisipasinya dalam peperangan."²⁷ Dengan demikian pengabaian orang perempuan dan anak-anak dari penerimaan warisan, bukanlah karena prinsip patrilineal, tetapi karena prinsip tanggung jawab kekabilahan.

Persoalan berikutnya yang perlu dijelaskan sebelum memasuki uraian tentang penafsiran kembali ayat-ayat dan Hadis-hadis oleh Hazairin, adalah pendapatnya tentang fikih dan usul fikih.

Fikih menurut beliau adalah:

Fiqh ialah pemikiran tentang hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan sesama manusia, dengan sesama makhluk hidup selainnya dan dengan segala macam benda, sekadar pemikiran itu dapat melahirkan sesuatu *norma (h}ukm)*. Pemikiran itu *berdisciplin*, tentu *ujung pokoknya*, tentu *cara-cara* atau *jalan-jalan* yang ditempuhnya (methode interpretasi, deduksi, induksi) dengan mengikuti undang-undang *logika* yang semurni-murninya. "*Ujungnya*" telah kita sebut, yaitu hendaklah mencapai suatu norma atau kaedah. Yang dimaksud dengan "pokoknya" ialah hal yang menggerakkan pemikiran itu, sumber atau dasar pemikiran itu. Maka hal atau sumber atau dasar itulah yang disebut ushul fiqh. Menurut ajaran umum maka ushul fiqh terdiri dari Qur'an, sunnah Nabi, ijma' dan qiya>s.²⁸

²⁷ Hammudah 'Abd al-'Ati, *op. cit.*, hlm. 232.

²⁸ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 61. Cetak miring dan tanda baca sesuai dengan aslinya.

Kemudian beliau teruskan bahwa disiplin (kriteria) yang diajarkan Quran tentang usul fikih pada pokoknya termaktub dalam an-Nisa>' ayat 59, asy-Syu>ra> ayat 36 dan 38, al-Ah}za>b ayat 1, 2, 21 dan 36 serta an-Nah}l ayat 44 dan 90. Dari ayat-ayat ini beliau menyimpulkan beberapa garis hukum yaitu:

(1) Orang Islam wajib bermusyawarah mengenai segala macam persoalan dengan mengikuti segala petunjuk (*huda*) yang diberikan Allah.... (2) Semua hal yang nyata telah mempunyai ketentuan dari Allah ataupun dari Rasul, wajiblah dicari garis hukumnya melalui musyawarah tersebut.... (3) Ada larangan bagi orang yang mukmin untuk menyimpang dari ketetapan Allah dan Rasul termasuk ketetapan Rasul yang berupa uswat hasanat (contoh teladan yang diberikan oleh Rasul) dan yang berupa penjelasan-penjelasaannya atas ayat-ayat yang diturunkan Allah.²⁹

Orang-orang yang berhak bermusyawarah itu adalah "...orang-orang yang sepantasnya menurut ilmu dan kecakapannya...." (berdasarkan an-Nisa>' ayat 58). Di pihak lain, mereka yang terpilih tersebut termasuk ke dalam kategori *u>li> al-amr* (berdasarkan an-Nisa' ayat 59). Namun *u>li> al-amr* bukanlah mereka saja.

Pada sisi lain Hazairin mendefinisikan *u>li> al-amr* sebagai "petugas-petugas kekuasaan, masing-masing dalam tugas kekuasaannya". Tugas-tugas atau kewenangan tersebut dia bedakan kepada dua hal.

- a. Ketetapan yang berwujud pemilihan atau penunjukan garis hukum yang setepat-tepatnya untuk dipakaikan kepada sesuatu perkara atau kasus yang dihadapi. Garis hukum itu mungkin garis hukum jenis pertama yang langsung diambil dari Qur'an (ayat-ayat muhkamat) atau yang ditimbulkan dari tafsir yang autentik, mungkin pula garis hukum jenis kedua yang ditimbulkan dari penjelasan atau contoh Rasul (Sunnah Rasul).³⁰

Ketetapan seperti ini merupakan *qiya>s* yang efeknya merupakan perluasan lapangan kekuasaan dari sesuatu garis hukum. Jika pemakaian *qiya>s* ini telah terjadi berulang kali dengan tidak ada pembantahan dari *u>li> al-amr* yang lebih tinggi atau *u>li> al-amr* sesudahnya yang sederajat, maka praktek *qiya>s* itu akan menjadi yurisprudensi tetap. Beliau menamakan kegiatan ini sebagai *qiya>s* induktif dan tidak akan menimbulkan sesuatu garis hukum baru.

²⁹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 61-62.

³⁰ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 65.

- b. Ketetapan yang berwujud penciptaan atau pembentukan garis hukum yang baru bagi keadaan-keadaan baru menurut tempat dan waktu, dengan mempedomani garis hukum yang lama, yaitu garis hukum dari Qur'an dan Sunnah Rasul yang fungsional banyak pertemuannya dan persinggungannya dengan kebutuhan baru yang dihadapi itu.³¹

Kegiatan ini beliau sebut sebagai *qiya>s* deduktif. Misalnya, menurut Quran pencuri dipotong tangannya untuk melindungi hak milik. Lalu timbul kejahatan lain terhadap hak milik misalnya penggelapan dan penipuan.

Sebagai ancaman terhadap hak milik ada kesamaan antara mencuri, menipu dan menggelapkan. Tetapi sebagai perbuatan kejahatan, besar juga perbedaannya. Pertanyaannya, bolehkah dijelmakan garis hukum baru yang berwujud potong tangan untuk mencegah penipuan dan penggelapan? Menurut beliau pembentukan garis hukum baru menurut *qiya>s* deduktif ini memerlukan begitu banyak kewaspadaan dan ketelitian sehingga tidak dapat dipercayakan hanya kepada satu orang yang berkuasa. Tugas ini hendaknya dilakukan dalam musyawarah *u>li> al-amr* yang berwenang, yang mungkin penyelesaian detilnya dapat diserahkan secara delegasi kepada badan atau orang yang berkuasa.³²

Dari uraian ini terlihat bahwa Hazairin tidak menonjolkan *qiya>s* sebagai dalil (sumber) fikih, tetapi lebih menonjolkannya sebagai kegiatan penalaran, yaitu memperluas arti Quran dan Hadis secara induktif ataupun deduktif. Penalaran seperti ini termasuk pola *ta'li>li>* dalam istilah yang penulis perkenalkan dalam *Bab Pendahuluan*. Hanya seperti akan terlihat nanti, Hazairin jarang sekali menggunakan bentuk penalaran ini dalam mengijtihadkan ayat-ayat kewarisan.

Mengenai pola lainnya, tidak ditemukan uraian dari Hazairin.

Dalam hubungan dengan *ijma>'*, beliau menyatakannya sebagai satu bentuk musyawarah guna penetapan peraturan-peraturan baru, yang pada hakikatnya merupakan bagian dari kekuasaan *u>li> al-amr*. Berhubung pada masa sekarang sangat sulit mengumpulkan para ulama yang berkompeten dari

³¹ Hazairin, *Ibid.*

³² Hazairin, *Ibid.*, hlm. 66

semua wilayah Islam untuk sebuah musyawarah, maka jalan keluarnya cukup dengan mengumpulkan dan memperbandingkan tulisan-tulisan mereka mengenai sesuatu perkara dan kesamaan paham yang terkuat di kalangan cerdik pandai ini dijadikan hukum.

Hazairin tidak menyebut-nyebut *ijma*>' masa lalu, baik tentang keberadaannya maupun tentang kehujjahan (kekuatan, otoritas)-nya. Agaknya hal ini merupakan suatu kesengajaan, karena—seperti telah disebut tadi, *ijma*>' menurut beliau merupakan satu bentuk kekuasaan dari *u>li> al-amr* dalam menetapkan peraturan baru. Lebih dari itu *ijma*>' tidak akan mengikat secara mutlak, karena boleh saja diubah oleh generasi yang datang pada masa belakangan. Dengan demikian *ijma*>' adalah suatu bentuk penalaran yang berorientasi ke masa depan.³³

Kembali kepada hubungan antara sesama ayat Quran tadi, Hazairin melandaskan upaya penafsirannya kepada surat Ali> 'Imra>n ayat 7 yang maksudnya menurut beliau:

Dia Allah yang menurunkan Qur'an itu kepadamu. Ayat-ayatnya ada yang bermuat ketentuan pokok, ada pula yang berupa perumpamaan....Orang-orang yang sungguh-sungguh berilmu berkata: Kami beriman kepadanya...semua ayat-ayat itu adalah dari Tuhan kami....

Berdasarkan ayat tersebut, maka segala kesulitan dicoba mengatasinya dengan methodik perbandingan langsung antara segala ayat-ayat yang ada sangkut pautnya dengan persoalan meskipun sekali persangkutannya itu dalam jarak yang jauh. Maka ayat-ayat yang ada persinggungannya dengan sesuatu hal dihimpunkan menjadi suatu kebulatan yang sebagai keseluruhan menentukan arti bagi setiap bagian dari keseluruhan itu, dan dengan demikian menentukan arti bagi hal yang dipersoalkan. Menurut sistim tafsir ini maka tidak dibolehkan

³³ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 68. Hazairin juga memberi uraian tentang *al-ah}ka>m al-khamsah*, yang tidak berkaitan langsung dengan tulisan ini. Tetapi ada catatan yang ingin diberikan. *Ja>'iz* atau *muba>h*, beliau artikan sebagai boleh, tidak terlarang, tidak dicela dan tidak disuruh. Setaraf dengan *ja>'iz* adalah *h}ala>l* yang digunakan terhadap benda atau orang seperti daging sapi halal untuk dimakan, orang itu halal untuk dinikahi. Namun beliau menambahkan bahwa bagi orang yang beriman, *ja>'iz* itu dipahami sebagai persimpangan jalan yang gelap gulita, yang mungkin membawa kepada kebaikan, tetapi mungkin juga membawa kepada keburukan. Apabila dilihat secara cermat, uraian yang terakhir ini tidak lagi berada dalam kerangka *ja>'iz* tetapi telah bergeser kepada apa yang dinamakan *syubhat*; yaitu benda atau persoalan yang tidak jelas kedudukannya, berada antara halal dan haram. Sedangkan *ja>'iz* adalah sesuatu yang sudah jelas kehalalannya. Kelihatannya Hazairin mengaburkan pengertian *ja>'iz* dengan *syubhat* tersebut. Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 69. Tentang teori *ja>'iz* atau *muba>h*, lihat Sala>m Madku>r, *Naz}ariyyat al-Ib>ahah fi> al-Fiqh al-Isla>mi>*, Da>r an-Nahdah al-'Arabiyah, Kairo.

mengartikan sesuatu ayat yang menjadi bagian dari keseluruhan itu secara terlepas dari keseluruhannya itu atau dikeluarkan dari ikatan keseluruhannya itu. Dengan demikian tidak ada kemungkinan bagi sesuatu ayat Qur'an untuk memansuhkan ayat yang lain, sehingga ayat ini seakan-akan terhapus dari Qur'an dan karena itu tidak berlaku.³⁴

Apabila dibandingkan dengan pendapat-pendapat dalam usul fikih, akan ditemukan kesepakatan bahwa tafsir sesuatu ayat Quran, pertama-tama harus dicari dari ayat-ayat Quran itu sendiri. Dengan kata lain, ayat-ayat Quran akan saling menerangkan satu sama lain. Kalau tidak ditemukan dalam Quran, maka tafsir terhadap ayat-ayat dicari dari Sunah (Hadis) Rasul saw. Para ulama sepakat bahwa Sunah Rasul merupakan penjelas terhadap Quran. Namun di dalam praktek, ayat-ayat sering tidak ditafsirkan antara sesamanya terlebih dahulu, tetapi dikaitkan langsung kepada Hadis karena Hadis itu dianggap sebagai penjelasnya.³⁵ Atas dasar ini tidaklah salah sekiranya ada yang beranggapan bahwa di dalam praktek, sering sesuatu ayat dikaitkan langsung kepada Hadis dan dilepaskan dari ayat lain. Dengan demikian pendapat bahwa ayat Quran saling menerangkan antara sesamanya menjadi tidak diterapkan secara ketat.

Dalam tahun tujuh puluhan yang lalu, oleh ulama-ulama al-Azhar dikembangkan sebuah metode penafsiran baru, yang diberi nama *tafsir maudu'i*. Dalam tafsir ini, ayat-ayat yang berkaitan dengan sesuatu topik dihimpun sebagai satu kesatuan dan lantas ditafsirkan, sehingga diperoleh sebuah pandangan (kesimpulan, pendapat) yang menghimpun dan lengkap yang meliputi semua ayat-ayat itu.³⁶

Usaha Hazairin yang dimulai sekitar tahun 1950³⁷ dan publikasi sistematis hasil kerja tersebut dilakukan pada tahun 1958, mirip dengan metode

³⁴ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 3.

³⁵ Asy-Syat}i>bi> (790 H/1387 M), *al-Muwa>faqa>t fi> Us}ju>l asy-Syari>'ah*, jilid 4, al-Maktabah at-Tija>riyyah al-Kubra>, Kairo, hlm. 8 dst. Al-Turki>, *Us}ju>l Maz}hab al-Imam Ah}mad*, Maktabat ar-Riya>d} al- H{adi>s\ah, Riya>d, cet. II, 1977, hlm. 212.

³⁶ Al-Farma>wi>, *al-Bida>yah fi> at-Tafsi>r al-Maudu>'i>*, Maktabah Jumhu>riyyah, Kairo, cet. II, 1977, hlm. 49 dst. (cetakan I, 1976).

³⁷ Upaya memperbarui fikih kewarisan di Indonesia ini, pertama sekali beliau canangkan melalui ceramah dalam rangka pembukaan Perguruan Tinggi Islam di Jakarta (pada masa belakangan berubah menjadi Universitas Islam Jakarta), pada tanggal 14 November 1951. Dalam ceramah ini beliau menyampaikan pula gagasan pembentukan fikih Indonesia yang waktu itu dia beri nama

di atas, tetapi mengandung perbedaan. Hazairin mengaitkan penafsirannya secara ketat dengan ilmu modern, dalam hal ini antropologi serta memberikan prasangka sebelum memulai pekerjaannya--bahwa tafsir yang ada dipengaruhi oleh pandangan patrilineal, sedang Quran mengingini bentuk masyarakat yang bilateral. Sedang tafsir *maudu>'i>*, menurut para penganjur tersebut, harus bebas dari prasangka; ayat-ayat harus didekati menurut apa adanya, tanpa suatu beban apa pun sebelumnya.

Di pihak lain, teori yang disarankan Hazairin ini bersinggungan pula dengan teori '*a>m, kha>s}* dan *takhs}i>s}*. Yang dimaksud dengan '*am* adalah lafaz yang menunjuk kepada seluruh subjek (*afrad*) yang mungkin dicakup oleh lafaz itu (term universal). Sedang *kha>s}* adalah lafaz yang menunjuk hanya kepada sesuatu yang tertentu (bagian tertentu dari sesuatu lafaz, term partikular). Sedang *takhs}i>s}* adalah pembatasan isi sesuatu lafaz '*a>m* oleh sesuatu lafaz lain.³⁸

Sekiranya dalam suatu ayat ada lafaz '*am* maka, menurut jumhur ulama, perlu diteliti terlebih dahulu ayat atau Hadis lain yang membahas persoalan yang sama, yang sangat boleh jadi akan menggunakan lafaz *kha>s}*. Ayat atau Hadis yang *kha>s}* itu dianggap sebagai penjelas (*mubayyin* atau *mukhas}si>s}*) bagi ayat yang sebelumnya. Tetapi kalau lafaz dalam sesuatu ayat itu dianggap *kha>s}* maka tidak perlu dicari ayat atau Hadis lain sebagai penjelasnya. Contoh lebih lanjut akan ditemukan di bawah nanti ketika menjelaskan ayat-ayat.

Barangkali dengan teori ini dapat dikatakan bahwa Hazairin telah memberikan alternatif terhadap teori '*a>m* dan *kha>s}* bahwa ayat-ayat akan dianggap **salang menerangkan** sebagai ganti dari model **diterangkan-menerangkan**.

Mengenai Hadis, Hazairin berpendapat:

Ketetapan Rasul merupakan suplement bagi ketetapan Allah, dalam arti kepada Rasul diberikan hak interpretasi berupa hak memberikan penjelasan dengan

"mazhab Nasional". Lebih lanjut lihat Hazairin, *Tujuh, op. cit.*, hlm. 115. Hazairin, *Keluargaan, op. cit.*, hlm. 5 dst.

³⁸ Adib S{ali>h}, *Tafsir an-Nus}u>s}*, jilid II, al-Maktab al-Isla>mi>, Beirut, cet. II, hlm. 9 dan 160. Al Yasa Abubakar, *Methodo Istibath Fiqih di Indonesia (tesis S2)*, Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987, hlm. 16 dst.

perkataan atau dengan perbuatan atau secara lain, dengan syarat tidak boleh interpretasinya itu bertentangan dengan kemauan Tuhan,... yaitu jika hadith itu bermuat sesuatu qawl atau fi'l atau sukut yang nyata berlawanan dengan kemauan Tuhan seperti yang dapat diketahui secara langsung dari Qur'an atau secara tafsir yang autentik. ...

Dalam pada itu ada kemungkinan bahwa Rasul dalam ketiadaan ketetapan Allah atau dalam menanti-nanti ketetapan Allah, mengambil tindakan sementara yang sungguh sah dan musti diikuti dalam waktu sementara itu, tetapi yang kemudian setelah datang ketetapan Allah menjadi mansukh jika tidak bersesuaian dengan kemauan Allah itu;³⁹

Hazairin tidak menjelaskan apa yang dia maksud dengan *tafsir yang autentik*. Tetapi kuat dugaan istilah ini adalah nama untuk teori penafsirannya, yang telah diuraikan di atas tadi. Sejalan dengan ini, maka pertentangan yang beliau maksudkan bukan saja pertentangan antara Hadis dan zahir Quran, tetapi juga pertentangan antara Hadis dan "kesimpulan" yang diperoleh dari menafsirkan ayat dengan ayat.

Selanjutnya, khusus terhadap Hadis-hadis kewarisan, menurut beliau tidak ada yang memenuhi syarat (untuk digunakan), sehingga tidak bisa diikutsertakan untuk menafsirkan Quran.⁴⁰ Mungkin karena inilah Hazairin membahas Hadis-hadis tersebut terpisah dari Quran, yaitu untuk menunjukkan kesementaraan atau pertentangannya dengan Quran itu.

Di pihak lain, Hazairin tidak secara tegas berbicara tentang kemungkinan Hadis menambahkan garis hukum baru yang tidak bertentangan dengan Quran. Namun melalui analogi kepada pernyataan Hazairin bahwa *u>li> al-amr* mempunyai kewenangan membuat garis hukum baru melalui *qiya>s* deduktif selama itu tidak bertentangan dengan Quran, maka tentu Hadis Rasul lebih boleh lagi menambahkan sesuatu garis hukum selama tidak bertentangan atau merusak kebulatan sistem yang telah ada dalam Quran tersebut.⁴¹

Dari sudut usul fikih, di atas telah disebutkan bahwa para ulama sering mengaitkan langsung antara ayat Quran dan Hadis sedemikian rupa, sehingga ayat tersebut dilepaskan dari ayat-ayat lain yang masih mempunyai kaitan.

³⁹ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 63.

⁴⁰ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 48 dan 49.

⁴¹ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 65.

Dengan demikian, pernyataan bahwa Hadis akan digunakan pada saat Quran tidak cukup jelas, barangkali dipahami sebagai petunjuk bahwa ulama awal mengizinkan penafsiran ayat secara parsial (*juz'iyah*). Maksudnya sesuatu ayat langsung ditafsirkan dengan Hadis tanpa perlu membandingkannya kepada ayat lain.⁴²

Sunah adalah hukum (norma) yang disimpulkan dari ucapan dan perbuatan Rasul saw., serta takrir (*taqri>r*), pengakuan beliau terhadap perbuatan sahabat, baik yang beliau saksikan langsung maupun yang hanya disampaikan kepada beliau. Pada mulanya Sunah tersebut dilestarikan dengan dua cara, yaitu (a) praktek sehari-hari (perbuatan langsung) para sahabat yang kemudian "mewariskannya" kepada generasi yang berikutnya. Misalnya Sunah-sunah yang berhubungan dengan cara salat, puasa dan seterusnya. (b) Melalui penuturan lisan, yaitu Hadis (*al-Hadis*). Dalam kaitan ini, Hadis dapat didefinisikan sebagai, ***penuturan para sahabat tentang perkataan, perbuatan dan takrir Rasulullah saw.***

Karena perjalanan waktu dan kehidupan umat yang tidak terkontrol baik, pelestarian Sunah melalui perbuatan langsung tidak dapat dipertahankan lagi. Semua Sunah perlu dikaitkan atau dibuktikan melalui Hadis. Atas dasar ini, Sunah sering diidentikkan dengan Hadis.⁴³ Ada pendapat bahwa orang pertama yang mengaitkan Sunah kepada Hadis secara ketat adalah Imam asy-Sya>fi>'i>. Beliau hanya mau menerima Sunah kalau ada Hadis yang menceritakannya. Dengan kata lain, beliau menganggap tidak memadai amalan yang ada di dalam masyarakat sebagai bukti terhadap Sunah.⁴⁴

⁴² Namun ada kemungkinan, ibarat tersebut hanyalah pengambilalihan harfiah ungkapan dalam beberapa riwayat yang menyatakan bahwa Hadis baru akan digunakan sekiranya tidak ditemukan di dalam Quran. Misalnya Hadis Mu'a>z\ ketika dikirim Nabi ke Yaman dan surat 'Umar kepada kadi Syuraih.

Untuk ini lihat, as-Siba>'i>, *as-Sunnah wa Maka>natuha> fi> at-Tasyri>' al-Isla>mi>*, Kairo, cetakan, I, hlm. 426.

⁴³ Tentang pengertian dan perbedaan Sunah dan Hadis lihat: Muh}y ad-Di>n al-Bultha>ji>, *Mawqi>f al-Ima>m asy-Sya>fi>'i> min Madrasat al-'Tra>q al-Fiqhiyyah*, al-Majlis al-'A'la> li asy-Syu'u>n al-Isla>miyyah, Kairo, (publikasi ke-25), hlm. 61 dan 122. Raf'at Fauzi>, *Taus'i>q as-Sunnah fi> al-Qarn as\-'S/a>ni> al-Hijri>*, al-Khanji>, Kairo, cet. I, 1981, hlm. 19.

⁴⁴ Asy-Sya>fi>'i>, *ar-Risalah*, Dar al-Fikr, Beirut, hlm. 453 dan 458. Muh}y ad-Di>n al-Bultha>ji>, *op. cit.*, hlm. 131. Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad, op. cit.*, hlm. 170.

Ulama memberikan persyaratan tertentu agar sebuah Hadis dianggap *s}ah}i>h}* (sahih), sehingga dapat digunakan sebagai dalil fikih yang biasanya dilihat dari dua segi. Pertama, dari segi kualitas orang-orang yang menuturkan tersebut sejak dari masa Sahabat sampai ke masa penulisan ke dalam buku-buku Hadis "standard", sering disebut kritik sanad. Kedua, dari segi kualitas teks (matan) yang diriwayatkan itu sendiri, sering disebut kritik matan. Dari segi sanad, secara umum, sebuah Hadis dianggap memenuhi syarat apabila orang-orang yang menuturkannya itu (1) beragama Islam, berakal sehat dan telah dewasa; (2) ada bukti bahwa mereka saling bertemu untuk meriwayatkan Hadis; (3) kuat hafalan; (4) kejujuran dan integritas pribadi orang-orang tersebut dapat diterima; dan beberapa syarat tambahan lainnya. Dari segi matan, sebuah Hadis dianggap memenuhi syarat apabila tidak bertentangan dengan akal sehat, tidak bertentangan dengan pokok-pokok agama dan beberapa syarat lainnya. Terhadap syarat-syarat ini ditemukan beberapa perbedaan antara satu mazhab dan yang lainnya, yang menyebabkan penolakan sesuatu Hadis oleh suatu mazhab tetapi diterima dan diamalkan oleh mazhab lain.⁴⁵

Dalam hubungan dengan penelitian ini ada dua hal yang akan dijelaskan yaitu, (a) kedudukan Hadis yang dianggap bertentangan dengan Quran dan (b) kedudukan Hadis yang terjadi (diucapkan) sebelum ayat yang mengatur masalah

⁴⁵ Perbedaan menonjol secara formal ditemukan antara mazhab Sunni dan mazhab Syi>'i>. Ulama Sunni menilai sanad berdasar kualitas pribadi dari orang-orang yang meriwayatkan seperti telah dituliskan di atas. Sedang ulama Syi>'i> menilai sanad berdasar hubungan darah antara orang-orang yang meriwayatkan itu; sanad harus diisi oleh orang-orang yang menjadi *ahl al-bayt* (keturunan 'Ali). Namun perbedaan ini tidak terlalu mempengaruhi Hadis secara materil, karena pada umumnya Hadis yang ada dan diterima di kalangan Sunni (sebagai dalil fikih) ditemukan juga di kalangan Syi>'i>. Kecuali dalam dua hal yaitu, kewarisan (penolakan '*as}abah* oleh Syi>'i>) dan perkawinan (penerimaan nikah *mut'ah* oleh Syi>'i>). Tentang perbedaan persyaratan antara Sunni dan Syi>'i> ini lihat: Abu> Zahrah, *Tari>kh al-Maz}a>hib al-Isla>miyyah*, jilid 2, selanjutnya disebut *Tari>kh*, Da>r al-Fikr, Kairo, him. 61 dan 492; Taqi> al-H{aki>m, *op. cit.*, hlm. 211 dan 219.

Tentang perbedaan persyaratan di kalangan Sunni lihat: Raf'at, *op. cit.*, hlm. 121 dst; 'Ali> al-Khafif, *Muh}a>dara>t fi> Asba>b Ikhtila>f al-Fuqaha>*, Ja>mi'at ad-Duwal al-'Arabiyah, Kairo, 1956, hlm. 41 dst.

Perlu juga disebut, persyaratan sanad untuk Hadis yang akan digunakan sebagai dalil fikih relatif lebih ketat daripada Hadis yang akan dijadikan sumber sejarah (*Si>rat ar-Rasu>l*) dan tuntunan akhlak (*fad}i>lat al-'amal*). Tentang hal ini lihat: al-A'z}ami>, *Dira>sa>t fi> al-H{adi>; an-Nabawi> wa Tari>kh tadwi>nih*, Ja>mi'at ar-Riya>d, Riya>d, hlm. 404.

itu diwahyukan. Dengan kata lain, dapatkan Hadis yang lebih awal menjelaskan ayat yang turun sesudahnya.

Mengenai yang pertama, ulama-ulama Hanafiah menetapkan bahwa Hadis Ahad (*h}adi>s\ al-aha>d*)⁴⁶ tidak boleh bertentangan dengan ayat Quran (baik ayat tersebut dipahami sebagai *'am* atau *khas* dari satu segi, maupun dipahami secara *zahir* atau *nass* dari segi yang lain). Menurut mereka, pertentangan tersebut merupakan bukti bahwa Hadis itu tidak betul-betul berasal dari Rasul, karena mengandung semacam *al-inqit}a>' al-ba>t}in* (keterputusan ruh, semangat). Tidak mungkin Rasul menentang isi Quran. Ulama-ulama Hanafiah menolak beberapa Hadis berdasarkan kriteria ini.⁴⁷

Imam Ma>lik pun cenderung sejalan dengan ulama-ulama Hanafiah di atas, karena beliau menolak Hadis Ahad yang dianggap bertentangan dengan *z}a>hir* Quran, apabila Hadis tersebut tidak dikuatkan oleh dalil lain, misalnya *ijma>'* atau praktek penduduk Medinah.⁴⁸

Di Indonesia, kecenderungan seperti ini terlihat pada A. Hassan. Menurut beliau:

... bahwa syarat Hadiets yang shahih itu, yaitu tidak boleh berlawanan dengan ayat Quran, sedang Hadiets yang kita sebutkan itu, ada berlawanan dengan beberapa ayat Quran, maka menurut ahli Hadiets, Hadiets itu tidak kuat, cuma

⁴⁶ Ulama-ulama Hanafiah membagi Hadis dari segi jumlah rawi kepada tiga tingkatan yaitu mutawatir (*mutawa>tir*), masyhur (*masyhu>r*) dan Ahad (*a>h}a>d*). Mutawatir adalah hadis yang dirawikan oleh banyak orang dari generasi ke generasi sehingga diyakini bahwa mereka tidak mungkin berdusta (tidak ada kemungkinan keliru) dalam periwayatan tersebut sejak masa sahabat sampai masa pembukuan Hadis. Masyhur adalah Hadis yang memenuhi syarat di atas tetapi hanya pada sebagian generasinya. Ahad adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu atau beberapa orang saja pada setiap generasi, sehingga ada kemungkinan terjadi kekeliruan dalam periwayatan tersebut. Ulama-ulama selain Hanafiah membagi Hadis hanya kepada dua jenis saja, mutawatir dan ahad. Masyhur mereka satukan dengan Ahad. Raf'at, *op. cit.*, hlm. 131 dan 200. As-Sarkhasi>, *Us}u>l, op. cit.*, jilid 1, hlm. 291.

⁴⁷ Sebagian buku menisbahkan pendapat ini langsung kepada Imam Abu> H{ani>fah. 'Abd al-Fatta>h Abu> Gadda>t, syarah dalam al-Kaus}ari>, *Fiqh Ahl al-'Ira>q wa Hadi>s}uhum*, Maktab al-Mat}bu>'at al-Isla>miyyah, Beirut, 1970, hlm. 37; As-Sarkhasi>, *Us}u>l, op. cit.*, jilid 1, hlm. 364.

Sebagian peneliti menyatakannya hanya pasti sebagai pendapat Abu> Yu>suf. Lihat, Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad, op. cit.*, hlm. 177.

Hadis-hadis yang ditolak tersebut tidak satu pun berhubungan dengan kewarisan. Tentang contoh-contoh ini dapat dilihat misalnya, Raf'at *op. cit.*, hlm. 290.

⁴⁸ Bulta>ji>, *Mana>hij at-Tasyri' al-Isla>mi fi al-Qarn as-S}a>ni al-Hijri>*, Ja>mi'at al-Ima>m Muh}ammad ibn Sa'u>d al-Isla>miyyah, Mekah, hlm. 579. Abu> Zahrah, *Ima>m Ma>lik: Haya>tuhu> wa 'As}ruhu>*, Da>r al-Fikr al-'Arabiyyah, Kairo, hlm. 288. Asy-Sya>t}ibi>, jilid 3, *op. cit.*, hlm. 21.

shahih menurut sanadnya, dan tidak shahih isinya, atau shahih sepanjang riwayat, dan tidak shahih menurut makna.⁴⁹

Imam asy-Sya>fi'i> pada hakikatnya setuju dengan pandangan di atas, bahwa Hadis sekiranya bertentangan dengan Quran harus ditinggalkan.⁵⁰ Namun menurut beliau, kalau sesuatu Hadis telah sahih sanadnya, maka tidak mungkin matannya bertentangan dengan Quran. Seandainya bertentangan secara zahir, maka harus diselaraskan (dipadukan) sedemikian rupa, sehingga kedua-duanya dapat diamalkan. Beliau menguatkan pernyataannya tersebut dengan cara menyelaraskan semua Hadis yang oleh ulama Hanafiah dianggap bertentangan dengan Quran, dan menambahkan beberapa contoh untuk menunjukkan ketidakkonsistenan ulama-ulama Hanafiah. Dalam penyelarasan ini, beliau kadang-kadang men-*takhsis*-kan ayat Quran, memindahkannya dari arti hakiki ke arti majazi atau menjadikan Hadis tersebut sebagai qarinah terhadap ketidakmutlakan amar (perintah) atau nahi (larangan) yang ada dalam Quran. Di pihak lain, beliau juga menolak isi beberapa Hadis yang bertentangan dengan zahir Quran itu dengan alasan telah dinasakh atau mentakwilkan sebagian yang lain dengan cara memperlemah isi atau mempersempit cakupan maknanya.⁵¹

Ulama Hanabilah berpendapat bahwa antara Quran dan Hadis (yang sahih) tidak akan ada pertentangan hakiki. Hadis merupakan penentu terhadap kandungan Quran. Kalau suatu Sunah Nabi berbeda dengan apa yang ada di dalam Quran, maka Sunah tersebut harus dianggap sebagai *tasyri*>' (legislasi) tambahan yang berdiri sendiri dan sejajar nilainya dengan *tasyri*>' yang diberikan Quran. Antara keduanya tidak mungkin bertentangan, karena Rasul

⁴⁹ Hadis yang beliau maksud adalah mengenai kebolehan seseorang mengkada puasa orang tuanya yang telah meninggal. Beliau menolaknya karena bertentangan dengan ayat yang menyatakan bahwa seseorang hanya bertanggung jawab atas amal dirinya sendiri. Beliau juga menolak kewajiban nikah memakai wali seperti disebutkan dalam beberapa Hadis, karena tidak ditemukan dasarnya di dalam Quran. A. Hassan, *Soal Jawab*, jilid 1, Diponegoro, Bandung, 1970, hlm. 244 dan 262.

⁵⁰ Asy-Sya>fi'i>, *ar-Risalah*, *op. cit.*, hlm. 210 dst.; Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*, *op. cit.*, hlm. 176.

⁵¹ Asy-Sya>fi'i>, *Kita>b Ikhtila>f al-H{adi>s*, dalam *hamisy kita>b al-Umm*, *Kita>b asy-Sya'b*, Kairo, hlm. 21 dst. Mengenai contoh-contoh tersebut lihat halaman 169, 172 dan 256. Ahmad Hasan menyatakan tidak semua contoh yang dikemukakan Imam asy-Sya>fi'i> betul-betul bertentangan dengan Quran; *Pintu Ijtihad*, *op. cit.*, hlm. 170.

berfungsi menerangkan Quran dan karenanya tidak boleh dipertentangkan. Ibn Qayyim memberikan lima puluh argumen lebih untuk menguatkan pendapat bahwa tidak ada Sunah (yang sah) yang bertentangan dengan Quran. Salah satu di antaranya adalah, pihak yang berpendapat bahwa Hadis harus ditinggalkan sekiranya menambah isi Quran (*ziya>dat 'ala> al-Qur'a>n*), tidak konsisten dengan pendapat tersebut. Ada beberapa Hadis yang telah memenuhi kriteria ini, mereka amalkan begitu saja tanpa memberi bukti bahwa Hadis-hadis tersebut tidak menambah isi Quran. Di antara Hadis yang beliau anggap menambah isi Quran tetapi diamalkan oleh pihak yang menolaknya adalah: memberi hak seperenam kepada cucu perempuan ketika bersama-sama dengan seorang anak perempuan; aturan untuk tidak saling mewarisi antara orang muslim dan orang non-muslim; pembedaan saudara kepada yang kandung dan seayah dalam kewarisan.⁵²

Pantas dikemukakan, Ibn Qayyim dan ulama Hanabilah lainnya tidak menggunakan istilah bertentangan (*mu'a>rad}ah*) tetapi menggunakan istilah tambahan (*ziya>dah*). Tentu bisa dimaklumi bahwa tambahan tidaklah selamanya merupakan pertentangan.⁵³

Selanjutnya perlu juga disebut, bahwa ulama-ulama Hanabilah masih menyeleksi Hadis-hadis. Sering sesuatu Hadis ditolak bukan dengan alasan bertentangan dengan Quran, tetapi karena Hadis itu dianggap hanya berhubungan dengan kasus khusus (*wa>qi'at 'ain* atau *h}ika>yat h}al*) atau mempunyai 'illat khusus, dan karena itu tidak dapat digunakan sebagai penafsir atau pembatas terhadap Quran.⁵⁴

Asy-Sya>ti>bi> memberikan pendapat lain. Beliau menguatkan pendapat bahwa Hadis merupakan penjelas terhadap Quran, dalam arti Hadis-hadis tersebut harus dapat dikembalikan kepada ayat-ayat Quran. Kalau sebuah Hadis dianggap menjelaskan suatu ayat dan karena itu menjadi bertentangan dengan ayat lain, maka di sini bukan Hadis itu yang dianggap bertentangan

⁵² Ibn Qayyim, *I'la>m, op. cit.*, jilid 2, hlm. 309-331.

⁵³ Kenderungan ini ditemukan juga pada beberapa penulis kontemporer, misalnya 'Ali> Khafi>f. istilah "bertentangan" antara Hadis dengan Hadis dan "tambahan" sekiranya dari hadis terhadap Quran. Lihat bukunya di atas, *op. cit.*, hlm. 65

⁵⁴ Tentang contoh-contoh ini lihat, Ibn Qayyim, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 24 dst.

dengan Quran tetapi antara ayat-ayat itu ada "ketidakselarasan" (*mu'a>rada>t as}layn Qur'a>nayni*) dan dengan demikian, perhatian harus diberikan kepada ayat-ayat Quran itu. Sekiranya sesuatu Hadis tidak bersandar kepada ayat Quran atau tidak ada *qa>'idah qat}'iyyah* sebagai asalnya, maka Hadis itu harus ditolak.⁵⁵ Pendapat ini barangkali dapat menguatkan kesimpulan sebelumnya bahwa para ulama cenderung tidak melihat ayat-ayat sebagai satu kesatuan sebelum dibawakan kepada Hadis, tetapi langsung mengaitkan sebuah ayat kepada sebuah Hadis.

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa semua mazhab sepakat, tidaklah semua Hadis yang sahih sanadnya mesti diamalkan. Semua mazhab mengajukan semacam kritik matan. Dalam hubungan dengan Quran, kritik matan yang paling luas diberikan oleh mazhab Hanafiah dan yang paling sedikit diberikan oleh Hanabilah. Tetapi berhubung yang terakhir ini pun sering pula mempertimbangkan Hadis sebagai kasus khusus atau mempunyai '*illat* khusus, maka perbedaan di antara mazhab-mazhab dalam pengamalan sesuatu Hadis menjadi sangat relatif. Boleh jadi Hadis yang oleh satu pihak ditolak dengan alasan bertentangan dengan Quran, juga ditolak oleh pihak lain tetapi dengan alasan merupakan kasus khusus, sehingga tidak bisa diberlakukan pada kasus lain. Sekiranya perbedaan penilaian tentang sanad ikut pula di pertimbangkan terhadap penolakan sesuatu Hadis di dalam praktek, maka persoalan bertentangan atau tidak bertentangan dengan Quran tersebut menjadi semakin relatif. Boleh jadi suatu Hadis yang oleh satu pihak langsung dipertentangkan kepada Quran, oleh pihak lain tidak dipertentangkan kepada Quran, tetapi dinyatakan cacat pada sanadnya sehingga sama-sama tidak menerimanya.

Mengenai penasakhan Hadis oleh Quran, Imam Syafi>'i secara jelas menyatakan bahwa Quran tidak dapat secara begitu saja menasakhkan sebuah Sunah. Menurut beliau harus ada sebuah Sunah baru sebagai bukti bahwa Sunah lama itu betul-betul sudah dinasakhkan. Dengan kata lain, Sunah hanya boleh dinasakh dengan Sunah pula. Syarat ini diperlukan agar orang tidak secara

⁵⁵ Asy-Sya>t}ibi>, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 11.

gegabah mengemukakan pendapat bahwa Sunah-sunah yang ada, yang secara zahir bertentangan dengan Quran, telah ternasakh. Salah satu contoh yang beliau kemukakan adalah aturan tentang rajam. Sekiranya tidak disyaratkan adanya Sunah baru, akan ada saja pihak yang berpendapat bahwa hukuman rajam ditetapkan Nabi sebelum ayat Quran tentang hukuman *jilid* diwahyukan Allah.⁵⁶

Pendapat Imam Syafi'i ini bisa dimaklumi, apalagi sekiranya diingat bahwa fungsi Rasul adalah menjelaskan ayat-ayat Quran. Tentu setiap ayat yang berhubungan dengan praktek kehidupan (fikih) akan diterangkan melalui Sunah. Pernyataan ini tepat terhadap peristiwa-peristiwa yang sering terjadi, seperti salat, puasa dan ibadat-ibadat rutin lainnya. Tetapi sekiranya berhubungan dengan peristiwa langka, tentu tidak logis menuntut syarat adanya Sunah baru guna membatalkan Sunah yang lama itu. Sebagaimana disepakati ada ayat yang tidak mempunyai (ditemukan) Sunah untuk menjelaskannya, maka tentu juga logis untuk berpendapat mungkin saja ada Sunah yang dinasakh Quran, tetapi belum ada Sunah baru yang menerangkannya.

Pendapat dari imam yang lain tidak ditemukan secara jelas. Badran Abu> al-'Ainain Badran menyatakan ada kesepakatan bahwa Quran boleh menasakh Sunah. Beliau mencantumkan beberapa kasus sebagai contoh bahwa pada masa Rasul ada Sunah yang dinasakh oleh Quran. Hanya sekiranya dibandingkan dengan pendapat Imam Syafi'i tadi, semua contoh yang beliau kemukakan ini mempunyai Sunah baru yang menjelaskan bahwa Sunah lama itu memang telah dinasakh.⁵⁷

'Abdulla>h Darra>z menyatakan bahwa Quran boleh menasakh Hadis sekiranya Hadis itu lebih awal dan bertentangan dengan Quran.⁵⁸

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa para ulama cenderung berpendapat, semata-mata berdasarkan perbedaan tertib waktu, tidaklah dapat dikatakan bahwa Quran akan menasakh Hadis. Mereka menambahkan syarat

⁵⁶ Asy-Sya>fi>'i, *ar-Risalah*, *op. cit.*, hlm. 110.

⁵⁷ Badran Abu> al-'Ainain Badra>n, *al-Adillah al-Muta'arid}ah wa Kayfiyyat at-Tarjih baynah, Mansya'at al-Ma'a>rif*, Iskandariyah, hlm. 40 dan 53 dst.

⁵⁸ Syarah dalam *al-Muwa>faqa>t*, *asy-Sya>t}i>bi>*, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 9.

untuk penasakhan tersebut. Misalnya, ada keterangan Nabi bahwa Sunah lama itu dinasakh atau antara Sunah dan Quran itu ada pertentangan.

Penulis pun cenderung kepada pendapat ini, apalagi kalau diingat bahwa sunah--bersama-sama dengan Quran--dianggap sebagai satu kesatuan, sama-sama wahyu Allah. Karena itu tidak ada keberatannya bahwa Sunah yang lebih awal dianggap juga sebagai penjelas kepada Quran, selama antara keduanya tidak ada pertentangan.

Sekiranya pendapat-pendapat para ulama ini dibandingkan dengan pendapat Hazairin sebelumnya, akan terlihat lebih banyak kesamaannya. Mungkin yang baru dari Hazairin hanyalah pendapat bahwa Hadis menjadi tertolak juga apabila bertentangan dengan hasil penafsiran ayat dengan ayat. Sedang menurut ulama, boleh jadi ada Hadis khusus untuk menjelaskan sesuatu ayat, sehingga ayat itu tidak perlu dihadapkan kepada ayat yang lain. Dalam hal selebihnya, perbedaan antara Hazairin dan ulama-ulama mazhab hanyalah dalam penerapan kaidah. Bagaimana cara menyelaraskan ayat-ayat dengan Hadis kewarisan itu. Apakah Hadis-hadis kewarisan ada yang bertentangan dengan Quran, ada yang merupakan kasus khusus, atau tidak memenuhi syarat, sehingga harus ditinggalkan.

Penerapan lain sebagai kelanjutan dari teori yang dipilihnya itu, Hazairin selalu mencari arti "kata kunci" dalam Quran, dari Quran itu sendiri, dengan cara membandingkannya satu sama lain dalam kerangka acu ilmu antropologi. Beliau tidak mengandalkan buku kamus, tidak melakukan kajian semantik dan juga menolak menggunakan arti yang berlaku di kalangan masyarakat Arab, bahkan beliau mengkritik ulama Sunni karena sangat terpengaruh dengan tradisi Arab dalam memahami nas; dan juga karena istilah-istilah di dalam Quran, yang mempunyai arti khusus menurut Quran sendiri, mungkin pula oleh para ulama dianggap mempunyai arti yang biasa dalam bahasa Arab pergaulan.⁵⁹

Sekiranya dibawakan kepada usul fikih, masalah ini dapat dikembalikan kepada *ma 'a'ni al-alfa*, yaitu kemungkinan pilihan arti dari sesuatu lafaz.

⁵⁹ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 75.

Di dalam usul fikih, ada tiga pilihan dalam menentukan arti sesuatu istilah (*al-asma*>, nama), yaitu:

- a. Mengartikannya berdasarkan *al-wad*'>, yaitu dengan kajian etimologis atau semantik.
- b. Mengartikannya berdasarkan *al-isti'ma*>l, yaitu berdasarkan pemakaian masyarakat, dalam hal ini masyarakat Arab zaman Nabi.
- c. Mengartikannya berdasarkan *al-haml*, yaitu keyakinan mujtahid (*mufassir*) bahwa itulah arti yang diinginkan *al-Sya*>ri' (Allah dan Rasul) dari lafaz yang dimaksud, setelah menelitinya secara sungguh-sungguh, walaupun merupakan arti baru (termasuk takwil) yang sebelumnya tidak digunakan.⁶⁰

Al-Asnawi> menyatakan sekiranya ada keraguan (*taraddud*) tentang arti sesuatu lafaz berdasarkan ketiga pilihan di atas, maka yang pertama harus dipilih adalah arti *syar'i*> (*al-h*}*aml*) karena untuk menerangkan masalah-masalah syariat inilah Nabi diutus. Kalau pilihan ini tidak dapat dilakukan (*fa 'in ta'az*\z\ara) maka dipilih arti yang kedua, yaitu arti '*urf*, (*isti'ma*>l) yang berlaku pada masa Rasul saw., karena pemahaman seperti itulah yang berlaku pada masa Rasul. Kalau ini pun tidak dapat, baru dipilih arti yang ketiga yaitu arti logawinya.⁶¹

Dalam hubungan ini, al-Gaza>li> menyatakan bahwa syariat mempunyai maksud-maksud sendiri terhadap makna sesuatu lafaz (istilah) yang sering tidak sejalan dengan pemahaman biasa orang Arab.⁶² Sedikit berbeda, asy-Sya>t}ibi> menyatakan, Allah menurunkan wahyu-Nya dalam bahasa Arab. Karena itu untuk memahami nas (syariat) perlu mengikuti aturan kebahasaan orang-orang Arab (*ma'hu*>d al-'Arab) zaman Nabi. Aturan ini berlaku terhadap bentuk lafaz (dan perubahannya, *tashri*>f), arti (*ma'a*>ni) dan susunan kalimat.⁶³ Rasyi>d Rid}a> memberikan rumusan yang berbeda. Menurut beliau, sesuatu lafaz boleh

⁶⁰ Istilah ini penulis ambil dari al-Qara>fi> (684 H/1286 M). Sebagian ulama menyebutkannya dengan arti *al-wad*'>iyyah, *al-'urfiyyah* dan *asy-Syar*'>iyyah. Al-Qarafi>, *Syarh*} *Tanqih al-Fus*}u>l, dengan *tah*}qi>q, Ta>ha> 'Abd ar-Ra'u>f Sa'd, Da>r al-Fikr, Beirut, 1973, hlm. 20; 'Ali> H{asballah, *Us*}ju>l at-Tasyri al-Isla>mi>, Da>r al-Ma'a>rif, Kairo, cet. v, 1976, hlm. 243.

⁶¹ Al-Asnawi> (772 H/1367 M), *at-Tamhi*>d fi> *Takhri*>j al-Furu>' 'ala> al-Us}u>l, Mu'assasat ar-Risa>lah, Beirut, cet. II, 1981, hlm. 228.

⁶² al-Gazali>, *op. cit.*, hlm. 265 dan 271.

⁶³ Asy-Sya>t}ibi>, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 82.

saja ditafsirkan seluas mungkin sepanjang didukung oleh arti *al-wadl'*-nya. Menurut beliau tidak betul sesuatu lafaz harus dibatasi berdasarkan arti zaman Nabi saja, karena para ulama sering mengembangkan dan memberi arti baru kepada lafaz-lafaz Quran selama hal itu mungkin menurut bahasa.⁶⁴

Kalau teori-teori ini dibawakan kepada kegiatan Hazairin tadi, akan terlihat bahwa beliau, ingin memilih cara yang ketiga dan mengkritik ulama Sunni, karena memilih cara yang pertama atau kedua. Tetapi beliau menggunakan hasil antropologi sebagai acuan; suatu hal yang tidak dikenal pada masa sebelumnya. Untuk itu, menurut penulis, syarat yang dibuat asy-Sya>t}ibi> dan Rasyi>d Rid}a> harus diberlakukan kepada Hazairin. Bahwa penjelasan dan kesimpulan yang dia ambil harus dapat dikembalikan kepada aturan-aturan bahasa Arab atau sekurang-kurangnya tidak menyalahi kaidah-kaidah ketatabahasaan bahasa Arab.

Untuk menutup subbab ini, bermanfaat menyatakan bahwa Hazairin sadar sekali bahwa upaya yang dia lakukan ini merupakan awal dari perjalanan panjang. Karena itu perlu sekali kepada ketekunan dan kesungguhan.

Dalam berikhtiar mencari hukum yang diredai Tuhan janganlah kita berlaku sebagai orang yang mengingini rumah yang baru, telah menumbangkan rumahnya yang ada, sedangkan rumahnya yang baru masih akan dibentuk lagi Pembentukan hukum, yang telah terhenti berjalan kira-kira tujuh abad itu, hendaklah kita kerahkan kembali, tetapi kali ini dengan sungguh-sungguh mempelajari terlebih dahulu apa bentuk masyarakat yang diredai Tuhan yang gambarnya telah diberikannya dalam Qur'an. Kita harus membentuk hukum Islam menurut rancangan gambaran masyarakat dalam Qur'an itu dan meninggalkan perangai yang hanya berusaha untuk menanamkan saja kaedah-kaedah Qur'an itu ke dalam masyarakat masing-masing dengan tujuan hanya mengubah sekadarnya secara tambal sulam apa yang menurut paham kemasyarakatan sendiri dianggap atau tidak dianggap bertentangan dengan kaedah-kaedah Ilahi itu, sebab dengan demikian kita tidaklah menciptakan suatu masyarakat yang *cultured homogeneen*, tetapi masyarakat yang tidak tentu coraknya. Masyarakat yang tidak dikehendaki Qur'an tidak mungkin masyarakat yang heterogeen, sebab corak Hukum yang diberikannya adalah homogeneen, selaras dengan homogenitas dan integritas yang terkandung dalam sifat tawhid-Nya Tuhan.⁶⁵

B. Garis Pokok Keutamaan

⁶⁴ Contoh untuk kecenderungan ini lihat di bawah hlm. 104.

⁶⁵ *Hendak, op cit.*, hlm. 19.

Ayat-ayat yang berhubungan dengan kewarisan yang dihimpun Hazairin dalam upaya penafsiran kembali tersebut adalah: al-Baqarah ayat 180 (kewajiban untuk berwasiat kepada dua orang tua dan keluarga dekat), 240 (tentang wasiat kepada istri) dan 233 (orang tua tidak diberati [*tud}a>rra*] karena anaknya dan begitu pula sebaliknya); an-Nisa>' ayat 7 (bagi setiap orang ada bagian tertentu dari harta warisan orang tua dan keluarga dekat); 8 (anjuran untuk memberikan sekadar peragihan kepada keluarga yang tidak ikut mewarisi, yang hadir dalam pembagian harta warisan); 11, 12 dan 176 (perincian saham bagi masing-masing ahli waris); 32 (perintah untuk tidak beriri hati dengan perolehan orang lain); dan 33 (tentang ahli waris karena penggantian); serta al-Ah}za>b ayat 4 dan 5 (ketentuan mengenai pembatalan anak angkat serta aturan peralihannya).

Ayat-ayat yang tidak dinukilkan tetapi ikut dipertimbangkan adalah: al-Baqarah ayat 181 (yang memberi peringatan agar berhati-hati dalam mengurus wasiat sehingga tidak terjadi pemalsuan) dan 182 (yang memungkinkan perbaikan wasiat dalam hal kesilapan dari pihak pembuat wasiat sendiri); an-Nisa>' ayat 2, 3, 5, 6, 9, dan 10 (yang memberi peringatan kepada wali agar mengatur sebaik-baiknya keselamatan harta peninggalan yang menjadi milik ihli waris yang belum dewasa atau dungu); al-Anfa>l ayat 72 dan 75 serta al-Ah}za>b ayat 6 (mengenai kewarisan istimewa antara orang-orang seperjuangan dalam membela agama); al-Ah}za>b ayat 4 (yang menyatakan bahwa perempuan yang di-*z}iha>r* tidaklah menjadi "ibu" bagi bekas suaminya).

Beliau memilah isi ayat-ayat utama tersebut menjadi lebih dari tiga puluh garis hukum dan di sini dikutipkan yang berhubungan dengan ahli waris sepertalian darah yaitu:

IV: 7;

Bagi seorang laki-laki, demikian juga bagi seorang perempuan, sebagian [ada saham tertentu, *sic*] dari harta peninggalan ibu bapaknya dan keluarga dekatnya, sedikit atau banyak, secara pembagian pasti.

IV: 11;

Ketentuan Allah mengenai anak-anakmu ialah:

- a. Anak laki-laki bagiannya sebanyak dua kali bagian anak perempuan;
- b. Jika anak-anak itu hanya anak-anak perempuan saja, dua orang atau lebih, maka baginya dua pertiga dari harta peninggalanmu;

c. Jika anakmu hanya seorang anak perempuan saja maka baginya seperdua dari harta peninggalanmu;

IV: 11;

Ketentuan Allah mengenai ibu bapakmu ialah:

d. Jika ada anak (*walad*) bagimu maka bagi ayah dan makmu masing-masingnya ialah seperenam dari harta peninggalanmu;

e. Jika tidak ada anak (*walad*) bagimu sedangkan ayah dan makmu keduanya mewarisimu maka bagi makmu sepertiga harta peninggalanmu, yaitu manakala bagimu tidak ada saudara (*ikhwatun*)

f. Jika tidak ada anak bagimu sedangkan ayah dan makmu keduanya mewarisimu maka bagi makmu seperenam dari harta peninggalanmu, yaitu manakala bagimu ada saudara (*ikhwatun*);

.....

IV: 11;

h. Ibu bapakmu dan anak-anakmu, tidak tahu engkau siapa dari mereka itu yang terlebih dekat kepadamu dalam penilaian kegunaannya bagimu;

.....

IV: 12;

f. Jika seseorang, laki-laki maupun perempuan, diwarisi secara *kala>lah* dan baginya ada seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan maka bagi saudara itu masing-masing seperenam dari harta peninggalannya;

g. Jika seseorang, laki-laki maupun perempuan, diwarisi secara *kala>lah* dan baginya ada beberapa orang saudara, semuanya laki-laki atau semuanya perempuan atau semuanya campuran antara laki-laki dan perempuan, maka semua saudara itu berbagi sama rata atas sepertiga dari harta peninggalannya;

.....

IV: 33;

a. Dan bagi setiap orang itu aku (Allah) telah mengadakan ahli waris (*mawa>li>*) bagi harta peninggalan ibu bapak dan keluarga dekat (*al-aqrabu>n*);

b. Dan bagi setiap orang itu aku (Allah) telah mengadakan ahli waris (*mawa>li>*) bagi harta peninggalan seseorang dengan siapa kamu telah mengikat janji;

c. Karena itu (atas alasan tersebut dalam IV: 33 huruf a dan b itu) maka berikanlah kepada mereka itu, yakni kepada (*mawa>li>*) itu bagiannya masing-masing;

IV: 176;

a. Atas pertanyaan mereka kepadamu (Muhammad) jawablah bahwa penjelasan Allah mengenai orang yang mati "kalalah" ialah: *jika seseorang, laki-laki atau perempuan, meninggal dunia dengan tidak ada baginya anak (walad)*;

b. Dan jika orang yang mati *kala>lah* itu ada baginya seorang saudara perempuan maka bagi saudara perempuannya itu seperdua dari harta peninggalannya;

- c. Dan jika yang mati *kala>lah* itu seorang saudara perempuan dan ia hanya mempunyai seorang saudara laki-laki saja, (ataupun lebih dari seorang), maka saudara laki-lakinya itu mewarisinya;
- d. Jika bagi yang mati *kala>lah* itu ada dua orang saudara perempuan (ataupun lebih dari dua orang) maka bagi mereka ini dua pertiga dari harta peninggalannya;
- e. Jika bagi yang mati *kala>lah* itu ada beberapa saudara (*ikhwaturi*), baik laki-laki maupun perempuan jenisnya, maka pembagian antara mereka ini ialah: seorang laki-laki mendapat dua kali sebanyak bagian seorang perempuan.⁶⁶

Dari pilihan ayat-ayat ini terlihat bahwa Hazairin memasukkan ayat tentang wasiat (al-Baqarah 180 dan 240) serta ayat tentang anak angkat (al-Ah}za>b ayat 4 dan 5) ke dalam kelompok ayat utama. Kelihatannya Hazairin menganggap kedua masalah ini bagian dari kewarisan, sehingga tidak boleh dipisahkan. Cara pandang ini mengingatkan penulis kepada sistematika dalam hukum adat dan BW, yang menjadikan wasiat sebagai bagian dari pewarisan. Sekiranya dibawakan kepada sistematika fikih, akan terasa agak ganjil, karena di sana wasiat dibedakan secara jelas dengan kewarisan dan dibahas secara terpisah. Tentang anak angkat, yang disinggung ayat tersebut adalah pembatalannya, sehingga tidak berpengaruh terhadap kewarisan. Atas dasar ini ayat-ayat tersebut selayaknya dianggap sebagai ayat penunjang dan bukannya sebagai ayat utama.

Di pihak lain, Hazairin meletakkan al-Anfa>l ayat 75 dan al-Ah}za>b ayat 6 dalam kelompok penunjang. Menurut beliau ayat ini berbicara tentang "kewarisan istimewa antara orang-orang sepejuangan yang berjuang terhadap keluarga sendiri dalam mendirikan agama." Sebetulnya ayat ini menyinggung garis keutamaan, karena berbicara tentang kelebihan sebagian anggota kerabat atas sebagian yang lain. Hazairin mengakui kenyataan ini dan di dalam uraian dia sebut beberapa kali.⁶⁷ Tetapi tidak jelas kenapa beliau tidak mencantumkannya sebagai ayat pokok. Menurut penulis, ayat ini lebih berkaitan dengan kewarisan daripada al-Ah}za>b ayat 4 dan 5 serta al-Baqarah ayat 180 dan 240 itu.

⁶⁶ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 6 sampai dengan 9. Cetak miring dan tanda baca sesuai dengan aslinya.

⁶⁷ Misalnya, Hazairin, *Ibid.*, hlm. 26 dan 95.

Hazairin menganggap bahwa "semua ayat-ayat al Qur'an mengenai kewarisan adalah ayat-ayat yang pasti, yang bermuat ketentuan pokok atau ummu'l kita>b".⁶⁸ Tidak jelas apa yang beliau maksud dengan "... pasti, yang bermuat ketentuan pokok" tersebut. Kelihatannya tidak semakna dengan istilah *qat}'i*> dalam buku-buku usul fikih, karena beliau masih mengijtihadkan sebagian daripadanya, seperti akan terlihat dalam tulisannya ini.

Persoalan penting yang menurut Hazairin harus dikupas dari ayat-ayat tersebut adalah:

1. Sistem kekeluargaan manakah yang berselarasan dengan hukum kewarisan menurut Quran;
2. Masuk jenis manakah kewarisan menurut Quran;
3. Dikenalkah garis pokok keutamaan dan garis pokok penggantian sistem kewarisan secara Quran.

Pokok persoalan yang tidak disinggung Hazairin karena merasa diri tidak ahli, adalah sistem perekonomian manakah yang berselarasan dengan hukum kewarisan menurut Quran.⁶⁹

Untuk yang pertama Hazairin telah membuktikan bahwa yang berselarasan dengan Quran adalah sistem kekeluargaan bilateral seperti telah dijelaskan di atas.

Sedang untuk yang kedua, Quran, menurut Hazairin, tidak memberi penjelasan tentang nama dari sistem yang ditempuhnya, sehingga istilah yang ada dalam antropologi itu pulalah yang harus digunakan. An-Nisa>' ayat 7 dan 33 menunjuk kepada adanya ahli waris yang secara individu berhak atas suatu bagian tertentu, yang kemudian lebih diperinci lagi dalam an-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176. An-Nisa>' ayat 8 secara jelas menyebutkan adanya pembagian (*al-*

⁶⁸ Hazairin, *Ibid.*, Garis bawah dari penulis.

⁶⁹ Masalah lain yang dibicarakan Hazairin secara sekilas saja, adalah tentang ketidakwenangan mewarisi (*mawa>ni' al-irs*). Di dalam fikih ada tiga hal yang menyebabkan seseorang tidak berhak mewaris yaitu: pembunuhan (membunuh pewaris), perbedaan agama dan perbedaan negara. Hazairin mencantumkan dua Hadis yang menyatakan ketidakberhakan pembunuh menerima warisan dari orang yang dibunuhnya; tetapi tidak dikomentari apa-apa. Mengenai perbedaan agama, juga beliau cantumkan dua buah Hadis, tetapi diberi komentar: "Soalnya berlakukah hadith-hadith tersebut juga terhadap perempuan Nasrani dan Yahudi yang dikawini oleh seorang Islam (V:5)?" Hazairin, *Ibid.*, hlm. 160. Hasbi, *Fiqih, op. cit.*, hlm. 51.

qismah). Dari ayat-ayat ini beliau menyimpulkan bahwa sistem kewarisan menurut Quran termasuk jenis individual bilateral.⁷⁰

Mengenai yang ketiga, yaitu garis pokok keutamaan dan garis pokok penggantian, beliau uraikan secara panjang karena merupakan inti dari pembahasannya. Garis pokok keutamaan akan diuraikan dalam sub-bab ini, sedang garis pokok penggantian akan diuraikan dalam sub-bab berikutnya.

Yang beliau maksud dengan garis pokok keutamaan ialah:

Suatu garis hukum yang menentukan perikutan keutamaan antara golongan-golongan dalam keluarga si pewaris, dalam arti golongan yang satu lebih diutamakan dari golongan yang lain dengan akibat bahwa sesuatu golongan belum boleh dimasukkan dalam perhitungan jika masih ada golongan utama.⁷¹

Sebelum membahas kemungkinannya di dalam Quran, Hazairin terlebih dahulu memperhatikan keadaan dalam masyarakat Indonesia. Di sana dia temukan urutan, bahwa yang pertama-tama berhak mewarisi adalah kelompok yang terdiri dari keturunan pewaris. Kalau golongan ini kosong, dengan kata lain punah ke bawah, barulah diizinkan tampil golongan kedua dalam keutamaan yaitu kedua orang tua. Kalau golongan ini kosong juga (si pewaris punah ke bawah dan ke atas) maka diizinkan muncul golongan ketiga, yaitu semua saudara yang masih hidup dan keturunan dari saudara yang telah meninggal terlebih dahulu. Kalau golongan ini kosong, maka hak mewarisi beralih kepada orang tua dari orang tua (kakek dan nenek pewaris). Kalau dalam kelompok ini ada "tempat" yang kosong, maka "tempat" tersebut diisi oleh semua keturunan yang masih hidup dari orang yang tempatnya kosong itu seterusnya. Secara ringkas Hazairin menyatakan:

Mula-mula ke garis bawah, sesudah itu selangkah ke garis atas, sesudah itu ke garis sisi pertama, sesudah itu selangkah lagi ke garis atas, sesudah itu ke garis sisi kedua, dan begitu seterusnya selangkah demi selangkah ke atas dan ke garis sisi.⁷²

Kembali kepada Quran, pertama-tama Hazairin mencari bentuk-bentuk hubungan kekerabatan. Untuk ini, yang pertama terlihat, an-Nisa>' ayat 11

⁷⁰ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 17.

⁷¹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 20.

⁷² Hazairin, *Ibid.*, hlm. 21.

meletakkan hubungan seseorang dengan anaknya di satu pihak dan dengan kedua orang tuanya di pihak lain dengan cara yang sangat khusus, sehingga dapat disimpulkan bahwa hubungan antara anak-anak dan orang tua itulah hubungan kedarahan yang paling akrab. Setelah ayah dan ibu, ada dua hubungan kedarahan lain yang disebut Quran, yaitu *al-aqrabu>n* (al-Baqarah 180 dan an-Nisa>' 33 yang diiringkan sesudah lafaz *al-wa>lida>n*)⁷³ dan *u>lu> al-qurba>* (dalam an-Nisa>' ayat 8).⁷⁴

Menurut Hazairin, istilah kekerabatan bukanlah kata yang berdiri sendiri, tetapi selalu menunjukkan hubungan darah seseorang dengan yang lain. Orang tua (*al-wa>lida>n*) bertimbalan dengan anak (*al-walad*). *Al-aqrabu>n* timbalannya adalah *al-aqrabu>n* juga dan *u>lu> al-qurba>* pun hanya bertimbalan dengan *u>lu> al-qurba>* juga. Dengan demikian ada tiga jenis hubungan darah yang disebut Quran, yang kesemuanya itu dimasukkan ke dalam jenis utama yang disebutnya *u>lu> al-arha>m* (dalam al-Ah}za>b ayat 6). Sedang hubungan kedarahan itu sendiri disebut Quran dengan *al-arh}a>m* (dalam an-Nisa>' ayat 9).⁷⁵

Menurut Hazairin, istilah *wa>lida>n* dan *aqrabu>n* di dalam ayat-ayat tadi selalu disebutkan sebagai pewaris. Sedang *u>lu> al-qurba>* tidak disebut, baik sebagai pewaris maupun ahli waris. Berhubung istilah kekeluargaan selalu berarti perhubungan dan perhubungan selalu bertimbalan, maka *wa>lida>n* mungkin juga menjadi ahli waris bagi anak (*al-walad*)-nya dan *aqrabu>n* menjadi ahli waris bagi sesama *aqrabu>n*-nya. Sedang *u>lu> al-qurba>*, walaupun masih bertali darah, sesuai dengan asas perhubungan dan pertimbangan tadi, dengan sendirinya tidak akan menjadi pewaris ataupun ahli waris. Atas

⁷³ Lafaz ini disebut tujuh kali dalam Quran, yaitu al-Baqarah 180 dan 215, an-Nisa>' 7 (dua kali), dan 135 serta asy-Syu'ara>' 214. Fu'a>d 'Abd al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z al-Qur'a>n*, asy-Sya'b, Kairo, hlm. 543.

⁷⁴ Dalam ayat lain lafaz ini masih disebutkan dua kali lagi, yaitu at-Taubah 113 (jangan meminta ampun untuk orang musyrik walaupun *uli> al-qurba>*) dan an-Nur ayat 22 (jangan bersumpah untuk tidak membantu *uli> al-qurba>*).

Sebetulnya dalam Quran masih ada istilah *z}awi> al-qurba>* yang juga bisa diterjemahkan dengan orang yang masih sehubungan darah. Lafaz ini disebut tiga belas kali, tetapi tidak ada yang berhubungan dengan kewarisan.

⁷⁵ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 26.

dasar ini Hazairin mengartikan *aqrabu>n* sebagai *keluarga dekat yang antara sesamanya mungkin menjadi ahli waris atau pewaris* sedang *u>lu> al-qurba>* sebagai *keluarga jauh yang antara sesamanya tidak akan saling mewarisi*.⁷⁶

Untuk mengetahui batas antara *aqrabu>n* dan *u>lu> al-qurba>*, Hazairin menggunakan an-Nisa>' ayat 33, karena dalam ayat ini, di samping istilah *wa>lida>n* dan *aqrabu>n* tadi, dimasukkan pula istilah lain, yaitu *al-mawa>li>*. Menurut beliau, istilah yang terakhir ini menunjuk kepada ahli waris karena penggantian yang berfungsi sebagai pembatas antara kerabat yang menjadi *aqrabu>n* dan kerabat yang menjadi *u>lu> al-qurba>*.⁷⁷

Orang yang menjadi *aqrabu>n*, serta besar sahamnya masing-masing mudah diketahui karena telah disebutkan secara langsung dalam Quran (an' Nisa>' ayat 11, 12 dan 176), yaitu anak, orang tua dan saudara. Adapun *u>lu> al-qurba>* tidak dijelaskan secara terperinci, sehingga secara implisit bolehlah dikatakan sebagai semua orang di luar *aqrabu>n* tadi. Namun karena dalam an-Nisa>' ayat 33 masih digunakan istilah *mawa>li>* sebagai anggota kerabat yang juga menjadi ahli waris, maka berarti masih ada "ahli waris tambahan" selain dari anak, orang tua dan saudara itu tadi. "Ahli waris tambahan" ini beliau sebut sebagai ahli waris karena penggantian atau *mawa>li>* (sesuai dengan istilah yang digunakan dalam ayat 33 itu), sedang tiga yang pertama tadi beliau sebut sebagai ahli waris (biasa). Dengan pertimbangan untuk memudahkan, dalam tulisan ini akan digunakan istilah *ahli waris* atau *ahli waris langsung* untuk yang pertama, yaitu yang ditunjuk secara jelas oleh Quran (anak, orang tua dan saudara) dan *ahli waris karena penggantian (mawa>li>)* untuk yang kedua, yaitu ahli waris yang disimpulkan dari menafsirkan lafaz *al-mawa>li>* dalam an-Nisa>' ayat 33 itu.

Sekiranya lebih diringkaskan, dapat dikatakan bahwa dari segi kewarisan, anggota kerabat dibagi kepada dua kelompok. Pertama kelompok yang tidak berhak mewarisi disebut *u>lu> al-qurba>* dan kedua, kelompok yang berhak

⁷⁶ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 27.

⁷⁷ Hazairin, *Ibid.*

mewarisi disebut *aqrabu>n*. Selanjutnya *aqrabu>n* ini dibagi pula ke dalam dua subkelompok, yaitu ahli waris langsung dan ahli waris karena penggantian.

Dari uraian ini terlihat penerapan teori yang disebut *saling menerangkan* tersebut. Hazairin mencari makna dari lafaz-lafaz yang dia inginkan dari penggunaan dalam Quran itu sendiri. Beliau merasa tidak perlu mengaitkan uraiannya dengan Hadis, meneliti kamus atau mencari arti etimologis dari lafaz-lafaz *aqrabu>n*, *u>lu> al-qurba>* dan *mawa>li>*, yang merupakan kata kunci tersebut. Apabila dikembalikan kepada pilihan penafsiran tadi, terlihat kecenderungan kepada pilihan *al-h}aml*.⁷⁸

Di pihak lain, sekiranya didekati dari sudut kejelasan arti (*wa>d}ih}*) dan ketidakjelasan arti (*mubham*) suatu lafaz, maka lafaz *aqrabu>n* ini berada pada kategori *musykil*⁷⁹ karena tidak dibedakan secara tegas dengan *u>lu> al-qurba>*-kedua-duanya menunjuk kepada hubungan kekeluargaan. Dengan demikian perbedaan atau kesamaan arti dari kedua lafaz ini harus dicari melalui qarinah. Hazairin mencarinya dengan cara memperbandingkan penggunaannya dalam ayat-ayat yang dianggap relevan, dan menemukan adanya perbedaan arti antara kedua lafaz tersebut.

Berbeda dengan Hazairin, ulama tafsir dan fikih kelihatannya tidak menganggap penting lafaz *aqrabu>n* ini, karena hampir selalu dilewati di dalam buku-buku tafsir. Sedang di dalam fikih, lafaz ini tidak dijelaskan di dalam kewarisan, tetapi di dalam bab wakaf. Di sana didefinisikan sebagai *semua*

⁷⁸ Lihat di bawah, hlm. 71, dan di atas hlm. 39.

⁷⁹ Dalam usul fikih, tinjauan semantik terhadap lafaz dilakukan dari empat segi. Salah satunya dari sudut kejelasan dan ketidakjelasan arti. Lafaz yang jelas artinya (*wa>d}ih}*) diklasifikasikan kepada empat tingkatan, yaitu--dimulai dari yang paling jelas: *muhkam* (lafaz yang telah dijelaskan secara tegas sehingga tidak mungkin lagi ditafsirkan lain); *mufassar* (lafaz yang telah ditafsirkan tetapi penafsirannya tidak mutlak, sehingga masih mungkin dicarikan tafsiran yang lain); *nas}is}* (lafaz yang digunakan menurut arti literal, dan arti itu sesuai pula dengan konteksnya); dan *za>hir* (lafaz yang jelas artinya tetapi masih mungkin ditafsirkan atau diartikan secara majas). Lafaz yang tidak jelas artinya (*mubham*), diklasifikasikan kepada empat tingkatan juga, yaitu, dimulai dari yang paling tidak jelas: *mutasya>bih* (lafaz yang tidak mungkin diketahui artinya [di dalam praktek tidak berhubungan dengan fikih]); *mujmal* (lafaz yang tidak diketahui artinya sebelum dijelaskan *Musyarrif*), karena lafaz tersebut digunakan dalam arti sangat teknis); *musykil* (lafaz yang tidak jelas artinya karena berbentuk ambiguitas, pilihan kepada salah satu artinya perlu kepada penelitian dan qarinah); dan *khafi* (lafaz yang sebetulnya jelas artinya [*za>hir*], tetapi penggunaannya dalam kalimat (susunan teks) menjadikannya kabur terhadap sebagian kandungannya, sehingga perlu kepada penelitian dan qarinah). Al Yasa Abubakar, *Method, op. cit.*, hlm. 12 s/d 38; Adib S{ali>h}, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 139 s/d 334.

kerabat yang merupakan keturunan dari orang tua seseorang. Dengan kata lain, leluhur di atas orang tua tidak masuk ke dalam kandungan lafaz ini.⁸⁰

Selanjutnya, menurut Hazairin, pemakaian garis pokok penggantian seperti terselip dalam an-Nisa>' ayat 33 itu, mengandung presupposisi (*iftira>dan muqaddaman*) tentang adanya kelompok keutamaan.

Menurut beliau, setelah memperhatikan ayat-ayat kewarisan secara saksama, khususnya yang berhubungan dengan ahli waris langsung, maka beliau dapat menguraikan garis-garis pokok keutamaan itu. Dalam pengkajian ini beliau menggunakan garis pokok keutamaan yang ada dalam hukum adat Indonesia sebagai acuan. Beliau meminta perhatian terhadap dua "keunikan" yang tidak ditemukan di sana, yang menyebabkan sistem kewarisan yang beliau ijthadkan ini beliau sebut sebagai individual bilateral yang sui generis.

Pertama, Quran meletakkan anak si pewaris setaraf dengan orang tuanya sebagai ahli waris. Dalam hukum adat, anak didahulukan secara mutlak atas orang tua.

Kedua, Quran memberikan kepada sebagian ahli waris itu bagian pasti yang angkanya tetap, tidak pernah berubah menurut pasangan khususnya. Hazairin menamakan golongan ini dengan *z\awu> al-fara>'id*, mengambil alih nama yang digunakan secara umum di dalam buku-buku fikih.⁸¹ Sedang untuk sebagian lagi Quran memberikan bagian "terbuka", artinya dia selalu mendapat sisa setelah dikeluarkan bagian *z\awi> al-furu>d}* tadi. Hazairin menamakan mereka sebagai *z\awi> al-qara>bah*. Nama ini tidak ditemukan dalam istilah fikih Sunni, tetapi digunakan dalam fikih Ja'fariah. Kelihatannya Hazairin mengambilnya dari sana.⁸²

⁸⁰ Lihat di bawah, hlm. 107-108.

⁸¹ dalam buku fikih masih ditemukan beberapa variasi dari istilah ini, yaitu *as}h}a>b al-furu>d}* atau *as}h}a>b al-fara>'id* dan *z\awi> al-furu>d}*, yang semuanya dapat diterjemahkan dengan orang-orang yang punya saham (bagian) pasti. *Furud* merupakan jamak dari *fard* (*muz\akkaf*), sedang *fara>'id* merupakan jamak dari *farid}ah* (*mu'annas*). Kedua kata ini menunjuk kepada satu arti, yaitu: yang tertentu atau yang pasti. Istilah *z\awi> al-furu>d}* lebih sering digunakan di dalam buku-buku fikih dan karena itu lebih diutamakan di dalam tulisan ini.

⁸² Mungkin bermanfaat untuk disebutkan bahwa di dalam fikih, harta warisan baru dianggap *terbuka* apabila telah bebas dari semua beban, yaitu (1) biaya penguburan pewaris dan orang yang menjadi tanggungannya, (2) melunasi semua utangnya dan (3) menunaikan wasiatnya sekiranya ada. Dengan demikian ahli waris hanya menerima keuntungan dan tidak pernah kerugian. Hal ini

Untuk memudahkan, Hazairin memusatkan perhatian pada ahli waris $z\{awi> al-qara>bah$. Di situ beliau temukan ada semacam tertib urutan. Kelompok pertama yang akan menghabiskan warisan adalah anak laki-laki (anak laki-laki dan perempuan, IV: 11 a); setelah itu ayah, yaitu ketika si mati tidak meninggalkan keturunan (IV: 11 e dan f dan IV: 12 f dan g) dan setelah itu saudara laki-laki (saudara laki-laki dan perempuan) jika si mati tidak berketurunan dan tidak berayah (IV: 176 c dan e). Dari perincian ini –menurut Hazairin– terlihat bahwa Quran pertama-tama mengurus warisan seseorang yang mati meninggalkan anak sebagai ahli waris (jadi pewaris adalah ayah atau ibu). Kedua, mengurus warisan seseorang yang mati tidak meninggalkan anak (mati punah ke bawah), tetapi meninggalkan ayah (jadi pewaris adalah anak). Ketiga, mengurus warisan seseorang yang mati punah ke bawah dan ke atas tetapi meninggalkan saudara laki-laki.

Dari ketentuan tentang $z\{awi> al-qara>bah$ di atas, terlihat bahwa walaupun anak dan orang tua mempunyai hubungan kekerabatan yang setaraf menurut Quran, namun mereka berbeda dalam keutamaan. Di sini terselip prinsip bahwa anak lebih utama daripada ayah dan begitu pula ayah lebih utama daripada saudara. Sampai di sini, menurut Hazairin, terlihat bahwa perikutan keutamaan dalam Quran persis sejalan dengan perikutan keutamaan dalam sistem individual yang bilateral, sebab "...anak yang dimaksud ialah kedua jenis anak, ayah yang dimaksud sebenarnya segandengan dengan ibu yang kita singkirkan sementara karena ia selalu berhak *fara>'id*, sedangkan saudara yang dimaksud ialah saudara dalam semua jenisnya...".⁸³ Hanya karena dalam Quran ada ahli waris $z\{awi> al-furu>d\}$ di samping ahli waris $z\{awi> al-qara>bah$, maka urutan mutlak keutamaan anak, orang tua dan saudara, seperti dalam

berbeda dengan sistem BW, yang menjadikan utang pewaris sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pewarisan. Jadi mungkin saja seorang ahli waris tidak menerima keuntungan, tetapi sebaliknya berkewajiban membayar utang.

Hazairin menggunakan istilah *warisan (harta peninggalan)* untuk menunjuk semua peninggalan seseorang. Warisan yang telah bebas dari beban-beban di atas dia sebut sebagai *sisa besar*. Sisa besar setelah dikurangi saham $z\{awi> al-furu>d\}$ dia namakan *sisa kecil* dan inilah yang menjadi bagian $z\{awi> al-qara>bah$. Penulis akan menggunakan istilah “warisan” untuk sisa besar dan “sisa” atau “sisa bagi” untuk sisa kecil tersebut.

⁸³ Hazairin, *Ibid.* hlm. 36.

sistem individual bilateral di atas, tidak dapat diberlakukan secara mutlak. Kelompok-kelompok keutamaan itu perlu mendapat penyesuaian sehingga menjadi:

1. Kelompok keutamaan satu:
 - a. Anak laki-laki dan perempuan, baik sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$ maupun sebagai $z\{awi> al-qara>bah\}$;
 - b. Orang tua (ayah dan ibu) sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$
 - c. Janda atau duda sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$.
2. Kelompok keutamaan dua:
 - a. Saudara laki-laki dan perempuan, baik sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$ maupun sebagai $z\{awi> al-qara>bah\}$ dalam hal *kala>lah* IV: 12 f dan IV: 176;
 - b. Ibu sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$;
 - c. Ayah sebagai $z\{awi> al-qara>bah\}$
 - d. Janda atau duda sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$.
3. Kelompok keutamaan tiga:
 - a. Ibu sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$
 - b. Ayah sebagai $z\{awi> al-qara>bah\}$
 - c. Janda atau duda sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$.⁸⁴

Menurut Hazairin, selama orang dalam kelompok tertinggi masih ada, maka kelompok yang lebih rendah tidak berhak mewarisi. Jadi selama ada anak walaupun perempuan, ayah dan ibu hanya berhak sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$ dan saudara tidak berhak sama sekali (terhijab). Dalam hal ada ayah, maka saudara hanya berhak sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$. Baru, ketika tidak ada ayah dan anak (keturunan) maka saudara laki-laki (dan saudara perempuan yang segandengan dengannya) berhak menjadi $z\{awi> al-qara>bah\}$.

Terhadap penalaran dan kesimpulan ini ada tiga persoalan yang ingin diajukan. Pertama, bagaimana arti dari istilah kekeluargaan yang digunakan

⁸⁴ Kelompok keutamaan ini didasarkan pada an-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176. *Mawa>li>* atau ahli waris karena penggantian yang didasarkan pada an-Nisa>' ayat 33, akan dimasukkan di bawah hlm. 44-45. Janda atau duda bukanlah ahli waris karena pertalian darah. Pemasukannya di sini hanyalah sekedar memperlengkap dan lebih memudahkan.

Hazairin dalam kelompok keutamaan itu. Kedua, mutlaklah ketentuan bahwa setiap kelompok keutamaan akan menutup kelompok keutamaan yang lebih rendah daripadanya? Ketiga, sekiranya ketentuan di atas adalah mutlak, maka bagaimana menyelesaikan sisa bagi sekiranya ada kelebihan, yaitu dalam hal tidak ada *z\awi> al-qara>bah?*

Lafaz *al-walad* yang dalam an-Nisa>' ayat 11 diwahyukan dalam bentuk jamak, beliau pahami hanya mencakup anak langsung dari seseorang (mencakup besar kecil, laki-laki dan perempuan). Adapun keturunan yang lebih rendah, tidak dicakup oleh lafaz *al-walad* itu. Hazairin menafsirkan semua lafaz *al-walad* dan *al-abna>'* dalam ayat-ayat kewarisan dengan arti di atas, karena demikianlah konsep anak dalam sistem bilateral. Beliau tidak mengingkari adanya kemungkinan untuk menafsirkan potongan kalimat "...*aba>'ukum wa abna>'ukum...*" dalam ayat 11 secara patrilineal menjadi "...ayah-ayah kamu dan anak-anak lelaki kamu...". Tetapi melihat tempat potongan kalimat ini dalam keseluruhan ayat, di mana disebut *fi> awla>dikum* (laki-laki dan perempuan) dan *li-abawayh* (ayah dan ibu), maka telah dengan sendirinya pikiran ditujukan kepada urusan mengenai ayah dan ibu dan semua jenis anak. Kesimpulan ini beliau kuatkan pula dengan lafaz *al-abna>'* dan *al-a>ba>'* yang ada dalam al-Ah}za>b ayat 4: "...*wa ma> ja'ala ad'ia>'akum abna>'akum...*" yang artinya 'Allah tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anakmu.' Menurut Hazairin, ayat ini harus dipahami secara bilateral, bahwa pengangkatan anak yang ditolak itu mencakup yang laki-laki dan perempuan.⁸⁵ Memang ayat ini mungkin diartikan secara patrilineal, yaitu hanya anak laki-laki saja yang dilarang diangkat menjadi anak seperti kasus langsung yang menyebabkan turunnya ayat ini. Kalau itu arti yang dipilih, maka masyarakat lain, misalnya Minangkabau, masih mungkin mengangkat anak secara matrilineal karena mereka mengangkat anak yang perempuan. Menurut Hazairin, konteks (*siya>q*) kalimat menghendaki pengartian secara bilateral.

⁸⁵ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 33 dan 42.

Di sini terlihat kembali cara menerapkan teori saling menerangkan antarayat yang dia kemukakan itu di satu pihak, dan di pihak lain menunjukkan bagaimana caranya mengambil pilihan *al-h}aml* untuk makna lafaz tersebut.

Adapun dari segi kejelasan dan ketidakjelasan makna dalam usul fikih, uraian Hazairin ini menjadikan *al-walad* sebagai lafaz *z}a>hi>r*. Yang dimaksud dengan *z}a>hi>r* adalah lafaz yang secara semantik jelas artinya dan di dalam konteks langsung bisa dipahami tanpa perlu kepada keterangan lebih lanjut. Namun arti ini masih mungkin ditakhsis, ditakwil atau digunakan secara majas.⁸⁶ Misalnya, apakah lafaz *al-walad* dalam ayat-ayat kewarisan ini terbatas hanya pada anak laki-laki, terbatas pada anak langsung atautkah juga mencakup kepada keturunan yang lebih rendah daripada anak dan seterusnya. Hazairin menguji arti lafaz *al-walad* ini kepada ayat-ayat lain dengan cara membandingkannya satu sama lain dalam kerangka acu ilmu antropologi dan karena itu membatasi cakupannya hanya pada anak langsung (laki-laki dan perempuan).

Di sinilah perbedaan beliau dengan ulama fikih. Ulama fikih pun menganggap lafaz *al-walad* sebagai *z}a>hi>r*, tetapi mereka mencari penjelasan artinya di samping dari ayat-ayat, juga dari Hadis serta penggunaannya dalam masyarakat Arab (*isti'ma>l*). Berdasarkan yang terakhir ini, para ulama fikih Sunni menyatakan bahwa lafaz *al-walad* dalam ayat 11 mencakup anak langsung dan keturunan melalui garis laki-laki. Sedangkan berdasarkan Hadis mereka mempersempit arti *al-walad* dalam ayat 176 hanya mencakup anak laki-laki dan keturunan laki-laki garis laki-laki. Sebaliknya, ulama Ja'fariah menganggapnya termasuk *z}a>hi>r*, dan mengartikannya mencakup anak langsung dan semua keturunan, garis laki-laki dan perempuan berdasarkan arti *al-wad}f*'-nya.⁸⁷ Mungkin Hazairin menganggap kajian seperti ini tidak diperlukan, sebab melalui lembaga ahli waris karena penggantian, beliau dapat mencapai apa yang dihasilkan para ulama itu.

Terhadap lafaz *al-ab* (ayah) beliau menyatakannya mencakup ayah dan ibu. Dalam an-Nisa>' ayat 11 (IV: 11 d) secara tegas dituliskan dalam bentuk

⁸⁶ Lihat di atas, catatan kaki nomor 79 hlm. 42. Adi>b S{a>lih, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 142 dst.

⁸⁷ Lebih lanjut lihat di bawah hlm. 87 dan 184.

tas\niyah (ayah dan ibu). Ini merupakan petunjuk bahwa lafaz *al-ab* dalam bentuk lainnya harus dikembalikan ke sini. Jadi bentuk jamak (*al-a>ba>'*) yang digunakan sesudahnya, harus dipahami sebagai menunjuk kepada kedua orang tua pula, tidak mungkin hanya kepada ayah seperti dalam patrilineal. Menurut beliau, struktur ayat secara keseluruhan, yang berbicara tentang kedudukan ayah dan ibu serta semua anak-anak, tidak akan cocok kalau membelokkan arti *al-a>ba>'* yang dalam bentuk jamak itu hanya kepada ayah dan tidak menggandengkannya kepada ibu.⁸⁸ Hazairin sama sekali tidak menyinggung kemencakupannya kepada leluhur di atas orang tua.

Dalam istilah usul fikih, pola yang ditempuh untuk menjelaskan lafaz *al-ab* ini sama dengan penjelasan terhadap lafaz *al-walad* tadi, yaitu dianggap *z}a>hi>r*. Di sini pun Hazairin mengujikan artinya kepada ayat-ayat lain, yang bersangkutan paut dengan kewarisan. Sedang ulama fikih menjelaskannya dengan lafaz *al-ab* lain di dalam Quran juga, tetapi yang tidak bersangkutan paut dengan kewarisan. Misalnya surat Yusuf ayat 38 (... agama ayahku [*a>ba>'i*] Ibrahim, Ishaq dan Ya'qub) dan al-Kahfi ayat 82 (... ayah [*abu>*] keduanya adalah orang-orang saleh). Karena itu sebagian ulama memperluas artinya tidak hanya mencakup ayah dan ibu tetapi sampai kepada kakek betapapun jauhnya ke atas.⁸⁹ Sama seperti kasus keturunan tadi, Hazairin menjelaskan hak kewarisan leluhur di atas orang tua ini melalui lembaga ahli waris karena penggantian.

Mengenai *al-akh* (*ukht* dan *ikhwah*, saudara), yang pertama-tama terlihat menurut Hazairin adalah penggunaannya yang mutlak, tanpa ada sesuatu perincian tentang hubungan persaudaraan itu. Keadaan ini selaras dengan sistem kekeluargaan bilateral yang dituju Quran. Dengan demikian, yang dimaksud dengan *akh* (saudara laki-laki), *ukht* (saudara perempuan) dan *ikhwah* (saudara-saudara) adalah saudara dalam semua macam hubungan persaudaraan, baik karena pertalian darah dengan ayah maupun karena pertalian darah dengan ibu. "Semua macam hubungan persaudaraan itu *wajib* ikut diperhitungkan dengan

⁸⁸ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 33.

⁸⁹ Lebih lanjut lihat di bawah, hlm. 91-92. Lihat juga: Mustafa Sa'i>d al-Khin, *As\ar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Uu>aliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*, Mu'assasat ar-Risa>lah, Beirut, cet. I, 1972, hlm. 109. Asy-Sya>fi'i>, *ar-Risa>lah, op. cit.*, hlm. 91.

tidak boleh mengartikannya berlain-lain; lain untuk IV: 12 f, g serta h, dan lain pula untuk IV: 176 a sampai dengan e."⁹⁰ Menurut beliau, perbedaan cara pembagian dalam kedua ayat *kalalah* itu tidak boleh menyebabkan perbedaan penafsiran tentang macam hubungan persaudaraan itu, sebab terhadap ayah dan ibu pun ada perbedaan saham karena perbedaan keadaan; sedang ayah dan ibu itu tetaplah ayah dan ibu kandung. Perbedaan saham terhadap saudara-saudara itu harus dicari pada *perbedaan keadaan* dan bukan pada perbedaan *macam hubungannya*.⁹¹ Hazairin mengambil kesimpulan ini setelah memperbandingkan penggunaan istilah saudara dalam ketiga sistem kekeluargaan yang ada dalam masyarakat. Dalam sistem patrilineal murni, saudara kandung adalah mereka yang seayah, sedang dalam sistem matrilineal saudara kandung adalah mereka yang seibu. Bagi sistem bilateral, sudara kandung mungkin artinya saudara seayah dan mungkin pula saudara seibu atau mungkin pula saudara seayah seibu sehingga mencakup semua jenis hubungan persaudaraan. "Saudara tiri" dalam masyarakat bilateral adalah orang *yang sama sekali bukan saudara*, yaitu anak "ibu tirinya" dengan suami lain atau "ayah tirinya" dari istri yang lain. Jelas "saudara tiri" seperti ini tidak mempunyai hubungan kedarahan apa-apa dengan orang yan menyebutnya (si ego).⁹² Lebih lanjut beliau menambahkan:

Qur'an yang mengizinkan poligami mengetahui apa akibatnya poligami itu, yaitu adanya saudara-saudara se-bapak lain mak, di samping saudara-saudara se-mak lain bapak, dan juga mengetahui bahwa perbedaan dalam masyarakat antara kandung dan tiri itu adalah sumber besar bagi bermacam-macam kedengkian, kebencian, kecurangan, permusuhan dsb., hal-hal yang wajib dibasmi.⁹³

Selanjutnya Hazairin mencari "perbedaan keadaan" yang menyebabkan perbedaan saham dari saudara-saudara tersebut pada keadaan orang tua. Dalam *kalah* ayat 12, saudara-saudara (laki-laki dan perempuan) menjadi *z\awi> al-furu>d*. Dengan demikian tidak ada halangan bagi saudara tersebut untuk berkonkurensi dengan ibu yang juga menjadi *z\awi> al-furu>d* dan ayah yang

⁹⁰ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 50.

⁹¹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 51.

⁹² Hazairin, *Ibid.*, hlm. 52.

⁹³ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 54.

menjadi *zawi al-qara>bah* (karena tidak ada anak). Dalam *kala>lah* ayat 176, saudara laki-laki ditetapkan sebagai *z\awi> al-qara>bah*. Keadaan mana berarti setelah tidak ada ayah. Saudara tidak mungkin bersama-sama dengan ayah menjadi *z\awi> al-qara>bah* karena kelompok keutamaan ayah lebih tinggi daripada saudara. Dari keadaan ini Hazairin menyimpulkan bahwa:

1. pada IV: 176 itu Allah mengatur kewarisan seseorang yang mati tidak berketurunan tetapi ada meninggalkan saudara, yakni dalam hal ayahnya telah mati terlebih dahulu, (jadi mungkin ayah dan mak sudah mati terlebih dahulu, atau mungkin ayah sudah mati tetapi ibu masih hidup).
2. pada IV: 12 f, g, h itu Allah mengatur kewarisan seseorang yang mati tidak berketurunan, tetapi ada meninggalkan saudara beserta ayah (jadi mungkin mak *juga* masih hidup, atau mungkin mak sudah mati).⁹⁴

Kalau dibawakan kepada usul fikih, Hazairin masih menempuh pola yang sama dengan penjelasan dua istilah sebelumnya. Beliau mencari penjelasan arti *al-akh* dari ayat kewarisan yang lain dan membandingkan perbedaan saham tersebut kepada perbedaan saham yang juga dialami ahli waris lain ketika terjadi perbedaan keadaan (kehadiran ahli waris lain). Beliau menolak perbedaan berdasarkan macam hubungan, karena perbedaan itu di dalam masyarakat merupakan sumber bagi bermacam-macam kedengkian dan permusuhan yang harus dibasmi.

Lepas dari persoalan apakah dugaan ini betul atau salah, namun Hazairin berupaya menunjukkan '*illat* dari jalan yang dia tempuh, yaitu perbedaan saham karena perbedaan susunan ahli waris".

Dibandingkan dengan ulama-ulama fikih, mereka menjelaskan lafaz *al-akh* tersebut berdasarkan Hadis. Ada riwayat dari Sa'd bahwa *al-akh* dalam an-Nisa>' ayat 12 itu adalah saudara seibu. Karenanya yang dalam ayat 176 adalah untuk yang kandung dan seayah. Adapun perbedaan antara yang kandung dan seayah didasarkan kepada sebuah riwayat dari 'Ali> ibn Abi> T{a>lib. Hazairin melemahkan kedua riwayat ini dan kemudian menolaknya.⁹⁵

Pernyataan Hazairin bahwa dalam sistem bilateral saudara tidak dibedakan kepada yang kandung yang seayah atau seibu, sayang sekali tidak

⁹⁴ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 55.

⁹⁵ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 117. Tentang Hadis ini lihat di bawah, hlm. 157.

disertai bukti yang memadai. Pemisahan saudara kepada tiga macam hubungan seperti dilakukan para ulama, adalah mungkin di samping mengandung semacam kelogisan. Sedang pemisahan orang tua dan anak karena macamnya adalah tidak mungkin. Jadi *'illat* bahwa pembedaan saudara harus dicari pada *keadaan ahli waris lain*, bukan pada macam hubungan kesaudaraan itu sendiri, bukanlah *'illat* yang mutlak. Artinya tidak selalu mesti begitu.

Mengenai arti *kala>lah* oleh Hazairin disimpulkan sebagai orang yang mati punah ke bawah. Menurut beliau susunan dalam ayat 176 itu sudah cukup jelas sehingga tidak layak diartikan secara lain. Arti yang dipilih Hazairin ini adalah pendapat 'Umar ibn al-Khat}t}a>b yang kemudian dia tinggalkan karena dikritik oleh sahabat-sahabat lain. Berdasarkan arti ini Hazairin menyimpulkan bahwa saudara tidak berhak mewarisi selama masih ada anak (keturunan): laki-laki atau perempuan. Dan atas dasar ini pulalah beliau menyamakan semua jenis saudara dan menafsirkan *kala>lah* dalam ayat 12 sebagai saudara ketika masih ada ayah.

Menurut usul fikih, lafaz *al-kala>lah* dalam penalaran Hazairin ini berada dalam kategori *mufassar* (lafaz yang jelas sekali artinya) karena telah ditafsirkan oleh susunan kata yang terletak langsung sesudah lafaz *al-kala>lah* ayat 176 itu sendiri (IV: 176 a).

Berbeda dengan penalaran Hazairin, para ulama fikih Sunni tidak menerima susunan dalam ayat 176 itu sebagai *mufassir*, karena berbeda dengan isi beberapa Hadis. Menurut mereka, lafaz *al-kala>lah* adalah *musykil* sehingga perlu kepada penelitian. Melalui penelitian tentang penggunaannya alam masyarakat Arab, mereka simpulkan bahwa lafaz *kala>lah* menunjuk kepada orang yang tidak berketurunan dan berleluhur. Oleh ulama Sunni arti ini ditakhsiskan dengan Hadis menjadi orang yang tidak mempunyai keturunan laki-laki dan ayah saja. Dengan demikian, tidak ada halangan bagi saudara untuk berkonkurensi dengan anak perempuan atau ibu. Hazairin cenderung menolak Hadis yang digunakan ulama Sunni tersebut karena dianggap tidak memenuhi

syarat.⁹⁶ Di pihak lain, ulama Ja'fariah mengartikan *kala>lah* sebagai orang yang tidak berketurunan dan tidak berorang tua. Mereka menggunakan susunan dalam ayat 176 itu sebagai penjelasan, yang kemudian di-*qiya>s*-kan kepada ayat 11 (pernyataan adanya kesamaan hubungan seseorang dengan anak dan orang tua).

Beralih kepada teknis pembagian, menurut Hazairin, pertama-tama dikeluarkan bagian *z\awi> al-furu>d}*. Lalu sisa dari pembagian tersebut diserahkan kepada *z\awi> al-qara>bah*. Apabila *z\awi> al-qara>bah* terdiri atas laki-laki dan perempuan (yang laki-laki segandengan dengan perempuan)" maka yang laki-laki memperoleh dua kali bagian yang perempuan. Hazairin tidak pernah mempersoalkan ketentuan nas tentang perbandingan ini. Kuat dugaan beliau telah menganggapnya sebagai sesuatu yang sangat mutlak yang berlaku pada semua keadaan dan tidak mungkin lagi diubah. Demikian pula hak *z\awi> al-qara>bah* untuk hanya memperoleh sisa, adalah sesuatu yang tegas.

"...manusia tidak boleh mencari akal-akalan untuk lebih menguntungkan *z\awi> al-qara>bah* itu dalam pembagian harta, sebab dengan demikian kita mengganggu *nas}i>b* (saham) yang telah ditentukan Allah bagi mereka dengan merugikan pihak lain".⁹⁷ Dengan demikian, kalau warisan telah terhabiskan oleh *z\awi> al-furu>d}* maka *z\awi> al-qara>bah* akan mendapat nihil. Keadaan ini ditemukan dalam kelompok keutamaan dua, ketika ahli waris terdiri atas suami, ayah ibu dan dua orang saudara (atau lebih). Ayah adalah *z\awi> al-qara>bah* dan yang lainnya adalah *z\awi> al-furu>d}*. Suami mendapat 3/6 (IV: 12 a); ibu mendapat 1/6 (IV: 11 f); dan dua saudara mendapat 2/6 (IV: 12 g). Dengan demikian ayah mendapat nihil karena warisan telah habis (6/6).⁹⁸

Di pihak lain ada juga kemungkinan, warisan tidak terhabiskan oleh ahli waris yang berhak atau sebaliknya warisan tidak cukup. Keadaan pertama mungkin terjadi apabila tidak ada ahli waris *z\awi> al-qara>bah*. Misalnya ahli waris hanya terdiri atas ibu (1/6) dan seorang anak perempuan (1/2) sehingga ada sisa 1/3 bagian lagi. Sedang keadaan kedua akan terjadi sekiranya duda atau

⁹⁶ Tentang Hadis-hadis ini lihat di bawah, hlm. 67, 75, 117 dst.

⁹⁷ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 45.

⁹⁸ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 46.

janda ikut mewarisi bersama-sama ahli waris sepertalian darah itu. Menurut Hazairin terhadap dua keadaan ini tidak ditemukan suatu garis hukum khusus di dalam Quran, sehingga terpaksa mempedomani prinsip-prinsip umum yang dapat disalurkan dari ayat-ayat kewarisan.

Untuk keadaan pertama, beliau pertama-tama mengatakan bahwa duda atau janda tidak berhak menerima sisa bagi. Isyarat terhadap ketentuan ini beliau peroleh dari aturan dasar bahwa sisa tersebut harus diserahkan kepada ahli waris *z\awi> al-qara>bah* (sekiranya ada) yang nota bene adalah ahli waris sepertalian darah. Kalau *z\awi> al-qara>bah* tidak ada, maka harus diserahkan kepada ahli waris lain yang juga sepertalian darah yaitu *z\awi> al-furu>d}*. Jadi 'illat pengembalian tersebut adalah *hubungan kedarahan*. Kemudian berdasarkan prinsip kelompok keutamaan yang tinggi menghibahkan kelompok keutamaan yang lebih rendah, maka sisa bagi itu harus dikembalikan kepada *z\awi> al-furu>d}* (kelompok keutamaan paling tinggi) itu, dengan tetap mempertimbangkan garis pokok keutamaan anak, orang tua, saudara. Berhubung Quran menjadikan anak dan orang tua setingkat dalam hal *naf'an* (keutamaan) dan mengatur sendiri persentase saham, maka mereka berdua (ibu dan anak perempuan) berhak memperoleh sisa tersebut sesuai dengan perbandingan saham. Jadi contoh di atas tadi akan diubah menjadi ibu 1/4 dan anak perempuan 3/4.

Sebaliknya kalau ahli waris *z\awi> al-furu>d}* tersebut terdiri atas ibu dan saudara perempuan, maka yang berhak menerima pengembalian hanyalah ibu, karena keutamaannya lebih tinggi daripada saudara (I: 11 h). Apabila tidak ada ibu maka sisa tersebut seluruhnya diserahkan kepada saudara dan begitu juga kalau hanya ada ibu atau anak perempuan, maka seluruh sisa diserahkan kepadanya.⁹⁹

Dalam usul fikih, penalaran yang ditempuh Hazairin ini bukan lagi penalaran *baya>ni>*, tetapi telah beralih kepada penalaran *la'li>li>*. Beliau menetapkan aturan tentang pengembalian sisa bagi melalui perbandingan kepada aturan asal pewarisan, yaitu adanya hubungan kedarahan dan prioritas

⁹⁹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 48.

berdasarkan kelompok keutamaan. Dengan demikian *'illat* pengembalian tersebut adalah hubungan kedarahan dan kedudukan berdasarkan garis pokok keutamaan. Duda atau janda tidak berhak menerima pengembalian karena mereka bukan ahli waris seperti alian darah dan ibu diutamakan atas saudara karena garis pokok keutamaannya lebih tinggi.

Dilihat dari sudut lain, pengutamaan ibu atas saudara perempuan ini masih bisa dipertanyakan, karena dengan memasukkan mereka ke dalam satu kelompok keutamaan (kelompok keutamaan dua), maka mengungkit perbedaan karena garis keutamaan bisa dianggap tidak layak lagi. Mengikuti jalan pikiran ini adalah patut untuk menjadikan kedudukan ibu dan saudara perempuan sebanding dengan kedudukan anak perempuan dan ibu.

Dibandingkan kepada penalaran ulama fikih maka kedua belah pihak sampai kepada kesimpulan yang relatif sama (ulama fikih menyamakan kedudukan ibu dengan saudara perempuan) tetapi dengan alasan yang berbeda. Ulama-ulama fikih menggunakan al-Anfa>l ayat 75 dan al-Ah}za>b ayat 6 sebagai dasar penalaran mereka. Sedang Hazairin tidak menyebut-nyebut ayat tersebut. Seperti telah diuraikan di awal bab ini, beliau menganggap kedua ayat tersebut hanyalah sebagai ayat penunjang.

Beralih kepada kekurangan warisan, hal ini akan terjadi kalau jumlah saham lebih dari satu yang genap. Misalnya ahli waris terdiri atas seorang anak perempuan ($\frac{1}{2}$), ayah ($\frac{1}{6}$), ibu ($\frac{1}{6}$) dan duda ($\frac{1}{4}$). Dalam keadaan ini jumlah saham adalah $\frac{13}{12}$. Menurut Hazairin, terhadap keadaan ini pun tidak ada ketentuan khusus dari Quran. Berhubung Quran tidak memberikan prioritas di antara sesama *z\awi> al-furu>d*, maka Hazairin memuji kejenialan 'Ali> ibn Abi> T{a>lib yang memperkecil semua saham secara berimbang (memperbesar penyebut sehingga sama dengan pembilang). Dalam contoh di atas tadi, jumlah saham dibulatkan menjadi $\frac{13}{13}$ dan dengan demikian saham-saham diperkecil secara urut menjadi $\frac{6}{13}$, $\frac{2}{13}$, $\frac{2}{13}$ dan $\frac{3}{13}$. Dalam kasus ini Hazairin tidak memberikan penalaran sendiri tetapi mengikuti penalaran 'Ali> ibn Abi> T{a>lib, yang juga menjadi anutan jumbuh ulama Sunni.

Namun dalam penalaran ini ada satu hal yang mengganjal. Hazairin tidak menyinggung masalah hubungan darah dalam keadaan pengurangan ini. Dia mengatakan semua ahli waris $z\{awi> al-furu>d\}$ adalah setingkat, termasuk duda atau janda. Hal ini terasa janggal karena dalam pengembalian tadi dia tidak berhak menerima dengan alasan tidak sepertalian darah, tetapi dalam pengurangan dia ikut terkena. Mungkin akan lebih tepat apabila duda (janda) dikeluarkan pula dari pengurangan melalui $qiya>s$ dengan 'illat hubungan darah itu tadi.

C. Garis Pokok Penggantian

Di atas tadi telah disinggung bahwa Hazairin mengelompokkan $aqrabu>n$ kepada ahli waris langsung (yang telah dipaparkan) dan ahli waris karena penggantian, yang sekarang akan diuraikan. Namun sebelum itu dirasa perlu menjelaskan arti ahli waris karena penggantian dalam hukum adat di Indonesia, yang digunakan Hazairin sebagai acuan atau pembanding ketika menjelaskan ahli waris karena penggantian menurut Quran.

Ahli waris pengganti dalam hukum adat adalah orang-orang yang hubungannya dengan pewaris diselingi oleh ahli waris, tetapi telah meninggal lebih dahulu daripada pewaris. Sebab, sekiranya ahli waris itu masih hidup, tentu kehadiran ahli waris pengganti tidak perlu diperhitungkan. Misalnya hubungan kakek-cucu, diselingi oleh anak. Cucu akan menjadi ahli waris pengganti apabila anak telah meninggal lebih dahulu daripada kakek. Sekiranya anak masih hidup, maka cucu tidak akan menjadi ahli waris. Saudara tidak dapat menjadi ahli waris pengganti bagi ayah, karena dia merupakan ahli waris langsung. Keturunan saudara dianggap sebagai ahli waris pengganti terhadap saudara.¹⁰⁰ Ismuha memberikan arti yang berbeda. Menurut beliau, penggantian tidak saja seperti yang didefinisikan di atas, tetapi juga mencakup orang-orang yang karena perurutan menjadi berhak setelah orang-orang yang di atasnya tidak ada lagi. Menurut Ismuha, cucu dan saudara laki-laki seayah seperti dalam aturan fikih

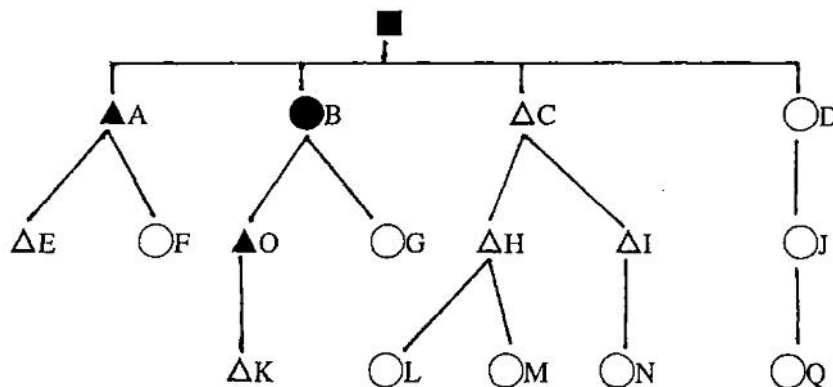
¹⁰⁰ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 22.

itu, telah termasuk ke dalam ahli waris karena penggantian (beliau menggunakan istilah penggantian tempat). Kelihatannya Ismuha ingin menyamakan ahli waris penerus dengan ahli waris pengganti.¹⁰¹

Ahli waris karena penggantian itu mengambil alih saham yang seharusnya menjadi hak dari orang yang digantikannya. Jadi ahli waris pengganti tidak mewarisi karena dirinya sendiri; dia selalu mengambil alih hak yang seharusnya menjadi saham dari orang (ahli waris) yang menghubungkan dia dengan pewaris.

Guna ahli waris penggantian dalam hukum adat adalah untuk menentukan siapa-siapa saja yang berhak mewarisi dalam satu kelompok keutamaan itu. Untuk lebih jelas digunakan taswir sebagai berikut:

Taswir 2: Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Adat



Taswir ini menunjukkan orang-orang dari kelompok keutamaan satu, dalam sistem kewarisan individual bilateral yang diperkenalkan Hazairin. C dan D adalah ahli waris langsung (karena tidak diselingi oleh penghubung dengan pewaris). E, F, G dan K adalah ahli waris pengganti, karena penghubungnya telah meninggal terlebih dahulu. E dan F mengambil hak A, sedang K mengambil hak O yang bersama-sama dengan G mengambil hak B. Orang-orang selebihnya, H, I, J, L, M, N dan Q tidak menjadi ahli waris pengganti karena penghubungnya masih hidup.

¹⁰¹ Ismuha, *Penggantian, op. cit.*, hlm. 80. Tentang istilah ini lihat di bawah, hlm. 142.

Beralih kepada Quran, Hazairin melihat an-Nisa>' ayat 33 memberi sinar ke arah garis pokok pengganti dan lantas beliau memanfaatkan. Ayat itu berbunyi:

ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فآتوه
نصيبهم إن الله كان على كل شىء شهيدا.

Kitab *Al Qur'an dan Terjemahannya* menerjemahkannya dengan:

Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, kami jadikan pewaris-pewarisnya [ahli waris *sic.*]. Dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.¹⁰²

Hazairin menerjemahkannya dengan:

Dan untuk setiap orang itu, Aku Allah telah mengadakan *mawa>liya* bagi harta peninggalan ayah dan mak dan bagi harta peninggalan keluarga dekat, demikian juga harta peninggalan bagi tolan seperjanjian, karena itu berikanlah bagian-bagian kewarisannya. ...

Untuk sampai kepada terjemahan seperti di atas, Hazairin memberi uraian:

Nashi>bahum saya terjemahkan sebagai bagian kewarisan, yaitu sesuatu bagian dari harta peninggalan, beralaskan pemakaian kata *nashi>b* itu di dalam ayat kewarisan lainnya, yaitu dalam Qur'an IV: 7, selain hubungannya sendiri dalam ayat 33 itu dengan "*mimma> taraka*" dan sebagainya. Di dalam ayat 33 itu, jelas bahwa *nashi>b* itu disuruh beri kepada *mawa>li* itu dan bukan kepada orang yang tersimpul dalam *likullin*, sehingga *mawa>li* itu adalah *ahli-waris*. Untuk menangkap maksud ayat 33 itu, coba kita isi *likullin* itu dengan *li Fula>nin*, dan *ja'alna>* diganti dengan *ja'alalla>hu*, sedangkan urusan perjanjian itu untuk gampangnya ditinggalkan saja, maka bunyi ayat itu menjadi "*wa li Fula>nin ja'alalla>hu mawa>liya mimma> taraka al-wa>lida>ni wa-l aqrabuna, fa a>tu>hum nasi>bahum*."

Disini si-pewaris ialah ayah atau mak atau seorang-orang dari *aqrabu<n*. Jika *ayah* atau *mak* yang mati maka istilah-istilah itu mempunyai timbalan berupa *anak*, anak yang mati maupun anak yang menjadi ahli waris karena masih hidup. Jika tidak ada anak-anak, baik anak-anak yang mati terlebih dahulu maupun anak-anak yang masih hidup pada saat matinya sipewaris, maka sipewaris itu bukan ayah atau mak tetapi seorang dari pada *aqrabu>n*. Kepada anak-anak yang hidup telah pasti mesti diberikan nashibnya sebagai ahli waris menurut IV: 11 a, b, c, tetapi disamping nashib kepada *mawa>li* yang diadakan

¹⁰² Dalam kajian hukum, pewaris ialah orang yang meninggal dan ahli waris adalah orang yang menerima warisan. Dalam pemakaian "awam" sering dikacaukan antara istilah pewaris dan ahli waris. Contoh populer adalah terjemahan bebas sebuah Hadis Rasul, "Ulama adalah pewaris nabi-nabi." Terjemahan yang tepat seharusnya berbunyi, "Ulama adalah ahli waris nabi-nabi." HB. Jassin juga menggunakan istilah pewaris untuk arti ahli waris. Lihat, Jassin, *Bacaan Mulia*, Yayasan 23 Januari 1942, Jakarta, cet. II, 1982, hlm. 110.

Allah bagi si Fulan, dengan lain perkataan *mawa>li* si Fulan ikut serta sebagai ahli waris bagi ayah atau mak dan bukan si Fulan sendiri. Apa hubungan si Fulan dengan "mak atau ayah" yang mati itu, sehingga *mawa>li* si Fulan itu ikut pula menjadi ahli-waris bagi "mak atau ayah" itu sedangkan si Fulan sendiri tidak ikut menjadi ahli waris? Berdasarkan prinsip umum bahwa Qur'an meletakkan hubungan kewarisan atas dasar pertalian darah antara si-mati dengan anggota keluarganya yang masih hidup, maka si Fulan itu hanya dapat saya pikirkan sebagai anggota keluarga yang telah mati terlebih dahulu dari sipewaris, sedangkan *mawa>li* si Fulan itu sebagai ahli waris bagi "ayah atau mak" itu hanya dapat saya pikirkan sebagai keturunan yang bukan anak bagi "ayah atau mak" itu. Hubungan antara si Fulan dan *mawa>linya*, dalam hal *mak atau ayah sebagai pewaris* hanya dapat dipikirkan ketiga jurusan, yaitu *mawa>linya* itu mungkin seorang dari *walida>n-nya*, dalam hal mana si Fulan sendiri adalah pula keturunan bagi "ayah atau mak" itu; ataupun mungkin *awla>d-nya*, ataupun lebih jauh *aqrabu>n-nya*, dalam hal mana si Fulan sendiri adalah juga keturunan bagi "ayah atau mak" itu. Menurut jalan pikiran itu mak si Fulan itu, dalam hubungan "ayah atau mak" sebagai pewaris, termasuk *keturunan* bagi "ayah atau mak" itu, sedangkan *mawa>li* bagi si Fulan itu *juga keturunan* bagi "ayah atau mak" itu, *tetapi bukan anak* bagi ayah dan mak itu, sehingga si Fulan itu adalah *anak* bagi ayah dan mak itu, *tetapi anak yang telah mati terlebih dahulu*. Maka hubungan si Fulan dan *mawa>linya* itu adalah hubungan si pewaris dengan keturunannya melawan mendiang si Fulan itu.

Kebenaran konklusi tersebut hanya dapat diujikan kepada ayat-ayat Qur'an yang membicarakan kewarisan seseorang yang ada meninggalkan anak (walad) yaitu IV: 11 a, b c, d, dengan dibandingkan pula dengan ayat-ayat Qur'an yang membicarakan kewarisan bagi seseorang yang tidak ada baginya walad, yaitu IV: 11 e, f; IV: 12 f, g dan IV; 176. Jika tidak ada ketentuan Qur'an mengenai *mawa>li* dalam IV: 33 a itu, maka hilamana seseorang pewaris hanya meninggalkan keturunan yang bukan walad bagi dia, karena keturunan itu adalah cucu atau piut bagi si pewaris, maka akan berlakulah atas harta peninggalannya itu IV: 11 e, f; IV: 12 f, g dan IV: 176, sehingga cucu-cucu dan piut-piut itu akan tersingkir dari kewarisan dan hanya dipandang sebagai *ulu'lqurba* saja (IV: 8) dalam berhadapan dengan orang tua dan saudara-saudara sipewaris yang akan berbagi harta peninggalan itu. Keadaan yang serupa ini akan bertentangan dengan seluruh fitrah yang ditanamkan Allah dalam sanubari manusia, sehingga tidak ada sistim apapun yang akan dapat membenarkannya. Dari sudut cahaya ini, maka IV: 33 a itu termasuk rahmat yang sebesar-besarnya, yang telah diberikan Allah kepada UmmatNya. Jika tidak ada rahmat tersebut, maka apalagi dasar hukum yang dapat disalurkan dari Qur'an untuk mendirikan hak kewarisan bagi lain-lain *aqrabun* yang tidak tersebut dalam ayat-ayat kewarisan dalam Qur'an, seperti paman dan bibik, datuk dan nenek cucu dan piut, dan sebagainya?!¹⁰³

¹⁰³ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 27-29.

Uraian Hazairin di atas diturunkan secara lengkap karena menurut penulis, merupakan inti penalaran beliau dalam memasukkan ahli waris karena penggantian ke dalam sistem kewarisan fikih.

Mengulangi susunan yang diajukan Hazairin, setelah *mud}a>f ilaih* lafaz *kullun* yang ada dalam ayat itu dizahirkan, maka akan berbunyi:

ولفلان جعل الله موالى مما ترك الوالدان والأقربون (والذين عقدت
أيمانكم) فأتوهم نصيبهم.

Terjemahan bebas teks ini menurut beliau adalah: *Allah mengadakan mawali untuk si Fulan dari harta peninggalan orang tua dan keluarga dekat [serta allaz\i>na 'aqadat ayma>nukum]; maka berikanlah kepada mawa>li> itu (hak yang menjadi) bagiannya.*¹⁰⁴

Fulan dianggap sebagai ahli waris, karena diiringkan dengan kata *wa>lida>n* dan *aqrabu>n* yang menjadi pewaris. Hanya Fulan tersebut mempunyai *mawa>li>* yang juga berhak mewarisi. Dalam keadaan yang menjadi pewaris orang tua (ayah atau ibu) maka menurut Hazairin, ahli waris adalah anak dan atau *mawa>li>* anak. Jika anak-anak itu masih hidup, maka tentu merekalah yang secara serta merta mengambil warisan berdasarkan surat an-Nisa' ayat 11. Sedangkan dalam ayat 33 ini, ada pula *mawa>li>* dari anak yang berhak menjadi ahli waris. *Mawa>li>* di sini hanya mungkin dipikirkan sebagai keturunan dari anak yang telah meninggal terlebih dahulu. Demikian dikatakan, karena dengan disebutnya nama ayah atau ibu maka otomatis ahli warisnya adalah anak. Tidak ada kemungkinan lain selain daripada mengartikan *mawa>li>* dengan keturunan dari anak yang telah meninggal dunia, karena hanya dalam keadaan inilah posisi ayah sebagai pewaris tidak akan bertukar. Ini lebih dikuatkan lagi karena Allah dalam ayat ini menggunakan kata *ja'ala* semakna dengan *khalaqa* untuk menetapkan *mawa>li>*, yaitu menciptakan dari tidak ada menjadi ada. Dalam kewarisan, penciptaan tersebut hanya dibayangkan melalui kelahiran, sehingga ada hubungan antara pihak yang diangkat sebagai

¹⁰⁴ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 30.

mawa>li> dan orang yang menjadi ahli waris tersebut. Penetapan ini tidak mungkin melalui cara lain, misalnya penunjukan.¹⁰⁵

Untuk menguatkan kesimpulan di atas, Hazairin mengujinya dengan ayat-ayat kewarisan yang lain, yaitu an-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176. Berdasarkan ayat ini, kalau seseorang meninggalkan cucu dari anak yang telah meninggal terlebih dahulu bersama-sama dengan saudara dan orang tua, maka cucu tersebut akan tersingkir dan yang berhak mewarisi hanyalah orang tua dan saudara-saudaranya. Menurut beliau, "Keadaan yang serupa ini akan bertentangan dengan seluruh fitrah yang ditanamkan Allah dalam sanubari manusia."¹⁰⁶

Keadaan ini beliau terapkan kepada ahli waris lainnya. Jika pewaris adalah saudara (*aqrabu>n*), maka ahli warisnya adalah saudara dan *mawa>li>* saudara, yaitu keturunan saudara itu sendiri. Adapun ayah dan ibu, maka *mawa>li>*-nya naik ke atas, yaitu orang tua dari ayah dan orang tua dari ibu (leluhur derajat satu) serta keturunan-keturunan mereka yang merupakan kerabat garis sisi kedua. Hazairin tidak menjadikan saudara sebagai *mawa>li>* dari ayah atau ibu karena Quran telah menetapkan mereka sebagai ahli waris langsung yang kelompok keutamaannya berada di bawah orang tua. Jadi Sekiranya orang tua tidak ada, maka saudara akan mewarisi karena dirinya sendiri. Dengan demikian *mawa>li>* orang tua baru akan diperhitungkan apabila keturunan dan saudara sudah tidak ada seluruhnya. Kalau leluhur derajat satu dan keturunannya tidak ada juga, maka *mawa>li>* orang tua tersebut naik setingkat kepada leluhur derajat dua dan keturunan mereka (kerabat garis sisi ketiga) dan seterusnya setingkat ke atas dan ke garis sisi. Menurut Hazairin, ketentuan tentang *mawa>li>* ayah ini tetap dia dasarkan pada an-Nisa>' ayat 33 itu, tetapi tanpa penjelasan terperinci.

¹⁰⁵ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 31.

Menurut al-Zarkasyi, lafaz *ja'ala* adalah musytarak, yang mungkin diartikan dengan: (a) *samma*; (b) *al-muqarabah*, dan (c) *al-khalq wa al-ikhtira'*. Namun ada perbedaan antara *ja'ala* dengan *khalafa*. *Khalafa* mempunyai makna menjadikan dari tidak ada kepada ada. Sedang *ja'ala* menjadikan (mengubah, *shayrurah*) dari sesuatu kepada sesuatu yang lain. Lihat al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 4, 'Isa al-Babi al-Halabi, Kairo, cet. 1, 1958, hlm. 129.

¹⁰⁶ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 29.

Kelihatannya Hazairin menggunakan penalaran *ta'li>li>* terhadap hal ini, yaitu meng-*qiya>s*-kan posisi orang tua saudara kepada posisi kakek (leluhur derajat dua) – kerabat garis sisi kedua dan seterusnya itu, dengan '*illat* bentuk pertalian darahnya.

Sampai di sini selesailah pembahasan Hazairin tentang garis pokok penggantian menurut Quran. Dengan demikian, kelompok keutamaan yang disebut dalam subbab di atas tadi diturunkan kembali setelah dilengkapi dengan *mawa>li>* mereka masing-masing.

1. Keutamaan pertama:
 - a. Anak laki-laki dan perempuan baik sebagai *z\awi> al-furu>d}* maupun sebagai *z\awi> al-qara>bah* beserta *mawa>li>* bagi mendiang anak;
 - b. Orang tua (ayah dan ibu) sebagai *z\awi> al-furu>d}*;
 - c. Janda atau duda sebagai *z\awi> al-furu>d}*.
2. Keutamaan kedua:
 - a. Saudara laki-laki dan perempuan, baik sebagai *z\awi> al-furu>d}* maupun sebagai *z\awi> al-qara>bah* dalam hal *kala>lah* IV: 12 f dan IV: 176 beserta *mawa>li>* bagi mendiang saudara;
 - b. Ibu sebagai *z\awi> al-furu>d}*;
 - c. Ayah sebagai *z\awi> al-qara>bah*;
 - d. Janda atau duda sebagai *z\awi> al-furu>d}*.
3. Keutamaan ketiga:
 - a. Ibu sebagai *z\awi> al-furu>d}*;
 - b. Ayah sebagai *z\awi> al-qara>bah*;
 - c. Janda atau duda sebagai *z\awi> al-furu>d}*.
4. Keutamaan keempat:
 - a. Janda atau duda sebagai *z\awi> al-furu>d}*;
 - b. *Mawa>li>* dari ibu;
 - c. *Mawa>li>* dari ayah.

Untuk menyoroti penalaran dan kesimpulan di atas, sejalan dengan kepentingan penelitian ini, ada tiga hal yang akan menjadi pokok perhatian, yaitu:

- a. Struktur (*i'ra>b*) ayat yang diajukan Hazairin;
- b. Pemberian arti *mawa>li>* dengan ahli waris karena penggantian; dan
- c. Tujuan Hazairin memasukkan lembaga *mawa>li>* ke dalam penalarannya.

Menurut struktur yang digunakan kebanyakan ulama tafsir, kata *likullin* menjadi tempat kembali *d}ami>r* (*fa>'il*) dari kata *taraka*; sedang kata *wa>lida>n* dan *aqrabu>n* merupakan *khobar* dari *mubtada' mah}z\u>f* yang menjadi *baya>n* (penjelasan) terhadap kata *mawa>li>*. Dalam struktur ini, ayat tersebut terdiri dari dua kalimat. Kata *mawa>li>* akan ditafsirkan dengan ahli waris yang isinya adalah orang tua (*wa>lida>h*) dan keluarga dekat (*aqrabu>n*) serta *allaz\i>na aqadat aima>nukum*. Sebagian ulama yang lain menjadikan *ma>l* sebagai *mud}a>f ilayh* dari lafaz *kullun* dan menjadikan *wa>lida>n* dan seterusnya sebagai *fa>'il* dari *taraka*. Dalam struktur ini ayat tersebut hanya terdiri dari satu kalimat, dan *mawa>li>* diartikan sebagai ahli waris biasa. Dengan demikian, dalam kedua struktur ini tidak ada ahli waris karena penggantian.¹⁰⁷

Hazairin memilih struktur lain dengan menganggapnya hanya satu kalimat. *Fa>'il* dari kata *taraka* adalah *al-wa>lida>n*, *al-aqrabu>n* dan *allaz\i>na 'aqadat aima>nukum*. Ketiga kelompok inilah yang menjadi pewaris, sedang yang menjadi ahli waris adalah *likullin* (sekiranya mereka ada). Sedang *mawa>li>* adalah satu kelompok lain, yang bergantung kepada *likullin* dan hanya karena (menggantikan) *likullin* mereka menjadi ahli waris. Dengan demikian, ayat, menjadi dalil bagi keberadaan ahli waris karena penggantian.

Pendapat yang dikemukakan Hazairin ini disanggah oleh Toha Yahya Omar, dalam *Seminar Hukum Nasional tahun 1963*, dengan alasan kata *likullin* dalam struktur Hazairin tidak mempunyj hubungan. Menurut beliau, seandainya

¹⁰⁷ Pendapat ulama mengenai hal ini, akan diuraikan dalam bab tiga di bawah. Arti yang diberikan Departemen Agama di atas, memilih *ma>l* sebagai *muda>f ilayh*.

dihubungkan kepada *ja'alna* adalah salah menurut tata bahasa Arab. Tetapi beliau tidak menjelaskan letak kesalahannya.¹⁰⁸

Menurut Hazairin, struktur yang menjadikan *al-wa>lida>n...* (dan seterusnya) sebagai *fa>'il* diikuti oleh Syekh Abdurrauf Al Fansuri (tafsir terjemahan Melayu Jawi, wafat 1693M/1105H) terjemahan Maulana Muhammad Ali (Inggris), terjemahan Marmaduke Pickthall (Inggris) serta terjemahan Haji Qasim Bakri bersama-sama dengan Imam M. Nur Idris dan Dt. Madjo Indo (Indonesia, 1961).¹⁰⁹

Pernyataan Hazairin adalah betul. Tetapi ulama-ulama yang dia kutip tersebut tidak secara jelas mengatakan bahwa *likullin* adalah ahli waris sebagai timbalan dari *al-wa>lida>n...* (yang menjadi pewaris). Lebih dari itu, buku-buku tafsir berbahasa Arab pun ada yang menjadikan *al-wa>lida>n...* sebagai *fa>'il* dari *taraka*, namun menurut mereka *likullin* selalu berhubungan dengan *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n...* Seolah-olah setelah pernyataan "untuk setiap orang kami jadikan ahli waris dari harta peninggalan orang tua...", timbul pernyataan "Siapa orang tua tersebut?" Jawabnya dia adalah *likullin* yang disebut di awal ayat.¹¹⁰

Sekiranya kembali kepada struktur Hazairin di atas, dan dengan memperhatikan kaidah tata bahasa bahasa Arab, ditemukan keterangan bahwa *tanwi>n* yang ada pada *kullin* adalah *tanwi>n 'iwad}* dari *mud}a>filayh* yang dibuang, yang *taqdi>r*-nya adalah (a) *insa>n (ah}ad, fula>n)* atau (b) *ma>l*. Hazairin memilih yang pertama. Dengan begitu sekiranya lafaz tersebut dikembalikan, maka susunan ayat menjadi:

..... فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبِهِمْ.

Tetapi Hazairin menuliskannya dengan:

¹⁰⁸ Seminar ini (*Seminar Hukum Nasional tahun 1963*) diselenggarakan di Jakarta, oleh Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) untuk menanggapi pendapat Hazairin tersebut. Prasaran-prasaran dan jawaban Hazairin telah diterbitkan dalam sebuah buku oleh Madjelis Ilmijah Islamijah Djakarta, dengan judul *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional tentang Faraid*, Tintamas, Jakarta, 1964. Kutipan di atas dapat dilihat pada halaman 21 buku tersebut. Dapat juga dilihat dalam, Hazairin, *Kekeluargaan*, *op. cit.*, hlm. 28.

¹⁰⁹ *Perdebatan*, *op. cit.*, hlm. 50.

¹¹⁰ Untuk hal ini lihat di bawah, bab tiga hlm. 100 dst.

... ()

Beliau mengganti langsung lafaz *kull* dengan *fula>n*. Penggantian seperti ini dibolehkan dalam tata bahasa Arab, sekiranya tidak merusak arti. Lafaz *kull* dalam susunan (ungkapan) *likulli insa>nin* adalah 'a>m. Sedang lafaz *fula>nin* dalam susunan *li-fula>nin* yang tidak ber-*id}a>fah* kepada *kull* adalah *kha>s}* karena berbentuk *nakirah*. Dengan demikian ada perubahan arti, dan karenanya lafaz *kull* itu tidak boleh dibuang. Namun begitu arti yang diberikan Hazairin terhadap lafaz *fula>nin* dalam susunannya adalah sama dengan ketika belum membuang lafaz *kull*. Penulis tidak mengetahui apakah pembuangan lafaz *kull* tersebut merupakan kesilapan atau kesengajaan.

Sekiranya susunan Hazairin dilengkapi dengan lafaz dan dhamir--yang menurut beliau sudah disembunyikan (dibuang),¹¹¹ maka susunannya lebih kurang menjadi:

يعنى) (لوالدين والأقربين ...)
 ... (لوالدين والأقربين)

Apabila dibawakan kepada usul fikih, cara mengartikan seperti ini termasuk '*iba>rat an-nas}s}*,¹¹² yaitu mengartikannya sesuai dengan susunan, menurut apa adanya. Dengan demikian, perbezaan antara Hazairin dan ulama awal dalam menafsirkan ayat ini bukanlah pada teknik pemahaman nas, karena

¹¹¹ Kalimat Hazairin sendiri untuk menjelaskan arti yang dia pilih-- yang di atas tadi sudah dikutip, berbunyi, "Mawali itu adalah ahli waris karena penggantian, yaitu orang-orang yang menjadi ahli waris karena tidak ada lagi penghubung antara mereka dengan si pewaris. Ahli waris lain yang bukan mawali ialah ahli waris yang tidak ada penghubung antara dia dengan si pewaris. Hazairin, *Kewarisan*, op. cit., hlm. 32. Lihat juga di atas, hlm. 57.

¹¹² Dalam usul fikih ada empat teknik pemahaman nash. Keempat teknik tersebut, dari peringkat yang paling kuat ke yang paling rendah, adalah: '*iba>rat an-nas}s}* (pemahaman eksplisit), '*isya>rat an-nas}s}* (pemahaman implisit melalui perenungan), '*dila>lat an-nas}s}* (pemahaman implisit berdasarkan arti-arti semantik atau kajian leksikal) dan '*dila>lat al-iqtida>*' (pemahaman melalui penyisipan kata agar makna teks tersebut menjadi sempurna). As-Sarkhasi, *Usul*, op. cit., jilid 1, hlm. 236.

Ulama-ulama Syafi'iah menggunakan nama yang berbeda dan membaginya kepada lima kategori dengan menambahkan *mafhu>m al-mukha>lafah* (arti kebalikan). Al Gazali, *al-Mustasfa> min 'Ilm al-Us}u>l*, dengan *tah}qi>q Muh}ammad Mus}tafa> Abu> al-'Ila>*, Maktabat al-Jundi, Kairo, hlm. 375 dst. Perbandingan antara kedua aliran ini dapat dilihat dalam: Mus}tafa> S{a'i>d al-Khi>n, op. cit., hlm. 143. Fath}i ad-Duraini, op. cit., hlm. 463 dst. Buku-buku usul fikih kontemporer kebanyakannya mengikuti istilah Hanafiah, karena dianggap lebih sederhana. Penulis juga mengikuti kecenderungan ini.

ulama fikih pun menggunakan teknik '*iba>rat an-nas}s*'.¹¹³ Perbedaan antara mereka berpangkal pada pilihan struktur.

Dalam *Seminar Hukum Nasional tentang Fara'idh* yang sudah disinggung di atas, para pembahas cenderung memberikan perhatian pada kedudukan lafaz *al-mawa>li>*, dari segi kejelasan dan ketidakjelasan dan bukan pada *i'rab* ayat. Toha Yahya Omar mengatakan bahwa kata *al-mawa>li>* termasuk kategori *mujmal* dan *mubayyin*-nya adalah bagian kedua dari ayat dan Hadis-hadis tentang '*as}abah*. Hazairin tidak membantah sifat *mujmal*-nya, tetapi menolak bahwa *mubayyin*-nya adalah Hadis '*asabah*. Menurut beliau, *mubayyin*-nya adalah ayat-ayat Quran yang lain (ayat-ayat tentang kewarisan).¹¹⁴

Kebanyakan ulama usul fikih menyatakan, bahwa *mujmal* adalah lafaz (biasa) yang diambil menjadi istilah oleh syarak. Karenanya arti teknisnya tidak akan diketahui sebelum dijelaskan oleh *Sya>ri*' itu sendiri. Dalil yang menjelaskan itu disebut *mufassir* dan lafaz *mujmal* yang dijelaskan itu berubah kategori menjadi *mufassar*. Namun begitu, sebagian ulama, misalnya Al-Gaza>li>, memberikan arti yang lebih umum kepada *mujmal*, yaitu setiap kata yang mempunyai dua arti atau lebih dan sama tingkat kekuatannya. Beliau tidak memberi penjelasan tentang *khafi>* dan *musykil*. Sedang sebagian lagi cenderung menyamakan saja antara *mujmal* dan *musykil*.¹¹⁵ Dalam seminar di atas kelihatannya berkembang pendapat bahwa *mujmal* semakna dengan *musykil*.

Memang, sekiranya dibuka kamus akan ditemukan uraian bahwa *mawa>li>* (jamak dari *mawla>*) semakna dengan *wali>*. Pada umumnya kata ini diartikan dengan (a) ahli waris, (b) '*as}abah*, (c) orang yang memerdekakan atau (d) orang yang dimerdekakan. Buku-buku kamus sepakat bahwa kata *mawa>li>*

¹¹³ Tentang pemahaman ulama ini lihat di bawah, bab tiga, hlm. 98 dst.

¹¹⁴ *Perdebatan, op. cit.*, hlm. 20 dan 46.

¹¹⁵ As-Sarkhasi>, *Usju>l, op. cit.*, hlm. 167-169. Al-Gaza>li>, *op. cit.*, hlm. 269. Adib S{a>lih}, *op. cit.*, jilid I, hlm. 255. Tentang arti *musykil* lihat catatan kaki no. 79. Menurut penulis, tidak ditemukan nas yang dapat dianggap sebagai penjelas langsung terhadap kata *mawa>li>*. Susunan kalimat yang terletak sesudah lafaz *mawa>li>* ataupun Hadis tentang '*as}abah* bukanlah *mufassir*, tetapi hanya sekedar qarinah (*qari>nah*, indikator), untuk menentukan salah satu dari beberapa arti yang ada.

mempunyai arti lebih dari satu.¹¹⁶ Menurut Toha Yahya Omar dan Mahmud Yunus--dalam makalah yang disampaikan dalam seminar di atas, ulama tafsir pada umumnya memilih salah satu dari dua saja, yaitu *ahli waris secara umum* atau *'as}abah*. Untuk yang pertama, mereka menggunakan kata *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n* yang terletak sesudahnya sebagai qarinah. Sedang untuk yang kedua, mereka menggunakan Hadis *'as}abah* riwayat Ibn 'Abba>s sebagai qarinhanya.

Hazairin menolak kedua arti ini dan dengan penalaran sendiri memberikan arti yang baru. Dia menolak arti yang pertama karena tidak tepat secara *i'ra>b* (gramatikal); lafaz *al-mawa>li>* adalah *mans}u>b*, sedang lafaz *al-wa>lidan* dan seterusnya *marfu>'*. Seharusnya, kalau yang kedua itu dianggap sebagai penjelas yang pertama, maka kedudukan *i'ra>b*-nya harus sama. Namun begitu, sekiranya alasan Hazairin dibantah melalui kajian gramatikal yang rumit, masih tetap akan tertolak karena arti ayat menjadi steril (arti ayat masih tetap sama). Mengenai yang kedua, beliau tolak bahwa Hadis Ibn 'Abba>s itu betul-betul menunjuk kepada *'as}abah* seperti yang dipahami ulama Sunni. Menurut Hazairin, Hadis itu harus menunjuk kepada ahli waris secara umum, karena demikianlah penjelasan Rasul dalam Hadis-hadis yang lain. Kalau memang merujuk kepada *'as}abah* seperti yang dipahami ulama Sunni, maka itu juga harus ditolak karena bertentangan dengan maksud Quran yang bilateral.¹¹⁷ Toha Yahya Omar dan Mahmud Yunus dalam seminar di atas mengemukakan keberatannya. Menurut mereka, arti yang diberikan Hazairin belum pernah digunakan oleh ulama-ulama masa lalu.¹¹⁸ Hazairin menjawab, dalam Quran kata

¹¹⁶ Kamus *Al-Muh}i>t}* mengartikan lafaz ini dengan sekitar dua puluh buah. Kata dasar (*s\ula>s\i> mujarrad*)-nya adalah *wa-la-ya (wala>)* yang artinya dekat, berdekatan (*dana> minhu wa qaruba*), dan beriringan langsung (*tabi'ahum min gayri fas}lin*). Lihat: al-Fairu>za>ba>di> (817/1413), *al-Qa>mu>s al-Muh}i>t}*, jilid 4, hlm. 401, dan *al-Munjid*, hlm. 918. Dalam buku *Lisa>n al-'Arab* dikatakan, di antara arti *mawla>* adalah: (a) anak, saudara, paman, anak paman dan semua *'as}abah*; (b) penolong; (c) wali (orang yang melakukan pekerjaan untuk dan atas nama seseorang); (d) orang yang masuk Islam melalui seseorang dan untuk seterusnya selalu berhubungan dengannya; (e) orang yang memerdekakan; dan (f) orang yang dimerdekan. Ibn Manz}u>r, jilid 3, *op. cit.*, hlm. 985-998.

¹¹⁷ *Perdebatan, op. cit.*, hlm 48 dan 94. Mengenai Hadis-hadis ini lihat subbab di bawah dan bab tiga hlm. 126 dan 132.

¹¹⁸ *Perdebatan, Ibid.*, hlm. 20 dan 78.

mawa>li> pernah digunakan dengan arti yang berbeda dari penafsiran ulama tafsir tersebut.¹¹⁹ Kemudian beliau tambahkan bahwa dia pun mengartikan *mawa>li>* dengan ahli waris. Tetapi karena dalam ayat ini *mawa>li>* tersebut merupakan ahli waris dari ahli waris, maka jelas dia merupakan ahli waris pengganti. Arti ini diberikan setelah menganalisis struktur ayat dan memperhatikan kaidah-kaidah kebahasaan dan khususnya tentang *dila>lat al-iltiza>m* dalam usul fikih, di samping menggunakan bantuan ilmu antropologi. Jalan ini beliau tempuh karena tidak ada Sunah yang betul-betul cocok yang dapat digunakan untuk menafsirkan.¹²⁰

Dalam hubungan ini, Ismuha, yang dalam kesempatan lain ikut menanggapi pendapat Hazairin, mengatakan bahwa kedua penafsiran itu sama-sama ada kemungkinannya. Hanya para ulama selain Hazairin memperkuat pendapatnya dengan Hadis *Mauqu>f* dari Zaid ibn S|abi>t yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari.¹²¹ Mungkin Ismuha betul, tetapi di dalam seminar di atas tidak ada pembicara yang mengemukakan Hadis Zaid ini sebagai dalil.

Dalam buku lain, Ismuha cenderung menolak pendapat Hazairin ini. Beliau mengatakan: "Pendapat ini dapat diterima andai kata tidak ada hadits mauquf Zaid bin Tsabit yang bertentangan dengan hasil penafsiran ini". Ismuha mencantumkan terjemahan Hadis tersebut tetapi tidak menjelaskan rawi dan kualitasnya.¹²²

Dari uraian ini semakin jelas terlihat bahwa perbedaan antara Hazairin dan ulama itu berpangkal pada perbedaan dalam menentukan *i'ra>b* ayat.

Pertanyaan berikutnya yang akan dijawab, untuk apa Hazairin menonjolkan sedemikian rupa lembaga ahli waris karena penggantian ini?

¹¹⁹ *Perdebatan, Ibid.*, hlm. 47.

¹²⁰ Kalimat Hazairin sendiri berbunyi: "Karena jalan Hadis saja tidak memberikan penyelesaian soal, maka jalan satu-satunya yang aman ialah jalan tafsir terhadap IV: 33 itu, yaitu secara analisa daripada ayat tersebut untuk mengeluarkan daripadanya sesuatu yang tersembunyi atau yang tersirat dengan tentu mesti memakai dan memperhatikan serapi-rapinya ikatan *dila>lat al-iltiza>m* dalam usul fikih". Lihat *Perdebatan, Ibid.*, hlm 48 dan 94.

¹²¹ Ismuha, "Masalah Dzawil Arham dan Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia" dalam *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam* (1982), Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, Departemen Agama RI., hlm. 75.

¹²² Ismuha, *Penggantian, op. cit.*, hlm. 82 dan 88. Tentang Hadis ini lihat hlm. 123.

Hazairin menjawabnya dengan: "Untuk mendirikan hak kewarisan bagi lain-lain *aqrabu>n* yang tidak tersebut dalam ayat-ayat kewarisan dalam Qur'an seperti paman dan bibik, datuk dan nenek, cucu dan piut, dan sebagainya".¹²³ Sekiranya tidak ada lembaga ahli waris karena penggantian, maka keturunan yang bukan *awla>d* dari seorang pewaris, berdasarkan ketentuan dalam surat an-Nisa>' ayat 11 dan 12, akan tersingkir oleh orang tua dan keluarga garis sisi. Dengan kata lain, cucu-cucu tersebut akan terhibab oleh ayah dan ibu serta saudara-saudara dari si pewaris. Menurut Hazairin: "Keadaan yang serupa ini akan bertentangan dengan seluruh fitrah yang ditanamkan Allah dalam sanubari manusia, sehingga tidak ada sistim apapun yang akan dapat membenarkannya."¹²⁴ Dilihat dari cahaya inilah maka surat an-Nisa>' ayat 33 tersebut merupakan rahmat besar dari Allah swt. Di tempat lain beliau menambahkan bahwa upaya ini adalah untuk menghilangkan beberapa kejanggalan dari sistem kewarisan *ahl as-sunnah* yang sangat dipengaruhi oleh hukum adat masyarakat Arab.¹²⁵

Terhadap penalaran ini, ada dua hal yang ingin dikemukakan.

Pertama, beliau mengartikan istilah *al-walad*, *al-ab*, *al-akh* dan seterusnya yang ada dalam surat an-Nisa' ayat 11 dan 12 tersebut sekadar makna zahir kata-kata itu. Sedang para ulama mengartikannya relatif lebih luas. Misalnya istilah *al-walad* mencakup anak kandung dan keturunan melalui garis laki-laki.¹²⁶ Memang ada keberatan yang bisa diajukan kepada penalara ulama-ulama fikih tersebut. Tetapi penalaran mereka tidaklah menyebabkan^ orang-orang di luar zahir lafaz Quran menjadi tidak berhak mewarisi seperti dinyatakan Hazairin.

Kedua, menurut Hazairin, mengabaikan keturunan yang bukan anak dan memberikan hak mewarisi kepada orang tua dan keluarga garis sisi adalah keadaan yang bertentangan dengan fitrah yang ditanamkan Allah dalam sanubari manusia. Dari pernyataan ini, walaupun tidak secara tegas, Hazairin mengatakan

¹²³ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 29.

¹²⁴ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 29.

¹²⁵ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 75.

¹²⁶ Tentang arti ini lihat di atas hlm. 45 dan di bawah, hlm. 88-89.

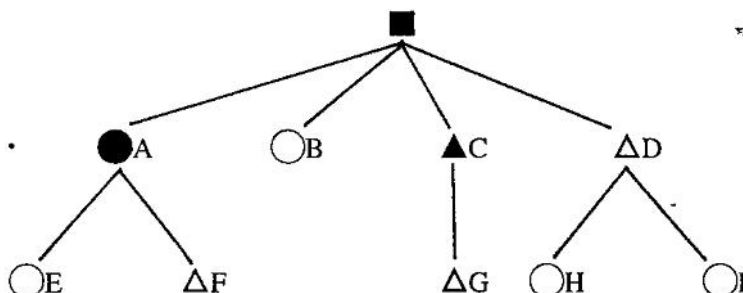
bahwa rasa keadilan menuntut agar di dalam kewarisan, keturunan lebih didahulukan daripada leluhur dan kerabat garis sisi.

Di sini tidak jelas, ditujukan kepada siapa pernyataan ini. Sebab, para ulama fikih pun berpendapat, pada dasarnya keturunanlah yang akan menghabiskan harta warisan, setelah dikeluarkan bagian *al-furu'd*. Hanya dalam keadaan tidak ada keturunan laki-laki melalui garis laki-laki, hak menghabiskan tersebut beralih kepada ayah atau keluarga garis sisi. Sekiranya Hazairin memahami istilah-istilah dalam kedua ayat tersebut tidak secara kaku, maka dia tidak perlu mengeluarkan pernyataan ini. Sebaliknya, sekiranya dia ingin mengkritik ulama fikih, khususnya mazhab empat, akan lebih tepat kalau beliau katakan, bahwa penalaran yang beliau tempuh ini dapat menghilangkan beberapa kejanggalan yang terdapat dalam fikih mazhab empat, terutama untuk memperluas arti keturunan yang berhak mewarisi. Demikian dikatakan, karena menurut ulama fikih keturunan secara keseluruhan tidak pernah terhijab.

Sampai di sini dianggap cukup pembahasan garis pokok penggantian yang dikemukakan Hazairin. Selanjutnya, untuk lebih memantapkan, diberikan beberapa ilustrasi guna menjelaskan teknis pembagian dan perbandingan saham dalam sistem yang ditawarkan Hazairin ini.¹²⁷

Tabel 3: Contoh-Contoh Perolehan Saham Ahli Waris menurut Sistem Hazairin (Kelompok Keutamaan Satu sampai Empat)

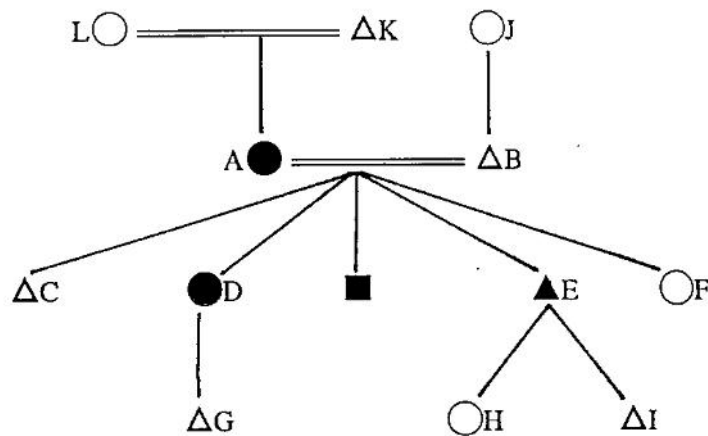
Tabel 3a: Kelompok Keutamaan I



¹²⁷ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 40. Perbandingan dengan aturan dalam mazhab Sunni dan Syi'i, lihat di bawah, bab 4 hlm. 203.

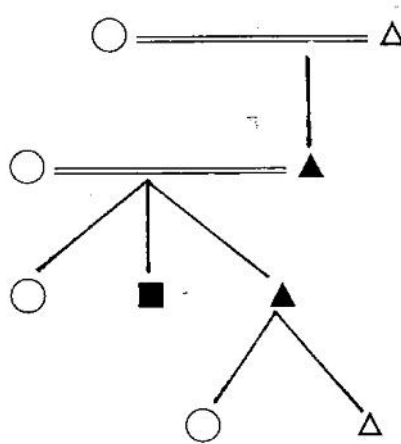
Taswir ini berisikan kelompok keutamaan satu. E dan F menjadi *mawa>li>* dari A (menerima bagian A) dan G menjadi *mawa>li>* dari C. H dan I tidak berhak mewarisi karena D masih hidup (keduanya merupakan *u>lu> al-qurba>*). Warisan dibagi enam; (laki-laki diperhitungkan sebagai dua kali perempuan). A mendapat $\frac{2}{6}$ yang kemudian diserahkan kepada E dan F. E mendapat $\frac{2}{3} \times \frac{2}{6} = \frac{4}{18}$ F mendapat $\frac{1}{3} \times \frac{2}{6} = \frac{2}{18}$. B mendapat $\frac{2}{6}$; C mendapat $\frac{1}{6}$ yang kemudian diserahkan kepada G. Akhirnya, D juga mendapat $\frac{1}{6}$

Tabel 3b Kelompok Keutamaan Dua Tanpa Mawali



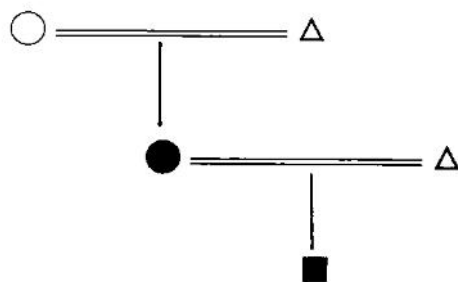
Taswir ini berisikan kelompok keutamaan dua. Ayah (A) tidak mempunyai *mawa>li>* karena saudara masih ada. G menjadi *mawa>li>* dari D. H serta I menjadi *mawa>li>* dari E. Cara pembagian, pertama-tama dikeluarkan bagian ibu (B, $\frac{1}{6}$). Lalu sisanya diserahkan kepada saudara-saudara dengan mengikuti prinsip yang berlaku dalam taswir satu di atas tadi, yang laki-laki mendapat dua kali bagian perempuan.

Tabel 3c: Kelompok Keutamaan Dua dengan Mawali



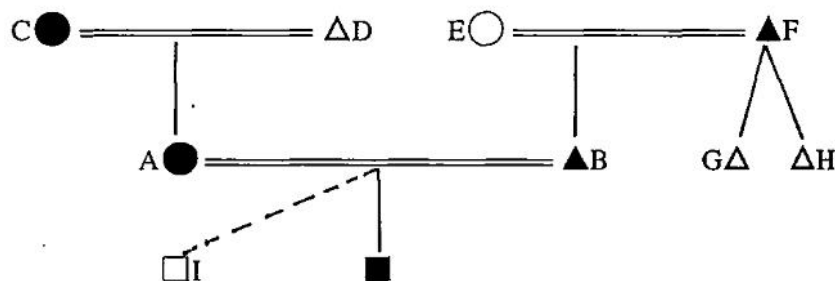
Taswir ini berisikan kelompok keutamaan dua. *Mawa>li>* dari ibu tidak diperhitungkan keberadaannya karena saudara dan ayah masih ada. Kedua saudara mengambil $1/3$ dan sisanya untuk ayah ($2/3$) selaku *z\awi> al-qara>bah*. Saudara laki-laki mendapat $2/3 \times 1/3 = 2/9$; dan saudara perempuan mengambil $1/3 \times 1/3 = 1/9$. Saham saudara perempuan itu diserahkan kepada *mawa>li>*-nya, yang laki-laki mendapat $2/3 \times 1/9$ dan yang perempuan mendapat $1/3 \times 1/9$.

Tabel 3d: Kelompok Keutamaan Tiga



Taswir ini berisikan kelompok keutamaan tiga. Ibu akan menghabiskan semua warisan; $1/3$ melalui *z\awi> al-furu>d}* dan sisanya melalui pengembalian.

Tabel 3e: Kelompok Keutamaan Empat



Taswir ini berisikan kelompok keutamaan empat. D adalah *mawa>li>* dari A; E *mawa>li>* dari B; G dan H *mawa>li>* lanjutan dari F. Cara pembagiannya, mula-mula dikeluarkan saham ibu selaku *z\awi> al-furu>d}* ($1/3$) dan sisinya untuk ayah selaku *z\awi> al-qara>bah* ($2/3$). Saham ayah itu diserahkan kepada D selaku *mawa>li>* tunggal. Sedang saham ibu dibagikan kepada para *mawa>li>*-nya sesuai dengan porsinya masing-masing. E mendapat $2/3 \times 1/3 = 2/9$. Sedang F mendapat $1/3 \times 1/3 = 1/9$, yang kemudian dibagikan pula kepada G dan H secara sama rata, karena sama-sama perempuan.

Seandainya dalam taswir ini ada I sebagai saudara dari P, maka semua *mawa>li>* di atas menjadi tidak berhak mewarisi karena keadaan telah sama seperti dalam taswir II (kelompok keutamaan dua). Kalau I itu laki-laki, maka dia menghabiskan warisan selaku *z\awi> al-qara>bah*. Sedang kalau dia perempuan, dia mendapat $1/2$ melalui *z\awi> al-furu>d}* dan sisanya melalui pengembalian.

Hal yang juga terlihat dari upaya menafsirkan ayat-ayat hanya dengan ayat-ayat tanpa menggunakan Hadis kewarisan, adalah tidak tersebutkannya istilah *'as}abah*. Memang Hazairin menolak istilah ini, tetapi tidaklah menolak seluruh isinya. Sebagian daripadanya dianggap terhapus, tetapi sebagian lagi tertampung dalam lembaga *z\awi> al-qara>bah*. Hazairin menganggap *'as}abah* sebagai “ajaran” dari adat masyarakat Arab yang dimasukkan ke dalam fikih. Menurut beliau, istilah ini tidak perlu digunakan karena tidak sejalan dengan Qur'an. Untuk itu beliau menafsirkan Hadis yang selama ini dipahami sebagai dalil untuk keberadaan *'as}abah* sedemikian rupa, seraya berusaha menunjukkan

adanya pengaruh adat Arab dalam pemahaman ulama-ulama fikih mazhab. Bagian inilah yang akan diuraikan dalam subbab berikut.

D. 'As}abah

Dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar dari lembaga 'as}abah adalah Hadis-hadis Rasul saw. Hazairin mengutip Hadis-hadis tersebut bersama Hadis-hadis dan riwayat lain di sekitar kewarisan sejumlah empat puluh lebih. Di dalam tulisan ini akan dikutip beberapa buah Hadis yang berkaitan dengan 'as}abah. Namun sebelum itu, dirasa perlu sedikit penjelasan tentang arti 'as}abah.

Dalam *Lisa>n al-'Arab* ditemukan uraian bahwa 'as}abah seorang laki-laki adalah anak laki-laki dan kerabat laki-lakinya dari pihak ayah.¹²⁸ Sedangkan pengarang lain, misalnya as-S{a>bu>ni>, menyatakannya sebagai kerabat laki-laki pihak ayah dari seseorang. 'As}abah digunakan untuk menunjuk orang-orang tersebut sebagai satu kelompok. Secara logawi tidak ada kelebihan atau keutamaan antara orang yang satu dan yang lainnya.¹²⁹ Sedangkan dalam istilah kewarisan, 'as}abah adalah orang-orang yang mengambil semua harta sekiranya sendirian atau yang mengambil sisa setelah dikeluarkan bagian z{\awi> al-furu>d}. Para ulama membedakannya kepada tiga jenis, yaitu: 'as}abah bi an-nafs, 'as}sabah bi al-ghayr dan 'as}abah ma'a al-ghayr, yang pengertiannya sebagai berikut.\

1. 'As}abah bi an-nafs, adalah orang laki-laki yang dihubungkan melalui garis laki-laki kepada pewaris, yaitu anak laki-laki dan keturunan laki-laki betapapun jauhnya, ayah dan kakek satu garis lurus ke atas, saudara laki-laki (kandung dan seayah) dan keturunan laki-lakinya, serta kerabat garis sisi kedua (saudara laki-laki kandung atau seayah dari ayah) dan keturunannya.

2. 'As}abah bi al-ghayr, mereka ini adalah anak (keturunan) perempuan dan saudara perempuan (kandung atau seayah) apabila didampingi oleh as}abah bi an-nafs yang sederajat. Dengan kata lain mereka ini adalah z{\awi> al-furu>d}

¹²⁸ Manzur, jilid I, *op. cit.*, hlm. 791. 'As}abat ar-rajul banu>hu wa qara>batuhu li 'abi>hi.

¹²⁹ As}-S{a>bu>ni>, *Al-Mawa>ris fi> asy-Syari>'ah al-Isla>miyyah 'ala> Dau'i al-Kita>b wa as-Sunnah*, H{assan 'Abba>s Syarbatli>, Mekah, hLm. 58. *Qara>bat ar-Rajul li 'Abi>hi.*

yang dialihkan menjadi *'as}abah* karena ada ahli waris laki-laki yang[^] sederajat dengannya. Mereka akan membagi warisan dengan perimbangan dua banding satu antara laki-laki dan perempuan.

3. *'As}abah ma'a al-ghayr*, mereka adalah saudara perempuan kandung atau seayah apabila mewarisi bersama-sama dengan anak (keturunan perempuan). Disebut *ma'a -ghayr* karena untuk menjadi *'as}abah*, dia perlu kepada orang lain (anak perempuan); tetapi tidak dapat menarik orang tersebut untuk menjadi *'as}abah* pula.¹³⁰

Perbedaan arti logawi (*lugawi*) dengan arti teknis kewarisan ini, terlihat lebih jelas apabila ingin menentukan *'as}abah* seorang perempuan. Para ulama berpendapat bahwa secara logawi anak laki-laki dari seorang perempuan bukanlah *'as}abah*-nya. *'As}abah* orang perempuan adalah kerabat laki-laki dari pihak ayahnya, misalnya saudara laki-laki. Di dalam fikih, arti ini dipertahankan dalam bidang yang bukan kewarisan, misalnya pembayaran diat.¹³¹

Sedang di dalam kewarisan, yang lebih ditonjolkan adalah hak menghabiskan warisannya. Karena itu orang perempuan pun disebut *'as}abah* apabila berhak menghabiskan warisan. Atas dasar ini anak laki-laki dan begitu juga saudara perempuan pewaris perempuan, disepakati sebagai *'as}abah*. Perbedaan lainnya, dari semua orang yang menjadi *'as}abah*, yang berhak menerima bagian dari warisan hanyalah orang yang paling utama dan paling dekat dengan pewaris. Dia akan menyingkirkan *'as}abah* yang lebih jauh. Keutamaan dan kedekatan ini ditentukan berdasarkan jenis hubungan, kedekatan derajat dan kekuatan hubungan.¹³² Dengan demikian ada perbedaan penting antara konsep *'as}abah* di luar kewarisan dengan | konsep *'as}abah* di dalam kewarisan.

Kembali kepada Hazairin, beliau memberikan definisi yang senada dengan ulama mengenai pengertian *'as}abah bi an-nafs* dan *'as}abah bi al-*

¹³⁰ Sekiranya semua *'as}abah* ini ada maka di antara mereka ada tertib prioritas yang diuraikan di bawah, dalam bab empat hlm. 141.

¹³¹ Ibn H{azm (456H/1063M), *al-Muhalla*>, jilid 6, dengan *tah}qi>q* Ahmad Muhammad Syakir Maktab at-Tija>ri>, Kairo, hlm. 300.

¹³² Perinciannya lihat hlm. 141.

ghayr. Sedang terhadap *'as}abah ma'a al-ghayr*, dia berikan definisi yang berbeda yaitu:

Jika dalam *'us}hbab* sipewaris telah mati semua *'ashabah* binafsihi, tetapi pewaris ada meninggalkan keturunan yang perempuan yang berhak *fara'idh* di samping saudara perempuannya yang *se'usbah* dengan sipewaris dan *se'usbah* pula dengan keturunan sipewaris itu, maka saudara perempuan sipewaris itu dinaikkan martabatnya dari *z}awu> al arh}am* menjadi *as}abah* dengan nama *'ashabah ma'a al ghayr*.¹³³

Syarat bahwa saudara perempuan harus *se-'us}bah* dengan pewaris dan anak perempuannya, baru akan tercapai apabila si pewaris melakukan perkawinan endogami satu klan. Syarat ini terasa ganjil, karena sepanjang bacaan penulis, ulama Sunni tidak pernah mengaitkan masalah *'as}abah ma'a al-gair* ini dengan sistem kekeluargaan seperti dalam ilmu antropologi itu.¹³⁴

Selanjutnya, dalam mengkaji Hadis-hadis ini, masih terlihat satu hal lain. Hazairin tidak mempersoalkan sanad dari Hadis yang dibicarakan dan juga tidak memberi alasan kenapa dia berbuat begitu. Melihat kenyataan ini tidak dapat dihindari sekiranya timbul dugaan bahwa hal tersebut adalah karena:

(a) Kesahihan sanad itu tidak penting, berhubung Hadis-hadis itu telah digunakan para ulama secara luas. Hazairin hanya ingin membuktikan bahwa kritik matan harus diberikan karena Hadis-hadis itu tidak sejalan dengan Quran.

(b) Kekurangtahuan tentang ilmu-ilmu Hadis, khususnya tentang kritik sanad. Beliau mengutip sebagian Hadis tersebut dari buku *Misyka>t al-Mas}a>bih* (tulisan seorang ulama Hanafiah dari India) dan *Nayl al-Awt}a>r* (tulisan seorang ulama Zaidiah dari Yaman). Dalam buku yang terakhir ada uraian tentang kualitas sanad. Seandainya Hazairin mengutip pendapat tentang nilai sanad ini, tentu akan membantu pembaca yang

¹³³ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 77.

¹³⁴ Hazairin membedakan *'as}abah* dengan *'us}bah*. Tentang yang terakhir ini lihat di atas, catatan kaki hlm. 21.

mengetahui ilmu Hadis; di samping dalam beberapa kasus dapat menunjang arah tafsir yang dia tempuh.¹³⁵

Sekarang tiba saatnya untuk membicarakan Hadis-hadis tersebut.

1. Hadis tentang waktu turun an-Nisa>' ayat 176.

Al-Barra>' berkata:

آخر آية نزلت خاتمة سورة النساء يسد ل الله يفتيكم في الكلالة

Artinya:

Ayat terakhir yang diturunkan sebagai penutup surat an-Nisa>', adalah yastaftu>naka qulilla>hu yufti>kum fil kala>lati.... Dirawikan oleh al-Bukha>ri>.¹³⁶

2. Hadis tentang waktu turun an-Nisa>' ayat 11 dan 12, serta hak kewarisan saudara laki-laki bersama anak perempuan.

Hazairin mengutip Hadis dari Jabir yang menceritakan bahwa isteri peninggalan Sa'd ar-Rabi>' datang menghadap Rasul dengan membawa dua orang anak perempuannya dari Sa'd tersebut maka berkatalah janda itu:

Ya R [Rasulullah], inilah dua orang anak perempuan Sa'd 'bn 'r-Rabi' yang telah mati perang di Uhud di bawah komandomu. Maka sekarang paman anak-anak ini (yaitu saudara laki-laki bagi Sa'd) telah mengambil harta mereka dengan tiada menyediakan perbelanjaan bagi mereka....

Berkata R: Allah akan memberikan penetapan mengenai perkara ini. Maka turunlah ayat kewarisan, lalu R suruh panggil paman anak-anak itu, maka berkata R: Berikan kepada dua orang anak perempuan Sa'd 2/3 dan kepada mak anak-anak itu 1/8 dan sisanya untuk kamulah (Ahmad, Attirmidzi>, Abu>Dawu>d, Ibn Ma>jah, dari Nayl'l' awta>r dan Misyka>t 'Il-masa>bih).¹³⁷

Menurut Hazairin, kedua Hadis ini memberi petunjuk bahwa surat Nisa>' ayat 11 dan 12 turun sekaligus dan lebih dahulu daripada ayat 176. Begitu pula

¹³⁵ Kedua buku Hadis yang dikutip itu pun hanya sekadar mencantumkan namanya, tanpa penjelasan tentang halaman, penerbit dan cetaknya. Naskah yang penulis gunakan adalah: Asy-Syauka>ni (1250H/1834M), *Nayl al-Awtja>r*, Dar al-Jail, Beirut, 1973; At-Tabri>zi> (737H/1336M), *Misyka>t Masja>bih*, dengan *tah}qi>q Na>s}ir ad-Di>n al-Alba>ni>*, al-Maktab al-Isla>mi>, Beirut, cet. I, 1961.

¹³⁶ Hazairin, *Kewarisan, op. Cit.*, hlm. 84. Hazairin menuliskan sebagian matan Hadis tetapi dengan huruf Latin dan sebagian lagi hanya menyebutkan artinya. Dalam kajian ini, matan yang dikutip tersebut dikembalikan ke huruf Arab.

¹³⁷ Hazairin, *Ibid.*

berdasarkan Hadis-hadis ini, beliau berpendapat bahwa an-Nisa>' ayat 33 serta 23 dan 24 turun sesudah ayat 11 dan 12 tapi sebelum ayat 176. Menurut beliau, fakta-fakta ini perlu diinsafi, karena mempunyai arti penting dalam menilai Hadis-hadis kewarisan. Kuat dugaan, sewaktu Rasul mengurus harta warisan Sa'd tersebut (kira-kira tahun 5 H) [Perang Uhud terjadi tahun 3 H], surat an-Nisa>' ayat 11 dan 12 sudah turun, sedang ayat 23 dan 24 yang mengisyaratkan arah kepada sistem bilateral, serta ayat 176 yang melengkapkan penjelasan tentang kelompok keutamaan, masih belum turun. Jadi Rasulullah saw. memberi keputusan tersebut berdasarkan ijtihadnya sendiri, karena baru kelompok keutamaan pertama yang hampir lengkap tersusun. Adapun kelompok keutamaan kedua belum mungkin disusun karena wahyu tentang *kala>lah* belum diberikan secara sempurna. Rasul setelah memberikan hak anak dan janda sesuai dengan ayat 11 dan 12, berhak dengan ijtihadnya sendiri memberikan warisan kepada saudara; berhubung Rasul belum mengetahui bahwa saudara tidak berhak mewarisi selama masih ada keturunan. Dengan demikian, setelah ayat-ayat tentang kewarisan turun secara lengkap, maka Hadis ini harus dianggap mansukh karena bertentangan dengan ayat yang baru turun itu.¹³⁸ Lebih jauh lagi, Hazairin menambahkan bahwa menurut sistematika Quran tentang keutamaan pertama, maka sisa bagi tersebut seharusnya dikembalikan kepada anak-anak perempuan Sa'd itu dan saudaranya tidak berhak apa-apa.¹³⁹ Namun begitu Hazairin tidak menutup kemungkinan bahwa pemberian Rasul tersebut adalah *tu'mah* (sekadar pemberian), sekiranya Hadis ini dikaitkan dengan Hadis lain yang beliau sebutkan di halaman 125 bukunya itu.¹⁴⁰

Sebelum uraian lebih lanjut; pertama-tama ingin dituliskan tanggapan Toha Yahya Omar terhadap pendapat Hazairin ini. Menurut beliau, adalah tidak tepat untuk mengatakan bahwa Rasul menyerahkan sisa bagi kepada

¹³⁸ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 85. Menurut Hazairin, keputusan ini sejalan dengan kebijaksanaan Rasul ketika menetapkan arah kiblat ke Masjid Aqsha yang kemudian dibelokkan setelah turun ayat-ayat *muh}kama>t* yang bersangkutan.

¹³⁹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 86.

¹⁴⁰ Hadis ini menyatakan bahwa Rasul pernah memberi *tu'mah* kepada kakek dari harta cucunya. Hazairin meng-*qiya>s*-kan pemberian kepada saudara di sini dengan pemberian kakek tersebut. Tentang Hadis ini lihat bab 4, hlm. 300.

saudara Sa'd tersebut berdasarkan ijtihadnya. Matan Hadis sendiri menyatakan bahwa Rasul menunggu wahyu dari Allah, "Allah akan memberikan penetapan mengenai perkara ini...".¹⁴¹

Memang akan ada kesan kurang logis bahwa Rasul menunggu wahyu menyelesaikan suatu kasus kongkret. Lalu turun wahyu tetapi tidak lengkap sehingga Rasul masih harus berijtihad.

Mengenai pemberian sebagai *tu'mah* ditolak juga oleh Toha Yahya, karena akhir Hadis Rasul tersebut berbunyi "... dan sisanya itu untuk kamulah".¹⁴² Seolah-olah Toha ingin berkata bahwa lafaz tersebut tidak tepat menunjuk kepada *tu'mah*.

Dari uraian di atas terlihat bahwa Hazairin berupaya menegakkan argumen tentang tertib urut turunnya ayat-ayat. Walaupun tidak ditemukan alasan *s}ari>h}* yang lebih kuat tentang tertib turunnya ayat-ayat itu, apa yang ditegaskan Hazairin ini dianggap memadai untuk menyatakan bahwa peristiwa Sa'd terjadi sebelum ayat 176 turun. Dengan demikian wajar sekiranya Hadis tersebut dianggap bertentangan dengan ayat ini, yang melarang pemberian warisan kepada saudara selama masih ada anak. Jadi beliau menasakhkan Hadis Sa'd karena bertentangan dan terjadi sebelum an-Nisa' ayat 176 turun.

Adapun pernyataan bahwa ayat 23, 24 dan 33 pun belum turun ketika peristiwa Sa'd muncul, belum dapat diterima karena alasan yang beliau ajukan dianggap tidak memadai.

Sehubungan dengan penasakhan yang diajukan Hazairin, para ulama tidak melihat pertentangan antara Hadis Sa'd tersebut dan ayat kewarisan. Mereka menganggap Hadis ini sebagai menjelaskan (*mubayyin*) Quran dan mentakh-siskan arti *al-walad* dalam ayat 176, sehingga hanya mencakup anak laki-laki.¹⁴³ Sedang Hazairin tidak mau membedakan arti *al-walad* dalam ayat-ayat kewarisan karena semuanya beliau anggap saling menerangkan. Menurut beliau, semua lafaz tersebut menunjuk kepada anak laki-laki dan perempuan.

¹⁴¹ *Perdebatan, op. cit.*, hlm. 19.

¹⁴² *Perdebatan, Ibid.*

¹⁴³ Tentang pendapat ulama ini akan diuraikan lebih lanjut dalam bab tiga.

Pendapat Hazairin yang mempertentangkan Hadis ini dengan an-Nisa>' ayat 176, sejalan dengan kesimpulan mazhab Ja'fariah. Lebih dari itu, saran Hazairin untuk mengenyampingkan Hadis ini dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan akan lebih kuat, apabila mempertimbangkan kritik sanad. Seperti akan terlihat di bawah nanti, kualitas sanad Hadis ini dianggap rendah untuk dapat digunakan sebagai dalil fikih.¹⁴⁴

3. Hadis tentang hak 'as}abah.

Rasul bersabda:

(لى الله عليه وسلم) ض أهلها (هلهأ) . ()

Beliau mengartikan:

R [Rasul] berkata: Bayarkanlah fara>'idh kepada yang berhak atasnya, maka sisanya (yaitu apa yang masih tinggal sesudah pengeluaran fara>'idh) untuk orang laki-laki yang terdekat (terutama).

Menurut beliau, *aula*> dapat diterjemahkan dengan "lebih dekat" atau "lebih utama".¹⁴⁵

Dalam mengkaji Hadis ini Hazairin mengajukan dua inti persoalan: apa ukuran untuk *aula*> (lebih dekat atau lebih utama) itu; dan (b) apakah Hadis ini membawa garis hukum yang berlaku umum atau hanya merupakan kasus tertentu dan karenanya hanya berlaku untuk kasus itu saja, atau kasus lain yang serupa.¹⁴⁶

Sesuai dengan dalil bahwa Hadis merupakan penjelas terhadap Quran, maka Hadis ini harus dibaca berhadapan dengan ayat Quran yang dianggap membutuhkan penjelasannya. Hazairin membawakan Hadis ini kepada Quran surat al-Anfa>l ayat 75 dan al-Ah}za>b ayat 6, karena di dalam ayat ini ditemukan kata-kata :

... وأولوا الأرحام بعضهم

Awla> dalam ayat ini, menurut Hazairin, menunjuk kepada kelompok keutamaan, bukan sekadar menunjukkan kedekatan derajat hubungan.

¹⁴⁴ Tentang pendapat Ja'fariah dan kritik sanad akan diberikan dalam bab 3 hlm. 118 dst.

¹⁴⁵ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 93. Beliau menuliskan *ahliha*> dengan berbaris kasrah.

¹⁴⁶ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 96.

Contohnya, saudara dan cucu, sama-sama dua derajat dari si pewaris, tetapi kelompok keutamaannya berbeda; cucu adalah kelompok keutamaan satu, sedangkan saudara adalah kelompok keutamaan tiga. Karena itu *awla*> dalam Hadis ini harus diterjemahkan dengan lebih utama.¹⁴⁷

Mengenai yang kedua, berhubung Hadis ini tidak memberi penjelasan tentang *awla*> *rajulin z\akaran* secara rinci, maka harus dicari kemungkinan-kemungkinannya. Hazairin mengemukakan lima contoh kasus yang bisa dipikirkan yang intinya menunjuk kepada *satu kelompok keutamaan yang berisi z\awi*> *al-furu*>*d* dan *satu orang laki-laki sebagai z\awi*> *al-qara*>*bah*, yang kemudian diperebutkan juga oleh laki-laki lain dari kelompok keutamaan yang lebih rendah. Jadi Hadis ini menyangkut kasus khusus, yaitu satu orang laki-laki *z\awi*> *al-qara*>*bah* yang kedudukannya diperebutkan oleh laki-laki lain dari keutamaan yang lebih rendah; karena hanya dalam kasus inilah dia menjadi *awla*>.¹⁴⁸ Sekiranya *z\awi*> *al-qara*>*bah* itu terdiri atas beberapa orang laki-laki, atau terdiri atas laki-laki dan perempuan, maka Hadis ini tidak berlaku lagi, karena kasusnya sudah lain; bukan lagi menyangkut hak satu orang laki-laki (*rajulin z\akaran*).

Hazairin tidak bersedia mengartikan *awla*> *rajulin z\akaran* ini dengan '*as}abah* karena '*as}abah* adalah bagian dari adat masyarakat Arab yang tidak mempunyai kaitan pada Quran. Lebih dari itu para ulama menjadikan orang tertentu sebagai '*as}abah*. Menurut Hazairin adalah tidak tepat mengatakan orang-orang perempuan tersebut sebagai *awla*> *rajulin z\akaran*.¹⁴⁹

Kelihatannya di sinilah letak perbedaan antara Hazairin dan ulama-ulama fikih mazhab. Mereka mengaitkan atau memahami Hadis ini bersama-sama dengan Hadis kedua (kasus Sa'd) di atas dan karenanya mentakhsiskan

¹⁴⁷ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 95.

¹⁴⁸ Hazairin, *ibid.*, hlm. 96.

¹⁴⁹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 98. Alasan lain yang menurut beliau dapat menguatkan arah yang ditempuhnya, adalah tempat Hadis ini dalam sistematika al-Bukhari, yang meletakkannya dalam bagian yang membahas hak kewarisan cucu dari anak laki-laki. Menurut Hazairin, al-Bukhari tidak memahami Hadis ini dalam hubungan kasus seorang paman bagi anak-anak perempuan. Pernyataan ini tidak seluruhnya betul, karena al-Bukha>ri> mencantumkan Hadis ini empat kali; dua kali ketika membicarakan anak dan cucu; sekali tentang ayah dan kakek dan sekali lagi tentang anak dan pamannya. Lihat al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 11, 16, 18 dan 27.

ayat-ayat yang mengatur hak kewarisan anak. Sebagian yang lain menganggap Hadis ini merupakan penjelas untuk arti *mawa>li* yang ditemukan dalam surat an-Nisa>' ayat 33, yang ditafsirkan dengan '*as}abah*. Tidak ada ulama yang membawakan Hadis ini kepada surat al-Anfa>l ayat 75 ataupun al-Ah}za>b ayat 6, atau menganggapnya hanya berlaku untuk kasus khusus seperti yang dicontohkan Hazairin.¹⁵⁰

Di dalam usul fikih, pernyataan bahwa suatu Hadis hanya berhubungan dengan kasus khusus akan diterima apabila ada petunjuk ke arah itu. Misalnya karena menyelesaikan sengketa atau menjawab pertanyaan khusus; ada penjelasan langsung dari Rasul; ada penjelasan sahabat, seperti "Rasul memberi keputusan, ..." dan sebagainya.¹⁵¹ Dalam Hadis di atas tidak ada indikator yang mengarahkannya pada peristiwa khusus.

Bahkan bentuknya sebagai ucapan Rasul yang tidak dikaitkan dengan sesuatu, seharusnya digunakan menjadi petunjuk tentang keumumannya. Hanya hal itu sukar dilakukan karena lafaz *rajulin* (seorang laki-laki) dalam susunan *awla> rajulin z\akarin* berbentuk *mufrad nakirah* (tunggal yang tidak tertentu, *indefinite*). Para ulama sepakat bahwa lafaz *mufrad nakirah* tidak menunjuk kepada '*a>m* (umum). Karena itu dalam memahami Hadis ini para ulama memberikan "takwil" atau semacam pembatasan bahkan sebagian mereka menganggap Hadis ini mengandung semacam kerumitan (*isyka>l*) yang belum bisa dijelaskan.¹⁵² Hanya, berbeda dengan ulama-ulama itu, Hazairin bergerak lebih jauh. Beliau langsung memastikan bahwa Hadis ini berhubungan dengan kasus khusus berdasarkan susunan kalimat itu.

Selanjutnya untuk menolak penggunaan istilah '*as}abah*, Hazairin mengajukan sebuah Hadis riwayat Bukhari yang berbunyi:

¹⁵⁰ Tentang pendapat ulama ini lihat di bawah, hlm. 126.

¹⁵¹ At-‘Aru>si> ‘Abd Al-Qa>dir, *Mas’alat Takhs}i>s} al-‘A<m bi as-Sabab*, Al-Mat}ba’ah al-‘Arabiyyah al-H{adi>sah, Kairo, 1983, hlm. 34. Al-Bu>t}i>, *Maba>h}is\ al-Kita>b wa as-Sunnah min ‘Ilm al-Usul*, al- Mat}hba’ah at-Ta’a>wuniyyah, Damaskus, 1974, hlm. 108 dst. Menghadapi Hadis mengenai kasus khusus, para ulama berbeda pendapat. Ada yang menyatakan hanya berlaku untuk peristiwa itu saja; dan ada yang berpendapat berlaku juga untuk peristiwa lain yang '*illat*-nya sama. Namun dalam mencari (menentukan) '*illat*-nya, para ulama bisa saja berbeda pendapat.

¹⁵² Tentang perbedaan pendapat ini lihat di bawah, bab 3, hlm. 130.

4. Hadis tentang arti '*asabah*.

ضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرئ
 سقط ميتا بغرة عبد ...
 يان لها (أو قضى
 عليها) بالغرة توفيت فقضى الرسول بأن ميراثها لبنيتها وزوجها وأن
 العقل على عصبتها.

Artinya:

R memutuskan dalam suatu perkara mengenai seorang perempuan dari bani Lahya>na yang kandungannya telah mati keguguran, bahwa yang bersalah dalam kematian bayi yang gugur itu mesti membayar denda tebus nyawa, yakni seorang budak, laki-laki atau perempuan. Setelah jatuh ponis tersebut maka matilah perempuan yang berhak menerima (atau yang wajib membayar) denda itu. Maka R mengeluarkan ponis tambahan bahwa harta peninggalan perempuan yang mati itu adalah untuk anak-anaknya (*libani>ha>*) dan untuk suaminya, sedangkan al'aqla (diyat, kewajiban membayar denda itu) mestilah dibebankan kepada 'ashabah perempuan yang mati itu.¹⁵³

Dalam Hadis ini ada ketidakjelasan tentang perempuan yang meninggal tersebut. Ada yang mengatakan yang membunuh (yang menyebabkan keguguran), ada yang mengatakan yang keguguran dan ada yang mengatakan kedua-duanya. Hazairin menguatkan bahwa yang mati adalah perempuan yang membunuh (yang wajib membayar diat). Pernyataan ini dia berikan tidak melalui perbandingan dengan riwayat lain, tetapi melalui logika bebas, setelah mempertimbangkan berbagai kemungkinan.¹⁵⁴

Menurut beliau, Rasulullah saw. secara jelas menyatakan bahwa warisan untuk anak-anak dan suami, sedang kewajiban diyat dibebankan kepada '*asabah*. Hadis ini tidak menjelaskan apakah anak-anak tersebut terdiri atas laki-laki dan perempuan atau laki-laki belaka atau hanya terdiri atas anak perempuan. Karena itu selayaknya dipahami sesuai dengan arti '*a>m* dari kata *bani>* (anak-anak), yaitu mencakup semua kemungkinan di atas tadi.¹⁵⁵ Kelihatannya beliau berpendapat bahwa lafaz *bani>* di sini harus dibaca^ semakna dengan *awla>d*, dalam Quran, mencakup laki-laki dan perempuan.

¹⁵³ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 99.

¹⁵⁴ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 100.

¹⁵⁵ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 102.

Menurut beliau, '*as}abah* dalam Hadis ini mestilah kerabat pihak ayah, tidak mungkin ayah itu sendiri. Sebab kalau ayah masih hidup, tentu akan disebut juga sebagai ahli waris. Dengan demikian pengertian '*as}abah* dalam Hadis ini sejalan dengan arti logawinya. Menurut beliau, penyebutan ini memberi petunjuk bahwa istilah '*as}abah* tidak mempunyai kaitan dengan kewarisan karena anak yang menghabiskan warisan itu tidak dinamakannya '*as}abah*. Arti ini menguatkan kecenderungan yang beliau anjurkan, yaitu tidak menggunakan istilah '*as}abah* di dalam peristilahan kewarisan.

Namun perlu diulangi lagi, Hazairin menolak penggunaan istilah '*as}abah* tetapi tidak menolak isi seluruh konsep ini. Sama seperti semua ulama, beliau mengakui bahwa anak laki-laki bersama-sama dengan anak perempuan; saudara laki-laki bersama-sama dengan saudara perempuan; dan ayah ketika tidak ada anak, selalu mendapat sisa. Beliau menamakannya dengan istilah *z\awi> al-qara>bah*. Isi konsep *as}abah* yang beliau tolak adalah pemberian sisa kepada kerabat laki-laki yang lebih rendah ketika mewarisi dengan orang perempuan dari kelompok keutamaan yang lebih tinggi.

Mengenai pendapat-pendapat ini, ingin ditanggapi sebagai berikut.

Pertama, para ulama, berdasarkan perbandingan riwayat, berpendapat bahwa yang mati adalah perempuan yang keguguran itu. Kasusnya, setelah Rasul menetapkan kewajiban diat kepada *as}abah* si pembunuh, maka perempuan yang keguguran itu meninggal dunia. Lalu '*as}abah*-nya datang dan meminta agar warisan perempuan itu diserahkan kepada mereka sejalan dengan kewajiban diat yang dibebankan kepada *as}abah* si pembunuh. Tetapi ada juga riwayat bahwa perempuan yang membunuh itu pun meninggal dunia. Jadi kedua-duanya meninggal dunia. Kenyataan ini memberi petunjuk bahwa pengetahuan tentang sanad dan perbandingan riwayat akan sangat membantu dan seyogianya tidak diabaikan.

Kedua, Hazairin ingin menyatakan bahwa lafaz *bani>* bisa berisikan anak perempuan saja. Beliau tidak berupaya mempertimbangkan bahwa *bani>* hanya terdiri dari anak laki-laki. Secara ketatabahasaan, *bani>* (*banu>*) merupakan jamak dari *ibn* yang digunakan untuk laki-laki. Jamak *ibn* yang bisa digunakan

untuk menunjuk anak laki-laki dan perempuan adalah *abna*>' (seperti digunakan dalam surat al-Ahzab ayat 6). Kalau Hazairin memahami *bani*> tersebut sebagai anak laki-laki, maka kesimpulan bahwa Hadis ini menguatkan kesimpulan tentang kelompok keutamaan (keturunan menghijab kerabat garis sisi), tidak dapat lagi digunakan.¹⁵⁶

Dengan demikian yang bisa dicapai dari Hadis ini hanyalah anjuran untuk tidak menggunakan istilah *asabah* dalam kewarisan.

5. Hadis tentang hak anak perempuan dan cucu. Zaid berkata:

Cucu, laki-laki dan perempuan, kelahiran anak laki-laki (melalui anak laki-laki) sederajat dengan anak jika tidak ada anak laki-laki yang masih hidup. Cucu laki-laki seperti anak laki-laki, cucu perempuan seperti anak perempuan, mereka mewaris dan menghijab seperti anak, dan tidak mewaris cucu bersama-sama dengan anak laki-laki. (Bukha>ri>).¹⁵⁷

Menurut Hazairin, kuat kesan bahwa pendapat Zaid ini didasarkan pada anggapan bahwa hubungan antara pewaris dan ahli waris hanya diukur berdasarkan jarak derajat, bukan berdasarkan kelompok keutamaan. Berhubung cucu berada pada jarak yang lebih rendah daripada anak, maka anak menghijab cucu. Hazairin menolak pendapat Zaid ini karena merupakan pendapat pribadi dan lebih dari itu, tidak sejalan dengan kesimpulan yang beliau pahami dari ayat Quran.

Mengenai pujian Rasul bahwa Zaid adalah orang yang paling ahli tentang faraid, menurut Hazairin adalah relatif, tergantung kepada materi, waktu dan nilai orang-orang dengan siapa Zaid dibandingkan. Ini terbukti misalnya dari kritikan Ibn 'Abba>s kepada Zaid tentang beberapa masalah kewarisan.¹⁵⁸

Namun begitu Hazairin menghargai nilai sejarah pendapat Zaid ini, untuk

¹⁵⁶ Haizairin juga menyatakan bahwa Hadis ini dapat dipandang sebagai menasakhkan *Hadis kedua* di atas. Tetapi beliau tidak mengemukakan bukti bahwa Hadis ini lebih belakangan dari Hadis kedua tersebut. Bahkan logika beliau sendiri tidak mendukung pernyataan ini. Menurut beliau, Hadis ini "terpaksa" mengindahkan hukum adat Arab yang berpegang kepada tanggung jawab kolektif di lapangan pidana yaitu mewajibkan '*asabah* membayar diyat. Kalau pernyataan ini betul, bahwa Hadis ini merupakan "konsesi" terhadap adat Arab, tentu terjadinya di awal Hijrah, dan kuat dugaan dinasakh pula oleh Hadis (ayat) lain. Rasanya tidaklah pantas menjadikan Hadis yang sifatnya sementara sebagai penasakh Hadis lain, yang boleh jadi terjadi lebih belakangan, Hazairin, *Ibid.*, hlm. 104. Lihat juga di bawah, hlm. 132.

¹⁵⁷ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 106. Hazairin menerjemahkan *fi maka>n* dalam Hadis ini dengan "sederajat dengan" yang boleh juga diterjemahkan dengan "berada pada kedudukan".

¹⁵⁸ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 110 dan 91.

membuktikan betapa kuatnya cekalan hukum kekeluargaan adat masyarakat Arab yang bersitat patrilineal dan eksogami itu, sehingga orang seperti Zaid pun tidak luput dari pengaruhnya.¹⁵⁹

Dari uraian ini terlihat bahwa Hazairin menganggap pendapat di atas sebagai pendapat pribadi Zaid dan karena itu tidak mempunyai nilai sebagai dalil fikih. Malah sebaliknya, digunakan sebagai petunjuk terhadap adanya pengaruh adat Arab dalam tafsiran dan jalan pikiran para sahabat.

Di dalam usul fikih, pendapat atau fatwa sahabat (*qaul as}-s}ah}a}bi}* atau *fatwa} as}-s}aha}bi}*) dibagi ke dalam dua kategori: yang berdasarkan kepada ijhtihad dan yang berdasarkan kepada Sunah Rasul.

Para ulama sepakat tentang ke-*h}ujjah*-an fatwa sahabat dalam masalah yang bersifat *ta'abbudi}*, yaitu masalah yang tidak dapat dinalar atau diijhtihadkan. Menurut keyakinan umum, pendapat jenis ini pasti didasarkan sahabat kepada Sunah Rasul, hanya tidak dikaitkan secara langsung. Untuk fatwa jenis ini berlaku syarat yang sama dengan syarat untuk Hadis-hadis-namun kedudukannya tidaklah setingkat dengan Sunah. Adapun tentang selebihnya, jumhur ulama cenderung menganggapnya bukan sebagai *h}ujjah*, karena kuat dugaan merupakan ijhtihad mereka belaka. Namun sebagian ulama, misalnya Imam Ma}lik dan ar-Ra}zi} (mazhab Hanafi}) tetap menganggapnya sebagai *h}ujjah*.¹⁶⁰

Hadis selanjutnya adalah riwayat dari Huzail ibn Syurahbil yang menyatakan:

6. Hadis tentang saudara perempuan sebagai '*as}abah*.

- 1) Menurut paham Abu} Mu}sa}, jika ahli waris hanya seorang anak perempuan, seorang saudara perempuan dan seorang anak perempuan dari anak laki-laki, maka anak perempuan dari anak laki-laki itu mendapat nihil dan harta peninggalan dibagikan sama rata kepada anak perempuan dan saudara perempuan itu.

¹⁵⁹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 108.

¹⁶⁰ Lebih lanjut lihat 'Abd al-H}ami}d Abu} al-Maka}rim Isma}i}l, *al-Adillah al-Mukhtalaf fiha wa As}aruha} fi al-Fiqh al-Islami}*, Da}r al-Muslim, Kairo, hlm. 286. Al-A}mid}, *op. cit.*, hlm. 195.

- 2) Tetapi menurut paham Ibn Mas'u>d mesti diberikan dalam kasus tersebut kepada anak perempuan itu 1/2, kepada anak perempuan dari anak laki-laki itu 1/6 (takmilah) dan sisanya 1/3 itu kepada saudara perempuan itu.
- 3) Abu> Mu>sa> kecewa dengan paham Ibn Mas'u>d itu, sedangkan Ibn Mas'u>d bersekuat bahwa pemahannya itu sesuai dengan apa yang telah ditetapkan oleh Rasul (Bukha>ri>).¹⁶¹

Untuk perbandingan di sini diturunkan terjemahan dari Hadis tersebut berdasarkan matan *Nayl al-Awt}a>r*:

Dari Huzail ibn Syurah}bil, dia berkata: Abu> Mu>sa> ditanya tentang hak kewarisan seorang anak perempuan, seorang cucu perempuan dan seorang saudara perempuan. Jawab Abu> Mu>sa>, untuk anak perempuan seperdua dan untuk saudara perempuan seperdua. Pergilah kepada Ibn Mas'u>d, beritahukan jawaban saya dan tanyailah dia. Ibn Mas'u>d menjawab, kalau (benar) begitu, saya telah sesat dan tidak termasuk kelompok orang yang mendapat petunjuk. Saya memberi keputusan berdasarkan apa yang telah diputuskan Nabi Saw.: untuk anak perempuan seperdua; untuk cucu perempuan seperenam, guna mencukupkan dua pertiga; dan sisanya untuk saudara perempuan. Lalu kami kembali kepada Abu> Mu>sa> untuk mengabarkan jawaban tersebut. Beliau berkata, jangan tanyai aku selama orang alim itu (maksudnya Ibn Mas'u>d) masih ada (*ma> da>ma ha>za> al-h}ibr fikum*).¹⁶²

Sebelum uraian lebih lanjut, penulis ingin memberikan dua catatan.

Pertama, Ibn Mas'u>d menisbahkan pendapatnya kepada Rasul sedang Abu> Mu>sa> tidak. Kedua, tidak jelas kenapa Hazairin mengatakan Abu> Mu>sa> kecewa dengan pendapat Ibn Mas'u>d tersebut. Menurut penulis, tidak ada tanda-tanda yang mengarah kepada kesimpulan ini.

Menurut Hazairin, sekiranya Hadis ini dipahami secara bilateral, maka Hadis ini sejenis dengan Hadis Jabir (kasus Sa'd) yang telah dikutip di atas (Hadis kedua), yaitu mengenai hubungan garis lurus ke bawah dengan garis sisi pertama. Perbedaannya, dalam Hadis Jabir isinya adalah anak perempuan dengan saudara laki-laki, sedang dalam Hadis Huzail ini, isinya adalah anak perempuan dan cucu perempuan (dari anak laki-laki) dengan saudara perempuan. Jadi, antara kedua Hadis ini ada perbedaan esensial. Hadis Huzail bersinggungan dengan *mawa>li>*, sedangkan Hadis Jabir tidak.

¹⁶¹ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 110.

¹⁶² Asy-Syaukani>, *Nayl al-Awt}a>r*, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 173. Sengaja dikutip dari buku ini, karena H{azairin sering menggunakannya. Kutipan dari buku aslinya akan diberikan di tempatnya dalam bab 3.

Pokok perbedaan pendapat antara Ibn Mas'u>d dan Abu> Mu>sa> adalah tentang kedudukan seorang cucu perempuan yang menjadi *mawa>li>* dari seorang anak laki-laki. Berhubung Ibn Mas'u>d menisbahkan pendapatnya kepada Rasul--maka menurut Hazairin--kuat dugaan bahwa putusan Rasul yang dirujuk tersebut --sama seperti kasus Sa'd--terjadi sesudah surat an-Nisa>' ayat 11 dan 12 turun, tetapi sebelum ayat 33 dan 176. Dengan kata lain, sebelum aturan tentang *mawa>li>* dan *kala>lah* diwahyukan secara sempurna.

Berdasarkan rekonstruksi di atas, Hazairin menyimpulkan bahwa sinar yang digunakan Rasul untuk menyelesaikan kasus ini hanyalah surat an-Nisa>' ayat 11 dan 12. Jadi sebagaimana dalam kasus Sa'd, Rasul memberikan sisa kepada saudara laki-laki pewaris, maka dalam kasus Huzail ini pun Rasul memberikan sisa kepada saudara perempuan. Suatu kenyataan yang mampu menunjukkan betapa Rasul telah diresapi paham bilateral. Rasul tidak membedakan antara saudara laki-laki dan perempuan ketika memberikan sisa bagi berdasarkan ayat 11 dan 12 tersebut. Begitu pula keputusan Rasul memberikan seperenam kepada cucu sebagai *takmi>lat* dapat dipahami, karena--sesuai dengan rekonstruksi yang disusun di atas--ayat tentang *mawa>li>* belum lagi diturunkan.¹⁶³

Secara sekilas, rekonstruksi yang disusun ini mengandung semacam kelogisan. Tetapi sangat disayangkan Hazairin tidak mengajukan bukti untuk menguatkan kesimpulannya. Dengan demikian, kesimpulan Hazairin di atas selayaknya dipahami sebagai hipotesis, yang masih memerlukan pembuktian.

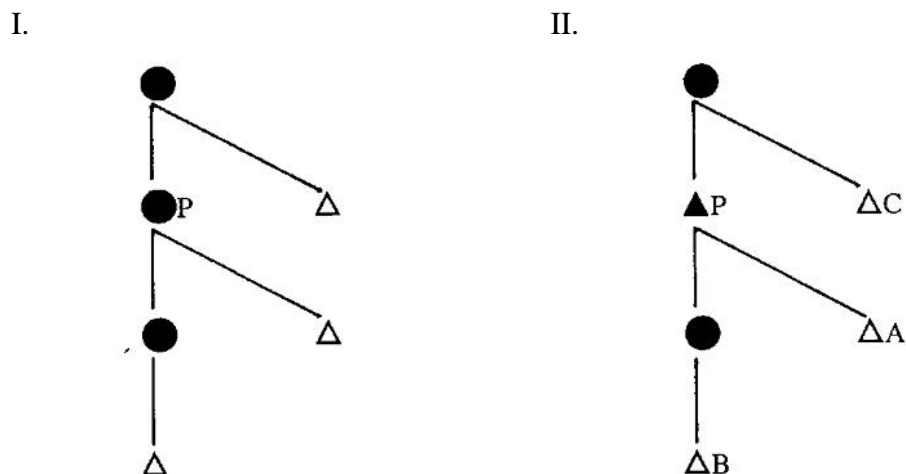
Di pihak lain--menurut Hazairin--Hadis Huzail ini bersinggungan juga dengan Hadis (fatwa) Zaid di atas, yaitu tentang hijab-menghijab dan saham (perolehan) anak dan cucu perempuan. Hanya karena tidak diterangkan secara jelas bagaimana proses hijab-menghijab tersebut, maka Abu> Mu>sa> membentuk pemahamannya sendiri; bahwa cucu terhijab bukan saja oleh anak, tetapi juga oleh saudara perempuan pewaris. Di pihak lain, sekiranya pendapat Zaid diikuti (bahwa cucu perempuan berkedudukan sama dengan anak perempuan

¹⁶³ Hazairin, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 111.

ketika tidak ada anak laki-laki), maka cucu tersebut seharusnya mendapat sepertiga sama dengan yang diperoleh anak perempuan ($2/3$ dibagi dua). Jadi berbeda dengan pembagian Ibn Mas'ud. Ini bisa dijadikan bukti bahwa di antara sahabat tidak ada kesepakatan dan juga tentang kerelatifan pujian Rasul mengenai keutamaan Zaid ibn Sabit.¹⁶⁴

Setelah ini, Hazairin meneruskan bahwa kesamaan yang ada antara Ibn Mas'ud dan Abu Musa adalah kesepakatan memberikan sisa pembagian (*fara'id*) kepada saudara perempuan, yaitu hak sebagai *awla' rajulin z'akar* (Hadis di atas). Saudara perempuan dalam kasus ini dinamakan '*as}abah ma' al-ghayr*' dan akan mengambil haknya apabila semua *as}abah bi an-nafs* sudah tidak ada. Menurut beliau, syarat seperti ini tidak bisa dipenuhi apabila si pewaris seorang perempuan, dengan alasan keturunan si pewaris tidak se-'*us}bah*' dengan saudara-saudara perempuan pewaris (kecuali kalau pewaris melakukan perkawinan endogami). Dalam keadaan ini, lanjut Hazairin, sisa faraid tersebut *terpaksa* dikembalikan kepada keturunan perempuan. Apabila dijelaskan dengan taswir, maka perbedaan tersebut akan terlihat sebagai berikut:

¹⁶⁴ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 112.

Taswir 4: Kedudukan Ahli Waris '*As}abah ma' a al-Ghayr* Menurut Hazairin

Taswir I menunjukkan bahwa pewaris seorang laki-laki. Taswir II menunjukkan bahwa pewaris seorang perempuan. C tidak berhak mewarisi kalau tidak satu klan dengan pewaris; sisa warisan diserahkan kepada A dan B. Ada kesan, Hazairin terlalu terikat dengan pola (sistem) kekeluargaan yang telah dibentuknya, bahwa *as}abah* mesti berdasarkan garis laki-laki (patrilineal). Menurut ulama Sunni, saudara perempuan adalah '*as}abah ma' a al-ghayr*' dari setiap orang. Tidak peduli apakah satu klan atau tidak. Tampaknya Hazairin sulit menerima bahwa ulama fikih berpikir di luar pola antropologi yang dia pahami, sehingga harus "diluruskan". Catatan lain, pendapat bahwa saudara-perempuan baru menjadi '*as}abah*' ketika semua *as}abah bi an-nafs* sudah tidak ada adalah pendapat minoritas. Juhur ulama berpendapat bahwa saudara Perempuan sebagai '*as}abah*' didahulukan atas saudara laki-laki seayah, anak saudara, paman dan seterusnya.¹⁶⁵

Hal lain yang juga ditunjukkan Hazairin adalah kenyataan bahwa sahabat-sahabat tersebut tidak memperhitungkan cucu melalui anak perempuan. Mereka sepakat bahwa cucu melalui anak perempuan termasuk *z}awi> al-arh}a>m* baru akan mewarisi sekiranya tidak ada *z}awi> al-furu>d}* dan '*as}abah*'. menurut Hazairin, kesimpulan ini terpengaruh oleh cara berpikir

¹⁶⁵ Pendapat ulama lihat di bawah, hlm. 158.

patrilineal dan harus ditinggalkan karena tidak sesuai dengan garis keutamaan dan *mawāli* yang ada dalam Quran.¹⁶⁶

Sebagai kesimpulan akhir pembahasan bab ini dapat dikemukakan beberapa hal. Hazairin melihat ayat-ayat yang berhubungan dengan suatu masalah sebagai satu kesatuan yang bulat. Karenanya, teori nasikh dan mansukh menjadi tidak relevan dan sampai batas tertentu teori *am-khas* diganti dengan teori saling menerangkan. Hadis adalah bagian yang tidak terpisahkan dari Quran, dengan fungsi utama menjelaskan Quran. Karena itu, Hadis tidak boleh menentang *zhahir* Quran dan tafsirnya yang autentik. Namun dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan ini Hazairin tidak menggunakan Hadis-hadis secara langsung, karena tidak ada yang memenuhi syarat.

Pengetahuan tentang tertib turun ayat, di samping untuk penafsiran ayat-ayat, sangat diperlukan untuk mengetahui tertib waktu keputusan-keputusan yang diberikan Rasulullah saw. (Sunah), sehingga dapat ditentukan bahwa keputusan itu bersifat sementara atau berhubungan dengan kasus khusus, atau bersifat umum.

Melalui cara pandang ini, Hazairin berupaya menciptakan sebuah sistem kewarisan yang bulat dalam arti menentukan terlebih dahulu sistem kekeluargaan yang bersesuaian dengan Islam. Beliau menganggap aturan kewarisan fikih yang ada sebagai sistem "tambal sulam" yang hanya sekadar mengubah--walaupun dalam jumlah besar--adat kewarisan Arab yang patrilineal; tanpa pernah keluar daripadanya. Dengan kata lain, menerapkan ayat dan Hadis langsung kepada kasus-kasus. Aturan yang dihasilkannya itu telah menjadi campur aduk, sehingga ada yang mengarah kepada patrilineal dan ada pula yang mengarah kepada matrilineal. Namun karena dasarnya yang patrilineal, maka Hazairin menyebutnya sebagai sistem kewarisan individual patrilineal.

Dalam kegiatannya, Hazairin mengandalkan penalaran bebas dengan berbekal teori-teori ilmu pengetahuan, khususnya ilmu antropologi, untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat Quran. Kajian ketatabahasa atau

¹⁶⁶ Hazairin, *Ibid.*, hlm. 113.

leksikal dan begitu pula kaidah-kaidah usul fikih tidak digunakan sebagai "alat utama" dan ada yang digunakan secara tidak akurat, seperti penggantian lafaz *kullun* langsung dengan *fula>nin* dalam menafsirkan surat an-Nisa>' ayat 33 itu.

Hazairin menganggap penafsiran dan pemahaman ulama awal berada dalam kerangka adat istiadat masyarakat Arab, dan karena itu beliau tolak, karena dapat menimbulkan "bias" dari tujuan Quran. Tetapi beliau merasa perlu mempelajari adat istiadat masyarakat Arab, terutama untuk mengetahui seberapa jauh pemahaman sahabat dipengaruhinya. Kajiannya terhadap masyarakat Arab ini tidak didasarkan pada fakta-fakta lapangan atau hasil penelitian para sarjana. Tetapi tampaknya hanyalah sekadar mendeduksikan apa yang beliau anggap sebagai *lawa>zim* (keharusan) dari teori-teori antropologi. Karena landasan yang tidak kukuh ini, beliau terasa tidak akurat ketika menilai pendapat sahabat dan bisa dianggap tergelincir juga ke dalam "bias", sama seperti yang beliau tuduhkan kepada ulama Sunni. Hal ini terlihat ketika mengkaji Hadis-hadis yang selalu diletakkan dalam latar sistem kemasyarakatan yang patrilineal eksogami. Bahkan juga "memaksakan" pendapat fikih Sunni ke dalam latar belakang tersebut, sehingga beliau nisbahkan kepada ulama Sunni aturan yang bukan pendapat mereka. Misalnya definisi '*as}abah ma'a al-ghayr* tadi.

Mengenai penalaran yang sejalan atau dapat dikembalikan kepada usul fiqih adalah tentang lembaga *mawa>li>* (an-Nisa>' ayat 33) dan tentang kelompok keutamaan berdasarkan an-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176. Adapun tentang tertib turun ayat, bahwa ayat 33 (begitu juga ayat 22 - 24) turun sesudah ayat 11 dan 12 tetapi sebelum ayat 176, tidak didukung oleh alasan yang kuat.

Adapun penalaran tentang Hadis, anggapan beliau bahwa Hadis Ibn Mas'u>d terjadi sebelum ayat 176 turun dan karena itu dianggap mansukh, tidak beliau dukung dengan fakta. Namun kesimpulan beliau bahwa Hadis ini layak dikesampingkan dalam penafsiran Quran, bisa diterima tetapi dengan bukti dan alasan lain, yang akan dikemukakan dalam bab tiga. Penalaran bahwa fatwa Zaid merupakan pendapat pribadi dan karena itu tidak menjadi hujah, begitu juga anjuran untuk tidak menggunakan istilah '*as}abah* berdasarkan Hadis Abu> Hurairah (kasus bani Lahyana), bisa ditemukan kesejalanannya dengan kaidah

usul fikih. Sedang penalaran bahwa Hadis Ibn 'Abba>s berhubungan dengan kasus khusus (*Wa>qi'ah 'ain*) tidak memenuhi syarat menurut kaidah usul fikih. Namun anjuran agar Hadis ini tidak dijadikan pertimbangan utama dalam menafsirkan Quran, layak juga dipertimbangkan tetapi dengan alasan lain sebagaimana akan terlihat dalam bab tiga di bawah.

Mengenai kesimpulan fikih, yang secara tegas beliau tolak adalah istilah *'asjabah*. Adapun isi dari istilah tersebut sebagian besar tetap diterima tetapi dengan nama lain, yaitu *z\awi> al-qara>bah*. Mengenai pendapat selebihnya dapat diuraikan sebagai berikut:

- a. Arti *kala>lah* yang beliau pilih, orang yang mati punah ke bawah, adalah arti baru yang tidak sejalan dengan sebuah mazhab fikih pun. Berdasarkan inilah beliau menjadikan semua kerabat garis sisi terhijab oleh anak atau keturunan laki-laki dan perempuan), seperti akan terlihat lebih jelas dalam bab empat.
- b. Beliau menyamakan semua jenis saudara (kandung, seayah atau seibu). Hazairin menafsirkan saudara dalam an-Nisa>' ayat 12 sebagai saudara ketika mewaris bersama-sama dengan ayah dan yang dalam an-Nisa>' ayat 176 ketika mewaris bersama ayah namun keturunan tidak ada. Pendapat ini berbeda dengan semua mazhab fikih, yang menafsirkan saudara dalam ayat 12 sebagai saudara seibu dan yang dalam ayat sebagai saudara kandung atau seayah.
- c. Hazairin menjadikan keturunan di bawah anak (begitu juga keturunan saudara) sebagai ahli waris pengganti (*mawa>li>*) dan tidak pernah terhijab oleh *saudara orang tua* mereka. Pendapat ini berbeda dengan mazhab fikih Sunni dan Zaidiah, yang tidak mengenal lembaga ahli waris karena penggantian.

Dalam mazhab-mazhab ini, semua ahli waris mewarisi karena dirinya sendiri. Sebaliknya sebagian pendapat Hazairin ini sejalan dengan mazhab Ja'fariah bahwa keturunan dari anak atau saudara selalu mendapat saham sebagai ahli waris pengganti. Sedang perbedaannya terletak pada segi kemenghijaban.

Menurut Ja'fariah, generasi yang lebih tinggi (laki-laki atau perempuan) secara mutlak menghibab generasi yang lebih rendah.¹⁶⁷

Mengenai nama, pendapat bahwa aturan kewarisan fikih Sunni adalah patrilineal, bisa disanggah karena tidak memenuhi persyaratan yang beliau buat sendiri. Ciri utama sistem kewarisan patrilineal menurut beliau adalah prinsip memberikan warisan hanya kepada anak laki-laki dan ayah. Sedang ciri utama sistem bilateral adalah prinsip memberikan warisan kepada anak laki-laki dan perempuan serta ayah dan ibu. Ulama Sunni, sama seperti Hazairin, sepakat bahwa pada dasarnya anak laki-laki dan perempuan serta ayah dan ibu mempunyai hak dalam kewarisan. Perbedaan antara Hazairin dan fikih mazhab terletak pada hak keturunan di bawah anak dan kerabat garis sisi. Karenanya harus dicari dalam "prinsip seleksi" yang ditambahkan kepada sistem bilateral itu. Hazairin menyebut sistem yang dia hasilkan sebagai bilateral *sui generis* dan karena itu adalah mungkin menamakan sistem fikih mazhab sebagai *bilateral mazhab* atau nama lain yang disepakati. Paling tinggi, bilateral yang beliau hasilkan dipahami dalam makna "lebih bilateral" daripada pendapat yang ada di dalam fikih. Atau pendapat fikih "lebih patrilineal" daripada pendapat yang dihasilkan Hazairin.

-o0o-

¹⁶⁷ Perbedaan lebih luas beserta contoh-contoh antara Hazairin dan fikih mazhab, lihat di bawah, dalam bab 4 hlm. 203.

BAB III PENALARAN ULAMA TAFSIR DAN HADIS TENTANG NAS-NAS KEWARISAN

A. Penalaran Ulama Tafsir

Ayat-ayat yang menjadi pokok penalaran ulama dalam masalah kewarisan adalah surat an-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176; serta surat al-Anfal ayat 75 dan surat al-Ah}za>b ayat 6. Surat an-Nisa>' ayat 33 bukanlah ayat pokok menurut para ulama. Namun Hazairin memasukkannya ke dalam ayat pokok. Dalam tulisan ini, ayat-ayat di atas akan dibicarakan dalam tiga kelompok. An-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176 sebagai satu kesatuan, lalu ayat 33, dan akhirnya al-Anfa>l ayat 75 digabungkan dengan al-Ah}za>b ayat 6.

1. An-Nisa>' Ayat 11, 12 dan 176

Ayat-ayat tersebut berbunyi:

يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصى بها أو دين ءاباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله ان الله كان عليما حكيما (11)

ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حكيم (12)

يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله إن امرؤا هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا

اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل
 حظ الانثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم (176)

Buku *Al-Quran dan Terjemahnya* menerjemahkannya dengan:

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

Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun. (ayat 12)

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

Pokok perhatian ulama dalam membahas ayat di atas dapat dikelompokkan kepada:

- a. Sebab dan waktu turun ayat;
- b. Arti dan cakupan "lafaz kunci" yang digunakan untuk menunjuk ahli waris, yaitu: *al-walad*, *al-ab*, *al-akh* serta *al-kala>lah* (dan *azwaj*);
- c. Penentuan dan perbandingan saham antara sesama ahli waris, serta 'illat dan hikmahnya.

Dari pokok perhatian di atas, yang akan ditelusuri hanyalah dua pertama. Masalah penentuan dan perbandingan saham antara sesama ahli waris hanya diperhatikan sekadarnya karena tidak menjadi objek utama penelitian ini.

a. Sebab Turun Ayat

Mengenai sebab turun ayat 11 dan 12, Imam at}-T{abari> (310/921) menuliskan beberapa riwayat. Sebab langsungnya adalah pengaduan istri Sa'd kepada Rasul, karena saudara Sa'd telah mengambil semua warisan tanpa menyisakan sedikit pun untuk anak-anak perempuannya.¹ Riwayat lain mengatakan ayat-ayat itu turun untuk membatalkan praktek jahiliah, yang hanya memberikan warisan kepada laki-laki dewasa yang sanggup pergi berperang. At}-T{abari> menuliskan sebuah riwayat tentang keheranan beberapa sahabat, kenapa orang perempuan dan anak-anak yang tidak ikut berperang diberi bagian dari warisan. Bahkan ada yang berharap agar Rasul mengubah aturan tersebut dan praktek kewarisan jahiliah kembali dilanjutkan. Ada pula yang mengatakannya turun untuk membatalkan praktek yang dituntunkan Nabi saw. di awal Islam, yaitu kewarisan berdasarkan hubungan darah, pengangkatan anak dan *al-h}alf* (pertolongan, sumpah setia). Hampir sama dengan ini, ada riwayat yang mengatakannya turun untuk membatalkan praktek pengalihan harta kepada anak melalui pewarisan dan pemberian hak kepada orang tua melalui wasiat.²

¹ Peristiwa ini terjadi setelah Perang Uhud (3 H). Lihat di bawah hlm. 117.

² At}-T{abari>, *Tafsir at}-T{abari>*, Juz 4, Dar al-Fikr, Beirut, 1978, hlm. 185.

At}-T{abari} juga mengutip pendapat Khalifah Abu> Bakr (memerintah 11-13), bahwa ayat 11 turun untuk mengatur hak kewarisan anak dan orang tua; ayat 12 tentang suami (istri) dan saudara seibu; dan ayat 176 tentang saudara kandung (seayah); sedang ayat 75 surat al-Anfa>l adalah tentang z\awi> al-arh}a>m.³

Kelihatannya riwayat-riwayat inilah yang merupakan sebab turun utama, karena sebagian atau seluruhnya hampir selalu dikutip oleh buku-buku tafsir masa belakangan.

Abu> Bakr al-Jas}s}a>s} (370/980), seorang penulis tafsir ayat ahkan bermazhab Hanafi, menyatakan, dari sebab langsung di atas (kasus anak perempuan Sa'd ibn ar-Ra>bi' (beliau menyebutnya Sa>bit ibn Qi>s), dapat diambil petunjuk bahwa adat masyarakat Arab jahiliah tidak batal sebelum diubah oleh nas.⁴

Uraian ini disangah oleh Ibn al-'Arabi> (543/1148), penulis tafsir ayat ahkam bermazhab Maliki. Menurut beliau, kasus anak perempuan Sa'd memberi petunjuk bahwa praktek-praktek jahiliah yang berlaku di awal Islam tidaklah mempunyai kekuatan hukum. Sekiranya praktek tersebut mempunyai kekuatan hukum tentu Rasul tidak akan membatalkannya.⁵

Ibn Kas}i>r (774/1372), yang dikenal sebagai pengikut *tafsi>r bi al-ma's}u>r*, memberikan keterangan tentang nilai Hadis kasus anak perempuan Sa'd di atas. Menurut beliau, di dalam sanad Hadis ini terdapat nama *Abdulla>h ibn Muh}ammad ibn 'Aqi>l* yang tidak diketahui keadaannya. Tidak ada riwayat apa pun tentang kualitas pribadinya; nama ini hanya dikenal melalui Hadis yang dia riwayatkan. Karena itu, nilai Hadis ini, menurut beliau, paling tinggi hanyalah *h}asan*.⁶

Adalah suatu hal menarik, bahwa buku-buku tafsir selalu menyebut Hadis ini, tetapi tidak mempertimbangkan nilai sanadnya. Mungkin para ulama

³ *Ibid.*, juz 6, hlm. 28.

⁴ Al-Jas}s}a>s}, *Ahka>m al-Qur'a>n*, jilid 2, Da>r al-Kita>b al-'Arabi>, Beirut, hlm. 79.

⁵ Ibn al-'Arabi>, *Ahka>m al-Qur'a>n*, jilid 1, dengan *tah}qiq 'Ali> Muh}ammad al-Baja>wi>*, hlm. 519.

⁶ Ibn Kas}i>r al-Qurasyi> ad-Dimasyqi>, *Tafsir al-Qur'a>n al-'Azi>m*, jilid 2, Dar al-Andalus, Beirut, hlm. 212.

tidak terlalu menghiraukan kualitas Hadis tersebut karena riwayat ini berhubungan dengan sebab turun, bukan dengan penafsiran langsung dari ayat.

Beralih kepada ayat 176, at-T{abari> menuliskan beberapa riwayat yang menyatakannya termasuk kelompok ayat yang terakhir diwahyukan.⁷ Al-Kiya> al-Harra>si>, seorang penulis tafsir ayat ahkam bermazhab Syafi`i (504/1109) memberikan keterangan lebih terperinci, bahwa ayat ini turun sesudah *fath} Makkah* (8 H.).⁸ Buku-buku tafsir sesudahnya hampir selalu menyebutkan bahwa ayat 176 ini termasuk kelompok ayat yang terakhir turun.

Sebagai penutup tentang sebab turun ini, ingin diberikan komentar tentang keheranan sahabat yang disebut at-T{abari> di atas. Riwayat ini memberi kesan bahwa pengaruh tradisi dan cara berpikir masyarakat jahiliah yang baru ditinggalkan tidaklah secara serta merta pupus dari pemikiran sahabat-sahabat. Menyadari kenyataan ini tentu mudah dimengerti sekiranya sahabat akan mengartikan "lafaz-lafaz kunci" di bidang kewarisan ini berdasarkan arti *isti'ma>l*, karena itulah pengertian yang mudah mereka jangkau. Lebih dari itu, Rasul sendiri tidak menjelaskan masalahnya secara rinci.

b. Tentang Anak dan Keturunan

At-T{abari> mengatakan, *al-walad* mencakup anak laki-laki dan perempuan, yang besar dan yang kecil. Menurut beliau, anak perempuan tidak berhak mendapat lebih dari bagian yang telah ditentukan (1/2 atau 2/3) karena demikianlah difirmankan Tuhan. Sisa warisan harus diserahkan kepada *'as}abah*.⁹ Tetapi at-T{abari> tidak mencantumkan matan sebuah Hadis *'as}abah* pun.

Al-Jas}sa>s} mengatakan, telah ada kesepakatan ulama bahwa *al-walad* mencakup anak langsung dan keturunan melalui garis laki-laki dan tidak mencakup keturunan melalui garis perempuan. Secara hakiki lafaz *al-walad*

⁷ At-T{abari>, *op. cit.*, juz 6, hlm. 28.

⁸ Al-Kiya> al-Harrasi>, *Ah}ka>m al-Qur'a>n*, Jilid 1, Da>r al-Kita>b al-'Ilmiyyah, Beirut, cet. hlm. 337. Keterangan lebih lanjut lihat hlm. 115.

⁹ At-T{abari>, *op. cit.*, juz 4, hlm. 187.

mencakup anak langsung dan secara majasi mencakup keturunan melalui garis laki-laki. Menurut beliau, perbedaan arti inilah yang menyebabkan cucu baru akan mewarisi kalau anak sudah tidak ada; atau kalau anak tidak dapat menghabiskan harta. Karena alasan ini pulalah keturunan yang lebih rendah betapapun beda derajatnya, dianggap sebagai satu kelompok dan berbagi berdasarkan aturan dua berbanding satu antara laki-laki dan perempuan.¹⁰ Jalan pikiran ini menunjukkan bahwa beliau mengikuti pendapat dalam fikih Hanafiah, bahwa arti hakiki tidak boleh digunakan secara bersamaan dengan arti majasi. Harus dipilih salah satunya saja.¹¹

Beliau juga berpendapat bahwa anak (keturunan) perempuan tidak bisa menghabiskan harta, karena Quran telah menentukan bagian pasti untuk mereka, yaitu seperdua atau dua pertiga. Pendapat yang menyatakan bahwa anak perempuan akan menghabiskan sisa harta sekiranya tidak ada anak laki-laki atau ayah adalah pendapat *sya'z* (menyendiri, terisolir) yang bertentangan dengan zahir wahyu dan kesepakatan ulama (*ittifaq al-'ummah*). Penyerahan sisa harta kepada anak perempuan tidak disebutkan di dalam Quran dan tidak ada dalil lain yang bisa digunakan. Sisa dari saham anak perempuan itu harus diserahkan kepada *'asabah* berdasarkan Hadis dan kesepakatan ulama.¹²

Al-Kiya al-Harra^{si} pun sependapat dengan pendahulunya bahwa *al-walad* secara hakiki hanyalah mencakup anak kandung. Keturunan melalui garis laki-laki masuk ke dalam arti *al-walad* hanyalah secara majasi. Namun beliau menyatakan bahwa ketiadaan hak cucu untuk mewarisi bersama anak langsung, bukanlah karena pembedaan arti kepada hakiki dan majasi tersebut, tetapi karena begitulah kesepakatan ulama.¹³ Tampaknya beliau merasa perlu menyatakan hal ini, karena dalam mazhab Syafi'i, mazhab yang dia anut, tidak

¹⁰ Al-Jas^{sa}, *op. cit.*, hlm. 80 dan 84.

¹¹ As-Sarkhasi, *Usjul*, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 173.

¹² Al-Jas^{sa}, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 94.

¹³ Al-Kiya, al-Harra^{si}, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 353.

ada halangan untuk menggabungkan arti hakiki dengan majasi sekiranya keadaan memungkinkan.¹⁴

Beliau juga sepakat dengan pendahulunya bahwa anak perempuan tidak boleh mendapat lebih dari saham yang telah ditentukan, seraya berusaha menjelaskan kesulitan kenapa saudara perempuan berhak menjadi *'as}abah ma'a al-ghayr*, sedang cucu perempuan yang juga berjarak dua derajat tidak berhak (Hadis Ibn Mas'ud). Cucu seharusnya lebih utama karena dia dari kelompok keturunan, sedang saudara dari kelompok kerabat garis sisi. Menurut beliau, cucu perempuan tidak berhak menjadi *'as}abah* adalah karena *jihat* (kelompok)-nya sama dengan anak: sama-sama keturunan. *Jihat* yang berbeda ini perlu dijaga kalau *'as}abah*-nya perempuan. Sekiranya *'as}abah* itu cucu laki-laki, maka *jihat* tidak perlu diperhatikan karena kelaki-lakiannya telah cukup kuat.¹⁵ Di sini terlihat upaya menemukan *'illat* untuk keberhakan saudara perempuan menjadi *'as}abah ma'a al-ghayr*, yaitu *jihat* yang berbeda. Hanya tidak jelas kenapa hal ini harus dipertahankan.

Mufasir berikutnya, Ibn al-'Arabi>, memberikan penekanan yang berbeda. Menurut beliau, hakikat dari *al-walad* adalah asalnya, yaitu *sulbi* (sumsum) seorang laki-laki; baik langsung (*dunya*) maupun tidak langsung (*ba'id*). Karena itu hanya mencakup keturunan garis laki-laki. Dalil untuk ini adalah firman Allah sendiri: *ya> bani> a>dam*, sabda Rasul: *ana> sayyidu waladi a>dam*, dan juga potongan ayat: *wa lakum nisfu ma> taraka azwa>jukum in lam yakun lahunna walad*, yang artinya 'untukmu (suami) seperdua warisan istri kalau dia tidak mempunyai anak'; para mufasir sepakat bahwa anak di sini termasuk keturunan garis laki-laki. Setelah ini beliau tambahkan, ada ulama yang menganggapnya hakiki pada semuanya. Tetapi ada juga yang menganggapnya hakiki pada anak langsung dan majasi pada keturunan lebih rendah. Beliau menguatkan yang terakhir berdasarkan kesepakatan ulama, bahwa cucu baru mewarisi apabila tidak ada anak laki-

¹⁴ Badra>n Abu> al-'Ainain Badra>n, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*, Mu'assasat Syaba>b al-Jami'ah, Iskandariah, hlm. 397. Al-Bu>ti>, *op. cit.*, hlm. 33.

¹⁵ Al-Kiya> al-Harra>si>, *op. cit.*, hlm. 355.

laki.¹⁶ Dengan demikian terlihat bahwa kesimpulan beliau sama dengan al-Kiya>, tetapi ada tambahan alasan.

Pada periode berikutnya, Abu> H{ayya>n (754/1255) mengatakan bahwa inti dari *al-walad* adalah *al-waladiyyah* atau *at-tawallud* (keanakan), karenanya mencakup yang laki-laki dan perempuan, yang besar dan yang kecil bahkan janin.¹⁷ Arti hakiki dari *al-walad* hanyalah anak langsung. Sedang kemencakupannya kepada *walad al-ibn* (cucu melalui anak laki-laki) adalah karena *majaz al-isti'ma>l* (majas dalam pemakaian). Menurut beliau, tidak mungkin dikatakan bahwa *walad al-ibn* termasuk ke dalam arti hakiki lafaz *al-walad* baik secara *al-isyтира>k* (salah satu arti) maupun secara *at-tawa>tji'* (salah satu bagian); sebab kalau seperti itu, dia tidak akan terhibab oleh anak. Sedang dalam kenyataan dia terhibab oleh anak (laki-laki).¹⁸ Lebih lanjut beliau menyatakan bahwa *Ra>fi>dah* (satu pecahan mazhab Syiah) berpendapat bahwa anak (keturunan), walaupun hanya perempuan, akan menghabiskan harta sesudah dikeluarkan bagian ayah dan ibu (*z\awi> al-furu>d*). Menurut mereka, demikianlah arti zahir dari Quran. Sebaliknya Jumhur meninggalkan arti zahir ini dan menjadikan ayah sebagai '*as}abah* berdasarkan Hadis Rasul.¹⁹ Dari uraian ini terlihat perbedaan antara Abu> H{ayyan dan mufasir pendahulunya. Dia telah melihat kemungkinan untuk memberikan semua warisan kepada anak perempuan dan bukan kepada ayah. Dia tidak menganggap pendapat ini *syā>z* seperti yang dilakukan al-Jas}sa>s}.²⁰

¹⁶ Ibn al-'Arabi>, *op. cit.*, hlm. 334, 335.

¹⁷ Abu> Hayya>n al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhi>t*, jilid 3, Dar al-Fikr, Beirut, cet. II, 1978, hlm. 180.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 183 dan 184.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 183.

²⁰ Sebetulnya ada beberapa buku lain yang diteliti, sebelum sampai kepada periode Rasyi>d Rid}a>. Tetapi karena tidak ada perbedaan menonjol dengan apa yang telah diuraikan, maka buku-buku ini tidak dikutip. Misalnya:

Az-Zamakhshyari> (538/1142), *Al-Kasysyaf 'an Haqa>'iq at-Tanzil wa 'Uyu>n al-Aqawa fi Wujuh at-Ta'wil*, juz 1, Dar al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 125.

Fakhr ad-Di>n ar-Ra>zi> (606/1208), *At-Tafsir al-Kabi>r*, Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah juz Teheran, cet. II, hlm. 204.

Al-Qurtubi> (774/1372), *Al-Ja>mi' li Ahka>m al-Qur'a>n*, jilid 5, Da>r al-Katib al-'Arabi> Kairo, hlm. 57.

As-Sayuti> (911/1505), *Ad-Durr al-Mans'u>r fi> al-Tafsi>r bi al-Ma'su>r*, jilid 2, Muh}ammad Ami>n Dahhaj, Beirut, hlm. 125.

Rasyid Ridwan (1355/1935), seorang penulis tafsir di awal abad kedua puluh menambahkan beberapa keterangan baru. Menurut beliau, adanya kesepakatan bahwa hanya keturunan dari garis laki-laki yang akan mewarisi sekiranya tidak ada anak kandung, adalah karena nasab ditarik melalui garis laki-laki. Dalilnya adalah seuntai syair Arab dan Hadis tentang Hasan dan Husein. Syair tersebut:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا، بنوهن أبناء الرجال الأباعد

Artinya:

Keturunan kita adalah anak dari anak lelaki kita dan anak perempuan kita; sedang anak dari anak perempuan tersebut adalah keturunan dari lelaki lain.

Hadis Rasul saw. menyatakan adanya kekhususan Hasan dan Husain yang bernisbah kepada Nabi (kakek dari pihak ibu).²¹ Kata *al-walad* ini 'am, mencakup yang besar dan yang kecil, laki-laki dan perempuan. Namun begitu anak yang kafir (berbeda agama) telah dikeluarkan sejak awal berdasarkan surat Hud ayat 45.²²

Beliau juga menegaskan kembali, bahwa berdasarkan penentuan dua orang anak perempuan berhak atas dua pertiga warisan, dan satu orang anak berhak atas seperdua warisan, dapat dipahami bahwa anak perempuan tidak berhak menghabiskan warisan. Sisa harta tersebut harus diserahkan kepada 'asabah.²³

Dari uraian di atas terlihat bahwa sebab pembatasan pewarisan hanya kepada keturunan melalui garis laki-laki adalah aturan tentang nasab. Pendapat ini bukanlah pendapat baru, sebab senada dengan pendapat yang telah ada dalam buku-buku tafsir sebelumnya. Sumbangan Rasyid Ridwan terletak dalam pencantuman dalil. Syair dan Hadis yang dikemukakan tersebut belum ditemu-kan dalam buku tafsir lain. Dengan demikian penyebutan *as-sjulb, at-*

Abu as-Su'ud (982/1573), *Irsyad al-'Aql as-Salim ila Maza'ya al-Kita'ab al-Kari'm*, dengan *tahqiq* 'Abd al-Qadir Ahmad 'Ata, Maktabat ar-Riyad al-Hadis, Riyad, hlm. 653.

Al-Alusi (1270/1853), *Ruh al-Ma'ani*, jilid 3, Dar Ihya' at-Turas al-'Arabi, Beirut, hlm. 216.

²¹ Rasyid Ridwan, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, jilid 2, Maktabat al-Qahirah, Kairo, hlm. 405.

²² Rasyid, *Ibid.*, hlm. 407.

²³ Rasyid, *Ibid.*, hlm. 415 .

tawallud, *al-waladiyyah* dan penarikan nasab sebagai hakikat keanakan, tidak menimbulkan perbedaan prinsipil di dalam kewarisan.

Penafsiran yang agak berbeda dari apa yang dikemukakan di atas diberikan oleh at-Taba>taba>'i>, seorang penafsir kontemporer bermazhab Ja'fariah, kelahiran Iran. Menurut beliau, pilihan kata *al-awla>d* dan bukannya *al-abna>*', menunjukkan bahwa perbandingan perolehan itu adalah untuk anak kandung dari pewaris (*makhs}u>s} bi ma> waladahu> al-mayyit bi la> wa>sit}ah*) dan kemudian bagian ini dialihkan kepada keturunannya dengan perimbangan yang tetap (2:1) antara lelaki dan perempuan. Dengan kata lain, keturunan lebih lanjut dari seseorang tidak akan mewarisi dengan hak sendiri, tetapi selalu hak orang tua yang menghubungkan mereka dengan pewaris.²⁴ Dengan kata lain, cucu tersebut hanya sekadar mengambil alih saham yang menjadi hak orang tuanya. Tetapi hak ini baru muncul apabila semua anak sudah tidak ada. Anak, walaupun hanya perempuan, akan menghibah semua cucu. Beliau juga menolak Hadis Ibn 'Abba>s tentang '*as}abah* dengan alasan tidak sahih dan ada Hadis lain melalui jalur *ahl al-bait* yang membatalkannya. Menurut beliau, berdasarkan an-Nisa>' ayat 176, saudara tidak berhak mewarisi selama masih ada anak atau orang tua.

Dari uraian di atas terlihat perbedaan yang menonjol antara Tabataba'i> dan mufasir pendahulunya, terutama karena membedakan arti *al-walad* dengan *al-abna>* serta penolakan terhadap Hadis '*as}abah*. Buku-buku tafsir lain cenderung menyamakan, atau sekurang-kurangnya tidak ada yang berupaya menunjukkan segi-segi perbedaan antara lafaz *al-walad* dan *al-ibn*.

Mengenai penolakan kepada Hadis '*as}abah* kelihatannya lebih disebabkan oleh mazhab Ja'fariah yang beliau anut daripada karena kajian pribadi; sebab beliau tidak memberi alasan selain dari alasan tradisional Syiah.²⁵ Pantas disampaikan, dalam penelitian ini digunakan empat buku tafsir bermazhab Syiah, yaitu *Majma' al-Baya>n*, *Fath al-Qadi>r*, *al-Ka>syif* dan *al-*

²⁴ At} -T{aba>tana>'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'a>n*, jilid 4, Mu'assasat al-A'lami>, Beirut, hlm. 207.

²⁵ Lebih lanjut lihat hlm. 126 dan 182.

Mi>za>n yang sedang dibicarakan ini.²⁶ Uraian dari *al-Kasyif* sejalan dengan apa yang diuraikan di atas. Sedang *Majma' al-Baya>n* tidak memberikan keterangan yang relevan untuk dikutip. Kalihatannya buku ini lebih memberi penekanan pada segi-segi kebahasaan daripada fikih. Sedang *Fath al-Qadi>r*, bermazhab Zaidiah, pendapatnya sejalan dengan kebanyakan buku-buku tafsir sebelum *al-Miza>n* dan karenanya dilampaui saja. Dengan pertimbangan ini, walaupun dari rentetan perkembangan pemikiran di atas terlihat bahwa at-Tabataba'i> telah membawa napas baru, tetapi tidaklah mutlak dapat dikatakan begitu. Sebab dalam buku-buku fikih Syiah sejak masa awal ditemukan uraian yang senada.

Beralih kepada mufasir di Indonesia, ditemukan beberapa ulama yang menulis kitab tafsir, misalnya Hasbi, Hamka dan A. Halim Hasan (tidak tamat).

Secara umum sekiranya dibandingkan dengan uraian ulama-ulama di atas, tidak ada sesuatu yang khas Indonesia yang mereka berikan. Hasbi, misalnya, tidak menjelaskan siapa yang dimaksud dengan keturunan (apakah hanya garis laki-laki atau juga mencakup garis perempuan), begitu juga hubungan antara orang tua dan kakek serta tidak pula menyinggung masalah *'as}abah*.²⁷ Hamka memberikan uraian yang relatif lebih luas. Beliau menyata bahwa *al-walad* mencakup anak laki-laki dan perempuan serta keturunan melalui garis laki-laki.²⁸

Sekiranya perkembangan tafsir ini diperhatikan, ada satu kesimpulan yang dapat dikemukakan. Jumhur ulama Sunni cenderung sepakat bahwa lafaz *al-walad* secara hakiki hanya mencakup anak langsung. Kemencakupannya kepada keturunan di bawah anak hanyalah secara majasi. Begitu pula, semua buku tafsir tersebut membedakan keturunan garis laki-laki dengan keturunan garis perempuan. Lafaz *al-walad* hanya mencakup keturunan melalui garis laki-laki. Buku-buku tafsir itu tidak ada yang secara jelas mencantumkan alasan-

²⁶ At}-T{abrasi> (548/1153), *Majma' al-Baya>n*, Maktabat Ayat Alla>h al-'Uzma> al-Mar'asyi> an-Najali> Qoum, 1403 H.; Asy-Syawka>ni> (1250/1834), *Fath al-Qadi>r*, Da>r al-Fikr, Beirut; Jawwad Magniyyat, *at-Tafsi>r al-Kasyif*, Dar al-'Ilm li al-Malayi>n, Beirut.

²⁷ Hasbi Ash Shiddieqy, *Tafsier al Qura>nul Madjied "An Nur"*, jilid 4, Bulan Bintang, Jakarta, cet. II, 1969, hlm. 194 - 204. Ayat 176 diuraikan dalam jilid 6, cet. III, 1970, hlm. 42.

²⁸ Hamka, *Tafsir al Azhar*, Jilid 4, Yayasan Nurul Islam, Jakarta, 1984, hlm. 318.

alasan. Seolah-olah hal ini sudah merupakan suatu keniscayaan yang tidak perlu dipersoalkan. Penyebutan hakikat arti lafaz *al-walad* dengan *al-waladiyyah* (*at-tawallud*), *al-ibn* ataupun penarikan nasab, bahkan penyebutan beberapa ayat lain sebagai dalil, tidak menimbulkan perbedaan penting pada penentuan orang-orang yang berhak menjadi ahli waris.

Dalil yang paling jelas tentang pembatasan keturunan hanya melalui garis laki-laki adalah apa yang dikemukakan oleh Rasyid Ridha, yaitu sebuah syair Arab dan Hadis tentang kekhususan Hasan dan Husain yang bernasab kepada Rasulullah saw. Mungkin kenyataan tidak ada Sunah yang mengatur pemberian warisan kepada keturunan garis perempuan, dapat pula dianggap sebagai dalil (negatif) untuk menguatkan. Melihat kenyataan ini dapat dinyatakan bahwa pilihan yang digunakan untuk menentukan arti lafaz *al-walad* tersebut adalah *isti'mal*. Sulit dihindari anggapan bahwa adat masyarakat Arab pada masa itulah yang menjadi dasar utama penentuan hanya keturunan melalui garis laki-laki yang dianggap *al-walad*.

Mengenai keterhijaban cucu oleh anak, juga tidak disertai alasan yang tegas. Hampir semuanya beralasan pada kenyataan bahwa masalah tersebut telah diterima sejak masa sahabat.

Karenanya adalah menarik untuk melanjutkan arah yang ditunjukkan oleh at-Taba'i, yaitu perbedaan penekanan lafaz *al-walad* dengan *al-ibn* dalam penggunaan Quran, yang boleh jadi mengarah kepada pilihan *al-haml*. Kelihatannya Quran tidaklah begitu saja menyamakan arti lafaz *al-walad* dengan *al-ibn*. Misalnya, dalam menjelaskan larangan perkawinan, Allah menggunakan kata *al-ibn* dengan lawan *al-ab* (an-Nisa' ayat 23 dan 24), dan begitu pula waktu menjelaskan keringanan aurat (an-Nur ayat 31). Namun ketika menjelaskan kewajiban menyusukan anak sendiri, Quran menggunakan istilah *al-walad* dengan lawan *al-walidah* (ibu yang melahirkan) dan *al-walid* (ayah, suami dari ibu), (al-Baqarah ayat 233). Sedang ketika menjelaskan saham (perolehan) kewarisan, Quran menggunakan lafaz *al-walad* dengan lawan *al-ab*. Namun begitu Allah ada juga mencantumkan kata *al-ibn* dengan lawan *al-ab* ketika menjelaskan kedekatan kemanfaatan seseorang

dengan orang tua dan anaknya.²⁹ Sebagian ulama awal ada yang telah membicarakan persoalan ini. As-Suhaili> misalnya, meriwayatkan bahwa dalil Ibn 'Abba>s yang menetapkan keturunan di bawah anak sebagai anak berdasarkan firman Allah: *ya> bani a>dam* dibantah oleh Zaid ibn Sabit. Dia berkata bahwa ayat itu dan ayat yang sejenisnya adalah untuk menunjukkan *jenis* (*an-naw'*, genus). Karenanya digunakan lafaz *al-bunuwwah*. Seandainya digunakan lafaz *al-wiladah* maka perlu kepada pergantungan langsung (*al-muta'alliq*), dalam hal ini orang tua. Setelah kutipan ini, as-Suhaili melanjutkan bahwa lafaz *al-walad* berbeda dengan *al-ibn*. *Al-walad* cocok untuk yang tunggal, jamak, perempuan dan laki-laki, sedang *al-ibn* tidak bisa untuk jamak atau perempuan. Lafaz *al-walad* cocok untuk kewarisan sedangkan *al-ibn* tidak, karena Quran menggunakan lafaz *al-ibn* untuk anak susuan, anak angkat dan anak kandung (*abna>'ukum min as}la> bikum*, artinya anak yang dari sumsummu). Sedang penggunaan lafaz *al-walad* pasti menunjuk kepada hubungan kelahiran.³⁰

²⁹ Melalui survei menyeluruh ditemukan bahwa Quran menggunakan kata *al-walad* (dalam bentuk *Ma'rifah*, *nakirah*, mufrad dan jamak) sebanyak 56 kali; di antaranya sebagai tuduhan dan sanggahan bahwa Tuhan mempunyai anak; untuk pembunuhan anak; untuk menyusukan anak; untuk hubungan darah (kelahiran) biasa yang lain; dan sembilan kali dalam rangka kewarisan (*an-Nisa>'* ayat 11, 12 dan 176). Namun begitu, ada dua yang digunakan dalam hubungan bukan kelahiran, yaitu ucapan keluarga Fir'aun untuk menjadikan Mu>sa> as. sebagai anak (angkat), dan ucapan pejabat tinggi (Wazir) Mesir yang ingin memelihara Yusuf sebagai anak (angkat). Dalam hubungan ini perlu diperhatikan, bahwa kedua ayat ini merupakan riwayat Quran tentang ucapan dua orang "tokoh" sejarah, jadi hanya merupakan *ayat kisah*, bukan *ayat tasyri'*.

Adapun kata *al-ibn* (dalam bentuk *nakirah*, *ma'rifah*, mufrad dan jamak), termasuk lafaz *bani>*, digunakan Quran sebanyak 162 kali. Digunakan dalam arti keturunan secara umum, seperti keturunan Israil (*bani> Isra>'i>l*), dan keturunan Adam (*bani> a>dam*); untuk menyebut nama Isa ibn Maryam dan untuk *ibn sabi>l*. Sisanya, digunakan untuk hubungan langsung antara anak dan orang tua, seperti ucapan Harun kepada saudaranya, Musa, "Hai anak ibuku", atau ucapan Syari'ah ketika akan menikahkan salah seorang anaknya dengan Musa.

³⁰ Al- 'Asqalani>, *Fath} al-Ba>ri>*, *op. cit.*, jilid 12, hlm. 20.

Di dalam buku kamus, lafaz *al-walad* dengan akar kata *wa-la-da* pada pokoknya berarti kelahiran; *al-walad* adalah yang dilahirkan. Namun secara *tasybi>h* bisa diartikan dengan *ar-ah* (keturunan atau kelompok). Lihat: Ibn Manzur, *op. cit.*, hlm. 980; Ibrahi>m al-Abya>ri>, *al-Mausu>'ah al-Qur'a>niyyah al-Muyassarah*, jilid 3, Mu'assasatSijl al-'Arab, Kairo, 1974, hlm. 383.

Adapun kata *al-ibn* (aslinya *ba-na-wun*) berasal dari akar kata *ba-na-ya*, yang berarti membangun atau mendirikan. Sebagian buku menyatakan bahwa anak disebut *ibn* karena orang tuanyalah yang mengadakannya (*huwa al-lazi> bana>hu, ja'alahulla>hu banna>'an fi ija>dih*). Dalam arti yang lebih luas, lafaz *ibn* digunakan untuk menunjuk sesuatu yang tercipta dari sesuatu lain; yang diasuh (dilindungi) oleh sesuatu yang lain; yang berkhidmat untuk

Lebih dari itu, di dalam fikih Sunni sendiri, ditemukan pendapat sebagian ulama, bahwa lafaz *al-walad* mencakup juga kepada keturunan garis perempuan. Dalam bab wakaf, sekiranya seseorang berwakaf menggunakan lafaz *al-walad*, maka menurut ulama Syafi'iah, jumhur Hanabilah dan sebagian Hanafiah (Abu> Yu>suf), maka akan mencakup kepada keturunan garis laki-laki dan perempuan. Sedang Malikiyah dan sebagian Hanafiah (Abu> H{ani>fah dan Muh}ammad) menganggapnya tidak mencakup. Alasan kedua belah pihak pada dasarnya bertumpu pada: apakah arti majasi dapat digabung dengan arti hakiki atau tidak; dan apa makna "kelahiran" sebagai hakikat dari *al-walad*.³¹ Mungkin juga pembedaan arti *al-walad* di bidang kewarisan dengan wakaf ini, berpangkal pada kenyataan bahwa pewarisan adalah perbuatan hukum yang telah dikenal dalam masyarakat Arab sejak sebelum Islam. Sedang wakaf adalah lembaga baru yang diajarkan oleh Rasulullah saw. Karena itu isi transaksi wakaf tidak dapat diartikan secara *isti'mal*.³²

Kembali ke pokok persoalan, rasanya akan lebih tepat sekiranya dikembangkan pendapat bahwa perimbangan satu banding dua antara lelaki dan perempuan itu berlaku untuk anak langsung pewaris. Dalam hal ada yang telah meninggal, bagiannya itu beralih kepada keturunannya, karena hubungan kelahiran diantara mereka tidaklah hilang. Mengenai perolehan, tetap satu berbanding dua antara yang perempuan dan laki-laki pada setiap derajat. Dengan kata lain, lafaz *al-walad* tersebut akan diartikan perjurai (pergaris), mencakup anak yang masih hidup dan keturunan dari anak yang telah mati. Sekiranya jalan pikiran ini bisa diterima, maka pembatasan ahli waris (*z\awi>furu>d}* dan *'as}abah*) hanya pada garis laki-laki, menjadi tidak relevan dan tidak layak untuk terus dipertahankan.

sesuatu; yang sebagai pelaksana dari sesuatu itu. Seperti ucapan *ibn as-sabi>l* untuk musafir; *Fula>n* (fulan anak perang), untuk menunjuk seseorang yang menjadi tentara; dan seterusnya. Ragib al-Asfaham (502/1107), *Mu'jam Mufrada>tAlfa>z al-Qur'a>n*, dengan *tah}qi>q Nadi>m Mar'asyil Da>r al-Ka>tib al-'Arabi>*, Beirut, 1972, hlm. 60; Ibn Manzur, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 270.

³¹ Ibn Qudamah, jilid 5, *op. cit.*, hlm. 615. *Asy-Syi>razi>* (476/1083), *al-Muhaz\z\ab*, al-Mut}i'i>

³² Abu> Zahrah, *Muh}a>dara>t fi al-Waqf*, Da>r al-Fikr al-'Arabi>, Kairo, cet. II, 1971, hlm. 5.

Sekiranya diterangkan secara usul fikih, maka bisa disebut bahwa lafaz *al-walad* dalam ayat ini termasuk kategori *z}a>hir*. Para ulama awal menafsirkannya secara majas berdasarkan penggunaan dalam masyarakat Arab. Karena itu mereka batasi pada anak langsung dan setelah itu keturunan melalui garis laki-laki. Sedang arah yang diteruskan dari *at}-T{aba>t}aba>'i>* ini, tidak menggunakan *isti'ma>l* sebagai penjelasan, tetapi mencarinya melalui pilihan *al-wad}'* dan karena itu mencakup anak langsung dan semua keturunan garis laki-laki dan perempuan.

Menyangkut teknik pemahaman makna, dapat dikatakan bahwa para ulama dan arah yang diajukan ini, menempuh teknik *'iba>rat an-nas}sj}*. Namun tetap ada perbedaan hasil antara keduanya karena telah ada perbedaan tentang arti lafaz *al-walad* seperti dijelaskan sebelumnya.

Akibat lain dari arah yang ditempuh, cucu hanya terhibab oleh ayahnya sendiri dan tidak akan terhibab oleh saudara-saudara ayahnya. Pertimbangan bahwa hibab-menghibab terjadi karena perbedaan derajat dianggap tidak relevan lagi, karena hubungan antara pewaris dan keturunannya tidak lagi dilihat berdasarkan jarak derajat, tetapi dilihat berdasarkan jurai (jalur dari masing-masing anak). Seperti telah disebutkan tadi, saham anak akan tetap diperhitungkan apabila dia mempunyai keturunan yang masih hidup.

At}-T{aba>t}aba>'i> mengakui keberadaan Hadis sebagai sandaran hibab-menghibab ini. Tetapi Hadis-hadis tersebut--seperti telah disinggung di atas, tidak terlalu kuat sanadnya dan bisa dipahami dengan cara lain.³³

c. Tentang Orang Tua

Dibandingkan dengan uraian sebelumnya, uraian tentang *al-ab* (ayah, orang tua) relatif sedikit diberikan. Bahkan ada buku tafsir yang melampauinya saja.³⁴

Menurut Ibn al-'Arabi>, karena digunakan dalam bentuk, *tas\niyyah* (menunjuk dua orang), maka lafaz *al-ab* tidak dapat mencakup leluhur di atas

³³ Tentang Hadis-hadis ini lihat hlm. 119 dst.

³⁴ Misalnya: al-Alu>si>, *op. cit.*, hlm. 223; dan Abu> as-Su'u>d, *op. cit.*, hlm. 652.

orang tua seperti kemencakupan *al-awlad* terhadap keturunan di bawah anak. Alasannya, bentuk *tas\niyyah* bukanlah bentuk '*a>m*'; lafaz bentuk ini tidak bisa diartikan sebagai jamak. Pemberian hak mewarisi kepada kakek dan nenek oleh para sahabat bukanlah berdasarkan ayat ini, tetapi berdasarkan Hadis.³⁵ Mereka sepakat memberikan hak mewarisi kepada kakek ketika tidak ada ayah. Tetapi terjadi diskusi yang panjang tentang kemampuan kakek menghibah saudara. Sebagian mereka menetapkan bahwa kakek (ayah dari ayah dan seterusnya satu garis ke atas), sekedudukan dengan ayah dalam kemampuan menghibah saudara. Alasannya, Adam disebut sebagai ayah semua manusia. Sedang menurut yang sebagian lagi, kakek tidak dapat menghibah saudara, dengan alasan penyebutan di atas hanyalah sekadar menunjuk jenis (*an-naw'*), bukan menyatakan hubungan langsung. Menurut yang terakhir ini, kakek dan saudara mendapat kedudukan khusus, tidak akan saling menghibah. Mengenai nenek mereka sepakat bahwa nenek tidak dapat menggantikan ibu.³⁶ Ibn 'Arabi> tidak menyebut pendapat yang menjadikan saudara berhak menghibah kakek.

Abu> H{ayya>n menempuh cara yang berbeda. Menurut beliau, secara zahir lafaz *al-ab* tidak mencakup leluhur yang di atas orang tua. Tetapi penggunaan secara majas (*maja>z al-isti'ma>l*) telah memperluas artinya sehingga mencakup kakek dan nenek. Tetapi beliau tidak menguraikan siapa-siapa yang menjadi kakek dan nenek tersebut dan juga tidak menjelaskan bagaimana kedudukan (hak)-nya sekiranya menjadi ahli waris. Beliau juga tidak menjelaskan bagaimana pengaruh bentuk *tas\niyyah* dari lafaz *al-ab*, yang oleh ulama lain digunakan untuk mentakhsiskan kandungannya itu.³⁷

Ketika menafsirkan al-Ah}za>b ayat 6, Abu> Hayyan menyatakan ayat yang menyebut Ibrahim dan nabi yang lain sebagai *a>ba>'* tidak dapat digunakan untuk memperluas arti *al-ab* kepada leluhur di atas orang tua; karena menurut Mujahid (104/721), para rasul disebut sebagai *ab* (ayah) dan istri

³⁵ Tentang Hadis ini lihat bab 4, hlm. 149.

³⁶ Ibn al-'Arabi>, *op. cit.*, hlm. 337-338.

³⁷ Abu> H{ayya>n, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 35.

mereka sebagai *um* (ibu) bagi umatnya dan umat itu sendiri disebut sebagai anak (*bani>*, *bana>t*) dari sang rasul.³⁸

Al-Qurtubi> menjelaskan bahwa bentuk *tas\niyyah* lafaz *al-ab* menyebab-kannya tidak bisa diperluas kepada leluhur di atas orang tua seperti perluasan lafaz *al-awla>d* kepada keturunan di bawah anak. Alasannya, ketika ada nenek dan kakek datang menuntut hak warisan di masa sahabat, mereka tidak merujuk ke ayat ini, tetapi mencari Hadis-hadis.³⁹

Dari uraian ini dapat ditarik kesimpulan, pada dasarnya para ulama sepakat bahwa lafaz *al-ab*, karena digunakan dalam bentuk *tas\niyyah*, tidak dapat diperluas kepada kakek dan nenek atau leluhur di atasnya. Namun begitu, berdasarkan Hadis-hadis, para ulama menetapkan bahwa kakek (satu garis lurus ke atas) akan menggantikan ayah sekiranya tidak ada saudara. Dalam hal ada saudara, terjadi perbedaan pendapat. Sebagian ulama menetapkan bahwa kakek selalu menghibab saudara. Sedang sebagian yang lain meletakkan mereka pada kedudukan khusus dan saling tidak menghibab. Adapun nenek (orang-orangnya masih diperselisihkan) oleh jumah dianggap tidak dapat menggantikan ibu.⁴⁰

Melalui kaidah usul fikih dapat diterangkan, bahwa lafaz *al-ab* dari segi kejelasan dan ketidakjelasan arti termasuk kategori *za>hir* dan dari segi cakupan makna termasuk *kha>s* karena berbentuk *tas\niyyah* sehingga tidak terlalu memerlukan kajian semantik. Dengan demikian, melalui penalaran *baya>ni>* cakupan lafaz ini tidak dapat diperluas kepada leluhur di atas orang tua.

Melalui penalaran *ta'li>li>* ketidakmencakupan *al-ab* kepada kakek bisa lebih diteguhkan. (1) Allah telah melebihkan anak dari orang tua dalam penerimaan saham kewarisan. Ini merupakan petunjuk bahwa pewarisan lebih diutamakan kepada generasi yang lebih muda daripada generasi yang telah tua. Atas dasar ini, menyerahkan kepada saudara lebih diutamakan daripada menyerahkan kepada kakek. (2) Allah menetapkan saudara sebagai kelompok

³⁸ Abu> H{ayya>n, *Ibid.*, jilid 7, hlm. 212.

³⁹ Al-Qurtubi>, *op. cit.*, hlm. 68.

⁴⁰ Tentang hal ini lihat di bawah, bab 4, hlm. 151 dan 161.

terakhir yang akan menghabiskan warisan. Meneruskan arah ini, pemberian warisan kepada ayah, secara tidak langsung adalah pewarisan kepada saudara, selaku keturunan dari ayah. Harta tersebut tidak akan jatuh kepada orang-orang yang lebih jauh hubungannya. Sedang pemberian kepada kakek akan menyebabkan harta itu terbagi kepada orang yang lebih jauh hubungannya, yang tidak disebutkan di dalam Quran. Dengan demikian hak kakek dan nenek untuk mewarisi hanyalah berdasarkan Hadis.

d. Tentang Saudara dan *Kala>lah*

At}-T{abari> menuliskan riwayat yang menyatakan bahwa *al-akh* dalam ayat 12 adalah saudara seibu, sedang yang dalam ayat 176 adalah yang kandung atau seayah.⁴¹ Mengenai *kala>lah*,⁴² beliau menuliskan riwayat yang menunjukkan adanya diskusi luas di kalangan sahabat. Kebanyakan sahabat menganggapnya sebagai orang yang tidak meninggalkan anak laki-laki (keturunan laki-laki, *al-walad*) dan ayah (*al-wa>lid*). Sahabat yang menganggap *kala>lah* sebagai orang yang tidak mempunyai anak (*al-wa>lad*) dan karena itu boleh jadi mempunyai orang tua hanyalah Ibn 'Abba>s.⁴³

Al-Jas}s}a>s} meriwayatkan bahwa 'Umar pernah menanyakan arti *kala>lah* ini langsung kepada Rasul sampai beberapa kali, tetapi tidak pernah dijawab secara tegas. Menurut Rasul, redaksi dalam ayat 176 itu telah memadai.⁴⁴

⁴¹ At}-T{abari>, *op. cit.*, Juz 4, hlm. 194.

⁴² Dalam buku kamus, *kala>lah* adalah bentuk *mas}dar* dari kata kerja *kalla* (*k-l-l*). Kata ini pada asalnya digunakan untuk menunjuk sesuatu yang melingkari; yang tidak berujung ke atas dan ke bawah. Misalnya *ikli>l* (mahkota), karena melingkari kepala. Seseorang disebut *kala>lah* apabila tidak mempunyai keturunan dan leluhur. Kerabat garis sisi disebut *kala>lah* dari seseorang karena berada di sekeliling, bukan di atas atau di bawah. Istilah *kala>lah* bisa digunakan untuk pewaris ataupun ahli waris. Lebih lanjut lihat, al-Fayyu>mi> (77071367), *al-Mis}ba>h al-Muni>r*, hlm. 538. Ibn Manz}u>r, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 288.

⁴³ At}-T{abari>, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 192-193.

⁴⁴ Dalam riwayat disebutkan bahwa Umar tidak puas. Dalam kesempatan lain, dia meminta H{afs}ah-anaknya yang menjadi istri Nabi--untuk menanyakannya sekali lagi; tetapi juga tidak dijelaskan Rasul. Dalam riwayat lain ada ucapan Umar bahwa dia akan sangat senang sekiranya Rasul memberi penjelasan lebih banyak tentang tiga hal, yaitu *kala>lah*, *riba* dan *khila>fah*. Beliau juga pernah berucap bahwa dia mencabut semua fatwanya tentang *kalalah*. al-Jas}s}a>s}, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 87 dst. Ada juga riwayat, bahwa Umar ketika menjadi khalifah,

Dari riwayat ini al-Jas }s}a>s} menyimpulkan bahwa, (1) *kala>lah* tidak boleh dipahami hanya berdasarkan arti logawi; tetapi perlu kepada penelitian (*istidla>l*). Kalau merupakan istilah biasa, tentu langsung dapat dipahami sahabat, khususnya Umar, karena dia adalah seorang ahli bahasa. (2) Jawaban Rasul tersebut merupakan izin kepada para sahabat untuk mengijtihadkan lafaz-lafaz (ayat) yang dianggap tidak jelas di satu pihak, dan di pihak lain sebagai petunjuk bahwa Rasul tidak menjelaskan semua persoalan secara detil (3) Jawaban tidak tegas tersebut memberi petunjuk juga bahwa kasus *kala>lah* tidak terjadi pada masa Rasul. Pertanyaan Umar tersebut hanyalah untuk menambah pengetahuan, bukan untuk menyelesaikan kasus kongkrit.⁴⁵

Lebih lanjut beliau menjelaskan, pada mulanya Umar berpendapat bahwa *kala>lah* adalah orang yang punah ke bawah (jadi mungkin masih mempunyai orang tua). Tetapi pendapat ini beliau tinggalkan karena dikritik oleh sahabat lain, khususnya Abu> Bakr, yang mengartikannya sebagai orang yang tidak meninggalkan keturunan dan orang tua. Menurut beliau, inilah arti yang sesuai dengan *isti'mal* di kalangan mereka. Namun beliau meriwayatkan juga bahwa Ibn 'Abba>s tetap berpendapat bahwa *kala>lah* telah mencakup kepada orang yang tidak meninggalkan keturunan tetapi mungkin masih mempunyai orang tua.⁴⁶

Menurut al-Jas }s}a>s}, ayat 12 mengatur hak *kala>lah* saudara seibu berdasarkan riwayat dari Sa'd ibn Abi> Waqqa>s, bahwa dalam ayat ini ada tambahan *min al-'um* (seibu) sesudah kata *al-akh*, yang kemudian dinasakhkan bacaannya. Sedang ayat 176 mengatur hak *kala>lah* saudara kandung atau yang seayah. Jadi saudara baru akan mewarisi apabila keturunan dan orang tua sudah tidak ada. Tetapi arti ini tidak diterapkan secara ketat, karena ada Hadis-hadis yang menyatakan bahwa saudara berhak menjadi '*as}abah* ketika tidak ada

pernah menghunus pedang dan menggiring para sahabat ke suatu tempat, lantas berkata, saya akan memberi keputusan tentang kalalah, yang akan menjadi pembicaraan wanita pada waktu engganya. Tiba-tiba datang seekor ular dan jamaah itupun bubar. Sesudah itu Umar berkata, Allah Swt. ingin menuntaskan persoalan ini tentu akan dia tuntaskan. At}-T{abari>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 30. Lihat juga di bawah, hlm.

⁴⁵ Al-Jas }s}a>s}, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 88.

⁴⁶ Al-Jas }s}a>s}, *Ibid.*, hlm. 82.

anak (keturunan) laki-laki dan ayah. Para sahabat sepakat menjadikan saudara laki-laki (kandung atau seayah) sebagai *'as}abah*, tetapi berbeda pendapat tentang hak *'as}abah (ma'a al-ghayr)* saudara perempuan (ketika bersama anak perempuan). Ibn 'Abba>s menolah hak *as}abah* saudara perempuan tersebut, karena dia anggap bertentangan dengan an-Nisa>' ayat 176 dan Hadis yang dia riwayatkan sendiri yang hanya menerima orang laki-laki sebagai *'as}abah*.⁴⁷

Al-Jas}sa>s} tidak berusaha memadukan kedua Hadis ini, bahkan ada kesan tidak melihat pertentangan tersebut.

Mufasir berikutnya, al-Kiya> al-Harra>si> menyatakan, adanya pertanyaan Umar kepada Rasulullah, memberi petunjuk bahwa arti *kala>lah* dalam ayat itu bukanlah arti logawinya (*anna ma'na> al-kala>lah syar'an ghayr mafhu>m min al-ism lugatan*). Alasannya, Umar pasti mengetahui arti logawinya, karena dia seorang ahli bahasa. Di pihak lain, ketidaksediaan Rasul menjawab pertanyaan tersebut secara jelas, memberi petunjuk bahwa istilah-istilah Quran (*ma 'a>ni> al-Qur'a>n*) boleh di-*istinba>t}*-kan.⁴⁸

Menurut beliau, dalam meng-*istinba>t}*-kan ayat ini, para sahabat, di bawah pimpinan Abu> Bakr pertama-tama menetapkan bahwa saudara hanya berhak mewarisi kalau seseorang meninggal dalam keadaan *kala>lah*. Ayat 12 mengatur hak *kala>lah* saudara seibu, sedang ayat 176 mengatur hak *kala>lah* saudara kandung atau seayah. Sedang di dalam Hadis, ada tuntunan bahwa saudara berhak mewarisi ketika bersama-sama dengan anak perempuan atau ibu. Hadis ini memberi petunjuk bahwa kehadiran anak perempuan atau ibu tidaklah mempengaruhi keadaan *kala>lah* seseorang. Atas dasar ini mereka membatasi arti *kala>lah* hanya kepada orang yang mati tidak meninggalkan anak (keturunan) laki-laki atau ayah.⁴⁹

Selanjutnya beliau berkata, berhubung ayat 12 hanya mengatur hak *kala>lah* saudara seibu, dan ayat 176 hanya mengatur hak saudara kandung atau seayah, begitu pula Hadis, hanya mengatur *kala>lah* ketika ada anak

⁴⁷ Al-Jas}sa>s}, *Ibid.*, hlm. 93.

⁴⁸ Al-Kiya> al-Harra>si>, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 360.

⁴⁹ Al-Kiya> al-Harra>si>, *Ibid.*

perempuan, maka tidak ditemukan nas untuk mengatur *kala>lah* ketika ada ibu atau kakek dan juga tidak ada nas yang mengatur hak saudara seibu sekiranya berkumpul dengan saudara seayah. Karena itu para sahabat mengijthadkannya secara luas dan memberikan pendapat yang relatif sangat beragam, dalam cara pemahaman, penentuan *'illat* ataupun kesimpulan.⁵⁰

Ibn Kasir memberikan uraian senada; tetapi ia menuliskan riwayat bahwa dalam diskusi tentang arti *kala>lah* di atas, Abu> Bakr mendasarkan pendapatnya kepada ijthad pribadi.⁵¹

Mufasir berikutnya, Abu> H{ayya>n, menambahkan bahwa lafaz *al-akh* dalam ayat-ayat kewarisan ini seharusnya tidak dibedakan kepada kandung seayah dan seibu, karena lafaz ini digunakan dalam bentuk *mutlaq* (mutlak).⁵² Tetapi arti mutlak tersebut tidak bisa dipakai karena di dalam Hadis ???? tn disebutkan bahwa *al-akh* dalam ayat 12 adalah saudara seibu.⁵³

Rasyi>d Rid}a> pun menguatkan pendapat, bahwa *al-akh* dalam ayat 12 adalah saudara seibu; namun ia membantah bahwa tambahan *min 'um* atau *al-'um* pada ayat itu--seperti disebutkan dalam beberapa Hadis--sebagai betul-betul bagian dari Quran. Beliau mengatakan hal itu hanyalah penafsiran yang kemudian dianggap sebagai lafaz Quran yang dinasakhkan. Mengenai *kala>lah*, beliau meriwayatkan pula tentang keragu-raguan Umar yang sangat; tetapi tetap menguatkan pendapat jumbuh yang menganggapnya sebagai orang yang tidak meninggalkan anak laki-laki (*walad*) dan ayah (*wa>lid*).⁵⁴

Akhirnya, at}-T{aba>taba>'i> sepakat dengan ulama-ulama lain tentang arti dasar lafaz *kala>lah*, yaitu orang yang tidak mempunyai keturunan (secara mutlak) dan orang tua (ayah dan ibu). Beliau memegang arti ini dengan ketat dan tidak mau mentakhsiskannya dengan Hadis-hadis, seperti dilakukan ulama Sunni. Menurut beliau, saudara tidak berhak mewarisi selama ada keturunan (walaupun hanya perempuan) atau orang tua (walaupun hanya ibu), karena

⁵⁰ Al-Kiya> al-Harra>si>, *Ibid.*

Contoh perbedaan pendapat ini lihat di bawah, bab empat, hlm. 158.

⁵¹ Ibn Kas}i>r, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 217.

⁵² Abu> H{ayya>n, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 185.

⁵³ Abu> H{ayya>n, *Ibid.*, hlm. 190 dan 188.

⁵⁴ Rasyi>d Rid}a>, *op. cit.*, hlm. 422 dan 423.

Allah telah mewahyukan secara jelas dalam ayat 176, bahwa *kala>lah* adalah orang yang tidak mempunyai *walad* (laki-laki atau perempuan). Berhubung anak dan orang tua sama kedekatan hubungannya, maka orang tua pun diberi hak menghijab kerabat garis sisi--sama seperti anak. Beliau meng-*qiya>s*-kan hak menghijab tersebut dengan '*illat* sama-sama hubungan langsung.

Penalaran ini membawa beliau kepada kesimpulan berikutnya, bahwa pertimbangan hubungan (*al-qurb wa al-bu'd min al-mayyit*) mempengaruhi hak ahli waris; misalnya hak menghijab dan besar kecilnya saham. Lalu dengan mengaitkannya kepada *al-Anfa>l* ayat 75, beliau menyusun kelompok keutamaan sebagai berikut; kelompok keutamaan satu, berisi keturunan dan orang tua; kelompok keutamaan dua, berisi kakek dan saudara (serta keturunan saudara); kelompok keutamaan tiga, ayah dari kakek (leluhur derajat tiga) dan saudara ayah pewaris (kerabat garis sisi kedua); kelompok ini terus naik ke atas dan ke samping, masing-masing satu derajat.

Setiap kelompok, walaupun hanya satu orang, menghijab kelompok yang lebih rendah. Mula-mula dia mengambil sahamnya sendiri, dan kalau ada sisa dikembalikan pula kepadanya, karena orang dalam kelompok di bawahnya belum berhak menerimanya. Kelihatannya dari sini di-*qiya>s*-kan pula bahwa derajat yang lebih tinggi menghijab derajat yang lebih rendah. Jadi cucu baru akan mewarisi kalau semua anak sudah tidak ada.

Mengenai *al-akh*, beliau sepakat dengan jumhur bahwa ayat 12 mengatur hak saudara seibu dan ayat 176 mengatur hak saudara kandung dan seayah.⁵⁵

Dari uraian-uraian di atas bisa disimpulkan, upaya mengijtihadkan arti *kala>lah* telah terjadi sejak masa sahabat. Umar, yang sering mempunyai intuisi tajam terhadap maksud dan tujuan nas, sangat menaruh perhatian kepada masalah ini. Tetapi riwayat-riwayat menunjukkan bahwa beliau tidak menemukan keyakinan yang mantap. Kuat dugaan Umar telah merasa bahwa *kala>lah* seharusnya mencakup juga orang yang tidak meninggalkan keturunan

⁵⁵ At}-T{aba>t{aba>'i>, *op. cit.*, hlm. 12 dan 213.

tetapi masih mempunyai orang tua, seperti yang ditunjukkan oleh zahir ayat 176 itu. Hanya pendapat ini sukar dipertahankan karena berbeda dengan arti *isti'ma>l*; dan juga karena tidak mempunyai relevansi di dalam praktek. Para sahabat, termasuk Umar, telah sepakat untuk menafsirkan saudara dalam ayat 12 sebagai saudara seibu dan ayat 176 sebagai saudara kandung atau seayah. Dengan demikian, menafsirkan *kala>lah* mencakup juga orang yang tidak mempunyai keturunan tetapi masih mempunyai ayah, tidak akan membawa pengaruh apa-apa.

Jumhur sahabat mendasarkan pendapat mereka pada arti *isti'ma>l*, bahwa *kala>lah* adalah orang yang mati tidak meninggalkan keturunan dan orang tua. Arti ini mereka kuatkan dan takhsiskan dengan Hadis-hadis, sehingga hanya "mencakup orang yang tidak mempunyai anak (keturunan) laki-laki dan ayah". Keberadaan anak perempuan atau ibu tidak berpengaruh kepada *kala>lah*.

Sekiranya didekati dengan kaidah usul fikih, maka lafaz *kala>lah* termasuk kategori *mujmal*, karena merupakan istilah syarak. Abu> Bakr dan sahabat umumnya, tidak menggunakan susunan yang terletak sesudahnya (ayat 176) sebagai tafsir, tetapi mencari Hadis-hadis. Berdasarkan Hadis tersebut, mereka mentakhsis arti *wad}'* dan *isti'ma>l* sehingga hanya mencakup orang yang tidak mempunyai anak laki-laki dan ayah. Berbeda dengan arah ini, at}-T{aba>t}aba>'i> menggunakan susunan dalam ayat 176 itu sebagai tafsirnya. Kemudian melalui penalaran *ta'li>li>*, dengan *'illat hubungan langsung*, hak anak untuk menghibab kerabat garis sisi ini diperluas kepada orang tua. Beliau memegang arti ini secara ketat, sehingga walaupun hanya ada anak perempuan atau ibu, dia tetap menghibab kerabat garis sisi. at}-T{aba>t}aba>'i> tidak menggunakan Hadis dalam penalaran ini.

Selanjutnya, para ulama sepakat membedakan saudara kepada yang kandung, seayah, serta seibu. Sebetulnya secara zahir adalah mungkin untuk mengartikan lafaz *al-akh* dalam ayat-ayat kewarisan ini secara mutlak (mencakup ketiga jenis hubungan itu) seperti disebutkan Abu> H{ayyan. Namun para ulama menetapkan ayat 12 untuk menunjuk saudara seibu karena

ada bacaan *syaz* dari Sa'd ibn Abi Waqqa. Sebagian mereka menganggap bacaan tersebut sebagai bacaan yang telah dinasakh, sedang sebagian yang lain menganggap hanya sebagai tafsir. Ayat 176 digunakan untuk menunjuk kepada saudara kandung dan seayah. Sebagian mereka menyebutkannya secara begitu saja, sedang yang lainnya menyatakan "kekuatan hubungan" sebagai *'illat* pembedaan. Tidak ada ulama tafsir yang merujuk Hadis.⁵⁶

Mengenai bacaan *syaz* (menyendiri), riwayat Sa'd ibn Abi Waqqa tadi, az-Zarqani secara tegas menyatakan bahwa tambahan *min 'um* tersebut adalah sebagai tafsir. Riwayat tersebut lebih dekat kepada Hadis *al-mudraj* (sanadnya bercampur dengan sanad lain, atau matannya tercampur dengan ucapan selain Rasul) daripada *al-qira'ah asy-syazlah*.⁵⁷ Memang, sepanjang penelitian, Hadis ini hanya disebutkan begitu saja tanpa sanad dan keterangan lebih lanjut.

Hal lain yang dapat disimpulkan dari kajian ini, terlihat kecenderungan untuk menerapkan ayat atau Hadis langsung kepada kasus-kasus. Seperti dikatakan al-Kiya al-Harraqi, para sahabat cenderung hanya mengijtihadkan kasus-kasus yang tidak dicakup ayat atau Hadis secara zahir.

2. An-Nisa' Ayat 33

Ayat selanjutnya yang akan dibicarakan adalah surat an-Nisa' ayat 33:

ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شئ شهيدا.

Kitab *Al Qur'an dan Terjemahnya*, menerjemahkannya dengan:

Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat. Kami jadikan pewaris-pewarisnya. Dan (jika ada) orang-orang yang kamu telali bersumpah setia dengan mereka, maka berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.

⁵⁶ Tentang Hadis ini lihat di bawah, bab 4, hlm. 157.

⁵⁷ Muh}ammad al-'Azim az-Zarqani, *Manahil al-'Irfa'n fi 'Ulum al-Qur'an*, 'Isa al-Ba'bi al-Halabi, Kairo, hlm. 431.

Masalah pokok yang menjadi perhatian ulama ketika membahas ayat ini adalah tentang:

- a. Kata kunci; lafaz yang menjadi perhatian utama adalah *al-mawa>li>*, dan ungkapan *wa allaz\i>na 'aqadat aima>nukum*. Lafaz *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n* cenderung tidak dibahas.
- b. Struktur (*i'ra>b*) ayat; apa yang menjadi *mud}a>f ilaih* dari lafaz *kullun*; apa yang menjadi *fa'il* dari lafaz *taraka* dan bagaimana hubungan antara lafaz *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n* dengan ungkapan *allaz\i>na 'aqadat ayma>nukum* itu.
- c. Kedudukan ayat ini sendiri; apakah masih tetap *muhkam* atau suda mansukh baik secara keseluruhan maupun sebagian.

Dalam tulisan ini, sesuai dengan tujuannya untuk membicarakan kedudukan *'as}abah* dan ahli waris karena penggantian, perhatian dipusatkan pada bangun ayat dan arti *al-mawa>li*. Ungkapan *wa al-laz\i>na 'aqadat aima>nukum* karena berhubungan dengan ahli waris (*as-sababiyah*, atau sekurang-kurangnya tidak berhubungan dengan ahli waris karena hubungan darah (*an-nasabiyah*) hanya akan disinggung sekadarnya. Mengenai perbedaan pendapat tentang ke-*muh}kam*-an atau kemansukhannya, tidak akan dibicarakan karena dianggap tidak relevan dan tidak akan mempengaruhi kesimpulan.⁵⁸

At}-T{abari> memisahkan ayat ini kepada dua penggal yang hampir berdiri sendiri. Penggal pertama adalah:

⁵⁸ Dalam kebanyakan buku tafsir, ungkapan *wa allaz\i>na 'aqadat ayma>nukum* dianggap sebagai kalimat yang terlepas penuh dari susunan sebelumnya dan sering diuraikan lebih panjang daripada daripada penggal sebelumnya. Para ulama berbeda pendapat dalam mengartikannya, yaitu: budak yang dimerdekakan atau tuan yang memerdekakan, tolan seperjanjian (yang dilakukan di masa jahiliyah), persaudaraan yang ditunjuk Rasul di awal hijrah ke Medinah, istri (suami), dan beberapa arti lainnya. Begitu pula terjadi perbedaan pendapat apakah masih *muh}kam* atau tidak. Buku-buku tafsir juga sering menuliskan riwayat yang menyatakan bahwa penggal ini tidak berhubungan dengan kewarisan tetapi hanya merupakan perintah yang berhubungan dengan amar makruf, wasiar, utang piutang atau kewajiban tolong-menolong lainnya, baik yang materiil atau bukan. Catatan lain, kebanyakan buku tafsir, berbeda dengan Quran, menuliskan lafaz *'aqadat* dengan memakai tanda *mad* (panjang), yaitu *'aqadat*. Menurut mereka, bacaan seperti ini merupakan riwayat dari orang-orang Kufah. Dalam tulisan ini digunakan lafaz *'aqadat*, sesuai dengan Qur'an.

ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون

Penggal keduanya adalah:

والذين عقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم

Berdasarkan beberapa riwayat, beliau menulis empat kemungkinan arti untuk penggal kedua ini, yang sebagian daripadanya menganggap penggal ini telah dinasakh.⁵⁹ Setelah ini beliau sendiri menafsirkannya dengan: berikanlah kepada tolan yang pertolanannya kamu lakukan di zaman jahiliah hak-hak mereka yang berupa nasihat, pandangan-pandangan dan pertolongan biasa lainnya.⁶⁰

Mengenai penggal pertama, beliau menuliskan dua riwayat. Riwayat pertama menyatakan bahwa arti *al-mawa>li* adalah semua ahli waris; sedang riwayat kedua mengartikannya dengan *'as}abah*. Beliau memilih yang pertama dan lantas mengartikannya:⁶¹

ولكلكم أيها الناس جعلنا موالى يقول ورثة من بني عمه وإخوته وسائر عصبته يرثون به مما ترك والداه وأقرباءه من ميراثهم

Maksudnya:

Untuk setiap orang kami jadikan (adakan) mawalia yaitu anak (laki-laki) paman (saudara ayah), saudara-saudara laki-laki dan 'ashabah lainnya, yang akan mewarisi harta kedua orang tua dan anggota kerabat.

Beliau tidak memberi uraian tentang makna *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n*.

Al-Jas}sa>s} juga memecah ayat ini menjadi dua penggal. Penggal pertama beliau uraikan di bawah judul *Ba>b al-'As}abah* (yang akan diuraikan di bawah) sedang penggal kedua di bawah judul *Ba>b Wala>' al-Muwa>lah*, yang mengatur pewarisan antara seorang muslim yang mengislamkan seorang lain, lalu keduanya mengikat semacam persaudaraan untuk saling menolong dan saling mengingatkan. Ikatan ini beliau sebut dengan *al-mawa>li> al-mu'a>qidayn*. Atas dasar perjanjian ini, kedua belah pihak akan saling mewarisi

⁵⁹ At}-T{abari>, *op. cit.*, jilid 5, hlm. 33-36.

⁶⁰ At}-T{abari>, *Ibid.*, hlm. 36.

⁶¹ At}-T{abari>, *Ibid.*, hlm. 33.

sekiranya ahli waris $z\{awi\} > al\{furu\} > d\}$, $\{as\} > abah$ dan $z\{awi\} > al\{arh\} > a > m$ tidak ada.⁶²

Mengenai penggal pertama, mula-mula beliau menjelaskan arti $al\{mawla\} >$, yaitu *orang yang mengurus sesuatu* ($man\ wala\} > asy\{syay'\ wa\ yali\} > hi\} >$) atau dengan kata lain *keberadaan (kemelekatan) hak perwalian untuk bertindak* ($ittis\} > l\} > al\} > wila\} > yah\} > fi\} > at\{tas\} > arruf\}$). Setelah ini beliau melanjutkan bahwa lafaz $al\{mawla\}$ merupakan lafaz $musytarak$ (beliau menyebutkan tujuh arti) dan maknanya yang tepat dalam ayat ini adalah $\{as\} > abah$ berdasarkan Hadis Ibn 'Abba > s. Kemudian beliau beralih untuk menjelaskan bahwa ulama-ulama fikih telah sepakat ($la\} > khila\} > fa\} > bayna\} > al\{fuqaha\} >$) bahwa sisa warisan, setelah dikeluarkan bagian $z\{awi\} > al\{furu\} > d\}$, diserahkan kepada $\{as\} > abah$. Beliau tidak memberi uraian tentang arti $al\{wa\} > lida\} > n$ dan $al\{aqrabu\} > n$, bagaimana bangun kalimat, dan apa arti ayat secara bulat.

Dari uraian ini dapat dipahami bahwa $al\{Jas\} > s\} > a > s\}$ telah mencantumkan uraian semantik untuk menjelaskan lafaz $al\{mawa\} > li\}$, tetapi tidak memberikan uraian gramatikal susunan ayat. Mungkin karena ada Hadis tentang $\{as\} > abah$ dan kesepakatan $fuqaha >$, beliau merasa tidak perlu memberi uraian lebih lanjut.

Penafsir berikutnya, $az\{Zamakhshari\} >$, menempuh kecenderungan yang berbeda dengan pendahulunya. Beliau tidak menyebutkan Hadis Nabi dan riwayat-riwayat dari sahabat, tetapi menumpukan pembahasannya pada kaidah-kaidah kebahasaan. Untuk penggal pertama beliau memberi tiga kemungkinan struktur yang menimbulkan perbedaan arti yaitu:⁶³

Kemungkinan pertama,

ولكل شيء مما ترك الوالدن والأقربون من المال جعلنا موالى وراثا
يلونه و يحرزونه.

Maksudnya:

Terhadap segala harta peninggalan orang tua dan anggota kerabat, kami jadikan $mawa > li >$ sebagai ahli waris yang akan mengurus dan menguasai harta tersebut.

⁶² $Al\{Jas\} > s\} > a > s\}$, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 183-186.

⁶³ $Az\{Zamakhshari\} >$, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 523.

Kemungkinan kedua,

لكل قوم جعلناهم موالى نصيب مما ترك الوالدان و الأقربون.

Dalam struktur ini *ja'alna*> *mawa*>*liya* menjadi sifat bagi *kullun*; *d}ami*>*r* (kata ganti) *hum* yang kembali kepada *kullun* (yang di sini telah dituliskan) di dalam ayat adalah *mah}z\u>f* (dibuang). Kalimat ini terdiri atas *mubtada*>' dan *khavar*. Dengan demikian artinya menjadi: *Bagi setiap kelompok yang kami jadikan mereka sebagai mawla*> (ahli waris), *ada bagian dari peninggalan orang tua dan anggota kerabat.*

Kemungkinan ketiga,

ولكل أحد جعلنا موالى مما ترك أي وراثا (وقيل من هم؟) ف قيل:
الوالدان والأقربون.

Dalam susunan ini *al-mawa*>*li*> ditafsirkan dengan ahli waris yang kemudian ditafsirkan lagi dengan *al-wa*>*lida*>*n* dan *al-aqrabu*>*n*; seolah-olah ada pertanyaan "siapa mereka?" jawabnya "orang tua dan keluarga dekat". Dalam lafaz *taraka* ada *dami*>*r* yang kembali kepada *kull*. Sedang *min* menjadi *s}ilat* untuk *al-mawa*>*li*> karena mengandung makna ahli waris (*al-wurra*>*s*). Dalam kalimat az-Zamakhsyari> sendiri berbunyi:

على أن "من" صلة موالى لأنهم في معنى الوراث .

Dengan demikian arti ayat menurut struktur ini menjadi: *bagi setiap orang (pewaris) kami jadikan al-mawa*>*li*> (ahli waris) untuk harta peninggalannya yaitu: orang tua dan anggota kerabat.

Az-Zamakhsyari tidak memberi komentar struktur mana yang lebih tepat, sehingga ada kesan bahwa semua struktur itu telah memenuhi syarat minimal untuk dianggap benar.

Dari uraian ini terlihat bahwa az-Zamakhsyari> secara begitu saja menyebut *al-mawa*>*li*> sebagai ahli waris, tanpa keterangan lebih lanjut. Sedang untuk lafaz *al-wa*>*lida*>*n* dan *al-aqrabu*>*n* beliau hanya menjelaskan posisinya, yang mungkin menjadi pewaris tetapi mungkin juga menjadi ahli waris. Beliau tidak menjelaskan arti kedua lafaz ini.

Dibandingkan dengan para pendahulunya terlihat az-Zamakhshari> tidak mengandalkan riwayat, tetapi lebih bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan yang ternyata dapat memberi dimensi baru terhadap makna hukum ayat.

Sekiranya dibandingkan dengan Hazairin, kemungkinan ketiga perlu lebih diperhatikan. Dalam struktur ini, orang tua dan anggota kerabat yang menjadi ahli waris itu adalah tempat kembali *dami>r* yang ada pada *kullun*. Dengan kata lain, terjemahannya berbunyi: *Allah menjadikan untuk setiap orang itu ahli waris (al-mawa>li>) yang akan mewarisi harta peninggalan*. Tetapi karena dirasa kurang jelas, seolah-olah muncul pertanyaan, siapa ahli waris itu. Lalu dijawab: mereka adalah orang tua dan anggota kerabat. Sebetulnya, kalau susunan ini dibaca langsung tanpa selipan pertanyaan, tentu akan berbunyi: *Allah menjadikan untuk setiap orang itu ahli waris yang akan mewarisi harta yang ditinggalkan orang tua dan anggota kerabat*, sama seperti struktur Hazairin. Tetapi az-Zamakhshari> tidak sampai kepada kesimpulan ini, karena dia merasa "ada yang tidak jelas". Timbul dugaan, beliau terlalu sukar membayangkan adanya pewarisan bertingkat karena penggantian (yang memang tidak dikenal di kalangan ulama fikih). Beliau membelokkan susunan tersebut agar tetap merupakan pewarisan langsung, sama dengan struktur lainnya.

At-T{abrasi> (548/1152) menyebut kemungkinan untuk melihat sebagai satu kesatuan tetapi dengan membubuhkan sisipan *tidak mewarisi* antara kedua penggal itu. Untuk *al-mawa>li>* beliau memilih ahli waris sebagai arti yang lebih tepat, berdasarkan surat Maryam ayat 5 tentang kisah (doa) Zakariyya>:

فهب لي من لدنك وليا يرثني

Maksudnya:

Hadiahi aku dari sisi-Mu seorang wali>; yang akan mewarisiku

Berdasarkan jalan pikiran ini beliau menafsirkan ayat menjadi:⁶⁴

⁶⁴ At}-T{abrasi>, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 42.

ولكل واحد من الرجال والنساء جعلنا موالى أى ورثة هم أولى بميراثه يرثون أو يعطون مما ترك الوالدان والأقربون الموروثون ولا يرثون مما ترك الذي عقدت أيماكم لأن لهم ورثة أولى بميراثهم.

Maksudnya:

Bagi setiap orang—lelaki dari perempuan—Kami jadikan ahli waris yang lebih utama terhadap warisannya. Mereka mewarisi atau mendapat hak dari harta peninggalan orang tua dan anggota kerabat yang menjadi pewaris. Mereka tidak mewarisi dari harta peninggalan tolan karena tolan itupun mempunyai ahli waris yang lebih berhak untuk mewarisinya.

Mufasir selanjutnya, Fakhṛ ad-Dīn ar-Raḏī (606/1208) tidak memberikan pendapat sendiri, tetapi hanya mengutip para pendahulunya. Namun begitu beliau memberikan informasi berharga, bahwa Abu Muslim al-Asfiḥānī mengartikan ungkapan *allazina 'aqadat ayma nukum* dengan suami atau isteri berdasarkan surat al-Baqarah ayat 235. Dalam ayat ini ada lafaz *'aqada* yang diartikan dengan nikah.⁶⁵

Uraian ini menarik karena pendapat Abu Muslim yang wafat tahun 322/933, tanpa sesuatu sebab yang jelas, tidak dikutip oleh buku-buku tafsir yang sebelum ini sudah dikutip.

Mufasir selanjutnya Abu Ḥayyan, memberi beberapa tambahan uraian. Menurut beliau, kata *kullun* harus selalu di-*id}a>fat*-kan. Dalam ayat ini, *id}a>fat* tersebut boleh ditakdirkan kepada *insa>n* dan boleh juga kepada *ma>l*. Sekiranya ditakdirkan kepada *insa>n* maka ada tiga susunan kalimat yang dihasilkannya. Dua daripadanya sama dengan yang dikemukakan az-Zamakhshari, yaitu bentuk dua dan tiga. Satu yang menjadi tambahan tersebut berbunyi:⁶⁶

وجعلنا لكل إنسان وراثا ... يرثون مما ترك. هم الوالدان والأقربون.

Maksudnya:

Allah menjadikan untuk setiap orang ahli waris ... mereka akan mewarisi harta peninggalannya. Ahli waris tersebut adalah orang tua dan keluarga dekat.

⁶⁵ Ar-Raḏī, *op. cit.*, juz 9, hlm. 86.

⁶⁶ Abu Ḥayyan, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 337.

Sedang kalau *id}a>fat* itu ditakdirkan kepada *ma>l*, maka susunannya sama dengan bentuk (*a*) dalam az-Zamakhshari>.⁶⁷ Menurut beliau, susunan dengan nisbah kepada *ma>l* ini masih diragukan kebolehan (*wa fi> jawa>zi z\{a>lika naz}run*) karena antara *maus}u>f* (*kullun*) dan *sifat* (*min ma> taraka*) dipisahkan oleh *jumlah* (kalimat) yang merupakan *muta'alliq ja>r majru>r* yang menjadi *maus}u>f*.⁶⁸

Sekiranya dibandingkan dengan az-Zamakhshari>, beliau menambahkan satu kemungkinan arti, serta pernyataan tegas bahwa lafaz *kullun* tidak pernah berdiri sendiri, selalu mesti di-*id}a>fat*-kan (dimajemukkan).

Mufasir berikutnya, Abu> as-Su'u>d (982/1575) menyebutkan keempat-empat susunan seperti yang diuraikan oleh az-Zamakhshari dan Abu> H{ayya>n. Bedanya, susunan yang terbaik menurut beliau adalah yang terakhir, yang me-*mud}a>f*-kan kata *kullun* kepada *ma>l* (*tirkah* - warisan).⁶⁹ Beliau menafsirkan penggal ini menjadi:

ولكل تركة جعلنا ورثة متفاوتة في الدرجة يلونه ويحرزونه منها
أنصباهم بحسب استحقاقهم المنوط بما بينهم وبين المورث.

Maksudnya:

Untuk setiap harta warisan, Kami jadikan ahli waris yang berbeda-beda kedudukannya, yang akan mengurus dan menguasainya. Mereka memperoleh bagian dari warisan tersebut sesuai dengan hak yang ditentukan berdasarkan hubungannya dengan pewaris.

Beliau mengkritik pendapat yang menafsirkan *al-mawa>li>* dengan *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n*, sebab penafsiran ini menyebabkan anak tidak akan menjadi ahli waris karena tidak tercakup oleh kedua lafaz tersebut. Tetapi tidak menjelaskan siapa yang dimaksud dengan *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n* itu.⁷⁰

Dari uraian ini muncul kesan bahwa beliau tidak ingin menafsirkan lafaz *al-mawa>li>* secara jelas dan ketat, tetapi sebaliknya ingin membiarkannya

⁶⁷ Pada zaman sekarang, keempat susunan ini diulang kembali oleh 'Ali> as-Sa>yis, *Tafsir A<yat al-Ah}ka>m*, buku ke-2, Muh}ammad 'Ali> S{ubeih, Kairo, 1953, hlm. 92.

⁶⁸ Abu> H{ayya>n, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 237.

⁶⁹ Kecenderungan ini diikuti oleh al-Qa>simi> (1332/1914), *Mah}a>sin at-Ta'wil*, jilid 5, dengan *tah}qiq* Muh}ammad Fu'a>d 'Abd al-Ba>qi>, 'I<sa> al-Ba>bi>, Kairo, hlm. 1210.

⁷⁰ Abu> as-Su'u>d, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 690-691.

dalam keadaan *mubham* (tidak jelas) sehingga tetap terbuka kemungkinan untuk menafsirkannya, sesuai dengan ketentuan-ketentuan kewarisan yang disimpulkan dari ayat-ayat lain. Menurut penulis, pendapat ini cukup maju karena memberi kemungkinan bukan saja perubahan tafsir untuk ayat ini, tetapi juga-secara tersirat-untuk ayat-ayat kewarisan lainnya. Mengenai keengganan mengartikan lafaz *al-mawa>li>* dengan lafaz *al-wa>lida>n ...* yang terletak sesudahnya terasa tidak mantap, sebab alasan tersebut bisa dibalikkan juga kepada beliau. Dengan penafsiran yang beliau tempuh ini tidak ada kemungkinan bagi anak untuk menjadi pewaris. Selanjutnya, membandingkan pilihan *id}a>fat* lafaz *kullun* yang beliau tempuh dengan Abu> H{ayya>n terlihat bahwa penilaian pribadi bisa jadi memainkan peranan penting, sebab kedua penilaian ini hampir bertolak belakang.

Di awal abad dua puluh, Rasyi>d Rid}a> menyatakan bahwa menurut kuliah-kuliah yang diberikan oleh Muh}ammad 'Abduh (1324/1905), lafaz *al-mawa>li>* adalah *man lahum al-wila>yah 'ala> at-tirkah* (orang yang berhak mengambil alih harta peninggalan), yaitu semua ahli waris, baik dari kelompok leluhur, keturunan, kerabat garis sisi serta suami atau istri, seperti telah diterangkan dalam ayat 11 dan 12. Menurut 'Abduh, ayat 33 ini berkaitan erat dengan ayat 32, yang menjelaskan bahwa seseorang berhak untuk memperoleh kekayaan melalui cara-cara yang umum, yaitu usaha sendiri. Lalu di dalam ayat 33 ini dijelaskan perolehan kekayaan melalui cara-cara yang tidak lazim (*gayr al-gha>lib*) yaitu pewarisan. Dengan cara pandang seperti ini beliau mengartikan ayat tersebut dengan:

Bagi setiap orang lelaki yang memperoleh bahagian (nasib) dari hasil usahanya dan begitu juga perempuan yang memperoleh bahagian dari hasil usahanya, ada *al-mawa>li>* yang berhak mengambil alih harta peninggalan yang berasal dari usaha tersebut. *Al-mawa>li>* itu adalah orang tua, anggota kerabat (*al-aqrabu>n*) dan suami atau istri.⁷¹

Rasyi>d Rid}a> mengomentari pengajaran Muh}ammad 'Abduh ini sebagai pemahaman yang lurus berdasarkan keterkaitan antar ayat dan tidak

⁷¹ Rasyi>d Rid}a>, *op. cit.*, jilid 5, hlm. 64.

memberati diri dengan kajian ketatabahasaan yang rumit atau riwayat *na>sikh mansu>kh* yang saling bertentangan. Selanjutnya Rasyi>d Rid}a> mengeritik pendapat-pendapat yang (melalui kaidah-kaidah ketatabahasaan yang rumit) berusaha memilih *mud}a>f ilayh* dari *kullun* antara *mayyit*, *ma>l* dan *qawm*, sebagai pencarian yang terlalu jauh.⁷² Beliau juga mengeritik penafsiran *allaz/ina 'aqadat aima>nukum* dengan pertolanan (jahiliah). Menurut beliau, ayat ini berbicara tentang kewarisan Islam. Lantas apakah layak kalau dia mengukuhkan kembali pewarisan berdasarkan pertolanan yang telah dibatalkan oleh surat al-Anfa>l yang turun sebelum ayat-ayat kewarisan ini?⁷³ Terhadap orang-orang yang enggan menerjemahkan ungkapan ini dengan suami atau istri, dengan alasan istilah itu belum dikenal di zaman jahiliah dan awal Islam, dinyatakan sebagai argumen yang lemah, malah batal dengan sendirinya. Karena betapa banyak ungkapan-ungkapan dan istilah-istilah baru di dalam Quran yang sebelumnya tidak digunakan oleh siapa pun.⁷⁴

Dalam uraian ini terlihat kecenderungan yang berbeda dengan isi buku-buku tafsir sebelumnya. Abduh memberikan tafsir berdasarkan penalaran bebas tanpa menyebut suatu riwayat pun. Rasyi>d Rid}a> menguatkan penalaran yang ditempuh gurunya ini bahkan mengeritik riwayat-riwayat yang banyak dikutip buku tafsir lain sebagai tidak sejalan dengan *muna>sabah* (keterkaitan) antar ayat. Beliau juga enggan dengan kajian ketatabahasaan yang terlalu memberatkan diri. Lebih dari itu, beliau secara jelas menyatakan bahwa dia tidak merasa terikat untuk memahami istilah-istilah Quran hanya berdasarkan arti-arti yang ada di masa jahiliah atau awal Islam. Dengan begini Rasyi>d Rid}a> telah memberikan kecenderungan baru dalam penafsiran. Sebab ulama-ulama sebelumnya, walaupun memberikan arti yang saling berbeda satu sama lain, tidak ada yang menolak riwayat secara terang-terangan. Sebaliknya mereka sering menggunakan salah satu pemahaman masa awal itu untuk menguatkan

⁷² Rasyi>d Rid}a>, *Ibid.*, hlm. 65.

⁷³ Rasyi>d Rid}a>, *Ibid.*

⁷⁴ Rasyi>d Rid}a>, *Ibid.*, hlm. 66.

arti yang dia pilih. Dengan kata lain, beliau telah melakukan pilihan *al-wad}*' secara luas.

Penafsir berikutnya, at}-T{aba>t}aba>'i>, menyatakan, secara semantik *al-mawa>li>* (mufradnya *mawla*) semakna dengan *al-wali*. Tetapi sering digunakan hanya untuk menunjuk kewalian khusus, seperti "tuan" disebut *mawla>* karena kewaliannya terhadap budaknya. Anak lelaki paman (saudara ayah) disebut *mawla>* karena kewalian nikahnya terhadap anak perempuan pamannya itu, dan seterusnya.⁷⁵ Menurut beliau, melihat letak ayat ini dalam hubungannya dengan ayat kewarisan sebelumnya, maka tidak ada keraguan bahwa ayat ini merupakan ringkasan dan kesimpulan umum dari aturan-aturan yang terperinci yang ada sebelumnya, sama seperti ayat ketujuh yang merupakan pembukaan umum sebelum uraian terperinci tersebut. Sejalan dengan logika ini maka ayat 33 tidak boleh bertentangan dengan isi ayat-ayat kewarisan sebelumnya. Dengan demikian, *al-mawa>li>* harus diartikan dengan semua ahli waris karena hubungan darah yang meliputi: anak, orang tua, dan kerabat garis sisi. Sedang *allaẓ\i>na 'aqadat aima>nukum* diartikan dengan suami atau istri.⁷⁶ Di pihak lain, menurut beliau, kajian semantik tidak mendukung pengartian *al-mawa>li>* dengan '*as}abah* tetapi mendukung pengartiannya dengan ahli waris. Ungkapan beliau berbunyi:

ولا دليل عليه من جهة اللفظ بخلاف الورثة.

Menyangkut arti ayat secara keseluruhan, ataupun strukturnya, tidak beliau berikan secara tegas. Namun begitu dapat dipahami bahwa beliau menerima menjadikan *al-wa>lida>n* (dan seterusnya) sebagai *fa'il* dari *taraka*, sebagaimana juga tidak berkeberatan menjadikan *al-wa>lida>n* (dan seterusnya) sebagai tafsir untuk lafaz *al-mawa>li>*. Ringkasnya, beliau berkeberatan menjadikan *al-wa>lida>n* (dan seterusnya itu) sebagai pewaris atau sebagai ahli waris.⁷⁷

⁷⁵ At}-T{aba>t}aba>'i>, *op. cit.*, juz 5, hlm. 341.

⁷⁶ At}-T{aba>t}aba>'i>, *Ibid.*, hlm. 342.

⁷⁷ At}-T{aba>t}aba>'i>, *Ibid.*

Dari uraian ini terlihat bahwa at}-T{aba>t}aba>i>--sama seperti' Abduh--tidak menggunakan riwayat dalam upayanya menafsirkan ayat. Beliau mengandalkan penalaran bebas, susunan internal ayat dan keterkaitan antarayat. Hal ini ini lebih kentara lagi karena beliau menolak beberapa penafsiran awal dengan alasan tidak didukung oleh kajian semantik dan keterkaitan antarayat. Kuat dugaan, beliau melakukan kajian semantik tersebut adalah karena penolakan kepada Hadis '*as}abah*'.⁷⁸

Beralih kepada ulama tafsir di Indonesia, Hasbi Ash Shiddieqy melihat ayat ini sebagai mengandung ketentuan umum tentang kewarisan. Beliau mengatakan: "Dalam ayat ini Tuhan menerangkan suatu jalan memperoleh harta, yaitu: pusaka".⁷⁹ Mengenai *al-mawa>li>*, beliau artikan dengan ibu, bapak, anak-anak, saudara-saudara dan suami atau istri.⁸⁰ Hasbi tidak memberi uraian tentang kemungkinan *id}a>fat* lain dari kata *kullun* dan juga tidak memberi penjelasan kenapa struktur seperti itu yang dia pilih.

Selanjutnya, Hamka memberikan dua kemungkinan *id}a>fat* untuk lafaz *kullun*. Dalam kesempatan pertama, ketika menerjemahkan seluruh ayat, beliau berkata:

Dan untuk tiap-tiap orang telah kami adakan ahli-ahli [waris] bagi apa yang ditinggalkan. Yaitu ibu bapak dan keluarga yang karib, dan orang-orang yang telah diikat oleh tangan kanan kamu. Lantaran itu berikanlah kepada mereka bahagian mereka. Sesungguhnya Allah atas tiap-tiap sesuatu adalah menyaksikan.⁸¹

Kemudian, ketika menjelaskan arti *al-mawa>li>*, beliau menyatakan: "Sebab itu arti luasnya (*al-mawai>*) dalam bahasa kita ialah bahwa bagi tiap-tiap harta yang ditinggalkan oleh ibu dan bapa dan karib kerabat itu, Kami adakan ahli waris yang akan menerima dan menguasainya".⁸² Mengenai arti dasar kata *al-mawa>li>* beliau mengutip buku *Taj al-'Aru>s*: "... orang yang terkarib kepadamu". Kemudian beliau jelaskan:

⁷⁸ Lihat di bawah, hlm. 126.

⁷⁹ Hasbi Ash Shiddieqy, *Tafsier. op. cit.*, juz 5, hlm. 27.

⁸⁰ Hasbi, *Ibid.*, hlm. 26.

⁸¹ Hamka, *op. cit.*, juz 5, hlm. 46.

⁸² Hamka, *Ibid.*, hlm. 53.

Pada ayat-ayat Faraidh yang lalu telah diterangkan dan dijelaskan oleh Tuhan siapa-siapa keluarga yang paling karib itu. Terutama-selain dari ibu bapak-ialah anak dan ayah bunda, tidak ada yang mendinding, anak-anakpun tidak. Hilang anak timbullah cucu sebagai penggantinya. Hilang ayah terlebih dahulu, maka kalau kakek masih hidup, kakek itupun dapat menggantikan tempat ayah. Saudara terdinding oleh anak. Kemudian terdapat pula 'ashabah, yaitu penerima sisa sesudah yang berhak didahulukan. Kemudian dijelaskan pula bahwa laki-laki mendapat dua kali bahagian perempuan."⁸³

Mengenai ungkapan *allaz\ina 'aqadat ayma>nukum*, beliau mengaku condong kepada arti yang dikemukakan oleh Abu> Muslim al-Asfi>ha>ni> dan Rasyid Rid}a>, yaitu suami atau istri.⁸⁴

Kedua uraian di atas tetap sejalan dengan uraian ulama-ulama yang terdahulu tidak ada unsur baru yang mereka berikan dan tidak juga tanggapan terhadap pendapat Hazairin.

Akhirnya, sebagai kesimpulan dari pembahasan ayat ini, dapat dikatakan terjadi perkembangan dan pergeseran kecenderungan dalam mendekati ayat dari yang semata-mata berpegang kepada riwayat sampai kepada yang menolak riwayat, bahkan Rasyi>d Rid}a> membuka peluang untuk mengartikan ayat dengan arti yang sama sekali baru, sekiranya ada alasan untuk itu. Menurut beliau--seperti telah disebutkan, alasan bahwa suatu arti harus ditolak karena tidak pernah digunakan pada masa lalu, adalah alasan yang tidak perlu dipertimbangkan oleh seorang mufasir.

Apabila dilihat kesimpulan yang dicapai para mufasir tersebut kelihatan bahwa mereka cenderung menganggap ayat ini sebagai *mujmal* sehingga perlu kepada ayat dan Hadis lain dalam hal ini ayat-ayat dan Hadis kewarisan untuk menjelaskannya. Rasyi>d Rid}a> dan at}-T{aba>t}aba>'i> menganggap ayat ini sebagai kesimpulan umum untuk menutup uraian terperinci tentang kewarisan yang terletak sebelumnya. Sedang ulama yang lebih awal menggunakannya sebagai tambahan dari ayat sebelumnya, sebagai landasan untuk '*as}abah*.

⁸³ Hamka, *Ibid.*, hlm. 54.

⁸⁴ Hamka, *Ibid.*, hlm. 55.

Kelihatannya para ulama merasa terikat atau puas dengan praktek kewarisan yang diajarkan oleh sahabat, sehingga merasa tidak perlu mempertimbangkan kemungkinan lain yang bisa di-*istinbat*-kan dari ayat ini. Atas dasar ini adalah suatu hal yang wajar saja bahwa sebagian ulama seperti az-Zamakhshari>, Abu> H{ayya>n, Abu> as-Su'u>d dan 'Ali> as-Sa>yis, walaupun telah mengemukakan kemungkinan struktur seperti yang ditempuh Hazairin, tetap masih membelokkannya kepada pewarisan langsung, sehingga relatif tidak berbeda dengan struktur-struktur lain yang ditawarkan.

Sebelum menutup subbab ini ingin ditambahkan uraian tentang arti *al-aqrabu>n*. Ketika menafsirkan an-Nisa>' ayat 7, al-Kiya> al-Harra>si> menyatakan bahwa *al-aqrabu>n* (beliau menggunakan istilah *al-aqa>rib*) adalah orang-orang yang saling bertali darah. Lafaz ini *mujmal* dan ditafsirkan dengan ayat-ayat kewarisan yang memerinci ahli waris.⁸⁵ Kemudian, al-Alu>si> menafsirkannya dengan semua orang yang mungkin menjadi pewaris.⁸⁶ Sedang di dalam fikih, Ibn H{azm mendefinisikan *al-aqrabu>n* dengan ayah dan orang-orang yang menjadi keturunannya. Dengan kata lain, tidak bisa diperluas kepada orang yang dihubungkan melalui kakek atau leluhur yang lebih jauh.⁸⁷ Asy-Syira>zi> menyatakan, kalau seseorang berwakaf kepada *aqa>rib*-nya, maka hanya mencakup kepada keturunan ayahnya.⁸⁸ Jadi senada dengan uraian Ibn H{azm sebelumnya.

3. Al-Anfa>l Ayat 75 dan al-Ah}za>b Ayat 6

Ayat terakhir yang akan dibicarakan dalam rangkaian ini adalah surat al-Anfa>l ayat 75 dan surat al-Ah}za>b ayat 6 (untuk selanjutnya disingkat menjadi

75 dan ayat 6). Kedua ayat tersebut berbunyi:

⁸⁵ Al-Kiya> al-Harra>si>, *op. cit.*, buku 1, hlm. 333.

⁸⁶ Al-Alu>si>, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 210.

⁸⁷ Ibn Hazm, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 314.

⁸⁸ Asy-Syi>razi>, dalam *al-Muti'i*, *op. cit.*, jilid 14, hlm. 258.

والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجهدوا معكم فأولئك منكم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم. (الأنفال: 75)

النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفًا كان ذلك في الكتاب مسطورًا. (الأحزاب: 6)

Kitab *Al-Qur'an dan Terjemahnya* menerjemahkannya dengan:

Dan orang-orang yang beriman sesudah itu, kemudian berhijrah dan berjihad bersamamu maka orang-orang itu termasuk golonganmu (juga)- Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (al-Anfa>l: 75).

Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka. Dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris mewarisi) di dalam Kitab Allah daripada orang-orang mukmin dan orang-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu mau berbuat baik kepada saudara-saudaramu (seagama). Adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam Kitab (Allah). (al-Ah}za>b: 6).

Pokok perhatian ulama dalam membahas kedua ayat di atas dapat dikelompokkan kepada:

- a. Dari ayat 75; apa dan siapa yang dimaksud dengan yang berhijrah dan berjihad itu; apa maksud keutamaan anggota kerabat antara sesamanya; serta maksud istilah *Kita>b Alla>h*, apakah Quran atau *Lawh al-Mahfu>z*.
- b. Dari ayat 6; apa maksud keutamaan Nabi saw. atas orang-orang mukmin; apa arti istri-istri Nabi sebagai *Ummaha>t al-Mu'minin* (ibu orang-orang mukmin); bagaimana keutamaan anggota kerabat antara sesamanya; dan antara mereka dan orang-orang mukmin lain yang bukan kerabatnya, dan akhirnya apa maksud istilah *Kita>b Alla>h*, seperti dalam ayat pertama di atas.

Dari pokok perhatian di atas, yang akan ditelusuri dalam penelitian ini hanyalah maksud dari penggal ayat yang berbunyi:

وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله

dalam ayat 75. Tetapi karena ungkapan ini ditemukan juga dalam ayat 6, maka keduanya digandengkan dan dibahas bersama.⁸⁹

Mengenai sebab turunnya, hanya ditemukan sedikit keterangan. Rasyid Ridwan mengatakan bahwa ayat 75 turun lebih awal daripada ayat-ayat dalam surat an-Nisa'. Tetapi dia tidak menyebutkan waktu yang pasti.⁹⁰ Terhadap ayat 6, menurut Ibn al-'Arabi, ada beberapa riwayat *maudu'* (tidak dapat dipertanggungjawabkan) yang mengatakannya turun menjelang Perang Tabuk (10 H).⁹¹

Mengenai tafsir ayat, at-Tabarani (310) menyatakan bahwa maksud penggal tersebut dalam ayat 75 adalah, sebagian anggota kerabat lebih berhak daripada anggota kerabat lainnya atas harta warisan (*al-mutana'ibun bi al-arhama'm ba'duhum awla' bi ba'di fi al-mirasi*), sesuai dengan pembagian yang telah ditentukan Allah. Beliau tidak mencantumkan riwayat dari sahabat untuk menguatkan arti yang dipilihnya itu. Tetapi beliau menuliskan sebuah sengketa yang diputuskan oleh Kadi (Hakim) Syuraih (82/700): seorang budak (*sariyyah - umm al-walad*) melahirkan seorang anak perempuan dari tuannya. Setelah dewasa anak perempuan tersebut menikah dan melahirkan seorang anak laki-laki. Ketika si *sariyyah* meninggal, bekas tuan dan cucu (melalui anak perempuan)-nya itu memperebutkan harta warisan. Syuraih yang menjadi hakim di Kufah menyerahkan warisan tersebut kepada cucu. Abdullah ibn Zubair (72/690), yang menjadi penguasa Mekkah waktu itu, memprotes keputusan ini karena dianggap tidak mempunyai dasar hukum. Syuraih menjawab dan menyatakan ayat 75 ini sebagai dalilnya.⁹²

Dalam hubungan dengan ayat 6, at-Tabarani menuliskan beberapa riwayat yang menyatakan bahwa pada mulanya waris-mewarisi antara sesama

⁸⁹ Di dalam kamus, *al-arham* (jamak dari *ar-rahim*) pada asalnya menunjuk kepada rahim orang perempuan. Lalu digunakan untuk menunjuk hubungan darah. Lihat al-Fayyumi, *op. cit.*, hlm. 222. Al-Kiyas al-Harra'si ketika menafsirkan lafaz ini dalam an-Nisa' ayat 1, menyatakannya sebagai *al-aqarib*: orang yang bertali darah, baik yang menjadi muhrim atau bukan. Buku beliau *op. cit.*, jilid 1, hlm. 308.

⁹⁰ Rasyid Ridwan, *op. cit.*, hlm. 138.

⁹¹ Ibn al-'Arabi, *op. cit.*, hlm. 1495.

⁹² At-Tabarani, *op. cit.*, juz 10, hlm. 41.

muslim didasarkan pada hubungan hijrah. Seorang yang telah hijrah tidak akan mewarisi kerabatnya yang masih tinggal di negerinya dan begitu juga sebaliknya. Tetapi setelah *fath* (pembebasan) Mekah (8 H.), ketika lembaga hijrah menjadi terhapus, kaum muslimin kembali saling mewarisi karena hubungan darah.⁹³

Dari uraian ini terlihat kecenderungan at-T{abari} untuk menafsiri *ulu al-arh}a>m* dengan anggota kerabat secara umum. Dengan demikian lafaz ini masuk ke dalam kategori *mujmal* dan penjelasannya diberikan oleh ayat-ayat dan Hadis kewarisan lainnya. Tetapi berhubung ayat dan Hadis-hadis tersebut hanya mengatur hak *z\awi> al-furu>d}* serta '*as}abah* dan karenanya ada kelompok kerabat lain yang belum diatur, yaitu kerabat garis perempuan,⁹⁴ maka ayat ini secara tidak langsung dipahami khusus untuk mengatur hak mereka. Ini tercermin dari keputusan kadi Syuraih yang beliau kutip dan juga dari ijtihad Abu> Bakr ketika mengelompokkan ayat-ayat kewarisan seperti telah dijelaskan di atas.⁹⁵ Di pihak lain protes tersebut memberi petunjuk bahwa sengketa tentang hak cucu melalui anak perempuan belum pernah muncul pada masa sebelumnya.

Al-Jas}sa>s} menyatakan bahwa ayat 75 merupakan *na>sikh* untuk saling mewarisi berdasarkan persaudaraan hijrah, pengangkatan anak, pertolongan dan pemerdekaan budak. Ayat ini '*a>m*, mencakup semua kerabat tanpa membedakan antara yang '*as}abah* dan yang bukan. Karenanya ayat ini merupakan *hujjah* (otoritas) tentang adanya hak mewarisi anggota kerabat *z\awi> al-arh}a>m*, yang tidak ditentukan bagiannya oleh Quran atau Hadis, yaitu setelah hak *z\awi> al-furu>d}* dan '*as}abah*.⁹⁶ Beliau tidak mencantumkan ayat 6 di dalam buku tafsirnya ini.

⁹³ At-T{abari}, *Ibid.*, juz 2, hlm. 78.

⁹⁴ Untuk menghilangkan kekaburan, di dalam tulisan ini akan dibedakan antara dua istilah yang sering dikacaukan ini. Sekiranya disebut *z\awi> al-arh}a>m*, maka yang dimaksud adalah semua kerabat garis perempuan seperti yang umum digunakan dalam ilmu fikih. Sedang kalau disebut *ulu al-arh}a>m* maka yang dimaksud adalah ungkapan dalam ayat yang sedang dibicarakan ini, yang terjemahan bebasnya adalah anggota kerabat.

⁹⁵ Lihat di atas, hlm. 83.

⁹⁶ Al-Jas}sa>s}, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 78 dan jilid 3, hlm. 76.

Ibn al-'Arabi> dalam hubungan dengan ayat 75 menyatakan bahwa ayat ini umum ('umu>m) mencakup semua anggota kerabat (*kullu qari>b*) seperti diterangkan oleh Hadis-hadis tentang 'as}abah.⁹⁷ Sedang terhadap ayat 6, beliau tambahkan uraian bahwa pewarisan karena hubungan kerabat lebih utama daripada hubungan pertolanan.

Dari uraian di atas ada kesan, Ibn al-'Arabi> cenderung menganggap bahwa anggota kerabat garis perempuan yang tidak ditentukan bagiannya secara jelas di dalam Quran, tidak berhak menjadi ahli waris. Bahkan lebih jauh lagi beliau menafsirkan ayat ini hanya dengan Hadis 'as}abah.

Al-Qurt}ubi> menyatakan bahwa *u>lu> al-arh}a>m* (tunggalnya *z\u> ar-rah}m*) dalam ayat ini digunakan bukan untuk menunjuk anggota kerabat garis perempuan, tetapi untuk menunjuk 'as}abah. Alasannya, orang Arab menggunakan ungkapan *was}alatka rah}m* untuk menyebut adanya hubungan ke-'as}abah-an. Begitu pula dalam beberapa syair, istilah *ar-rah}m* digunakan untuk menunjuk 'as}abah, bukan anggota kerabat garis perempuan.⁹⁸ Tetapi setelah ini, ketika menceritakan perbedaan pendapat para sahabat tentang hak kewarisan anggota kerabat yang tidak ditentukan bagiannya di dalam Quran, beliau secara begitu saja menyebutnya sebagai *z\awi> al-arh}a>m* dan tidak ada penjelasan tegas apakah hak mewarisi tersebut didasarkan pada ayat ini atau tidak.⁹⁹ Memang beliau menuliskan beberapa Hadis tentang kedudukan anggota kerabat garis perempuan, tetapi beliau melemahkan semuanya. Menurut beliau, Abu> Bakr, Zaid, Ibn 'Umar dan satu riwayat dari 'Ali>, berpendapat bahwa anggota kerabat yang tidak ditentukan bagian kewarisannya oleh Quran dan Sunah, tidak berhak mewarisi. Sebaliknya 'Umar, Ibn Mas'u>d, Mu'a>z\ ibn Jabal, Abu> Darda>', 'A<isyah dan 'Ali>--dalam riwayat yang lain, berpendapat bahwa anggota kerabat yang tidak ditentukan bagian kewarisannya itu akan mewarisi sekiranya ahli waris *z\awi> al-furu>d}* dan 'as}abah tidak ada.¹⁰⁰

⁹⁷ Ibn al-'Arabi>, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 878.

⁹⁸ Al-Qurt}ubi>, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 58.

⁹⁹ Al-Qurt}ubi>, *Ibid.*, hlm. 59.

¹⁰⁰ Al-Qurt}ubi>, *Ibid.*, hlm. 60.

Mengenai ayat 6, beliau memberikan uraian yang senada dengan uraian di atas.

Ibn Kasⁱr menganggap ayat ini 'a>m, mencakup semua orang yang mempunyai hubungan darah (*jami*> *al-qara*>*bat*), mencakup *z\awi*> *al-furu*>*d*}, 'as}abah, dan *z\awi*> *al-arha*>*m*. Ayat ini turun untuk membatalkan praktek kewarisan berdasarkan "persaudaraan hijrah" yang diajarkan Rasul ketika pertama kali pindah ke Medinah. Beliau melemahkan pendapat yang menjadikan ayat ini khusus untuk hak kewarisan kerabat garis perempuan. Menurut beliau, pihak yang tidak memberikan hak mewarisi kepada anggota kerabat garis perempuan juga menggunakan ayat ini, seraya menafsirkannya dengan Hadis yang berbunyi:

إن الله قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث.

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah telah memberikan kepada setiap orang yang berhak itu haknya masing-masing; maka tidak boleh (ada) wasiat kepada ahli waris.

Berhubung Allah tidak menentukan hak *z\awi*> *al-arh*}a>*m*, maka menurut Ibnu Kasⁱr, mereka berhak mewarisi.¹⁰¹ Tetapi beliau tidak memberi penilaian tentang kualitas Hadis ini.

Terhadap ayat 6, beliau memberikan uraian yang senada dengan uraian di atas.

Al-Qa>simi> (1312/1914), ketika menafsirkan ayat 75, menguatkan kesimpulan yang memberikan hak mewarisi kepada kerabat garis perempuan. Melalui kutipan pendapat Abu> Kha>zim, beliau mengatakan bahwa pernyataan Zaid Ibn S|a>bit, sekiranya tidak ada 'as}abah dan *z\awi*> *al-furu*>*d*} maka warisan harus diserahkan kepada *bait al-ma*>*l* (bukan kepada *z\awi*> *al-arh*}a>*m*), adalah pendapat yang tidak beralasan, bahkan bertentangan dengan Sunah dan ayat-ayat Quran. Beliau mengemukakan ayat 75 ini dan beberapa Hadis yang menyatakan bahwa dalam hal tidak ada 'as}abah dan *z\awi*> *al-furu*>*d*}, Rasul memberikan warisan kepada anggota

¹⁰¹ Ibn Kasⁱr, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 355.

kerabat yang lain (garis perempuan).¹⁰² Menurut beliau, dari sekian banyak sahabat, hanya Zaid yang menyatakan begitu. Lebih jauh lagi, beliau merelatifkan kelebihan Zaid dalam bidang kewarisan, karena Rasul juga memberi pujian kepada 'Ibn 'Abba>s sebagai yang paling memahami Quran.¹⁰³

Di pihak lain, al-Qa>simi> menuliskan pendapat beberapa sahabat, antara lain 'Ali>, Ibn 'Abba>s dan Ibn Mas'u>d, yang menggunakan ayat ini sebagai dalil untuk mengembalikan sisa warisan kepada *z\awi> al-furu>d}* apabila tidak ada *'as}abah*.¹⁰⁴

Mufasir berikutnya, Rasyi>d Rid}a>, menyatakan *u>lu> al-arh}a>m* semakna dengan *asha>b al-qara>bah* (anggota kerabat). *Al-arh}a>m* adalah bentuk jamak dari *rah}m*, yang berasal dari *rah}m al-mar'ah* (rahim perempuan). Anggota kerabat disebut *uli al-arham* karena biasanya berasal dari rahim seorang perempuan. Sedang dalam istilah ilmu *fara>'id, u>lu> al-arh}a>m* [*z\awi> al-arh}a>m*] adalah anggota kerabat yang bukan *z\awi> al-furu>d}* dan *'as}abah*; secara lebih khusus adalah anggota kerabat yang dihubungkan melalui garis perempuan.¹⁰⁵ Menurut Rasyi>d Rid}a>, berhubung ayat 75--bahkan surat al-Anfa>l seluruhnya--turun lebih awal daripada surat an-Nisa>' dan al-Ah}za>b, maka *awla* (lebih utama) dalam ayat ini harus ditafsirkan secara umum, yaitu mencakup kewarisan, pernikahan, imam untuk salat jenazah dan sebagainya. Dengan kata lain, seorang mukmin yang menjadi kerabat lebih utama daripada orang mukmin lain yang tidak menjadi kerabat. Kesimpulan ini beliau kuatkan dengan beberapa ayat Quran dan Hadis Rasul.¹⁰⁶

Uraian tentang ayat 6 tidak dapat diberikan, karena buku tafsir ini tidak sampai ke surat al-Ah}za>b.

Dari uraian ini dapat dipahami bahwa beliau tidak menolak kemencakupan ayat ini terhadap masalah kewarisan, walaupun tidak memberi uraian tegas tentang hak mewarisi anggota kerabat *z\awi> al-arh}a>m*. Secara

¹⁰² Al-Qa>simi>, *op. cit.*, jilid 8, hlm. 3054.

¹⁰³ Al-Qa>simi>, *Ibid.*, hlm. 3056.

¹⁰⁴ Al-Qa>simi>, *Ibid.*, hlm. 3057.

¹⁰⁵ Rasyi>d Rid}a>, *op. cit.*, jilid 10, hlm. 136.

¹⁰⁶ Rasyi>d Rid}a>, *Ibid.*, hlm. 138.

tersirat, beliau menyetujui adanya hak mewarisi anggota kerabat garis perempuan karena mereka masih tercakup ke dalam pengertian anggota kerabat. Kuat dugaan mereka akan mengambil sisa dari *z\awi> al-furu>d}* sekiranya tidak ada '*as}abah*, karena menurut beliau, *z\awi> al-furu>d}* tidak berhak menghabiskan warisan.¹⁰⁷

At}-T{aba>t}aba>'i> menyatakan ayat ini menunjukkan adanya kelompok keutamaan di dalam kewarisan. Setelah mengaitkannya dengan ayat-ayat dalam an-Nisa>' dia menyimpulkan bahwa kelompok yang lebih tinggi menghijab kelompok yang lebih rendah, begitu pula derajat yang lebih dekat menghijab yang lebih jauh.¹⁰⁸ Jawwa>d Magniyyah menambahkan alasan lain: Allah menetapkan bahwa sebagian anggota kerabat lebih utama daripada yang lainnya, di samping menyebutkan sebagian kerabat secara jelas dan tidak menyebutkan sebagiannya. Ini menunjukkan, sekiranya ada sisa pembagian maka sisa itu dikembalikan pula kepada orang yang disebut lebih utama oleh Quran itu. Tidak boleh diserahkan kepada orang yang peringkatnya lebih rendah (*ab'ad minhu*) atau orang yang tidak disebut sama sekali.¹⁰⁹

Akhirnya ulama Indonesia, Hasbi, menyatakan bahwa ayat 75 ini mencakup banyak hal, seperti kewarisan, wilayah nikah, salat jenazah dan lain-lain.¹¹⁰ Terhadap ayat 6, beliau mengatakan: "Kaum kerabat lebih berhak menerima pusaka daripada persaudaraan yang hanya karena seagama dan hijrah."¹¹¹

Menurut Hamka, ayat 75 berbicara tentang kewarisan, untuk membatalkan praktek berdasarkan persaudaraan hijrah, yang sebelumnya dituntunkan Rasul. Sedang arti *u>lu> al-arh}a>m* adalah keluarga dekat sedarah; orang-orang yang bertali darah.¹¹² Sedang maksud ayat 6 adalah untuk mengembalikan soal harta benda, khususnya kewarisan, kepada hukum yang ada dalam Kitab Allah, karena di awal masa hijrah, Rasul telah menetapkan

¹⁰⁷ Lihat di atas, hlm. 87.

¹⁰⁸ At}-T{aba>t}aba>'i>, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 277 dan jilid 1, hlm. 213.

¹⁰⁹ Jawwa>d, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 516 dan jilid 2, hlm. 264.

¹¹⁰ Hasbi, *Tafsir, op. cit.*, juz 10, hlm. 41.

¹¹¹ Hasbi, *Ibid.*, juz 21, cet. I, 1970, , hlm. 143.

¹¹² Hamka, *op. cit.*, juz 10, hlm. 75.

bahwa persaudaraan karena hijrah mengalahkan persaudaraan karena darah. Dengan ayat ini Allah mengembalikan hukum itu ke asalnya.¹¹³

Sebagai kesimpulan pembahasan ayat ini, dapat dikatakan ada kesepakatan umum di antara ulama untuk menafsirkan *u>lu> al-arh}a>m* dengan anggota kerabat dan kata *awla>* dengan lebih utama (dalam berbagai macam bidang). Mereka sepakat bahwa keutamaan antara sesama anggota kerabat terjadi juga di bidang kewarisan. Hanya dalam menafsirkan bagaimana bentuk keutamaan itu terjadi perbedaan pendapat. Sebagian ulama Sunni menafsirkan arti lebih utama tersebut antara berhak dan tidak berhak mewarisi. Yang berhak adalah orang-orang yang telah ditentukan jumlahnya oleh ayat-ayat dan Hadis-hadis, sedang yang tidak ditentukan bagiannya menjadi tidak berhak. Ada juga yang menafsirkannya lebih sempit lagi, hanya dengan Hadis '*as}abah*. Maksudnya, keutamaan tersebut hanyalah antara sesama '*as}abah*.

Sebagian lagi menganggap bahwa arti lebih utama itu hanyalah dalam tertib urut prioritas. Maksudnya, kalau tidak ada *z\awi> al-furu>d}* dan '*as}abah*, maka warisan jatuh kepada anggota kerabat lain, yaitu kerabat garis perempuan (*z\awi> al-arh}a>m*). Menurut kelompok ini, tidak adanya penentuan jumlah bagian yang pasti di dalam Quran tidaklah mesti diartikan bahwa mereka tidak berhak mewarisi. Ada beberapa Hadis yang menunjukkan bahwa Rasul pernah memberi warisan kepada kerabat garis perempuan. Tetapi kelompok pertama melemahkan semua Hadis yang dipegang kelompok kedua ini.

Dengan demikian semua pihak menganggap ayat ini adalah *mujmal*. Pihak pertama menjadikan ayat dan Hadis tentang perincian saham sebagai *mubayyin*-nya, sedang pihak kedua masih menambahkan Hadis tentang hak *z\awi> al-arh}a>m*. Atas dasar ini, para ulama membagi anggota kerabat kepada tiga kelompok ahli waris berdasarkan saham yang mereka terima dari warisan. Dua daripadanya mereka sepakati, yaitu kelompok yang mendapat

¹¹³ Hamka, *Ibid.*, juz 21, Pustaka Islam, Surabaya, hlm. 235.

bagian (*z\awi> al-furu>d}*) dan kelompok yang mendapat sisanya (*'as}abah*). Kelompok ketiga, *z\awi> al-arh}a>m* (anggota kerabat yang berada di luar dua kelompok di atas; atau kerabat garis perempuan), masih mereka perselisihkan apakah berhak mewaris atau tidak.

Sebagian sahabat menggunakan ayat ini sebagai dalil pengembalian warisan kepada *z\awi> al-furu>d}* apabila tidak ada *'as}abah*. Kesimpulan ini dapat diteruskan untuk menyatakan bahwa ketidakbolehan ahli waris perempuan menghabiskan warisan, tidaklah berlaku pada semua keadaan. Adalah mungkin untuk berkata, kehadiran *'as}abah*-lah yang menyebabkan mereka tidak berhak menghabiskan harta. Bukan ketidakberhakan yang mutlak.

At}-T{aba>t}aba>'i> (Ja'fariah) menafsirkan *awla>* tersebut dengan keutamaan pada jenis hubungan darah, melalui pengaitannya kepada ayat kewarisan lain dan atas dasar itu menetapkan adanya kelompok keutamaan berdasarkan jenis hubungan darah, di mana yang tinggi secara mutlak menghibah yang lebih rendah.¹¹⁴

Sampai di sini selesailah pembahasan terhadap ayat-ayat pokok kewarisan dan akan dilanjutkan dengan Hadis-hadis kewarisan.

B. Penalaran Ulama Hadis

Dalam bagian ini akan dikaji Hadis-hadis pokok tentang kewarisan berdasarkan pemahaman sahabat dan ulama pensyarah Hadis. Seperti telah disebutkan dalam bab satu, buku-buku yang akan digunakan untuk penelitian ini adalah *kutub as-sittah* beserta syarah-syarahnya, yang kemudian dilengkapi dengan buku-buku kumpulan Hadis lain seperti *Subul as-Sala>m*¹¹⁵ dan *Nayl al-Awt}a>r*.¹¹⁶ Buku *Musnad Ima>m Ahmad* tidak digunakan karena tidak mempunyai syarah. Syarah *Sunan an-Nasa>'i>* karangan As-Sayu>ti> pun

¹¹⁴ Lihat di atas, hlm. 96.

¹¹⁵ As}-S{an'a>ni> (1182/1768), *Subul as-Sala>m*, Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-Halabi>, Kairo, cet. II, 1950.

¹¹⁶ Asy-Syawka>ni> (1255/1834) *Nayl al-Awt}a>r*, Da>r al-Jail, Beirut, 1973.

tidak dapat digunakan karena Hadis-hadis kewarisan (*kita>b al-fara>'id*) yang ada dalam kitab asalnya tidak dimasukkan ke dalam kitab syarah ini.¹¹⁷ Buku Hadis susunan ulama-ulama Syiah tidak digunakan juga, karena keterbatasan kepustakaan.

Kajian ini lebih memberi tekanan pada segi pemahaman terhadap matan (teks) Hadis, terutama dalam kedudukannya sebagai dalil kedua setelah Quran. Namun begitu, sanad-sanad akan dicantumkan sebanyak yang bisa diperoleh dan penilaian para rawi (kolektor) tentang Hadis yang diriwayatkannya akan dicantumkan pula. Kritik sanad akan diberikan terhadap tokoh yang diperselisihkan, sekiranya hal tersebut akan mempengaruhi nilai Hadis.

1. Hadis tentang Waktu Turunnya an-Nisa>' Ayat 176

Matannya menurut Muslim:¹¹⁸

عن البراء أخر سورة أنزلت تامة سورة التوبة وأن أخر أية أنزلت أية الكلالة.

Maksudnya:

Dari al-Barra', surat terakhir yang turun secara lengkap adalah surat at-Taubah dan ayat yang terakhir turun adalah ayat tentang kala>lah.

Hadis ini dirawikan oleh Muslim, Bukha>ri>, Abu> Da>wu<d dan an-Nasa>'i>. Dalam *S{ah}i>h al-Bukha>ri>* ditemukan matan yang agak berbeda yaitu,¹¹⁹:

عن البراء رضى الله عنه قال: أخر أية نزلت خاتمة سورة النساء يستفتونك ...

Maksudnya:

Dari al-Barra>' ra., ayat terakhir turun adalah akhir surat an-Nisa>' "yastaftu>naka ...".

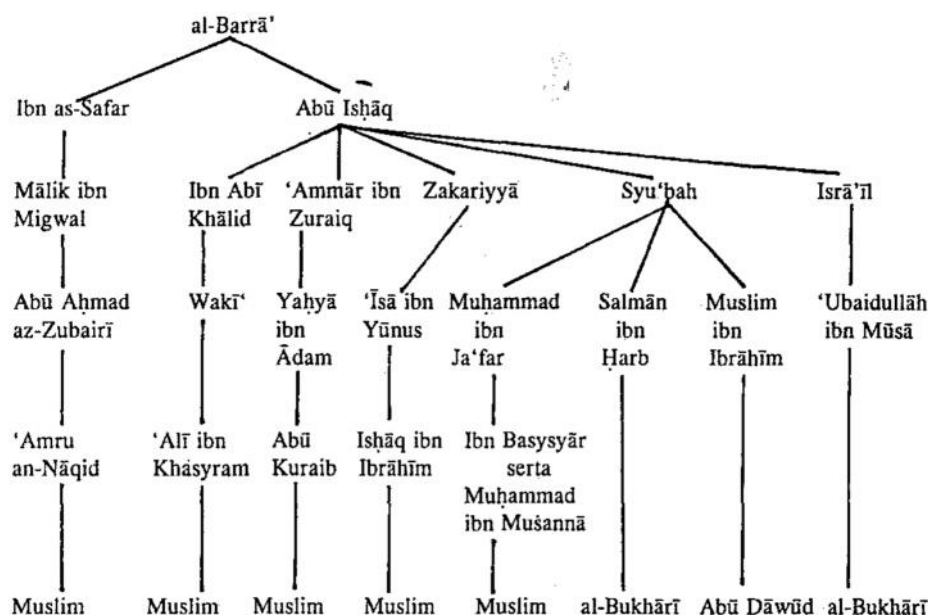
Mengenai percabangan sanadnya, lihat taswir di bawah ini.

¹¹⁷ As-Sayu>t}i> (911/1505), *Sunan an-Nasa>'i> bi Syarh} al-H{a>fi>z Jala>l ad-Di>n as-Suyu>ti>*, Da>r al-Fikr, Beirut, cet. 1, 1930.

¹¹⁸ An-Nawawi> (676/1277), *S{ah}i>h Muslim hi Syarh} an-Nawawi>*, jilid 11, Da>r al-Fikr, Beirut cet II, 1972 (1392), hlm. 59.

¹¹⁹ Al-Kirma>ni> (986/1351), *S{ah}i>h al-Bukha>ri> hi Syarh} al-Kirma>ni>*, jilid 23, al-Bahiyah al-Mas}riyyah, Kairo, 1937 (1356), hlm. 166 no. 6343.

Taswir 5: Sanad Hadis tentang Waktu Turun an-Nisa>' Ayat 176¹²⁰



At-Turmuz*i>* menilai Hadis ini sebagai *h}asan s}ah}i>h}*. Dalam *Sunan Abu> Da>wu>d*, syarah al-Busti>, Hadis ini tidak dicantumkan,¹²¹ tetapi buku syarah yang satu lagi mencantumkannya.¹²²

Para ulama tidak memberi penjelasan tegas tentang maksud ungkapan "ayat terakhir diturunkan" itu. Ada yang menafsirkannya dengan *dalam bidang kewarisan*, tetapi ada pula yang menyatakannya *turun secara lengkap*. Hal ini menjadi persoalan karena dari Ibn 'Abba>s ada pula riwayat bahwa ayat yang terakhir turun adalah ayat tentang riba yang terletak di bagian akhir surat al-Baqarah.¹²³ Dalam kisah 'Umar, ketika dia bertanya tentang arti *kala>lah*, Rasul menjawab:¹²⁴

¹²⁰ Al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 8, hlm. 267: 4605; jilid 12, hlm. 26: 6744. Al-'Az}i>m A<ba>di>, *op.cit.*, jilid 8, hlm. 95: 2871. An-Nawa>wi>, *op. cit.*, jilid 11, hlm. 58 dan 59.

¹²¹ Al-Busti> (388/997), *Ma'a>lim as-Sunan*, jilid 4, Muḥ}ammad Ra>gib at}-T{abba>kh, Aleppo, cet I, 1934 (1352), hlm. 92.

¹²² Al-'Az}i>m A<ba>di>, *'Aun al-Ma'bu>d*, jilid 8, al-Maktabah as-Salafiyah, Kairo, cet. (1399), hlm. 95. no. 2870.

¹²³ Al-'Asqala>ni> (852/1447), *Fath, op. cit.*, jilid 12, Kairo, hlm. 27.

¹²⁴ An-Nawawi>, *op. cit.*, hlm. 57. As-Sindi> (1138/1725), *Sunan Ibn Ma>jah bi H{a>syiyat as-Sindi>*, jilid 2, Da>r al-Fikr, Beirut, cet. II, hlm. 163, nomor 2771.

يا عمر ألا تكفيك أية الصيف التي في آخر سورة النساء ...

Maksudnya:

Apakah tidak cukup untukmu ayat (yang turun pada) musim panas yang terletak di akhir surat an-Nisa'...?

Tidak ditemukan penjelasan lebih lanjut tentang maksud *musim panas* disini: apakah sebelum atau sesudah haji wadak.

Berdasarkan kenyataan ini, yang dapat dikatakan hanyalah, ayat 176 termasuk kelompok yang turun menjelang akhir dari masa kerasulan Muh}ammad saw. Kesimpulan ini bermanfaat untuk membuktikan bahwa beberapa Hadis (peristiwa) kewarisan lain, terjadi sebelum ayat ini diwahyukan.

2. Hadis tentang Kasus Kewarisan Pertama atau Sebab Turunnya an-Nisa' ayat 11 dan 12

Matannya menurut at-Turmuz*i*:¹²⁵

جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك يوم أحد شهيدا وإن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا ولا تنكحان إلا ولهما مال. قال: يقضى الله في ذلك. فنزلت أية الميراث. فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمهما فقال: اعط ابنتي سعد الثلثين و اعط أمهما الثمن وما بقى فهو لك.

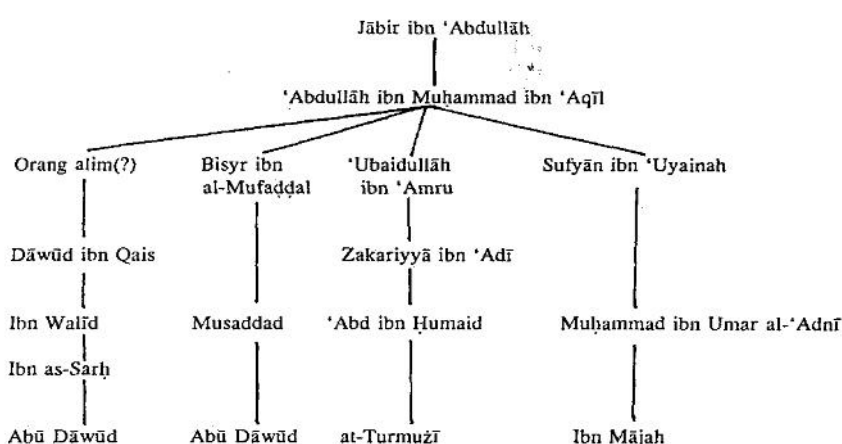
Maksudnya:

Istri Sa'd ibn ar-Rabi>' beserta dua orang anak perempuannya datang kepada Rasulullah. Dia berkata, ya Rasulullah. Ini dua orang anak perempuan Sa'd. Ayahnya telah syahid dalam Perang Uhud. Paman (saudara ayah) mereka telah mengambil semua hartanya tanpa ada yang tersisa. Keduanya tidak akan menikah (dilamar) sekiranya tidak mempunyai harta. Rasul menjawab, Allah akan memberi keputusan. Lalu turun ayat kewarisan. Rasul memanggil paman kedua anak tersebut dan berkata, berikan kepada kedua orang anak perempuan Sa'd (kemenakanmu) itu dua pertiga (dari harta peninggalan Sa'd), untuk ibu mereka seperdelapan dan sisanya ambil untukmu.

¹²⁵ Al-Muba>rakfu>ri> (1353/1933), *Tuhfat al-Ahwaz**i*, jilid 6, Mat}ba'atas-Salafiyyah, Medinah, hlm. 267, nomor 2172.

Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Da>wu>d, at-Turmuz\i> dan Ibn Ma>jah. Menurut at-Turmuz\i>, Hadis ini hanya diterima 'Abdullah ibn Muh}ammad ibn 'Aqi>l, dan bernilai *h}asan s}ah}i>h}*.¹²⁶ Mengenai percabangan sanadnya, lihat taswir di bawah ini.

Taswir 6: Sanad Hadis tentang Kasus Kewarisan Pertama atau Sebab Turunnya an-Nisa>' Ayat 11 dan 12¹²⁷



Abu Da>wu>d walaupun menggunakan dua jalur sanad, semuanya mengandung cacat. Dalam sanad pertama ada rawi yang tidak disebutkan namanya dan diidentifikasi dengan *ahl al-'ilm* (orang alim). Dalam jalur kedua, tokoh yang syahid tersebut bertukar menjadi Sa>bit ibn Qais, sahabat yang wafat di zaman Khalifah Abu> Bakr. Menurut Abu Da>wu>d, pertukaran nama tersebut terjadi karena kekeliruan Bisyr ibn al-Mufaḍ}d}al.¹²⁸

Memang, seperti dikatakan at-Turmuz\i>, semua Hadis ini bertumpu pada 'Abdulla>h ibn Muh}ammad ibn 'Aqi>l; penulis tidak berhasil menemukan jalur lain. Menurut 'Azi>m A<ba>di>, tokoh ini diperselisihkan kebolehan

¹²⁶ Al-Muba>rakfu>ri>, *Ibid.*, hlm. 268. Suatu Hadis disebut hasan (*hasan*) apabila dalam sanadnya ada rawi yang kualitas hafalannya kurang kuat. Hadis itu akan menjadi hasan sahih apabila ada sanad lain yang semua rawinya berkualitas hafalan kuat. Lihat S{ubh}i> S{a>lih}, *'Ulu>m al-H{adi>s} wa Mus}t}ala>huh*, Da>r Al-'Ilm li al-Mala>yin, Beirut, cet. IX, 1977, hlm. 158.

¹²⁷ Al-'Az}im A<ba>di>, *op.cit.*, jilid 8, hlm. 98: 2874 dan 2875. Al-Muba>rakfu>ri>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 267: 2172. Ibn Ma>jah, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 162: 2765.

¹²⁸ Al-'Az}im A<ba>di>, *op. cit.*, jilid 8, hlm. 99.

menggunakan Hadisnya.¹²⁹ Sedang Ibn Kasi>r menganggapnya *majhu>l*, tidak diketahui kualitas pribadinya.¹³⁰ Dalam *at-Tahz\i>b*, penilaian terhadapnya cenderung merendahkan. Penilaian paling positif diberikan oleh al-'Ajali> dengan ungkapan "Hadisnya boleh diterima (*ja>'iz al-h}adi>s*)" dan oleh at-Turmuz\i> dengan ungkapan "orangnya jujur tetapi para ulama mempersoalkan kekuatan hafalannya."

صدق و قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه

Sebaliknya, penilaian negatif diberikan oleh banyak orang. Ibn Sa'ad menyatakan "*Hadisnya munkar* tidak bisa digunakan (*munkar al-h}adi>s\ la>yah}tajju>na bihi*). Menurut Ya'qub, orangnya jujur tetapi Hadisnya lemah sekali (*sadu>q wa fi h}adi>sihi> d}u'f syadi>d jiddan*). Menurut Ibn 'Uyaynah, dari keturunan Quraisy ada empat orang yang ditinggalkan Hadisnya (*yutraku h}adi>s\uhum*) salah seorang daripadanya adalah 'Abdulla>h ini. Dalam riwayat lain, Ibn 'Uyaynah menyatakan, saya lihat 'Abdulla>h meriwayatkan Hadis dari dirinya sendiri: saya duga dia sudah tidak normal lagi (*fah}amaltuhu 'ala>annahu qad taghayyara*). Imam Ma>lik tidak mau menerima Hadisnya sedang Imam Ah}mad menuduhnya *munkar*.¹³¹

Berdasarkan penilaian-penilaian di atas layak dikatakan, sanad Hadis ini lemah. Dengan demikian kualitas hasan sahih yang diberikan at-Turmuz\i> dianggap terlalu tinggi. Selayaknya diturunkan ke tingkat yang lebih rendah.

Hadis ini sangat populer dan sering sekali dikutip sebagai dalil bahwa ayat 11 dan 12 merupakan ayat kewarisan pertama yang turun secara terperinci, dan untuk menunjukkan bahwa saudara laki-laki berhak menjadi *'as}abah* ketika bersama-sama dengan anak (keturunan) perempuan. Jumhur ulama menganggap Hadis ini sebagai *mubayyin* (penjelas) arti kala>lah dalam surat an-Nisa>' ayat 176. Berhubung dalam Hadis ini Rasul memberikan hak kepada

¹²⁹ Al-'Az}i>m, *Ibid*.

¹³⁰ Lihat di atas hlm. 83.

¹³¹ Al-'Asqala>ni>, *Tahz\i>b at-Tahzi>b*, jilid 6, Da>'irat al-Ma'a>rif an-Niz}a>miyyah, Heiderabad, cet. 1, 1326 H, hlm. 13 dst. Lihat juga, 'Abba>s as}-S{an'a>ni>, *Tatimmat ar-Rawd an-Nad}ir*, Mat}ba'at as-Sa'a>dah, Kairo 1349 H., hlm. 31. Nama lengkapnya adalah 'Abdulla>h ibn Muh}ammad ibn 'Aqi>l ibn Abu> T{a>lib al-Ha>syimi>. Wafat di Medinah tahun 140 H.

saudara laki-laki ketika mewarisi bersama-sama dengan anak perempuan, maka arti kala>lah dibatasi hanya pada ketiadaan anak laki-laki. Kelihatannya para ulama merasa mantap dengan isi Hadis ini, karena hak saudara untuk mewarisi ketika bersama-sama dengan anak perempuan masih ditemukan dalam Hadis nomor empat di bawah.

3. Hadis tentang Hak Saudara Perempuan untuk Menjadi ‘*As}abah ma’a al-Ghayr*

Matannya menurut al-Bukha>ri>:¹³²

سئل أبو موسى عن ابنة و ابنة ابن و أخت، فقال: للابنة النصف وللأخت النصف وأت ابن مسعود فسيتبعني فسئل ابن مسعود وأخبر بقول أبي موسى فقال: لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين أفضى فيها بما قصى النبي صلى الله عليه وسلم للابنة النصف ولابنة ابن السدس تكلمة الثلثين وما بقي فلأخت فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال: لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم.

Maksudnya:

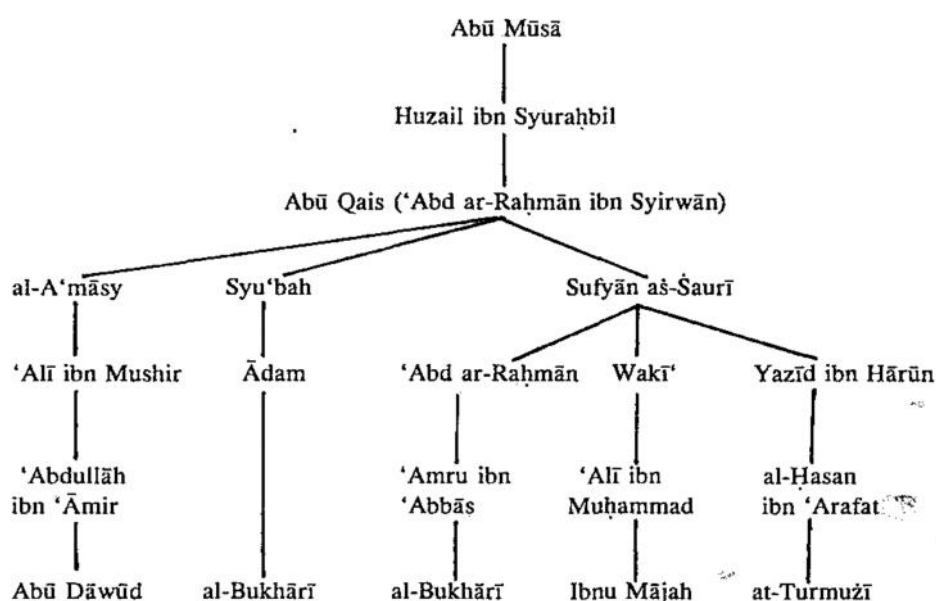
Ditanyakan kepada Abu> Mu>sa> tentang bagian seorang anak perempuan, seorang cucu perempuan (melalui anak laki-laki yang telah meninggal) dan seorang saudara perempuan (kandung). Beliau menjawab, untuk anak perempuan seperdua dan untuk saudara Perempuan seperdua. Pergilah kepada Ibn Mas'u>d tentu dia pun akan mengikuti aku. Ketika diajukan kepada Ibn Mas'u>d dia menjawab, kalau begitu saya telah sesat dan tidak termasuk orang yang mendapat petunjuk [al-An'a>m: 56]. Saya akan menyelesaikannya berdasarkan keputusan Nabi saw; untuk seorang anak perempuan seperdua; untuk seorang cucu perempuan seperenam guna menggenapkan dua pertiga; dan sisanya untuk saudara perempuan. Setelah itu kami (sipenanya) kembali kepada Abu> Mu>sa> dan menceritakan penjelasan Ibn Mas'u>d tersebut. Abu> Musa> menjawab, jangan tanyai aku selama "orang alim" itu masih ada (*ma> da>ma ha>z\ a> al-h}ibr fikum*).

Hadis ini dirawikan oleh al-Bukha>ri>, Abu> Da>wu>d, at-Turmuz\i> dan Ibn Ma>jah. At-Turmuz\i> menilainya sebagai *h}asan s}ah}i>h}*, sedang yang lainnya tidak memberi komentar. Mengenai percabangan sanadnya dapat dilihat dalam taswir nomor tiga di bawah. Dari nama-nama tersebut, yang dirasa perlu

¹³² Al-Kirma>ni>, *op. cit.*, jilid 23, hlm. 162, nomor 6335.

mendapat perhatian hanyalah dua orang, yaitu Huzail ibn Syurahbil dan Abu Qais, karena kedua nama inilah yang menjadi tumpuan sanad. Di dalam *at-Tahzib*, kedua nama ini dinilai positif.¹³³ Dengan demikian sanad Hadis ini dianggap memenuhi persyaratan untuk dijadikan dalil. Namun ada dugaan bahwa mazhab Ja'fariah mengabaikan Hadis ini karena ketika mengkritik hak *'asjabah ma'a al-ghayr*, mereka selalu memberikan alasan rasional (*ta'lihiyyah*) dan tidak pernah menyinggung keberadaan dan kualitas Hadis ini.¹³⁴

Taswir 7: Sanad Hadis tentang Hak Saudara Perempuan untuk Menjadi *'Asjabah ma'a al-Ghayr*¹³⁵



Matan dalam riwayat Abu Da'wūd, at-Turmuḏī dan Ibn Ma'jah se-berbeda dengan yang ditulis di atas. Menurut matan ini, Abu Mu'sa didampingi oleh Salma'n ibn Rabi'ah al-Bahili ketika pertanyaan diajukan,

¹³³ Al-'Asqalani, *Tahzib*, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 153 dan jilid 11, hlm. 31.

¹³⁴ Lihat misalnya, Muḥsin al-Amīn, *asy-Syi'ah bayn al-Haqā'iq wa al-Awhām*, cet. 2, 1975, hlm. 259.

¹³⁵ Al-'Azīm Abadi, *op. cit.*, jilid 8, hlm. 97: 2873. Al-'Asqalani, *op. cit.*, jilid 12, hlm. 17: 6736; hlm. 24: 6742. Ibn Ma'jah, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 162: 2766. *Al-Mubārakfurī*, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 628:2173.

dan tidak ada keterangan bahwa si penanya kembali kepada Abu> Mu>sa>, setelah mendapat jawaban.¹³⁶

Menurut riwayat kisah ini terjadi di Kufah di zaman Khalifah 'Us\ma>n ibn 'Affa>n ketika Abu> Mu>sa> menjadi gubernurnya. Beliau diangkat 'Us\ma>n menduduki jabatan tersebut selang beberapa waktu setelah Ibn Mas'u>d berhenti. Sedang Salma>n ibn Rabi>'ah diangkat sebagai hakim untuk mendampingi Abu> Musa.¹³⁷

Riwayat ini menunjukkan bahwa Abu> Mu>sa> tidak mengetahui keputusan yang dirujuk oleh Ibn Mas'u>d tersebut. Sebaliknya Ibn Mas'u>d tidak memberi penjelasan tentang waktu dan duduk persoalan yang melatarbelakangi keputusan Rasul itu, sehingga terkesan ada ketidakjelasan yang memungkinkan perbedaan penafsiran. Tetapi bagaimanapun kedua sahabat ini sepakat tentang satu hal yaitu saudara perempuan menjadi 'as}abah kalau bersama-sama dengan anak perempuan. Kesimpulan ini diterima oleh jumbuh sahabat, kecuali Ibn 'Abba>s. Dia menolak Hadis ini, dengan alasan bertentangan dengan an-Nisa>' ayat 176. Dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa Ibn 'Abba>s berkata, ada satu hal yang tidak kami temui dalam Kitab Allah dan keputusan (*qada'*) Rasulullah, tetapi berkembang luas di tengah masyarakat, yaitu pemberian hak mewarisi kepada saudara perempuan bersama-sama dengan anak perempuan.¹³⁸

Kelihatannya ada dua kemungkinan alasan yang menyebabkan penolakan keras ini; (a) Ibn 'Abba>s yakin bahwa Hadis Ibn Mas'u>d telah dimansukh dengan ayat 176. Hadis yang menyatakan ayat 176 sebagai ayat yang terakhir turun dapat menguatkan kemungkinan ini. (b) Ibn 'Abba>s menganggap Hadis Ibn Mas'u>d merupakan kasus khusus, sehingga tidak dapat digunakan untuk men-takhs}i>s}-kan Quran. Kemungkinan ini didukung oleh

¹³⁶ Al-Az}i>m A>ba>di>, *op. cit.*, hlm. 97. Ibn Ma>jah, *op. cit.*, hlm. 162. Al-Mu>barakfuri>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 268.

¹³⁷ Al-Muba>rakfu>ri, *ibid.*

¹³⁸ Ibn Qayyim al-Ju>ziyyah (751/1349), *I'la>m al-Muwaqqi'i>n 'an Rabb al-'A<lami>n*, jilid 1, dengan *tah}qi>q T{a>ha>* 'Abd ar-Ra'u>f, Maktabat 'Abd as-Sala>m, Kairo, 1968, hlm. 367. Riwayat lain menyatakan Ibn 'Abba>s sangat emosional. Dia mengajak para penentangnya itu ber-muba>halah. Lihat al-Busti>, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 94.

ucapan Ibn Mas'ud sendiri, bahwa yang dia ikuti adalah *qada'* (keputusan, perbuatan) Nabi, yang sering menunjuk kepada kasus khusus.

Jumhur tidak menerima pendapat Ibn 'Abbas karena, seperti telah dijelaskan, cakupan lafaz *al-walad* dalam ayat 176 itu dibatasi hanya pada anak laki-laki. Lebih dari itu, dalam ayat dinyatakan bahwa "...saudara laki-laki akan mewarisi saudara perempuan sekiranya tidak ada anak....". Seandainya pendapat Ibn 'Abbas betul, maka saudara laki-laki pun tidak berhak mewarisi bersama-sama dengan anak perempuan. Tetapi Jumhur dan Ibn 'Abbas tidak mengikuti ketentuan yang terakhir ini. Semuanya sepakat bahwa saudara laki-laki berhak menjadi 'asabah sekiranya bersama-sama dengan anak (keturunan) perempuan. Di sinilah kelemahan Ibn 'Abbas. Dia menolak hak 'asabah saudara perempuan tetapi tidak menolak hak 'asabah saudara laki-laki.

Dalam hubungan ini perlu dicatat, tidak ditemukan riwayat lebih lanjut apakah Ibn 'Abbas menolak seluruh isi Hadis Ibn Mas'ud ini atau menolak sebagian saja; menolak hak saudara perempuan tetapi mengakui hak cucu perempuan ketika bersama-sama dengan anak perempuan. Masalah ini perlu diperhatikan karena Hadis yang mengatur hubungan anak dengan cucu hanyalah Hadis Ibn Mas'ud ini dan juga karena--seperti akan terlihat nanti--Ibn 'Abbas bukan saja menolak hak saudara perempuan untuk menjadi 'asabah ketika tidak didampingi oleh saudara laki-laki, tetapi juga menolak hak saudara perempuan ketika didampingi oleh saudara laki-laki. Dengan kata lain, saudara laki-laki tidak dapat menarik saudara perempuannya menjadi 'asabah *bi al-ghayr*.¹³⁹

Pendapat jumhur (sahabat dan ulama) bahwa saudara perempuan berhak menjadi 'asabah *ma'a al-ghayr* didukung oleh Hadis lain, riwayat dari Mu'adz ibn Jabal yang dirawikan oleh al-Bukhari dan Abu Dawud yang berbunyi:¹⁴⁰

¹³⁹ Lihat di bawah, hlm. 130.

¹⁴⁰ Al-Kirmani, *op. cit.*, jilid 23, hlm. 165, nomor 6340; Al-'Azimi A'bad, *op. cit.*, jilid 8, hlm. 100, nomor 2876.

عن الأسود قال: قضى فينا معاذ ابن جبل على عهد رسول الله ص. م.
النصف للابنة و النصف للأخت.

Maksudnya:

Dari al-Aswad, Mu'a>z\ ibn Jabal memberi keputusan kepada kami di zaman Rasulullah, untuk seorang anak perempuan seperdua dan untuk seorang saudara perempuan seperdua.

Peristiwa ini terjadi di Yaman, ketika Mu'a>z\ diutus Rasul menjadi gubernur di sana. Tidak ditemukan catatan kapan beliau mulai bertugas. Tetapi ada keterangan, beliau pulang ke Medinah setelah Rasul wafat.¹⁴¹ Dengan demikian ada alasan untuk berpendapat bahwa sekiranya keputusannya itu berdasarkan Sunah Rasul, tentu Sunah yang terjadi sebelum dia bertugas ke Yaman; dan seandainya berdasarkan ijtihad sendiri, tentu tidak sempat dikonfirmasi kepada Rasul karena jarak Yaman Medinah yang begitu jauh. Meneruskan jalan pikiran yang pertama, ada kemungkinan bahwa keputusan Rasul itu terjadi sebelum ayat 176 turun. Antara lain karena Ibn 'Abba>s mempertentangkannya dengan ayat 176. Walaupun tidak ditemukan riwayat yang pasti, tidaklah terlalu jauh untuk berpendapat bahwa keberanian Ibn 'Abba>s menentangnya adalah karena ia mengetahui tertib urutan peristiwanya.

Mengikuti jalan pikiran ini, pernyataan Hazairin bahwa keputusan Rasul ini telah diresapi paham bilateral (menyerahkan sisa kepada saudara perempuan sama seperti kepada saudara laki-laki, sebelum ayat *al-mawa>li* turun), ada segi kebenarannya.¹⁴²

Hal yang berbeda antara Abu> Mu>sa> dan Ibn Maskud adalah tentang keterhijaban cucu. Abu> Mu>sa> tidak menjelaskan kenapa cucu terhijab; apakah karena anak perempuan (derajat yang tinggi menghijab derajat yang rendah) atau karena kehadiran 'as>abah (saudara perempuan). Sebaliknya, menurut Ibn Mas'u>d--sesuai dengan keputusan Rasul--cucu tersebut selalu memperoleh sisa dari hak anak perempuan (sampai batas dua pertiga, hak

¹⁴¹ Dalam *S{ahji>h} al-Bukha>ri>* hanya ada keterangan bahwa Mu'a>z\ dan Abu> Mu>sa> diutus sebelum Haji Wadak. Melihat kenyataan ini timbul dugaan bahwa keputusan Abu> Mu>sa> tadi sejalan dengan keputusan Mu'a>z\ di Yaman tersebut. Lihat as-Sindi>, *Matn al-Bukha>ri> bi H{a>syiyat as-Sindi>*, jilid 3, Dar al-Fikr, Beirut, hlm. 72.

¹⁴² Lihat hlm. 130.

z\awi> al-furu>d} anak perempuan). Ibn Mas'u>d konsekuen dengan pendapat ini, bukan saja ketika bersama-sama dengan saudara perempuan, tetapi juga ketika bersama cucu laki-laki. Jadi dalam kasus ada dua orang anak perempuan, seorang cucu perempuan, seorang cucu laki-laki, maka dua anak perempuan memperoleh dua pertiga, cucu perempuan tidak memperoleh apa-apa (terhijab oleh dua anak perempuan), cucu laki-laki menjadi '*as}abah*. Dalam kasus satu anak perempuan, satu cucu perempuan dan satu cucu laki-laki, anak perempuan mendapat seperdua, cucu perempuan mendapat seperenam dan cucu laki-laki menjadi '*as}abah*.¹⁴³ Dari penalaran ini terlihat bahwa Ibn Mas'u>d memahami Hadisnya secara '*iba>rat an-nas}s}* dan dianggap '*a>m*. Maksudnya, ketentuan cucu perempuan menjadi *z\awi> al-furu>d}* itu tidak saja berlaku dalam kasus khusus anak perempuan, cucu perempuan dan saudara perempuan, tetapi dalam semua kasus yang ada anak perempuan dan cucu perempuannya. Zaid ibn Sabit menolak tafsiran Ibn Mas'u>d yang memperluas isi Hadisnya kepada kasus anak perempuan, cucu perempuan dan cucu laki-laki. Beliau menganggap tafsir ini sebagai meneruskan tradisi jahiliah yang hanya memberi hak kepada laki-laki dan mengabaikan orang perempuan.¹⁴⁴ Menurut Zaid (yang kemudian diikuti jumhur), cucu perempuan menjadi *z\awi> al-furu>d}* hanyalah ketika bersama-sama dengan saudara perempuan, tetapi menjadi '*as}abah* kalau bersama-sama dengan cucu laki-laki. Beliau memberikan fatwa yang berbunyi:

ولد الأبناء بمنزلة الولد إذا لم يكن دونهم ولد، ذكرهم كذكرهم وأنثاهم
كأنثاهم يرثون كما يرثون ويحجبون كما يحجبون ولا يرث ولد
الابن مع الابن.

Maksudnya:

Cucu melalui anak laki-laki menempati kedudukan anak apabila tidak ada anak laki-laki. Cucu laki-laki sama dengan anak laki-laki, cucu perempuan sama dengan anak perempuan. Mereka mewarisi sama seperti anak dan menghijab sebagaimana anak-anak menghijab. Cucu laki-laki tidak berhak mewarisi bersama-sama dengan anak laki-laki.

¹⁴³ Ibn Quda>mah, *Al-Mugni, op. cit.*, jilid 6, hlm. 171.

¹⁴⁴ Ibn H{azm, *Al-Muh}alla>, op. cit.*, jilid 9, hlm. 170.

Fatwa ini penulis temukan dalam *S{ah}i>h} al-Bukha>ri>*, tetapi tanpa sanad.¹⁴⁵ Dengan demikian, kritik sanad tidak dapat diberikan dan itu berarti kualitas Hadis *mauqu>f* yang kadang-kadang diberikan kepada fatwa ini pantas untuk dipertanyakan. Ada dugaan al-Bukhari sendiri tidak menganggap riwayat ini sebagai Hadis (*mauqu>f*), tetapi hanya sebagai fatwa (ijtihad) sahabat, sehingga tidak memerlukan sanad.

Matan dalam kitab syarah Al-Kirma>ni> dan as-Sindi> berbeda dengan apa yang dikutip di atas. Di sana dinyatakan "...sekiranya tidak ada anak" (tidak ada tambahan kata laki-laki).¹⁴⁶ Jadi sekiranya ada anak perempuan maka cucu menjadi terhijab. Dengan demikian zahir matan ini sejalan dengan pendapat Abu> Mu>sa> yang ditentang Ibn Mas'ud. Tetapi matan dalam kitab syarah 'Asqala>ni> dan al-Qast}ala>ni> (yang dikutip di atas) lebih populer dan selaras dengan tafsir yang biasa diberikan. Karenanya matan ini yang dikuatkan.

Sekiranya arti zahir atau *'iba>rat an-nas}s}* fatwa Zaid ini diperhatikan, maka yang menghijab cucu tersebut adalah anak laki-laki. Dalam hal tidak ada anak laki-laki maka cucu perempuan berbagi rata dengan anak perempuan dan cucu laki-laki mendapat dua kali anak perempuan, karena cucu tersebut dianggap setingkat dengan (menempati tempat) anak. Dalam fatwa ini tidak ada keterangan bahwa anak perempuan menjadi *z\awi> al-furu>d}* sekiranya ada cucu laki-laki.

Hanya sepanjang penelitian penulis, tidak ada ulama yang mengikuti arti zahir atau *'iba>rat an-Nas}s}* dari fatwa Zaid ini. Jumhur mengikuti fatwa ini hanyalah dalam menentukan cucu perempuan menjadi *'as}abah* beserta cucu laki-laki setelah dikeluarkan bagian *z\awi> al-furu>d}* anak perempuan. Sedangkan penentuan anak perempuan sebagai *z\awi> ai-furud}*, tetap memegang Hadis Ibn Mas'u>d di atas.

¹⁴⁵ Al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 16. Al-Bukha>ri> meletakkan Fatwa Zaid ini sebagai subbab ("Tentang Hak Mewarisi Cucu dari Garis Laki-laki Sekiranya Tidak Ada Anak Laki-laki"). Al-Qast}ala>ni> (923/1516), *Irsya>d as-Sa'ri> li Syarh} S{ah}i>h} al-Bukha>ri>*, jilid 9, Da>r al-Fikr, Beirut, hlm. 429. Penulis belum berhasil menemukan matannya dalam buku Hadis yang lain.

¹⁴⁶ Al-Kirma>ni>, *op. cit.*, jilid 23, hlm. 161; As-Sindi>, *Matn al-Bukha>ri>*, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 166.

Untuk lebih jelasnya, kasus anak perempuan, cucu perempuan dan cucu laki-laki, bersinggungan dengan Hadis Ibn Mas'ud dan fatwa Zaid. Para sahabat mengikuti Hadis Ibn Mas'ud untuk menentukan ke-*z\awi> al-furu>d}*-an anak perempuan. Tetapi mereka meninggalkan Hadis ini dalam penentuan ke-*z\awi> al-furu>d}*-an cucu perempuan. Selanjutnya para ulama mengikuti fatwa Zaid untuk menetapkan ke-*'as}abah*-an cucu perempuan bersama cucu laki-laki dan meninggalkannya dalam menentukan ke-*'as}abah*-an anak perempuan. Mereka mengambil separo pemahaman dari Hadis Ibn Mas'ud dan separo pemahaman dari fatwa Zaid. Penalaran ini sukar dijelaskan secara usul fikih, karena biasanya dalam pepaduan dua nas yang tampak bertentangan, hanya satu yang ditinggalkan (ditakwilkan), sedang yang satu lagi dipahami secara bulat.¹⁴⁷

Sampai di sini terlihat bahwa masalah hak (hijab-menghijab) antara anak dan cucu, tidak mempunyai landasan nas yang tegas sehingga menimbulkan perbedaan penalaran di kalangan sahabat. Quran tidak mengatur masalah ini secara jelas dan Hadis di atas pun kelihatannya bersifat kasuistik. Karenanya tidak berlebih-lebihan kalau dikatakan bahwa segi ijtihad dalam masalah kedudukan anak dan cucu sangat menonjol dan para sahabat belum memberikan penalaran yang memuaskan. Di pihak lain penalaran di atas juga memperlihatkan kecenderungan sahabat untuk mensejajarkan saja antara Hadis Rasul dan fatwa sahabat, dalam hal ini fatwa Zaid; seolah-olah Hadis dan fatwa ini setingkat kekuatan hukumnya.

Sebetulnya, lepas dari penilaian Ibn 'Abbas di atas, apabila nilai Hadis Ibn Mas'ud ini dipertimbangkan lebih dalam, akan terlihat kekhususannya. Hadis ini merupakan keputusan Rasul terhadap suatu kasus sehingga mengalami kesulitan ketika diterapkan kepada kasus lain. Di dalam usul fikih sendiri

¹⁴⁷ Contoh yang sering dikutip adalah ketentuan tentang idah perempuan hamil yang kematian suami. Nas hanya mengatur idah perempuan yang kematian suami dan idah perempuan hamil yang ditalak. Sebagian sahabat menerapkan idah hamil yang ditalak untuk kasus di atas, dan sebagian memilih yang terpanjang dari keduanya. Contoh-contoh lain, lihat: Badran, *Adillat at-Tasyri'*, *op. cit.*, hlm. 164.

disebutkan, Hadis jenis ini tidak bisa diperluas kepada persoalan lain kecuali kalau ada penjelasan atau keterangan.¹⁴⁸

Mungkin ada argumen bahwa fatwa para sahabat akan dianggap lebih utama daripada kaidah-kaidah usul fikih atau tidak perlu diuji dengan kaidah-kaidah itu. Alasannya, kaidah usul fikih baru dikembangkan pada masa belakangan, sedang sahabat adalah orang yang menyertai Rasul dan dianggap paling tahu tentang seluk beluk nas, dibanding generasi mana pun yang datang sesudahnya.

Menjawab ini, diakui bahwa sahabat telah berusaha secara maksimal untuk menyelesaikan masalah-masalah yang muncul di hadapan mereka. Dalam penerapan tersebut, sahabat sering berdiskusi bahkan berbeda pendapat, karena perbedaan dalam menilai dan menafsirkan nas (Hadis) serta pemilihan *'illat*. Pendapat-pendapat tersebut akan dihargai sebagai ijtihad yang bernilai tinggi. Namun sebagai ijtihad, tentu tidak mengandung kebenaran mutlak dan karena itu tidak bebas dari kritik.¹⁴⁹

Kembali kepada Hadis di atas, berdasarkan penolakan Ibn 'Abba>s, penafsiran Ibn Mas'u>d sendiri, penolakan jumbuh terhadap penafsiran Ibn Mas'u>d, dan ketidakselarasan tafsir jumbuh dengan makna zahir fatwa Zaid, maka penulis cenderung menganggap Hadis ini hanya mengatur peristiwa khusus; atau sekurang-kurangnya harus di-*tawaqquf*-kan. Artinya ditangguhkan dari pengamalan sampai ditemukan keterangan dan alasan baru untuk memperjelas arti dan nilai hukumnya. Sementara unsur baru itu belum ditemukan, maka masalah ke-*'as}abah*-an saudara perempuan (bersama anak perempuan) dan hubungan anak dengan cucu (yang ayah atau ibunya telah wafat lebih dahulu), akan diijtihadkan kembali dengan memegangi Quran. Kegiatan ini mungkin untuk dikerjakan, seperti telah dicoba di atas, ketika menafsirkan ayat-ayat kewarisan.

¹⁴⁸ Lihat di atas, hlm. 71.

¹⁴⁹ Lihat di atas, hlm. 71 dan 112.

Maksudnya:

Berikan bagian faraid kepada yang berhak. Adapun sisanya adalah untuk kerabat laki-laki yang terutama (terdekat).

4. Hadis tentang Hak 'as}abah bi an-Nafs

Matannya menurut Muslim:¹⁵⁰

قال رسول الله ص.م.: أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ

لأولى رجل ذكر.

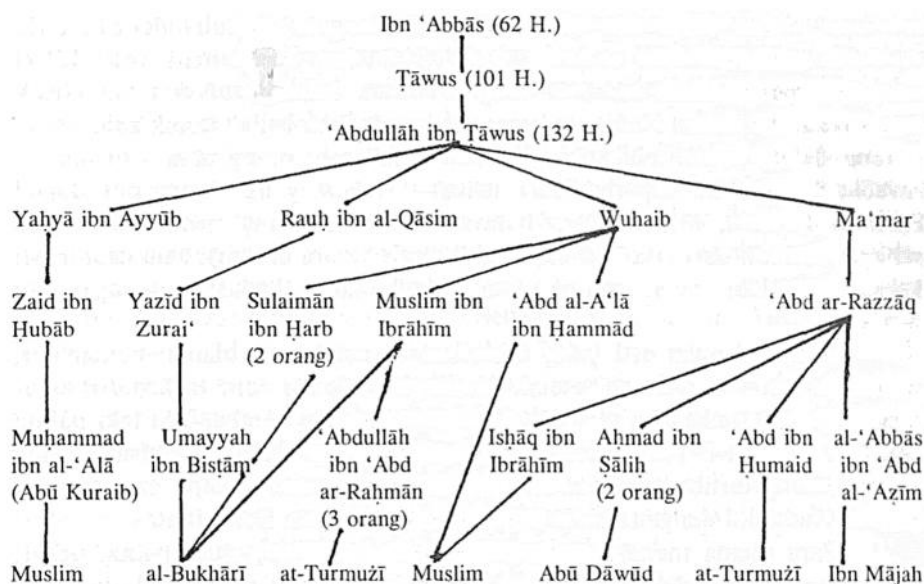
Hadis ini dirawikan oleh al-Bukha>ri>, Muslim, at-Turmuz>i>, Abu> Da>wu>d, Ibn Ma>jah dan an-Nasa>'i>. Mengenai percabangan sanadnya dapat dilihat dalam taswir nomor empat di bawah. Bermanfaat disebutkan bahwa di samping sanad-sanad itu, menurut al-'Asqala>ni> masih ada sanad lain yan dirawikan at-T{abra>ni> dan an-Nasa>'i>. Beliau menambahkan, walaupun kebanyakan ulama meriwayatkan Hadis ini secara bersambung, ada pendapat yang menyatakan bahwa hanya Wuhaib yang betul-betul meriwayatkannya secara bersambung sampai kepada Ibn 'Abba>s. Sedang sanad lain semuanya mursal (terputus), hanya sampai kepada T{a>wu>s (tidak sampai kepada Ibn 'Abba>s). Menurut al-'Asqala>ni, an-Nasa>'i> cenderung menguatkan bahwa sanad Hadis ini adalah mursal (*asya>ra ila> tarji>h al-irsa>l*). Tetapi, sesuai dengan kaidah dalam ilmu Hadis, al-'Asqala>ni> sendiri mengukuhkan yang bersambung.¹⁵¹ Dalam buku lain tidak ditemukan keterangan yang meragukan kebersambungan sanadnya.

¹⁵⁰ An-Nawawi>, *op. cit.*, jilid 11, hlm. 52.

¹⁵¹ Al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 11. Kalimat beliau berbunyi:

إذا تعارض الوصل والارسال ولم يرجح أحد الطريقين قدم الوصل، والله أعلم.

Taswir 8: Sanad Hadis tentang 'as}abah bi an-Nafs¹⁵²



Penolakan secara tegas terhadap Hadis ini diberikan oleh ulama-ulama Syiah Ja'fariah. Menurut mereka ada riwayat bahwa H{a>ris\ah pernah mengkonfrontir T{a>wus dan Ibn 'Abba>s tentang Hadis ini. Ternyata kedua orang di atas menolak pernah mengucapkan (meriwayatkan)-nya. Menurut mereka T{a>wus berkata:¹⁵³

لا والله ما رويت هذا على ابن عباس قط وإنما الشيطان ألقاه على
السنتهم.

Maksudnya:

Tidak, demi Allah saya tidak pernah meriwayatkannya [Hadis itu] atas nama Ibn 'Abba>s. Setan yang melemparkannya ke mulut mereka.

Di dalam *at-Tahzīb*, kedua nama di atas (T{a>wus dan H{a>ris\ah) dinilai *s{i>qat* (terpercaya). Sedang kritik ulama Syiah tadi hanya melalui satu jalur sanad. Sufyan, salah seorang mata rantai dalam sanad itu, menyatakan bahwa 'Abdulla>h anak dari T{a>wus-lah yang membuat Hadis ini. Alasannya, dia tidak senang kepada Bani> Ha>syim (*yah}milu 'ala> bani> ha>syim*

¹⁵² An-Nawawi>, *op. cit.*, jilid 11, hlm. 52 dan 53; Al-'Asqala>ni>, *op. cit.*, jilid 12, hlm. 11: 6732m hlm. 16: 6735, hlm. 18: 6737, hlm. 27: 6746; Al-Muba>rakfu>ri>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 274: 2 dan 2180; Al-'Az}i>m A<ba>di>, *op. cit.*, jilid 8, hlm. 104: 2881; Ibn Ma>jah, *op. cit.*, jilid 2, 167: 2785.

¹⁵³ Muh}sin al-Ami>n, *op. cit.*, hlm. 258.

h}amlan syadi>dan) dan sangat dekat dengan Khalifah Sulaima>n ibn 'Abd al-Ma>lik (92-99). Lepas dari alasan yang dituduhkan itu, sulit menyesuaikan riwayat ini dengan kenyataan sejarah. Melihat tahun wafat ketiga orang tersebut, sukar dibayangkan bahwa H{a>ris\ah sempat bertemu dengan Ibn 'Abba>s setelah 'Abdulla>h membuat Hadis ini.¹⁵⁴ Di pihak lain, penolakan Ibn 'Abba>s terhadap Hadis Ibn Mas'u>d di atas menguatkan keyakinan bahwa beliau betul meriwayatkan Hadis ini. Sebagai tambahan, ulama Ja'fariah melalui sanad sendiri mengaku meriwayatkan beberapa Hadis yang menolak keabsahan '*as}abah*. Namun karena keterbatasan kepustakaan, sumber yang dirujuk kalangan Syiah ini tidak dapat dilacak lebih lanjut.¹⁵⁵

Mengenai matan, Hadis ini lebih kuat daripada Hadis-hadis sebelumnya, karena merupakan ucapan Rasul, bukan riwayat tentang perbuatannya. Juhur ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *awla> rajulin z\akarin* di sini adalah kerabat laki-laki paling dekat dari si pewaris yang secara populer dikenal dengan sebutan '*as}abah*.¹⁵⁶ Dalam kutipan populer beberapa ulama fikih dan tafsir, lafaz ini langsung ditulis *awla> 'as}abatin z\akarin*. Ibn as}-S}ala>h} (643/1244) dan Al-Munz}iri> (656/1257) mengkritik pengubahan tersebut dengan alasan, lafaz '*as}abah* tidak cocok dimasukkan ke dalam Hadis ini karena ia merupakan istilah untuk kelompok. Sedang isi Hadis (*awla> rajulin z\akarin*) lebih dimaksudkan untuk satu orang atau satu derajat kerabat.¹⁵⁷ Apabila istilah '*as}abah* yang digunakan dalam Hadis-hadis lain diperhatikan, akan terlihat bahwa Rasul cenderung memaksudkan frasa *awla> rajulin z\akarin* sebagai muradif dari lafaz *waras\ah* (ahli waris secara umum); atau dalam arti kerabat laki-laki secara umum, tetapi tidak dalam kapasitas sebagai waris.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Al-'Asqala>ni>, *at-Tahz\ib*, *op. cit.*, jilid 5, hlm. 8 dan 266. Tentang tahun wafat rawi-rawi tersebut lihat taswir di atas.

¹⁵⁵ Muh}sin al-Amin, *op. cit.*, hlm. 258.

¹⁵⁶ Tentang perbedaan antara '*as}abah* dalam pengertian ulama dan masyarakat Arab jahiliah, lihat di atas, hlm. 66.

¹⁵⁷ Al-'Asqala>ni>, *Fath*, *op. cit.*, jilid 12, hlm. 12; Asy-Syawka>ni>, *Nayl al-Awt}a>r*, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 170.

¹⁵⁸ Misalnya sebuah Hadis yang maknanya lebih kurang, siapa yang wafat meninggalkan harta, maka hartanya itu untuk ahli waris (*waras\at*) dan siapa-siapa yang wafat meninggalkan utang,

Sesuai dengan arti yang diberikan di atas, para ulama memahami sekiranya ada sisa warisan setelah pembagian kepada *z\awi> al-furu>d}* (berdasarkan Quran) maka sisa tersebut diserahkan kepada kerabat laki-laki paling dekat.¹⁵⁹ Namun begitu terjadi perbedaan pendapat dalam penafsiran lebih lanjut tentang tertib unit '*as}abah* yang berhak itu dan tentang cara mencocokkan Hadis ini dengan Hadis Ibn Mas'u>d dan fatwa Zaid di atas.

Para ulama menerjemahkan *awla* dengan *aqrab*, yaitu paling dekat; orang yang paling dekat hubungan derajatnya dengan pewaris. Lafaz *awla>* tidak cocok kalau diterjemahkan dengan *ah}aqq* (lebih berhak) karena tidak menambah kejelasan; menurut mereka tidak ada kriteria yang dapat digunakan untuk menentukan siapa yang lebih berhak itu.¹⁶⁰ Setelah ini para ulama menyusun tertib *awla> rajulin z\akar* menjadi anak laki-laki (atau keturunan laki-laki di bawahnya), ayah, kakek dan atau saudara laki-laki, anak dari saudara laki-laki (atau keturunan laki-lakinya), dan akhirnya saudara laki-laki ayah (paman, atau keturunan laki-lakinya). Terhadap kerabat garis sisi ini masih ada satu tambahan persyaratan, yaitu yang mengandung menghibah yang seayah. Apabila diperhatikan secara teliti, akan terlihat bahwa tertib urut yang disusun itu tidak sejalan dengan arti *aqrab* (kedekatan derajat) yang diberikan kepada *awla>*. Contohnya, sekiranya terjadi perebutan antara cucu laki-laki dan ayah, maka para ulama sepakat bahwa cucu tersebutlah yang akan menghabiskan warisan, sedang ayah menjadi *z\awi> al-furu>d}*. Seharusnya kalau betul-betul berdasarkan jarak derajat, maka ayahlah yang akan menghabiskan harta, karena dia berjarak satu derajat sedang cucu berjarak dua derajat.

Kuat dugaan, para ulama tidak dapat mengutamakan ayah karena telah ada fatwa Zaid di atas tadi, bahwa selama ada keturunan laki-laki, merekalah yang menjadi '*as}abah* betapapun jarak derajatnya. Kesulitan yang dihadapi

maka itu merupakan beban kami. Matan lain berbunyi, demi (zat) yang menguasai diri Muhammad, jika ada orang mukmin di atas bumi, maka sayalah orang yang paling dekat kepadanya. Maka siapa saja (yang wafat) meninggalkan utang dan tanggung jawab keluarga, sayalah menjadi pelindungnya (*mawlahu*). Siapa yang meninggalkan harta, maka itu untuk '*as}abah*-nya, siapa pun dia (*fa ila> al-'as}abati man ka>na*). An-Nawawi>, *op. cit.*, hlm. 61. Lihat juga di bawah, hlm. 138.

¹⁵⁹ An-Nawawi>, *op. cit.*, jilid 11, hlm. 138.

¹⁶⁰ An-Nawawi>, *Ibid.*

ulama terlihat lebih kentara lagi, sekiranya perebutan terjadi antara saudara laki-laki kandung (atau seayah) dan kakek.

Sebagian sahabat, yaitu Abu> Bakr, Ibn 'Abbas, Ibn Zubair, Mu'a>z\ ibn Jabal, Abu> Mu>sa>, 'A<'isyah dan beberapa sahabat lainnya meletakkan kakek pada posisi ayah dan menjadikan saudara laki-laki terhijab dengannya. Alasannya, sekiranya kakek yang meninggal maka cucunya yang akan menghabiskan warisan. Maka sebaliknya kalau cucu yang meninggal, kakeknya pulalah yang akan menghabiskan warisan.¹⁶¹ Sebagian sahabat yang lain tidak berpendapat begitu. Mereka menetapkan bahwa kakek dan saudara laki-laki tidak dapat saling menghijab, kedua-duanya akan menjadi ahli waris dan menghabiskan harta. Hanya bagian kakek tidak boleh lebih sedikit daripada bagian saudara. Pendapat ini diikuti oleh 'Umar, 'Ali>, Zaid ibn S|a>bit dan Ibn Mas'u>d. Kelompok ini tidak memberikan alasan yang jelas. Ketika Ibn 'Abba>s bertanya kepada Zaid kenapa dia berpendapat begitu, jawabnya hanyalah: "Sebagaimana kamu berijtihad maka akupun berijtihad."¹⁶²

إنما أقول في ذلك برأبي كما تقول أنت برأبيك

Di dalam buku-buku fikih ditemukan pendapat-pendapat sahabat yang lebih beragam. Menurut sebuah riwayat, Zaid pernah melontarkan pendapat bahwa seharusnya saudaralah yang menghijab kakek dan bukan sebaliknya. Sebagian ulama sesudah sahabat secara lebih tegas menyatakan, saudara dan kakek tidak dapat saling menghijab karena keduanya berjarak satu derajat dari orang tua pewaris. Hanya yang tidak jelas di sini kenapa jarak atau hubungan tersebut diukur dari ayah pewaris dan bukan dari pewaris sendiri. Di pihak lain, alasan ini bisa menimbulkan tanda tanya; karena hubungan keanakan seharusnya lebih kuat daripada hubungan keorangtuaan.¹⁶³

¹⁶¹ Alasan ini bisa dipertanyakan, karena saudara yang dihijab oleh kakek tersebut adalah cucu yang juga berhak mewarisi kakek.

¹⁶² Al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 19-22. Ibn Rusyd meriwayatkan diskusi tajam antara Zaid dan Ibn 'Abba>s sehingga dia mengeluarkan pernyataan yang bernada mengecam: "Apakah Zaid tidak takut kepada Allah; dia menjadikan cucu sebagai anak tetapi tidak mau menjadikan kakek sebagai ayah". Ibn Rusyd (595/1198), *Bida>yat al-Mujtahid wa Ni>ha>yat al-Muqtasid*, jilid 2, al-Istiqa>mah, Kairo, hlm. 340.

¹⁶³ Lihat di bawah, hlm. 162, 165 dan 171.

Dari pendapat-pendapat di atas terlihat, dalam pendapat pertama kakek langsung menghibahkan saudara laki-laki, sedang dalam pendapat kedua kakek harus mendapat bagian lebih banyak daripada bagian saudara. Dalam kedua Pendapat ini, kakek (kelompok orang tua) lebih utama daripada kelompok garis sisi. Sedang pendapat yang memindahkan mereka dari kelompok orangtua-saudara kepada kelompok orang tua-anak, tidak secara sungguh-sungguh menerapkannya. Mereka tidak sampai kepada kesimpulan bahwa saudara lebih berhak daripada kakek.

Dari uraian-uraian ini dapat disimpulkan bahwa para ulama melihat keberhakan menghibahkan harta bukan berdasarkan jarak derajat saja, tetapi pertama-tama berdasarkan jenis kelompok (hubungan darah). Kelompok orang tua lebih utama daripada kelompok garis sisi dan kelompok anak lebih utama daripada kelompok orang tua. Namun hak *'as}abah* tersebut akan berpindah kepada kelompok yang lebih rendah sekiranya tidak ada ahli waris laki-laki dalam kelompok yang lebih utama (yang lebih tinggi). Jarak derajat baru diperhatikan apabila perebutan terjadi antarderajat dalam satu kelompok, misalnya antara anak laki-laki-laki dan cucu laki-laki atau ayah dan kakek.

Dalam hubungan dengan *'as}abah bi al-ghayr*, Ibn 'Abba>s memahami Hadisnya ini secara *'a>m* dan *ibarat al-nash*. Menurut beliau, lelaki tersebut akan menghibahkan harta sendirian dan tidak akan menarik perempuan yang sederajat dengannya menjadi *'as}abah bi al-ghayr*, biar di derajat yang manapun. Inilah alasan tambahan Ibn 'Abba>s menolak Hadis Ibn Mas'u>d di atas.¹⁶⁴

Sebaliknya j`umhur tidak menganggap Hadis ini sebagai *'a>m*. Menurut Jumhur, Hadis Ibn 'Abba>s hanya berlaku terhadap orang-orang yang tidak disebutkan Quran, yaitu anggota kerabat selain dari: anak (keturunan) laki-laki, ayah, dan saudara laki-laki. Secara gamblang Ibn at-Ti>n menyatakan:¹⁶⁵

¹⁶⁴ Al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 14. Lihat juga di atas, hlm. 121.

¹⁶⁵ Asy-Syawka>ni>, *Nayl, op. cit.*, jilid 6, hlm. 170. Al-'Asqala>ni>, *op. cit.*, jilid 12, hlm. 11. Ibn at-Ti>n adalah seorang ulama Malikiyah yang berkiprah di Tunisia, menulis buku sebagai syarah atas *Shahih al-Bukhari*, yang terdiri atas beberapa jilid, wafat tahun 611 H.

المراد به العم مع العمة و ابن الأخ و ابن العم مع بنت العم فإن الذكور يرثون دون الإناث و خرج مع ذلك الأخ مع الأخت لأبوين أو لأب فإنهم يشتركون بنص قوله تعالى: ... وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء ...

Maksudnya:

Yang dimaksud oleh Hadis adalah saudara laki-laki ayah sekiranya bersama-sama dengan saudara perempuan ayah; anak laki-laki dari saudara laki-laki sekiranya bersama-sama dengan anak perempuan dari saudara laki-laki; anak laki-laki dari saudara laki-laki ayah sekiranya bersama-sama dengan anak perempuan dari saudara laki-laki ayah; maka yang menjadi ahli warisnya hanyalah yang laki-laki, tidak ikut yang perempuannya. Adapun saudara laki-laki dan saudara perempuan (kandung atau seayah) keluar dari ketentuan di atas karena Quran menetapkan bahwa mereka secara bersama-sama menjadi ahli wans berdasarkan firman Allah... *wa in ka>nu> ikhwatan rija>lan wa nisa>'an....*

Kelihatannya Jumhur sulit menerima penafsiran ibn ‘Abba>s di atas karena Quran telah menetapkan bahwa saudara perempuan akan mewarisi bersama-sama dengan saudara laki-laki sebagaimana anak perempuan akan mewarisi bersama-sama dengan anak laki-laki. Apalagi seperti dalam Hadis Ibn Mas'ud, saudara perempuan tanpa saudara laki-laki pun berhak menghabiskan harta. Tetapi (karena tidak ada riwayat) tidak diketahui bagaimana pendapat Ibn ‘Abba>s sekiranya ahli waris terdiri dari dua anak perempuan, cucu perempuan dan cucu laki-laki. Kalau pendapatnya tentang hak saudara laki-laki di atas diterapkan, maka cucu perempuan tidak memperoleh apa-apa. Dengan demikian, pendapat ini sejalan dengan pendapat Ibn Mas'u>d yang dikritik oleh Zaid di atas. Sebaliknya kalau dia menjadikan cucu perempuan mewarisi bersama-sama dengan cucu laki-laki, berarti dia tidak menerapkan pendapatnya secara lurus, tetapi mengikuti fatwa Zaid menurut pemahaman Jumhur.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Menurut Ibnu ‘Abbas, ahli waris laki-laki yang tidak disebutkan di dalam Quran tidak akan menarik saudaranya yang perempuan untuk menjadi *‘as}abah bi al-ghayr*. Karena cucu tidak tersebut dalam Quran, maka menurut logika di atas, dia tidak akan menarik saudaranya yang perempuan untuk mewarisi bersamanya sebagai *‘as}abah bi al-ghayr*.

Di pihak lain pemahaman seperti diberikan Ibn at-Ti>n, bahwa Hadis Ibn ‘Abba>s harus dipahami secara *kha>s*, yaitu terhadap ahli waris yang tidak disebutkan Quran, juga masih mengalami kesulitan. (1) penafsiran ini menyebabkan ayah tidak berhak menjadi ‘*as}abah* sekiranya mewarisi bersama-sama dengan anak perempuan.¹⁶⁷ Sebab dalam keadaan ini ayah--sama dengan ibu--menjadi *z\awi> al-furu>d}*. Tidak ada dalil yang bisa digunakan untuk menyerahkan sisa itu kepada ayah. Mengikuti jalan pikiran ini, maka sisa harta itu harus diserahkan kepada anak laki-laki dari saudara laki-laki atau saudara laki-laki dari ayah atau kerabat laki-laki lain yang lebih jauh. Tetapi ini juga tidak bisa dilakukan, karena menurut jumhur (sesuai dengan ayat *kala>lah*), keluarga garis sisi baru berhak mewarisi. apabila ayah dan anak (keturunan) laki-laki tidak ada. (2) Kritik Zaid kepada Ibn Mas’u>d waktu tidak memberi warisan kepada cucu perempuan ketika bersama dengan cucu laki-laki juga dapat diajukan kembali. Memberikan hak kepada paman tanpa menyertakan saudara perempuannya dapat pula dianggap sebagai meneruskan tradisi jahiliah.

Di sini terlihat ada semacam ketidakjelasan dalam Hadis Ibn ‘Abba>s ini, sehingga tidak bisa dipahami secara lurus. Pemahaman jumhur dan pemahaman Ibn ‘Abba>s masih mengandung kelemahan dan karenanya bisa dipertanyakan.

Menurut Al-Asqala>ni, kejanggalan itu telah terlihat oleh beberapa ulama, seperti al-Ma>za>ri> (536/1140), al-Qa>di> ‘Iya>d} (544/1148), Ibn Daqi>q al-‘I<d (702/1302), dan as-Suhaili>. Menurut mereka, susunan *awla> rajulin z\akarini* ini mengandung *isyka>l* (kerumitan) yang dengan cara bagaimanapun tidak dapat dijelaskan secara memuaskan. Pemahaman-pemahaman yang ada semuanya tidak bebas dari kritik. Begitu pula ketika Hadis ini digabung dengan Hadis-hadis lain, tetap saja ada *isyka>l* yang belum

¹⁶⁷ Fatchurrahman menyatakan bahwa Ibn ‘Abba>s, Ibn Mas’u>d dan ‘Usma>n berpendapat bahwa ayah berhak menerima *ar-radd*. Pernyataan ini secara tersirat menunjukkan bahwa ayah bukanlah ‘*as}abah*. Kesimpulan ini bisa ditarik karena *ar-radd* hanya bisa dibayangkan terhadap ahli waris *z\awi> al-furu>d}* ketika tidak ada ‘*as}abah*. Lebih lanjut lihat di bawah, hlm. 173.

bisa diselesaikan.¹⁶⁸ Tetapi mereka pun tidak memberikan jalan keluar dari kesulitan ini, yang sangat boleh jadi karena terpaku juga pada pendapat umum bahwa orang perempuan yang berhak menjadi ahli waris hanyalah orang-orang yang disebutkan secara jelas di dalam nas dan itu pun tidak boleh mengambil saham lebih dari yang telah ditentukan.

Sampai di sini terlihat bahwa sebagian ulama telah memberikan pernyataan kritis dalam menilai penalaran para sahabat. Dilihat dari kerangka ini, maka pernyataan Hazairin bahwa Hadis Ibn ‘Abba>s ini tidak membawa garis hukum, tetapi hanya merupakan kasus khusus, layak untuk dipertimbangkan.

Sebetulnya, ada juga Hadis yang bisa digunakan untuk memberikan hak menghabiskan warisan kepada anak perempuan. Tetapi Hadis ini kurang mendapat perhatian, yaitu:

5. Hadis tentang Pemisahan Keturunan dengan ‘As}abah

Matannya menurut al-Bukha>ri>:¹⁶⁹

عن أبي هريرة أنه قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة من بنى لحيان سقط ميتا بغرة عبد أو أمة. ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن ميراثها لبنيتها و زوجها وأن العقل على عصبتها.

Maksudnya:

Dari Abu> Hurairah, ia berkata, Rasulullah saw. memberi keputusan terhadap janin dari seorang perempuan suku Lihyana yang keguguran (dalam keadaan mati karena berkelahi) dengan hukuman diat menyerahkan seorang budak, laki-laki atau perempuan. Kemudian perempuan yang mendapat hak (yang keguguran) tersebut meninggal dunia. Maka Rasul menetapkan bahwa harta warisannya dibagikan kepada suami dan anak-anaknya, sedang kewajiban membayar budak (diat) tersebut dibebankan kepada ‘as}abah pembunuh.

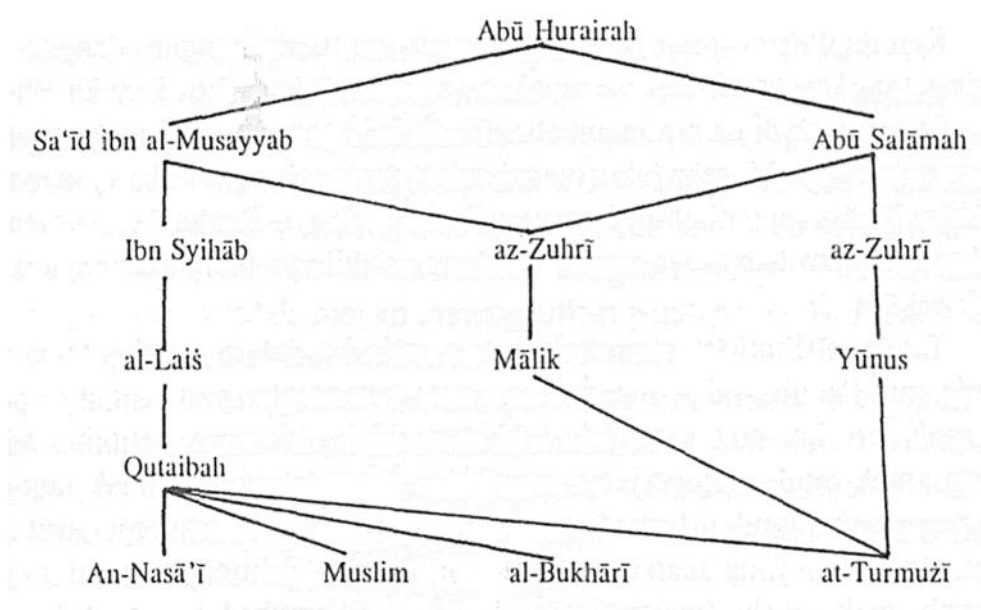
¹⁶⁸ Al-Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 12. Al-'Asqala>ni> sendiri, kelihatannya cenderung menguatkan *isyka>l* karena dia menutup riwayat tentang diskusi para ulama ini dengan kalimat: "Saya telah menuturkannya menurut apa adanya, ... dan ilmu adalah milik Allah (*wa qad awradtuhu kama> wajadtuhu ... al-'ilm 'indalla>h*").

¹⁶⁹ Al-Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 24.

Hadis ini dirawikan oleh Muslim, al-Bukha>ri>, at-Turmuz|i>, dan an-Nasa>'i>. Hadis yang senada ditemukan dalam Abu> Da>wu>d, al-Bukha>ri>, Muslim, dan Ibn Ma>jah.

Mengenai sanadnya dapat dilihat dalam taswir nomor lima di bawah. Mengenai kualitas sanad, tidak ada yang meragukannya.

Taswir 9: Sanad Hadis tentang Pemisahan Keturunan dengan 'As}abah¹⁷⁰



Tentang matan, di dalam Muslim disebutkan bahwa yang meninggal tersebut adalah perempuan yang membunuh (*al-mar'ah allati> qud}iya 'alaiha>*). An-Nawawi> (yang mensyarah Sahih Muslim) melemahkan riwayat Muslim dan menguatkan matan yang ada dalam al-Bukha>ri>. Menurutnya, ada kekeliruan dalam matan Muslim.¹⁷¹ Penulis sependapat dengan an-Nawawi> tentang adanya kekeliruan ini, karena al-Bukha>ri> dan Muslim menggunakan jalur sanad yang sama; sedang jalur-jalur lain menguatkan riwayat al-Bukha>ri>. Namun begitu al-'Asqala>ni> dan al-Muba>rakfu>ri> menyatakan

¹⁷⁰ As-Sayu>t}i>, *op. cit.*, jilid 7, hlm. 47. An-Nawawi>, *op. cit.*, jilid 11, hlm. 175. Al-Asqala>ni>, *op. cit.*, jilid 12, hlm. 24: 6740. Al-Muba>rakfu>ri>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 24: 2194.

¹⁷¹ An-Nawawi>, *op. cit.*, jilid 11, hlm. 176.

bahwa perempuan yang membunuh itu pun meninggal dunia (pada waktu hampir bersamaan). Jadi kedua-duanya meninggal dunia.¹⁷²

Penulis tidak menemukan rekonstruksi yang pasti tentang duduk persoalan keputusan Rasul ini. Namun melalui beberapa matan Hadis lain, gambaran yang agak jelas bisa diperoleh. Terjemahan salah satu daripadanya, yang dirawikan oleh al-Bukha>ri>, Muslim dan an-Nasa>'i>, adalah sebagai berikut:

Abu> Hurairah berkata, dua orang perempuan suku Huzail berkelahi. Salah seorang daripadanya melempar lawannya dengan batu sehingga tewas dan menggugurkan kandungannya. Rasul menetapkan diat (untuk janin yang terbunuh) seorang budak (laki-laki atau perempuan) untuk janin yang gugur tersebut. Selanjutnya beliau membebaskan pembayaran diat perempuan yang terbunuh (dan janinnya) itu kepada 'a>qilah ('as}abah) si pembunuh dan menyerahkan warisannya kepada anak-anak dan ahli waris lain.¹⁷³

Dalam al-Bukha>ri> tambahan kata-kata "menyerahkan warisannya kepada anak-anak dan ahli waris lain" tidak dicantumkan.¹⁷⁴ Dalam Ibn Ma>jah ditemukan sebuah Hadis sebagai *syahid* yang bunyinya:¹⁷⁵

عن جابر قال: جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الدية على عاقلة القتالة. فقالت عاقلة المقتولة: يا رسول الله، ميراثها لنا، قال: لا، ميراثها لزوجها وولدها.

Maksudnya:

Dari Ja>bir, Rasulullah saw. memutuskan bahwa diat merupakan kewajiban atas 'a>qilah dari perempuan pembunuh itu. Lalu 'a>qilah dari perempuan yang terbunuh berkata, ya Rasulullah, warisannya untuk kami. Jawab Rasul, tidak. Warisannya untuk suami dan anak-anaknya.

Kemungkinan besar laporan-laporan ini berhubungan dengan satu peristiwa saja karena Huzail merupakan suku serpihan dari suku (bani)

Lih}ya>n.¹⁷⁶

¹⁷² Al-Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 24. Al-Muba>rakfu>ri>, *op. cit.*, jilid 6 hlm. 293.

¹⁷³ An-Nawawi>, *op. cit.*, jilid 11, hlm. 177.

¹⁷⁴ Al-Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 252.

¹⁷⁵ As-Sindi>, *Sunan Ibn Ma>jah, op. cit.*, jilid 2, hlm. 143, no. 2693.

¹⁷⁶ Lihat juga, *as}-S{an'a>ni>*, *op. cit.*, hlm. 238.

Para ulama di dalam membahas Hadis ini hampir tidak memperhatikan segi kewarisannya. Mereka lebih menekankan pertanggungjawaban pidananya. Dari buku Hadis yang dikutip, hanya at-Turmuz\i> dan al-Bukha>ri> yang mencantumkannya dalam bab kewarisan.¹⁷⁷ Sedang selebihnya meletakkannya dalam "*Kitab ad-Diyya>t*".

Tetapi al-Bukha>ri, mencantumkannya dua kali, memasukkannya pula ke dalam pembahasan yang terakhir ini. Penulis tidak menemukan satu keterangan pun tentang apakah anak-anak tersebut ada yang laki-laki atau tidak. Menurut penulis, hal ini penting untuk lebih memperjelas penafsiran. Seandainya ada anak laki-laki, maka pengabaian jumbuh terhadapnya dapat dimaklumi, karena menurut zahir Quran, merekalah yang akan menghabiskan warisan. Sekiranya takwil ini yang ditempuh, maka perlu diperhatikan bahwa Rasul membedakan anak laki-laki dengan '*as}abah*'. Secara *isyarati* beliau menguatkan adat Arab bahwa anak laki-laki bukanlah '*as}abah* untuk ibunya. '*As}abah* seorang perempuan adalah ayah, kakek dan seterusnya ke atas, serta keturunan mereka yang laki-laki. Pendapat ini masih diteruskan dalam beberapa bab fikih. Ibn H{azm misalnya, tetap berpendapat bahwa '*as}abah* dalam tanggung jawab pidana adalah kerabat laki-laki tersebut, bukan anak laki-lakinya.¹⁷⁸

Sekiranya dihubungkan dengan Hadis Ibn 'Abba>s di atas, akan didapat petunjuk bahwa susunan *awla> rajulin z}akarin* sebaiknya tidak ditafsirkan dengan '*as}abah*'. Kesimpulan ini akan dirasa lebih kuat apabila Hadis Jabir tentang tanggung jawab '*a>qilah*' di atas diperhatikan juga. Di sana Rasul secara jelas mengatakan bahwa kewajiban diat dibebankan kepada '*as}abah*' ('*a>qilah*'), sedang warisan diserahkan kepada anak. Rasul mengeluarkan anak dari pengertian '*as}abah*'.

Di pihak lain, sekiranya anak-anak tersebut hanya terdiri atas perempuan, maka pengabaian jumbuh akan terasa aneh, karena Hadis ini menjadi

¹⁷⁷ Asy-Syawka>ni>, *Nayl, op. cit.*, meletakkannya dalam "*Kitab ad-Diyya>t*"; dan as-San'a>ni>, *op. cit.*, meletakkannya dalam "*Kitab al-Jina>yat*".

¹⁷⁸ Lihat di atas, hlm. 66.

bertentangan dengan Hadis-hadis sebelumnya dan karenanya memerlukan penyesuaian. Berdasarkan Hadis ini anak perempuan berhak menghabiskan warisan dan menghibah semua kerabat garis sisi.

Lepas dari masalah di atas, berhubung Hadis ini pun hanya merupakan kasus khusus, maka, sama seperti ketika membicarakan Hadis Ibn Mas'ud, Hadis ini pun harus dipahami secara khusus dan karenanya tidak bisa digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat yang bersifat 'am. Namun begitu barang kali ini bisa memberi petunjuk bahwa istilah 'asabah dalam penggunaan Rasul tidak berhubungan dengan kewarisan.

Sebagai kesimpulan dari pembahasan para ulama tentang ayat dan Hadis-hadis di atas, ingin dikatakan, para sahabat telah berupaya memahami nas Quran dan Sunah Rasul sedemikian rupa dalam rangka menyelesaikan kasus-kasus yang mereka hadapi di tengah masyarakat. Dalam pemahaman tersebut, para sahabat cenderung menerapkan nas langsung kepada kasus-kasus sehingga hasil ijtihad tersebut ada yang tampak saling bertentangan atau tidak konsisten. Namun diskusi yang terjadi di kalangan mereka telah memberikan nuansa yang kaya tentang kemungkinan-kemungkinan penalaran. Tidak ada sahabat yang merasa terikat mutlak dengan pendapat sahabat lain dan sebaliknya mereka tidak enggan meninggalkan pendapat sendiri untuk mengikuti pendapat sahabat lain sekiranya merasa keliru.¹⁷⁹

Ulama-ulama periode berikutnya cenderung hanya mengikuti hasil ijtihad sahabat-sahabat tersebut. Bahkan setelah usul fikih dan 'ulum al-hadith tersusun pun mereka tetap tidak menguji hasil ijtihad para sahabat. Misalnya saja, tetap membaurkan (cenderung menganggap setingkat) Hadis qa'ili, dengan Hadis kasus, bahkan dengan fatwa sahabat dalam menafsirkan Quran.

Beberapa pengecualian dari kecenderungan di atas tentu harus diakui telah terjadi dan bisa ditemukan. Misalnya pemahaman ulama Ja'fariah tentang kemencakupan lafaz al-walad kepada keturunan garis perempuan dan

¹⁷⁹ Contoh-contoh tentang ini akan terlihat lebih jelas di dalam bab 4.

penolakan mereka terhadap lembaga 'as}abah. Begitu juga pengertian *alla}i>na 'aqadat aima>nukum* dengan isteri oleh Abu> Muslim al-Asfi>ha>ni> dan Muhamamd Abduh, adalah pendapat yang belum diberikan pada masa sahabat.

Kritik kepada pemahaman sahabat, mungkin yang lebih tepat kritik kepada ulama-ulama yang mengikuti pemahaman sahabat yang terlihat tidak kuat atau tidak konsisten, telah juga diberikan oleh beberapa ulama. Namun begitu mereka tetap tidak memberikan pemikiran alternatif .

Keyakinan bahwa sahabat adalah orang yang paling memahami nas, karena paling dekat dengan Rasul, dipertahankan dan terus diikuti para ulama. Penyimpangan, barangkali hanyalah apa yang diberikan oleh Rasyi>d Rid}a>. Menurut beliau, ulama masa belakangan boleh saja menafsirkan ayat secara berbeda dengan tafsir yang diberikan oleh ulama sebelumnya. Bahkan lebih dari itu, beliau tidak berkeberatan untuk menafsirkan lafaz-lafaz secara berbeda dengan pemahaman yang ada pada masa Rasul dan awal Islam, sekiranya diperlukan dan ada peluang untuk itu.

Dibandingkan kepada penalaran Hazairin, beberapa kesimpulan dapat diberikan. Mengenai hubungan Hadis dengan Quran, keberanian Hazairin mengabaikan Hadis-hadis kewarisan dalam menafsirkan ayat, telah mempunyai akar dalam pemikiran para ulama. Seperti terlihat, Hadis-hadis tersebut tidaklah cukup kuat untuk mesti digunakan dalam menafsirkan Quran. Ada yang tidak *s}ah}i>h}*, ada yang merupakan kasus khusus dan ada yang dianggap bertentangan dengan Quran. Bahwa para sahabat tidak membeda-bedakan Hadis tersebut dalam menafsirkan Quran tentu tidak bisa disalahkan dan juga tidak dapat dijadikan ukuran tentang keharusan menggunakannya. Sebab ilmu usul fikih dan ilmu Hadis baru tersusun secara sistematis sesudah periode sahabat. Hanya perlu disebutkan kembali, kritik Hazairin kepada Hadis-hadis ini tidak didasarkan pada ilmu Hadis atau usul fikih, tetapi lebih bertumpu pada logika dan penalaran bebas.

Sanad Hadis anak perempuan Sa'd tidak mencapai tingkat sahih. Karena itu tidak perlu dipertentangkan langsung kepada Quran seperti yang ditempuh

Hazairin. Hadis Abu> Mu>sa> merupakan kasus khusus dan Ibn 'Abba>s menganggapnya bertentangan dengan an-Nisa>' ayat 176. Dengan demikian pendapat Hazairin sejalan dengan pendapat Ibn 'Abba>s tersebut. Mengenai Hadis 'as}abah Ibn 'Abba>s, ada keraguan tentang sanadnya (ulama Ja'fariah menganggapnya *maud}u'*, sebagian ulama Sunni menganggapnya *mursal*). Sedangkan matannya oleh sebagian ulama dianggap mengandung kerumitan, karena pemahamannya tidak ada yang bebas dari kritik. Namun jumbuh ulama sangat memegang isi Hadis ini. Hazairin menganggap Hadis ini mengatur kasus khusus hanya berdasarkan susunan *awla> rajulin z}akarin* yang ada dalam Hadis itu; pendapat ini tidak ditemukan di kalangan ulama awal. Kesepakatan antara ulama dan Hazairin hanya ditemukan mengenai Hadis Abu> Hurairah, bahwa Rasul menggunakan 'as}abah bukan untuk menunjuk kelompok khusus dalam kewarisan. Tetapi pernyataan Hazairin bahwa lafaz *al-walad* atau *al-ibn* dalam Hadis ini dapat dipahami hanya terdiri atas anak perempuan, baru merupakan hipotesis yang perlu kepada pembuktian.

Berdasarkan kenyataan di atas, maka kesimpulan Hazairin untuk tidak menggunakan Hadis-hadis ini dalam penafsiran ayat, sejalan dengan kecenderungan untuk men-*tawaqquf*-kannya sampai ditemukan bukti atau cara pandang yang lain.

Mengenai pola yang ditempuh, para ulama dan Hazairin bertumpu pada pola penalaran *baya>ni*. Pola penalaran *ta'li>li>* hanya digunakan dalam beberapa kasus kecil, misalnya oleh at}T{aba>t}aba>'i> ketika memperluas arti *kala>lah* kepada orang yang tidak mempunyai keturunan dan orang tua. Sedang pola penalaran istislahi tidak ditemukan penggunaannya.

Mengenai waktu turun, para ulama sepakat bahwa an-Nisa>' ayat 11 dan 12 turun sekitar tahun 4 H. (sesudah Perang Uhud); dan an-Nisa>' ayat 176 sekitar tahun 9 H. (sesudah *fath} makkah*). Rasyi>d Rid}a> menyatakan, al-Anfa>l ayat 75 turun paling awal. Sedang an-Nisa>' ayat 33 tidak ditemukan riwayat yang menjelaskan waktu turunnya. Jadi berbeda dengan Hazairin, yang menganggap ayat 33 ini turun setelah ayat 11 dan sebelum ayat 176.

Menyangkut penafsiran khusus, mengenai makna lafaz *al-walad*, ulama cenderung menganggapnya mencakup anak langsung dan keturunan melalui garis laki-laki. Para ulama tidak memberikan alasan yang jelas terhadap penalaran ini. Seolah-olah telah merupakan satu keniscayaan yang tidak perlu dipersoalkan lagi. Hanya Rasyid Ridha yang mengemukakan sebuah syair Arab dan Hadis tentang kekhususan Hasan dan Husain yang bernisbah kepada Muhammad saw.--kakeknya dari pihak ibu--sebagai dalil. Berbeda dengan pemahaman jumhur, Tabaqat al-Tabaqat menyatakan mencakup semua keturunan garis laki-laki dan perempuan. Dalil yang beliau gunakan adalah pilihan kata *al-walad* itu sendiri, yang intinya adalah kelahiran dan hubungan kelahiran. Tidak ada ulama yang memahaminya hanya mencakup anak langsung seperti yang dilakukan Hazairin. Tetapi berhubung Hazairin memperkenalkan lembaga ahli waris karena penggantian, maka pengertian *al-walad* secara sempit ini tidak berpengaruh apa-apa.

Mengenai *al-ab*, ulama dan Hazairin sepakat bahwa pada dasarnya kata itu hanya mencakup ayah dan ibu; perluasan arti yang diberikan oleh para sahabat kepada sebagian leluhur di atas orang tua lebih didasarkan pada pemahaman atas Hadis daripada hasil penafsiran atas ayat.

Mengenai *al-akh*, semua ulama membedakannya berdasarkan jenis hubungan kepada: yang kandung, seayah dan seibu. Alasan untuk pembedaan ini, yang paling sering dikutip adalah bacaan riwayat Sa'd ibn Abi Waqqas bahwa saudara dalam ayat 12 adalah yang seibu. Sedang saudara dalam ayat 176 dianggap menunjuk kepada yang kandung dan seayah. Sebagian ulama menggunakan 'illat kekuatan hubungan untuk pembedaan ini, sedang sebagian lagi tidak menyebutkan alasan apa-apa. Tidak ada ulama tafsir yang merujuk riwayat atau Hadis untuk pembedaan itu. Hazairin tidak membedakannya berdasarkan jenis hubungan, tetapi berdasarkan kehadiran ahli waris lain. An-Nisa' ayat 12 mengatur hak saudara ketika ada ayah dan an-Nisa' ayat 176 mengatur hak saudara ketika tidak ada ayah.

Persoalan yang paling krusial adalah arti *kalah*. Persoalan ini telah menyita banyak perhatian sejak masa sahabat. Jumhur mufasir mengartikannya

menunjuk orang-orang yang tidak mempunyai anak laki-laki dan ayah. Arti ini dipilih oleh Sahabat yang mereka dasarkan pada penggunaannya oleh masyarakat Arab (*isti'ma>l*) serta penggunaan Hadis sebagai *takhs}i>s}*-nya. Atas dasar ini anak perempuan atau ibu tidak dapat menghibab saudara dari pewarisan. At}-T{aba>taba>i> mengartikan *kala>lah* dengan orang yang tidak mempunyai keturunan dan orang tua; tidak mempunyai keturunan didapat dari susunan dalam ayat 176 itu sendiri, dan kemudian diperluas kepada orang tua melalui qiyas dengan '*illat* "hubungan langsung" yang disebutkan dalam an-Nisa>' ayat 12. Atas dasar ini, anak perempuan atau ibu menghibab secara mutlak semua kerabat garis sisi. Sedang Hazairin mengartikan kalalah sebagai orang yang tidak mempunyai keturunan saja, berdasarkan susunan dalam an-Nisa>' ayat 176 itu sendiri. Beliau tidak mempersempit seperti ulama Sunni dan tidak juga memperluasnya seperti ulama Ja'fariah. Arti yang diberikan Hazairin ini mempunyai pengaruh besar di dalam praktek, karena tidak lagi membedakan saudara berdasarkan jenis hubungannya.

Mengenai al-Anfal ayat 75, para ulama sepakat menganggapnya sebagai ayat umum yang memerlukan penjelasan. Jumhur ulama Sunni menafsirkannya dengan ayat dan Hadis yang menetapkan perolehan (saham) ahli waris. Atas dasar ini mereka membagi keutamaan di antara ahli waris berdasarkan perolehannya yaitu: *z\awi> al-furu>d}* (kerabat yang mempunyai saham pasti), '*as}abah* (kerabat yang mendapat sisa) dan *z\awi> al-arh}a>m* (kerabat yang tidak mempunyai saham di dalam Quran). Pada dasarnya kelompok kedua hanya mewarisi sekiranya ada sisa dari kelompok pertama. Kelompok ketiga baru mewarisi sekiranya tidak ada kelompok pertama dan kedua. Namun begitu, berhubung saham untuk *z\awi> al-arh}a>m* tidak ditemukan di dalam Quran, maka sebagian ulama menganggapnya sebagai kerabat yang bukan ahli waris.

Berbeda dengan ulama Sunni, at}-T{aba>taba>i> membagi keutamaan tersebut berdasarkan langsung atau tidaknya hubungan darah tersebut. kelompok pertama adalah anak (keturunan) dan orang tua; kelompok kedua, kakek dan saudara (kerabat garis sisi pertama); kelompok ketiga, kakek dari ayah dan kerabat garis sisi kedua; kelompok keempat dan seterusnya akan

pindah satu-satu derajat ke atas dan ke samping. Berdasarkan arti *kala>lah* tadi, maka setiap kelompok menghibab kelompok yang lebih rendah. Hazairin juga membagi ahli waris berdasarkan hubungan darahnya kepada empat kelompok, tetapi lebih rumit dari yang diajukan at}-T{aba>taba>'i>, karena dia memberi kesempatan kepada saudara untuk mewaris bersama ayah dan karena dia memperkenalkan lembaga *mawa>li>* (ahli waris karena penggantian).¹⁸⁰

Mengenai kesimpulan, secara umum ada dua perbedaan pokok antara Hazairin dan para ulama awal. (1) Ulama Sunni hanya melihat pewarisan secara langsung. Mereka sama sekali tidak menyinggung kemungkinan pewarisan karena penggantian. Jadi berbeda dengan at}-T{aba>taba>'i> (Ja'fariah) yang telah menerapkan penggantian secara terbatas dan lebih berbeda lagi dengan Hazairin yang menerapkannya secara lebih penuh (penuh). Ulama tafsir menganggap ayat 33 adalah ayat umum sebagai penutup terhadap penjelasan-penjelasan sebelumnya, dan karena itu dianggap tidak penting. Hal ini berbeda dengan Hazairin yang menganggapnya mengandung garis hukum pokok, yaitu ahli waris karena penggantian. Mengenai struktur, tawaran yang diberikan Hazairin tentang ayat 33 telah mempunyai akar, khususnya dalam penalaran az-Zamakhshari> dan Abu> H}ayya>n. (2) Pindah ke bawah sebagai arti kalalah dan pembedaan saudara berdasarkan kehadiran ahli waris lain yang diberikan Hazairin, sama sekali berbeda dengan pendapat yang ada dalam fikih. Perbedaan ini menimbulkan dua perbedaan lebih lanjut. (a) Dalam hubungan dengan ulama Sunni, pendapat tersebut menyebabkan anak perempuan mampu menghibab kerabat garis sisi, yang pada gilirannya sangat mempengaruhi kedudukan '*as}abah*. (b) Dalam hubungan dengan ulama Syiah, cara pandang tersebut menyebabkan munculnya kelompok keutamaan baru yang lebih rumit dari yang ada dalam mazhab Ja'fariah.

-oOo-

¹⁸⁰ Lihat di atas, hlm. 56. Untuk melengkapkan, diulangi pula bahwa Hazairin pun membedakan ahli waris berdasarkan sahamnya kepada *z\awi> al-furu>d*, dan *z\awi> al-qara>bah*.

BAB IV PENALARAN ULAMA FIKIH TENTANG AHLI WARIS SEPERTALIAN DARAH

Kajian dalam bab ini akan ditekankan pada kedudukan dan bagian (saham) ahli waris menurut para ulama. Adapun penalaran terhadap dalil-dalil akan ditambahkan sepanjang belum disinggung dalam bab tiga yang lalu.

Mazhab yang akan dibicarakan meliputi Hanafiah, Malikiyah, Syafi'iah, Hanabilah, Zaidiah, Zahiriah dan Ja'fariah. Dari ketujuh mazhab ini, perbedaan yang relatif menonjol ditemukan dalam dua yang terakhir. Mazhab Ja'fariah mengelompokkan ahli waris dengan cara yang berbeda dengan enam yang lainnya. Sedang mazhab Zahiriah, berbeda dengan enam yang lainnya, mewajibkan semua orang untuk berwasiat terutama sekali untuk para kerabat dekat yang karena sesuatu sebab tidak berhak memperoleh warisan.

Dalam enam yang pertama, ahli waris dibagi berdasarkan pasti tidaknya saham dalam warisan kepada tiga golongan, yaitu *z\awi> al-furu>d}*, *'as}abah* dan *z\awi> al-arha>m*. Batas antara *z\awi> al-furu>d}* dan *'as}abah* tidak dapat ditarik secara tegas, karena ada beberapa ahli waris yang dalam suatu keadaan bertindak sebagai *z\awi> al-furu>d}* tetapi dalam keadaan lain beralih menjadi *'as}abah*. Karenanya kedua bidang ini akan lebih jelas dan mudah dipahami sekiranya dibahas secara bersamaan. Seperti akan terlihat nanti, dalam keenam mazhab ini, semua ahli waris dari kedua golongan di atas akan mewaris karena dirinya sendiri. Aturan tentang ahli waris karena penggantian hanya dikenal dalam golongan *z\awi> al-arha>m*. Tetapi itu pun tidak diterima oleh semua kalangan. Mengingat golongan yang ketiga ini hanyalah sebagai ahli waris "pinggiran", maka aturan tentang ahli waris karena penggantian jarang muncul dalam praktek.

Berbeda dengan itu, mazhab Ja'fariah tidak menerima penggolongan seperti dikemukakan di atas serta menolak lembaga *'as}abah*. Mazhab ini membuat pengelompokan sendiri berdasarkan dua tinjauan, yaitu: bentuk hubungan dan kepastian saham. Berdasarkan yang pertama disusun tiga kelompok, yaitu: *kelompok keutamaan satu* berisi keturunan dan orang tua,

kelompok keutamaan dua berisi kakek dan saudara (keturunannya), serta *kelompok keutamaan tiga* yang berisi leluhur di atas kakek dan kerabat garis sisi yang bukan saudara. Selama kelompok keutamaan yang tinggi masih ada, maka kelompok keutamaan yang di bawahnya tidak akan berhak mewarisi. Berdasarkan kepastian saham dibuat dua golongan, yaitu *z}awi> as-siha>m* (orang-orang yang mendapat bagian pasti) dan *z\awi> al-qara>bah* (orang-orang yang mendapat sisa). Lebih dari itu, secara terbatas telah diterapkan aturan tentang ahli waris karena penggantian, yang di bawah nanti akan diuraikan.

Selanjutnya mazhab Zahiriah (dalam hal ini Ibn H{azm) mewajibkan setiap orang untuk berwasiat, terutama terhadap anggota kerabat yang karena sesuatu hal tidak berhak mewaris, misalnya cucu apabila masih ada anak laki-laki. Pendapat ini di satu pihak menguatkan pendapat jumbuh bahwa di dalam fikih tidak ada ahli waris karena penggantian. Namun di pihak lain lembaga ini dapat menjadi landasan untuk memberikan hak kepada ahli waris karena penggantian yang selama ini dianggap terhijab.

Berdasarkan materi bahasan di atas, maka sistematika bab ini disusun menjadi, pembahasan tentang *'as}abah* dan *z\awi> al-furu>d}*, kemudian pembahasan tentang *z\awi> al-arh}a>m*. Kesemuanya menurut enam mazhab yang pertama. Setelah ini diuraikan sistem kewarisan dalam mazhab Ja'fariah. Wasiat wajibah dari Ibn H{azm sebetulnya bukanlah bidang kewarisan. Tetapi mengingat ketentuan ini merupakan bentuk lain dari ahli waris karena penggantian dan oleh beberapa negara di Timur Tengah telah diambil alih ke dalam perundang-undangan sebagai jalan keluar mengatasi kesulitan masalah ahli waris karena penggantian, maka dirasa layak memberikan suatu pembahasan khusus sebagai subbab yang terakhir.

A. 'AS{ABAH DAN Z|AWI< AL-FURU<D{

Secara bebas, arti logawi *z\awi> al-furu>d}* adalah orang-orang yang mempunyai saham (bagian) pasti. Lebih kurang demikian pulalah arti teknis (*is}t}ila>h}i>*) yang dikandung istilah tersebut, yaitu ahli waris yang sahamnya dalam warisan telah ditentukan secara terperinci (seperdua, sepertiga,

seperempat, seperenam atau seperdelapan dari warisan).¹ Menurut jumhur ulama, mereka ini adalah:

1. Suami, mendapat seperdua sekiranya tidak ada anak (keturunan garis laki-laki) dan seperempat sekiranya ada keturunan garis laki-laki.
2. Istri, mendapat seperempat sekiranya tidak ada anak (keturunan garis laki-laki) dan seperdelapan sekiranya ada keturunan garis laki-laki.
3. Anak perempuan (keturunan perempuan derajat pertama), mendapat seperdua sekiranya hanya satu orang dan mendapat dua pertiga sekiranya dua orang atau lebih; menjadi *'as}abah* sekiranya didampingi oleh anak laki-laki (kerabat laki-laki yang sederajat).
4. Cucu perempuan (keturunan perempuan melalui derajat kedua dan seterusnya, garis laki-laki);
 - (a) terhibab sekiranya ada dua orang anak perempuan (keturunan perempuan garis laki-laki yang derajatnya lebih tinggi) atau lebih;
 - (b) sama seperti anak perempuan (keturunan perempuan derajat pertama) sekiranya anak (keturunan perempuan garis laki-laki) derajat yang lebih tinggi sudah tidak ada;
 - (c) memperoleh seperenam sekiranya ada seorang keturunan perempuan garis laki-laki yang derajatnya lebih tinggi;
 - (d) berubah menjadi *'as}abah* sekiranya didampingi oleh keturunan laki-laki garis laki-laki yang sederajat dengan dia atau yang lebih rendah.
5. Ibu;
 - (a) mendapat seperenam sekiranya ada anak (keturunan garis laki-laki) atau dua orang saudara atau lebih;

¹ Coulson dan beberapa penulis lain menyebut mereka ini sebagai ahli waris menurut Quran (*Qur'anic heirs*). Sedang untuk *'as}abah* dia gunakan istilah ahli waris laki-laki (*agnatic heirs*). Menurut penulis, terjemahan tersebut kurang tepat karena tidaklah semua *z}awi> al-furu>d}* memperoleh saham berdasarkan Quran, di samping akan memberi kesan bahwa semua *'as}abah* bukan ahli waris berdasarkan Quran. Di pihak lain *'as}abah* tidaklah seluruhnya laki-laki. Seperti akan terlihat nanti ada juga yang perempuan. Tampaknya beliau menggunakan kedua istilah di atas adalah untuk menajamkan apa yang dia sebut sebagai "pembaruan" dari Quran dan "sisa-sisa" adat Arab Jahiliyah. Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 35.

- (b) mendapat sepertiga sekiranya ahli waris ayat (a) di atas tidak ada. Tetapi sekiranya ada suami (atau istri), ibu mendapat sepertiga dari sisa setelah dikeluarkan bagian suami (atau istri) tersebut.
6. Nenek, terhibab sekiranya ada ibu dan mendapat seperenam sekiranya tidak ada ibu.
7. Ayah, mendapat seperenam sekiranya ada anak (keturunan garis laki-laki) dan menjadi '*as}abah* sekiranya tidak ada mereka.
8. Kakek;
- (a) terhibab oleh ayah;
 - (b) mendapat seperenam sekiranya ada anak (keturunan garis laki-laki);
 - (c) menjadi '*as}abah* sekiranya tidak ada mereka; dan
 - (d) kedudukan khusus sekiranya bersama-sama dengan saudara.
9. Saudara seibu (laki-laki dan atau perempuan);
- (a) terhibab oleh anak, ayah dan kakek;
 - (b) mendapat seperenam sekiranya hanya seorang;
 - (c) mendapat sepertiga sekiranya dua orang atau lebih (dengan cara berbagi rata, walaupun laki-laki dan perempuan);
10. Saudara perempuan kandung atau seayah.
- (a) terhibab oleh anak laki-laki (keturunan laki-laki garis laki-laki) dan ayah;
 - (b) mendapat seperdua sekiranya hanya satu orang;
 - (c) mendapat dua pertiga sekiranya dua orang atau lebih; dan
 - (d) menjadi '*as}abah* sekiranya didampingi oleh saudara laki-lakinya atau ketika mewaris bersama dengan anak perempuan. Perlu disebutkan, hubungan saudara kandung dengan saudara seayah adalah sama dengan hubungan antara anak dan cucu.

Dari aturan di atas terlihat bahwa anak perempuan, ayah, kakek dan saudara perempuan beralih kedudukan menjadi '*as}abah* dalam keadaan tertentu.

Dalam praktek pembagian warisan, pertama-tama diberikan saham yang menjadi hak ahli waris *z\awi> al-furu>d}*. Sekiranya masih ada sisa, maka diserahkan kepada '*as}abah*, dengan prioritas seperti akan dijelaskan di bawah nanti. Sekiranya '*as}abah* tidak ada, maka menurut jumbuhur sisa tersebut

dikembalikan kepada ahli waris $z\{awi> al-furu>d\}$ (selain suami atau istri) yang ada, sebanding dengan sahamnya masing-masing. Sebaliknya kalau saham-saham ahli waris lebih besar daripada warisan (lebih besar dari satu yang genap), maka saham tersebut dikurangi selaras dengan perbandingan sahamnya.²

Beralih kepada *'asjabah*, berhubung arti dan jenisnya telah diterangkan dalam bab dua, maka yang diterangkan di sini hanyalah keutamaan atau tertib prioritas di antara mereka. Dalam buku-buku fikih disusun tertib prioritas berdasarkan tiga asas, yaitu:³

1. Asas Jenis Hubungan. Berdasarkan asas ini, disusun tertib prioritas kepada: (1) kelompok keturunan; (2) kelompok orang tua (leluhur); (3) kelompok saudara; (4) kelompok keturunan saudara; serta (5) kelompok saudara ayah dan keturunannya. Kelompok yang lebih tinggi akan menghibah kelompok yang lebih rendah kecuali kakek (kelompok 2) dengan saudara (kelompok 3) yang dianggap mempunyai kedudukan khusus. Tentang hal ini ada perbedaan yang luas di kalangan ulama.

Kelompok (1) dan (3) akan menarik orang perempuan yang sederajat dengannya menjadi *'asjabah bi al-ghayr*, sedang yang selebihnya tidak. Berdasarkan ketentuan ini maka ibu dan nenek akan selalu menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$. Sedang keturunan perempuan dari saudara (kelompok 4) dan saudara perempuan ataupun keturunan perempuan dari saudara laki-laki ayah (kelompok 5) dimasukkan ke dalam $z\{awi> al-arh\}a>m$ dan tidak akan ditarik menjadi *'asjabah bi al-ghayr*. Alasannya, orang yang bukan $z\{awi> al-furu>d\}$ tidak dapat ditarik menjadi *'asjabah*.

2. Asas Jarak Derajat. Berdasarkan asas ini orang yang berjarak satu derajat dengan pewaris akan menghibah orang yang berjarak dua derajat dan seterusnya. Jadi kalau ada anak, maka cucu (keturunan derajat dua) akan terhijab. Begitu pula selama ada saudara (berjarak dua derajat) maka anak saudara (berjarak tiga derajat) akan selalu terhijab.

² Lihat di bawah, hlm. 172.

³ Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 33 dst. Fatchurrahman, *op. cit.*, hlm. 340. Imam Ma'lik, dalam *az-Zarqa'ni*, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 442.

3. Asas Kekuatan Hubungan. Asas ini hanya berlaku pada kelompok keutamaan tiga, empat dan lima. Berdasarkan asas ini orang yang dihubungkan melalui ayah dan ibu (dua orang tua) didahulukan atas orang yang hanya dihubungkan melalui ayah saja (satu orang tua). Dengan demikian sekiranya terjadi perebutan antara saudara laki-laki kandung dan saudara laki-laki seayah, maka saudara seayah menjadi terhijab. Tetapi kalau terjadi perebutan antara keturunan laki-laki saudara laki-laki kandung dan saudara laki-laki seayah, maka saudara laki-laki seayah dimenangkan karena jarak derajatnya lebih dekat.

Berdasarkan pendapat-pendapat yang diberikan di atas, terlihat bahwa ahli waris yang dalam keadaan apa pun selalu mewaris (tidak dapat dihijab oleh siapa pun) hanyalah suami (istri), ayah dan ibu serta anak laki-laki dan perempuan. Berdasarkan kenyataan ini maka mereka dapat disebut sebagai **ahli waris utama**. Adapun ahli waris lain, baru akan mewaris apabila salah satu dari ahli waris di atas sudah tidak ada, atau jumlah saham tidak terhabiskan oleh mereka (tidak mencapai satu yang genap). Misalnya nenek baru akan mewarisi apabila ibu sudah tidak ada; dan cucu baru akan mewarisi apabila anak sudah tidak ada, atau apabila bagian anak (keturunan) tidak dapat dihabiskan oleh anak. Kenyataan ini memberi petunjuk bahwa ahli waris golongan kedua ini bukanlah ahli waris pengganti dari ahli waris utama di atas tadi, karena mereka tidak mengambil saham yang menjadi hak dari orang yang digantikannya itu. Mereka mewarisi lebih disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka berada dalam derajat atau kelompok yang paling dekat kepada pewaris dibandingkan dengan yang lainnya. Mereka mendapat hak adalah karena diri mereka sendiri, bukan karena menggantikan seseorang yang telah meninggal sebelum pewaris. Dengan alasan ini penulis tidak dapat menyebut mereka sebagai ahli waris karena penggantian tetapi mungkin dapat menggunakan istilah **ahli waris penerus**, sekadar untuk membedakannya dengan yang pertama.⁴

⁴ Coulson dengan tepat membedakan antara mewarisi karena penggantian dan mewarisi sebagai penerus. Dia menyebut yang pertama sebagai *representation* dan menyebut yang kedua sebagai *substitution*. Buku beliau, *Succession, op, cit.*, hlm. 38.

Mengenai *'as}abah* terlihat betapa para ulama mengembangkan pemahaman sedemikian rupa terhadap Hadis Ibn 'Abba>s sehingga orang-orang perempuan pun disebut dengan nama *'as}abah*. Kelihatannya hal ini ditempuh para ulama sebagai upaya memadukannya dengan ketentuan Quran yang menetapkan anak perempuan dan saudara perempuan pun berhak menghabiskan warisan (sisa pembagian), ketika didampingi oleh ahli waris laki-laki yang sederajat; mereka akan berbagi dengan perbandingan laki-laki mendapat dua kali perempuan. Dengan melihat ini maka pemberian nama *'as}abah bi an-nafs* dan *bi al-ghayr* sekurang-kurangnya kepada anak~ akan terasa kurang tepat, karena mereka selalu mewaris berdasarkan Quran, bukan berdasarkan Hadis Ibn 'Abba>s.

Di pihak lain, pengelompokan *'as}abah* seperti disebutkan di atas meletakkan ayah pada posisi yang unik, karena dia di samping menjadi *z}awi> al-furu>d}* juga sekaligus bisa menjadi *'as}abah*. Ketentuan ini menyebabkan posisi ayah relatif sangat kuat karena hak *'as}abah* tersebut selalu untuk keuntungan dan tidak pernah untuk kerugian.

Di bawah ini akan diuraikan perbedaan pendapat dan variasi alasan di kalangan ulama dalam menjabarkan ketentuan-ketentuan pokok yang telah dijelaskan di atas tadi.

1. Anak dan Ahli Waris Penerusnya

Para ulama sepakat bahwa keturunan yang berhak mewaris hanyalah keturunan melalui garis laki-laki. Mereka kelihatannya sama sekali tidak mempertimbangkan kemungkinan bahwa keturunan melalui garis perempuan pun mempunyai hak untuk mewaris, sama seperti yang diberikan kepada garis laki-laki. Alasan dan alternatif terhadapnya telah dipaparkan dalam bab tiga dan karenanya tidak diulangi lagi.⁵

Perbedaan pendapat para ulama tentang hak kewarisan keturunan, terjadi kalau keturunan itu terdiri lebih dari satu derajat dan pada derajat yang pertama

⁵ Lihat di atas, hlm. 87.

(paling tinggi) tidak ada anak laki-laki. Seperti telah disebutkan, berdasarkan an-Nisa>' ayat 11, para ulama menyimpulkan bahwa seorang anak perempuan hanya berhak atas seperdua warisan dan kalau dua orang hanya berhak atas dua pertiga. Sedang terhadap keturunan derajat yang lebih rendah (derajat kedua dan seterusnya) para ulama memegangi Hadis Ibn Mas'u>d, fatwa Zaid- ibn S|a>bit dan Hadis Ibn 'Abba>s, yang menghasilkan perbedaan sebagai berikut.

a. Sekiranya pada derajat satu hanya ada anak perempuan dan pada derajat dua ada anak laki-laki dan perempuan

Jumhur sahabat yang kemudian diikuti jumhur ulama menetapkan anak perempuan derajat pertama sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$, sedang anak laki-laki dan perempuan derajat kedua menjadi *'as}abah*. Namun Ibn Mas'u>d menyatakan anak perempuan derajat kedua dan seterusnya itu pun selalu menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$ dan hanya berhak atas sisa dari saham anak perempuan (derajat pertama). Sedang keturunan laki-laki derajat kedua dan seterusnya bertindak sebagai *'as}abah bi an-nafs* dan tidak menarik saudara perempuannya menjadi *'as}abah bi al-ghayr*. Jadi menurut Ibn Mas'u>d sekiranya ada dua anak perempuan (derajat pertama), maka keturunan perempuan derajat kedua (cucu) dan seterusnya akan terhibab. Sisa warisan diambil oleh keturunan laki-laki derajat kedua dan seterusnya ke bawah.⁶

Dari kalangan ulama mazhab, pendapat Ibnu Mas`ud ini diikuti oleh Ibn H{azm dengan sedikit variasi. Menurut beliau, keturunan perempuan derajat kedua yang tidak terhibab tersebut akan memperoleh bagian paling kecil antara $z\{awi> al-furu>d\}$ dan *'as}abah*. Kalau perolehan sebagai *'as}abah* lebih kecil dari seperenam, maka dia menjadi *'as}abah*. Sebaliknya kalau perolehan *'as}abah* lebih besar dari seperenam, maka dia menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$.⁷ Ibn H{azm tidak memberi alasan yang jelas untuk pendapat ini. Kalau dikatakan dia ingin mengurangi hak orang perempuan demi keuntungan laki-laki, tidak akan tepat karena dalam beberapa kasus lain, dia menentang pendapat yang menggunakan

⁶ Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 171.

⁷ Ibn H{azm, *al-Muhalla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 271.

'*illat* tersebut sebagai landasannya. Lebih dari itu dia tidak mau mencari '*illat* untuk sesuatu penalaran.

Variasi lain diberikan oleh ulama-ulama Hanabilah dan Zaidiah. Menurut mereka, anak perempuan derajat kedua tersebut mula-mula mengambil saham sebagai *z\awi> al-furu>d}* sekiranya masih ada. Setelah itu dia bertindak pula sebagai '*as}abah bi al-ghayr* mendampingi keturunan laki-laki yang sederajat dengan dia.⁸ Alasannya, adanya hak selaku *z\awi> al-furu>d}* tidaklah menggugurkan hak untuk menjadi '*as}abah*, karena dalil untuk masing-masingnya berbeda.

Apabila ketiga pendapat di atas dibandingkan, pendapat jumbuh sejalan dengan kaidah ('*illat*) umum bahwa *z\awi> al-furu>d}* yang sederajat dengan '*as}abah bi an-nafs* tertarik menjadi '*as}abah bi al-ghayr*. Sebaliknya ulama Hanabilah dan Zaidiah memasukkan pertimbangan tambahan ke dalam penalarannya, yaitu ada dua dalil yang dapat digunakan secara bersamaan, yang menyebabkan mereka berhak atas dua cara perolehan. Sekiranya di-*qiyas*-kan, maka kedudukan keturunan perempuan derajat kedua tersebut sebanding dengan kedudukan ayah yang bisa menjadi *z\awi> al-furu>d}* dan '*as}abah* secara bersamaan. Namun masih ada perbedaan, ke-'*as}abah*-an yang pertama adalah *bi al-ghayr*, sedang yang kedua adalah *bi an-nafs*. Dengan demikian bolehlah dikatakan bahwa penalaran Zaidiah dan Hanabilah ini menggunakan pola *ta'li>li>*, dalam hal ini *istih}sa>n* dengan '*illat* ada dua dalil (hak) untuk mereka.

Ibn H{azm tidak memberikan alasan secara jelas. Tetapi karena tidka ada *nas}* yang secara *s{arih}* menyatakan seperti itu, maka tentu ada pertimbangan ('*illat*) khusus yang beliau ikuti, sehingga ahli waris perempuan harus memperoleh yang tersedikit dari kemungkinan yang ada. Lepas dari logis atau tidaknya pertimbangan yang dia pilih, pola yang dia tempuh dapat pula dimasukkan ke dalam pola *ta'li>li>*, sama seperti penalaran ulama Hanabilah tadi, yaitu *istih}sa>n*. Dari penalaran ini terlihat betapa dalil dan pola yang sama,

⁸ Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 172 dan; Al-'Abba>s ibn Muh}ammad as}-S{an'a>ni>, *Tatimmat ar-Raud} an-Nad}i>r Syarh} Majmu>' al-Fiqh al-Kabir*, Mat}ba'at as-Sa'a>dah, Kairo, 1349 H, hlm. 22.

tetapi karena perbedaan pilihan 'illat, telah membawa kepada kesimpulan yang hampir bertolak belakang

b. Pada derajat satu dan dua terdapat anak perempuan saja sedang pada derajat ketiga atau yang lebih rendah terdapat anak laki-laki

Penulis tidak menemukan pendapat sahabat tentang hal ini. Sedang di kalangan ulama mazhab ada kesepakatan, anak perempuan derajat dua dan seterusnya menjadi *z\awi> al-furu>d}* sekiranya pada derajat pertama hanya ada satu anak perempuan. Tetapi sekiranya pada derajat pertama ada dua anak perempuan, maka mengenai kedudukan anak perempuan derajat kedua ke bawah ada dua pendapat.

Pertama, ulama Syafi'iah, Malikiah, Hanabilah dan *Z{a>hir ar-Riwa>yah* dalam mazhab Hanafiah⁹ menetapkan bahwa anak perempuan derajat pertama adalah *z\awi> al-furu>d}* sedang derajat kedua dan ketiga digabung menjadi satu kesatuan sebagai 'asabah.¹⁰ Pertimbangan yang digunakan adalah jarak derajat. Tidak layak orang yang lebih jauh mendapat hak sedangkan yang lebih dekat tidak. Ar-Ramli> menamakan keturunan laki-laki yang menarik keturunan perempuan dari derajat yang lebih tinggi itu sebagai *al-akh al-muba>rak*. Dalam keadaan ini terlihat bahwa prinsip 'as}abah bi an-nafs hanya dapat menarik orang perempuan yang sederajat dengan dia, tidak diikuti. Sebaliknya dimenangkan pertimbangan ('illat) lain, yaitu orang yang lebih dekat derajatnya--walaupun secara zahir tidak berhak, tidak layak disingkirkan oleh orang yang lebih jauh. Dengan demikian penalaran ini pun mengikuti pola *ta'li>li>*, yaitu *istihsa>n*, meninggalkan 'illat umum karena ada 'illat khusus.

⁹ *Z{ahir ar-Riwa>yah* adalah istilah dalam mazhab Hanafiah guna menunjuk kepada pendapat-pendapat yang diberikan oleh Abu> Hani>fah, Abu> Yu>suf, Muh}ammad asy-Syaiba>ni> dan Zafar ibn Ha>zil. Kesemuanya dikumpulkan dalam buku *al-Ka>fi* oleh al-H{a>kim al-Ka>fi>. Selanjutnya buku ini disyaraskan oleh as-Sarkha>si> dan diberi nama *Kita>b al-Mabsu>t*. Al Yasa Abubakar, "Kodifikasi Pertama Fiqih Islam", *Sinar Darussalam*, Majalah Pengetahuan dan Kebudayaan Islam, Banda Aceh, no. 128/129, hlm. 261.

¹⁰ As-Sarkhasi>, *Kita>b al-Mabsu>t*, jilid 29, Mat}ba'at al-Sa'a>dah, Kairo, hlm. 143-150. Ar-Ramli, *Niha>yah al-Muh}ta>j ila> Syarh} al-Minha>j*, jilid 6, Mus{tafa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, Kairo, 1938, hlm. 18.

Kedua, sebagian ulama *muta'akhhirin* dalam mazhab Hanafiah tetap berpendapat bahwa yang ditarik menjadi *'as}abah* hanyalah orang perempuan dalam derajat yang ada orang laki-lakinya. Derajat yang di atasnya tetap sebagai *z\awi> al-furu>d}*. Kalau sahamnya telah dihabiskan oleh derajat yang lebih tinggi, maka derajat tersebut tidak lagi memperoleh apa-apa. Alasannya adalah kaidah umum tadi, seseorang tidak akan menarik derajat yang lebih tinggi sama seperti tidak akan menarik derajat yang lebih rendah. Kalau dia dapat menarik derajat yang lebih tinggi yang bukan *z\awi> al-furu>d}* menjadi *'as}abah*, tentu dia juga akan dapat menarik keturunan lebih tinggi yang menjadi *z\awi> al-furu>d}* menjadi *'as}abah*. Menurut mereka, tidak ada alasan kuat kenapa dia dapat menarik yang bukan *z\awi> al-furu>d}* dan tidak berhak menarik *z\awi> al-furu>d}*.¹¹ Jadi penalaran ini pun masih tetap *ta'li>li>*, memegang *'illat* umum karena merasa *'illat* khusus yang dikemukakan dalam penalaran sebelumnya tidak cukup kuat.

Perbedaan pendapat di atas akan terlihat lebih jelas melalui taswir berikut.

¹¹ As-Sarkhasi>, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 143.

Taswir 10: Pendapat Para Ulama tentang Saham Ahli Waris Sekiranya pada Derajat Satu dan Dua Terdapat Anak Perempuan saja sedang pada Derajat Ketiga atau yang lebih Rendah Terdapat Anak Laki-Laki

Ahli waris	Jumhur	Ibn Mas'ud Ibn H{azm	Hanabilah Zaidiah
Kasus Pertama			
1 Satu anak pr. (ktr.drj. I)	seperdua	seperdua	seperdua
2 Satu cucu pr. (ktr.drj. II)	'as}abah	seperenam	seperenam/ 'as}abah
3 Satu cucu lk. (ktr.drj. II)	'as}abah	'as}abah	'as}abah
Kasus Kedua			
1 Dua anak pr. (ktr.drj. I)	dua pertiga	dua pertiga	dua pertiga
2 Satu cucu pr. (ktr.drj. II)	'as}abah	terhijab	'as}abah
3 Satu cucu lk. (ktr.drj. II)	'as}abah	'as}abah	'as}abah
Kasus Ketiga			
ahli waris	Z{ahir ar-Riwa>yah, Syafi'iah, Malikiah dan Hanabilah	Muta'akhiri>n Hanafiah	
1 Dua anak pr. (ktr. drj. I)	dua pertiga	dua pertiga	
2 Dua cucu pr. (ktr. drj. II)	'as}abah	terhijab	
3 Dua piut pr. (ktr. drj. III)	'as}abah	'as}abah	
4 Dua piut lk. (ktr. drj. III)	'as}abah	'as}abah	

Sekiranya kesimpulan para ulama ini dibandingkan dengan kesimpulan Hazairin, maka Hazairin sampai kepada pendapat bahwa keturunan derajat kedua dan seterusnya selalu mewarisi sebagai ahli waris pengganti. Akibatnya, pembedaan keturunan melalui garis laki-laki dan perempuan menjadi tidak relevan untuk dibicarakan. Sebaliknya, para ulama fikih tidak sampai kepada kesimpulan tersebut, karena Hadis Ibn Mas'ud dipahami secara *'ibat an-nas*; bahwa keturunan derajat kedua yang mewarisi hanyalah yang melalui garis laki-laki karena dirinya sendiri, bukan karena penggantian. Menurut jumhur tidak ada dalil tentang adanya hak keturunan melalui garis perempuan untuk mewarisi (bersama *al-furu* dan *'asabah*).¹²

2. Orang Tua dan Ahli Waris Penerusnya

Berdasarkan an-Nisa' ayat 11, para ulama sepakat bahwa apabila ada anak (ada keturunan garis laki-laki sebagai ahli waris) maka masing-masing orang tua memperoleh seperenam sebagai *al-furu*. Kalau ahli waris hanya mereka berdua, maka ibu mendapat sepertiga dan sisanya untuk ayah. Tetapi kalau ada dua orang saudara, maka bagian ibu turun menjadi seperenam. Berdasarkan Hadis Ibn 'Abbas, para ulama menambahkan, apabila anak (keturunan) tersebut hanya perempuan, maka ayah, setelah mengambil hak *al-furu*, juga akan mengambil sisanya sebagai *'asabah*. Selanjutnya, karena para ulama memilih arti kalalah sebagai tidak mempunyai anak laki-laki dan ayah, maka saudara terhijab oleh ayah. Namun masih ada perbedaan pendapat dan pengecualian sebagai berikut.

a. Jumlah saudara yang menurunkan saham ibu

Ibn 'Abbas dan 'Ali (menurut riwayat yang lebih sahih) menetapkan bahwa saudara yang mengurangi saham ibu tersebut harus berjumlah tiga orang atau lebih. Menurut beliau, lafaz *al-ikhwah* yang digunakan oleh an-Nisa' ayat 12 menunjuk--sekurang-kurangnya--kepada tiga orang. Dari kalangan mazhab,

¹² Lihat di atas, hlm. 123.

pendapat ini diikuti oleh Ibn H{azm.¹³ Sebaliknya menurut jumhur sahabat, lafaz *al-ikhwah* tersebut menunjuk kepada dua orang dan seterusnya. Pendapat ini diikuti oleh jumhur ulama mazhab. Saudara yang dimaksudkan di sini mencakup yang kandung, yang seayah dan atau yang seibu.¹⁴

b. Orang yang akan mengambil kelebihan saham ibu

Menurut jumhur sahabat dan kemudian diikuti oleh jumhur ulama mazhab, sesuai dengan arti *kala>lah* yang dipilih, maka seperenam yang tidak diberikan kepada ibu (karena keberadaan saudara, 1/3 - 1/6) itu menjadi milik ayah. Jadi walaupun kehadiran saudara mempengaruhi saham ibu, mereka tetap tidak memperoleh apa-apa. Namun Ibn 'Abba>s dan 'Ali> berpendapat sebaliknya. Menurut mereka, seperenam yang tidak diserahkan kepada ibu itu diserahkan kepada saudara-saudara tersebut. Alasan kedua sahabat ini, seseorang tidak akan mengurangi saham orang lain kalau dia tidak mewarisi, di samping ada Hadis yang menyatakan bahwa Rasul pernah memberi kepada saudara seperenam warisan ketika bersama-sama dengan orang tua.¹⁵

Penulis tidak menemukan alasan lain yang lebih jelas dan Hadis yang dikatakan dirujuk Ibn 'Abba>s tersebut pun tidak dapat penulis lacak. Terhadap perbedaan ini hanya dapat dikatakan bahwa kedua belah pihak menonjolkan prinsip yang berbeda. Ibn 'Abba>s menonjolkan *'illat*, "orang yang tidak mewarisi tidak dapat mempengaruhi saham orang lain" dan memang sepanjang penelitian penulis, ahli waris baru akan mempengaruhi saham ahli waris lain, apabila dia ikut mewarisi. Sebaliknya jumhur memegang prinsip yang berbeda,

¹³ Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 266.

¹⁴ Fatchurrahman dalam bukunya, *op. cit.*, hlm. 236, menyatakan bahwa fukaha Zaidiah membatasi arti saudara dalam masalah ini hanya kepada yang seayah dan yang kandung. Tetapi dalam buku *Tatimmat ar-Raud} an-Nad}i>r*, tidak ditemukan uraian tentang bentuk hubungan kesaudaraan, tetapi menyebut jumlah saudara yang menghijab. Pengarang matan buku tersebut menyatakan bahwa yang mengurangi itu adalah dua orang laki-laki atau tiga orang saudara perempuan ditambah seorang saudara laki-laki. Semata-mata saudara perempuan, betapapun banyaknya, tidak akan mempengaruhi saham ibu. Pendapat ini diragukan oleh pensyarahnya dengan mengatakan ada kemungkinan salah cetak (tulisi), sebab pendapat yang berkembang di kalangan Zaidiah adalah sama dengan jumhur. Lihat, *al-'Abba>s*, *op. cit.*, hlm. 34-36.

¹⁵ As-Sarkhkasi>, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jiid 29, hlm. 145. Tampaknya kenyataan inilah yang dijadikan alasan bahwa Ibn 'Abba>s mengartikan kalalah sebagai orang yang hanya punah ke bawah.

"kerabat garis sisi tidak akan mewarisi selama masih ada ayah". Jadi boleh dikatakan Ibn 'Abba>s menempuh penalaran *ta'li>li>* karena mempunyai 'illat khusus, sedang jumhur tetap memegang penalaran *baya>ni>*, yaitu arti *kala>lah*.

c. *Saham ayah dan ibu ketika didampingi oleh suami (istri)*

Jumhur sahabat yang kemudian diikuti oleh jumhur ulama mazhab menetapkan bahwa ibu mendapat sepertiga warisan (an-Nisa>' ayat 11), adalah sepertiga sisa setelah dikeluarkan saham ahli waris *z\awi> al-furu>d}* yang lain, yaitu suami atau istri. Alasan utama mereka adalah pernyataan Ibn Mas'u>d, bahwa ibu tidak boleh mendapat lebih besar daripada ayah.¹⁶ Mengikuti pendapat ini dalam kasus ada suami (mendapat seperdua), maka ibu mendapat sepertiga dari sisa ($1/3 \times 1/2$) yang sama dengan seperenam warisan dan ayah mendapat dua pertiga sisa yang sama dengan sepertiga warisan.

Kelihatannya, prinsip yang ditegakkan Ibn Mas'u>d dan diikuti jumhur ulama itu menempuh pola *ta'li>li>*, yaitu menerapkan prinsip laki-laki harus mendapat dua kali perempuan apabila mereka sederajat. Lalu untuk konsistensi prinsip ini diterapkan juga ketika ayah dan ibu didampingi istri, walaupun di sini saham ibu sudah lebih sedikit dari saham ayah. Seharusnya, istri 3/12, ibu 4/12 dan ayah mendapat sisa (5/12). Mengikuti penalaran jumhur, saham tersebut menjadi: istri 3/12, ayah 6/12 dan ibu 3/12. Dalam hubungan ini perlu disebut bahwa Ibn Si>ri>n (110/727) dan Abu> Bakr al-'As}am (seorang ulama Muktazilah bermazhab Hanafiah, wafat 220/843) mengikuti jumhur dalam kasus pertama tetapi tidak mengikuti mereka dalam kasus kedua. Menurut kedua ulama ini, alasan seperti ketika bersama suami, tidak ditemukan ketika bersama istri. Dengan demikian kasus kedua harus dikembalikan ke asalnya.¹⁷

Ibn 'Abba>s dan 'Ali> menolak penalaran Ibn Mas'u>d di atas. Menurut mereka, ibu tetap memperoleh sepertiga warisan walaupun menyebabkan hak

¹⁶ Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 260.

¹⁷ Abu> Zahrah, *Ah}ka>m at-Tarika>t wa al-Mawa>ri>s*, Da>r al-Fikr al-'Arabi>, Kairo, hlm. 152.

ayah lebih sedikit daripada ibu. Alasannya, susunan ayat terlalu jelas untuk ditakwilkan seperti pendapat jumhur.¹⁸ Ibn ‘Abba>s menambahkan prinsip lain, yaitu *'as}abah* selalu mendapat sisa setelah dikeluarkan bagian *z\awi> al-furu>d}*, betapapun besar atau kecilnya atau tidak malah tidak memperoleh sama sekali.

Dengan demikian kedua belah pihak menggunakan penalaran *ta'li>li>*, hanya masing-masing memilih *'illat* yang berbeda.

d. Hak dan kedudukan kakek

Para ulama sepakat bahwa kakek baru berhak mewarisi apabila ayah sudah tidak ada. Ketika bersama dengan keturunan laki-laki, kakek mengambil seperenam (sebagai *z\awi> al-furu>d}*). Sedang ketika bersama keturunan perempuan dia mengambil saham *z\awi> al-furu>d}* dan *'as}abah*.

Dalil paling kuat yang digunakan para ulama tentang keberhakannya adalah Hadis *'as}abah* Ibn 'Abba>s¹⁹ serta Hadis lain yang menyebutkan, *bahwa seorang laki-laki datang menghadap Rasul dan berkata: cucu laki-laki saya meninggal dunia; apakah saya mendapat bagian dari warisannya? Rasul menjawab, seperenam. Setelah orang itu pergi, Rasul memanggilnya kembali dan berkata engkau berhak seperenam lagi. Kemudian setelah orang itu pergi, Rasul memanggilnya kembali dan berkata bahwa seperenam yang terakhir itu adalah*

¹⁸ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 180, mengakui kekuatan penalaran Ibn ‘Abba>s. Dia menyatakan *'iba>rat an-nas}s}* ayat memang harus diartikan begitu. Namun pendapat ini tidak diikuti karena jumhur telah menentukan lain. Sebaliknya Ibn Qayyim menguatkan penalaran jumhur dan menyatakannya sebagai sejalan antara makna *z}ahir* dan makna *ta'li>li>*-nya. Buku beliau, *I'lam, op. cit.*, jilid I, hlm. 358. Beliau menuliskan diskusi yang terjadi antara Ibn ‘Abba>s dan Zaid. Ibn ‘Abba>s bertanya kepada Zaid, dari mana dia dapat bahwa ibu hanya berhak atas sepertiga sisa. Zaid menjawab, tidak ditemukan dalam Quran bahwa ibu harus mendapat sepertiga warisan; kalau Quran ingin memberikan sepertiga warisan ketika ada suami (istri) ayat tersebut seharusnya berbunyi: *fa'in lam yakun lahu walad fali'ummihi as\-\ulus*. Di pihak lain, kalau diberikan sepertiga warisan, maka penjelasan *wa waris\ahu> abawa>hu* tidak mempunyai makna. Ibn Qayyim, *ibid.*, hlm. 362.

¹⁹ Lihat di atas, bab tiga hlm. 126.

*tu'mah.*²⁰ Hadis ini dirawikan oleh at-Turmuz*z* dan Abu Dawud, tetapi dinilai tidak kuat karena ada rawi yang tidak saling bertemu.²¹

Sebuah riwayat lain yang juga dirawikan Abu Dawud menyatakan bahwa 'Umar pernah mengumpulkan sahabat dan bertanya kepada mereka tentang hak kewarisan kakek. Salah seorang berkata, saya pernah melihat Rasul memberi seperenam kepada kakek. Sahabat lain menyatakan pernah melihat Rasul memberi sepertiga, yang lain menyatakan melihat seperdua dan ada pula yang menyatakan seluruh harta. Tetapi tidak ada seorang pun yang dapat menjelaskan dalam keadaan apa kakek mendapat saham-saham tersebut. Mendengar ini 'Umar berkata, tidak ada manfaat penjelasan itu. Hadis ini dianggap mursal bahkan munqat'i'.²²

Ibn H{azm mengakui kelemahan riwayat-riwayat ini dan riwayat lain yang semakna dengannya, namun tetap memegangnya karena hanya itulah riwayat yang ada; dan juga karena bisa ditafsirkan sedemikian rupa sehingga sejalan dengan pendapat jumhur. Kakek mendapat seperenam ketika bersama-sama dengan keturunan laki-laki, mendapat sepertiga atau seperdua (sebagai *z\awi> al-furu>d*) dan 'as}abah) ketika bersama-sama dengan keturunan perempuan dan memperoleh semua harta ketika hanya sendirian.²³

Berbeda dengan riwayat di atas, Imam Ma>lik menuturkan bahwa Mu'a>wiyah ibn Abi> Sufya>n pernah menyurati Zaid ibn S{a>bit menanyakan hak kewarisan kakek. Zaid menjawab bahwa tentang hal tersebut hanya ada keputusan para khalifah.²⁴ Riwayat ini secara implisit menyatakan bahwa Rasul tidak memberi keputusan tentang hak kakek.

²⁰ Sebagian ulama menafsirkan lafaz ini dengan 'as}abah sebagai lawan dari *fari>d}ah*. Sedang sebagian lagi menafsirkannya dengan "tambahan" atau "pemberian". Lihat, *al-Muba>rakfu>ri>*, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 276, Hadis no. 2181.

²¹ Sanadnya adalah al-H{asan ibn 'Arafat dari Yazid ibn Ha>ru>n dari Hamma>m ibn Yahya> dari Qata>dah dari al-H{asan dan dari 'Imra>n ibn H{usain. Menurut para ulama, al-H{asan tidak mendengar Hadis dari 'Imra>n ibn H{usain. Lihat *Ibid.*, hlm. 227. Lihat juga, Ibn Qayyim, *Syarh*, *op. cit.*, Jilid 8, hlm. 102, no. 2879. Hazairin, *Kewarisan*, *op. cit.*, hlm. 125.

²² Ibnu Qayyim *Syarh*, *op. cit.*, hlm. 103, no. 2880. Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 214. Hazairin, *Kewarisan*, *op. cit.*, hlm. 91.

²³ Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, hlm. 291. Contoh ini barangkali bisa digunakan sebagai petunjuk bahwa penerimaan terhadap matan menyebabkan nilai sanad menjadi kurang penting.

²⁴ Imam Ma>lik dalam, *az-Zarqa>ni>*, *op. cit.*, hlm. 431.

Tentang besar saham dan kekuatan menghibab, Ibn H{azm mengikuti pendapat Abu> Bakr dan beberapa sahabat lain yang menetapkan bahwa kakek adalah ahli waris pengganti ayah, sehingga dia menghibab semua kerabat garis sisi. Juhur ulama juga cenderung mengikuti pendapat ini dengan perkecualian dalam dua hal. Pertama, ketika bersama-sama dengan ibu dan suami (istri). Ibu akan mengambil sepertiga warisan, bukan sepertiga sisa seperti kalau bersama dengan ayah. Dalam kasus ini juhur mengikuti pendapat Ibn ‘Abba>s dan meninggalkan prinsip laki-laki mendapat dua kali perempuan karena antara kakek dan ibu sudah ada perbedaan derajat. Kedua, ketika bersama-sama dengan saudara. Perbedaan pendapat tentang hal ini terjadi demikian luas dan karenanya akan diuraikan secara tersendiri di bawah nanti.

Selanjutnya kakek yang menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$ dan $\{as\}abah$ ini hanyalah satu garis saja, yaitu ayah dari ayah dan seterusnya ke atas. Adapun yang selebihnya dianggap sebagai $z\{awi> al-arh\}a>m$. Kesimpulan tersebut didasarkan kepada Hadis Ibn ‘Abba>s (Hadis nomor 4 Bab III), bahwa orang yang berhak menjadi $\{as\}abah$ (yang tidak disebut di dalam Quran), hanyalah mereka yang dihubungkan kepada pewaris melalui garis laki-laki.

Sebelum beralih kepada uraian berikutnya penulis ingin memberikan tanggapan sebagai berikut. Berhubung kakek berhak sebagai $\{as\}abah$ dan $z\{awi> al-furu>d\}$, maka dia menjadi lebih kuat daripada cucu laki-laki (keturunan derajat dua dan seterusnya). Kakek tidak pernah mendapat nihil, sedang cucu mungkin mendapat nihil. Dalam kasus ahli waris terdiri dari ibu (1/6), dua anak perempuan (2/3), kakek (1/6) dan cucu laki-laki, maka yang terakhir ini mendapat nihil, karena warisan telah habis. Kalau dalam kasus di atas masih ada suami (1/4), kakek tetap menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$ dan semua saham diperkecil menjadi 15/15, sedang cucu tetap tidak mendapat apa-apa.

Di sini, walaupun dari segi kelompok keutamaan cucu lebih kuat daripada kakek dan jarak derajatnya sama, dia tidak dapat menghibab kakek karena kakek di samping sebagai $\{as\}abah$, juga bertindak sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$.

e. *Hak dan kedudukan nenek*

Para ulama sepakat bahwa nenek yang berhak mewarisi hanyalah ibu dari ibu dan seterusnya satu garis ke atas. Mengenai selebihnya ada perbedaan Pendapat sejak masa sahabat.

Menurut Ibn 'Abba>s, nenek dianggap menggantikan ibu karena mempunyai 'illat yang sama, yaitu "keibuan". Karenanya dia mestilah orang yang dihubungkan melalui ibu, sama seperti kakek yang menggantikan ayah atau cucu yang menggantikan anak. Nenek yang memenuhi syarat ini hanyalah ibu dari ibu dan seterusnya satu garis ke atas.²⁵ Menurut beliau, nenek menjadi ahli waris pengganti dalam arti sepenuhnya, yaitu dalam besar saham dan hak menghibab.

Pendapat beliau tentang pengertian (jumlah) nenek tidak diikuti oleh seorang ulama mazhab pun, sedang pendapat tentang besar saham diikuti oleh Ibn H{azm.

Selanjutnya 'Ali ibn Abi> T{a>lib, Zaid ibn S|a>bit dan 'Umar berpendapat bahwa yang berhak mewarisi adalah semua nenek (leluhur perempuan) yang berhubungan dengan pewaris melalui leluhur lain yang berhak menjadi ahli waris. Jadi mereka ini adalah ibu dari ibu satu garis ke atas, ibu dari ayah satu garis ke atas, dan ibu dari ibu-ayah satu garis ke atas, dan ibu dari kakek-ayah.

Mazhab Hanafiah, Zaidiah, Syafi'iah dan Hanabilah mengambil pendapat ini.²⁶ Menurut as-Sarkhasi>, 'illat keberhakan nenek tersebut adalah *al-wala>'* (hubungan kekerabatan) semata. Atas dasar ini, penentuan orangnya di-qiya>s-kan kepada ahli waris karena *al-wala>'*, yaitu *z\awi> al-arh}a>m*, dalam kelompok keturunan.²⁷ Hanya tidak jelas kenapa *al-wala>'* yang menjadi 'illat dan kenapa pula di-qiya>s-kan kepada keturunan yang menjadi *z\awi> al-arh}a>m*; sedang mazhab Hanafiah menetapkan nenek sebagai *z\awi> al-furu>d}*. Mazhab Hanabilah memberikan sedikit variasi. Menurut yang terakhir ini, ibu dari kakek ayah (nenek yang berhubungan dengan pewaris melalui tiga

²⁵ As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 167.

²⁶ Al-'Abba>s, *op. cit.*, hlm. 51. Al-Mut}i>'i>, *al-Majmu>' Syarh Muhaz\z\ab asy-Syira>zi>*, jilid 14, Maktabah al-Irsya>d, Jedah, hlm. 519.

²⁷ As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 166. Tentang *z\awi> al-arh}a>m* lihat, hlm. 175.

ora laki-laki) tidak berhak menjadi ahli waris.²⁸ Tetapi tidak diberikan alasan yang jelas sehingga masih bisa dipertanyakan kenapa nenek garis ini tidak berhak menjadi ahli waris sedang mereka, sama dengan nenek-nenek lainnya sama-sama dihubungkan melalui ahli waris.

Sahabat lain, Sa'd ibn Abi> Waqqa>s}, berpendapat bahwa nenek yang berhak mewarisi itu hanyalah dua garis, yaitu ibu dari ibu satu garis ke atas serta ibu dari ayah (sesudah itu ibu dari ayah-ayah) dan seterusnya ke atas. Pendapat ini diikuti oleh Malikiah dan Imam Sya>fi'i> dalam *qaul al-qadi>m*.²⁹ Alasan yang mereka pegangi adalah sebuah riwayat tentang keputusan yang diberikan oleh Abu> Bakr dan 'Umar yang maksudnya:³⁰

Qabisat (seorang sahabat) bercerita, seorang sahabat datang kepada Abu> Bakr menanyakan hak kewarisannya. Beliau menjawab, tidak ada saham untukmu di dalam Kitab Allah dan saya tidak tahu apakah ada keputusan Rasulullah yang memberi hak kepadamu. Pulanglah, saya akan bertanya kepada sahabat lain terlebih dahulu. Lalu al-Mugi>rah ibn asy-Syu'bah mengaku pernah hadir ketika Rasul memberikan seperenam warisan kepada nenek. Abu> Bakr minta kesaksian sahabat lain untuk menguatkannya. Muhammad ibn Muslim al-Ans}a>ri bangun dan memberi kesaksian yang sama. Berdasarkan ini Abu> Bakr memberi kepada nenek tersebut seperenam warisan. Setelah ini, ketika 'Umar menjadi khalifah, datang nenek yang lain menuntut hak. 'Umar menjawab, tidak ada saham untukmu dalam Kitab Allah dan telah ada keputusan bahwa saham nenek bukan untuk kamu. Saya sendiri tidak ingin menambah saham-saham dalam kewarisan. Jadi sahammu ada dalam yang seperenam itu. Kalau kamu (sebagai nenek) ada dua orang, maka berbagilah atas yang seperenam itu. Tetapi kalau hanya ada seorang (nenek) maka saham itu untuk dia seluruhnya. Peristiwa ini dirawikan juga oleh at-Turmuz}i> yang menilainya hasan s}ah}i>h}.

²⁸ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 208.

²⁹ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 208.

³⁰ Imam Ma>lik, dalam az-Zarqa>ni>, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 137.

Dalam riwayat lain disebutkan, *dua orang nenek datang kepada Abu>Bakr meminta bagian dari warisan. Abu>Bakr ingin menyerahkan saham tersebut kepada nenek garis ibu. Lalu seorang sahabat ans}a>ri berkata: Apakah kamu mengabaikan orang yang kalau dia yang mati, si cucu itu akan mewarisinya? Lalu Abu>Bakr menetapkan saham seperenam itu untuk mereka berdua.*³¹

Lepas dari nilai sanadnya, Hadis ini menimbulkan tanda tanya, karena memberi kesan bahwa Abu>Bakr dan 'Umar tidak memeriksa kasusnya secara teliti.

Sahabat lain, Ibn Mas'u>d, menganggap semua leluhur perempuan adalah nenek dan semuanya berhak menjadi ahli waris. Beliau membantah pendapat yang dikemukakan sahabat-sahabat lain dan menyatakan, secara logawi semua leluhur perempuan dinamakan nenek dan tidak ada keterangan yang jelas bahwa pengertian nenek harus dibatasi pada orang atau garis tertentu saja. Menyatakan bahwa nenek yang berhak mewarisi hanyalah orang-orang yang dihubungkan melalui ahli waris, tidak dapat diterima karena tidak ada alasannya dan tidak diterapkan secara konsisten. Kalau pendapat itu betul, tentu harus diberlakukan juga terhadap cakupan kakek dan cakupan keturunan. Maksudnya ayah dari ibu dan cucu melalui anak perempuan pun seharusnya menjadi ahli waris karena mereka dihubungkan melalui orang yang menjadi ahli waris. Tetapi pendapat ini tidak diikuti oleh siapa pun. Terhadap Ibn 'Abba>s dia berkata, tidak ada keterangan yang jelas bahwa nenek mewarisi karena menggantikan ibu. Riwayat-

³¹ Hadis-hadis di atas lihat: Al-Muba>ra>kfu>ri>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 277 no. 2182; Imam Ma>lik, dalam az-Zarqa>ni>, *op. cit.*, jilid 3, hlm. 436; Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 206; Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 273; Dari riwayat ini disimpulkan bahwa menurut Abu>Bakr dan 'Umar, nenek tidak termasuk dalam pengertian ibu.

Hadis ini dianggap mursal karena Qabisat yang mewartakan kisah tersebut lahir tahun 8 H (*fath Makkah*). Jadi tidak mungkin menyaksikan kisah yang dia riwayatkan itu. Abu>Da>wu>d dan an-Nasa>'i> merawikan sebuah matan yang agak berbeda melalui sanadnya sendiri. Tetapi di dalam jalur ini ditemukan nama 'Ubaidullah al-'Ataki> yang diperselisihkan para ulama kekuatan riwayatnya. Lihat Ibn Qayyim, *Syarh, op. cit.*, jilid 8, hlm. 102. Hazairin mencantumkan kedua matan di atas dan mengomentarkannya sebagai tidak jelas, karena tidak menyebut siapa ahli waris lain yang ikut mewarisi bersama nenek itu; tidak jelas apakah kasus yang diselesaikan Nabi sama persis dengan kasus yang dihadapi Abu>Bakr. Demikian pula tidak disebutkan apakah pemberian Rasul itu sebagai saham *z}awi> al-furu>d}* atau semacam penggantian atau hanya sekadar *tu'mah*. Namun beliau memuji Abu>Bakr karena tidak menolak perkara karena ketiadaan hukum. Buku beliau, *Kewarisan, op. cit.*, hlm. 141 dst.

riwayat dari Nabi hanya menyatakan bahwa beliau pernah memberi kepada nenek seperenam dari warisan sebagai *tu'mah*.³²

Kelihatannya beliau ingin mengatakan bahwa riwayat yang ada tersebut hanya tentang saham dan itu pun hanya seperenam. Tidak ada keterangan tentang jumlah orang ataupun saham-saham lain yang juga menjadi saham ibu. Pendapat beliau tentang jumlah nenek yang berhak menjadi ahli waris ini diikuti oleh Ibn H{azm.³³

Penulis tidak berhasil menelusuri bagaimana tanggapan Ibn 'Abba>s terhadap riwayat yang menyatakan saham nenek hanyalah seperenam. Ibn H{azm yang mengikuti Ibn Mas'u>d tentang pengertian nenek tetapi mengikuti Ibn 'Abba>s dalam besar saham, hanya menyatakan, pasti Ibn 'Abba>s mempunyai alasan sendiri yang lebih kuat, yang menyebabkan dia menolak riwayat tentang batas seperenam tersebut.³⁴ Lebih dari itu, Ibn H{azm menolak semua riwayat tentang kewarisan nenek (yang dijadikan dalil oleh ulama lain) dengan alasan tidak sempurna (saling bertentangan) karena mungkin sekali semuanya hanya berhubungan dengan satu kasus. Beliau hanya berpegang kepada Quran dan berkata, ulama sepakat bahwa pengertian nenek-sama seperti kakek-tercakup ke dalam pengertian orang tua (*al-abawan*). Pengertian orang tua ada dalam Quran dan itu berarti pengertian nenek pun pasti ada dalam Quran. Mengennai saham, kakek diterima sebagai pengganti ayah, maka nenek pun seharusnya diterima sebagai pengganti ibu.³⁵

Apabila penalaran ini dibandingkan dengan penalaran beliau tentang kakek terlihat perbedaannya. Di sana Ibn H{azm tidak menyeleksi riwayat dan tidak mempersoalkan cakupan makna kakek, karena jumhur hanya mempunyai satu pendapat. Dalam kasus nenek, karena tidak ada kesepakatan, dia menyeleksi riwayat dan meninggalkannya karena dianggap tidak jelas, walaupun jumhur ulama menerimanya sebagai dalil. Lantas sebagai jalan keluar, dia kembali kepada lafaz *al-abawa>n* yang ada dalam Quran. Kelihatannya beliau tidak

³² As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 167.

³³ Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 275.

³⁴ Ibn H{azm, *ibid.*, hlm. 273.

³⁵ Ibn H{azm, *ibid.*, hlm. 275. Tentang cakupan lafaz ini lihat hlm. 91-92.

merasa rikuh bahwa separo dari lafaz tersebut (ayah) hanya berisi satu garis, sedang yang separo lagi (ibu) mencakup semua perempuan, betapapun bentuk perhubungannya.

Kembali kepada jumhur, walaupun Hadis Rasul memberikan seperenam itu sebagai *tu'mah*, mereka sepakat bahwa seperenam adalah saham nenek dalam semua keadaan.³⁶

Masalah selanjutnya adalah tentang prioritas antara nenek-nenek tersebut sekiranya yang hidup itu lebih dari satu orang. Ada kesepakatan bahwa nenek derajat yang lebih jauh terhibab oleh nenek yang lebih rendah yang menjadi anaknya sendiri. Adapun dalam hal selebihnya, terjadi perbedaan pendapat.

Pendapat yang paling luas diberikan oleh Ibn Mas'ud. Menurut beliau, semua nenek, betapapun perbedaan derajat dan jalurnya, akan berhak mewarisi dan berbagi rata dari saham seperenam itu.³⁷ Pendapat ini sudah tidak punya pengikut di kalangan ulama mazhab.

Sahabat lain dan jumhur ulama berpendapat bahwa nenek garis ibu menghibab nenek garis ayah yang lebih jauh. Adapun mengenai nenek garis ayah terhadap garis ibu ada dua pendapat. Pertama, nenek garis ayah tidak dapat menghibab nenek garis ibu betapapun jauhnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik, Imam asy-Syafi'i dan Imam Ahmad (dalam satu *qawl*), yang bersumber dari salah satu pendapat Zaid.³⁸ Kedua, nenek garis ayah menghibab nenek garis ibu yang lebih jauh. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah, Ibn Hazm, Imam Ahmad (dalam satu *qawl*) dan mazhab Zaidiah.³⁹ Pendapat ini berasal dari 'Ali, yang memberikan alasan semuanya merupakan leluhur, jadi yang terdekat menghibab yang terjauh.⁴⁰

³⁶ Dalam as-Sarkhasi, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 167 dan Ibn Hazm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.* jilid 9, hlm. 272, ditemukan matan yang maknanya lebih kurang, Rasul memberi kepada tiga orang nenek seperenam warisan sebagai *tu'mah*. Ibn Hazm menolak Hadis ini dengan alasan *mursal* dan tidak diamalkan sahabat. Sedang as-Sarkhasi tidak memberi komentar apa-apa.

³⁷ As-Sarkhasi, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 167. Ibn Hazm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 277

³⁸ Al-Mut}i'i, *op. cit.*, jilid 14, hlm. 521. As-Sarkhasi, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 168.

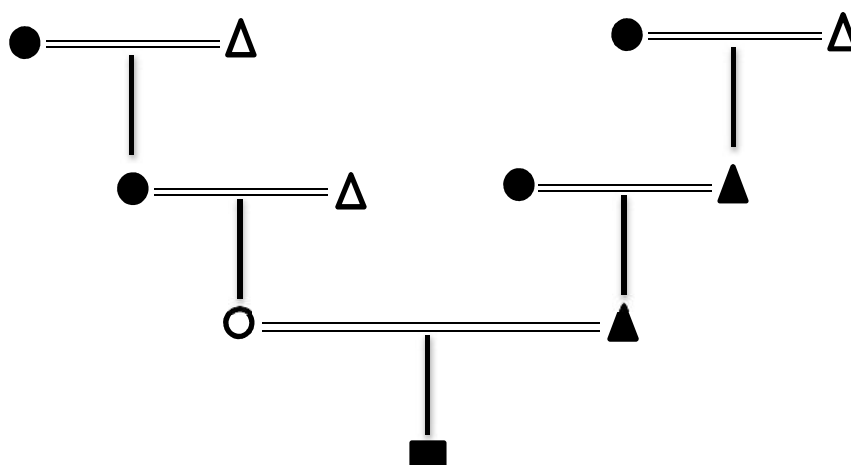
³⁹ As-Sarkhasi, *al-Mabsu>t*, *ibid.* Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 209. Al-'Abbas, *op. cit.*, hlm. 51. Ibn Hazm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 278. Menurut yang terakhir ini, Imam asy-Syafi'i mengikuti pendapat yang kedua dalam salah satu *qaul*-nya.

⁴⁰ As-Sarkhasi, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 168.

Perbedaan selanjutnya tentang kedudukan nenek garis ayah sekiranya ayah masih hidup. Ibn H{azm dan Imam Ah}mad mengikuti pendapat 'Umar dan ibn Mas'u>d yang menyatakannya tetap berhak mewarisi. Sedang yang lain, yaitu 'Us\ma>n, Zaid dan 'Ali> menyatakannya tidak berhak mewarisi. Pedapat ini diikuti oleh Imam Ma>lik, Imam asy-Sya>fi'i> dan mazhab Zaidiah.⁴¹

Dari pendapat-pendapat di atas dapat diberikan sebuah pengandaian melalui taswir seperti di bawah ini:

Taswir 11: Pengandaian tentang Hijab Menghijab antara Sesama Nenek



	Ibn Mas'u>d	Hanafiah	Syafi'iah, Malikiyah, Zaidiah	Hanabilah	Ibn Hazm
A	5/6	semua	5/6	5/6	2/3
B	1/3 x 1/6	tidak dapat	tidak dapat	1/6	1/3
C	1/3 x 1/6	tidak dapat	tidak dapat	tidak dapat	tidak dapat
D	1/3 x 1/6	tidak dapat	1/6	tidak dapat	tidak dapat

Dalam taswir di atas terlihat akibat dari ketentuan tentang hijab yang dianut dan dapat dijelaskan sebagai berikut. Dalam mazhab Hanafiah nenek derajat yang dekat menghijab yang jauh. Jadi B menghijab D dan C. Tetapi B

⁴¹ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, 6, jilid hlm. 211. Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 281. Al-'Abba>s, *op. cit.*, hlm. 51 dan 53. Ar-Ramli>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 15.

sendiri tidak dapat mewarisi karena anaknya (A) masih ada. Dengan demikian, warisan seluruhnya menjadi milik A. Dalam kelompok mazhab Syafi'iah, C terhibab oleh B. Namun B tidak dapat mewarisi karena anaknya masih ada. Dengan demikian hanya A dan D yang berhak mewarisi. Dalam mazhab Hanabilah dan Ibn H{azm, C dan D terhibab oleh B. Jadi A dan B yang berhak mewarisi. Tetapi besarnya perolehan mereka berbeda. Menurut Ibn H{azm, saham nenek adalah sepertiga, karena pewaris tidak mempunyai keturunan atau dua orang saudara (sama dengan saham/kedudukan ibu). Sedang menurut Hanabilah, nenek hanya berhak atas seperenam warisan. Akhirnya menurut Ibn Mas'u>d, B, C dan D semuanya berhak mewarisi dan berbagi rata atas seperenam warisan.

Sebagai kesimpulan untuk subbab ini ingin dikatakan bahwa ulama hanya sepakat atas satu hal, yaitu kakek dan nenek adalah ahli waris. Adapun untuk menentukan dalam keadaan apa mereka berhak mewaris dan berapa besar saham mereka, terjadi perbedaan pendapat yang luas. Sebagian ulama menolak Hadis karena kualitas sanadnya yang rendah dan karena ketidakjelasan matan (persoalannya). Keadaan ini telah terjadi sejak masa sahabat dan terus berlanjut kepada ulama-ulama mazhab.

Dibandingkan dengan Hazairin, dia menetapkan kakek dan nenek sebagai mawali dari ayah dan ibu dan karena itu tidak dapat berkonkurensi dengan anak dan saudara, karena kelompok keutamaannya lebih rendah. Kakek dan nenek baru akan mewarisi apabila keturunan, ayah dan ibu, serta saudara dan keturunannya, semuanya sudah tidak ada.

3. Saudara dan Ahli Waris Penerusnya

Para ulama sepakat untuk membeda-bedakan saudara kepada yang kandung, seayah dan seibu. Alasan paling kuat yang digunakan untuk pembedaan ini hanyalah *al-qira>'ah asy-sya>z\z\ah* yang menyatakan bahwa saudara yang dimaksud dalam surat an-Nisa>' ayat 12 adalah saudara seibu. Mengenai

pembedaan antara yang kandung dan seayah, ada sebuah riwayat dari 'Ali> yang berbunyi:⁴²

لى انه قال: انكم تقرءون هذه الاية: من بعد وصية توصون بها أو دين،
ن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية. وأن أعيان بنى الأم
يتوارثون دون بنى العلات، الرجل يرث أخيه لأبيه وأمه دون أخيه لأيه.

Maksudnya:

'Ali> Ra. berkata, kamu sekalian membaca ayat ini, "*min ba'di wasjiyyat tu>s}u>na biha> aw dayn*"; bahwa Rasulullah menetapkan utang harus ditunaikan sebelum wasiat. (Dan beliau menetapkan) orang-orang yang bersaudara kandung saling mewaris dengan menyingkirkan saudara seayah. Seseorang akan mewarisi saudara kandung, tetapi tidak saudara seayahnya.

Kelihatannya para sahabat dan ulama mantap sekali dengan bacaan *sya>z* dan riwayat di atas, sehingga tidak pernah mempersoalkan pembedaan saudara di atas.⁴³

a. Saudara kandung dan seayah

Jumhur ulama berpendapat bahwa saudara kandung lebih kuat hubungannya daripada yang seayah, walaupun sama-sama berkedudukan sebagai *'as}abah*. Sedang saudara seibu berbeda kedudukan dengan dua sebelumnya, karena dia hanya berhak sebagai *z\awi> al-furu>d}*. Hubungan saudara kandung dengan seayah dibandingkan kepada hubungan keturunan derajat pertama (anak)

⁴² Hadis ini dirawikan oleh at-Turmuz\i>, ibn Ma>jah dan al-H{a>kim. Tetapi semua sanadnya bertumpu pada al-H{a>ris\ (Ibn Ma>jah menulisnya al-H{a>rs\) dari 'Ali>. Al-H{a>ris\ dinilai *d}a'if* dan hanya dikenal melalui Hadis yang diriwayatkannya. Lihat: al-Muba>rakfu>ri>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 271, no. 2174. Ibn Ma>jah, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 167, no. 2784. Hazairin mencantumkan Hadis ini dan memberikan kritik matan. Menurut beliau, tidak logis 'Ali> mendengarkan pembicaraan tentang an-Nisa>' ayat 12 tetapi yang diucapkan dan dipikirkannya adalah ayat 176. Tidak ada persangkutpautan antara keutamaan wasiat atas utang dengan pembedaan saudara kandung dan saudara seayah. Menurut beliau, tidak dapat dielakkan timbulnya kesan bahwa, hanya bagian pertamalah yang betul dari Rasul, sedangkan bagian kedua adalah tambahan yang disisipkan pada masa belakangan. Beliau melanjutkan, mungkin kecurigaan inilah yang menyebabkan Imam al-Bukha>ri> tidak mencantumkannya di dalam himpunan Hadisnya. Buku beliau, *Kewarisan*, *op. cit.*, hlm. 118.

⁴³ Lihat di atas, hlm. 93 dst.

dengan keturunan derajat kedua (cucu). Jadi selama masih ada saudara laki-laki kandung, saudara seayah menjadi terhijab.⁴⁴

Saudara laki-laki menjadi *'as}abah* sekiranya tidak ada keturunan laki-laki atau ayah atau kakek, berdasarkan an-Nisa>' ayat 176, dan karena itu menarik saudara perempuannya menjadi *'as}abah bi al-ghayr*. Namun ketika mewarisi bersama-sama dengan anak perempuan terjadi perbedaan pendapat, apakah akan menarik saudaranya yang perempuan menjadi *'as}abah bi al-gair* ataukah tidak. Jumhur ulama menganggap saudara laki-laki itu menarik saudara perempuannya dengan alasan semua *z\awi> al-furu>d}* yang ada dalam Quran dan sederajat dengan *'as}abah bi an-nafs* akan ditarik menjadi *'as}abah bi al-ghayr*. Ibn 'Abba>s, yang kemudian diikuti oleh Ibn H{azm, menganggap saudara tersebut tidak akan menarik saudara perempuannya menjadi *'as}abah*, karena dalil yang digunakan adalah Hadis Ibn 'Abba>s. Di sana tidak ada perintah untuk menarik orang perempuan menjadi *'as}abah bi al-ghayr*. Menurut keduanya, ketentuan yang dianut jumhur hanya berlaku terhadap saudara-saudara yang mewarisi berdasarkan Quran, yaitu ketika tidak ada keturunan perempuan.⁴⁵

Selanjutnya menurut jumhur, saudara perempuan kandung apabila mewaris sebagai *'as}abah ma'a al-ghayr* (Hadis Ibn Mas'u>d), akan menghijab semua saudara seayah, baik yang laki-laki maupun yang perempuan. Ibn 'Abba>s menolak pendapat ini dan menyatakan bahwa saudara perempuan dalam keadaan apa pun tidak berhak menjadi *'as}abah ma'a al-ghayr*. Pendapat ini diikuti oleh Ibn H{azm dengan sedikit pergeseran. Menurut beliau, saudara perempuan akan berhak menjadi *'as}abah* sekiranya semua *'as}abah bi an-nafs*, betapapun jauhnya, sudah tidak ada. Kelihatannya Ibn H{azm meletakkan Hadis Ibn Mas'u>d sesudah Hadis Ibn 'Abba>s.⁴⁶

b. Saudara seibu

⁴⁴ Untuk memudahkan, khusus untuk subbab ini, sekiranya tidak disebut maka saudara yang dimaksud adalah saudara kandung atau seayah.

⁴⁵ Lihat di atas, hlm. 130.

⁴⁶ Lihat di atas, hlm. 121.

Saudara seibu akan mengambil saham seperenam kalau satu orang dan sepertiga sekiranya dua orang atau lebih. Mereka akan berbagi rata walaupun antara laki-laki dan perempuan. *'Illat* kesamaan ini adalah kedudukan mereka yang selalu sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$. Seperti telah disebutkan, asas laki-laki mendapat dua kali perempuan hanya berlaku di kalangan ahli waris *'as}abah*.

Walaupun terasa ganjil, pendapat bahwa mereka akan berbagi rata dapat diterima, karena nas Quran yang mengatur hak saudara dalam an-Nisa>' ayat 12 itu tidak membedakan hak laki-laki dan perempuan. Jadi merreka memilih arti *'iba>rat an-nas}s}* dari teks. Namun begitu asas dua berbanding satu dapat pula diterapkan kepada saudara-saudara seibu, karena Quran menetapkan asas tersebut kepada keturunan (ayat 11) dan saudara (ayat 176) tanpa menyebutkannya khusus untuk *'as}abah*. Jadi secara *dila>lat an-nas}s}* ketentuan dalam ayat-ayat 11 dan 176 dapat diberlakukan kepada saudara dalam an-Nisa>' ayat 12.

c. *Keterhijaban saudara dan contoh-contoh*

Berdasarkan arti *kala>lah* yang dipilih, ada kesepakatan di kalangan ulama bahwa ketiga jenis hubungan saudara itu terhijab oleh keturunan laki-laki dan ayah, tetapi tidak terhijab oleh ibu. Sedang saudara seibu masih terhijab oleh keturunan perempuan dan kakek. Tetapi tidak ditemukan alasan yang jelas tentang pembedaan ini.

Mengenai ketidakterhijaban saudara oleh ibu, ada hal yang perlu diperhatikan. Menuut jumhur ulama, ketika bersama-sama dengan anak perempuan, saudara akan mewarisi sebagai *'as}abah*. Namun ketika bersama ibu, saudara berhak menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$. Menurut penulis, arti *kala>lah* yang dipegangi itu akan lebih konsisten sekiranya para ulama menetapkan juga bahwa saudara tidak berhak menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$ ketika bersama-dengan ibu, sama seperti ketika bersama dengan anak perempuan.

Pemberian hak $z\{awi> al-furu>d\}$ kepada saudara ketika bersama dengan ibu, dan pembedaan saudara kepada yang kandung, seayah dan seibu, telah menimbulkan kesulitan di dalam praktek, sehingga sebagian ulama terpaksa

memberikan perkecualian, dengan alasan yang berbelit. Di sini dikutipkan dua buah contoh.

Contoh pertama, sebuah kasus dengan ahli waris: suami, ibu, dua orang saudara seibu, dan seorang saudara laki-laki kandung. Kasus ini muncul di masa pemerintahan Khalifah 'Umar. Beliau memutuskan suami mendapat $\frac{1}{2}$ ($\frac{3}{6}$), ibu mendapat $\frac{1}{6}$, dua orang saudara seibu mendapat $\frac{1}{3}$ ($\frac{2}{6}$). Akibatnya saudara laki-laki kandung sebagai 'as}abah mendapat nihil, karena warisan telah habis. Orang yang merasa dirugikan tersebut mengajukan keberatan: "Anggaplah ayah kami batu yang tenggelam di laut, bukankah kami berasal dari ibu yang sama?" 'Umar menerima keberatan ini dan mengubah keputusannya menjadi, saudara kandung dan seibu tersebut berbagi rata atas sepertiga saham yang seharusnya menjadi saham saudara seibu saja.⁴⁷ Pendapat ini diterima oleh 'Us\ma>n, Zaid dan Ibn 'Abba>s (dalam riwayat yang kuat) yang kemudian diambil alih oleh mazhab Malikiyah dan Syafi'iah. 'Illat-nya adanya hubungan keayahan tidaklah menyebabkan mereka kehilangan hubungan keibuan. Dengan kata lain, hubungan keayahan itu hendaklah untuk lebih mendekatkan (menguatkan), sehingga adalah tidak adil kalau mereka tersingkir karena hubungan yang lebih kuat tersebut.⁴⁸

Di pihak lain, Ibn Mas'u>d, 'Ali>, Abu> Mu>sa> dan Ibn 'Abba>s (dalam riwayat yang lemah), yang kemudian diikuti oleh mazhab Hanafiah dan Hanabilah, tidak menerima keputusan 'Umar tersebut. Mereka tetap melaksanakan peraturan umum bahwa 'as}abah memperoleh sisa setelah semua z\awi> al-furu>d} mengambil saham-sahamnya. Dengan demikian saudara kandung dalam kasus di atas mendapat nihil.⁴⁹

Apabila kedua penalaran ini dibandingkan, mazhab Malikiyah dan Syafi'iah menyimpang dari aturan umum ('as}abah mendapat sisa) karena ada alasan ('illat) khusus yaitu, adanya hubungan keibuan pada kedua jenis saudara tersebut. Mazhab Hanafiah dan Hanabilah menganggap 'illat tersebut belum cukup kuat bahkan tidak tepat untuk meninggalkan aturan umum. Menurut

⁴⁷ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 181.

⁴⁸ Ibn Quda>mah, *ibid.*, hlm. 180.

⁴⁹ As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t. op. cit.*, jilid 29, hlm. 154.

mereka, 'illat mewarisi pada kedua golongan tersebut adalah berbeda; keibuan adalah 'illat untuk $z\{awi> al-furu>d\}$ dan keayahan adalah 'illat untuk 'as}abah. Keduanya tidak dapat dicampuradukkan. Kalau salah satunya sudah ada, maka 'illat lain hanya berguna *untuk penguat dan bukannya pembatal*. Maksudnya, hubungan keibuan sebagai tambahan hubungan hanya bisa digunakan untuk menguatkan ke-'as}abah-an (didahulukan atas saudara seibu) dan tidak boleh untuk membatalkan ke-'as}abah-an (digabungkan dengan saudara seibu). Mazhab Hanabilah menambahkan, 'illat tidak adil tidak bisa digunakan di sini, sebab kalau saudara seibu tersebut hanya satu orang, semua mazhab sepakat bahwa saudara kandung akan memperoleh seperenam sebagai 'as}abah. Menurut Hanabilah, kalau satu orang dapat membatasi hak saudara kandung menjadi seperenam, maka dianggap logis kalau dua saudara seibu bisa membatasi hak mereka sampai ke tingkat nihil.⁵⁰

Sekiranya kedua penalaran ini dikembalikan kepada kaidah usul fikih, dapat dikatakan bahwa mazhab Malikiah dan Syafi'iah telah menempuh *istih}sa>n*: menyimpang dari aturan umum karena ada 'illat khusus. Sedang mazhab Hanafiah dan Hanabilah tetap berpegang kepada 'illat umum dan tidak menerima penerapan 'illat khusus tersebut. Meneruskan kesimpulan ini akan ada kejanggalan karena Syafi'iah adalah mazhab yang secara terang-terangan menolak *istih}sa>n* dan sebaliknya Hanafiah adalah mazhab yang menerima *istih}sa>n*. Mazhab yang konsisten hanyalah Hanabilah dan Malikiah, karena yang pertama menolak *istih}sa>n* sedang kedua menerimanya.

Dari penalaran Hanabilah ini ada hal yang menarik yaitu membandingkan penalaran di sini dengan penalaran dalam kasus keturunan di atas tadi.⁵¹ Di sana mereka berani menetapkan bahwa keturunan perempuan dapat sekaligus menjadi $z\{awi> al-furu>d\}$ dan 'as}abah. Sekiranya penalaran di situ diterapkan juga dalam kasus ini, maka saudara kandung tersebut akan memperoleh hak dua kali; sekali sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$ berbagi rata atas sepertiga (hak saudara seibu) dan sesudah itu akan mengambil hak pula sebagai 'as}abah. Harusnya, ketiadaan

⁵⁰ Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 181.

⁵¹ Lihat di atas, hlm. 144.

saham sebagai *'as}abah* tidaklah menyebabkan mereka kehilangan saham sebagai *z\awi> al-furu>d}*.

Kembali ke penalaran Hanafiah, *'illat* yang dikemukakan untuk menolak penggunaan *istih}sa>n* tadi masih dapat dipertanyakan. Anggapan bahwa ke-*'as}abah*-an tidak bisa digabung dengan ke-*z\awi> al-furu>d}*-an tidaklah seluruhnya betul. Terhadap ayah misalnya, semua ulama--termasuk Hanafiah--sepakat bahwa kedua *'illat* tersebut bergabung padanya. Dengan demikian melalui *qiyas* kepada ayah, saudara kandung berhak mendapat hak dua kali. Mula-mula menjadi *z\awi> al-furu>d}* bersama-sama dengan saudara seibu dan sesudah itu mengambil hak *'as}abah* sekiranya masih ada sisa. Dengan begitu, perbandingan posisi saudara kandung kepada ayah ini, sejalan dengan perbandingannya kepada keturunan perempuan yang sepatutnya diikuti oleh mazhab Hanabilah.

Contoh kedua, sekiranya ahli waris terdiri atas istri, ibu, saudara perempuan kandung, saudara perempuan seayah dan saudara perempuan seibu, maka istri mendapat $\frac{1}{4}$ ($\frac{3}{12}$), ibu $\frac{1}{6}$ ($\frac{2}{12}$), saudara perempuan kandung $\frac{1}{2}$ ($\frac{6}{12}$), satu saudara perempuan seayah $\frac{1}{6}$ ($\frac{2}{12}$) dan dua saudara perempuan seibu $\frac{1}{3}$ ($\frac{4}{12}$), yang seluruhnya berjumlah $\frac{15}{12}$. Dengan demikian saham-saham tersebut harus dikurangi sebanding dengan perolehan dan menjadi $\frac{15}{15}$. Sekiranya saudara yang mewarisi sebagai *z\awi> al-furu>d}* dianggap terhijab oleh ibu, maka dalam contoh ini akan ada sisa lebih sebanyak $\frac{7}{12}$ bagian.

Lebih dari itu kalau diikuti arah yang diberikan Hazairin, bahwa semua saudara itu sama dan boleh mewaris bersama ayah dan atau ibu, maka saham dalam contoh pertama tadi akan berubah menjadi, suami $\frac{1}{2}$, ibu $\frac{1}{6}$ dan 3 orang saudara (dua seibu dan satu seayah) mendapat $\frac{1}{3}$ saham dalam contoh kedua berubah menjadi, istri $\frac{1}{4}$, ibu $\frac{1}{6}$ dan 4 orang saudara mendapat $\frac{1}{3}$, yang berarti masih ada sisa $\frac{1}{4}$ saham lagi.

d. *Ahli waris penerus saudara*

Para ulama sepakat bahwa lafaz *al-akh* yang ada dalam Quran tidak mencakup kepada keturunannya. Namun apabila saudara sudah tidak ada, hak mewarisi tersebut beralih kepada keturunan mereka berdasarkan Hadis Ibn ‘Abba>s. Keturuan perempuan dari saudara laki-laki tidak termasuk *z\awi> al-furu>d}* dan karenanya tidak dapat ditarik menjadi *'as}abah bi al-ghayr*. Begitu pula keturunan saudara seibu tidak lagi diperhitungkan, sama seperti keturunan anak perempuan, karena hubungan mereka kepada pewaris sudah melalui garis perempuan.

Selanjutnya apabila keturunan saudara laki-laki kandung tidak ada, maka hak saudara tersebut dialihkan kepada saudara laki-laki ayah dan keturunannya berdasarkan Hadis Ibn ‘Abba>s itu juga. Jadi, ahli waris penerus dari saudara adalah (1) keturunan laki-laki garis laki-laki dari saudara laki-laki kandung atau seayah serta (2) saudara laki-laki (kandung atau seayah) dari ayah dan keturunan laki-laki garis laki-lakinya.

4. Hak Kakek Ketika Bersama dengan Saudara

Kelihatannya, perbedaan pendapat tentang hak kakek dan saudara sekiranya sama-sama mewarisi, merupakan perbedaan yang paling luas yang pernah terjadi di masa sahabat. Demikian luasnya perbedaan ini sehingga sementara orang meriwayatkan bahwa 'Umar pernah membuat seratus keputusan yang berbeda.⁵² Sebagian lagi meriwayatkan bahwa 'Umar pernah berucap, orang yang paling dekat (*ajra'ukum*) dengan neraka adalah orang yang paling mudah (*ajra'ukum*) berfatwa tentang hak saudara dan kakek ketika sama-sama menjadi ahli waris.⁵³

Ibn H{azm telah menghimpun pendapat-pendapat yang ada di masa sahabat. Ternyata beberapa dari mereka mempunyai lebih dari satu pendapat

⁵² Al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 21. Ibn H}azm mengkritik riwayat ini karena mustahil dalam pemerintahan yang singkat itu (21 tahun) ada kasus sebegitu banyak. Begitu pula sukar membayangkan ada seratus keputusan yang saling berbeda tentang satu masalah yang boleh dikatakan sama atau hampir sama. Namun beliau mengakui dalam kasus ini banyak perbedaan pendapat, Lihat, Ibn H{azm, *al-Muh}alla>, op. cit.*, jilid 9, hlm. 295.

⁵³ Ibn H{azm, *ibid.*, hlm. 282.

tetapi kadang-kadang tanpa penjelasan tentang alasan dan tertib waktunya. Di bawah ini diturunkan uraian Ibn H{azm tersebut, tetapi setelah dikelompokkan (lima buah) dan dilengkapi dengan pendapat ulama-ulama mazhab dan ulama Indonesia. Setelah itu diturunkan kasus-kasus khusus yang pernah diselesaikan para sahabat yang dapat menjadi petunjuk tentang betapa keragaman pendapat diantara mereka, namun menjadi sempit di tangan imam mazhab.⁵⁴

Uraian selanjutnya akan dibagi kepada dua bagian, pertama mengenai perbedaan pendapat para sahabat dan ulama-ulama mazhab dan yang kedua mengenai kasus-kasus khusus mengenai kakek dan saudara.

a. Perbedaan Pendapat Di kalangan Sahabat

- (1) Tidak memberi fatwa. Sebagian sahabat tidak mau memberi fatwa (keputusan) apabila ahli waris terdiri atas kakek dan saudara. Ibn H{azm menisbahkan pendapat ini kepada 'Umar, 'Ali>, Ibn 'Umar dan Sa'i>d ibn Jabi>r. Setelah itu diikuti oleh Kadi Syuraih dari kalangan tabiin dan Muh}ammad ibn al-H{asan (menjelang akhir hayatnya) dari kalangan ulama mazhab. Ucapan 'Umar di atas (orang yang paling dekat ...) merupakan slogan yang digunakan untuk menguatkan arah yang dipilih ini.

Menurut penulis, pendapat ini harus ditafsirkan sebagai tidak mau memberi pendapat berdasarkan ijtihad sendiri atau ketika tidak ada masalah (ketika dimintai pendapat bukan untuk menyelesaikan kasus kongkrit). Mereka hanya mengikuti pendapat yang diberikan oleh ulama lain atau otoritas yang lebih kuat, khalifah dan *qa>dji>*. Demikian penulis katakan, karena adalah naif untuk tidak memberi keputusan terhadap kasus yang telah muncul yang harus diselesaikan. Mengenai penempatan pendapat ini sebagai yang pertama oleh Ibn H{azm mungkin untuk menunjukkan betapa rumitnya masalah ini dan betapa kehati-hatian atau kebingungan sahabat menghadapinya, seperti akan terlihat lebih jelas di bawah nanti.

⁵⁴ Ibn H{azm, *ibid.*, hlm. 280.

- (2) Tidak ada aturan pasti yang berlaku umum. Masalah ini diserahkan kepada kebijaksanaan khalifah (pemimpin masyarakat) dengan mempertimbangkan keadaan setiap kasus kongkrit. Pendapat ini beliau nisbahkan kepada Zaid ibn S|a>bit, Ibn Mas'u>d, 'Umar dan 'Us\ma>n. Di antara riwayat tentang pendapat ini berbunyi: pernah kepada Ibn Mas'u>d diajukan pertanyaan tentang hak kewarisan kakek dan saudara laki-laki. Lalu beliau menjelaskan perbedaan pendapat yang ada dan berkata, kami hanya mengikuti keputusan yang diberikan oleh pimpinan (*innama> naqd}i> bi qad}a>'i 'a'immatina>*).⁵⁵ Kelihatannya pendapat ini ingin menonjolkan pertimbangan kemaslahatan, sesuai dengan keadaan kasus perkasus. Namun menurut penulis, sekiranya ada "ukuran" yang bisa dijadikan sebagai pegangan pokok, tentu akan lebih baik.
- (3) Kakek terhibab. Semua warisan menjadi hak saudara dan kakek terhibab. Pendapat ini dinisbahkan kepada Zaid, yang menyampaikannya dalam sebuah musyawarah yang diadakan 'Umar.⁵⁶
- (4) Berbagi rata sampai batas tertentu. Kakek akan berbagi rata dengan saudara sampai batas sepertiga belas warisan. Setelah ini bagian kakek tidak boleh lagi dikurangi. Pendapat ini dinisbahkan kepada Abu> Mu>sa>. Dalam riwayat lain, kakek akan berbagi rata sampai batas seperdelapan. Ibn 'Abba>s ketika berada di Bashrah (sebagai gubernur wilayah itu) menyurati 'Ali>, yang sedang menjabat khalifah, tentang kasus kewarisan yang terdiri atas tujuh saudara dan kakek. 'Ali> menjawabnya, "bagikan secara merata antara mereka tetapi jangan terapkan pada kasus yang lain."

أقسم المال بينهم سواء و امح

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa jumlah saudara tersebut adalah enam orang, jadi berbagi rata itu sampai batas septujuh. Riwayat ini memberi kesan bahwa Ibn 'Abba>s tidak mempunyai pendapat sendiri sekiranya terjadi perebutan antara kakek dan saudara. Dengan demikian, beliau

⁵⁵ Ibn H{azm, *ibid.*, hlm. 283.

⁵⁶ Ibn H{azm, *ibid.* Menurut Ibn H{azm, sanad inilah yang paling sahih mengenai pendapat Zaid.

Adapun alasan Zaid lihat di bawah, hlm. 171.

menganggap kakek sebagai pengganti ayah hanyalah ketika mewarisi bersama-sama dengan keturunan, dan menjadi ragu-ragu ketika kakek mewarisi bersama-sama dengan saudara.⁵⁷

Kakek akan berbagi rata sampai batas seperenam. Pendapat ini dinisbahkan kepada 'Umar karena dia pernah mengirim surat yang isinya seperti itu kepada gubernur-gubernur.

Kakek akan berbagi rata sampai batas sepertiga. Setelah itu bagian kakek tidak boleh lagi dikurangi. Pendapat ini dinisbahkan kepada 'Umar, Ali, Ibn Mas'u>d dan Zaid ibn Sabit. Ibn H{azm menuliskan sebuah riwayat bahwa menurut Ibrahim an-Nakhkha'i>, 'Umar pernah menulis surat kepada Ibn Mas'u>d yang menyuruh dia memberi saham kepada kakek minimal seperenam apabila bersama-sama dengan saudara. Selang beberapa waktu setelah itu, dia mengirim surat lain yang maksudnya kira-kira, kami khawatir bahwa kami telah menyia-nyiakan hak kakek; karenanya berikan kepadanya sepertiga sekiranya mewarisi bersama-sama dengan saudara. Lalu Ibn Mas'u>d menetapkan bahwa saham minimal kakek adalah sepertiga warisan. Pendapat ini diikuti antara lain oleh Imam Ma>lik, Abu> Yu>suf, Muh}ammad ibn al-H{asan (sebelum rujuk kepada pendapat pertama di atas), Imam asy-Sya>fi'i> dan Imam Ahmad.⁵⁸

(5) Saudara terhibab oleh kakek. Dalam pendapat ini kakek betul-betul menjadi ahli waris pengganti terhadap ayah. Ibn H{azm menisbahkan pendapat ini kepada Abu> Bakr, 'Umar, Us\ma>n, 'Ali>, Ibn Mas'u>d, Abu> Mu>sa>, Ibn 'Abba>s, Ibn Zubair, Mu'a>z\ ibn Jabal, 'A<'isyah dan beberapa yang lain. Dari kalangan mazhab pendapat ini diikuti oleh Imam Abu> Hanlfah, Dawud az}-Z{a>hiri> dan Ibn H{azm sendiri. Alasan utama kelompok ini adalah pendapat Ibn 'Abba>s yang menjadikan kakek sebagai pengganti ayah berdasarkan beberapa ayat Quran.⁵⁹ Alasan ini terasa tidak cukup kuat, dan tidak sejalan dengan pendapat Ibn 'Abba>s sebelumnya tadi.

⁵⁷ Mengenai diskusi beliau dengan Zaid, lihat di atas, hlm. 49. Tentang keragu-raguan Ibn 'Abba>s, lihat juga al-'Asqala>ni>, *Fath, op. cit.*, jilid 12, hlm. 21.

⁵⁸ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 215. Lihat di atas, hlm. 129.

⁵⁹ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, hlm. 215. Ibn H{azm, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 288.

Demikianlah kutipan dari Ibn H{azm. Apabila diperhatikan, riwayat-riwayat ini memberi kesan kuat bahwa sahabat menganggap masalah ini betul-betul terbuka dan segi ijtihadiahnya sangat menonjol.⁶⁰

Selanjutnya kutipan-kutipan di atas memberi petunjuk bahwa Sahabat hanya sepakat menjadikan kakek sebagai pengganti ayah, adalah ketika bersama-sama dengan keturunan. Adapun untuk menerapkannya dalam kasus bersama-sama dengan saudara, timbul keragu-raguan mereka. Kuat dugaan hal ini terjadi karena ketiadaan nas yang jelas yang mengatur hak kakek dan saudara. Hak kewarisan saudara disebutkan secara langsung di dalam Quran sedang hak kewarisan kakek hanyalah berdasarkan penalaran, dalam hal ini perluasan arti *al-ab*, pilihan arti *kala>lah* serta penafsiran Hadis-hadis yang tidak memberi gambaran jelas. Ibn H{azm, ketika mengemukakan uraian tentang pendapat-pendapat sahabat di atas, tidak mencantumkan sebuah Hadis pun sebagai dalil, baik untuk menguatkan maupun untuk membantah. Sedang dia adalah orang yang sangat mengandalkan riwayat.

Tetapi sampai batas tertentu, mungkin juga beranggapan, perbedaan pendapat tersebut terjadi karena faktor-faktor psikologis; maksudnya, karena ada perbedaan antara arah yang ingin dituju Quran di satu pihak dengan kenyataan yang ada dalam masyarakat Arab waktu itu di pihak lain. Perbedaan arah ini (perubahan yang diinginkan Quran) kuat dugaan tidak dapat ditangkap oleh para sahabat, karena mereka tidak mempunyai pembandingan mengenai hubungan saudara dengan kakek dalam masyarakat lain (yang bukan Arab). Tetapi ini tidak berarti bahwa sahabat ingin membelokkan tuntunan dan makna-makna Quran secara sengaja. Seperti terlihat, ijtihad yang mereka lakukan berada dalam batas yang diizinkan. Menentukan arti *al-ab* melalui *isti'ma>l* adalah hal yang sah secara metodologis. Ketidaksediaan Rasul menjawab pertanyaan 'Umar tentang arti *kala>lah* secara tegas, lebih menguatkan adanya keizinan untuk

⁶⁰ Ada kisah bahwa 'Umar, ketika menjadi khalifah, pernah mengumpulkan sahabat-sahabat untuk membicarakan kedudukan dan saham kakek dalam kewarisan. Ketika musyawarah sedang berlangsung, seekor ular jatuh dari atap dan mengacaukan sidang. Setelah keadaan tenang 'Umar menghentikan musyawarah dan berkata, kelihatannya Allah enggan kalau ada kesepakatan tentang hak kakek (*aba> Alla>hu ta'a>la> an yajtami'u> fi al-jaddi 'ala> syay'*). As-Sarkhasi>, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 180. Ibn Kas{i>r, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 467.

mengijtihadhkannya, sesuai dengan kondisi waktu itu.⁶¹ Penulis yakin tidak ada yang meragukan kesetiaan sahabat untuk melaksanakan tuntunan Nabi saw. secara penuh dan menyeluruh.

Kembali ke pendapat sahabat-sahabat tadi, terlihat ada keinginan untuk melebihkan kakek atas saudara, dengan salah satu dari dua cara. Pendapat pertama langsung menjadikan kakek menghibab saudara; pendapat kedua hanya sekadar menetapkan, bahwa kakek harus mendapat jumlah tertentu (yang tidak boleh lebih kecil daripada saham masing-masing saudara). Tidak ada yang meneruskan salah satu pendapat Zaid (yang dia tinggalkan) bahwa saudara menghibab kakek.

Pendapat pertama yang diikuti oleh Abu H{ani>fah, Ibn H{azm dan Ibn Qayyim, tidak diuraikan lebih lanjut karena sederhana dan jelas alasannya. Pendapat kedua, yang diikuti mazhab Malikiah, Syafi'iah dan Hanabilah, akan diberi perincian lebih detil.

Kakek berbagi rata dengan saudara laki-laki sampai batas sepertiga hanyalah apabila tidak ada ahli waris lain; kakek dan saudara sama-sama menjadi *'as}abah*. Karenanya dia menarik saudara perempuan menjadi *'as}abah bi al-ghayr*.⁶² Namun kalau bersama kakek dan saudara masih ada ahli waris lain (misalnya ibu atau suami), maka sisa warisan setelah dikeluarkan saham *z\awi> al-furu>d}*, dibagi rata antara kakek dan saudara selama saham kakek tidak kurang dari sepertiga sisa atau seperenam warisan. Kakek berhak mendapat yang paling menguntungkan dari tiga kemungkinan ini.⁶³

Alasan untuk pendapat-pendapat di atas tidak penulis temukan secara tegas, namun dari uraian yang ada dapat disimpulkan sebagai berikut. Ketentuan barbagi rata adalah karena kakek dan saudara dianggap setingkat, sama-sama berjarak dua derajat dari pewaris dan sama-sama berhubungan melalui ayah. Ketentuan tidak boleh kurang dari seperenam warisan di-*qiyas*-kan kepada keadaan ketika kakek mewarisi bersama-sama dengan anak. Ketentuan tidak

⁶¹ Pendapat ulama tafsir tentang hal ini, lihat di atas, hlm. 94.

⁶² Dalam riwayat lain, 'Ali> berpendapat bahwa saudara perempuan menjadi *z\awi> al-furu>d}*; hanya kakek yang menjadi *'as}abah*. Abu> Zahrah, *Ah}ka>m, op. cit.*, hlm. 158.

⁶³ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 218. Ar-Ramli>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 24.

boleh kurang dari sepertiga sisa di-*qiyas*-kan kepada keadaan dua kali bagian ibu; sekiranya ahli waris hanya ibu dan kakek, maka kakek akan mendapat dua kali bagian ibu; bagian ibu yang paling sedikit adalah seperenam; maka kakek harus mendapat sepertiga. Hanya tidak jelas, kenapa hak ibu yang seperenam ini diperhitungkan dari sisa setelah dikeluarkan bagian *z'awi al-furu'd*.⁶⁴

Selanjutnya, menurut mazhab Malikiyah, Syafi'iah dan Hanabilah tadi, penghibahan saudara kandung terhadap saudara seayah tidak diperhitungkan ketika menentukan besar saham. Maksudnya, saudara kandung dan saudara seayah dianggap setingkat (dianggap berhak mewaris) ketika menentukan saham perolehan dan karenanya dia pun akan mendapat saham. Tetapi di dalam pembagian, saham yang akan menjadi milik saudara seayah, diserahkan kepada saudara kandung dan dia sendiri tidak mendapat apa-apa. Jadi kehadiran saudara seayah hanya diperhitungkan untuk memperkecil saham kakek dan untuk keuntungan saudara kandung. Namun dia sendiri tidak memperoleh apa-apa. Mungkin keadaan ini dapat menjadi petunjuk tambahan tentang masih adanya keragu-raguan dalam penghibahan kakek atas saudara.

Beralih ke Indonesia, Hasbi Ash Shiddieqi memberikan pendapat yang berbeda. Menurut beliau, pilihan untuk kakek hanya dua buah saja, yaitu yang paling menguntungkan antara, (a) mengambil saham seperenam sebagai *z'awi al-furu'd* (b) dianggap sekedudukan dan berbagi rata dengan saudara (sebagai '*asabah*'). Mengenai penghibahan saudara seayah (oleh saudara kandung), menurut Hasbi, harus diperhitungkan sejak dari awal, ketika akan menentukan saham. Jadi kehadiran saudara seayah tidak akan mengurangi perolehan kakek.⁶⁵ Hasbi tidak menyebutkan sumber pengambilannya. Namun ada kemungkinan dikutip dari undang-undang kewarisan Mesir.⁶⁶ Fatchurrahman menyatakannya sebagai pendapat 'Ali ibn Abi T'lib yang tidak diikuti oleh sebuah mazhab pun.⁶⁷

⁶⁴ Ar-Ramli, *ibid.* Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 219.

⁶⁵ Hasbi, *Fiqh*, *op. cit.*, hlm. 147 dst.

⁶⁶ Pasal 22 Undang-Undang Mesir no. 77 (tahun 1943), memuat aturan yang semakna dengan pendapat ini. Lihat, Sayyid Hasan al-Baghal (ed.), *Mudawwanat at-Tasyri'at al-Masriyyah*, 'Alam al-Kutub, Kairo, 1979, hlm. 169.

⁶⁷ Fatchurrahman, *op. cit.*, hlm. 281. Bandingkan juga al-Kisyki, *op. cit.*, hlm. 181.

Ulama Indonesia lain yang memberikan pendapat adalah K.H. Ali Darokah. Menurut beliau, pendapat para ulama tentang kakek dan saudara apabila mewaris bersama-sama, tidak menentu dasarnya, selalu berubah-ubah dan sukar untuk diikuti. Beliau menyarankan agar masalah ini diijtihadkan kembali secara benar.⁶⁸

Dengan demikian, perbedaan pendapat yang ada pada masa sahabat di tangan ulama mazhab terpolarisasikan menjadi dua dan dengan Hasbi menjadi tiga, sebagai berikut:

Taswir 12: Perbedaan Pendapat Para Sahabat, Ulama Mazhab dan Hasbi Mengenai kedudukan Saudara ketika Mewaris Bersama Kakek

1. Imam Abu> Hanifah, Ibn H{azm dan Ibn Qayyim	Kakek menjadi ' <i>as}abah</i> dan menghijab segala jenis saudara;
2. Imam Ahmad, Syafi'iah dan Malikiah	Kakek menghijab saudara seibu; Sekiranya ahli waris hanya kakek dan saudara, maka kakek mengambil yang paling menguntungkan antara: a. memperoleh sepertiga warisan; b. berbagi rata (<i>muqa>samah</i>). Sekiranya masih ada <i>z\awi> al-furu>d}</i> yang lain maka kakek mengambil yang paling menguntungkan antara: a. mengambil seperenam warisan; b. mengambil sepertiga sisa.
3. Hasbi Ash Shiddieqy	Kakek mengambil yang paling menguntungkan antara: a. seperenam warisan; b. berbagi rata.

Di dalam praktek, aturan tentang kakek dan saudara yang telah ditetapkan ini tidak (dapat) diikuti dengan ketat. Beberapa pengecualian terpaksa diberikan.

⁶⁸ Ali Darokah, "Hukum Faraidh dengan Dasar Nash al Qur'an dan al Hadits serta Pertimbangan Mazhab Para Fuqaha' untuk Pengetrapan Warisan di Tanah Air, mimeograf," (makalah seminar), Panitia Seminar Konsepsi Syari'at Islam tentang Keadilan Sosial, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Januari 1987, hlm. 12.

Di bawah ini diturunkan beberapa kasus yang di dalam buku fikih disebut dengan nama khusus.

b. Penyelesaian kasus khusus

- 1). Kasus *al-Kharqa*>'. Arti *al-kharqa*>' adalah "yang berlawanan" atau "yang compang camping". Disebut demikian karena pada masa sahabat ada tujuh pendapat yang dikemukakan untuk menyelesaikannya. Kasusny adalah mengenai ahli waris yang terdiri atas: ibu, satu saudara perempuan kandung (seayah) dan kakek. Pendapat-pendapat tersebut adalah sebagai berikut.⁶⁹

Taswir 13: Perbedaan Pendapat Para Sahabat dan Ulama Mazhab Mengenai Kasus *al-Kharqa*'

	Nama Sahabat dan Mazhab	Ahli Waris	Sdr. Pr.	Kakek
		Ibu		
1	Abu> Bakr, Ibn 'Abba>s. Abu> H{anifah, Ibn H{azm dan Ibn Qayyim	1/3	terhijab	<i>as}abah</i>
2	Zaid ibn S a>bit, Ma>lik, asy-Sya>fi'i>, dan Ah}mad	1/3	<i>'as}abah</i> 1/3 x 2/3	<i>'as}abah</i> 2/3 x 2/3
3	'Ali> ibn Abi> T{a>lib	1/3	1/2	1/6
4	Ibn Mas'u>d I, 'Umar dan Ibn 'Umar	<i>'as}abah</i> 1/2 x 1/2	1/2	<i>'as}abah</i> 1/2 x 1/2
5	Ibn Mas'u>d II	<i>'as}abah</i> 1/3 x 1/2	1/2	<i>'as}abah</i>
6	Ibn Mas'u>d III	1/6	terhijab	<i>'as}abah</i>
7	'Us\ma>n ibn 'Affa>n	1/3	1/3	1/3

⁶⁹ Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 289.

Yang menarik di sini adalah pendapat Ibn Mas'ud dan 'Usman, karena pendapat tersebut menyalahi aturan umum. Dalam pendapat Ibn Mas'ud I dan II, ibu bersama-sama dengan kakek menjadi *'asabah*, tetapi bagian ibu sama besar dengan kakek dalam yang pertama, dan setengah dari bagian kakek dalam yang kedua. Dalam pendapat Ibn Mas'ud III, ibu mendapat seperenam, sedang menurut zahir nas dia harus mendapat sepertiga. Dalam pendapat 'Usman, saudara perempuan mendapat sepertiga, sedang dalam kaidah dia harus mendapat seperdua, karena hanya satu orang; kakek pun mendapat sepertiga, tetapi juga tidak diketahui apakah sebagai *'asabah* atau tidak. Seperti terlihat, pendapat yang diikuti oleh mazhab hanya dua buah saja.

2). Kasus *al-Akdariyyah*. Dalam kasus ini ahli waris terdiri atas suami, ibu, satu saudara perempuan kandung (seayah) dan kakek. Para sahabat berbeda pendapat dalam menyelesaikannya menjadi:⁷⁰

Taswir 14: Perbedaan Pendapat Para Sahabat Mengenai Kasus Suami, Ibu, Satu Saudara Perempuan Kandung (Seayah) dan Kakek Sebagai ahli Waris

Sahabat dan Mazhab	Ahli Waris			
	suami	ibu	sdr. pr.	kakek
Abu Bakr, Ibn 'Abbas, Abu Hanifah, Ibn H{azm dan Ibn Qayyim	1/2	1/3	terhijab	<i>'asabah</i>
'Umar dan Ibn Mas'ud	1/2 = 3/8	1/6 = 1/8	1/2 = 3/8	1/6 = 1/8
	(karena semua saham berjumlah 8/6 maka dikecilkan menjadi 8/8)			
Zaid ibn S{abit, 'Ali, Malikiah, Syafi'iah	1/2 = 3/6	1/3 = 2/6	1/2 = 3/6	1/6
	(karena semua saham berjumlah 9/6 maka dikecilkan menjadi 9/9) Lalu saham sdr. pr. digabungkan dengan kakek (4/9) dan dibagi dengan perbandingan 2:1. Kakek mendapat 2/3 x 4/9; sdr. pr. mendapat 1/3 x 4/9			

⁷⁰ Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 223. Ibn H{azm, *al-Muh}alla*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 289.

Menurut Ibn Mas'ud dan 'Umar, ibu mendapat seperenam adalah untuk menjaga agar sahamnya tidak lebih besar daripada saham kakek. Pendapat ini bertentangan dengan zahir nas yang menetapkan bahwa ibu seharusnya mendapat sepertiga, dan terasa ganjil sekiranya dibandingkan dengan pendapat dalam kasus di atas tadi. Di sana, dalam pendapat III, Ibn Mas'ud tetap memberi bagian seperenam kepada ibu walaupun sekiranya diberi sepertiga masih tetap lebih kecil daripada saham kakek; sedang dalam pendapat I, beliau memberikan saham sama besar Kepada kakek dan ibu. Kenyataan ini barang-kali dapat digunakan sebagai pertanda bahwa pendapat-pendapat tersebut diberikan adalah untuk menghadapi kasus konkret. Kelihatannya beliau tidak memikirkannya secara sistematis dan terpadu.

Dalam pendapat Zaid dan 'Ali, sekiranya kepada kakek diberikan seperenam harta sebagai *z'awi al-furu*, maka bagian saudara perempuan menjadi nihil. Ini tidak dapat beliau terima karena tidak ada ahli waris yang berhak menghibahnya. Jadi saudara perempuan itu harus tetap mendapat saham sebagai *z'awi al-furu*, yaitu seperdua harta. Dengan demikian saham-saham harus dibulatkan menjadi 9/9. Dengan pembagian ini saham saudara menjadi lebih besar daripada saham kakek dan ini pun menyalahi kaidah. Jalan keluarnya, saham kakek dan saudara perempuan digabungkan (4/9) lalu dibagi dengan perbandingan 2:1 untuk keuntungan kakek. Namun jalan keluar ini belumlah bebas dari kritikan, karena kakek tidak menjadi *z'awi al-furu* penuh (mendapat seperenam) dan juga tidak menjadi *'asabah* penuh.⁷¹

Seandainya tempat satu saudara perempuan di atas diisi oleh saudara – laki-laki maka penyelesaiannya menjadi, suami 1/2, ibu 1/3, kakek 1/6 dan saudara laki-laki tersebut menjadi *'asabah*. Sekiranya diisi oleh dua saudara

⁷¹ Ada pendapat bahwa penyelesaian seperti di atas tidak diberikan oleh Zaid sendiri, tetapi diberikan oleh orang lain berdasarkan kaidah Zaid. Lihat, Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 224. Ibn H{azm mengkritik penyelesaian ini dan menyatakannya terlalu berbelit-belit di samping mencampur-adukkan hak beberapa orang tanpa alasan yang jelas. Maksudnya pembulatan saham menjadi 9/9 dan penggabungan saham saudara perempuan dengan kakek. Lihat Ibn H{azm, *al-Muhalla*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 290.

perempuan maka penyelesaiannya menjadi, suami 1/2, ibu 1/6 (karena ada dua saudara), kakek 1/6 dan dua saudara perempuan tersebut menjadi '*as}abah*. Dalam kedua kasus ini kakek mengambil seperenam sebagai *z\awi> al-furu>d}* dan saudara-saudara menjadi '*as}abah*. Hanya penulis tidak menemukan alasan yang jelas kenapa para ulama menetapkan dua orang saudara perempuan tersebut sebagai '*as}abah* dan tidak mengikuti pola penyelesaian dalam kasus tadi.⁷²

3). Kasus *al-Ma>likiyyah*. Dalam kasus ini ahli waris terdiri atas suami, ibu, kakek, dua saudara seibu dan dua saudara laki-laki seayah.

Imam Ma>lik dan pengikutnya menyelesaikannya menjadi: suami 1/2, ibu 1/6, kakek '*as}abah* (1/3), sedang saudara seibu terhibab oleh kakek. Saudara seayah yang tidak terhibab oleh kakek tetap tidak mendapat karena, sekiranya kakek tidak ada maka perolehan kakek yang sepertiga itu akan menjadi saham dua saudara seibu. Saudara laki-laki seayah yang bertindak sebagai '*as}abah* akan mendapat nihil, karena warisan telah habis. Menurut Imam Ma>lik, dalam hal tidak ada kakek pun saudara seayah sudah tidak mendapat apa-apa, apalagi dalam hal ada kakek, tentu dia akan lebih tidak mendapat.

Pengikut Syafi'iah tidak mengikuti penalaran Imam Ma>lik di atas, tetapi memegang pendapat Zaid. Menurut mereka, kakek dalam kasus ini hanya berhak atas seperenam harta sebagai *z\awi> al-furu>d}* dan saudara laki-laki seayah menjadi '*as}abah* dan mendapat seperenam. Menurut pendapat ini kakek tidak berhak menghibab saudara seayah (kandung) di satu pihak dan di pihak lain dia sudah mendapat saham *z\awi> al-furu>d}* (1/6); dengan demikian tidak ada lagi alasan untuk tidak memberi kepada saudara laki-laki seayah itu.

Apabila kedua penalaran di atas dibandingkan, terlihat bahwa Syafi'iah hanya berpegang kepada aturan umum. Sedang Imam Ma>lik masih memberi pertimbangan tambahan, yaitu hak menghabiskan warisan oleh *z\awi> al-furu>d}* selain kakek. Dengan demikian bolehlah dikatakan bahwa Imam Ma>lik menempuh penalaran *istihsa>n* dalam kasus ini. Di pihak lain, kesimpulan beliau

⁷² Lebih lanjut lihat, Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 224. Hasbi, *Fiqh, op. cit.*, hlm. 160.

ini sejalan dengan pendapat dalam mazhab Hanafiah yang menjadikan saudara terhibab oleh kakek.⁷³

Berdasarkan kasus-kasus ini, semakin kuat kesimpulan bahwa ulama sepakat meletakkan kakek sebagai pengganti ayah hanyalah ketika berhadapan dengan cucu. Adapun ketika berhadapan dengan saudara, di kalangan mereka muncul dua pendapat pokok. Menjadikan kakek sebagai pengganti ayah dan karenanya menghibab semua kerabat garis sisi, atau hanya sekadar memberikan batas minimal yang selalu harus diperoleh kakek.

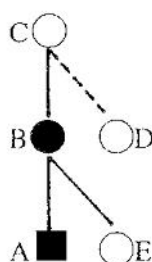
Sekiranya dibawakan kepada usul fikih, pendapat pertama terlihat lebih konsisten, karena selalu menempatkan kakek pada kelompok keutamaan leluhur (orang tua) dan menempatkan saudara pada kelompok keutamaan kerabat garis sisi. Selanjutnya pengikut pendapat ini masih memberikan alasan tambahan untuk menetapkan kakek sebagai pengganti ayah, yaitu pembandingan kepada posisi cucu. Apabila yang meninggal itu kakek, maka cucu akan menggantikan kedudukan anak dalam hal menghibab saudara dan dalam hal menghabiskan harta. Maka begitu juga kebalikannya; kalau cucu yang meninggal, maka kakek akan menggantikan tempat ayah dalam menghibab saudara dan dalam menghabiskan harta, karena dia menjadi yang paling dekat. Beberapa ketentuan di bidang lain menguatkan arah yang ditempuh ini. Misalnya kalau ayah tidak ada, maka kakeklah yang bertindak sebagai wali terhadap diri dan harta cucu, menggantikan ayahnya. Perwalian seperti ini tidak akan diperoleh saudara secara serta merta. Nafkah kakek pun terbebani kepada cucu, sedang nafkah saudara tidak terbebani kepada saudara. Kesaksian kakek terhadap cucu tidak dapat diterima dan begitu juga zakat tidak sah kalau diserahkan kepada kakek, sama seperti yang berlaku terhadap ayah. Ketentuan lainnya, kakek tidak *di-qis}a>s}* karena membunuh cucu dan tidak *di-h}ad* karena meng-*qaz}af* cucu atau mencuri

⁷³ Ada pendapat, inilah satu-satunya pendapat Zaid yang tidak diikuti oleh Imam Ma>lik. Lihat, al-Khurasyi>, *op. cit.*, jilid 7, hlm. 204. Tetapi menurut Ibn H{azm masih ada pendapat Zaid yang lain yang tidak diikuti Imam Ma>lik, misalnya tentang jumlah nenek yang berhak mewarisi. Ibn H}azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 296.

hartanya.⁷⁴ Kesimpulannya, dalam banyak ketentuan kakek menggantikan ayah, maka dalam kewarisan pun seharusnya demikian.

Terhadap penalaran ini dapat diajukan beberapa keberatan. Pembalikan keadaan kakek-cucu kepada cucu-kakek tidaklah seluruhnya betul. Ada situasi cucu tidak mendapat warisan dari kakek. Misalnya kasus dalam taswir berikut ini.

Taswir 15: Contoh Mengenai Hak Kakek, Saudara dan Cucu Menurut Para Ulama



Menurut Abu> H{anifah, C menjadi 'as}abah dari A dan E terhijab. Namun nanti pada saat C meninggal, ada kemungkinan E tidak memperoleh apa-apa (terhijab) yaitu pada saat ada D selaku anak yang akan menghabiskan warisan.

Selanjutnya dapat dikatakan, aturan yang dikemukakan ini tidak berdasarkan *nas} s}ari>h}* apalagi *qat}'i>*. Semua ketentuan itu bernilai ijthadiyah yang mungkin saja berubah karena perubahan ijthihad. Paling tinggi yang bisa dikatakan, dalam kerangka pikir seperti itu wajar bahwa hak waris ayah jatuh kepada kakek, bukan kepada saudara. Lebih dari itu, bisa juga dikatakan bahwa antara ketentuan nafkah dan perwalian di satu pihak dan kewarisan di lain pihak, tidak ada kaitan langsung yang mengikatnya. Demikian dikatakan, karena dalam hal pewaris mempunyai anak, maka yang mengambil warisan (sisa) adalah anak-anaknya, sedang tanggung jawab kakek-cucu tidaklah menjadi hilang, bahkan timbul karena danya kematian anak (ayah dari cucu). Di pihak lain, kewajiban nafkah hanya ada kalau salah satu pihak miskin; sedang perwalian hanya ada sekiranya belum dewasa atau mesti diletakkan di bawah pengampuan.

⁷⁴ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 216. As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t}*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 182.

Perlu juga dipertimbangkan, sekiranya seorang cucu meninggal, maka kewajibannya terhadap kakek akan terbebani kepada cucu lain yang kemungkinan besar adalah saudara kandung dari cucu yang meninggal tersebut. Dari segi ini, penyerahan warisan kepada saudara tidaklah menyebabkan kakek kehilangan hak-haknya.

Beralih ke kelompok kedua, (Malikiah, Syafi'iah dan Hanabilah) mereka ini tidak membantah apa yang dikemukakan oleh pengikut pendapat pertama di atas. Tetapi menurut mereka, kenyataan-kenyataan itu tidak sampai menjadikan saudara terhibab oleh kakek. Tampaknya, aturan bagian kakek tidak boleh lebih kecil daripada bagian masing-masing saudara telah dianggap cukup. Kelihatannya mereka enggan mengikuti pendapat pertama di atas karena hak kewarisan saudara ditentukan secara jelas di dalam Quran, sedang hak kewarisan kakek hanyalah berdasarkan penalaran. Melalui penalaran *baya>ni>*, Zaid telah membantah pendapat Ibn 'Abba>s bahwa arti *al-ab* dapat diperluas kepada kakek dan leluhur di atasnya.⁷⁵ Melalui penalaran *ta'li>li>*, Zaid membandingkan posisi kakek-saudara ini dengan sebuah pohon yang mempunyai cabang dan dari cabang itu tumbuh dua ranting. 'Ali> membandingkan posisi tersebut pada sungai yang daripadanya dibuat saluran induk dan dari saluran itu dibuat dua selokan. Menurut kedua sahabat ini, ranting dengan ranting atau selokan dengan selokan adalah lebih dekat daripada ranting dengan pohon atau selokan dengan sungai. Menghadapi perbandingan ini Umar berkata, kalau tidak karena pendapat kalian ini, aku akan mengikuti Pendapat Abu> Bakr, menjadikan kakek sebagai pengganti ayah.⁷⁶

Seharusnya, mengikuti kedua perbandingan ini, kedua sahabat tersebut sampai pada kesimpulan bahwa saudara menghibab kakek, atau sekurang-kurangnya melebihkan saudara dari kakek. Tetapi tidak diketahui kenapa mereka tidak sampai kepada kesimpulan ini.

⁷⁵ Lihat di bawah, hlm. 182.

⁷⁶ Diskusi lebih luas tentang hal ini dapat dilihat dalam: Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 290 dan seterusnya. Ibn Qayyim, *I'la>m*, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 212 dan 65.

5. Ar-Radd dan al-'Aul⁷⁷

Dalam beberapa contoh di atas tadi, ditemukan kasus saham semua ahli waris kurang dari satu yang genap seperti $\frac{4}{6}$ atau $\frac{9}{12}$, sehingga warisan tidak terhabiskan. Keadaan ini muncul sekiranya tidak ada 'as}abah. Sebaliknya ada kasus yang jumlah saham lebih besar daripada satu yang genap, seperti $\frac{9}{6}$, $\frac{13}{12}$, sehingga warisan tidak cukup.

Dalam kasus pertama terjadi perbedaan pendapat, apakah sisa harta tersebut dibagikan kembali kepada ahli waris yang ada itu atau diserahkan kepada pihak lain. Jumhur sahabat berpendapat, sisa warisan itu dibagikan kembali kepada ahli waris *z\awi> al-furu>d}* sepertalian darah yang ada, sesuai dengan perimbangan saham masing-masing. Pendapat ini diikuti oleh Imam Abu>H{ani>fah, Imam Ahmad dan ulama-ulama Zaidiah. Sebaliknya Zaid ibn S|abi>t} berpendapat, sisa harta tersebut tidak boleh dikembalikan kepada ahli waris yang ada, tetapi diserahkan kepada *bait al-ma>l* (kas negara, dana umum umat Islam). Pendapat ini diikuti oleh Imam Ma>lik dan Imam asy-Sya>fi'i>. Namun ulama-ulama *muta'akhkhirin* dalam kedua mazhab ini menyatakan, *bait al-ma>l* yang berhak menerima sisa warisan tersebut adalah *bait al-ma>l* yang dikelola secara tertib dan berfungsi menurut aturan yang sebenarnya. Kalau persyaratan ini tidak terpenuhi, maka sisa warisan itu harus dipulangkan kepada ahli waris yang ada, sama seperti pendapat jumhur.

Alasan utama untuk pengembalian ini adalah al-Anfa>l ayat 75, bahwa ahli waris *z\awi> al-furu>d}* itu lebih utama daripada anggota kerabat lain. Karenanya selama masih ada, sisa itu dikembalikan kepada mereka, sesuai dengan perbandingan saham masing-masing. Sebaliknya menurut Zaid dan Abu>Bakr, keutamaan ahli waris itu atas yang lain hanyalah sebesar saham masing-masing. Kalau saham tersebut telah terpenuhi, tidak boleh lagi ditambah. Sisa harta itu dianggap sebagai harta "tidak bertuan" dan karenanya diserahkan kepada *bait al-ma>l*.⁷⁸

⁷⁷ Arti hafiah *ar-radd* adalah pengembalian dan *al-'awl* adalah pemalingan. Dalam tulisan ini akan digunakan istilah "pengembalian" untuk yang pertama dan "pengurangan" untuk yang kedua.

⁷⁸ As-Sarkhasi>, *al-Mabsut*, *op. cit.*, hlm. 193.

Ulama yang menetapkan ada pengembalian, berbeda pula dalam menentukan, siapa yang berhak menerima pengembalian sisa harta tersebut. Melalui taswir dapat dijelaskan sebagai berikut.⁷⁹

Taswir 16: Perbandingan Pendapat Para Ulama Mengenai *ar-Rad*

1	Ibn 'Abba>s, Ibn Mas'u>d I, 'Ali>, 'Umar, H{anafiah, H{anabilah, Zaidiah, Muta'akhhiri>n, Malikiah dan Syafi'iah.	Semua ahli waris $z\{awi> al-furu>d\}$ sepertalian darah. Jadi tidak termasuk suami atau istri.
2	Ibn Mas'u>d II	Semua ahli waris $z\{awi> al-furu>d\}$ sepertalian darah, kecuali: 1. Cucu pr. sekiranya ada anak pr. 2. Sdr.pr. seayah sekiranya ada sdr.pr. kd. 3. Saudara seibu sekiranya ada ibu 4. Nenek sekiranya ada $z\{awi> al-furu>d\}$ lain.
3	Ah}mad ibn H{anbal	Semua ahli waris $z\{awi> al-furu>d\}$ sepertalian darah, kecuali: 1. Sdr. pr. Seibu sekiranya ada ibu 2. Kakek sekiranya ada ahli waris lain
4	'Us\ma>n ibn 'Affa>n	Semua ahli waris $z\{awi> al-furu>d\}$ termasuk suami dan istri.
5	Abu> Bakr, Ibn Zubair, Zaid ibn S a>bit, Ibn 'Abba>s II, Ma>lik, asy-Sya>fi'i>, Da>wu>d az}-Z{a>hiri>	Tidak ada pengembalian. Sisa warisan untuk <i>bait al-ma>l</i> .

Dari taswir di atas terlihat juga bahwa perbedaan menonjol di kalangan pihak yang menyetujui pengembalian adalah tentang kedudukan suami (istri). Juhur ulama menetapkan mereka tidak berhak menerima pengembalian, karena mereka adalah ahli waris berdasarkan perkawinan. Sedang yang berhak

⁷⁹ Ibn Qudamah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 201. Al-'Abba>s, *op. cit.*, hlm. 60-62. As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 29, hlm. 192. Buku Ibn H{azm, *al-Muhalla>*, tidak menguraikan masalah ini.

menerima pengembalian berdasarkan al-Anfa>l 75 tadi adalah orang-orang yang sepertalian darah. 'Us\ma>n dan Ibn Mas'u>d, tanpa menyinggung ketentuan al-Anfa>l ayat 75 itu, menyatakan bahwa, hak kewarisan mereka ini tidak berbeda dengan ahli waris lainnya, sama-sama berdasarkan Quran; karena itu berhak pula menerima pengembalian. Lebih dari itu ketika warisan tidak cukup, saham suami (istri) ikut dikurangi-seperti akan diuraikan di bawah. Maka selayaknya pulalah ketika warisan berlebih mereka juga mendapat tambahan.⁸⁰

Sebagai tambahan, Fatchurrahman menyatakan bahwa menurut 'Us\ma>n, Ibn Mas'u>d dan Ibn 'Abba>s, ayah dan kakek juga berhak menerima pengembalian. Tetapi beliau tidak menjelaskan sumber kutipan ataupun mekanisme pelaksanaannya, sehingga tidak dapat ditelusuri lebih lanjut.⁸¹ Namun secara implisit pernyataan ini memberi petunjuk bahwa ayah dan kakek tidak menjadi '*as}abah* ketika bersama-sama dengan anak (keturunan) perempuan. Demikian disimpulkan, karena pengembalian hanya diberikan kepada ahli waris *z\awi> al-furu>d}* ketika tidak didampingi oleh '*asabah*.

Sebagai contoh, sekiranya ahli waris terdiri atas satu anak perempuan yang mendapat saham $\frac{1}{2}$ ($\frac{3}{6}$) dan ibu yang mendapat $\frac{1}{6}$, maka akan ada sisa harta sebesar $\frac{2}{6}$. Sisa ini dikembalikan kepada kedua ahli waris itu dengan perimbangan yang sama. Dengan demikian anak perempuan mendapat saham $\frac{3}{4}$ dan ibu mendapat saham $\frac{1}{4}$. Sekiranya ahli waris terdiri atas istri, mendapat saham $\frac{1}{8}$ ($\frac{3}{24}$), anak perempuan mendapat $\frac{1}{2}$ ($\frac{12}{24}$) dan ibu mendapat $\frac{1}{6}$ ($\frac{4}{24}$), maka semua saham berjumlah $\frac{19}{24}$ dan ada sisa sebanyak $\frac{5}{24}$. Kalau diikuti bahwa semua ahli waris berhak menerima pengembalian, maka jumlah tersebut dibulatkan menjadi $\frac{19}{19}$. Tetapi kalau suami (istri) tidak berhak menerima pengembalian, maka sisa $\frac{5}{24}$ itu dikembalikan kepada anak

⁸⁰ As-Sarkhasi, *ibid.*, Undang-undang Kewarisan Mesir (Pasal 30) menetapkan suami (istri) berhak menerima pengembalian apabila ahli waris *z\awi> al-furu>d}* dan *z\awi> al-arh}a>m* seluruhnya sudah tidak ada. Ketentuan seperti ini ditemukan juga dalam perundang-undangan Pakistan dan Sudan. Undang-undang Kewarisan Tunisia menetapkan suami (istri) berhak menerima pengembalian sekiranya *z\awi> al-furu>d}* yang lain sudah tidak ada. Lihat Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 142.

⁸¹ Fatchurrahman, *op. cit.*, hlm. 431.

perempuan dan ibu sesuai dengan perbandingan perolehannya, yaitu $3/6 : 1/6$ atau 3:1. Jadi anak perempuan mendapat tambahan $3/4 \times 5/24$ dan ibu mendapat tambahan $1/4 \times 5/24$.

Beralih kepada keadaan kedua, mengenai pengurangan (*al-'aul*), akan terjadi apabila jumlah saham lebih besar dari satu yang genap. Jumhur sahabat yang diikuti jumhur ulama berpendapat, saham semua pihak dikurangi sebanding dengan perolehannya, termasuk saham suami (istri). Alasan utamanya, semua ahli waris tersebut sama kuat kedudukannya. Tidak diketahui siapa yang harus dicukupkan dan siapa yang akan dikurangi, sebab dalam keadaan mewarisi secara sendiri-sendiri, semuanya akan mengambil saham secara penuh. Jadi hubungan seperti talian darah atau bukan tidak dipertimbangkan, sebaliknya di-*qiya>s*-kan kepada kedudukan para pemberi utang atau penerima wasiat ketika harta kekayaan tidak cukup. Pembayaran kepada mereka ini dikurangi seimbang dengan besarnya hak masing-masing.

Sekiranya diperbandingkan dengan keadaan pengembalian tadi, terlihat *'illat* yang berbeda. Dalam pengembalian ada keutamaan karena pertalian darah, sedang dalam pengurangan tidak ada keutamaan.

Penyimpangan dari pendapat di atas diberikan oleh Ibn 'Abba>s. Menurut beliau, adalah mustahil Allah menetapkan saham-saham sedemikian rupa sehingga jumlahnya lebih besar dari satu yang genap. Atas dasar ini beliau membantah bahwa semua ahli waris *z\awi> al-furu>d}* mempunyai kedudukan yang sama kuat. Orang-orang yang selalu mempunyai saham yang pasti (suami, istri, ibu dan saudara seibu) adalah lebih kuat daripada orang-orang yang kadang-kadang mendapat bagian pasti dan kadang-kadang mendapat bagian tidak pasti, yaitu orang perempuan yang berhak menjadi *'as}abah bi al-ghayr* (anak perempuan dan saudara perempuan).⁸² Dengan demikian saham yang akan

⁸² Kasus pengurangan muncul pertama sekali di masa pemerintahan 'Umar ibn al-Khat}tab. Dia menyatakan tidak tahu harus berbuat apa karena semua pihak berkedudukan sama. Lalu atas saran Zaid dan 'Abba>s, semua saham dikurangi sesuai dengan perbandingannya. Adapun Ibn 'Abba>s baru mengajukan pendapatnya setelah 'Umar wafat. Ketika ditanya kenapa tidak mengajukannya ketika 'Umar masih ada, beliau menjawab, segan terhadap kewibawaan 'Umar. Menurut Ibn H{azm, ketidaktahuan 'Umar tidaklah menjadi bukti bahwa semua orang pun tidak tahu. Banyak

dikurangi adalah saham golongan kedua ini. Dari kalangan mazhab, pendapat ini diikuti oleh Ibn H{azm dan Ja'fariah.

Sebagai contoh, sekiranya ahli waris terdiri atas suami, memperoleh saham $\frac{1}{4}$ ($\frac{3}{12}$), ibu mendapat saham $\frac{2}{12}$, ayah mendapat saham $\frac{2}{12}$ dan dua anak perempuan mendapat saham $\frac{8}{12}$, maka jumlah saham adalah $\frac{15}{12}$. Jalan keluar menurut jumbuh, semua saham diperkecil sehingga menjadi $\frac{15}{15}$. Sedang menurut Ibn 'Abba>s, kekurangan itu dibebankan kepada anak perempuan, sehingga bagian mereka inilah yang dikurangi dari $\frac{8}{12}$ menjadi $\frac{5}{12}$.

Apabila dibandingkan, kedua kelompok sahabat di atas memilih pola penalaran *ta'li>li>*. Jumbuh meng-*qiya>s*-kan keadaan tersebut kepada keadaan utang dan wasiat yang lebih besar daripada harta yang ada dengan '*illat*: "harta warisan tidak mencukupi" sedang Ibn 'Abba>s melihat '*illat*-nya pada kekuatan saham; "ada yang pasti (ketat) dan ada yang kurang pasti". Berhubung '*illat* yang digunakan adalah ketentuan pasti dan tidak pasti, maka aturan dalam keadaan pengurangan ini tidak dapat diberlakukan pada pengembalian. Maksudnya '*illat* pada pengembalian adalah "keutamaan berdasarkan hubungan darah", sedang '*illat* pada pengurangan adalah "pasti dan kurang pastinya saham".

Jika dibandingkan dengan Hazairin, maka terlihat bahwa beliau mengikuti pendapat jumbuh, kecuali dalam kasus ada ibu dan saudara perempuan. Beliau menyerahkan pengembalian hanya kepada ibu, dengan alasan kelompok keutamaan ibu lebih tinggi daripada saudara perempuan.

B. Z\awi> al-Arh}a>m

Secara harfiah, istilah ini berarti *orang yang mempunyai hubungan darah*. Secara teknis ulama fikih mendefinisikannya sebagai anggota kerabat yang tidak menjadi z\awi> al-furu>d} dan 'as}abah, yang terdiri atas:

- a. Semua kerabat (laki-laki dan perempuan) yang dalam tali perhubungannya dengan pewaris ada orang perempuan, seperti cucu melalui anak perempuan.

kasus yang menunjukkan bahwa 'Umar keliru memahami nas dan mengubah keputusan setelah diberi tahu oleh sahabat lain. Ibn H{azm, *al-Muh}alla>*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 263 dan 265.

Namun ada dua pengecualian, yaitu saudara seibu dan nenek yang digolongkan ke dalam *z\awi> al-furu>d}*.

- b. Semua kerabat perempuan yang tidak tertarik menjadi *'as}abah bi al-ghayr* oleh ahli waris laki-laki yang sederajat dengannya.

Para ulama sepakat mengakui keberadaan golongan ini berdasarkan surat al-Anfa>l ayat 75 dan al-Ah}za>b ayat 6. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang apakah golongan ini berhak menjadi ahli waris atau tidak.

Zaid ibn Sabit menolak adanya hak kewarisan golongan *z\awi> al-arh}a>m*. Menurut beliau, apabila tidak ada *z\awi> al-furu>d}* dan *'as}abah* bahkan apabila ada kelebihan dari saham *z\awi> al-furu>d}* (dan *'as}abah* tidak ada), maka sisa warisan itu diserahkan kepada *bait al-ma>l*, bukan kepada *z\awi> al-arh}a>m*. Pendapat ini diikuti oleh Imam Ma>lik, Imam asy-Sya>fi'i> dan Ibn H{azm.⁸³

Sahabat-sahabat lain, yaitu Abu> Bakr, 'Umar, 'Us\ma>n, 'Ali>, Ibn Mas'u>d, Mu'a>z\ ibn Jabal dan Ibn 'Abba>s (dalam satu riwayat) menetapkan bahwa *z\awi> al-arh}a>m* berhak mewaris apabila ahli waris *'as}abah* dan *z\awi> al-furu>d}* *an-nasabiyyah* sudah tidak ada. Pendapat ini diikuti oleh Imam Abu> Hani>fah, Abu> Yusuf, Muh}ammad asy-Syaiba>ni>, Imam Ah}mad dan ulama *muta'akhhiri>n* dalam mazhab Syafi'iah dan Malikiah.⁸⁴ pihak yang mengatakan bahwa *z\awi> al-arh}a>m* berhak mewaris, berbeda

⁸³ Pengadilan Agama di Indonesia cenderung mengikuti pendapat ini. Dalam pengalaman penulis ketika bertugas di Pengadilan Agama Banda Aceh (1982-1984), para hakim merasa lebih tepat menolak pengembalian kepada *z\awi> al-furu>d}* atau peyerahannya kepada *z\awi> al-arham*; mereka menyerahkan sisa warisan itu kepada mesjid (wakaf) yang ada di desa tempat warisan itu terletak. Dapat ditambahkan, dalam beberapa buku *Himpunan Kasasi Mahkamah Agung*, yang penulis teliti, tidak ditemukan kasus kewarisan yang tidak ada *'as}abah*-nya. Lihat misalnya, Proyek Pembinaan Peradilan Agama Dep. Agama (ed.), *Himpunan Putusan/Penetapan Pengadilan Agama*, (tahun 1979/1980, 1980/1981, dan 1981/1982), Ditjen Binbaga Islam Dep. Agama, Jakarta. Undang-undang Tunisia juga tidak mengakui hak kewarisan *z\awi> al-arh}a>m* namun mengakui pengembalian kepada *z\awi> al-furu>d}*. Lihat Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 140-2.

⁸⁴ Hasbi menetapkan awal abad keempat Hijriah sebagai batasannya. Lihat, Hasbi, *Fiqh, op. cit.*, hlm. 227. Sedang Abu> Zahrah menyatakan abad ketiga Hijriah. Keberhakan *z\awi> al-arh}a>m* menurut para ulama ini bukanlah karena pewarisan, tetapi sekadar menjaga kemaslahatan, karena *bait al-ma>l* yang memenuhi syarat sudah tidak ada. Lihat, Abu> Zahrah, *Ah}ka>m, op. cit.*, hlm. 219.

pendapat pula tentang prioritas dan besar saham masing-masing ahli waris, karena berbeda memilih *'illat* dan peng-*qiya>s*-annya, sebagai berikut.

1. Mazhab Ahl al-Qara>bah

Abu> H{ani>fah dan Abu> Yu>suf mengikuti ijtihad 'Ali> yang meng-*qiya>s*-kan prioritas dan besar saham golongan ini kepada *'as}abah*. Pendapat ini dikenal dengan sebutan *ahl al-qara>bah*.⁸⁵ Dengan demikian, prioritas di kalangan mereka disusun berdasar tiga prinsip dasar, yaitu: (1) jenis hubungan (kelompok keutamaan), (2) jarak derajat dan (3) kekuatan hubungan.

Berdasarkan prinsip pertama disusun tertib kelompok keutamaan sebagai berikut:

1. Kelompok keutamaan keturunan;
2. Kelompok keutamaan kakek (leluhur);
3. Kelompok keutamaan kerabat garis sisi pertama (saudara-saudara);
4. Kelompok keutamaan kerabat garis sisi kedua (keturunan kakek, yaitu paman dan bibi).

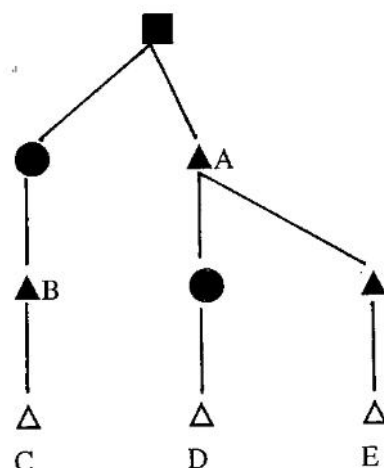
Orang dari kelompok keutamaan yang lebih tinggi akan menghabiskan warisan dan menghibah orang dari kelompok keutamaan yang lebih rendah.⁸⁶

Apabila ahli waris hanya berasal dari satu kelompok tetapi lebih dari satu orang, maka perlu diperhitungkan prinsip kedua yaitu jarak derajat. Derajat yang lebih tinggi (dekat) menghibah derajat yang lebih rendah (jauh) tanpa mempertimbangkan jurainya. Hanya jarak derajat tersebut tidak diukur dari pewaris, tetapi dari orang paling akhir yang seharusnya menjadi ahli waris, dalam tali perhubungan tersebut. Sebagai contoh dikemukakan taswir sebagai berikut:

⁸⁵ As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t*, *op. cit.*, jilid 30, hlm. 3-5.

⁸⁶ Menurut Muhammad asy_Syaybani, kelompok keutamaan kakek didahulukan atas kelompok keutamaan keturunan. Abu> Zahrah, *Ah}ka>m*, *op. cit.*, hlm. 224. Ibn 'A<bidi>n, *H{a>syiyah Radd al-Mukhta>r*, jilid 6, Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-H}alabi>, Kairo, cet. II, 1966, hlm 792. dst. Selanjutnya menurut beliau, pembagian kepada ahli waris dilakukan berdasarkan keadaan masing-masing jurai, bukan berdasarkan jumlah orang yang berhak. Namun karena pendapat ini terlalu rumit dan nilai praktisnya yang rendah, tidak diuraikan dalam tulisan ini. Mengomentari perbedaan ini, Coulson mengatakan pendapat Abu> Yu>suf lebih bersifat praktis, sedang pendapat Muhammad lebih bersifat akademis. Coulson, *Succession*, *op. cit.*, hlm. 100.

Taswir 17: Contoh Ahli Waris $Z\{awi> al-Arh\}a>m$ mengikuti Mazhab *Ahl al-Qara>bah* dari Kelompok Keutamaan Keturunan



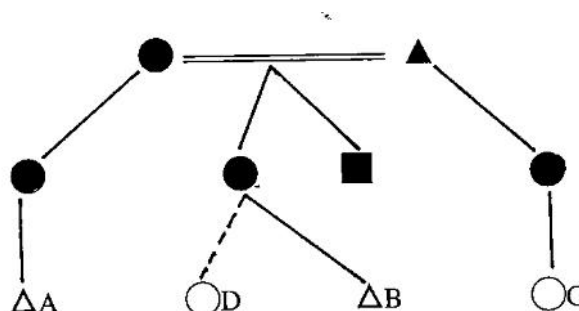
Ahli waris terakhir ($z\{awi> al-furu>d\}$) adalah A dan B. Karena itu C dianggap lebih dekat jarak derajatnya dibandingkan dengan D dan E, walaupun ketiganya berjarak tiga derajat dari P. Kalau ada dua orang atau lebih yang berjarak sama, maka tanpa mempertimbangkan jurainya, semua mereka akan berbagi sesuai dengan asas laki-laki mendapat dua kali bagian perempuan. Namun kalau ada ahli waris yang dihubungkan melalui dua jurai (karena perkawinan), maka dia akan diperhitungkan sebagai dua orang. Sedang perbedaan jenis kelamin dari orang-orang yang menjadi penghubung tersebut tidak akan berpengaruh apa-apa. Dalam taswir di atas, sekiranya C tidak ada, maka D dan E akan berhak mewaris dan berbagi sama karena kedua-duanya perempuan.⁸⁷

Selanjutnya, kalau ahli waris tersebut berasal dari kelompok keutamaan tiga atau empat, maka perlu dipertimbangkan prinsip yang ketiga, yaitu kekuatan hubungan. Orang yang dihubungkan melalui ayah dan ibu akan menghibab orang yang hanya dihubungkan melalui ayah. Namun orang (laki-laki dan perempuan) yang dihubungkan melalui ibu dianggap sebagai perempuan dan tidak terhijab oleh dua bentuk hubungan sebelumnya.⁸⁸ Sebagai contoh dapat dilihat taswir berikut ini.

⁸⁷ As-Sarkhasi>, *al-Mabsu>t, op. cit.*, jilid 30, hlm. 6.

⁸⁸ As-Sarkhasi>, *ibid.*, hlm. 5.

Taswir 18: Contoh Ahli Waris $Z\{awi\} al-Arh\}a\}m$ mengikuti Mazhab *Ahl al-Qara\}bah* dari Kelompok Keutamaan Tiga dan Empat (Kerabat Garis Sisi)



A adalah anak perempuan dari saudara laki-laki seayah, sedang B adalah anak perempuan dari saudara laki-laki kandung dan C adalah anak laki-laki dari saudara laki-laki seibu. Semua mereka adalah $Z\{awi\} al-arh\}a\}m$ dari kelompok keutamaan tiga. Berdasarkan prinsip kekuatan hubungan, maka yang menjadi ahli waris adalah B dan C. A tidak mewaris karena terhijab oleh B (ayah B menghijab ayah A). B mendapat dua kali C karena dihubungkan oleh garis laki-laki (saudara kandung), sedang C mendapat setengah dari B karena dihubungkan oleh garis perempuan (saudara seibu). Namun sekiranya ada D maka dialah yang menjadi ahli waris penuh sebagai *'as\}abah* dan menghijab semua kerabat yang lain.

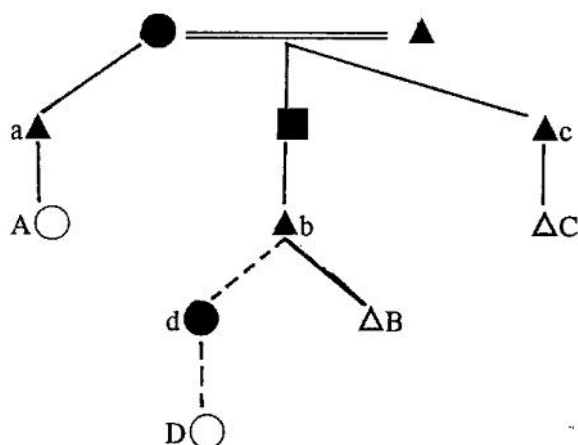
2. Mazhab *Ahl at-Tanzi\}*

Mazhab Hanabilah serta ulama *muta'akhkhiri\}n* dalam mazhab Malikiyah dan Syafi'iah mengikuti pendapat Ibn Mas'u\}d yang menyatakan, orang tersebut diberi hak untuk mengambil saham orang yang di atasnya (ahli waris terakhir) sebagai penggantinya (*bi at-tanzi\}*, karena penurunan atau penggantian). Alasannya, sebab kewarisan mereka ini adalah *hubungan darah*; secara lebih khusus hubungan darah dengan orang terakhir yang menjadi $Z\{awi\} al-furu\}d\}$ atau *'as\}abah* itu tadi. Mengikuti asas ini, warisan tersebut dibagikan seolah-olah ahli waris terakhir (yang telah meninggal itu) masih ada. Lalu saham-saham tersebut diserahkan kepada $Z\{awi\} al-arh\}a\}m$ yang persis terletak di bawahnya.

Sekiranya seseorang telah diselingi oleh $z\{awi> al-arh\}a>m$ lain, baik yang masih hidup maupun yang telah meninggal, maka dia dianggap terhijab.⁸⁹

Sebagai contoh dapat diperhatikan taswir di bawah ini.

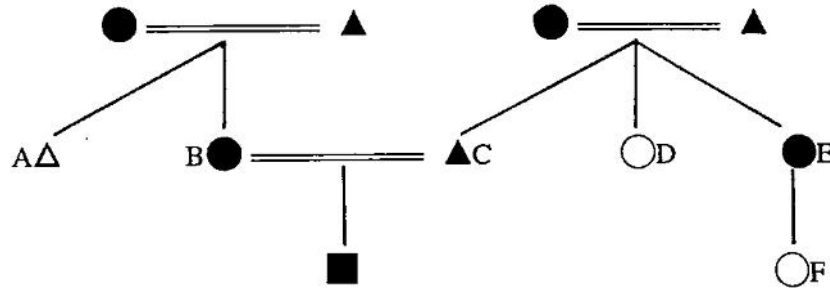
Taswir 19a: Contoh pertama Ahli Waris $Z\{awi> al-Arh\}a>m$ dan Perolehan Sahamnya mengikuti Mazhab *Ahl at-Tanzi>l*



A dianggap sebagai pengganti dari a (saudara perempuan seayah). B dianggap pengganti dari b (anak perempuan). C dianggap pengganti dari c (saudara perempuan kandung). Jadi B mengambil 1/2 (saham satu anak perempuan), C mengambil 1/2 (hak '*as}abah* saudara perempuan kandung). Sedang A tidak mendapat apa-apa, karena dia sebagai saudara perempuan seayah terhijab oleh c. Sekiranya dalam taswir itu masih ada D, dia juga tidak akan mendapat warisan karena telah diselingi oleh d sebagai $z\{awi> al-arh\}a>m$. Selanjutnya mazhab ini menetapkan bahwa $z\{awi> al-arh\}a>m$ garis sisi yang setingkat dengan orang tua, adalah pengganti dari orang tua. Jadi saudara perempuan ayah (dan keturunannya) adalah pengganti ayah dan saudara ibu (dan keturunannya) adalah pengganti ibu. Melalui taswir dapat dijelaskan sebagai berikut:

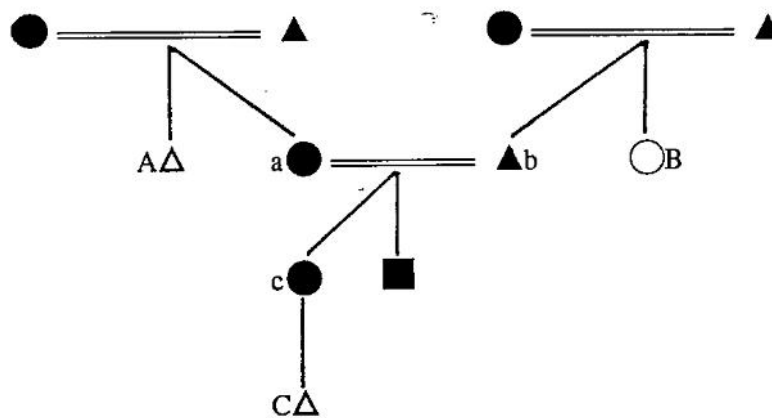
Taswir 19b: Contoh Kedua Ahli Waris $Z\{awi> al-Arh\}a>m$ dan Perolehan Sahamnya mengikuti Mazhab *Ahl at-Tanzi>l*

⁸⁹ Ibn Quda>mah, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 235.



A, walaupun perempuan, mendapat $\frac{2}{3}$ karena berkedudukan sebagai pengganti ayah (B). Sedang D, walaupun laki-laki, mendapat $\frac{1}{3}$ karena berkedudukan sebagai pengganti ibu. F tidak mendapat apa-apa karena telah diselingi oleh *z\awi> al-arh}a>m* yang lain (E). Kedudukan saudara seayah (seibu) ini menyalahi asas umum, karena penggantiannya ke samping, bukan ke bawah. Mengikuti asas sebelumnya tadi, saudara ayah (ibu) seharusnya menggantikan kakek (nenek), bukannya ayah (ibu). Mungkin ulama menempuh penalaran ini karena hak ayah (ibu) disebutkan secara jelas di dalam Quran, sedangkan hak kakek tidak disebutkan. Akibat dari ketentuan ini dapat dilihat dalam taswir berikut:

Taswir 19c: Contoh Ketiga Ahli Waris *Z\awi> al-Arh}a>m* dan Perolehan Sahamnya mengikuti Mazhab *Ahl at-Tanzi>l*



Seperti telah disebutkan, A menjadi pengganti ayah (a) dan B menjadi pengganti ibu (b). Akibatnya C sebagai pengganti saudara laki-laki (c) tidak mendapat apa-apa, karena saudara terhibab oleh ayah.

Menurut Imam Ahmad, asas laki-laki mendapat dua kali perempuan (apabila mereka sederajat dan sejurai), tidak berlaku di kalangan *z\awi> al-arh}a>m*, karena "sebab pewarisan" mereka hanyalah *ar-rah}m* (semata-mata hubungan darah). Jadi di-*qiyas*-kan kepada saudara seibu yang dianggap berbagi rata juga antara laki-laki dan perempuan.⁹⁰ Sedang pendapat di kalang Malikiyah dan Syafi'iah tidak penulis temukan. Namun ada dugaan sejalan dengan pendapat Hanabilah tadi, karena kedua mazhab ini pun menetapkan bahwa asas dua berbanding satu tidak berlaku terhadap saudara-saudara seibu

3. Mazhab Ahl ar-Rahm

Menurut cara ini, warisan dibagi-bagikan kepada semua *z\awi> al-arh}a>m* yang ada, betapapun perbedaan derajat dan hubungan kekerabatannya, secara sama rata termasuk antara lelaki dan perempuan. Dalil utama pendapat ini adalah kenyataan bahwa sebab kewarisan mereka hanyalah semata-mata hubungan darah (*ar-rah}m*) atau kekerabatan yang mutlak; tidak ada keterangan dan perincian lebih lanjut tentang prioritas dan saham masing-masing pihak. Karenanya semua mereka dianggap sama dan berbagi sama rata.

Penulis tidak menemukan keterangan tentang kapan munculnya pendapat ini atau siapa-siapa saja pengikutnya di kalangan sahabat dan ulama mazhab. Sebagian buku menisbarkannya kepada Hasan ibn Mu'assar dan Nu'aim ibn Zayd tanpa penjelasan lebih lanjut. Hasbi menyatakan pendapat ini telah punah, tidak ada mazhab yang mengikutinya.⁹¹

Apabila ketiga penalaran di atas dibandingkan, terlihat mazhab ketiga tidak mau melakukan penalaran *ta'li>li>*. Dia hanya berpegang kepada *z}a>hir nas}s}* dan lantas menyederhanakan persoalan dengan menyamaratakan semua ahli waris. Dua mazhab sebelumnya menempuh pola *ta'li>li>*, dalam hal ini

⁹⁰ Ibn Qudamah, *ibid*, hlm. 238.

⁹¹ Hasbi, *Fiqh, op. cit.*, hlm. 230.

qiya>s. Mereka berbeda dalam menentukan '*illat*' dan karenanya berbeda pula di dalam kesimpulan. Mazhab *ahl al-qara>bah* menggunakan "hubungan *ke-as}abah*-an sebagai '*illat*' pewarisan. Kelihatannya aturan hijab-menghijab dalam *z\awi> al-arh}a>m* ini lebih sistematis dan konsisten daripada aturan dalam '*as}abah* da *z\awi> al-furu>d}*. Hal ini dapat terjadi mungkin karena dalam golongan yang terakhir, para ulama dapat berpikir lebih bebas (tidak merasa terikat dengan budaya Arab) dan karenanya memperoleh hasil yang lebih sistematis dibandingkan dengan ijtihad dalam dua golongan sebelumnya. Di sana ada dalil (nas) yang secara *z}a>hir* saling bertentangan sehingga harus dipadukan sedemikian rupa, sehingga sering menimbulkan pengecualian. Menurut penulis, kenyataan ini dapat digunakan sebagai pendorong tambahan untuk meneliti ulang upaya pemaduan dan pemahaman secara lebih menyeluruh dalil-dalil kewarisan.

Mazhab *ahl at-tanzi>l* menggunakan "penggantian sebagai '*illat*' pewarisan dan atas dasar ini menjadikan *z\awi> al-arh}a>m* sebagai pengganti dari ahli waris terakhir dalam silsilah hubungan darah tersebut. Di sini terlihat bahwa sebagian ulama telah menemukan sebuah '*illat*' kewarisan "baru", yaitu (penggantian). Kuat dugaan, '*illat*' ini tidak diterapkan dalam golongan *z\awi> al-furu>d}* dan '*as}abah* karena nas telah dipahami sedemikian rupa, bahwa semua orang akan mewaris karena dirinya sendiri, bukan karena menggantikan orang lain.

Sebetulnya, kedudukan sebagai paling dekat terhadap orang di atasnya, ditemukan juga pada ahli waris penerus dalam golongan *zawi' al-furu>d}*. Tetapi para ulama tidak menetapkan mereka berhak mengambil saham orang yang di atasnya itu. Dari segi ini, penalaran tentang '*illat at-tanzi>l*' dapat pula digunakan sebagai sinar tambahan dalam upaya meneliti ulang dalil-dalil tentang kewarisan seperti telah dilakukan dalam bab tiga yang lalu.

Sekiranya dibandingkan dengan Hazairin, ada beberapa kesamaan dan perbedaan yang pantas dikemukakan. Ulama pengikut mazhab *ahl al-qara>bah* menggolongkan ahli waris dan mengatur ketentuan hijab-menghijab hanya berdasarkan jenis hubungan darah (kelompok keutamaan). Namun isi kelompok keutamaan ini berbeda dengan Hazairin, karena beliau menetapkan dua jenis

hubungan darah sebagai isi setiap kelompok, sedang mazhab *ahl al-qara>bah* di atas hanya menetapkan satu jenis hubungan darah saja. Di pihak lain para ulama tetap memegang hijab-menghijab karena perbedaan derajat, sedang Hazairin hanya memegang hijab menghijab karena perbedaan kelompok.

Dalam mazhab *ahl at-tanzi>l* para ulama sampai kepada kesimpulan bahwa *z\awi> al-arh}a>m* adalah ahli waris pengganti terhadap ahli waris utama, yang tidak pernah disebut-sebut ketika membicarakan dua golongan sebelumnya. Sekilas terlihat ada kesamaan prinsip dengan kesimpulan Hazairin. Tetapi perbedaannya masih tetap besar, karena ulama mazhab konsisten dengan pendapat derajat yang lebih tinggi menghijab derajat yang lebih rendah, yang sudah ditinggalkan oleh Hazairin. Lebih dari itu, pengikut mazhab ini menetapkan kesamaan bagian antara laki-laki dan perempuan dalam setiap jurai, sedangkan Hazairin tetap berpendapat laki-laki selalu mendapat dua kali perempuan.

C. Ahli Waris Sepertalian Darah dalam Mazhab Ja'fariah

Dalam mazhab ini ahli waris sepertalian darah dikelompokkan dengan dua cara, pertama berdasarkan saham perolehan dan kedua berdasarkan bentuk hubungan darah. Berdasarkan yang pertama dibagi kepada dua golongan, yaitu: *z\awi> as-siha>m*, orang yang mendapat bagian pasti dan *z\awi> al-qara>bah*, orang yang mendapat sisa setelah dikeluarkan saham golongan pertama. Besar saham dan orang-orang yang menjadi *z\awi> as-siha>m*, pada prinsipnya sama dengan apa yang telah diuraikan dalam pendapat enam mazhab sebelumnya. Perbedaannya terletak pada aturan tentang hijab-menghijab serta pengembalian (*ar-rad*) dan pengurangan (*al-'aul*) seperti akan diterangkan di bawah.

Z\awi> al-qara>bah adalah orang yang mendapat sisa setelah dikeluarkan bagian *z\awi> as-siha>m*, yaitu: keturunan sekiranya terdiri atas laki-laki dan perempuan atau laki-laki saja, ayah sekiranya tidak ada anak

(keturunan), serta saudara kandung dan seayah sekiranya terdiri atas laki-laki dan perempuan atau laki-laki saja.⁹² Dengan demikian, istilah ini hampir semakna dengan istilah *'as}abah* di kalangan Sunni. Perbedaannya, *'as}abah* di kalangan Sunni berhak mewarisi walaupun berbeda jenis hubungan dan jarak derajat dengan ahli waris *z\awi> al-furu>d}* yang ada. Sedangkan *z\awi> al-qara>bah* harus dari jenis hubungan dan jarak derajat yang sama dengan *z\awi> as-siha>m* yang ada.

Selanjutnya, berdasarkan bentuk hubungan darah, ahli waris dibedakan kepada tiga kelompok keutamaan, yaitu:

1. Kelompok keutamaan anak (keturunan) dan orang tua;
2. Kelompok keutamaan kakek dan saudara (kerabat garis sisi pertama, keturunan orang tua dan seterusnya ke bawah);
3. Kelompok keutamaan saudara ayah (kerabat garis sisi kedua, keturunan kakek dan seterusnya ke bawah).⁹³

Mengenai dalil pengelompokan, untuk yang pertama adalah arti lafaz *kala>lah* yang ada dalam surat an-Nisa', yang di atas sudah banyak dibicarakan, bahwa kerabat garis sisi tidak berhak mewarisi selama masih ada keturunan dan orang tua. Mengenai yang kedua, tidak disebutkan secara tegas. Tetapi kuat dugaan *qiya>s* kepada hubungan orang tua anaklah yang menyebabkan saudara dan kakek dijadikan satu kelompok keutamaan. Seolah-olah ayah pewaris aslilah yang menjadi pewaris. Tidak ada Hadis khusus yang digunakan sebagai dalil bahwa kakek harus mewarisi ketika bersama dengan saudara atau sebaliknya. Mengenai yang ketiga lebih tidak jelas lagi. Namun dapat dimengerti sekiranya di-*qiya>s*-kan kepada kelompok keutamaan yang pertama dan yang kedua.⁹⁴

Keturunan dalam mazhab Ja'fariah adalah semua orang yang mempunyai hubungan darah ke bawah, baik melalui garis laki-laki maupun perempuan. Begitu pula kakek dan nenek adalah semua orang yang mempunyai hubungan

⁹² At}-T{u>si>, *al-Mabsu>t} fi al-Fiqh al-Ima>miyyah*, jilid 4, al-Murtad}awiyah, Teheran, hlm. 69 dan 78.

⁹³ Undang-undang Kekeluargaan Irak (1963) mengambil alih pengelompokan berdasarkan bentuk hubungan darah Ja'fariah ini. Lihat di bawah, hlm. 197.

⁹⁴ Al-Mu>sawi>, *an-Nas}j} wa al-Ijtih>d*, Abu> Mujtaba>, Qum, cet. I, 1404 H, hlm. 35.

darah melalui garis ke atas, betapapun jauhnya tanpa membeda-bedakan antara yang melalui ayah dan yang melalui ibu.

Mengenai hijab-menghijab, kelompok yang lebih tinggi menghijab kelompok yang lebih rendah. Jadi selama masih ada anggota kelompok satu, maka orang-orang dalam kelompok dua dan tiga tidak berhak mewarisi dan begitu juga selama masih ada anggota kelompok dua, maka kelompok tiga tidak berhak mewarisi. Selanjutnya di dalam setiap kelompok, derajat yang lebih tinggi menghijab derajat yang lebih rendah. Misalnya anak (keturunan derajat satu), walaupun hanya satu orang perempuan, akan menghijab semua cucu (keturunan derajat dua) dan seterusnya ke bawah. Begitu juga selama masih ada kakek atau nenek derajat satu, maka semua kakek dan nenek derajat dua menjadi terhijab.

Terhadap kerabat garis sisi, ada satu asas lagi, yaitu yang kandung menghijab yang seayah. Sedang yang seibu tidak akan terpengaruh apa-apa. Jadi selama ada saudara kandung, walaupun hanya perempuan, semua saudara seayah menjadi terhijab. Asas ini dipertimbangkan apabila orang-orang tersebut setingkat jarak derajatnya. Sebab, untuk yang tidak setingkat, hijab-menghijab karena perbedaan derajat telah dianggap memadai.

Dalil tentang hijab-menghijab ini adalah al-Anfa>l ayat 75, yang dipahami secara 'a>m dan mut}laq. Keutamaan sebagian kerabat atas yang lainnya itu ditafsirkan meliputi bentuk hubungan darah, jarak derajat dan kekuatan hubungan. Seperti telah disebutkan, ulama Ja'fariah menolak Hadis Ibn 'Abba>s. Sedang Hadis Ibn Mas'u>d dan fatwa Zaid tidak mereka tolak, tetapi tidak ditemukan penggunaannya dalam buku Ja'fariah yang diteliti. Tuntutan Fatimah untuk menerima warisan dari Rasul, menurut mereka, menjadi petunjuk pula terhadap aturan hijab-menghijab seperti disebutkan di atas.⁹⁵

Sistem hijab-menghijab Ja'fariah lebih sederhana daripada sistem enam mazhab sebelumnya, karena selalu mempertimbangkan jenis hubungan (kelompok keutamaan), jarak derajat dan kekuatan hubungan darah. Sebagai

⁹⁵ Jawwa>d Mughniyyah, *Fiqh al-Ima>m Ja'far as}-S{adiq*, jilid 6, Dar al-'Ilm li al-Mala>yi>n, Beirut, hlm. 212 dan 223. Abu> Zahrah, *al-Mira>s\ 'ind al-Ja'fariyyah*, Ja>mi'at ad-Duwal al-'Arabiyyah, Kairo, 1955, hlm. 88.

contoh, dalam Ja'fariah, anak, walaupun perempuan, menghijab semua cucu; sedang dalam Sunni, hanya anak laki-laki yang menghijab cucu. Sedang kalau dibandingkan dengan Hazairin, beliau lebih sederhana lagi karena hanya kelompok keutamaan yang bisa menghijab; jarak derajat dan kekuatan hubungan sudah tidak dipertimbangkan lagi.

Mengenai sisa bagi dan kelebihan saham, mazhab ini sama dengan enam mazhab sebelumnya dalam hal pengembalian sisa harta kepada *z\awi> as-siha>m* yang berhak mewarisi, kecuali ibu ketika ada ayah atau dua orang saudara (atau lebih). Sedang mengenai kelebihan saham, ulama-ulama Ja'fariah mengikuti pendapat 'Ali> dan Ibn 'Abba>s. Kekurangan itu dibebankan kepada anak perempuan atau saudara perempuan (kandung atau seayah). Selain dari alasan yang dikemukakan Ibn 'Abba>s, mazhab ini menambahkan bahwa pembebanan tersebut adalah untuk menjaga agar perolehan ahli waris perempuan tersebut tidak lebih banyak daripada perolehan laki-laki. Maksudnya kalau tempat anak (saudara) perempuan tersebut diisi oleh anak (saudara) laki-laki, maka yang dikurangi adalah bagian mereka, bukan ahli waris yang lain.⁹⁶

Di bawah ini akan diuraikan perincian lebih lanjut tentang saham dan prioritas antara ahli waris tiap-tiap kelompok keutamaan itu.

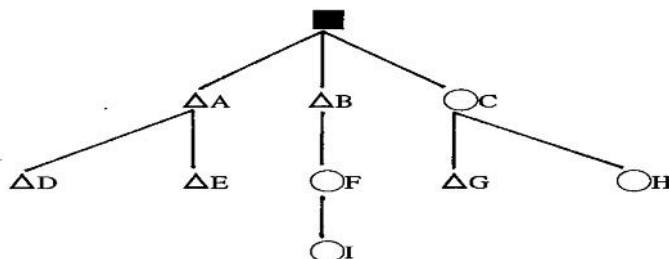
1. Kelompok Keutamaan Anak dan Orang tua

Mengenai saham, mazhab ini sama dengan enam mazhab sebelumnya, satu anak perempuan mendapat seperdua, dua orang atau lebih mendapat dua pertiga dan kalau terdiri atas laki-laki dan perempuan, mereka mewarisi sebagai *z\awi> al-qara>bah*. Adapun mengenai selebihnya ada perbedaa pendapat sebagai berikut.

Anak dalam pengertian mazhab Ja'fariah adalah semua keturunan dari garis laki-laki dan perempuan. Anak derajat dua dan seterusnya itu selalu menjadi ahli waris pengganti terhadap orang tua mereka. Tetapi berdasarkan kaidah kemenghijaban antarderajat tadi, hak itu baru muncul kalau derajat yang di atasnya sudah tidak ada seluruhnya. Melalui taswir dapat dijelaskan sebagai berikut:

⁹⁶ Al-Hilli>, *Syara>'i' al-Isla>m fi> Masa>'il al-H{ara>m wa al-H{ala>l*, Nejef, cet. I, 1969, hlm. 21 dan 'A<mili>, *Mifta>h al-Kara>mah*, jilid 28, asy-Syu>ra>, Kairo, 1326, hlm. 115.

Taswir 20: Contoh Ahli Waris dan Sahamnya dari Kelompok Keutamaan Anak dan Orang tua Menurut Mazhab Ja'fariah



Selama keturunan derajat satu (A, B, dan C) masih ada, walaupun hanya satu orang, maka seluruh keturunan derajat dua menjadi terhijab. Sekiranya C meninggal terlebih dahulu, maka A dan B berhak atas dua pertiga warisan sebagai *z\awi> as-siha>m* dan sisanya dikembalikan kepada mereka melalui *ar-radd*. Sekiranya A, B dan C telah meninggal, barulah D, E, F, G dan H berhak mewarisi. D dan E berbagi rata atas saham A (1/4); F mengambil seluruh saham B (1/4); begitu pula G dan H mengambil saham C (2/4). H mendapat $\frac{2}{3} \times \frac{2}{4}$ dan G mendapat $\frac{1}{3} \times \frac{2}{4}$.⁹⁷

Sekiranya A, B, C dan F telah meninggal, maka I terhijab dan jurai B dianggap tidak ada sejak dari awal. Warisan dibagikan kepada A dan C yang pada giliran berikutnya menyerahkannya kepada keturunan masing-masing.⁹⁸

Dalil yang digunakan ulama Ja'fariah dalam penalaran ini adalah an-Nisa>' ayat 11, bahwa lafaz *al-walad* mencakup semua garis keturunan laki-laki dan perempuan berdasarkan arti *al-wad'*. Jadi bukan hanya garis laki-laki, seperti dipahami ulama Sunni berdasarkan arti *al-isti'ma>l*. Kemudian, ayat ini dikaitkan dengan an-Nisa>' ayat 7 yang dipahami menyatakan bahwa kerabat laki-laki dan perempuan yang sederajat-baik garis laki-laki maupun perempuan, mempunyai hak sama terhadap warisan.

Beralih kepada orang tua, masing-masingnya akan mendapat seperenam sebagai *z\awi> as-siha>m* sekiranya ada keturunan. Jika tidak ada keturunan, maka ibu akan mendapat saham sepertiga dan ayah mengambil sisanya melalui *z\awi> al-qara>bah*. Namun sekiranya ada dua saudara laki-laki atau empat

⁹⁷ At}-T{u>si>, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 85 dst. Jawwa>d, *Fiqh, op. cit.*, jilid 6, hlm. 207.

⁹⁸ At}-T{u>si>, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 85.

saudara perempuan, atau satu saudara laki-laki dan dua saudara perempuan (yang kandung atau seayah), maka saham ibu turun menjadi seperenam sedang ayah tetap sebagai *z\awi> al-qara>bah*. Saudara seibu tidak dapat mengurangi saham ibu. Dalil yang digunakan untuk kesimpulan ini adalah an-Nisa>' ayat 11.⁹⁹

Sekiranya dibandingkan dengan pendapat enam mazhab terdahulu, akan terlihat dua perbedaan. Pertama, dalam mazhab-mazhab sebelumnya, ayah sekaligus menjadi *z\awi> al-furu>d* dan *'as}abah* ketika bersama-sama dengan anak perempuan, sedang dalam mazhab Ja'fariah ayah tetap sebagai *z\awi> as-siha>m*. Kedua, dalam mazhab sebelumnya, saudara yang mengurangi saham ibu adalah mutlak; dua orang tanpa menghiraukan kekuatan hubungannya. Sedang dalam Ja'fariah harus yang kandung atau seayah; dua orang sekiranya laki-laki atau empat orang sekiranya perempuan.

Selanjutnya, berdasarkan aturan kelompok keutamaan satu menghidjab kelompok keutamaan selebihnya, maka dalam mazhab ini lebih sering terjadi kelebihan warisan dibandingkan dengan enam mazhab yang lalu. Kelebihan itu dikembalikan kepada *z\awi> as-siha>m* yang ada sesuai dengan perimbangannya (kecuali ibu ketika ada dua saudara).¹⁰⁰ Sebagai contoh, dalam kasus ada seorang anak perempuan, mendapat $\frac{1}{2}$ ($\frac{3}{6}$), ayah $\frac{1}{6}$, dan ibu $\frac{1}{6}$, maka semua saham diperbesar menjadi $\frac{5}{5}$. Tetapi kalau ada dua orang saudara laki-laki kandung, ibu tidak berhak menerima pengembalian. Sisa seperenam itu dikembalikan kepada ayah dan anak perempuan sesuai dengan perbandingannya (1:4). Kasus lain, sekiranya ahli waris seorang anak perempuan, mendapat $\frac{1}{2}$ ($\frac{3}{6}$), serta ibu $\frac{1}{6}$, dan ada dua orang saudara laki-laki kandung (seayah), maka yang menerima pengembalian ($\frac{2}{6}$) hanyalah anak perempuan. Sebaliknya kalau dua saudara itu tidak ada, ibu dan anak perempuan sama-sama menerima pengembalian, dengan cara memperbesar semua saham menjadi $\frac{4}{4}$. Namun kalau ahli waris kelompok itu hanya ibu sendirian, kehadiran kerabat garis sisi tadi tidak perlu dihiraukan. Semua sisa dikembalikan kepada ibu.

⁹⁹ Jawwa>d, *Fiqh, op. cit.*, jilid 6, hlm. 220 dan 222.

¹⁰⁰ Al-Hilli>, *op. cit.*, hlm. 23.

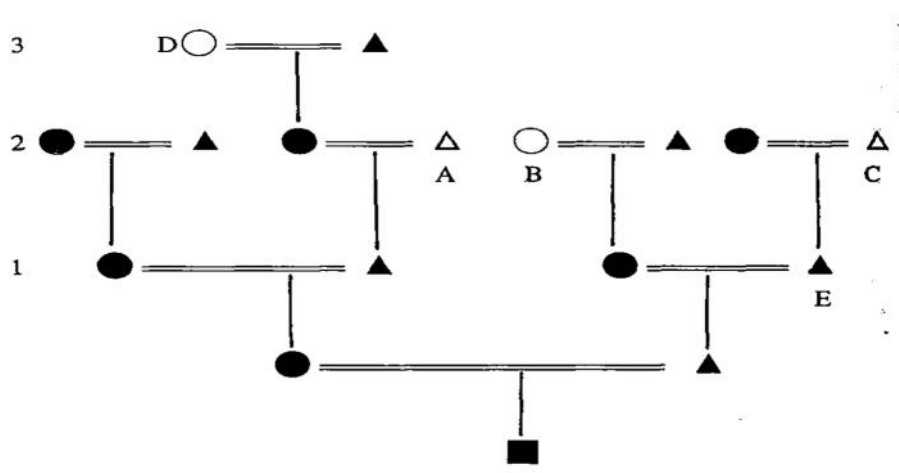
Sebaliknya kalau terjadi kelebihan saham, misalnya dalam kasus yang terdiri atas ayah, mendapat $1/6$ ($2/12$), ibu $1/6$ ($2/12$), suami $1/4$ ($3/12$) dan anak perempuan $2/3$ ($8/12$), (yang jumlah semuanya $15/12$), maka yang dikurangi adalah saham anak perempuan dari $8/12$ menjadi $5/12$.

2. Kelompok Keutamaan Kakek dan Saudara

Dalam membahas bagian ini, ulama Ja'fariah mempertimbangkan tiga ke keadaan yaitu, sekiranya ahli waris hanyalah (1) kakek dan nenek saja; (2) saudara atau keturunannya saja; atau (3) campuran dua golongan tersebut. Di bawah ini diuraikan satu persatu.

Menurut Ja'fariah, kakek adalah semua orang laki-laki dan nenek adalah semua orang perempuan dalam garis hubungan ke atas, baik melalui ayah maupun ibu. Kakek dan nenek garis ayah akan mengambil saham ayah, sedang kakek dan nenek garis ibu akan mengambil saham ibu, namun tetap mempertimbangkan derajat yang dekat menghibab yang jauh dan laki-laki mendapat dua kali saham perempuan, kalau berada dalam jurai yang sama. Sebagai contoh dapat dilihat pengandaian dalam taswir di bawah ini.

Taswir 21a: Contoh Pertama Ahli Waris dan Sahamnya dari Kelompok Keutamaan Kakek dan Saudara Menurut Mazhab Ja'fariah



Di sini ada empat orang kakek dan nenek yaitu A, B, C dan D, D terhijab karena derajatnya lebih jauh daripada yang lainnya. A mengambil seluruh saham ayah ($\frac{2}{3}$). B dan C berbagi atas saham ibu ($\frac{1}{3}$); B mendapat $\frac{2}{3} \times \frac{1}{3}$ dan C mendapat $\frac{1}{3} \times \frac{1}{3}$. Sekiranya salah seorang kakek dan nenek derajat satu (misalnya E) masih hidup, maka dialah yang berhak mewarisi dan menghijab kakek dan nenek pada derajat di atasnya. Dia mengambil hak ibu ($\frac{1}{3}$) sebagai *z\awi> as-siha>m* dan mengambil sisanya melalui *ar-radd*. Sekiranya bersama kakek dan nenek ada suami atau istri, maka kakek dan atau nenek garis ibu dan suami (istri) tersebut mendapat saham selaku *z\awi> as-siha>m*. Sebaliknya kakek dan atau nenek garis ayah mendapat saham sebagai *z\awi> al-qara>bah*.¹⁰¹

Beralih kepada saudara, mazhab ini pun mengenal perbedaan kepada yang kandung, seayah dan seibu. Seperti telah disebutkan, prinsip ini menyebabkan adanya penghijaban karena kekuatan hubungan; saudara kandung akan menghijab saudara seayah, namun tidak menghijab saudara seibu. Dalil yang digunakan untuk perbedaan ini adalah bacaan *sya>z\z\ Sa'd* dan riwayat dari 'Ali>, sama dengan mazhab lainnya.¹⁰²

Karena ketentuan ini, saudara seibu memperoleh posisi lebih kuat daripada saudara seayah, karena Quran mengaturnya secara terpisah dari dua bentuk yang lainnya. Saudara seibu (laki-laki dan perempuan) selalu mendapat saham sebagai *z\awi> as-siha>m*, sedang yang kandung dan seayah menjadi *z\awi> as-siha>m* sekiranya perempuan, dan menjadi *z\awi> al-qara>bah* sekiranya laki-laki atau laki-laki dan perempuan. Perbedaan lainnya, saudara seibu tidak berhak menerima pengembalian dan tidak dibebani pengurangan sekiranya bersama-sama dengan saudara kandung atau seayah, karena saham mereka adalah saham yang pasti. Pengembalian atau penambahan terbeban kepada saudara perempuan kandung atau seayah.¹⁰³

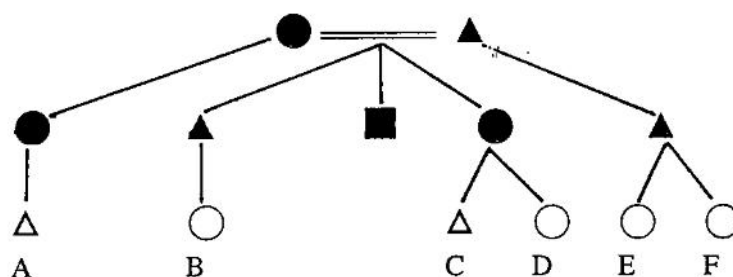
¹⁰¹ At}-T{u>si>, *op. cit.*, jilid 4, hlm. 77.

¹⁰² At}-T{u>si>, *ibid.*, hlm. 85. Jawa>d, *Fiqh, op. cit.*, hlm. 226. Lihat di atas, hlm. 96.

¹⁰³ Menurut Abu> Zahrah terjadi perbedaan pendapat tentang pengembalian kepada saudara perempuan seibu. Sebagian ulama Ja'fariah menetapkannya berhak menerima pengembalian dengan meng-*qiya>s*-kannya kepada saudara seayah dengan '*illat* "sama-sama satu garis

Mengenai keturunan saudara, sama seperti cucu, mereka juga bertindak sebagai ahli waris pengganti terhadap orang tua mereka, dengan selalu mempertimbangkan asas kemenghijaban karena perbedaan derajat. Namun asas laki-laki mendapat dua kali perempuan hanya berlaku pada keturunan saudara kandung dan seayah. Adapun keturunan saudara seibu, maka saham laki-laki dan perempuan adalah sama. Sebagai contoh, sekiranya ahli waris terdiri atas seorang saudara perempuan kandung dan dua orang anak laki-laki dari saudara laki-laki kandung, maka semua warisan menjadi milik saudara perempuan. Seperenam melalui *al-awil* dan sisanya melalui pengembalian. Anak laki-laki saudara terhibab berdasarkan prinsip "derajat yang dekat menghibab yang lebih jauh". Contoh lainnya, kalau ahli waris terdiri atas saudara perempuan kandung (1/2), saudara laki-laki seibu (1/6) dan saudara laki-laki seayah, maka yang terakhir ini terhibab berdasarkan prinsip "yang kuat menghibab yang lemah". Sisa warisan dikembalikan kepada saudara perempuan kandung, karena saudara seibu tidak berhak menerima pengembalian. Namun sekiranya ada suami, maka kekurangan dibebankan kepada saudara perempuan kandung (seayah). Jadi kalau dalam contoh terakhir ini ada suami (1/2) maka saham saudara perempuan kandung dikurangi menjadi 1/3 (2/6). Contoh untuk penggantian dapat dilihat dari taswir berikut ini.

Taswir 21b: Contoh Kedua Ahli Waris dan Sahamnya dari Kelompok Keutamaan Kakek dan Saudara Menurut Mazhab Ja'fariah



hubungan". Namun penulis tidak dapat menelusuri rujukan beliau dari buku-buku Ja'fariah. Abu Zahrah, *al-Mirah*, op. cit., hlm. 116.

Yang berhak mewaris dalam taswir di atas adalah B, C, D, E, dan F. A terhibab karena keterhibab orang tuanya. Warisan akan dibagi seolah-olah semua saudara kandung dan seibu yang menjadi orang tua ahli waris di atas masih hidup. E dan F berbagi rata atas saham orang tuanya (saudara perempuan seibu, $1/6$). C dan D berbagi atas asas laki-laki mendapat dua kali saham perempuan dari saham ayahnya (saudara laki-laki kandung, $2/3 \times 5/6$). B mengambil semua saham ibunya karena hanya sendirian (saudara perempuan kandung, $1/3 \times 5/6$).

Beralih kepada keadaan selanjutnya, sekiranya terjadi perebutan antara saudara dan kakek, maka kedua-duanya berhak mewarisi dengan perhitungan sebagai berikut. Sekiranya kakek dan nenek itu dari garis ayah dan saudara-saudara itu pun dari garis ayah atau kandung, maka mereka berkedudukan sama, yang laki-laki mendapat dua kali perempuan. Sekiranya kakek (nenek) itu dari garis ayah dan saudara dari garis ibu, maka saudara garis ibu itu mendapat seperenam sekiranya seorang dan sepertiga sekiranya dua orang atau lebih sebagai *z\awi> as-siha>m* dan sisanya untuk kakek (dan atau nenek) sebagai *z\awi> al-qara>bah*. Kalau kakek (nenek) itu dari garis ibu dan saudara dari garis ayah (kandung atau seayah), maka kakek atau nenek itu mendapat saham sepertiga (hak ibu) sebagai *z\awi> as-siha>m* dan sisanya untuk saudara laki-laki sebagai *z\awi> al-qara>bah* atau saudara perempuan melalui *z\awi> as-siha>m* dan pengembalian. Dalam kasus ini nenek tidak berhak mendapat pengembalian. Sekiranya kakek dan nenek dari garis ibu bersama-sama dengan saudara dari garis ibu, maka mereka masing-masing mengambil sahamnya sebagai *z\awi> as-siha>m* dan sisa warisan diserahkan pula kepada mereka melalui pengembalian. Sekiranya ada nenek dan kakek garis ayah dan ibu, serta saudara kandung (atau seayah) dan seibu, maka saudara seibu mewaris selaku *z\awi> as-siha>m* (satu orang mengambil $1/6$, dua orang akan mengambil $2/3$) serta kakek dan nenek garis ibu pun menjadi *z\awi> as-siha>m* (satu orang atau lebih mengambil $1/3$ dan tidak bisa menerima pengembalian). Adapun kakek (nenek) garis ayah bersama-sama dengan saudara laki-laki dan perempuan kandung (seayah)

mewaris sebagai *z\awi> al-qara>bah*, yang laki-laki mendapat dua kali perempuan.¹⁰⁴

Kakek dan nenek tidak dapat menghibab keturunan saudara dan begitu juga saudara tidak dapat menghibab kakek (nenek) betapapun jauh derajatnya. Tetapi asas kemenghibaban karena jarak derajat dan kekuatan hubungan tetap diperhatikan pada setiap sub-kelompok itu.

Terhadap penalaran ini ada satu hal yang perlu diperhatikan yaitu, kenapa dalam hal kakek atau nenek garis ibu mewaris dengan saudara perempuan kandung, maka yang menerima pengembalian hanya saudara, sedang mereka semuanya mewaris sebagai *z\awi> as-siha>m*. Kalau di-*qiya>s*-kan kepada ibu yang berkurang karena adanya dua saudara, akan terasa tidak tepat karena saudara yang menghibab itu adalah saudara kandung dan saham ibu setelah dikurangi itu adalah seperenam. Sedang nenek dalam kasus ini mendapat saham sepertiga. Penulis tidak menemukan alasan yang jelas.

3. Kelompok Keutamaan Keturunan Kakek (dan Nenek)

Seperti telah disebutkan, kelompok ini baru akan mewaris kalau dua kelompok sebelumnya sudah tidak ada. Aturan yang berlaku terhadap mereka, terutama tentang prioritas dan hibab-menghibab, pada dasarnya sama dengan yang berlaku dalam kelompok saudara dan keturunannya yang telah diuraikan di atas.

Tambahan yang perlu diperhatikan hanyalah, keturunan kakek (nenek) derajat yang paling dekat menghibab keturunan kakek (nenek) derajat yang lebih jauh (tinggi) dari pihak manapun dia. Begitu pula ada sebuah pengecualian, anak laki-laki dari "saudara laki-laki kandung ayah" didahulukan atas "saudara laki-laki seayah dari ayah", sekiranya ahli waris hanya mereka berdua. Tetapi sekiranya ada ahli waris sepertalian darah yang lain, seperti saudara perempuan ayah atau

¹⁰⁴ Jawwa>d, *Fiqh, op. cit.*, jilid 6, hlm. 229 dst. Coulson memberikan uraian yang berbeda. Menurutnya, kakek (nenek) garis ibu akan mewaris sebagai saudara seibu, karenanya mendapat 1/6 untuk satu orang dan 1/3 untuk dua orang atau lebih. Adapun kakek (nenek) garis ayah akan mewaris sebagai saudara kandung. Kakek disamakan dengan saudara laki-laki bertindak sebagai *z\awi> al-qara>bah*, sedang nenek disamakan dengan saudara perempuan, mungkin menjadi *z\awi> as-siha>m* dan mungkin menjadi *z\awi> al-qara>bah*. Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 121.

saudara ibu, maka pengecualian ini tidak berlaku. Dalil yang digunakan untuk ini adalah posisi Nabi dengan 'Ali> dan 'Abba>s. 'Ali> adalah anak laki-laki dari saudara kandung 'Abdullah (ayah Nabi), sedang 'Abba>s adalah saudara seayah dari 'Abdulla>h.¹⁰⁵

Akhirnya, apabila sistem kewarisan Ja'fariah ini dibandingkan dengan mazhab-mazhab sebelumnya, akan terlihat perbedaan sebagai berikut.

Dari segi dalil, mazhab Ja'fariah hanya memegang Quran. Hadis-hadis yang oleh mazhab lain digunakan untuk menafsirkan Quran, oleh mazhab Ja'fariah ditolak karena tidak memenuhi syarat; ada yang dianggap *maudju>'* dan ada yang dianggap bertentangan dengan Quran.

Selanjutnya enam mazhab yang lalu menjadikan hubungan melalui garis laki-laki (dengan beberapa penyimpangan) sebagai garis pokok penentuan ahli waris. Sedang mazhab Ja'fariah pada pokoknya tidak membedakan hubungan melalui garis laki-laki dengan hubungan melalui garis perempuan. Mazhab Ja'fariah membuat pengelompokan ahli waris berdasarkan jenis hubungan darah dan pasti tidaknya perolehan saham mereka. Sedang enam mazhab lainnya hanya mempertimbangkan pasti tidaknya perolehan saham dan tidak menonjolkan jenis hubungan darah. Mengenai hijab-menghijab, aturan dalam mazhab Ja'fariah relatif lebih sederhana, karena secara ketat mempertimbangkan jenis hubungan (kelompok keutamaan), jarak derajat dan kekuatan hubungan. Sebaliknya keenam mazhab yang lain, walaupun mempertimbangkan ketiga asas tersebut, tidak menerapkannya secara konsisten sehingga terasa rumit. Misalnya, ahli waris perempuan--kecuali saudara perempuan kandung (seayah)--tidak berhak menghijab ahli waris laki-laki dari kelompok keutamaan dan derajat yang lebih rendah.¹⁰⁶

¹⁰⁵ At}-T{u>si>, *op. cit.*, jilid 6, hlm. 78. Al-Hilli>, *op. cit.*, hlm. 30.

¹⁰⁶ Di segi lain masih ada dua aturan dalam mazhab Ja'fariah yang tidak ditemukan dalam enam mazhab lainnya. Pertama, istri yang tidak mempunyai anak tidak berhak mengambil warisan dalam bentuk tanah. Sedang terhadap benda tetap lainnya, maka ahli waris seperti alian darah musti membayar harganya atau menukar saham istri tersebut dengan benda-benda bergerak. Lihat al-Hilli, *op. cit.*, hlm. 35. Kedua, anak laki-laki paling tua, secara khusus berhak untuk memiliki kitab suci Quran, pedang dan pakaian ayahnya. Kekhususan ini menjadi gugur apabila harta warisan hanyalah benda-benda tersebut. Lihat Jawwad, *Fiqh, op. cit.*, jilid 6, hlm. 224.

Apabila dibandingkan dengan Hazairin, terlihat perbedaan sebagai berikut. Dalam hal penolakan Hadis, keduanya sampai kepada kesimpulan yang sama, tetapi dengan alasan yang berbeda. Hazairin menolak Hadis-hadis tersebut dengan alasan bertentangan dengan Quran atau merupakan kasus khusus. Hazairin tidak melakukan kritik sanad. Mengenai kelompok keutamaan, Hazairin juga mengemukakannya tetapi dengan isi dan dalil berbeda. Hazairin membuat kelompok keutamaan yang berisi orang tua dan saudara; sedang dalam Ja'fariah saudara dan orang tua tidak mungkin berkumpul. Selanjutnya Hazairin memperkenalkan keberhakan ahli waris karena penggantian berdasarkan an-Nisa>' ayat 33, sedang dalam mazhab Ja'fariah keberhakan itu langsung diperoleh dari ayat-ayat kewarisan "biasa". Mungkin, perbedaan paling menonjol terletak pada kaidah hijab-menghijab. Karena *kala>lah* diartikan sebagai orang yang mati punah ke bawah, maka penghijaban saudara oleh ayah seperti ditemukan dalam mazhab Ja'fariah menjadi tidak berlaku. Begitu juga karena memperkenalkan lembaga *mawa>li>*, maka penghijaban karena perbedaan jarak derajat menjadi tidak relevan dalam penalaran Hazairin. Seseorang, selama ia menjadi ahli waris pengganti, tetap tidak akan terhibab betapapun perbedaan derajatnya dengan ahli waris *z\awi> as-siha>m* atau *z\awi> al-qara>bah* itu. Begitu pula, karena menyamakan semua jenis *al-akh*, maka hijab-menghijab karena kekuatan hubungan pun tidak diperlukan lagi.

D. Wasiat Wajibah dan Pembaharuan Fikih Kewarisan atas Prakarsa Negara

Dalil pokok tentang wasiat adalah surat al-Baqarah ayat 180 yang berbunyi:

عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين حقا على المتقين.

Artinya:

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu

bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang yang bertakwa.

Para ulama sepakat bahwa lafaz *kutiba* dalam ayat di atas pada dasarnya menyatakan wajib. Namun jumhur ulama tidak memilih arti tersebut karena ada beberapa qarinah, yaitu:

1. Ayat-ayat tentang kewarisan yang telah memberikan hak (saham) tertentu kepada orang tua dan anggota kerabat lainnya, sehingga wasiat menjadi kurang penting.
2. Hadis yang menyatakan tidak boleh berwasiat kepada ahli waris, yang berbunyi:

إن الله قد أعطى ذى حق حقه فلا وصية لوارث.

3. Kenyataan sejarah bahwa Rasulullah saw. dan kebanyakan sahabat tidak melakukan (memberikan) wasiat untuk anggota kerabatnya.

Berdasarkan qarinah-qarinah ini, jumhur ulama menetapkan bahwa hukum wasiat kepada kerabat yang tidak mewaris hanyalah sunat.¹⁰⁷ Namun kewajiban berwasiat tetap ada menurut para ulama, yaitu terhadap kewajiban-kewajiban yang belum (harus) ditunaikan seperti utang yang tidak mempunyai bukti, zakat yang belum dikeluarkan atau kafarat yang belum dibayar. Kewajiban wasiat ini bersifat *ta'abbudi* dan bukan *qadja*'i, maksudnya orang tersebut (pewaris) akan berdosa kalau tidak mengerjakannya, namun pengadilan atau keluarga yang masih hidup tidak mempunyai hak untuk "memaksakan" pelaksanaannya sekiranya tidak diucapkan.

¹⁰⁷ Sebagian mufasir menganggap ayat ini telah dinasakh oleh ayat-ayat kewarisan, bahkan ada yang menganggapnya dinasakh oleh Hadis nomor dua di atas. Hasbi menyatakan Hadis ini hampir setingkat dengan mutawatir dan menurut sebagian ulama telah boleh menasakh Quran. Lihat buku beliau, *Fiqih, op. cit.*, hlm. 292. Menurut asy-Sya>fi'i> Hadis ini diucapkan Rasul ketika *Fath Makkah* dan sangat masyhur di kalangan *ahl al-maghazi*, walaupun dalam sanadnya ada cacat. Menurut beliau sebagian sanad yang sampai kepadanya terputus, sedang dalam sanad lain yang bersambung, ada rawi yang tidak diketahui kualitas pribadinya, sehingga tidak dapat ditentukan kualitas hadisnya. Walaupun ada cacat dalam sanadnya, beliau menerima dan menganggap kuat matan (isi) hadis ini relative kuat karena sangat masyhur. Asy-Sya>fi'i; *Ar-Risa>lah, op. cit.*, hlm. 140 dst.

Sebagian ulama berpendapat bahwa hukum yang terambil (tertakhsis atau ternasakh) dari ayat itu hanyalah yang berhubungan dengan kerabat (orang-orang) yang mewaris secara nyata (tidak terhijab). Adapun terhadap kerabat yang terhijab atau tidak menjadi ahli waris karena ada *mani'* (misalnya berbeda agama), kewajiban tersebut masih tetap ada.¹⁰⁸

Menurut Ibn H{azm, sekiranya seseorang meninggal tanpa memberikan wasiat, maka ahli waris wajib mengeluarkan (menyedekahkan) sebagian dari warisannya, sejumlah yang mereka anggap layak.¹⁰⁹ Ibn H{azm menguatkan kesimpulannya dengan beberapa Hadis antara lain:¹¹⁰

ماحق امرئ له شيء يوصى فيه بيبت ليلتين إلا و وصيته عنده

Maksudnya:

Adalah dosa seorang muslim yang mempunyai sesuatu guna diwasiatkan lantas tidur dua malam berturut-turut, kecuali wasiatnya itu sudah tertulis.

Jumhur menolak Hadis ini dengan alasan ada perubahan matan. Seharusnya matan tersebut berbunyi:

... له شيء يريد أن يوصى فيه ...

Maksudnya:

(... adalah dosa seorang muslim) yang memiliki sesuatu yang ingin dia wasiatkan (lantas tidur)

Setelah itu jumhur menguatkan dugaan adanya perubahan matan dengan adanya kenyataan, bahwa rawi-rawi Hadis tersebut tidak ada yang melakukan wasiat. Ibn H{azm membantah kritikan ini karena ada beberapa sanad yang memenuhi syarat, yang tidak disinggung jumhur.¹¹¹

¹⁰⁸ Al-Jas{as}, *op. cit.*, jilid 1, hlm. 164. Al-Qurt{ubi}, *op. cit.*, jilid 2, hlm. 262-263. Rasyi>d Rida>, *op. cit.*, Jilid 2, hlm. 361.

¹⁰⁹ Ketika membicarakan ayat al-Baqarah tentang wasiat tadi, Ibn H{azm menyebut riwayat-riwayat tentang jumlah kekayaan minimal, yang mewajibkan wasiat itu. Tetapi di tempat lain dia katakan wasiat itu wajib untuk semua orang tanpa mempertimbangkan jumlah kekayaannya. Ibn H{azm, *al-Muh}alla*, *op. cit.*, jilid 9, hlm. 312 dst.

¹¹⁰ Ibn H{azm, *ibid.*

¹¹¹ Ibn H{azm, *ibid.*

Selanjutnya Ibn H{azm menyatakan bahwa seseorang wajib berwasiat untuk anggota kerabat yang tidak mewaris secara nyata, baik karena perbedaan agama, perbudakan maupun karena terhibab.¹¹²

وفرض على كل مسلم أن يوصى لقرابته الذين لا يرثون أما
هنالك من يحجبهم من الميراث أو لأنهم لا يرث
يوصى لهم طابت به نفسه لأحد في ذلك. فإن لم يفعل أعطوا ولا بد

Menurut Ibn H{azm, tidak ada ketentuan tentang jumlah atau perbandingan harta yang diwasiatkan. Hal itu diserahkan kepada pertimbangan dan ketulusan masing-masing, asal masih dalam batas sepertiga warisan (harta). Namun beliau memberi batas minimal tentang jumlah orang yang akan menerimanya. Kalau kerabat yang tidak mewarisi tersebut banyak, maka dia harus berwasiat sekurang-kurangnya kepada tiga orang. Sekiranya dia berwasiat kepada orang yang bukan kerabat, maka dua pertiga dari wasiatnya tersebut harus dialihkan kepada kerabat dan hanya sepertiga yang diserahkan sesuai dengan "wasiat asli". Orang (pihak) yang berkewajiban melaksanakan ("mengubah") wasiat tersebut adalah ahli waris atau pemegang wasiat. Kerabat adalah orang-orang sepertialian darah dimulai dari orang tua. Dengan kata lain, seseorang wajib berwasiat kepada ayah dan ibu, serta keturunan ayah dan ibu, baik yang melalui dia sendiri maupun yang melalui saudara-saudaranya sekiranya ada yang tidak mewaris secara nyata.¹¹³ Ibn H{azm menisbahkan pendapat yang dia ikuti ini kepada Masru>q (63/682), Sa'i>d ibn al-Musayyab (94/712) dan 'Abd al-Ma>lik ibn Ya'la>.¹¹⁴

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa menurut Ibn H{azm, ada wasiat yang wajib dan ada yang sunat (*ikhtariah*). Wasiat *wajibah* diperuntukkan bagi kerabat yang tidak mewarisi, sedang wasiat *ikhtariah* terserah kepada

¹¹² Ibn H{azm, *ibid.*, hlm. 314.

¹¹³ Ibn H{azm, *ibid.*

¹¹⁴ Ibn H{azm, *ibid.*, hlm. 315. Dalam al-Baqarah ayat 181 dinyatakan adanya kemurkaan Allah terhadap orang yang mengubah wasiat. Dalam hubungan ini tampaknya pengalihan wasiat dari bukan kerabat kepada kerabat yang tidak menjadi ahli waris (karena terhibab atau karena ada mani') tidak beliau anggap sebagai mengubah wasiat.

keinginan si pewasiat. Selanjutnya, seorang pewasiat bebas memilih anggota kerabat yang akan dia beri wasiat, asal jumlahnya tidak kurang dari tiga orang. Begitu juga perimbangan wasiat antara kerabat tersebut terserah kepada orang yang berwasiat, asal masih dalam jumlah yang diizinkan, yaitu sepertiga warisan (harta). Sekiranya dia ingin melakukan wasiat *ikhtariah* di samping wasiat wajibah itu, maka hanya boleh dalam batas sepertiga dari seluruh jumlah wasiat yang diizinkan.

Apabila pendapat Ibn H{azm ini dibandingkan dengan jumhur, terlihat perbedaan sebagai berikut. Pertama, kewajiban wasiat menurut Ibn H{azm bersifat *qadja>'i>*, dalam arti ahli waris yang ada akan bertindak melakukan wasiat atas nama orang yang telah meninggal sekiranya dia tidak berwasiat. Sedang menurut jumhur, kewajiban tersebut bersifat *ta'abbudi>*, artinya, orang yang meninggal tersebut akan berdosa sekiranya tidak memberikan wasiat, namun tidak ada keharusan bagi ahli waris untuk bertindak atas nama orang yang telah meninggal itu. Kedua, menurut Ibn H{azm, wasiat wajibah tersebut berkenaan dengan anggota kerabat yang tidak mewaris secara nyata, baik karena terhibab maupun karena terhalang. Sedang menurut jumhur, wasiat wajibah tersebut berkenaan dengan kewajiban yang belum ditunaikan seperti utang yang tidak mempunyai alat bukti, kafarat, zakat dan kewajiban keibadatan lainnya.

Di zaman sekarang, pendapat tentang wasiat wajibah ini dijadikan dasar oleh perundang-undangan Mesir untuk memberikan hak kewarisan kepada cucu yang kematian ayah, yang terhibab oleh anak pewaris. Wasiat ini secara resmi disebut dengan istilah *al-was}iyyah al-wa>jibah* (wasiat wajibah).

Undang-undang Mesir nomor 71 tahun 1946 (tentang wasiat), mengatur masalah ini dalam Pasal 76-79. Terjemahan bebas dua pasal ini penulis turunkan sebagai berikut.

Pasal 76: *Sekiranya seorang pewaris (al-mayyit) tidak berwasiat untuk keturunan dari anak yang telah meninggal sebelum dia (pewaris), atau meninggal bersama-sama dengan dia, sebesar saham yang seharusnya diperoleh anak itu dari warisan, maka keturunannya tersebut akan menerima saham itu melalui wasiat (wajibah) dalam batas sepertiga harta dengan syarat keturunan tersebut*

tidak mewarisi dan (b) orang yang meninggal (pewaris) belum pernah memberikan harta dengan cara-cara yang lain sebesar sahamnya itu. Sekiranya telah pernah diberi tetapi kurang dari saham yang seharusnya dia terima, maka kekurangannya dianggap sebagai wasiat wajibah.

Wasiat ini menjadi hak keturunan derajat pertama dari anak laki-laki dan perempuan serta keturunan seterusnya menurut garis laki-laki (min awla>d az}-z}uhu>r wa in nazalu>). Setiap derajat menghibah keturunan (jurai)-nya sendiri tetapi tidak dapat menghibah keturunan dari jurai yang lainnya. Setiap derajat membagi wasiat tersebut seolah-olah sebagai warisan dari orang tua mereka itu.

Pasal 77: Kalau seseorang memberi wasiat lebih dari saham yang seharusnya diterima, maka kelebihan itu dianggap sebagai wasiat ikhtariah. Sekiranya kurang, kekurangan itu disempurnakan melalui wasiat wajibah. Kalau berwasiat kepada sebagian keturunan dan meninggalkan sebagian yang lain, maka wasiat wajibah diberlakukan kepada semua keturunan dan wasiat yang ada dianggap berlaku sepanjang sesuai dengan ketentuan dalam Pasal 76 di atas.¹¹⁵

Penjelasan resmi undang-undang tersebut menyatakan bahwa dorongan memasukkan pasal-pasal tadi adalah kenyataan, sering sekali muncul keluhan dan pengaduan bahwa anak-anak (yatim) yang kematian ayah tidak mendapat warisan karena terhibah oleh saudara-saudara ayahnya. Walaupun seseorang pada galibnya berwasiat untuk cucu yang yatim itu, tetapi sering ajal yang tidak diduga menyebabkan wasiat itu tidak sempat terucapkan. Karenanya undang-undang memberi tempat dan menguatkan keinginan yang tidak terucapkan tersebut, sebagai telah (bahkan harus) diucapkan seseorang.¹¹⁶

Abu> Zahrah menambahkan kenyataan, sering anak-anak yang kematian ayah tersebut hidup dalam kemiskinan sedang saudara-saudara ayahnya hidup dalam kecukupan. Anak yatim tersebut menderita karena kehilangan ayah dan kehilangan hak atas warisan. Memang biasanya seseorang berwasiat untuk cucu

¹¹⁵ Al-Bagga>l, *op. cit.*, hlm. 208-209. Bandingkan terjemahan ini dengan terjemahan dalam al-Qard}awi>, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, terjemahan Ahmad Syathari, Bulan Bintang, Jakarta, 1987, cet. I, hlm. 174.

¹¹⁶ Al-Kisyki>, *op. cit.*, hlm. 135.

yang yatim itu. Tetapi sering pula dia meninggal sebelum melakukannya. Karena inilah undang-undang mengambil alih aturan yang tidak dikenal di dalam mazhab-mazhab empat, tetapi menjadi pendapat beberapa ulama lain.¹¹⁷

Dari alasan-alasan ini terlihat bahwa pertimbangan undang-undang mengambil pendapat Ibn H{azm tersebut, adalah kebutuhan sosial masyarakat Mesir (*al-mas}lah}ah*). Penjelasan resmi undang-undang, seperti dikutip di atas dan begitu pula para pensyarah undang-undang dalam era sesudahnya, tidak membicarakan penalaran dan kekuatan dalil yang menjadi landasannya itu.¹¹⁸

Sebelum uraian lebih lanjut, penulis ingin membandingkan isi undang-undang ini dengan pendapat Ibn H{azm. (1) Terlihat bahwa yang diambil undang-undang dari pendapat Ibn H{azm hanyalah pendapat tentang adanya kewajiban wasiat. Mengenai siapa yang menerima wasiat dan berapa besarnya, undang-undang menempuh caranya sendiri. (2) Ibn H{azm menyatakan wasiat tersebut boleh diberikan kepada semua anggota kerabat yang tidak mewaris secara nyata, dan boleh juga dipilih hanya kepada sebagian dari mereka, minimal tiga orang apabila jumlahnya banyak. Sedang undang-undang menetapkan hanya berlaku untuk satu bentuk hubungan darah, yaitu keturunan (garis laki-laki); tidak ada wasiat wajibah untuk orang tua dan kerabat garis sisi. (3) Ibn H{azm menyatakan batas minimal wasiat wajibah tersebut adalah dua pertiga dari jumlah wasiat yang diizinkan. Sedang undang-undang menetapkan sebesar hak yang seharusnya didapat oleh anak-anak yang telah meninggal itu sekiranya kurang dari jumlah wasiat yang diizinkan; atau seluruh wasiat sekiranya saham anak yang telah meninggal itu lebih besar daripada sepertiga warisan.

Coulson menamakan pengambilan perundang-undangan Mesir ini sebagai *quasi ijtihad*. Mungkin dia menggunakan istilah tersebut karena "isi" aturan ini merupakan hal baru, yang tidak ditemukan dalam salah satu pendapat ulama awal; tetapi tidak dapat disebut sebagai ijtihad penuh karena, walaupun hanya

¹¹⁷ Abu> Zahrah, *Ahkam, op. cit.*, hlm. 279.

¹¹⁸ Abu> Zahrah mengemukakan beberapa contoh untuk menunjukkan keganjilan (*gara'ib*) yang diakibatkan oleh pasal-pasal tersebut sekiranya dibandingkan dengan ketentuan kewarisan biasa. Namun dia mendukung undang-undang ini karena pertimbangan sosial dan rasa keadilan. *Ah}ka>m, op. cit.*, hlm. 279 dan 282. Lihat juga, Al-Kisyki>, *op. cit.*, hlm. 136.

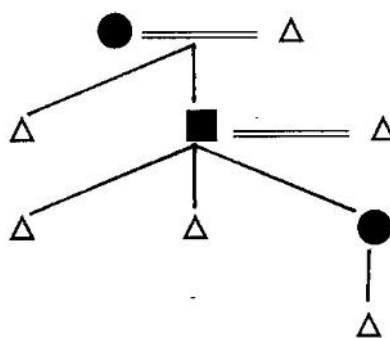
dari segi nama, tetap dikaitkan dengan pendapat para ulama awal.¹¹⁹ Yusuf al-Qarad}awi> menganggap wasiat wajibah dalam perundang-undangan Mesir ini sebagai gabungan dari ijtihad selektif (*intiqā>'i*) dan ijtihad kreatif (*insyā>'i*). Dari segi nama dan pengaitan kepada pendapat ulama awal, termasuk selektif. Sedangkan dari segi isi adalah ijtihad kreatif dengan dalil *mas}lah}at al-mursalāh*.¹²⁰

Kembali kepada isi undang-undang tadi, menurut Abu> Zahrah dalam penerapannya perlu diperhatikan tiga hal, yaitu:

1. Saham tersebut tidak boleh lebih dari sepertiga warisan, karena demikianlah batas maksimal wasiat.
2. Penyerahan tersebut adalah sebagai wasiat, bukan sebagai warisan. Jadi dia diambilkan dari warisan sebelum terbuka dan akan mengurangi perolehan semua ahli waris.
3. Jumlah tersebut sesuai dengan saham yang seharusnya diterima anak yang telah meninggal itu sekiranya kurang dari sepertiga warisan.¹²¹

Sebagai contoh dikemukakan taswir berikut ini:

Taswir 22a: Contoh Pertama Perolehan Kerabat Karena Adanya Aturan Mengenai Wasiat Wajibah



¹¹⁹ Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terjemahan Hamid Ahmad, P3M, Jakarta, cet I, 1987, hlm. 237.

¹²⁰ Al-Qarad}awi>, *op. cit.*, hlm. 179.

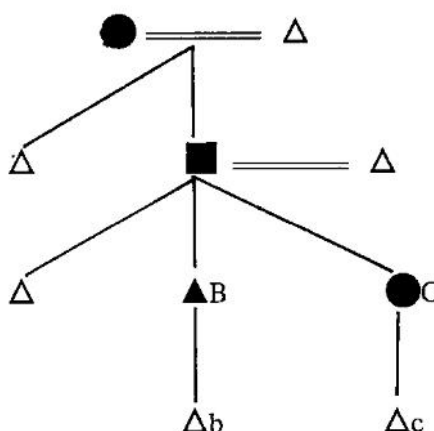
¹²¹ Abu> Zahrah, *Ahka>m, op. cit.*, hlm. 283.

Ahli waris dan sahamnya dalam taswir ini adalah ibu $4/24$ ($1/6$), istri $3/24$ ($1/8$), dua anak perempuan $16/24$ ($2/3$) dan saudara perempuan menjadi 'as}abah ($1/24$). Cucu perempuan terhibab oleh dua orang anak perempuan.

Dalam wasiat wajibah, pertama-tama diandaikan anak laki-laki itu masih hidup; sehingga saham masing-masing menjadi: ibu $4/24$, istri $3/24$ dan anak-anak menjadi 'as}abah ($17/24$). Satu anak perempuan mendapat $1/4 \times (17/24)$, satu anak laki-laki mendapat $2/4 \times 17/24$ ($= 17/48$ dari harta). Ternyata jumlah ini lebih besar daripada $1/3$ ($= 16/48$); dengan demikian cucu tersebut hanya berhak atas sepertiga warisan. Saham ahli waris lain berubah menjadi: ibu $4/24 \times 2/3$, istri $3/24 \times 2/3$, dua anak perempuan $16/24 \times 2/3$, dan saudara perempuan $1/24 \times 2/3$ ('as}abah).

Sekiranya dalam taswir di atas ada satu anak perempuan saja dan satu cucu perempuan dari anak laki-laki, maka wasiat wajibah tidak berlaku karena cucu perempuan tersebut akan mendapat saham ($1/6$) melalui pewarisan biasa (sebagai *al-furu'd*). Tetapi sekiranya dalam taswir di atas ada satu anak perempuan dan ada dua cucu perempuan dari anak yang sudah meninggal lebih dahulu, satu dari anak perempuan dan satu dari anak laki-laki, maka pembagiannya akan menjadi sebagai berikut:

Taswir 22b: Contoh Kedua Perolehan Kerabat Karena Adanya Aturan Mengenai Wasiat Wajibah



Yang menerima wasiat wajibah hanyalah b, karena c telah menjadi *z\awi> al-furu>d}*. Untuk menentukan besaran perolehan b melalui wasiat wajibah, maka diandaikan bahwa B masih hidup. Dengan demikian saham ahli waris dengan mengandaikan ada dua anak perempuan yang masih hidup adalah sebagai berikut. Ibu $1/6$ ($4/24$), istri $1/8$ ($3/24$), dua anak perempuan $2/3$ ($16/24$), satu cucu perempuan tidak mendapat warisan (karena hak dua anak perempuan sudah habis), sedang saudara perempuan sebagai *'as}abah*, memperoleh $1/24$ ($24/24 - 23/24$). Berhubung saham yang seharusnya diperoleh B sama dengan $1/3$ ($8/24$), maka b memperoleh semua jumlah itu melalui wasiat wajibah.

Adapun saham ahli waris lain setelah dikeluarkan hak wasiat wajibah satu cucu perempuan sebanyak $1/3$ warisan, berubah menjadi sebagai berikut. Saham ibu menjadi $4/24 \times 2/3$; istri $3/24 \times 2/3$; satu anak perempuan $8/24 \times 2/3$; dan cucu perempuan $4/24 \times 2/3$; sedang saham saudara perempuan sebagai *'as}abah* berubah dari $1/24$ menjadi $5/24 \times 2/3$ ($[24/24 - 19/24] \times 2/3$).

Dari contoh-contoh di atas terlihat bahwa terobosan yang diambil undang-undang tersebut betul-betul berada di luar kerangka kewarisan. Secara tidak langsung kecenderungan ini mengukuhkan pendapat bahwa cucu-cucu tersebut bukanlah ahli waris. Di pihak lain, undang-undang ini hanya mempertimbangkan keturunan garis laki-laki dari penerima wasiat tersebut. Keturunan melalui garis perempuan dikeluarkan dari jangkauannya. Aturan ini secara tidak langsung mengukuhkan pendapat, bahwa keturunan hanyalah melalui garis laki-laki.

Beberapa ulama Mesir mengkritik kenyataan ini dan menyatakan terobosan yang dibuat undang-undang belumlah sempurna, karena keturunan perempuan dari penerima wasiat tidak memperoleh hak.¹²²

Sebetulnya kasus cucu yang terhijab oleh saudara ayahnya bukan saja menjadi problema masyarakat Mesir, tetapi kuat dugaan menjadi masalah semua umat Islam, sebab keterhijaban tersebut ditemukan dalam semua mazhab. Bahkan, dari satu segi keadaan dalam mazhab Ja'fariah lebih merugikan cucu daripada dalam enam mazhab lainnya. Dalam mazhab ini--seperti telah diuraikan,

¹²² Abu> Zahrah, *ibid.*

cucu secara mutlak terhijab oleh anak. Sedang dalam mazhab yang lain ia hanya terhijab oleh anak laki-laki atau mendapat nihil jika ada dua anak perempuan dan tidak ada cucu laki-laki.

Mungkin karena itulah ketentuan perundang-undangan Mesir ini, dengan beberapa variasi, diambil alih ke dalam perundang-undangan Sudan, Suriah, Maroko dan Tunisia. Di Suriah dan Maroko, cucu yang berhak tersebut hanyalah yang melalui anak laki-laki. Cucu melalui anak perempuan tetap tidak berhak mendapat wasiat wajibah. Sedangkan di Tunisia, wasiat wajibah hanya berlaku untuk cucu (keturunan derajat dua) dan tidak berlaku untuk keturunan derajat yang lebih rendah.¹²³

Di luar wasiat wajibah, perundang-undangan di atas masih memberikan beberapa terobosan lain terhadap aturan fikih mazhab yang dianggap sudah tidak memuaskan. Perundang-undangan Tunisia (1959) menetapkan bahwa anak perempuan atau cucu perempuan garis laki-laki berhak menghijab kerabat garis sisi dan menerima sisa warisan melalui *ar-radd*.¹²⁴ Dengan demikian, peraturan ini mengambil alih pengertian *kala>lah* dalam mazhab Ja'fariah. Sebagai contoh, dalam kasus ada satu anak perempuan, cucu perempuan, ibu dan saudara kandung (laki-laki atau perempuan), maka yang akan mewaris hanyalah anak perempuan $\frac{3}{6}$, cucu perempuan $\frac{1}{6}$, ibu $\frac{1}{6}$, (jumlah $\frac{5}{6}$). Saudara terhijab oleh anak, dan sisa $\frac{1}{6}$ dikembalikan kepada anak dan cucu perempuan sesuai dengan perbandingan sahamnya. Sekiranya ada ayah, maka dia menjadi *'as}abah*, dan dengan sendirinya tidak ada *ar-radd*.

Irak.(1963) mengambil sistem *qara>bah* mazhab Ja'fariah, bahwa keturunan menghijab kerabat garis sisi. Tetapi di dalam pelaksanaan diberikan dua penafsiran. Sekiranya para pihak bermazhab Ja'fariah, maka aturan tersebut ditafsirkan sesuai dengan mazhab Ja'fariah. Tetapi kalau para pihak bermazhab Sunni, maka aturan tersebut disesuaikan dengan mazhab Hanafi. Karena itu,

¹²³ Perundang-undangan yang dimaksud di sini adalah *Qanu>n al-Ahwa>l asy-Syakhsiyyah* di Suriah tahun 1953; Tunisia tahun 1956 dengan penyempurnaan tahun 1959; Maroko tahun 1958; Irak tahun 1959 dengan perubahan tahun 1963. Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 139, 143 dst. Anderson, *op. cit.*, hlm. 150 dst. Penulis tidak berhasil memperoleh teks lengkap perundang-undangan ini. Bahan yang digunakan hanyalah kutipan dari buku-buku.

¹²⁴ Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 142.

berbeda dengan Tunisia tadi, sisa warisan di sini di-*ar-radd*-kan kepada semua *z\awi> al-furu>d}* yang ada.¹²⁵

Aturan yang memperkenalkan perubahan secara lebih sistematis dan mendasar diperkenalkan di Pakistan melalui Undang-undang Kekeluargaan Muslim Pakistan (*Muslim Family Laws Ordinance 1961; ordinance VIII of 1961*).¹²⁶

Pasal empat aturan tersebut menyatakan (terjemahan bebasnya): *Dalam keadaan ada anak laki-laki atau perempuan pewaris yang telah meninggal dunia dan dia meninggalkan keturunan pada saat warisan terbuka (akan dibagikan), maka anak-anak tersebut menerima saham sama persis (perstripes) dengan saham yang seharusnya diterima orang tua mereka.*¹²⁷

Menurut pembuat undang-undang ini, ketentuan fikih bahwa cucu tidak menjadi ahli waris dari kakek adalah karena dia terhibab oleh anak yang masih hidup. *Illat* penghijaban ini adalah *ahli waris yang terdekat menghijab yang lebih jauh* berdasarkan Hadis Ibn Mas'u>d dan fatwa Zaid. Menurut pembuat undang-undang, aturan hijab-menghijab tersebut cocok dengan masa awal Islam, karena masyarakatnya masih cenderung untuk bertanggung jawab secara kolektif. Bahwa "lelaki tertua" dalam "kelompok kekerabatan" tersebut, bukan saja bertanggung jawab terhadap anak-anaknya sendiri, tetapi juga terhadap semua anggota keluarga yang lain, termasuk anak-anak yatim yang menjadi kemenakannya. Secara ekonomi setiap "kelompok kekerabatan" yang ada di masa awal Islam cenderung membentuk hanya sebuah rumah tangga.

¹²⁵ Undang-undang Kekeluargaan Irak tahun 1959 tersebut ditetapkan di masa pemerintahan 'Abd al-Kari>m Qa>sim. Di antara isinya menyamakan perbandingan saham laki-laki dan perempuan. Sesudah Presiden ini terguling pada tahun 1962, perbandingan saham laki-laki perempuan dikembalikan kepada 2:1 seperti pendapat jumahur, dan dimasukkan perubahan seperti disebutkan di atas. Undang-undang ini tidak mencantumkan aturan tentang wasiat wajibah.

¹²⁶ Peraturan ini diundangkan melalui dekrit oleh Pemerintahan Presiden Ayyub Khan, di bawah perlindungan Undang-undang Darurat. Peraturan ini didukung oleh ulama "modernis" dan ditolak dengan sangat keras oleh sebagian ulama "tradisionalis". Untuk itu lihat: Tanzil-ur-Rahman, *Islamization of Pakistan Law*, Hamdard Academy, Karachi, cet. I, 1978, hlm. 56 dst, Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung, cet. I, 1989, hlm. 89.

¹²⁷ Penulis tidak berhasil memperoleh naskah resmi undang-undang ini. Teks tersebut diterjemahkan dari kutipan dalam Tanzil-ul-Rahman, *op. cit.*, hlm. 57.

Pada masa sekarang, setelah keadaan sosial ekonomi berubah, setelah setiap keluarga inti cenderung membentuk rumah tangga sendiri, dan tanggung jawab "lelaki tertua" terhadap anggota "kelompok kekerabatannya" seperti yang ada di awal Islam dirasakan semakin longgar, aturan tentang hijab-menghijab tadi dirasakan tidak tepat lagi.

Di pihak lain, *'illat* bahwa yang terdekat menghijab yang terjauh yang ada dalam fikih, tidak diterapkan secara ketat oleh fikih itu sendiri. Ada ahli waris (lebih) dekat, yang tidak menghijab ahli waris (lebih) jauh. Anak perempuan tidak dapat menghijab cucu; ayah tidak dapat menghijab nenek; dan saudara kandung atau seayah tidak dapat menghijab saudara seibu.

Dengan demikian, aturan bahwa anak laki-laki akan menghijab semua cucu, baik yang menjadi keturunannya sendiri maupun yang menjadi keturunan saudaranya, tidak dapat dipertahankan lagi. *'Illat* bahwa anak (keturunan derajat satu) lebih dekat daripada cucu (keturunan derajat dua) hanya dapat dipertahankan terhadap cucu yang menjadi keturunan (jurai) anak itu sendiri. Adapun terhadap cucu dari anak (jurai) yang lain tidak dapat lagi dipertahankan. Cucu dari seorang anak yang telah meninggal harus dianggap sama dekatnya dengan anak (langsung) lain yang masih hidup, karena sudah tidak ada yang menyelinginya.

Berdasarkan *'illat* baru ini Undang-undang Pakistan tersebut mengubah aturan hijab-menghijab yang ada dalam fikih menjadi, *anak hanya menghijab cucu yang menjadi keturunannya sendiri*. Cucu yang tidak terhijab akan mengambil saham yang seharusnya menjadi hak orang tuanya melalui "pewarisan melalui hak" (*inheritance by right*).¹²⁸

Sebagai perbandingan hasil pembaruan fikih kewarisan di beberapa negara tersebut di sini diberikan sebuah contoh.

¹²⁸ Kemal Faruki, "Orphaned Grandchildren in Islamic Succession Law: a Comparison of Modern Muslim Solutions," dalam *Islamic Studies*, Karachi, vol. 3, 1965, hlm. 262 dst. Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 150 dst. Adapun tantangan terhadapnya berpuncak pada anggapan bahwa cucu tidak berhak mewaris bersama-sama dengan anak, karena arti "hakiki" tidak boleh digabung dengan arti "majasi". Akar pendapat ini dalam pemikiran ulama awal lihat di atas, hlm. 84. Lebih lanjut lihat Tanzil-ur-Rahman, *op. cit.*, hlm. 58 dst.

Taswir 23: Contoh Hasil Pembaruan Fikih Kewarisan di Beberapa Negara

Ahli waris	Suriah	Mesir	Tunisia	Irak	Pakistan
Satu anak perempuan	1/2	1/2 x 2/3	1/2 + 1/6	1/2 + sisa	1/3
Satu cucu laki-laki garis perempuan	zar (terhijab)	1/3 (ww)	1/3 (ww)	zar (terhijab)	1/3
Saudara laki-laki kandung	'as}abah	'as}abah	terhijab	terhijab	'as}abah

Dalam perundang-undangan Suriah, cucu yang berhak menerima wasiat wajibah hanyalah yang melalui garis laki-laki. Jadi cucu melalui anak perempuan tidak mendapat apa-apa. Di Mesir cucu tersebut berhak atas saham ibunya yaitu 1/3. Dia menerima seluruhnya karena masih dalam batas wasiat yang diizinkan. Ahli waris lain menerima dari sisa setelah dikeluarkan wasiat itu.¹²⁹ Di Tunisia, anak perempuan mendapat 1/2 melalui *z'awi> al-Furu>d}* (saham satu anak perempuan) dan 1/6 lagi melalui *ar-radd*. Cucu mendapat 1/3 melalui wasiat wajibah dan karena itu tidak berhak atas *ar-radd*. Saudara tidak mendapat warisan karena terhijab oleh anak. Di Irak, anak perempuan mengambil semua warisan, karena cucu dan saudara terhijab oleh anak. Di Pakistan, anak perempuan mendapat 1/3 dan cucu laki-laki garis perempuan pun mendapat 1/3 sebagai ahli waris pengganti dari ibunya. Saudara menjadi *'as}abah*.

Beralih kepada keadaan di Indonesia, perundang-undangan Negara dan begitu juga Pengadilan Agama melalui keputusan-keputusannya terlihat belum melakukan terobosan-terobosan. Namun ada beberapa penulis yang telah menyinggung pembaruan kewarisan ini. Sebagian daripadanya mengikuti Hazairin dan menganjurkan agar pemikiran beliau yang dijadikan sebagai jalan keluarnya.¹³⁰ Sedang sebagian lagi menolaknya. Ismuha misalnya menolak

¹²⁹ Coulson menyatakan bahwa anak perempuan dan cucu laki-laki garis perempuan tersebut sama-sama mendapat 1/3. Tampaknya dia beranggapan saham dua orang anak perempuan (2/3) dibagi sama kepada mereka. Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 157.

¹³⁰ Apabila diperhatikan keputusan-keputusan dalam buku *Himpunan Putusan Pengadilan* terlihat kecenderungan untuk hanya menerapkan aturan mazhab Syafi'iah. Proyek Pembinaan Peradilan Agama, *op. cit.*

pemikiran Hazairin karena dianggap bertentangan dengan fatwa Zaid dan menganjurkan penerimaan wasiat wajibah.¹³¹ Hasbi juga mengusulkan penerimaan wasiat wajibah. Beliau tidak menyebut perundang-undangan Mesir di atas, tetapi mengutip beberapa bagian dari pendapat Ibn H{azm. Namun berbeda dengan Ibn H{azm, Hasbi memusatkan perhatian pada keturunan (cucu) yang terhijab dan tidak menjelaskan kedudukan anggota kerabat lainnya. Begitu juga beliau tidak berbicara tentang orang-orang yang tidak mewaris karena ada penghalang, seperti perbedaan agama atau perbudakan. Pada akhir uraiannya beliau menyatakan: "*Mudah-mudahan washiyat wajibah ini mendapat perhatian dari masyarakat Indonesia, agar cucu-cucu yang tidak mendapat pusaka itu menerima hak orang tuanya masing-masing.*"¹³² Beberapa ulama lain, melalui makalah seminar, ada juga yang mengajukan wasiat wajibah sebagai jalan keluar mengatasi keterhijaban cucu oleh anak.¹³³

Apabila pembaruan-pembaruan di atas dibandingkan dengan penalaran Hazairin, akan terlihat bahwa perubahan dalam perundang-undangan di atas cenderung hanya didasarkan pada kebutuhan mendesak dengan alasan *mas}a>lih al-mursalah*, dan tidak ada yang keluar dari kerangka dan konsepsi fikih yang ada (dari beragam mazhab). Jadi berbeda dengan penalaran Hazairin yang terlihat lebih sistematis dan mendasar. Beliau berupaya memikirkannya sebagai sebuah sistem yang bulat, tanpa merasa terikat dengan ketentuan-ketentuan fikih yang ada.

Akhirnya, sebagai kesimpulan pembahasan bab ini, dapat dinyatakan bahwa para sahabat telah berusaha menyelesaikan persoalan-persoalan kewarisan

Daniel S. Lev menyatakan bahwa kecenderungan "konservatisme Islam" sangat kuat di Indonesia. Menurut dia: "Modernisme Islam di Indonesia kurang memberikan penemuan-penemuan baru, serta kurang berlapang dada dibandingkan dengan di negara-negara lain, dan akibatnya juga kurang berpengaruh terhadap administrasi-administrasi Islam." Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, terjemahan Zaini Ahmad Noeh, Intermasa, Jakarta, cet. I, 1980, hlm. 281.

Sajuthi Thalib, *op. cit.*, hlm. 87, menyebut kemungkinan berwasiat kepada ahli waris untuk tujuan khusus. Sedang Amir Syarifuddin, *op. cit.*, hlm. 95, menyinggung perbedaan pendapat para ulama tentang izin berwasiat kepada ahli waris dan kewajiban berwasiat kepada kerabat yang terhalang (tidak berhak) menerima warisan.

Adapun sarjana (ulama) yang mengikuti Hazairin sebagai jalan keluar, lihat di atas, hlm 5.

¹³¹ Ismuha, *Penggantian, op. cit.*, hlm. 88. *Laporan, op. cit.*, hlm. 77.

¹³² Hasbi, *Fiqh, op. cit.*, hlm. 294 dan seterusnya. Cetak miring sesuai dengan aslinya.

¹³³ Ahli Darokah, *op. cit.*, hlm. 13.

yang muncul di zaman mereka berdasarkan ayat Quran dan Hadis (Sunah) Rasul. Kuat kesan bahwa para sahabat dalam kegiatannya ini langsung menerapkan nas kepada kasus. Ada yang diselesaikan secara pribadi, musyawarah dan ada juga yang ditetapkan melalui otoritas politik (khalifah). Kelihatannya para sahabat baru memikirkan penafsiran, kalau kasus yang muncul tidak bisa diselesaikan dengan *z}a>hir* nas. Karenanya adalah mungkin untuk berpendapat, bahwa sahabat meletakkan nas-nas tersebut secara begitu saja dalam "latar" adat istiadat Arab. Di pihak lain, pendekatan yang kasuistis (*juz'iyah*) ini menyebabkan peluang untuk perbedaan pendapat dan diskusi menjadi lebih terbuka dan mungkin karena ini pulalah sebagian sahabat mengubah pendapatnya sampai beberapa kali.

Beralih kepada ulama mazhab, jumhur mereka cenderung sekadar memilih dan mengembangkan pendapat-pendapat yang telah ada pada masa sahabat. Hampir tidak ada pendapat yang keluar, apalagi menentang pendapat-pendapat sahabat. Pengecualian hanya ditemukan dalam mazhab ja'fariah dan Ibn H{azm. Lebih dari itu ulama-ulama mazhab "mereduksi" pendapat para sahabat sehingga terjadi pemiskinan dan penciutan nuansa pada zaman sesudah imam-imam mazhab. Mengenai pengembangan, kelihatannya hanya diberikan ulama mazhab terhadap kasus-kasus baru yang belum terjadi pada masa sahabat.

Dari segi pilihan dalil nas dan penalarannya, pada umumnya hanyalah meneruskan apa yang sudah dibicarakan pada masa sahabat. Dari segi ini barangkali layak untuk berkata bahwa Sunnah yang oleh Imam Syafi'i dianjurkan untuk dikaitkan secara ketat kepada Hadis tidak seluruhnya diterima. Praktek sahabat yang bukan merupakan "pemahaman lurus" terhadap Hadis tetap dipertahankan. Tampaknya tetap ada kecenderungan untuk mengakui praktek tersebut sebagai bagian dari Sunah Rasul. Harus diakui upaya untuk menguji pemahaman tersebut secara kritis telah diberikan oleh beberapa ulama. Tetapi kegiatan itu tetap berada di pinggiran dari lingkaran kegiatan pemikiran fikih Sunni. Untuk ini mungkin bisa juga berpendapat, ada faktor psikologis yang menyebabkan ulama mengabaikan kritikan-kritikan tersebut, misalnya keyakinan

bahwa pemahaman sahabat adalah yang paling dekat dengan kebenaran karena paling dekat dengan Rasul saw.

Nada yang agak berbeda diberikan oleh Ibn H{azm dan mazhab Ja'fariah. Ibn H{azm telah mengkritik pendapat sahabat yang dianggapnya tidak sejalan atau menyimpang dari dalil nas. Begitu pula beliau melakukan penilaian sendiri terhadap beberapa riwayat dan memadukan Hadis-hadis dengan cara yang berbeda dengan yang dilakukan sahabat, sehingga sampai pada kesimpulan yang relatif berbeda.

Mazhab Ja'fariah bergerak lebih jauh lagi. Mazhab ini bukan saja menolak beberapa hasil ijtihad sahabat, bahkan menolak beberapa Hadis utama dengan alasan *maudju>'* dan bertentangan dengan Quran. Lantas dengan berpegang pada Quran semata, melakukan penalaran ulang dan sampai pada kesimpulan yang berbeda dengan yang dianut jumbuhur.

Dibandingkan dengan penalaran Hazairin, maka dapat dikatakan, beliau berusaha melihat persoalan secara lebih menyeluruh dan sistematis dan tidak terikat bahkan berusaha melepaskan diri dari kerangka adat masyarakat Arab, yang beliau anggap menyusup ke dalam pemahaman sahabat.

Beralih kepada perbedaan pokok antara mazhab Sunni, Ja'fariah dan Hazairin, menurut penulis berpangkal pada empat masalah, yaitu: pengertian *kala>lah*, *'as}abah*, hijab-menghijab dan saudara.

Ulama Ja'fariah menetapkan *kala>lah* sebagai orang yang tidak mempunyai keturunan dan orang tua. Karena itu mereka menjadikan kerabat garis sisi terhijab dengan keturunan (laki-laki atau perempuan) atau ayah atau ibu. Sisa warisa--sekiranya ada, diserahkan kembali kepada keturunan atau ayah atau ibu tersebut melalui *ar-radd*. Ulama Sunni membatasi arti *kalalah* hanya pada anak laki-laki (keturunan laki-laki garis laki-laki) dan ayah. Karena itu kerabat garis sisi berhak untuk mewaris bersama anak perempuan dan atau ibu.

Ulama Sunni menerima *'as}abah* (*bi an-nafs*, *bi al-ghayr* dan *ma'a al-ghayr*), yaitu orang-orang yang mendapat bagian terbuka (berhak menghabiskan warisan) setelah dikeluarkan bagian *z\awi> al-furu>d}*. Akibat penerimaan ini, maka ahli waris *z\awi> al-furu>d}*, pada prinsipnya, hanya berhak atas saham

yang telah ditentukan. *Ar-radd* hanya akan terjadi bila '*as}abah* tidak ada. Kelihatannya karena '*as}abah* inilah maka penghijaban antar derajat dan jenis hubungan (kelompok keutamaan) tidak diterima di kalangan ulama Sunni. Anak perempuan misalnya, tidak dapat menghijab cucu laki-laki atau saudara. Karena '*as}abah* ini pulalah maka arti *kala>lah* dibatasi seperti di atas tadi, agar saudara dapat mewaris ketika bersama anak perempuan.

Ulama Ja'fariah tidak menerima istilah '*as}abah* dan sebagai gantinya memperkenalkan istilah $z\{awi> al-qara>bah$, yaitu orang-orang yang mendapat bagian terbuka (mengambil sisa) setelah dikeluarkan bagian $z\{awi> al-furu>d\}$. Berhubung pilihan arti *kala>lah* tadi, maka saudara tidak mungkin menjadi $z\{awi> al-qara>bah$ ketika ada anak. Jadi arti *kala>lah* inilah yang membedakan konsep '*as}abah* dengan $z\{awi> al-qara>bah$ dan karena arti ini pulalah mazhab Ja'fariah dapat membuat kelompok keutamaan berdasarkan jenis hubungan.

Mengenai hijab, mazhab Ja'fariah berpendapat bahwa derajat yang tinggi secara mutlak menghijab derajat yang lebih rendah, sama seperti kelompok keutamaan yang tinggi selalu menghijab kelompok keutamaan yang lebih rendah. Sedangkan dalam mazhab Sunni, karena penerimaan terhadap '*as}abah*, maka hijab-menghijab hanya terjadi antara $z\{awi> al-furu>d\}$ yang lebih dekat terhadap $z\{awi> al-furu>d\}$ yang lebih jauh atau '*as}abah* yang lebih dekat terhadap '*as}abah* yang lebih jauh.

Di pihak lain, kedua mazhab ini sepakat untuk membedakan saudara kepada yang kandung, seayah dan seibu. Saudara seibu diakui sebagai $z\{awi> al-furu>d\}$ dan tidak akan terhijab oleh saudara kandung atau seayah. Sedang kedudukan saudara kandung dan seayah, di-*qiya>s*-kan kepada kedudukan anak dan cucu. Mengenai kedudukan saudara ketika bersama dengan kakek (nenek), yang telah didiskusikan sejak masa sahabat, oleh kedua mazhab ini cenderung diletakkan berada di bawah kakek. Maksudnya kakek selalu harus mendapat jumlah minimal yang tidak boleh dikurangi lagi (saham kakek tidak boleh lebih kecil dari saudara).

Beralih kepada Hazairin, dia menolak istilah '*as}abah*, tetapi menerima istilah $z\{awi> al-qara>bah$. Mengenai *kala>lah* beliau memilih arti lain, yaitu

orang yang tidak mempunyai keturunan. Karena itu yang menghibab kerabat garis sisi hanyalah keturunan pewaris; ayah atau ibu tidak dapat menghibab mereka. Arti ini mempunyai signifikansi dan dampak yang relatif besar di dalam praktek. Akibat pilihan ini Hazairin menyamakan ketiga jenis hubungan saudara yang dibedakan oleh semua mazhab fikih yang ada. Menurut beliau, saham saudara yang diatur dalam an-Nisa>' ayat 12 adalah ketika bersama dengan ayah (ibu), sedang an-Nisa>' ayat 176 mengatur saham saudara ketika tidak ada ayah (ibu). Dari arti ini beliau menyusun kelompok keutamaan yang relatif lebih rumit daripada yang ditemui dalam mazhab Ja'fariah.

Selanjutnya Hazairin memperkenalkan sebuah lembaga baru, yaitu ahli waris karena penggantian (*mawa>li>*). Melalui lembaga ini, hak seorang ahli waris yang telah meninggal sebelum pewaris tidak dianggap gugur, tetapi diserahkan kepada keturunannya. Berdasarkan lembaga ini maka penghibaban karena perbedaan derajat menjadi tidak relevan lagi. Mengenai hubungan saudara dengan kakek, Hazairin menjadikan kakek (nenek) sebagai *mawa>li>* dari ayah dan atau ibu dan baru akan mewarisi apabila saudara atau keturunannya sudah tidak ada.

Dari uraian di atas, barangkali dapat disimpulkan, apabila dilihat secara menyeluruh, semua pemikiran di atas cenderung menyelesaikan persoalan melalui pola *baya>ni* dan *ta'li>li>*. Mungkin karena keterbatasan dalil, para sahabat musti memeras pemikiran dan berdiskusi, berusaha mencari alasan dan pertimbangan atas pilihan yang mereka ambil, yang semua itu menurut penulis masuk dalam pola *ta'li>li>*. Kelihatannya semua mereka sepakat bahwa penentuan ahli waris dan penentuan saham mereka (paling kurang dalam beberapa kasus) tidak dapat dilakukan kalau hanya memahami nas secara *zahir* atau harfiah (lugawiah).

Mengakhiri kesimpulan ini, diturunkan contoh-contoh untuk membandingkan pendapat Sunni, Ja'fariah dan Hazairin dalam berbagai

kemungkinan (dipilihkan 14 buah kasus). Untuk menambah manfaat, disertakan juga penyelesaian berdasarkan perundang-undangan Mesir dan Pakistan.¹³⁴

Tabel 24: Contoh Perbedaan Fikih Kewarisan dan Penerapan Wasiat Wajibah antara Jumhur, Ja'fariah, Hazairin, Mesir dan Pakistan

No	Ahli waris	Jumhur	Ja'fariah	Hazairin	Mesir	Pakistan
1	2	3	4	5	6	7
1	Satu anak pr. (drj. I)	1/2 + sisa	1/2 + sisa	1/3 + sisa	1/2 + sisa	1/2
	Satu cucu lk. gr. pr. (drj. II)	z'ar.	thj.	1/3 + sisa	1/3 (ww)	1/2
2	Satu anak pr. (drj. I)	1/2	1/2 + sisa	1/5	1/2	1/5
	Satu cucu. pr. gr. lk. (drj. II)	1/6	thj.	2/5	1/6	2/5
	Satu cucu. lk. gr. lk. (drj. III)	'as}.	thj.	2/5	'as}.	2/5
3	Satu cucu pr. gr. lk. (drj. II)	1/2	2/3	2/5	1/2 x 2/3	2/5
	Satu cucu lk. gr. pr. (drj. II)	z'ar.	1/3	1/5	1/3 (ww)	1/5
	Satu cucu. lk. gr. lk. (drj. III)	'as}.	thj.	2/5	'as}.	2/5
4	Ayah	2/3	1/5	1/5	'as}.	1/5
	Ibu	1/3	1/5	1/5	1/3 x 2/3	1/5
	Cucu lk. gr. pr.	z'ar.	3/5	3/5	1/3 (ww)	3/5
5	Istri	1/8	1/8	1/8	1/8	1/8
	Satu anak pr.	1/2	1/2 + sisa	1/2 + sisa	1/2	1/2
	Ayah dari ayah	'as}.	thj.	thj.	'as}.	'as}.
6	Istri	1/8	1/8	1/8	1/8	1/8
	Satu anak pr.	1/2	1/2 + sisa	1/3 x 7/8	1/2	1/3 x 7/8

¹³⁴ Sebagian contoh ini ditemukan dalam Coulson, *Succession, op. cit.*, hlm. 124 dst. Jawwa>d, *al-Ah}wa>l asy-Syakhs}iyyah, Da>r al-'Ilm li al-Mala>yi>n*, Beirut, cet I, 1964, hlm. 289 dst.

	Satu cucu pr. gr. lk.	$1/6$	thj.	$2/3 \times 7/8$	$1/6$	$2/3 \times 7/8$
	Satu sdr. lk. kd.	'as}.	thj.	thj.	'as}.	thj.
7	Suami	$1/2$	$1/2$	$1/2$	$1/2$	$1/2$
	Ibu	$1/6$	$1/3 + \text{sis}$	$1/6$	$1/6$	$1/6$
	Saudara lk. kd.	'as}.	thj.	sis (qar.)	'as}.	'as}.
8	Satu cucu pr. gr. lk.	$1/2$	$2/3$	$2/3$	$1/2 \times 2/3$	$2/3$
	Satu cucu lk. gr. pr.	z\ar.	$1/3$	$1/3$	$1/3$ (ww)	$1/3$
	Satu sdr. lk. seayah	'as}.	thj.	thj.	'as}.	thj.
9	Satu sdr. pr. kd.	$1/2$	$1/2 + \text{sis}$	$1/3$	$1/2$	$1/2$
	Satu sdr. lk. seayah	'as}.	thj.	$2/3$	'as}.	'as}.
10	Ibu dari ayah (nenek gr. ayah)	$1/6$	$6/27$	thj.	$1/6$	$1/6$
	Ayah dari ibu (kakek gr. ibu)	z\ar.	$1/3$	thj.	z\ar.	z\ar.
	Satu anak lk. dari sdr. lk. kd.	'as}.	$8/27$	$2/3$	'as}.	'as}.
	Satu anak pr. dari sdr. lk. kd.	z\ar.	$4/27$	$1/3$	z\ar.	z\ar.
11	Suami	$1/2$	$1/2$	$1/2$	$1/2$	$1/2$
	Satu sdr. lk. seibu	$1/6$	$1/6 + \text{sis}$	$1/4$	$1/6$	$1/6$
	Anak lk. dari sdr. lk. seayah	'as}.	thj.	$1/4$	'as}.	'as}.
12	Satu sdr. lk. seibu	$1/6$	thj.	thj.	$1/6 \times 2/3$	$1/6$
	Cucu lk. gr. pr.	z\ar.	$1/2 + \text{sis}$	$1/2 + \text{sis}$	$1/3$ (ww)	$1/2$
	Sdr. lk. dari ayah	'as}.	thj.	thj.	'as}.	'as}.
13	Anak lk. dari sdr. lk. kd. ayah	'as}.	thj.	thj.	'as}.	'as}.
	Anak lk. dari sdr. pr. kd.	z\ar.	$1/2 + \text{sis}$	$1/2 + \text{sis}$	z\ar.	z\ar.

14	Anak lk. dari sdr. lk. kd. ayah	' <i>as</i> }'	thj.	$\frac{2}{3} \times 213$	' <i>as</i> }'	' <i>as</i> }'
	Sdr. lk. seibu dari ibu	<i>z</i> \ar.	$\frac{1}{3}$	$\frac{1}{3}$ (ww)	<i>z</i> \ar.	<i>z</i> \ar.
	Sdr. pr. kd. dari ayah	<i>z</i> \ar.	$\frac{2}{3}$	$\frac{1}{3} \times \frac{2}{3}$	<i>z</i> \ar.	<i>z</i> \ar.

Dapat ditambahkan, menurut Coulson, penyelesaian mazhab Ja'fariah untuk kasus nomor 10, ayah dari ibu mendapat $\frac{1}{6}$, dan karenanya saham yang lain berubah menjadi, ibu dari ayah mendapat $\frac{5}{18}$, anak laki-laki saudara mendapat $\frac{20}{54}$ dan anak perempuan saudara mendapat $\frac{10}{54}$. Sedangkan penyelesaian yang ditempuh di sini, saudara laki-laki kandung mendapat dua kali saham ibu dari ayah ($\frac{12}{27}$).¹³⁵

-o0o-

¹³⁵ Lihat di atas, hlm. 188.

BAB V PENUTUP

Sekarang sampailah penulis kepada bagian akhir dari kajian ini, untuk mengambil kesimpulan dari pembahasan tiga bab sebelumnya serta memberikan saran-saran.

Dapat dikatakan, Hazairin berupaya memanfaatkan hasil pengetahuan ilmiah kontemporer (antropologi) ketika mengijtihadkan hukum-hukum fikih (kewarisan), dalam rangka menciptakan sebuah sistem yang lebih padu dan menyeluruh. Menurut beliau, kelahiran dan perkembangan ilmu antropologi telah membuka peluang untuk melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sistem kekeluargaan dalam berbagai masyarakat di dunia. Pendapat ini beliau anggap pantas diketengahkan, karena Quran itu bersifat universal, untuk semua manusia di semua tempat dan pada setiap waktu. Beliau tidak puas dengan kenyataan yang selama ini berkembang, yang menerapkan kaidah-kaidah Quran langsung ke dalam kehidupan praktis suatu masyarakat sambil mengubah sekadarnya secara tambal sulam hal-hal yang dirasa bertentangan. Bahkan lebih tidak puas lagi terhadap pandangan yang lebih sempit, yang melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka adat masyarakat Arab zaman Nabi saw. saja, yang menurut beliau telah menyebabkannya "berbenturan dan dirasa asing" oleh masyarakat dengan sistem atau bentuk kekeluargaan yang berbeda.

Penggunaan pengetahuan ilmiah kontemporer tersebut sebagai "kerangka acu" tambahan, menyebabkan penalaran Hazairin tidak bertumpu kuat pada kerangka usul fikih, walaupun secara formal masih mengaku memperhatikan dan menggunakan kaidah-kaidahnya.

Hazairin pertama-tama mengumpulkan semua ayat yang dianggap berhubungan dengan kewarisan (satu topik) dan menyusunnya menjadi satu kesatuan yang saling menerangkan. Dalam upaya penafsiran ini, beliau menjadikan konsep-konsep atau hasil penelitian ilmu antropologi sebagai "batu uji atau kerangka acunya". Yang pertama beliau cari--berhubung Quran tidak menyebutkan secara jelas—adalah sistem kekeluargaan mana di dalam ilmu antropologi itu yang berselarasan dengan Quran, yang akan dijadikan landasan

untuk pengembangan selanjutnya, sehingga tercipta sebuah sistem yang padu dan menyeluruh. Menurut beliau, sistem tersebut adalah sistem bilateral, karena berintikan prinsip memberikan warisan kepada anak laki-laki dan perempuan serta kedua orang tua. Namun tidaklah persis sekali, sehingga perlu kepada beberapa tambahan dan penyempurnaan. Pada akhirnya beliau menamakan sistem yang diajukannya itu dengan: *sistem kewarisan bilateral yang sui generis (yang khas Quran)*. Lantas di bawah sorotan sistem bilateral inilah, beliau menjelaskan konsep-konsep dan menyelesaikan kasus-kasus. Aturan yang beliau hasilkan ini berbeda dengan aturan kewarisan fikih Sunni (dan juga Syiah)--yang beliau identifikasi sebagai sistem patrilineal karena berintikan prinsip memberikan warisan hanya kepada anak laki-laki dan ayah. Mengenai hal ini di bawah akan disinggung lebih lanjut.

Mengenai Hadis (Sunah), beliau anggap sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari Quran dan menjadi penjelas atau keterangan tambahan untuknya. Dalam fungsi ini Hadis tidak boleh bertentangan dengan Quran, baik bertentangan dengan arti zahir maupun dengan tafsir yang dihasilkan melalui kegiatan pertama di atas. Lebih dari itu, Hadis mesti dibedakan antara yang bersifat umum dan yang bersifat sementara, yaitu yang diberikan Rasul dalam ketiadaan atau menunggu kedatangan wahyu. Tanda utama kesementaraan, di samping pernyataan yang ada dalam Hadis itu, adalah pertentangannya dengan Quran dan tafsirnya tersebut. Hadis yang bersifat sementara bukanlah tafsir untuk Quran.

Sebelum melangkah lebih lanjut, pandangan dasar Hazairin di atas ingin dibandingkan dengan pendapat-pendapat dalam usul fikih. Ulama sepakat bahwa ayat-ayat Quran saling menerangkan antara sesamanya. Sedang Hadis merupakan penjelas terhadap Quran, di samping juga bisa memberikan legislasi (*tasyri'*) baru. Di dalam praktek, para ulama cenderung mengaitkan sesuatu ayat langsung kepada Hadis dan baru setelah itu mempertimbangkan hubungannya dengan ayat-ayat lain, sekiranya ada. Dalam hal ada pertentangan antara Quran dan Hadis, terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Sebagiannya menganggap bahwa Hadis yang bertentangan dengan zahir Quran sudah tidak mempunyai *hujjah*

(otoritas) dan karena itu boleh ditinggalkan. Sedang sebagian yang lain menyatakan bahwa pertentangan secara zahir saja tidaklah memadai untuk menyingkirkannya; tetapi harus bertentangan juga dengan salah satu dalil lain, misalnya *qiya>s*, praktek orang Medinah dan seterusnya. Sebagian lagi berpendapat, Hadis sahih (sanad) tidak mungkin bertentangan dengan Quran. Kalau secara zahir terlihat bertentangan, maka harus dipadukan sedemikian rupa; misalnya dengan mentakhsiskan isi Quran atau mentakhsiskan isi Hadis atau menganggap Quran dan Hadis masing-masing menunjuk peristiwa yang berbeda dan beberapa cara lainnya.

Penulis tidak menemukan pendapat tegas para ulama tentang Hadis yang bertentangan dengan hasil penafsiran ayat sebagai satu kesatuan tadi. Kuat dugaan para ulama akan mendahulukan Hadis atas tafsiran tersebut, karena seperti telah dijelaskan, mereka sering mengaitkan Hadis langsung kepada sesuatu ayat, tanpa mempertimbangkan hubungan ayat tersebut dengan ayat-ayat lain. Dengan demikian, pendapat Hazairin yang menganjurkan pengabaian Hadis dalam keadaan ini, merupakan unsur yang tidak ditemukan di dalam usul fikih.

Terhadap upaya Hazairin memasukkan hasil kajian ilmu antropologi sebagai "kerangka acu" tambahan ketika menalar ulang aturan-aturan fikih dapat dijelaskan sebagai berikut. Untuk menjelaskan konsep dan istilah yang digunakan di dalam Quran, para ulama telah menetapkan tiga pilihan. Pertama, menafsirkan konsep-konsep tersebut dengan kajian semantik (leksikon, *al-wad'*). Kedua, menafsirkannya dalam kerangka tradisi masyarakat Arab zaman Nabi (*isti'mal*); dan ketiga, berupaya menemukan arti yang diyakini paling sesuai dengan keinginan Allah swt. (*al-h}aml*). Para ulama sepakat bahwa pilihan ketiga harus didahulukan dari dua sebelumnya, apabila Allah swt. telah menyatakannya secara jelas. Dalam hal tidak ada ketegasan dan ada perbedaan antara ketiga-tiganya, sebagian ulama memilih menggunakan arti *isti'ma>l*, dengan alasan penjelasan-penjelasan Nabi diberikan sesuai dengan pemahaman kaumnya. Sebagian lagi mendahulukan pilihan *al-h}aml* tetapi harus didukung oleh aturan ketatabahasaan (bahasa Arab), atau sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan aturan ketatabahasaan.

Dalam kerangka ini, Hazairin dapat dikatakan melakukan pilihan ketiga (*al-h}aml*). Hanya beliau tidak menggunakan kajian semantik sebagai alat bukti, tetapi menggunakan hasil kajian ilmu antropologi. Sekiranya berhenti sampai di sini, terlihat ada perbedaan menonjol antara Hazairin dan penalaran ulama-ulama awal. Namun apabila diperhatikan lebih teliti, akan terlihat bahwa penalaran Hazairin ini tidaklah keluar dari pilihan pertama (*al-wad}*) maksudnya pemberian arti berdasar kajian antropologi tersebut tidaklah keluar dari kemungkinan arti yang memenuhi syarat secara semantik atau lebih dari itu tidaklah menyalahi aturan ketatabahasaan.

Pernyataan Hazairin bahwa pendapat sahabat sering didasarkan atas pilihan yang dalam ushul fikih disebut *isti'ma>l* ada kesejalanannya dengan hasil penelitian ini, seperti akan dijelaskan di bawah. Perlu disebutkan, kesimpulan Hazairin tentang adat masyarakat Arab tidak didasarkan pada hasil penelitian langsung (sendiri) seperti yang dia lakukan terhadap adat masyarakat di Indonesia. Kesimpulan-kesimpulan tersebut beliau tarik hanyalah berdasarkan teori antropologi yang telah ada, sehingga kelihatannya masih memerlukan pembuktian lebih lanjut. Misalnya pernyataan beliau bahwa perkawinan dalam masyarakat Arab berbentuk eksogami (*clan*) dan begitu juga kewarisannya bersifat patrilineal, beliau tarik dari bentuk kekeluargaannya, yang beliau anggap bersifat patrilineal murni. Pernyataan ini berbeda dengan catatan yang ada dalam sejarah dan hasil penelitian beberapa sarjana, yang menyatakan bahwa masyarakat Arab lebih mengutamakan bentuk perkawinan endogami (demi melindungi anak perempuan dari akibat peperangan antarsuku). Sedang kewarisannya didasarkan atas tanggung jawab kekebilahan (peperangan) dan bukan hubungan darah. Akibat lebih lanjutnya, kesimpulan beliau tentang pendapat-pendapat fikih awal yang dipengaruhi oleh adat Arab tersebut pun ada yang sukar dipertanggungjawabkan. Misalnya pernyataan bahwa '*as}abah ma'a al-gair* mesti satu klan dengan pewaris adalah kesimpulan yang tidak ditemukan di dalam buku-buku fikih.

Keinginan Hazairin untuk menentukan sistem sebelum menyelesaikan kasus-kasus adalah sesuatu yang bisa dimaklumi dan bahkan diapresiasi, karena

sangat boleh jadi dianggap lebih bermanfaat dan lebih sesuai dengan "semangat" zaman sekarang. Tetapi mungkin sekali, kecenderungan ini dianggap tidak bermanfaat pada masa sahabat dahulu, karena mereka merasa puas dengan kerangka tradisi yang ada. Perhatian mereka langsung diarahkan pada kasus konkret yang muncul di tengah masyarakat dan bukan pada sistem yang abstrak.

Karena perbedaan di atas, ditemukan beberapa perbedaan antara Hazairin dan ulama awal. Dalam menghimpun ayat-ayat, Hazairin memasukkan ke dalam ayat kewarisan itu ayat-ayat tentang wasiat. Dari sudut pandang fikih hal ini agak janggal karena wasiat adalah bagian yang terpisah secara jelas dengan kewarisan. Tampaknya beliau terpengaruh dengan BW atau Hukum Adat di Indonesia, yang menjadikan wasiat sebagai bagian kewarisan. Mungkin kenyataan ini bisa juga menjadi petunjuk klasifikasi masalah dan karena itu pengelompokan ayat Quran, tetap dipengaruhi oleh lingkungan dan kecenderungan pribadi.

Mengenai penafsiran, Hazairin menyimpulkan bahwa makna lafaz *mawa>li* dalam an-Nisa> 33 adalah ahli waris karena penggantian. Sedang ulama awal menafsirkannya dengan ahli waris biasa atau *'as}abah*. Perbedaan ini berpangkal pada perbedaan pemberian makna atas lafaz *likullin* dan *mawa>li* karena berbeda dalam menentukan kedudukannya dalam *i'ra>b* (struktur) ayat. Menurut para ulama, lafaz *likullin*--yang terletak di awal ayat, selalu dalam bentuk majemuk (di-*id}a>fat*-kan), tidak boleh berdiri sendiri. Dalam ayat ini ada tiga kemungkinan *id}a>fat* (sandaran, pasangan) untuk lafaz *likullin* yaitu (a) *ma>l* (sehingga artinya menjadi *setiap* warisan); atau (b) *insa>n* (sehingga artinya menjadi *setiap* pewaris); atau (c) *qawm, mawa>li* (sehingga artinya menjadi *setiap* ahli waris). I

Sedang lafaz *al-mawa>li* mungkin untuk ditafsirkan sebagai ahli waris atau *'as}abah*, atau diartikan dengan lafaz *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n* yang terletak di ujung ayat.

Dalam struktur Hazairin, *likullin* di-*id}a>fat*-kan kepada *insa>n*, tetapi isinya adalah ahli waris; lafaz *mawa>li* pun diisi dengan ahli waris. Dengan demikian ada dua lafaz yang menunjuk kepada ahli waris. Hazairin menafsirkan lafaz yang pertama (*kull*) sebagai ahli waris biasa (utama) dan lafaz yang kedua

(*mawa>li*) dengan ahli waris pengganti (ahli waris dari ahli waris), yaitu: keturunan (garis laki-laki dan perempuan) untuk anak dan saudara; atau leluhur di atas orang tua dan kerabat garis sisi kedua untuk ayah dan ibu. Mereka ini (ahli waris pengganti) akan mengambil hak ahli waris biasa (yang menghubungkan mereka dengan pewaris) apabila ahli waris biasa tersebut telah meninggal dunia. Sebagian ulama tafsir masa lalu telah mengemukakan struktur seperti yang diajukan Hazairin sebagai salah satu struktur yang memenuhi syarat untuk memahami ayat. Tetapi tidak ada yang sampai pada kesimpulan tentang adanya ahli waris dua tingkat seperti yang dicapai oleh Hazairin. Ada kemungkinan para ulama tidak sampai kepada apa yang disimpulkan Hazairin, karena pemikiran yang berkembang waktu itu ahli waris mustilah orang yang hidup. Sama sekali belum terpikirkan akan adanya ahli waris karena penggantian. Jadi arti ini betul-betul baru yang berasal dari Hazairin.

Sedang lafaz *al-wa>lida>n* dan *al-aqrabu>n* menurut para ulama boleh ditafsirkan dalam kedudukan sebagai ahli waris, sebagaimana mungkin juga untuk ditafsirkan dalam kedudukan sebagai pewaris. Dalam struktur Hazairin kedua lafaz ini ditafsirkan sebagai pewaris.

Mengenai lafaz *al-walad* (an-Nisa>' ayat 11, 12 dan 176), oleh Hazairin ditafsirkan hanya mencakup anak langsung, sedang lafaz *al-ab* hanya mencakup kedua orang tua. Konsep ini tidak diperluas kepada keturunan di bawah anak, atau leluhur di atas orang tua. Lafaz *al-akh* adalah saudara dari ketiga jenis hubungan, tidak dibedakan kepada saudara kandung, seayah dan seibu. Saudara dalam an-Nisa>' 12 adalah ketika mewaris bersama ayah (ibu), sedang yang dalam ayat 176 ketika tidak ada ayah (ibu). Alasan utama Hazairin menyamakan semua saudara (kandung, seayah dan seibu) adalah hasil kajian ilmu antropologi: demikianlah konsep-konsep tersebut dipahami dalam masyarakat yang bersistem bilateral. Hak kewarisan keturunan di bawah anak, leluhur di atas orang tua, serta keturunan dari saudara, oleh Hazairin diselesaikan melalui lembaga ahli waris karena penggantian (*mawa>li*) tadi.

Berbeda dengan Hazairin, ulama Sunni menafsirkan *al-walad* dalam ayat 11 sebagai anak langsung (laki-laki dan perempuan) dan setelah itu keturunan

melalui garis laki-laki. Sedang *al-walad* dalam ayat 176 dianggap lebih sempit, tidak mencakup anak perempuan. Tambahan dan pembatasan tersebut kelihatannya diperoleh dari penggunaan masyarakat Arab (*isti'ma>l*) dan beberapa Hadis, terutama sekali Hadis Ibn Mas'u>d. Di pihak lain, ulama Ja'fariah menafsirkan lafaz *al-walad* sebagai anak dan semua keturunannya, baik garis laki-laki maupun perempuan. Dengan demikian mereka lebih menonjolkan arti *al-wad'* dari lafaz tersebut, dan tidak menggunakan Hadis karena dianggap tidak memenuhi syarat.

Di pihak lain, jumhur ulama sunni berpendapat bahwa arti lafaz *al-walad* secara hakiki hanya mencakup anak generasi pertama. Sedang anak generasi kedua dan seterusnya merupakan arti majazi dari lafaz *al-walad*. Berdasar pemahaman ini, semua anak generasi pertama dianggap sebagai satu kesatuan, sedang anak generasi kedua dan seterusnya ke bawah, cenderung dianggap sebagai satu kesatuan juga (ada kecenderungan untuk menganggap mereka tidak saling menghibab, semua mereka akan mewaris walaupun berasal dari generasi yang berbeda).

Lafaz *al-abawan*, oleh para ulama (Sunni dan Ja'fariah) secara hakiki dipahami hanya mencakup kedua orang tua. Namun secara majazi, berdasarkan Quran dan Hadis dianggap mencakup leluhur di atas orang tua dengan seleksi ataupun tanpa seleksi.

Mengenai lafaz *al-akh*, semua ulama awal sepakat secara hakiki mencakup ketiga macam hubungan saudara, yaitu saudara kandung, seayah dan seibu, baik yang laki-laki maupun yang perempuan. Selanjutnya, semua ulama sepakat bahwa lafaz *al-akh* yang terdapat dalam ayat 12 menunjuk hanya kepada saudara seibu berdasarkan bacaan *sya>z\ Sa'd ibn Abi> Waqqa>s*. Sedang lafaz *al-akh* dalam ayat 176 menunjuk saudara yang kandung dan seayah, berdasarkan riwayat dari 'Ali> ibn Abi> T{a>lib. Para ulama tidak membahas makna lafaz *al-akh* secara majazi. Anak dari saudara cenderung dianggap tidak masuk ke dalam makna majazi lafaz *al-akh*. Anak dari *al-akh* cenderung dianggap sebagai kelompok tersendiri, bukan perluasan makna dari lafaz *al-akh*.

Menurut penulis, sejalan dengan perluasan makna *al-walad* kepada keturunan di bawahnya melalui kaidah majazi, maka makna *al-akh* pun dapat diperluas kepada keturunan di bawahnya melalui kaidah majazi.

Mengenai *kala>lah*, oleh Hazairin diartikan sebagai punah ke bawah berdasarkan susunan yang ada dalam ayat 176 itu sendiri. Hazairin menganggap susunan ini telah cukup jelas (*mufassar* menurut istilah usul fikih) sehingga tidak perlu kepada kajian lain.

Ulama mazhab kelihatannya menganggap lafaz ini sebagai *musykil*, sehingga perlu dijelaskan. Ulama Sunni mencari kejelasannya dari arti *isti'ma>l* dan Hadis-hadis, khususnya Hadis Ibn Mas'u>d dan Hadis Jabir (kasus Sa'd). Dari sini dipahami bahwa lafaz *kala>lah* menunjuk orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah. Adapun ulama Ja'fariah mencari kejelasannya dari ayat 176 itu sendiri, yaitu punah ke bawah. Tetapi arti ini diperluas kepada ketiadaan orang tua melalui *qiya>s*, dengan *'illat* hubungan langsung (ayat 11 menyatakan adanya kesamaan kemanfaatan antara seseorang dengan anaknya seperti dengan orang tuanya).

Mengenai *awla>* dalam al-Anfal aya>t 75, oleh Hazairin setelah mengaitkannya dengan aturan dalam an-Nisa>', dipahami sebagai menunjuk kepada kelompok keutamaan berdasarkan jenis (kualitas) hubungan darah itu sendiri, yang memungkinkan pembedaan ahli waris berdasarkan kelompok keutamaannya, seperti akan diterangkan di bawah. Pemahaman ini sejalan dengan pemahaman dalam mazhab Ja'fariah, namun masih berbeda dalam perinciannya. Selanjutnya ulama Sunni pun mengaitkannya dengan aturan dalam an-Nisa>', tetapi memahaminya sebagai menunjuk kepada ahli waris berdasarkan perincian saham. Atas dasar ini mereka membedakan ahli waris kepada *z\awi> al-furu>d*, *'as}abah* dan *z\awi> al-arh}a>m*.

Hazairin menolak Hadis yang digunakan ulama Sunni karena dianggap tidak memenuhi syarat. Hadis Jabir (kasus Sa'd) dan Hadis Ibn Mas'u>d dianggap terjadi sebelum ayat 176 turun dan isinya bertentangan dengan isi ayat ini. Hadis Ibn 'Abba>s ditolak dengan alasan merupakan kasus khusus dan fatwa Zaid pun ditolak karena dianggap merupakan ijtihad pribadi beliau.

Sekiranya dibandingkan dengan aturan usul fikih dan penilaian sebagian ulama Sunni sendiri, maka Hadis Jabir tidak kuat nilai sanadnya, paling tinggi hanyalah *h}asan*. Hadis Ibn Mas'u>d yang dirawikan antara lain oleh al-Bukhari, dan diberi nilai *hasan shahih* oleh at-Turmuzi, telah ditolak oleh Ibn 'Abba>s karena dianggap bertentangan dengan an-Nisa>' ayat 176. Mengenai waktu kejadiannya, ada bukti bahwa kasus dalam Hadis Ja>bir terjadi sebelum ayat 176 turun. Sebaliknya, kasus yang ditunjuk Hadis Ibn Mas'u>d tidak dapat dibuktikan terjadi sebelum ayat 176 turun. Lepas dari fakta ini, kedua Hadis di atas bukanlah ucapan Rasul yang bersifat umum, tetapi merupakan kasus khusus karena merupakan putusan Nabi (*qad}a>' an-nabi>*). Dalam usul fikih, Hadis yang merupakan kasus khusus harus dibatasi pada kasus yang sejenis, kecuali ada *qari>nah* yang memperluasnya kepada kasus lain. Sedang di kalangan Ja'fariah, kedua Hadis ini cenderung ditolak dan tidak mereka gunakan dalam penalaran. Atas dasar ini pengabaian Hazairin terhadap kedua Hadis di atas ada landasannya dalam usul fikih.

Mengenai Hadis Ibn 'Abba>s, oleh jumbuh ulama Sunni sangat dihargai dan dijadikan dalil utama untuk keberadaan '*as}abah*. Melalui penggabungan Hadis ini dengan Hadis Ja>bir dan Hadis Ibn Mas'u>d, jumbuh ulama merasa mantap untuk menetapkan bahwa ahli waris *z}awi> al-furu>d}* tidak berhak mengambil lebih dari sahamnya. Sisa warisan (sekiranya masih ada) akan diserahkan kepada '*as}abah*, betapapun jauhnya. Di pihak lain, isi hadis ini pulalah yang menyebabkan arti *kala>lah* yang dibatasi pada ketiadaan keturunan laki-laki dan ayah sesuai denfan adat Arab masa itu, dianggap lebih tepat dari arti yang tertera dalam Quran itu sendiri. Namun begitu beberapa ulama Sunni menganggap susunan *awla> rajulin z}akar* dalam Hadis Ibn 'Abba>s masih mengandung kerumitan yang tidak dapat diselesaikan. Pemahaman yang ada mengenai frasa itu, semuanya mengandung kelemahan dan tidak bebas dari kritik. Tetapi tidak ada yang menganggapnya bersangkutan dengan kasus khusus seperti yang ditempuh Hazairin. Berbeda dengan pendapat ulama Sunni, ulama Ja'fariah menganggap Hadis ini *maud}u>'* karena--menurut mereka, Tawus (dan juga Ibn 'Abba>s) menolak pernah meriwayatkannya. Menurut penulis, karena susunan

kata dalam Hadis Ibnu 'Abba>s memang rumit, sehingga belum ditemukan cara untuk memahaminya secara konsisten, maka tidaklah salah sekiranya hadis ini ditawaqqufkan, dalam arti tidak digunakan sebagai dalil sampai ada cara pemahaman yang logis dan konsisten.

Mengenai fatwa (pernyataan) Zaid, yang oleh ulama Sunni diterima sebagai otoritas, kuat dugaan adalah hasil ijtihad beliau secara pribadi. Pendapat bahwa fatwa ini merupakan Hadis *mauqu>f* tidak didukung oleh bukti yang memadai. Atas dasar ini, penolakan Hazairin mempunyai landasan dalam usul fikih karena pernyataan (ijtihad) sahabat hanya mengikat apabila berhubungan dengan masalah *ta'abbudi>*, yaitu masalah yang tidak bisa dinalar.

Di dalam praktek, pemaduan para sahabat terhadap Hadis-hadis kewarisan telah menimbulkan beberapa kesulitan, sehingga untuk mengatasinya mereka membuat perkecualian-perkecualian, misalnya kasus yang disebut dengan: *al-akdariyyah* dan *al-kharqa>*'. Pemahaman dan praktek sahabat ini, yang oleh beberapa ulama dikritik karena bukan merupakan "pemahaman lurus" terhadap Hadis (nas), tetap diikuti dan dipertahankan bahkan cenderung diterima sebagai bagian dari Sunah Rasul oleh mayoritas ulama (mazhab) Sunni. Kenyataan ini barangkali bisa memberi petunjuk, bahwa anjuran *asy-Sya>fi'i>* agar semua Sunah dikaitkan kepada Hadis, tidak diikuti secara ketat.

Beralih kepada kesimpulan fikihnya, maka tidaklah terlalu berlebihan sekiranya dikatakan, bahwa pendapat Hazairin secara bulat (keseluruhan) berbeda dengan pendapat-pendapat yang ada di dalam mazhab. Namun secara parsial tidaklah seluruh pendapat Hazairin merupakan hal baru.

Pendapat yang belum pernah dikemukakan pada masa-masa yang lalu, hanyalah aturan tentang adanya lembaga ahli waris karena penggantian (*mawa>li*), pengertian *kala>lah* dengan punah ke bawah, penyamaan kedudukan dan saham ketiga jenis saudara (kandung, seayah dan seibu), serta pembedaan ibu dengan saudara dalam pengembalian sisa bagi. Sedang pendapat selebihnya, keterhijaban kakek dengan saudara serta penetapan ayah hanya mendapat sisa setelah ibu dan duda (janda) mengambil saham *z\awi> al-furu>d}*, adalah pendapat yang pernah ada di masa sahabat, tetapi setelah itu tidak mempunyai

pengikut yang berarti bahkan mati. Ada juga riwayat bahwa arti *kala>lah* yang dipilih Hazairin telah dikemukakan oleh Ibn 'Abba>s. Hanya pernyataan ini tidak mempunyai banyak relevansi di dalam praktek, karena beliau tetap membedakan saudara kepada yang kandung, seayah dan seibu. Adapun penolakan istilah *'as}abah*, adanya hak anak perempuan untuk menghibab kerabat garis sisi serta hak keturunan generasi kedua untuk hanya mengambil saham orang tua mereka, adalah pendapat yang sejalan dengan mazhab Ja'fariah.

Secara keseluruhan, pendapat-pendapat atau kesimpulan Hazairin tersebut terasa lebih dekat kepada mazhab Ja'fariah daripada kepada enam mazhab yang lainnya.

Di dalam mazhab Hanafiah, Malikiyah, Syafi'iah, Hanabilah, Zahiriah dan Zaidiah, ahli waris hanya dibedakan berdasarkan pasti tidaknya jumlah saham mereka menjadi *z\awi> al-furu>d}*, *'as}abah* dan *z\awi> al-arh}a>m*. Aturan hibab-menghibab terjadi antara pribadi ahli waris dan pribadi lainnya berdasarkan pertimbangan langsung mereka dalam kekerabatan. Jadi mungkin karena perbedaan derajat dan mungkin karena perbedaan jenis hubungan.

Di dalam mazhab Ja'fariah ahli waris dibedakan dengan dua cara. Pertama, berdasarkan kelompok keutamaannya menjadi: (1) anak (keturunan) dan orang tua; (2) kakek dan nenek (leluhur derajat dua) dan saudara atau keturunan saudara (kerabat garis sisi pertama); serta (3) leluhur derajat tiga dan kerabat garis sisi kedua atau keturunannya. Kelompok yang tinggi menghibab kelompok yang di bawahnya dan begitu pula derajat yang dekat menghibab yang lebih jauh. Kedua, dari segi saham dibedakan kepada: orang-orang yang mendapat bagian pasti (*z\awi> as-siha>m*) dan orang-orang yang mendapat sisa (*z\awi> al-qara>bah*). Sama dengan enam mazhab sebelumnya, mazhab ini pun tidak mengenal ahli waris karena penggantian, tetapi ada perbedaannya. Dalam enam yang pertama, semua orang mewarisi karena dirinya sendiri dan saham yang dia peroleh adalah saham dirinya sendiri pula. Dalam mazhab Ja'fariah, keturunan dari anak dan saudara selalu mengambil saham yang menjadi hak orang tuanya. Hanya sesuai dengan aturan hibab menghibab antarderajat tadi, keturunan tersebut baru akan berhak mewarisi kalau ahli waris pada derajat orang tuanya telah habis

seluruhnya. Dengan demikian, dari segi saham, mereka sama dengan ahli waris pengganti tetapi dari segi keberhakan, mereka adalah ahli waris karena dirinya sendiri. Perbedaan lainnya, dalam enam mazhab yang pertama, keturunan yang berhak mewaris hanyalah mereka yang melalui garis laki-laki. Sedang dalam mazhab Ja'fariah, keturunan tersebut diperhitungkan melalui kedua garis laki-laki dan perempuan.

Beralih kepada Hazairin, ahli waris dibedakan dengan dua cara. Pertama berdasarkan hubungan darah, dibagi menjadi empat kelompok keutamaan, secara urut: (1) orang tua, anak dan ahli waris pengganti anak; (2) orang tua, saudara dan ahli waris pengganti saudara; (3) orang tua; dan (4) ahli waris pengganti orang tua. Kedua, berdasarkan perolehan saham dibedakan menjadi ahli waris yang mendapat bagian pasti (*z\awi> al-furu>d*), ahli waris yang mendapat sisa (bagian terbuka, *z\awi> al-qara>bah*) dan ahli waris pengganti (*mawa>li*). Kehadiran ahli waris pengganti, praktis menyebabkan penghijaban hanya akan terjadi antarkelompok keutamaan. Dengan kata lain penghijaban antarderajat seperti dikenal dalam semua mazhab fikih menjadi tidak relevan lagi.¹

Sekiranya dibandingkan dengan pembaruan hukum (fikih) di berbagai negara berpenduduk mayoritas muslim, akan terlihat bahwa penalaran Hazairin adalah yang paling sistematis dan menyeluruh. Pertimbangan-pertimbangan yang dikemukakan untuk menetapkan adanya hak keturunan perempuan menghijab kerabat garis sisi dalam undang-undang Tunisia, penetapan adanya wasiat wajibah dalam undang-undang Mesir dan beberapa negara lainnya, penerimaan konsep *ahl al-qara>bah* mazhab Ja'fariah dalam undang-undang Irak, pengubahan aturan hijab-menghijab dalam aturan kewarisan Pakistan: bahwa seorang ahli waris hanya menghijab anaknya sendiri, dan karena itu keturunan dari ahli waris lain (yang telah meninggal terlebih dahulu) berhak mengambil saham orang tuanya tersebut (*inheritance by right* - mewarisi melalui hak), pada pokoknya hanyalah untuk memenuhi kebutuhan mendesak dan cenderung bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan (*al-mas}a>lih} al-mursalah*) semata.

¹ Perbedaan saham antara ahli waris di dalam kasus-kasus, lihat hlm. 203.

Tidak dikemukakan penalaran baru yang dapat dianggap mengubah kerangka kewarisan fikih secara lebih menyeluruh.

Selanjutnya terhadap arah yang dikemukakan Hazairin, yaitu upaya memahami dan manafsirkan Quran dengan bantuan ilmu-ilmu kontemporer, ingin dikomentari sebagai berikut.

Para ulama cenderung berpendapat bahwa dalam perjalanan sejarah intelektual kaum muslimin, "ilmu keislaman" yang paling akhir berinteraksi dengan "ilmu" yang berasal dari "peradaban" di luar Islam adalah fikih.² Adapun disiplin yang lainnya, seperti ilmu kalam dan filsafat, pada umumnya diakui telah berinteraksi bahkan disusupi oleh filsafat dan logika Yunani sejak masa dini.³

Dengan demikian, fikih atau barangkali lebih tepat mazhab-mazhab fikih, pada masa awal terbentuknya adalah murni islami. Kemurnian ini sangat boleh jadi terjadi karena adanya dua faktor. Pertama, sebagai ilmu yang berkaitan langsung dengan kehidupan praktis, maka contoh dan teladan dari Nabi serta ijtihad para sahabat, cukup banyak ditemukan dan dirasa memadai untuk menyelesaikan semua masalah dan persoalan yang muncul di tengah umat, betapapun kepesatan perkembangannya. Kedua, tidak ada ilmu hukum lain yang cukup berpengaruh yang ditemui masyarakat muslim ketika mereka melakukan perluasan wilayah dan pengembaraan intelektual.

Metode dan cara berpikir sistematis untuk fikih, tersusun dan menjadi populer melalui kitab *ar-Risa>lah*, karya Imam Syafi'i. Beliaulah yang memperkenalkan dasar-dasar dari berbagai teori dan menyusun berbagai kategori penafsiran nas dalam upaya menghasilkan hukum, yang kemudian dikenal dengan nama usul fikih. Dengan demikian, fikih telah berkembang luas ketika usul fikih

² Ada pendapat bahwa Fikih Islam dipengaruhi oleh hukum Romawi, dengan alasan hukum tersebut sangat berpengaruh pada masa awal perkembangan fikih, dan pusat pengembangannya pun dekat sekali dengan wilayah Islam, yaitu kawasan Libanon dan Palestina. Ada juga yang mengatakan Fikih Islam dipengaruhi oleh hukum dan tradisi Yahudi. Menurut banyak pengamat semua tuduhan ini lemah dan tidak didukung oleh bukti yang memadai. Tentang bantahan ini lihat Muh}ammad H{ami>dulla>h (ed.), *Hal li al-Qa>nun ar-Ru>mi> Ta's'i>r 'ala al-Fiqh al-Isla>mi*, Da>r al-Buh}u>s\ al-'Ilmiyyah, Beirut, cet. I, 1973. Buku ini memuat tulisan dari C.A. Nallino, G. Bousquet, Muh}ammad H{ami>dulla>h, Muh}ammad Ma'ru>f ad-Dawa>libi> dan S.V. Fitz Gerald.

³ Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Muslim*, Bulan Bintang, Jakarta, cet II, 1985, hlm. 23 dst.

disusun. Memang, di dalam perkembangannya, usul fikih tersebut tidaklah menciptakan sebuah sistem baru yang berbeda, tetapi hanyalah sekadar memilih dan mengukuhkan pendapat-pendapat yang berkembang kala itu, yang telah ada sejak masa sahabat. Aturan-aturan yang ada yang tidak sesuai dengan kaidah usul fikih tersebut, cenderung untuk tetap diterima sebagai perkecualian. Dari segi ini, kelahiran usul fikih tidaklah membawa sesuatu yang "revolusioner".

Pengaruh usul fikih Imam Syafi'i ini demikian kuat, sehingga tokoh atau mazhab lain sesudahnya hanyalah sekadar menambahkan beberapa bagian guna melengkapi dan menyesuaikannya dengan mazhab mereka.

Menurut sebagian pengamat, logika Yunani (Aristoteles) baru diterima ke dalam usul fikih dan fikih, adalah pada abad kelima Hijriah (sebelas Masehi), terutama karena pengaruh Imam al-Gazali. Namun pengaruh ini segera melekat dan kelihatannya tidak pernah lagi dilepaskan.⁴ Harus diakui ada beberapa tokoh seperti Ibn Taimiyyah (652/1254) dan asy-Syafi'i (790/1387) yang melihat pengaruh negatif dari penerimaan tersebut dan lantas berupaya memberikan pemurnian. Tetapi upaya ini tidak dapat menyaingi pengaruh al-Gazali yang telah tertanam lebih awal.

Dengan diterimanya logika Yunani (deduktif), maka kedudukan usul fikih Imam Syafi'i menjadi semakin mantap. Para ulama tidak lagi mengarahkan perhatian pada kritik dan pengembangan kategori dan teori yang dasar-dasarnya disusun Imam Syafi'i itu secara terus menerus dan berkesinambungan; tetapi cenderung hanya menerapkan kaidah-kaidah tersebut ke dalam kebutuhan praktis

⁴ Menurut an-Nasysyar, al-Gazall (505/1111) menjadikan *Kita>b Mi 'ya>r al- 'Ilm* yang berisi logika Yunani sebagai mukadimah dari buku *al-Mustasfa* (usul fikih)-nya dan secara tegas menjadikan penguasaan logika tersebut sebagai salah satu syarat untuk berjihad. Lihat buku beliau, *Mana>hij al-Bahj's\ 'inda Mufakkiri al-Isla>m*, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1978, cet IV, hlm. 73 dan 179.

Beberapa tahun sebelum al-Gazali, Ibn H{azm (456/1063) menyusun sebuah buku logika dalam bahasa Arab populer dan dengan contoh-contoh dari fikih, guna memasyarakatkannya. Dalam buku ini beliau secara tegas membantah pendapat-pendapat yang berkembang waktu itu, yang menganggap logika Yunani sebagai ilmu yang tidak bermanfaat bahkan dapat merusak Islam. Lebih lanjut lihat buku tersebut: *At-Taqri>b li H{add al-Mant}iq wa al-Madkhal ilaih bi al-Alfa>z al-'A<miyyah wa al-Ams\ilah al-Fiqhiyyah*, dengan *tah}qiq Ih}sa>n 'Abba>s*, Maktabat al-H{aya>h, Beirut, hlm. 6 dst. Lihat juga, al-H{ajawi>, *al-Fikr as-Sa>mi fi> Ta>rikkh al-Fiqh al-Isla>mi>*, dengan syarah 'Abd al-'Azi>z al-Qa>ri>, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, Medinah, 1977, jilid 1, hlm. 447; jilid 2, hlm. 11, 49 dan 50.

dengan perkecualian-perkecualian yang ada.⁵ Keadaan ini tidak terusik dan terus lestari sampai ke "zaman kebangkitan" sekarang.

Setelah adanya kemajuan pengetahuan ilmiah dan teknologi, keadaan menjadi berbeda total. Disiplin fikih bersama-sama dengan usul fikih sebagai metode penalarannya, bersinggungan dan mendapat tantangan dari ilmu hukum yang berasal dari "peradaban asing". Begitu pula, "peradaban asing" tersebut membawakan perubahan dan persoalan baru yang sebelumnya tidak dikenal fikih; sehingga mau tidak mau fikih harus mampu memberikan jawaban, agar tidak dianggap ketinggalan zaman. Keadaan ini menyebabkan teori-teori dan kategori dalam usul fikih yang disusun lebih seribu tahun yang lalu itu, mulai diusik dan dipertanyakan keberadaannya. Salah seorang dari mereka adalah Hazairin.⁶

Menurut Hazairin, penanganan dengan cara-cara lama (usul fikih) terhadap persoalan-persoalan yang muncul dan dihadapi umat sekarang ini (misalnya penanganan secara parsial dan dalam latar adat masyarakat Arab), sudah tidak memadai, bahkan mungkin tidak dapat menyelesaikan persoalan. Atas dasar itu beliau mengajukan alternatif yaitu: sebuah pemahaman yang sistematis, padu dan menyeluruh terhadap ayat-ayat dan Hadis-hadis (dalil nas) seraya memanfaatkan hasil kajian ilmu kontemporer, dengan tujuan akhirnya menciptakan sebuah sistem yang lebih universal, bahkan final.

Dilihat dari kerangka ini, maka upaya Hazairin merupakan pembaruan yang pada saatnya nanti akan sangat mempengaruhi perkembangan fikih. Apa yang beliau lakukan terhadap fikih kewarisan sebagai "kasus" dan antropologi sebagai "kerangka acu" bantunya, akan dapat diterapkan pada berbagai "kasus" lain, misalnya hukum perikatan, asuransi dan perdagangan internasional dengan ilmu ekonomi sebagai "kerangka acu" bantunya; hukum pidana—termasuk aturan (kecelakaan) lalu lintas dengan kriminologi dan psikologi sebagai "kerangka acu" bantunya dan seterusnya.

⁵ Contoh tentang hal tersebut dapat dilihat misalnya dalam: *az-Zunja'ni*, *Takhrij al-Furu'* 'ala al-Usju'l, dengan *tahqiq* Muhammad Adib Sa'alih, Ja'mi'at Dimasyq, Damaskus, 1962.

⁶ Di antara ulama di luar Indonesia yang mempersoalkan hal ini adalah: al-Qardawi, dengan bukunya *op. cit.*; Hasan at-Turabi, dengan bukunya, *Tajdid Usju'l al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Jalil, Beirut, cet. I, 1980.

Menurut penulis, tawaran dan arah yang diajukan Hazairin ini layak dipertimbangkan dan nanti pada satu saat, kuat dugaan akan mendapat tempat yang layak, sekiranya dipahami sebagai kegiatan guna meneruskan pilihan *al-h}aml* ayat-ayat Quran (makna yang diharapkan betul-betul sejalan dengan keinginan Allah swt.). Karena itu posisi ilmu-ilmu tersebut harus tetap sebagai alat bantu yang "sub ordinasi kepada kaidah bahasa Arab (*al-wad'*) dan alat "verifikasi" lain, semisal kemaslahatan yang memang menjadi tujuan Quran dan *'illat-illat* yang secara tersurat dan tersirat bisa ditemukan di dalam Quran. Di pihak lain, berhubung pengetahuan ilmiah kontemporer tersebut pun adalah proses yang terus berkembang, produk ijtihad yang menggunakan ilmu tersebut sebagai "kerangka acu" bantunya, tentu harus terus diperbarui dan disempurnakan. Atas dasar ini pengakuan Hazairin bahwa kebenaran mutlak di dalam tafsir (termasuk fikih) hanyalah satu dan kebenaran itu akan muncul pada saat sudah tidak dapat dipertanyakan dan direvisi lagi, harus dibaca dengan hati-hati. Sebab di dalam perspektif sejarah, penafsiran yang dianggap benar dan memenuhi syarat pada masa yang lalu, telah dikoreksi pada hari ini. Karena itu sangat boleh jadi penafsiran yang dianggap memenuhi syarat pada hari ini, akan dikoreksi dan direvisi pula pada masa-masa yang akan datang. Kita harus selalu ingat, kekuatan dari kebenaran pengetahuan ilmiah hanyalah sampai ke tingkat *zhanni*.

Selanjutnya, kedudukan pengetahuan ilmiah kontemporer sebagai alat bantu penafsiran Quran dan Hadis, harus digunakan secara hati-hati dan kesadaran penuh (bahwa kebenarannya hanya mencapai tingkat *zhanni*), agar kesulitan yang dialami akibat menerima logika Yunani tidak akan terulang lagi. Jangan sampai kaidah tafsir atau usul fikih yang dihasilkan oleh teori-teori pengetahuan ilmiah atau aplikasinya di dalam masyarakat, akan dianggap "absolut" atau kebal terhadap koreksi. Keadaan akan menjadi lebih parah apabila ada keinginan untuk memberikan semacam "pemaksaan" ilmiah. Contoh untuk hal ini adalah kesimpulan Hazairin sendiri, tentang tradisi masyarakat Arab yang telah disinggung di atas tadi. Contoh lainnya, nama *kewarisan patrilineal* yang beliau berikan kepada fikih Sunni. Nama ini masih bisa dipertanyakan, karena

tidak sesuai dengan kriteria patrilineal yang beliau buat sendiri. Menurut penulis, kewarisan fikih Sunni masih berada dalam kerangka bilateral karena juga menganut prinsip pemberian warisan kepada anak laki-laki dan perempuan serta ayah dan ibu. Perbedaan Hazairin dengan fikih Sunni harus dicari pada prinsip seleksi yang ditambahkan kepada bilateral itu. Hazairin sendiri masih menambahkan prinsip seleksi, dengan menamakan hasil temuannya sebagai *bilateral sui generis*. Jadi bukan bilateral mutlak.

Dalam hubungan dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat muslim Indonesia, Hazairin di awal tulisannya telah tegas-tegas menyatakan, bahwa upaya penalaran yang beliau lakukan ini merupakan sebuah *ijtihad* yang muncul karena memperhatikan dan mengamati keadaan masyarakat muslim di Indonesia dan setelah mendalami disiplin ilmu antropologi. Dilihat dari titik pandang ini, pendapat bahwa fikih mazhab dipengaruhi oleh adat masyarakat Arab yang sebenarnya ingin ditinggalkan Quran, dapat juga dikenakan kepada beliau; bahwa penalaran atau ijtihadnya ini dipengaruhi oleh kondisi masyarakat muslim di Indonesia pada abad keempat belas Hijriah; dan juga oleh ilmu antropologi pada awal abad kedua puluh Masehi. Dengan begitu hasil ijtihad ini belum tentu sejalan dengan penafsiran orang-orang yang akan datang pada masa belakangan. Pada giliran selanjutnya, keadaan ini memperteguh pernyataan sebelumnya bahwa harapan beliau agar tercipta suatu tafsir yang final, semakin tidak sesuai dengan realita.

Namun begitu arah yang dibuka Hazairin ini layak dipertimbangkan dan disimak dengan penuh perhatian, karena seperti beliau sebutkan, dorongan utama melakukannya adalah keinginan memperbaiki "wajah" hukum yang ada di tengah masyarakat muslim Indonesia, agar semaksimal mungkin disesuaikan dengan tuntunan Quran (Islam). Dengan kata lain, agar masyarakat muslim itu dapat melaksanakan keinginan-keinginan Quran tanpa perlu mengikuti adat istiadat masyarakat Arab yang tidak sesuai dengan budaya dan nilai yang ada di Indonesia di satu pihak, dan di pihak lain tanpa perlu membuang budaya dan nilai yang ada di tengah masyarakat nusantara, yang tidak bertentangan dengan Quran. Dari titik

pandang ini, kelahiran "mazhab fikih Indonesia" adalah sesuatu yang wajar dan merupakan bagian dari proses sejarah.⁷

Menurut penulis, perbedaan pendapat yang akan muncul dari kegiatan ini dengan mazhab atau penerapan Syariat Islam di kawasan lain di bumi Tuhan ini, tidak akan lebih jauh daripada perbedaan yang ada antara mazhab-mazhab fikih yang sekarang berkembang. Namun pergeseran orientasi akan terjadi. Kalau sekarang ini mazhab mengacu kepada tokoh, maka dengan mengikuti arah yang diajukan Hazairin, mazhab akan mengacu kepada kawasan. Tetapi ini pun bukanlah sesuatu yang baru, karena dahulu pun, sebelum kelahiran mazhab-mazhab "tokoh", telah dikenal istilah *mazhab penduduk Irak* dan *mazhab penduduk Hijaz*. Bahkan setelah dikenal mazhab "tokoh" pun masih berkembang istilah: pendapat dari *ulama-ulama di belakang Dua Sungai* (Sungai Jihun dan Sungai Amudarya), pendapat *ulama Maghribi*, pendapat *ulama Yaman* dan seterusnya.

Apabila diperhatikan keadaan fikih di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim, terlihat pula kecenderungan untuk menciptakan fikih (mazhab) kawasan melalui lembaga resmi; dalam hal ini perundang-undangan negara. Sebagai contoh dapat dikemukakan: Kitab Undang-undang Hukum Perdata Mesir (1948), Irak (1953); Undang-undang *Hudud* (tindak pidana kejahatan), Kuwait (1964), Libya (1973); Hukum Kekeluargaan Pakistan (1961); Undang-undang Perkawinan Indonesia (1974) dan Peraturan Perwakafan Tanah Milik Indonesia (1978).

⁷ Sejarah memperlihatkan bahwa ulama Indonesia telah menyeleksi (melalui *talfi>q, takhyi>r, tarji>h* bahkan *ijtihad*) pendapat-pendapat yang ada dan memilih yang dirasa paling sesuai dengan kebutuhan dan kondisi masyarakat muslim Indonesia. Fatwa-fatwa ulama Indonesia, baik dari "kubu" *tajdi>d* maupun dari "kubu" *tamaz\hub*, pada hemat penulis mencerminkan upaya tersebut. Dalam "kubu" *tajdi>d*, seleksi tidak terikat dengan mazhab, sedang yang dilakukan dalam "kubu" *tamaz\hub* terbatas hanya pada mazhab tertentu. Namun perlu disebut ada juga kecenderungan untuk memilih antara pendapat "yang paling banyak mengandung maslahat" dan pendapat "yang paling kuat atau sesuai dengan dalil". Lihat misalnya, Pustaka Panjimas (ed.), *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Pustaka Panjimas, Jakarta, cet. I, 1984; Abu Hamdan (ed.), *Ahka>m al Fuqaha>': Kumpulan Masalah-masalah Diniyah dalam Mu'tamar N.U.*, Toha Putera, Semarang; Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Yogyakarta, cet. III.

Sebagai kesimpulan akhir, mengenai usul Hazairin agar: (a) cucu dan keturunannya, anak saudara dan keturunannya, kakek dan nenek serta leluhur di atasnya--dari garis laki-laki dan perempuan diberi hak mewaris melalui penggantian; (b) arti kalalah diubah menjadi orang yang tidak mempunyai keturunan, baik garis laki-laki maupun perempuan; dan (c) kedudukan saudara disamakan antara yang kandung, seayah dan seibu, dapat dijelaskan sebagai berikut.

Dengan berpegang pada (a) kaidah-kaidah usul fikih yang ada, terutama sekali kaidah hakikat (hakiki) dan majaz (majazi); (2) penerapan kriteria hadis yang memenuhi syarat untuk dijadikan dalil secara relatif ketat (terutama membedakan antara yang umum dan khusus); (3) mengupayakan pemahaman yang konsisten atas nash, termasuk Hadis-hadis; dan (4) penataan ulang hubungan Quran dengan Hadis, dalam hal ini mengujikan hadis kepada Quran, dan bukan sebaliknya, maka kesimpulan yang dikemukakan Hazairin di dalam buku-bukunya, secara umum sampai batas tertentu, dapat juga dicapai dengan kaidah-kaidah usul fikih yang sekarang berkembang.

Quran dalam al-Nisa' ayat 12 secara jelas memberikan warisan kepada anak laki-laki dan perempuan. Dengan demikian Quran secara tegas mengubah adat Arab yang tidak memberikan warisan kepada anak perempuan. Susunan yang digunakan Quran secara jelas juga menyatakan lafaz *al-walad* mencakup anak laki-laki dan perempuan. Para ulama melalui kaidah majaz memperluas arti lafaz *al-walad*, sehingga tidak terbatas hanya pada anak langsung (generasi pertama), tetapi memperluasnya kepada keturunan di bawahnya. Perluasan ini menurut ulama Sunni, terbatas hanya mengikuti garis laki-laki, tidak masuk garis perempuan. Pembatasan ini didasarkan pada pendapat (ijtihad) Zaid bin Tsabit, yang kuat dugaan beliau sandarkan kepada adat masyarakat Arab waktu itu. Sebetulnya pemberian hak waris kepada perempuan oleh Quran, telah merupakan isyarat kuat bahwa keturunan garis perempuan harusnya diberi kedudukan sama dengan keturunan garis laki-laki dalam masalah kewarisan. Begitu juga pernyataan Nabi yang menjadikan cucunya melalui Fatimah sebagai keturunan atau bagian dari dirinya adalah isyarat untuk pengubahan garis keturunan

tersebut. Tetapi para ulama menganggap hal ini sebagai kekhususan Nabi sehingga tidak berlaku untuk umat Islam.

Dengan demikian upaya untuk memperluas arti *al-walad* sehingga mencakup keturunan garis perempuan sama seperti laki-laki tidak melanggar nash, bahkan sejalan dengan arah perubahan yang dibawa Quran dan karena itu dapat digunakan. Menurut penulis, menyamakan kedudukan keturunan garis laki-laki dengan garis perempuan dalam kewarisan, akan dianggap lebih taat asas, adil dan maslahat, karena menjadikannya sejalan dengan makna *al-walad* (anak, keturunan) dalam kasus-kasus yang lain seperti keturunan yang menjadi muhrim dalam perkawinan ataupun *al-walad* (keturunan) sebagai penerima wakaf.

Selanjutnya, perluasan makna secara majaz di atas (lepas dari cakupan isinya), oleh para ulama, cenderung dipahami secara horizontal. Maksudnya kalau masih ada generasi yang lebih dekat sebagai ahli waris, maka generasi yang lebih jauh pada dasarnya akan dianggap terhijab. Menurut penulis pemahaman secara horizontal di atas akan lebih baik dan lebih adil sekiranya diubah menjadi vertikal, jurai perjurai. Seorang anak walaupun sudah meninggal dunia akan tetap dianggap ada kalau masih mempunyai keturunan (yang hidup). Hak kewarisannya akan diambil oleh keturunannya itu, dengan perbandingan yang laki-laki mendapat dua kali yang perempuan. Dengan demikian seorang anak hanya akan menghijab keturunannya sendiri, dan tidak akan menghijab keturunan anak yang lain. Menurut penulis pengubahan pemahaman dari secara horizontal menjadi vertikal masih dicakup oleh kaidah majaz, karena itu dapat dan sah untuk diterima. Dengan pemahaman seperti ini maka jalan keluar melalui wasiat wajibah bagi cucu yang patah titi tidak diperlukan lagi.

Beralih kepada arti kalalah, sebenarnya Quran sudah cukup jelas menyatakannya sebagai orang yang tidak mempunyai *al-walad*, yaitu anak laki-laki dan perempuan (yang secara majaz diperluas kepada keturunan baik garis laki-laki ataupun perempuan). Kelihatannya para sahabat sukar menerima arti ini karena tidak sejalan dengan arti dalam bahasa (budaya) Arab. Setelah melalui diskusi yang luas dan panjang, pada akhirnya mereka tetap memegang arti berdasar budaya Arab, dan karena itu menambahkan syarat harus tidak

mempunyai ayah di samping tidak mempunyai anak. Setelah ini berdasar hadis Sa'd ibn ar-Rabi', hadis Ibnu 'Abbas dan fatwa Zaid mereka mempersempit arti "tidak mempunyai anak", menjadi tidak mempunyai anak laki-laki dan keturunan garis laki-laki saja (tidak termasuk anak perempuan). Secara ushul fikih dapat dikatakan mereka mengubah makna secara *al-haml* yang diinginkan Quran menjadi makna berdasar *isti'mal*, dalam hal ini budaya masyarakat Arab (yang kuat dugaan ingin diubah bahkan ditinggalkan Quran).

Sekiranya kalalah diartikan dengan orang yang tidak mempunyai *al-walad*, dan arti *al-walad* dikembalikan kepada Quran (yang lantas diperluas menggunakan kaidah majaz), maka kerabat garis sisi baru akan mewaris apabila semua keturunan (garis laki-laki dan perempuan) sudah tidak ada. Apabila keturunaun masih ada, walaupun cucu perempuan dari anak perempuan, maka saudara tidak berhak mewaris (terhijab). Cucu perempuan tersebut akan mengambil warisan pertama sekali selaku *zawil furudh* dan setelah itu mengambil kembali sisa yang ada melalui *rad*. Lebih dari itu, mengartikan lafaz kalalah menurut yang tertera dalam Quran, menjadikan kerabat garis sisi akan mewaris bersama ayah (ibu) atau leluhur di atasnya.

Pilihan makna kalalah secara baru ini mengharuskan Hazairin mencari makna baru juga untuk lafaz *al-akh*. Untuk itu beliau menyamakan kedudukan semua saudara, yang kandung, seayah dan seibu. Pendapat ini tidak dianut oleh seorang ulama pun, baik dari masa lalu ataupun sekarang. Para ulama memahami saudara dalam an-nisa' ayat 12 terbatas pada saudara seibu berdasarkan riwayat dari Sa'd ibn Abi Waqqas, yang dianggap sebagai bacaan *sadz* atas Quran. Penulis tidak berhasil menemukan sanad atas riwayat ini, sehingga tidak dapat menelusuri kesahihannya. Karena itu riwayat Sa'd akan lebih tepat dianggap sebagai hasil *ijtihad* pribadi beliau, bukan sebagai ketentuan (Hadis) yang berasal dari Nabi. Dengan demikian karena tidak ada dalil yang melarangnya, maka menyamakan makna dan kedudukan semua saudara, yang sekandung, seayah dan seibu, adalah mungkin secara kaidah ushul fikih karena (a) arti ini tidak salah secara bahasa; (b) tidak ada dalil yang melarangnya; riwayat Sa'd dianggap sebagai *ijtihad* sahabat, bukan hadis sahih Nabi; (c) arti ini lebih dekat dengan

semangat Quran karena lebih mempererat ukhuwwah; (d) perubahan arti dianggap perlu dilakukan untuk menjaga konsistensi makna dalam Quran, dan karena ada perbedaan adat budaya.

Beralih kepada perluasan makna *al-akh* kepada anak-anaknya, tidak penulis temukan pembahasannya dalam kitab-kitab yang penulis gunakan dalam penelitian ini. Karena itu, menurut penulis, dengan mengikuti pemahaman secara majaz atas lafaz *al-walad* di atas tadi, makna lafaz *al-akh* pun dapat diperluas kepada keturunan di bawahnya. Hak kewarisan saudara yang telah meninggal dunia akan diserahkan kepada anaknya (keturunannya), sama seperti hak kewarisan anak yang diserahkan kepada cucu (yang menjadi keturunannya).

Mengenai perluasan makna lafaz *abawan* kepada kakek dan nenek, para ulama sepakat bahwa kakek tercakup ke dalam makna ayah (*al-ab*) dan nenek pun tercakup ke dalam makna (*al-um*). Tetapi mereka tidak sepakat tentang luas cakupannya dan kedudukannya dalam kewarisan. Para ulama sunni cenderung memahami kakek yang dicakup secara majaz oleh lafaz *al-ab* hanyalah satu garis ke atas, yaitu ayah dari ayah dan seterusnya. Sedang nenek yang dicakup secara majaz oleh lafaz *al-um* sangatlah luas, mencakup semua nenek dari garis ayah dan garis ibu. Semua nenek ini berhak atas warisna dan akan berbagi rata atas saham yang seharusnya diterima ibu. Sedang menurut ulama Ja'fariah, semua leluhur laki-laki di atas ayah dan ibu adalah kakek dan semua leluhur perempuan di atas kakek dan ibu adalah nenek. Orang tua ayah akan mengambil hak ayah dan orang tua ibu akan mengambil hak ibu, betapapun jauhnya ke atas, dengan perbandingan yang laki-laki mengambil dua kali yang perempuan.

Mengenai hubungan kakek dengan saudara ini ada yang menarik. Para sahabat yang sesudah itu diikuti oleh jumhur ulama, sesuai dengan arti kalalah yang mereka pilih, menjadikan anak (laki-laki) dan ayah berhak menghibab saudara. Semua ulama sepakat bahwa cucu masuk ke dalam makna *al-walad* melalui kaidah majaz. Mereka diberi kewenangan untuk menghibab saudara sama seperti anak. Para ulama juga sepakat bahwa kakek dan nenek masuk dalam pengertian *al-abawan* melalui kaidah majaz. Tetapi mereka tidak memberi kewenangan kepada kakek untuk menghibab saudara seperti ayah. Dengan

demikian perluasan makna anak kepada cucu secara majaz disertai dengan pemberian kewenangannya, sedang perluasan makna ayah kepada kakek secara majaz tika disertai dengan pemberian kewenangannya. Pemberian makna ini barangkali dapat menjadi contoh mengenai inkosistensi para ulama dalam memberikan perluasan makna kepada konsep yang ada dalam Quran.

Menurut penulis, atas pertimbangan kelogisan, kemaslahatan dan keadilan (menggunakan pola *ta'lili*), dan lebih dari itu karena tidak ada dalil yang melarangnya atau dilanggar, maka pilihan mazhab Ja'fariah patut dipertimbangkan untuk diikuti. Sekiranya ayah atau ibu sudah wafat, sedang di atasnya ada kakek dan nenek, maka hak ayah akan diambil oleh orang tuanya yang masih hidup, dan hak ibu pun akan diambil oleh orang tuanya yang masih hidup. Namun perlu juga diingat pembahasan tentang hak kewarisan kakek tidak memberikan banyak manfaat karena secara praktis kakek dan seterusnya ke atas lebih awal meninggal duia dari cucu dan seterusnya ke bawah. Warisan pada dasarnya disediakan dan diserahkan kepada keturunan, bukan untuk leluhur.

Beralih kepada hadis-hadis utama dalam masalah kewarisan yang selama ini digunakan, oleh penelitian ini telah ditunjukkan sebagiannya tidak mencapai tingkat sahih, sebagiannya merupakan kasus khusus yang tidak sepatutnya diberlakukan sebagai ketentuan umum, sedang sebagian lagi tidak dapat dipahami secara lurus dan konsisten sehingga diusulkan untuk di-*tawaqquf*-kan. Lebih dari itu kebanyakan hadis ini selalu dipahami dalam kerangka adat Arab, sehingga tidak sejalan dengna semangat dan nilai Quran yang cenderung mengubah adat Arab. Menurut penulis, karena Quran sudah menyatakan diri mengubah adat Arab dalam masalah kewarisan, maka pemahaman terhadap hadis pun perlu diletakkan dalam kerangka perubahan itu. Pemahaman hadis harus diperhatikan dan dijaga, jangan sampai membelokkan arah yang telah ditunjukkan oleh Quran.

Dengan perluasan makna secara majaz atas ahli waris yang tersebut dalam Quran seperti diuraikan di atas, maka warisan akan jatuh kepada anak dan keturunannya, atau kepada saudara dan keturunannya atau kepada ayah dan ibu serta leluhur di atasnya. Mengenai kemungkinan warisan akan jatuh kepada

kerabat lain yang lebih jauh, ketika orang-orang di atas tidak ada, tidak menjadi perhatian penelitian ini.

Persoalan lain yang mungkin juga perlu disebutkan, tulisan ini seperti telah disebutkan di bagian awal, kurang memberi perhatian kepada *ijma'*. Namun selama penelitian ini berlangsung, muncul pemikiran bahwa *ijma'* sebagai prinsip pelestarian (*al-tsawabit*), akan sangat baik sekiranya tidak lagi mengacu ke masa lalu, seperti selama ini dipahami, tetapi diubah sehingga mengacu ke masa sekarang bahkan masa depan. Hal ini mungkin dilakukan apabila pengertian *ijma'* diubah dan dirumuskan ulang, dikembangkan menjadi kesepakatan yang dibuat bersama, sebagai bingkai pembatas untuk *ijtihad* yang akan dilakukan.

Kesepakatan tersebut boleh dalam bentuk kesepakatan sebuah bangsa seperti sistem bernegara, sistem peradilan dan sistem lain yang dipilih dan disepakati dalam konstitusi. Tetapi boleh juga dalam bentuk kesepakatan internasional yang harus ditaati bersama, seperti kovenan. Kalau jalan pikiran ini dapat diterima, maka *ijtihad* sebagai prinsip gerak (*al-mutaghayyirat*) harus dilakukan dalam bingkai kesepakatan bersama tadi, baik yang nasional ataupun yang internasional.

Selanjutnya, penelitian ini juga menemukan fakta, bahwa pemahaman atas konsep *uli-l amr* dalam al-Nisa' ayat 59, mungkin untuk diubah dan dikembangkan. Perintah taat kepada Allah dalam ayat tersebut dipahami sebagai taat kepada Quran. Perintah taat kepada Rasul dipahami kepada beliau sebagai pribadi ketika masih hidup dan berubah menjadi ketaatan kepada sunnah (Hadis) setelah beliau wafat. Sedang perintah taat kepada *uli-l amr* dipahami sebagai perintah taat kepada tokoh (orang) yang berkuasa, misalnya Abu Bakr dan Umar sebagai khalifah pengganti Rasulullah. Pada masa sekarang makna tersebut akan berisi gubernur, presiden atau raja yang sedang berkuasa. Dengan kelahiran negara bangsa, ada usulan bahwa makna *uli-l-amr* akan lebih tepat sekiranya digeser pemahamannya menjadi negara atau jabatan dalam sebuah negara, bukan lagi individu yang sedang berkuasa. Jadi ketaatan kepada *uli-l amr* adalah ketaatan kepada negara (bangsa) atau konstitusi, bukan ketaatan kepada presiden atau kepala negara yang sedang berkuasa.

Diharapkan dalam masa depan yang tidak terlalu jauh, akan ada penelitian mengenai tiga masalah tersebut.

Sampai di sini berakhirilah uraian tentang kesimpulan dan saran dan dengan demikian selesailah kajian ini.

Akhirnya, kepada Allah penulis memohon hidayah, agar tetap diberi petunjuk ke jalan yang lurus, jalan yang Dia ridai.

Wallah a'lam bish-shawab wa ilayh al-marji' wa al'ma'ab. Amin.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 'Abba>s ibn Muh}ammad as}-S{an'a>ni>, al-, *Tatimmat ar-Rawd} an-Nad}i>r Syarh} Majmu>' al-Fiqh al-Kabi>r*, Mat}ba'at as-Sa'a>dah, Kairo, 1349 H.
- 'Abd al-Fatta>h} Abu> Gadda>t, syarah dalam al-Kaus\ari>, *Fiqh Ahl al-'Ira>q wa H{adi>suhum*, Maktab al-Mat}bu>'a>t al-Isla>miyyah, Beirut, 1970.
- 'Abd al-H{aki>m 'Abd ar-Rah}ma>n As'ad as-Sa'di>, *Maba>h}is\ al-'Illah fi al-Qiya>s 'Inda al-Us}ju>liyyi>n*, Da>r al-Basya>'ir al-Isla>miyyah, Beirut, cet. I, 1986 (1406).
- 'Abd al-Hami>d Abu> al-Maka>rim Isma>'i>l, *Al-Adillah al-Mukhtalaf fiha> wa As\aruha> fi al-Fiqh al-Isla>mi>*, Da>r al-Muslim, Kairo.
- 'Abd al-Maji>d Mah}mu>d, *Al-Ittija>ha>t al-Fiqh}iyyah 'Inda al-Muh}addis\i>n fi> al-Qarn as-S\i>lis\ al-Hijri>*, al-Kha>nji>, Kairo, 1980.
- Abdoerraoef, *Al Qur'an dan Ilmu Hukum*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1970.
- Abdul Gafir, *Pemikiran Prof. Dr. Hazairin, SH dalam Pembaharuan Hukum Kekeluargaan Islam (Skripsi Sarjana)*, Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987.
- Abdurrahman al-'A<s}imi> al-Najdi> al-H{anbali> (ed.), *Majmu>' Fata>wa> Syaikh al-Isla>m Ah}mad ibn Taimiyyah*, jilid 19, Mat}a>bi' ar-Riya>d}, Riya>d}, cet. I, 1382.
- Abu> Hamdan (ed.), *Ahka>m al Fuqaha>': Kumpulan Masalah-masalah Diniyah dalam Mu'tamar N.U.*, Toha Putera, Semarang.
- Abu> H{ayya>n al-Andalusi>, Muh}ammad Yu>suf, (754/1255), *Al-Bah}r al-Muh}ji>t}*, Da>r al-Fikr, Beirut, cet. II, 1978.
- Abu> as-Su'u>d, Ibn Muh}ammad al-'Ama>di> al-H{anafi>, (982/1573), *Irsya>d al-Aql as-Sali>m ila> Maza>ya> al-Kita>b al-Kari>m*, dengan tah}qi>q 'Abd al-Qa>dir Ahmad 'At}a>, Maktabat ar-Riya>d} al-H{adi>s\ah, Riya>d} .
- Abu> Zahrah, Muh}ammad, *Ahka>m at-Tarika>t wa al-Mawa>ri>s*, Da>r al-Fikr al-'Arabi>, Kairo.
- , *Ta>ri>kh al-Maz\ah>hib al-Isla>miyyah*, Da>r al-Fikr, Kairo.
- , *Al-Mi>ra>s 'Inda al-Ja'fariyyah*, Ja>mi'at ad-Duwal al-'Arabiyyah, Kairo, 1955.

- , *Ima>m Ma>lik: H{aya>tuhu< wa 'As}ruhu>*, Da>r al-Fikr al-'Arabi>, Kairo.
- , *Ibn H{anbal: H{aya>tuhu wa 'As}ruhu>, A<ra>'uhu> wa Fiqhuhu>*, Da>r al-Fik al-'Arabi, Kairo.
- Adi>b S{a>lih}, Muh}ammad, *Tafsir an-Nus}u>s}*, al-Maktab al-Isla>mi>, Beirut, cet II.
- Ah}mad Ami>n, *Duh}a> al-Isla>m*, jilid II, Maktabat an-Nahd}ah al-Mas}riyyah Kairo.
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, cet. VIII, 1987.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemahan Agah Garnadi Pustaka, Bandung, cet. I, 1984.
- , *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1986 (publikasi no. 62).
- , *Ijma'*, terjemahan Rahmani Astuti, Pustaka, Bandung, cet. I, 1985.
- Ali Darokah, "Hukum Faraidh dengan Dasar Nash al Qur'an dan al Hadits serta Pertimbangan Mazhab Para Fuqaha' untuk Pengetrapan Warisan di Tanah Air," makalah seminar, (mimeograf), Panitia Seminar Konsepsi Syari'at Islam tentang Keadilan Sosial, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Januari 1987.
- 'Ali> H{asaballah, *Us}u>l at-Tasyri>' al-Isla>mi>*, Da>r al-Ma'arif, Kairo, cet. V, 1976.
- 'Ali> H{asan 'Abd al-Qa>dir, *Naz}rat 'A<mmat fi Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>mi>*, Da>r al-Kitab al-H{adi>sah, Kairo, cet. 111, 1965.
- 'Ali> al-Khafi>f, *Muh}a>d}ara>t fi> Asba>b Ikhtila>f al-Fuqaha>*, Ja>mi'at ad-Duwal al-'Arabiyyah, Kairo, 1956.
- Alu>s}i> al-Bagda>di>, Abu> al-Fad}l Syiha>b ad-Di>n al- (1270/1853), *Ru>h} al-Ma'a>ni>*, Da>r Ih}ya>' at-Tura>s} al-'Arabi>, Beirut.
- Al Yasa Abubakar, *Methodo Istinbath Fiqih di Indonesia: Kasus Kasus Majelis Muzakarah al Azhar*, (tesis S2), Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987.

- , "Kodifikasi Pertama Fiqih Islam", dalam *Sinar Darussalam* \ Majalah Pengetahuan dan Kebudayaan, no. 128/129 (Mei 1982), Banda Aceh.
- Amidi>, al- (631/1233), *Al-Ih}ka>m fi> Us}ju>l al-Ah}ka>m*, Mat}ba'at 'Ali> S{ubeih}, Kairo, 1968.
- 'A<mili>, al-, *Mifta>h} al-Kara>mah*, jilid 28, asy-Syura, Kairo, 1326 H.
- Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Gunung Agung, Jakarta, cet. I, 1984.
- Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, Bulan Bintang, Jakarta, 1968.
- 'Aru>si> 'Abd al-Qa>dir, Muh}ammad al-, *Mas'alat Takhs}i>s} al-'A<m bi as-Sabab*, al-Mat}ba'ah al-'Arabiyah al-H{adi>s\ah, Kairo, 1983.
- Asnawi> (772/1367), al-, *At-Tamhi>d fi> Takhri>j al-Furu>' 'ala> al-Us}ju>l*, Mu'assasat ar-Risa>lah, Beirut, cet. II, 1981.
- 'Asqala>ni>, Ibn H{ajar al- (852/1447), *Fath} al-Ba>ri>*, al-Maktabah as-Salafiyah, Kairo.
- , *Tahz}i>b at-Tahz}i>b*, jilid VI, Da>'irat al-Ma'a>rif an-Niz}a>miyyah, Hiderabad, cet. I, 1326 H.
- A'z}ami>, Muh}ammad Mus}t}afa> al-, *Dira>sa>t fi al-H{adi>s\ an-Nabawi> wa Ta>ri>kh Tadwi>nihi>*, Ja>mi'at ar-Riya>d}, Riya>d}.
- 'Az}i>m A<ba>di>, Syams al-H{aq al-, *'Awn al-Ma'bu>d*, jilid 8, al-Maktabah as-Salafiyah, Kairo, cet. III, 1979 (1399).
- Badra>n Abu> al-'Aynayn Badra>n, *Al-Adillah al-Muta'a>rid}ah wa Kayfiyyat al-Tarji>h} baynaha>*, Mansya'at al-Ma'a>rif, Iskandariyah.
- , *Us}ju>l al-Fiqh al-Isla>mi*, Mu'assasat Syaba>b al-Ja>mi'ah, Iskandariyah.
- Bagga>l, Sayyid H{asan al-, (ed.), *Mudawwanat at-Tasyri>'a>t al-Mas}riyyah*, 'A<lam al-Kutub, Kairo, 1979.
- Bahiy, Muh}ammad al-, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, terjemahan Al Yasa Abubakar, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1987.
- Baidlowi, *Konsepsi Hazairin tentang Hukum Kewarisan Islam*, (Skripsi Sarjana), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1988.

- Bu>t}i>, Sa'i>d Ramad}a>n al-, *Maba>h}is\ al-Kita>b wa as-Sunnah min 'Ilm al-U}su>l*, al-Mat}ba'ah at-Ta'a>wuniyyah, Damaskus, 1974.
- Bulta>ji>, Muh}ammad, *Mana>hij at-Tasyri>' al-Isla>mi> fi al-Qarn as\ -S/a>ni> al-Hijri>* Ja>mi'at al-Ima>m Muh}ammad ibn Sa'u>d al-Isla>miyyah, Mekah.
- Busti>, Abu> Sulaima>n al- (388/997), *Ma'a>lim as-Sunan Syarh} Sunan al-Ima>m Abi> Da>wu>d*, Muh}ammad Ra>gib at}-T{abba>kh, Aleppo, cet. I, 1934 (1352).
- Coulson, NJ, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge University Press New York, 1971.
- , *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terjemahan Hamid Ahmad, P3M, Jakarta, cet. I, 1987.
- Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Islam dalam Pemahaman Hazairin*, (Tesis S2), Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1988.
- Daud Ali, Mohammad, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia*, Yayasan Risalah, Jakarta, cet. I, 1984.
- Dawa>li>bi>, Muh}ammad Ma'ru>f ad-, *Al-Madkhal ila> 'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, Da>r al-Kita>b al-Jadi>d, Beirut, cet. V, 1965.
- Eman Suparman, SH, *Intisari Hukum Waris Indonesia*, Armico, Bandung, 1985.
- Fairu>za>ba>di>, al- (817/1413), *Al-Qa>mu>s al-Muh}i>t}*, Mu'assasat al-H{alabi>, Kairo.
- Fakhr ad-Di>n ar-Ra>zi> (606/1208), *At-Tafsi>r al-Kabi>r*, Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, Teheran, cet. II.
- Farma>wi>, 'Abd al-H{ay al-, *Al-Bida>yah fi> at-Tafsi>r al-Maud}u>'i>*, Maktabat Jumhu>riyyah, Kairo, cet. II, 1977.
- Fatchurrahman, *Ilmu Waris*, Al Ma'arif, Bandung, cet. II, 1971.
- Fath}i> ad-Durayni>, *Al-Mana>hij al-U}su>liyyah fi> al-Ijtiha>d bi ar-Ra'y*, Beirut, cet. I, 1975.
- Fayyu>mi>, al- (770/1367), *Al-Mis}ba>h} al-Muni>r*, Da>r al-Fikr al-'Arabi>, Beirut.

- Fu'a>d 'Abd al-Ba>qi>, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z al-Qur'a>n*, asy-Sya'b, Kairo.
- Ghaza>li>, al- (505/1111), *Al-Mustasfa> min 'Ilm al-Us}u>l*, dengan tahqiq Muh}ammad Mus}t}afa> Abu> al-'Ila>, Maktabat al-Jundi>, Kairo.
- H{ajawi>, al-, *Al-Fikr as-Sa>mi> fi> Tari>kh al-Fiqh al-Isla>mi>*, dengan syarah 'Abd al-'Azi>z al-Qa>ri>, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, Medinah.
- Hami>dulla>h, *Majmu>'at al-Was}a>'iq as-Siya>siyyah li al-'Ahd an-Nabawi> wa al-Khila>fah ar-Ra>syidah*, Da>r al-Irsya>d, Beirut, cet. III, 1969.
- , (ed.), *Hal li al-Qa>nu>n ar-Ru>mi> Ta's}i>r 'ala> al-Fiqh al-Isla>mi>*, Da>r al-Buh}u>s\ al-'Ilmiyyah, Beirut, cet. I, 1973.
- Hamka, *Tafsir al Azhar*, Yayasan Nurul Islam, Jakarta, 1984.
- Hammudah 'Abd al-'Ati, *Keluarga Muslim* (terjemahan Anshari Thayib), Bina Ilmu, Surabaya, cet. I, 1984.
- Hasan Shadily (ed.), *Ensiklopedi Indonesia*, jilid 1, Ikhtiar Baru, Jakarta, 1980, entri Hazairin.
- H{asan at-Tura>bi>, *Tajdi>d Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*, Da>r al-Jayl, Beirut, cet. I, 1980.
- Hasbi ash Shiddieqy, *Fiqh al Mawaris*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1973.
- , *Tafsier al Qur'a>nul Madjied "An Nur\"* Bulan Bintang, Jakarta, cet. II, 1969.
- Hassan, A, *Soal Djawab*, jilid 1, Diponegoro, Bandung, 1970.
- Haviland, *Antropologi*, terjemahan R. G. Soekadijo, jilid 2, Erlangga, Jakarta, 1988.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith*, Tintamas, Jakarta, cet. VI, 1982.
- , *Hendak Kemana Hukum Islam*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1976.
- , *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1982.
- , *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Tintamas, Jakarta, 1974.

- Hilli>, al- (771/1368), *Syara>'i' al-Isla>m fi> Masa>'il al-H{ara>m wa al-H{ala>l*, Nejeff, cet. I, 1969.
- H{usein H{ami>d H{asan, *Naz}ariyyat al-Mas}lah}ah fi> al-Fiqh al-Isla>mi>*, Da>r an-Nahd}ah al-'Arabiyyah, Kairo, 1971.
- Ibn 'A<bid>n (1252/1835), *H{a>syiyat Radd al-Muh}ta>r 'ala> ad-Durr al-Mukhta>r*, jilid 6, Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, Kairo, cet. II, 1966.
- Ibn al-'Arabi>, Abu>bakr (543/1148), *Ah}ka>m al-Qur'a>n*, Jilid I, dengan *tah}qi>q 'Ali> Muh}ammad al-Baja>wi>*, Da>r al-Ma'rifah, Beirut.
- Ibn H{azm (456/1063), *Al-Muh}alla>*, al-Maktab at-Tija>ri>, Beirut.
- , *Al-Ihka>m fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, Maktabat 'A<t}if, Kairo, cet. I, 1978.
- , *At-Taqri>b li H{add al-Mant}iq wa al-Madkhal ilayh bi al-Alfa>z al-'A<miyyah wa al-Ams}ilah al-Fiqhiyyah*, dengan *tah}qi>q Ih}sa>n 'Abba>s*, Maktabat al-H{aya>h, Beirut.
- Ibn Kas}i>r al-Qurasyi> ad-Dimasyqi> (774/1372), *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Azi>m*, jilid II, Da>r al-Andalus, Beirut.
- Ibn Ma>jah, Muh}ammad ibn Yazid> Abu> 'Abdulla>h, *Sunan Ibn Ma>jah (Sunan al-Mus}t}afa>)*, Da>r al-Fikr, Beirut, cet. II.
- Ibn Manz}u>r (711/1310), *Lisa>n al-'Arab*, disunting kembali oleh Yusuf Khayya>t} dan Nadi>m Mir'asya>i, Da>r Lisa>n al-'Arab, Kairo.
- Ibn Qayyim al-Ju>ziyyah (751/1349), *I'la>m al-Muwaqqi'm 'an Rabb al-'A<lami>n*, dengan *tah}qi>q T{a>ha> 'Abd ar-Ra'u>f, 'Abd as-Sala>m ibn Muh}ammad ibn Syaqr>n*, Kairo, 1968.
- , *Syarh} Sunan Abu> Da>wu>d*, (bersama-sama dengan al-'A<z}i>m A<ba>di>).
- Ibn Quda>mah (620/1222), *Al-Mughni>*, Maktabat ar-Riya>d} al-H{adi>sah, Riya>d}.
- Ibn Rusyd, *Bida>yat al-Mujtahid wa Niha>yat al-Muqtas}id*, al-Istiqa>mah, Kairo.
- Ibrahim al-Abyan, *Al-Mawsu'ah al-Qur'aniyyah*, Mu'assasat Sijl al-'Arab, Kairo.
- Ibra>hi>m Madku>r (ed.), *Mu'jam al-'Ulu>m al-Ijtima>'iyyah*, Al-Hai'ah al-'A<mmah li al-Kita>b, Kairo.

- Ismuha, *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1978.
- , "Masalah Dzawil Arham dan Ahli Waris Pengganti dalam Kewarisan Islam di Indonesia", dalam *Laporan Hasil Seminar Hukum Islam* (1982), Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, Departemen Agama RI.
- Jas}sa>s}, Abu>bakr al- (370/980), *Ah}ka>m al-Qur'a>n*, jilid II, Da>r al-Kita>b al-'Arabi>, Beirut.
- Jawwa>d Magniyyat, Muh}ammad, *Fiqh al-Ima>m Ja'far as-S{a>diq*, jilid 6, Da>r al-'Ilm li al-Mala>yin, Beirut.
- , *At-Tafsi>r al-Ka>syif*, Da>r al-'Ilm li al-Mala>yin, Beirut.
- , *Al-Ah}wa>l asy-Syakhs}iyyah*, Da>r al-'Ilm li al-Mala>yin, Beirut, cet. I, 1964.
- Kirma>ni>, al- (786/1381), *S{ah}i>h al-Bukha>ri> bi Syarh} al-Kirma>n>i*, jilid 23, al-Bahiyyah al-Mas}riyyah, Kairo, 1937 (1356).
- Kisyki>, al-, *Al-Mi>ra>s al-Muqa>ran*, Ja>mi'at Bagda>d, Bagdad, cet. III, 1969.
- Kiya> al-Harra>si>, al- (504/1109), *Ah}ka>m al-Qur'a>n*, Buku I, Da>r al-Kita>b al-'Ilmiyyah, Beirut, cet. I, 1983.
- Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Dian Rakyat, Jakarta, cet. VI, 1985.
- Lev, Daniel. S, *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, terjemahan Zaini Ahmad Noeh, Intermedia, Jakarta, cet. I, 1980.
- Madjelis Ilmijah Islamijah Djakarta (ed.), *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional tentang Faraidh*, Tintamas, Jakarta, 1964 (96 halaman).
- Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Yogyakarta, cet. III.
- Ma'louf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'la>m*, Da>r al-Masyriq, Beirut, cet. XXII, 1975.
- Mana>' al-Qat}t}a>n, *Maba>h}is\ fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, al-'As}r al-H{a>dis}, Beirut, 1973.

- Muba>rakfu>ri>, Abu> al-'Ali> al- (1353/1933), *Tuhfat al-Ah}wa>z\i>*, dengan *tah}qi>q* 'Abd ar-Rah}ma>n Muh}ammad 'Us\ma>n, Mat}ba'at as-Salafiyah, Medinah.
- Muh}ammad Rid}a>, *Muh}ammad Rasu>l Alla>h*, 'I<sa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, Kairo, cet. V, 1966.
- Muh}sin al-Ami>n, *Asy-Syi>'ah bayn al-H{aqa>'iq wa al-Awha>m*, cet. II, 1975 (1395).
- Muh}y ad-Di>n 'Abd as-Sala>m al-Bulta>ji>, *Mawqif al-Ima>m asy-Sya>fi'i> min Madrasat al-'Ira>q al-Fiqhiyyah*, al-Majlis al-'A'la> li asy-Syu'u>n al-Isla>miyyah, Kairo, (publikasi ke-25).
- Mu>sawi>, al-, *An-Nas}s} wa al-Ijtih>d*, Abu> Mujtaba>, Qu>m, cet. I, 1404 H.
- Mut}i>'i>, Muh}ammad Najib al-, *Al-Majmu>' Syarh} Muhaz\z\ab asy-Syira>zi>*, jilid 14, Maktabat al-Irsya>d, Jeddah.
- Nasysya>r, 'Ali> Sa>mi> an-, *Mana>hij al-Bah}s\ 'inda Mufakkiri> al-Isla>m*, Da>r al-Ma'a>rif, Kairo, cet. IV, 1978.
- Nawawi>, an- (676/1277), *S{ah}i>h} Muslim bi Syarh} an-Nawawi>*, Da>r al-Fikr, Beirut, cet. II, 1972 (1392).
- NurcholishMadjid, *Khazanah Intelektual Muslim*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. II, 1985.
- Proyek Pembinaan Peradilan Agama Dep. Agama (ed.), *Himpunan Putusan/ Penetapan Pengadilan Agama*, (tahun 1979/1980), Ditjen Binbaga Islam Dep. Agama, Jakarta.
- , *Himpunan Putusan/Penetapan Pengadilan Agama*, (tahun 1980/1981), Ditjen Binbaga Islam Dep. Agama, Jakarta.
- , *Himpunan Putusan/Penetapan Pengadilan Agama*, (tahun 1981/1982), Ditjen Binbaga Islam Dep. Agama, Jakarta.
- Pustaka Panjimas (ed.), *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Pustaka Panjimas, Jakarta, cet. I, 1984.
- Qara>fi>, al- (684/1286), *Syarh} Tanqi>h} al-Fus}u>l*, dengan *tah}qi>q*, T{a>ha> 'Abd ar-Ra'u>f Sa'd, Da>r al-Fikr, Beirut, 1973.

- Qardlawy, Yusuf al-, *Ijtihad dalam Syari'at Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Achmad Syathori, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1987.
- Qa>simi>, al- (1332/1914), *Mah}asin at-Ta'wi>l (Tafsi>r al-Qa>simi>)*, dengan *tah}qi>q* Muh}ammad Fu'a>d 'Abd al-Ba>qi>, 'I<sa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, Kairo.
- Qast}ala>ni>, Abu> al-'Abba>s al- (923/1516), *Irsya>d as-Sa>ri> li Syarh} S{ah}ji>h} Bukha>ri>*, jilid IX, Da>r al-Fikr, Beirut.
- Qurt}ubi>, Abu> 'Abdilla>h al-Ans}a>ri> al- (774/1372), *Al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'a>n*, Da>r al-Ka>tib al-'Arabi>, Kairo.
- Raf'at Fauzi> 'Abd al-Mut}allib, *Taus}i>q as-Sunnah fi> al-Qarn as-S/a>ni> al-Hijri>*, al-Kha>nji>, Kairo, cet. I, 1981.
- Ra>gib al-As}fi>ha>ni>, ar- (502/1107), *Mu'jam Mufrada>t Alfa>z al-Qur'a>n*, dengan *tah}qi>q* Nadi>m Mar'asyli>, Da>r al-Ka>tib al-'Arabi>, Beirut, 1972.
- Ramli>, ar- (1004/1595), *Niha>yat al-Muh}ta>j ila> Syarh} al-Minha>j*, jilid 6, Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, Kairo, 1938.
- Rasyi>d Rid}a>, Muh}ammad (1355/1935), *Tafsir al-Qur'a>n al-H{aki>m*, Maktabat al-Qa>hirah, Kairo.
- Razali Usman, *Warisan Bilateral menurut Hukum Islam*, (Skripsi Sarjana) Fakultas Syari'ah IAIN Ar Raniry, Banda Aceh, 1970.
- Sa'i>d al-Khi>n, Mus}t}afa>, *As}ar al-Ikhtila>f fi> al-Qawa>'id al-U}u>liyyah fi> lkhtila>f al-Fuqaha>*, Mu'assasat ar-Risa>lah, Beirut, cet. I, 1972.
- Sala>m Madku>r, *Naz}ariyyat al-Iba>h}ah fi> al-Fiqh al-Isla>mi*, Da>r an-Nahd}ah al-'Arabiyyah, Kairo, cet. I.
- Sarkhasi>, as- (490/1096), *Kita>b al-Mabsu>t}*, jilid 29, Mat}ba'at as-Sa'a>dah, Kairo.
- , *Us}u>l as-Sarkhasi>*, dengan *tah}qi>q* Abu> al-Wafa>' al-Afga>ni>, Da>r al-Kita>b al-'Arabi>, Kairo, 1372.
- Sayu>t}i>, as- (911/1505), *Sunan an-Nasa>'i> bi Syarh} al-H{a>fiz} Jala>l ad-Di>n as-Sayu>t}i>*, Da>r al-Fikr, Beirut, cet. I, 1930.

-----, *Ad-Durr al-Mansur fi at-Tafsi bi al-Ma'sur*, jilid 2, Muhammad Amin Dahhaj, Beirut.

Sajuthi Thalib, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia; In memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*, UI Press, Jakarta.

-----, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Bina Aksara, cet. II, 1984.

-----, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, Bina Aksara, Jakarta, cet. III, 1982.

S{abu}ni, Muhammad 'Ali as-, *Al-Mawaris fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah 'ala D{aw'i al-Kita b wa as-Sunnah*, Hassan 'Abbas Syarbatli, Mekah.

S{an'a}ni, as- (1182/1768), *Subul as-Salam*, Mustafa al-Babi al-H{alabi}, Kairo cet. II, 1950.

S{ubh}i as-S{alih}, *'Ulu' al-H{adi>s\ wa Mus}talah}uh*, Dar al-'Ilm li al-Mala'iyin Beirut, cet. IX, 1977.

Siba'i, Mustafa as-, *As-Sunnah wa Makana'tuha fi at-Tasyri' al-Islami*, Kairo, cet. I.

Sindi, as-, *Matn al-Bukhari bi H{a}siyat as-Sindi*, Dar al-Fikr, Beirut.

-----, *H{a}siyat 'ala Sunan al-Mustafa li ibn Majah*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. II.

Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, Rajawali, Jakarta, cet. III, 1986.

Sutrisno Hadi, *Bimbingan Menulis Skripsi Thesis*, Andi Offset, Yogyakarta, cet. VI, 1988.

Suyuti, as- (826/1422), *Kanz al-'Irfa'n fi Fiqh al-Qur'a'n*, al-Murtadawiyah, Teheran, 1385 H.

Sya'fi'i, Muhammad ibn Idris asy- (204/819), *Ar-Risalah*, Dar al-Fikr, Beirut.

-----, *Kita b Ikhtilaf al-H{adi}s\, hamisy* (dalam) *Al-Umm*, jilid 7, asy-Sya'b, Kairo.

-----, *Al-Umm*, asy-Sya'b, Kairo.

- Syalabi>, Muh}ammad Mus}t}afa>, *Ta'li>l al-Ah}ka>m*, Da>r an-Nahd}ah al-'Arabiyyah, Kairo, 1981.
- Sya>t}ibi>, Abu> Ish}a>q asy- (790/1387), *Al-Muwa>faqa>t*, al-Maktabah at-Tija>riyyah al-Kubra>, Kairo.
- Syawka>ni>, asy- (1250/1834), *Fath} al-Qadi>r*, Da>r al-Fikr, Beirut.
- , *Nayl al-Awt}a>r*, Da>r al-Jail, Beirut, 1973.
- Syi>ra>zi>, asy- (476/1083), *Al-Muhaz}ab*, dalam Naji>b al-Mut}i>'i>, *Kita>b al-Majmu'*, al-Irsya>d, Jeddah.
- Tabrizi>, Wali> ad-Di>n at- (737/1336), *Misyka>t al-Mas}a>bih}*, dengan *tah}qi>q* Muh}ammad Na>s}ir ad-Di>n al-Alba>ni>, al-Maktab al-Isla>mi>, Beirut.
- Tanzil-ur-Rahman, *Islamization of Pakistan Law*, Hamdard Academy, Karachi, cet. I, 1978.
- Taqi> Al-H{aki>m, Muh}ammad, *Al-U}u>l al-'A<mmah li al-Fiqh al-Muqa>ran*, Da>r al-Andalus, Beirut, cet. II, 1979.
- Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung, cet. I, 1989.
- Tempo (ed), *Apa dan Siapa Orang-orang Indonesia 1981-1982*, Graffity Press, Jakarta, cet. I, 1981, entri Hazairin.
- Turki>, 'Abdullah 'Abd al-Muh}sin, *U}u>l Maz}hab al-Ima>m Ah}mad*, Riya>d}.
- Tabari>, Abu> Ja'far Muh}ammad ibn Jari>r at- (310/921), *Tafsi>r at}-T{abari>*, Da>r al-Fikr, Beirut, 1978.
- T{aba>t}aba>'i>, Muh}ammad H{usain at}-, *Al-Miza>n fi> Tafsi>r al-Qur'a>n*, Mu'assasat al-A'lami>, Beirut.
- T{abradi>, at}- (548/1153), *Majma' al-Baya>n*, Maktabat A<yat Alla>h al-'Uz}ma> al-Mar'asyi> an-Najafi>, Qoum, 1403 H.
- T{u>si> (460/1067), *Al-Mabsu>t} fi> al-Fiqh al-Ima>miyyah*, jilid 4, al-Murtad}awiyah, Teheran.
- Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Sumur Bandung, Bandung, cet. VI, 1980.

Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al Qur'an Dept. Agama R.I., *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama, Jakarta.

Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muh}ammad Saw. Konstitusi Tertulis yang Pertama di Dunia*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1973.

Zaini Ahmad Noeh, *Sejarah Singkat Pengadilah Agama Islam di Indonesia*, Bina Ilmu, Surabaya, 1983.

Zamakhshari>, Abu> al-Qa>sim Ja>r Alla>h al-Khawa>rizmi> az- (538/1142), *Al-Kasysya>f 'an H{aqa>'iq at-Tanzi>l wa 'Uyu>n al-Aqa>wi>l fi> Wuju>h at-Ta'wi>l*, Da>r al-Ma'rifah, Beirut.

Zarqa>ni>, Abu> 'Abdilla>h Muh}ammad az- (1122/1709), *Syarh} Muwat}t}a' al-Ima>m Ma>lik*, dengan *tah}qi>q Ibra>him ' At}wah 'Aud, Mus}t}afa> al-Ba>bi> al-H{alabi>*. Kairo.

Zarqa>ni>, Muh}ammad al-'Az}i>m az-, *Mana>hil al-'Irfa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, 'I<sa> al-Ba>bi> al-H{alabi>, Kairo.

Zunja>ni>, az- (656/1257), *Takhri>j al-Furu>' 'ala> al-U}u>l*, dengan *tah}qi>q Muh}ammad Adi>b S{a>lih}*, Ja>mi'at Dimasyq, Damaskus, 1962.

-o0o-

RIWAYAT HIDUP PENULIS:

Al Yasa` Abubakar lahir di Takengon, Aceh Tengah, tahun 1953. Menyelesaikan pendidikan tinggi di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, Fakultas Syari`ah. Setelah itu melanjutkan pendidikan pada Program *al-Dirasat al-`Ulya, Syu`bah Ushul al-Fiqh, Kulliyah al-Syari`ah wa al-Qanun, Jami`ah al-Azhar*, Kairo, tahun 1977 sampai 1980. Kemudian melanjutkan lagi pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, memperoleh gelar Doktor ilmu Syari`ah tahun 1989.

Beliau bertugas sebagai dosen pada Fakultas Syari`ah dan Hukum UIN Ar-Raniry, dan sejak tahun tahun 2001 diangkat dalam jabatan Guru Besar di bidang Fiqih dan Ushul Fiqih. Beliau pernah diberi amanah sebagai Asisten Direktur Program Pascasarjana, 1992-1996, Pembantu Rektor Bidang Akademik tahun 1996 sampai 2001--suatu periode yang sangat sukar di Aceh, karena pada priode inilah Bapak Prof. Dr. Safwan Idris, yang waktu itu menjadi Rektor, syahid

ditembak oleh orang tidak dikenal. Direktur Program Pascasarjana pada UIN Ar-Raniry masa bakti 2008-2012 dan Ketua LPM UIN Ar-Raniry 2013-2017.

Beliau juga pernah bertugas di lingkungan Pemerintahan Aceh, sebagai Kepala Dinas Syari`at Islam Provinsi Aceh, 2002 – 2008. Selama masa ini beliau terlibat langsung dalam kegiatan merumuskan kebijakan Pemerintah Aceh di bidang pelaksanaan syari`at Islam, termasuk penulisan Qanun-Qanun Aceh, sebagai bagian dari upaya menjadikan syari`at Islam sebagai hukum positif di Aceh, berdasarkan UU 44/99, UU 18/11, UU 11/06 dan UU 48/07, yang telah memberi izin pelaksanaan syari`at Islam di Aceh sebagai sub sistem dalam sistem hukum nasional NKRI. Beliau bertugas sebagai Wakil Ketua MPU Aceh tahun 2001-2003 dan Anggota MPU Aceh secara berturut-turut dari tahun 2002 sampai sekarang (2019). Ketua Dewan Pertimbangan Syariah Baitul Mal Aceh 2005 sampai sekarang dan Ketua Dewan Pengawas Syariah Bank BPRS Hikmah Wakilah Banda Aceh, 1992 sampai sekarang. Dalam organisasi kemasyarakatan, beliau menjabat Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Aceh tahun 2005-2015.

Beberapa buku tulisan beliau telah diterbitkan, seperti *Keluarga Berencana dalam Syari`at Islam*, (terjemahan buku Al-Najjar), BKKBN Prov. Aceh, 1981; *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, (terjemahan buku Muhammad al Bahi), Bulan Bintang, Jakarta, 1986; *Antara Setia dan Durhaka: Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Fiqih Islam*, Biro Perempuan, Sekretariat Pemerintah Provinsi NAD, Banda Aceh, 2001; *Pelaksanaan Syari`at Islam di Provinsi NAD : Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*, Dinas Syari`at Islam Provinsi (DSI Prov.) NAD, Banda Aceh, 2003, (edisi revisi terbit setiap tahun sampai 2008); *Penerapan Syari`at Islam di Aceh: Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*, DSI Prov. NAD, Banda Aceh, 2008; *Perkawinan Muslim dengan Non Muslim dalam Peraturan Perundang-undangan, Yurisprudensi dan Praktek Masyarakat*, DSI Prov. NAD, Banda Aceh, 2008; *Wilayatul Hisbah: Polisi Pamong Praja dengan Kewenangan Khusus*, DSI Prov. NAD, Banda Aceh, 2009; *Hidayatul Habib fit Targhib wat Tarhib*, kitab karangan Nurud Din Ar-Raniry, yang dialih aksarakan dari naskah berhuruf Arab Melayu (Jawi) ke huruf

Latin (bersama Mumtaz Ibnu Yasa`), Arraniry Press, Banda Aceh, 2012; *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Kencana (Prenadamedia Group), Jakarta, 2016; *Syariat Islam di Aceh sebagai Keistimewaan dan Otonomi Asimetris: Telaah Konsep dan Kewenangan*, Shahifah, Banda Aceh, 2019.

Artikel populer beliau tersebar di sejumlah media massa, koran dan majalah; sedang artikel ilmiah dimuat dalam beberapa jurnal ilmiah; seperti *Sinar Darussalam* dan *AR-Raniry* (keduanya terbitan IAIN Ar Raniry, Banda Aceh); *Kanun: Jurnal Ilmu Hukum*, Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh; *Mimbar Hukum*, Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Departemen Agama, Jakarta; *Jentera, Jurnal Hukum*, Pusat Studi Hukum & Kebijakan Indonesia (PSHK), Jakarta; *Jurnal Legislasi Indonesia*, Direktorat Jenderal Peraturan Perundang-Undangan Departemen Hukum dan HAM, Jakarta; dan *Jurnal Ilmu Syari`ah: Asy-syir`ah*, Fakultas Syari`ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas:

1. Nama : Al Yasa Abubakar;
2. Tempat/tgl. Lahir : Takengon, Aceh/ 12 Januari 1953 M., bertepatan dengan 26 R. Akhir 1372 H.
3. Alamat : Desa Ie Masen Ulee Kareng, B. Aceh
4. Pekerjaan : Dosen Fak. Syari'ah IAIN Ar-Raniry Darussalam, Banda Aceh
5. Nama Ayah : Abubakar Bangkit
6. Nama Ibu : Siti Aminah;
7. Nama Istri : Raihan Binti Mohd. Ali Djadun
8. Jumlah anak : tiga orang

B. Riwayat Pendidikan:

1. MIN Kota Takengon, berijazah tahun 1965;
2. MTsAIN Takengon, berijazah tahun 1967;
3. SP IAIN Takengon, berijazah tahun 1969;
4. Fakultas Syari'ah LAIN Ar Raniry Banda Aceh, berijazah (sarjana) 1976;
5. Program *ad-Dira>sa>t al-'Ulya>* (Magister), Jurusan Ushul Fiqih, Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar, Kairo (1977-1980)
6. Program S2 IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, berijazah tahun 1987;
7. Program S3 IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta tahun 1989.

C. Riwayat Pekerjaan:

1. Dosen pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar Raniry, 1982 sampai sekarang (1989, III/c, Lektor Muda dalam mata kuliah Ushul Fiqih)
2. Hakim tidak tetap pada Pengadilan Agama Banda Aceh, 1983 sampai dengan 1984

D. Kegiatan ilmiah dan Penelitian:

1. *Pandangan Islam terhadap Hukum Waris Adat Gayo*, (skripsi sarjana), 1976
2. *Keluarga Berencana dalam Syari'at Islam*, (karya terjemahan sebagian buku *Ma'alim asy-Syari'ah al-Isla>miyyah, S{ubh}i> as}-S{a>lih}*), diterbitkan oleh BKKBN Wilayah Aceh, Banda Aceh, 1981
3. *Akhlaq menurut Ajaran Islam*, (karya terjemahan buku *Al-Akhla>q, Yu>su>f Mu>sa>*), diterbitkan oleh Majelis Ulama Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh, 1984
4. *Tinjauan Objektif terhadap Seruan kepada Keluarga Berencana*, (karya terjemahan buku *Ru'yat Maud}u>'iyyah fi> ad-Da'wah ila> Tanz}i>m al-'Usrah, 'Abd ar-Rah}ma>n an-Najja>r*), diterbitkan oleh BKKBN Wilayah Aceh, Banda Aceh, 1984
5. *Penunaian Zakat Kopi di Kabupaten Aceh Tengah*, (laporan penelitian) Fakultas Syari'ah IAIN Ar Raniry, 1984
6. Dosen Tamu dalam Pekan Seminar Agama Islam Sekolah Tinggi Filsafat Kateketik PRADNYAWIDYA Yogyakarta (Agustus 1985)

7. *Methodes Istiḥḥāṭiyyah Fiqih di Indonesia*, (tesis S2), Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta 1987
8. *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, (karya terjemahan buku *Al-Fikr al-Islāmi fī Ṭatāwwurihi*, Muḥammad al-Baḥi), Bulan Bintang, Jakarta, 1987
9. Beberapa makalah untuk diskusi dan seminar; entri untuk *Ensiklopedi Islam Departemen Agama*, artikel dalam majalah *Panji Masyarakat*, *Sinar Darussalam*, *Kiblat* dan surat-surat kabar.

Yogyakarta, Juni 1989

