BAB IV

SUMBER DAN PENALARAN HUKUM FUQAHA' DALAM MENGKONSTRUK PATRILINEALITAS DALAM HUKUM KEWARISAN

A. Awal Mula Kemunculan Patrilinealitas dalam Hukum kewarisan Islam

Kentalnya patrilinealitas dalam hukum kewarisan Islam yang tidak sejalan dengan kecenderungan al-Qur'an dalam hal sistem kekerabatan mendorong perlunya pelacakan terhadap kronologi kemunculan corak tersebut. Pelacakan ini dapat mengungkap awal dan perkembangan corak tersebut dalam hukum kewarisan Islam tersebut, sehingga tingkat keabsahan corak tersebut dapat dipertimbangkan kembali.

Pembahasan dalam bab III telah menunjukkan bahwa ayat-ayat yang mengatur kewarisan tidak memberikan penjelasan secara eksplisit tentang hak kewarisan kerabat yang hubungannya dengan pewaris tidak bersifat langsung, kecuali saudara. Kewarisan cucu didasarkan pada pemahaman atas cakupan makna kata *walad* (j.: *awlad*) yang terdapat dalam bagian awal al-Nisa': 11. Begitu pula kakek dan nenek didasarkan pada cakupan makna kata *ab/umm* dalam ayat tersebut. Sementara al-Nisa': 7 hanya memberikan prinsip umum bahwa baik laki-laki maupun perempuan berhak mewaris dari kedua orang tuanya dan kerabatnya. Begitu pula al-Anfal: 75 hanya menyatakan bahwa mereka yang mempunyai hubungan kekerabatan (*ulu al-arham*) sebagian lebih utama (berhak) daripada sebagian yang lain. Dengan demikian, kewarisan ahli waris yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hubungannya dengan pewaris tidak bersifat langsung, kecuali saudara, tidak sepenuhnya didasarkan pada al-Qur'an.

Mengenai kewarisan saudara, penjelasan al-Qur'an diberikan dalam dua tempat, yaitu akhir al-Nisa': 12 dan al-Nisa': 176. Kedua ayat ini tidak menjelaskan pembedaan antara saudara kandung, saudara seayah dan saudara seibu. Namun oleh fuqaha', kedua ayat ini dipandang berlaku untuk saudara yang berbeda. Bagian akhir al-Nisa': 12 dipandang sebagai mengatur kewarisan saudara seibu, dan al-Nisa': 176 dipandang sebagai mengatur kewarisan saudara kandung dan seayah. Akan tetapi, andaipun memang kedua ayat tersebut dimaksudkan oleh Allah sebagaimana yang menjadi pandangan fuqaha' tersebut, tetapi diberikannya (dan tidak dinafikannya) hak kewarisan berupa *fard* kepada saudara seibu menjadi indikasi bahwa al-Qur'an memandang setara antara saudara yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melalui laki-laki (ayah) dengan saudara yang melewati perempuan (ibu) dalam hal keberhakan mereka untuk memperoleh warisan. Dengan demikian, kedua ayat tersebut justru mengindikasikan pemihakan al-Qur'an kepada garis kekerabatan parental atau bilateral, bukan patrilineal. Sehingga bisa ditegaskan bahwa corak patrilineal yang ada dalam hukum kewarisan Islam tidak bersumber dari al-Qur'an, meskipun disimpulkan oleh fuqaha', dengan penalaran mereka, dari al-Qur'an.

Bagaimana dengan hadis? Apakah patrilinealitas hukum kewarisan Islam berawal dari hadis? Terdapat beberapa hadis yang menjelaskan kewarisan ahli waris yang hubungannya dengan pewaris tidak langsung, dari berbagai pancang. Tentang kewarisan keturunan terdapat hadis yang bersumber dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Huzayl bin Syurahbil. Namun ahli waris dalam kasus kewarisan yang dijelaskan dalam hadis ini adalah anak perempuan, cucu perempuan dari anak laki-laki, dan saudara perempuan. Karena itu, berkaitan dengan garis kekerabatan, hadis ini hanya menjadi dalil tentang hak kewarisan keturunan perempuan dari garis laki-laki, dan sama sekali tidak memberikan petunjuk tentang hak kewarisan keturunan dari garis perempuan, baik menetapkan maupun menafikan.

Kewarisan kakek didasarkan pada hadis Ibn 'Abbas tentang "laki-laki paling utama" yang menjadi dalil terpenting yang digunakan fuqaha' untuk mendukung dan mengatur kewarisan *'asabah*. Namun hadis ini terlalu umum dan sama sekali tidak menyebut satu orang ahli waris pun secara khusus, termasuk kakek. Dua hadis yang juga sering dijadikan dasar hukum oleh fuqaha' meskipun dinilai lemah hanya memberikan informasi tentang hak kewarisan kakek sebesar seperenam, dan tidak memberikan penjelasan tentang kriteria kakek. Begitu pula dengan kewarisan nenek. Hadis-hadis tentang kewarisan nenek, sesuai dengan kasusnya, hanya menjelaskan nenek pada tingkat pertama, yakni ibunya ayah atau ibunya ibu. Karenanya hadis-hadis itu tidak dapat dijadikan rujukan dalam persoalan nenek tingkat kedua di mana ada kategorisasi nenek ke dalam *sahihah* dan *fasidah/ghayru sahihah*. Dengan kata lain, tidak ada hadis yang menjelaskan perbedaan antara nenek *sahihah* dengan nenek *fasidah/ghayru sahihah*. Tegasnya, adanya istilah nenek *sahihah* dan nenek *fasidah/ghayru sahihah* tidak bersumber dari hadis Nabi saw.

Sedangkan *'asabah* sebagai sebuah istilah bagi ahli waris sudah muncul dalam hadis Nabi. Sebagaimana dikemukakan dalam bab III, terdapat sejumlah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadis Nabi yang menjelaskan bahwa jika seseorang yang meninggal dunia mempunyai harta peninggalan maka harta tersebut untuk *'asabah*nya. Hanya saja, sebagaimana akan dipaparkan pada bagian di bawah ini, petunjuk tekstual hadis ini mengandung persoalan. Namun hadis-hadis tersebut memberikan harta peninggalan (hanya) kepada *'asabah*. Padahal, harta peninggalan tidak hanya menjadi hak ahli waris *'asabah*, melainkan juga *ashab al-furud*. Bahkan *ashab al-furud* berhak mengambil bagian terlebih dahulu sebelum *'asabah*. Mungkin karena adanya problem ini maka fuqaha' tidak menjadikan hadis-hadis tersebut sebagai dasar hukum bagi keberadaan *'asabah* sebagai satu kelompok ahli waris sebagaimana dikenal dalam hukum kewarisan Islam .

Selanjutnya, jika istilah *'asabah* sebagai ahli waris ditemukan dalam hadis meskipun hadis tersebut bermasalah, *dhawi al-arham* sebagai sebuah istilah sekelompok ahli waris serta identifikasi seseorang sebagai termasuk *dhawi al-arham* sama sekali tidak bersumber dari dalil tekstual. Bahkan istilah yang sesungguhnya semakna dan memiliki cakupan yang sama dengan *ulu al-arham* ini dipersempit maknanya oleh fuqaha' hingga hanya mencakup kerabat-kerabat tertentu, yakni mereka yang tidak termasuk *ashab al-furud* maupun *'asabah.* Dalil-dalil yang dijadikan dasar bagi keberadaan kelompok ini hanya menjelaskan adanya hak kewarisan bagi orang-orang tertentu yang oleh sebagian fuqaha' dianggap sebagai *dhawi al-arham* [1] sebagaimana telah dikemukakan pada bab III.

[1] Misalnya sebuah hadis yang menginformasikan bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Paman dari pihak ayah *(khal)* adalah ahli waris bagi orang yang tidak mempunyai ahli waris." Lihat Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa al-Turmudhi, *al-Jami' al-Kabir*, jilid 3 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996), 607. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Daruqutni, al-Darimi dan al-Bayhaqi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun tidak didasarkan pada *nass-nass* yang jelas dan kuat, corak patrilineal dalam hukum kewarisan Islam bisa dipastikan sudah muncul sejak masa Sahabat. Ditemukannya istilah *'asabah* dalam beberapa hadis Nabi menunjukkan keberadaan kelompok ini dalam hukum kewarisan Islam sebagaimana dipahami para Sahabat. Adanya keganjilan dalam hadis-hadis tersebut, sebagaimana akan ditunjukkan nanti, tidak menafikan fakta bahwa para Sahabat sudah mengenal *'asabah* sebagai ahli waris dalam Islam. Terdapat sejumlah riwayat yang menginformasikan pernyataan Sahabat seputar ahli waris *'asabah*. Antara lain adalah riwayat al-Bayhaqi dalam *Sunan*nya dari Aswad bin Yazid bahwa 'Abd Allah bin al-Zubayr memberi putusan mengenai hak kewarisan seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan. Dia memberikan separoh harta warisan kepada anak perempuan tersebut, dan memberikan seluruh sisanya kepada *'asabah*. Aswad bin Yazid lalu berkata kepada 'Abd Allah bin Zubayr bahwa Mu'adh yang menjadi hakim di Yaman memberikan kepada anak perempuan separoh harta warisan dan kepada saudara perempuan separohnya lagi. 'Abd Allah bin Zubayr kemudian berkata kepada Aswad, "Kalau begitu, engkau menjadi utusanku kepada 'Abd Allah bin 'Utbah untuk menyampaikan hadis ini". Waktu itu, 'Abd Allah bin 'Utbah menjadi hakim di Kufah.[2]

Penafsiran *awla rajul* dalam hadis Ibn 'Abbas sebagai *'asabah* juga sudah beredar di kalangan Sahabat. Meskipun tidak ada riwayat yang secara eksplisit menyatakan sebagai tafsir bagi frase *awla rajul*, tetapi terdapat riwayat

[2] Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn ibn 'Ali al-Bayhaqi, *Al-Sunan al-Kubra*, juz 6 (Beirut: Dar al-Kutub, 2003), 383.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang memberikan tata urutan mereka. Antara lain adalah riwayat yang substansinya berasal dari perkataan Zayd bin Thabit, ‘Ali bin Abi Talib dan Ibn Mas‘ud mengenai hak waris anak laki-laki, cucu laki-laki dan ayah. Riwayat lain yang substansinya dari Zayd bin Thabit tetapi redaksinya dari Abu al-Zinad menjelaskan urutan saudara sekandung dan saudara seayah, anak-anak mereka, paman dan anak paman.[3]

Pembedaan terhadap saudara ke dalam saudara sekandung, seayah dan seibu, serta posisi dan bagian kewarisan mereka, yang menjadi salah satu ciri penting sistem kekerabatan patrilineal, juga sudah ditemukan dalam riwayat-riwayat dari kalangan Sahabat. Sebagaimana dikemukakan dalam bab III, ketentuan dalam al-Nisa’: 176 dan bagian akhir al-Nisa’: 12 menimbulkan kebingungan di kalangan Sahabat. Kebingungan ini kemudian diselesaikan dengan sebuah *qira’ah* Sa‘d bin Abi Waqqas sehingga kemudian lahir kesimpulan bahwa ketentuan dalam al-Nisa’: 176 berlaku untuk saudara sekandung dan seayah, dan ketentuan dalam bagian akhir al-Nisa’: 12 berlaku untuk saudara seibu.[4] Penyelesaian semacam ini juga diberikan oleh Khalifah Abu Bakr dalam sebuah khotbahnya yang kemudian menjadi rujukan fuqaha’.[5]

Riwayat-riwayat mengenai tata urutan ahli waris tersebut menunjukkan bahwa kriteria patrilineal bagi ahli waris telah digunakan oleh para Sahabat. Bahkan tidak ditemukan riwayat dari Sahabat yang menunjukkan sebaliknya, yakni kriteria bilateral bagi ahli waris. Kriteria cucu, saudara, anak saudara,

---

[3] Al-Bayhaqi, *Al-Sunan.*, III: 391-392.

[4] Abu Ja‘far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami‘ al-Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Qur’an*, Jilid 8 (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, tth.), 62.

[5] Lihat al-Tabari, *Jami‘ al-Bayan*, IX: 431; Al-Bayhaqi, *Al-Sunan.*, VI: 379.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

paman dan anak paman, semuanya patrilineal. Mereka yang berhak mewaris hanyalah yang terhubung melalui garis laki-laki. Begitu dini dan kuatnya paham patrilineal membuat hukum kewarisan Islam yang dikembangkan fuqaha' mazhab, tanpa bisa dihindarkan, bercorak patrilineal. Sebagaimana dikatakan Al Yasa Abu Bakar, fuqaha' mazhab tidak akan meninggalkan pendapat Sahabat, jika ada, mengenai masalah apa pun, termasuk kewarisan. Jika ada beberapa pendapat dari generasi Sahabat maka imam-imam mazhab akan memilih dan menguatkan salah satu pendapat dan meninggalkan pendapat yang lainnya. Pada masa berikutnya, di tangan para pengikut imam-imam mazhab, pendapat yang ditinggalkan itu dilemahkan sampai ke tingkat ditolak. Mana pendapat Sahabat yang diterima dan mana yang ditolak ditentukan berdasarkan kesesuaiannya dengan metode yang mereka susun. Jadi, sepanjang ditemukan pendapat Sahabat mengenai suatu persoalan, fuqaha' mazhab tidak berusaha untuk mencari pendapat baru.[6]

B. Konstruksi Patrilineal Kewarisan *Ashab al-Furud*

1. Prioritas Cucu Perempuan dari Garis Laki-laki

Dalam bab III telah dipaparkan bahwa hanya cucu laki-laki dari garis laki-laki saja yang termasuk *'asabah* dan hanya cucu perempuan dari garis laki-laki saja yang termasuk *ashab al-furud*. Sedangkan cucu dari garis perempuan dianggap sebagai kerabat jauh dan hanya dikategorikan ke dalam kelompok

[6] Al Yasa Abubakar, "Model Pemikiran Umat Islam: Mazhabiah" dalam *Suara Muhammadiyah* No. 17 Tahun ke-97 (September, 2012), 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dhawi al-arham sehingga peluang mereka untuk memperoleh warisan sangat amat kecil.

Dalam bahasa Arab terdapat satu kata yang berarti cucu, yaitu *hafid* untuk cucu laki-laki dan *hafidah* untuk cucu perempuan. Tetapi kata *hafid/hafidah* tidak lazim digunakan dalam teks-teks keislaman. Untuk menyebut cucu, yang lazim digunakan adalah istilah "anaknya anak" dengan berbagai variasinya sesuai jenis kelamin cucu dan orangtuanya (*walad al-ibn* dan *walad al-bint*, atau *ibn al-ibn*, *bint al-ibn*, *ibn al-bint* dan *bint al-bint*). Sementara itu, kata anak (*walad*, *ibn* atau *bint*) dapat pula diartikan anak dan keturunannya (cucu dan seterusnya ke bawah).

Dari sini dapat dimengerti bila dalam al-Qur'an tidak ditemukan istilah "cucu". Hak kewarisan cucu didasarkan pada penafsiran terhadap ayat al-Qur'an, yaitu al-Nisa': 11, dan sejumlah hadis. Kata أولاد (tunggal: ولد) dalam al-Nisa': 11 merupakan kata yang menjadi pijakan dari al-Qur'an untuk memberikan hak kewarisan kepada cucu. Menurut fuqaha', kata ini mempunyai dua makna: hakiki dan majazi. Makna hakikinya adalah anak langsung, baik laki-laki maupun perempuan, besar maupun kecil. Sementara makna majazinya adalah cucu dari anak laki-laki atau garis laki-laki.[7]

Jika makna hakiki dari kata ولد bersifat umum mencakup anak laki-laki dan anak perempuan, tetapi mengapa makna majazi dari kata tersebut hanya mencakup cucu dari anak/garis laki-laki saja dan tidak mencakup cucu dari

[7] Al-Sharbini, *Mughni al-Muhtaj.*, IV: 17; Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IV: 11; al-Sarkhasi, *al-Mabsut*, XXIX: 122. Untuk kitab tafsirnya lihat Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an,* juz 3 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1992), 14; Al-Kiya al-Harrasi, *Ahkam al-Qur'an*, jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 340.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anak/garis perempuan? Tidak ditemukan penjelasan etimologis atau semantik bagi pembedaan ini. Seakan-akan makna kata tersebut, yang hanya mencakup anak dan cucu dari garis laki-laki dan tidak mencakup cucu dari garis perempuan, sudah sangat jelas dan pasti sehingga tidak memerlukan penjelasan lagi.

Sebenarnya, arti *lughawi* kata ini bersifat umum, yakni mencakup semua keturunan, laki-laki maupun perempuan, dari garis laki-laki maupun garis perempuan. Hal ini ditunjukkan oleh penggunaan kata tersebut dan penggunaan kata *ibn* dan *bint* dalam beberapa tempat. Pertama, dalam sebuah hadis disebutkan bahwa Nabi Muhammad saw. bersabda, "*ana sayyid walad adam*".[8] Nabi Muhammad saw. menyebut dirinya sebagai *walad* Nabi Adam, padahal hubungan Nabi Muhammad saw. dengan Nabi Adam tidak hanya melewati laki-laki melainkan juga perempuan. Kedua, dalam bidang wakaf terdapat persoalan, yaitu jika seseorang berwakaf menggunakan kata *walad*, yakni memberikan manfaat harta yang diwakafkan untuk *walad*nya, maka menurut fuqaha' Shafi'iyyah, tidak hanya anaknya yang berhak mengambil manfaat harta wakaf tersebut, melainkan juga keturunannya dari garis laki-laki dan garis perempuan. Sedangkan menurut fuqaha' Malikiyyah dan sebagian Hanifiyyah, yang berhak mengambil manfaat hanyalah anak saja, tidak mencakup keturunan di bawahnya.[9] Ketiga, kata yang serupa dengan *walad* dan merupakan istilah yang

---

[8] Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, jilid 2, (Riyad: Dar Taybah, 2006), 1080. Abu Dawud Sulayman bin al-Ash'ath al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, juz 4 (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, tth.), 218, Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa al-Turmudhi, *al-Jami' al-Kabir*, jilid 6 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996), 11;, Abu 'Abd Allah Muhammadi ibn Yazid al-Quzwini ibn Majah, *al-Sunan*, jilid 5 (Beirut: Dar al-Jil, 1998), 678.

[9] Abubakar, *Ahli Waris*., 90. Karena menurut Malikiyyah dan Hanafiyyah, sebuah kata tidak boleh dipahami dengan makna hakiki dan makna majazinya secara bersamaan, sehingga kata *walad* yang diucapkan pewakaf dipahami hanya mencakup anak saja, tidak mencakup cucu.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih sering digunakan oleh fuqaha' dalam membicarakan kewarisan, yakni kata *ibn* (jamak: *abna', bani, banun*) dan *bint* (jamak: *banat*), dalam ayat *al-muharramat min al-nisa'*, yakni al-Nisa': 22-23, dimaknai oleh fuqaha' sebagai mencakup semua keturunan, baik laki-laki maupun perempuan, baik melalui garis laki-laki maupun garis perempuan. Fuqaha' sepakat bahwa di antara perempuan yang haram untuk dinikahi oleh seorang laki-laki adalah keturunan perempuan baik yang terhubung melalui garis laki-laki maupun garis perempuan.[10] Keempat, al-Qur'an sering memanggil manusia dengan panggilan *bani Adam* (keturunan Adam).[11] Padahal, hubungan darah antara manusia yang diseru al-Qur'an dengan Nabi Adam tidak hanya melalui laki-laki, melainkan juga perempuan. Dengan demikian, dari penggunaan-penggunaan tersebut tampak bahwa kata *walad* dan *bint/ibn* secara *wad'i* tidak hanya mencakup keturunan yang melalui garis laki-laki melainkan juga keturunan yang melalui perempuan. Bahkan dengan memperhatikan penggunaannya oleh al-Qur'an dan Nabi di atas dapat dikatakan bahwa, setidak-tidaknya dalam persoalan-persoalan tersebut, makna *shar'i* kata *walad* pun bersifat umum mencakup semua keturunan.

Karena makna *lughawi* kata ولد bersifat umum maka pembatasan makna kata tersebut pada keturunan yang melalui garis laki-laki saja, tidak dapat

---

[10] Lihat penjelasan mengenai hal di atas dalam Shams al-Din Muhammad bin Muhammad bin al-Khatib al-Sharbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfaz al-Minhaj* juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 233-234 dan 236.; Al-Bayjuri, *Hashiyah al-Bayjuri 'ala Sharh al-Ghazzi 'ala Matn Abi Syuja'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999), jilid 2, hlm. 206-207. Lihat pula Muhammad Shalabi, *Ahkam al-Usrah fi al-Islam*, (Beirut: Dar an-Nahdah, 1397/1977), 165-166 dan Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, juz 7 (Beirut: Dar al-Fikr,), 135-136.

[11] Misalnya dalam al-A'raf (7): 26-27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan secara *lughawi*. Penjelasan yang mungkin untuk diberikan tentu harus berangkat dari makna *shar'i* atau makna *'urfi* nya.

Sebuah kata akan dipahami dengan makna *shar'i* jika terdapat penjelasan dari *al-Shari'* (Tuhan), yang tertuang dalam al-Qur'an dan/atau hadis Nabi, mengenai makna kata tersebut yang berbeda dengan makna *lughawi* atau makna '*urfi* nya. Dalam al-Nisa': 11 di atas, satu-satunya ayat yang secara eksplisit menjelaskan hak kewarisan keturunan, tidak ada *bayan* (penjelasan) tentang kata *awlad*.[12] Karena itu, kata ini tidak memiliki kekhususan makna secara *shar'i* yang berbeda dengan makna *lughawi* nya.

Penelaahan terhadap hadis-hadis yang berkaitan dengan kewarisan keturunan perempuan (*bint/banat*) juga tidak menunjukkan adanya pemaknaan secara *shar'i* yang berbeda dengan makna *lughawi* kata *walad*. Ada satu hadis yang menjelaskan kewarisan keturunan perempuan, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Huzayl bin Shurahbil.[13] Dalam kasus kewarisan yang menjadi persoalan dalam hadis tersebut, ahli warisnya terdiri atas anak perempuan, cucu perempuan dari anak laki-laki, dan saudara perempuan seayah, dan tidak ada cucu dari anak perempuan. Karena itu, di satu sisi, penjelasan tentang hak kewarisan cucu perempuan dari anak perempuan tidak dapat diketahui dari hadis itu. Dan di sisi lain, karena dalam kasusnya tidak ada cucu perempuan dari anak perempuan, hadis ini juga tidak bisa dijadikan dalil untuk meniadakan hak kewarisannya. Dengan kata lain, hadis ini tidak memberi petunjuk tentang pemberian makna

---

[12] Satu-satunya kata *walad* yang menurut fuqaha' mendapat *bayan takhsis* terdapat dalam al-Nisa': 176, sebagaimana akan dipaparkan pada bagian di bawah.

[13] Lihat kembali hadis tersebut pada bab III.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara *shar'i* terhadap kata *walad* yang berbeda dengan makna *wad'i* nya sebagaimana dikemukakan di atas.

Begitu pula dengan hadis yang diriwayatkan Jabir ibn 'Abd Allah. Dalam kasus kewarisan hadis tersebut, ahli warisnya terdiri atas istri, dua orang anak perempuan dan saudara laki-laki. Hadis ini pun tidak menjelaskan kewarisan *bint* dalam arti cucu perempuan. Dengan demikian, dalam hadis-hadis seputar anak perempuan tidak ditemukan petunjuk yang mengarahkan kata *walad* dalam al-Nisa': 11 di atas kepada makna *shar'i* yang berbeda dengan makna *lughawi*nya.

Karena kekhususan makna kata أولاد yang hanya mencakup keturunan yang tidak melalui perempuan bukanlah makna *wad'i* maupun makna *shar'i* dari kata itu sendiri, maka pemaknaan tersebut diberikan fuqaha' berdasarkan faktor lain. Menurut al-Bayjuri, pembatasan makna أولاد tersebut adalah karena nasab hanyalah melalui ayah,[14] sehingga tidak mencakup cucu perempuan dari anak perempuan. Dengan kata lain, kekerabatan antara seseorang dengan orang lain dihubungkan melalui ayah. Meskipun dua atau beberapa orang juga masih dipandang memiliki hubungan kekerabatan jika mereka dihubungkan oleh ibu, tetapi hubungan kekerabatan itu hanya bersifat *lughawi* (makna kebahasaan) saja.[15] Dengan demikian, secara *lughawi* kata أولاد mencakup pula cucu perempuan dari anak perempuan, tetapi makna itu tidak digunakan untuk

---

[14] Ibrahim al-Bayjuri, *Hashiyah al-Shaykh Ibrahim al-Bayjuri 'ala Sharh al-Ghazzi 'ala Matn Abi Shuja'*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999), 206. Rashid Rida dalam kitab tafsirnya juga mengatakan hal yang sama. Lihat Rashid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, juz 4 (Kairo: Dar al-Manar, 1947), 405.

[15] Al-Bayjuri, *Hashiyah.,* II: 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengartikan kata tersebut yang terdapat dalam al-Nisa': 11. Dalam hal kewarisan, hubungan kewarisan antara keturunan dengan pewaris adalah karena hubungan nasab. Dan karena nasab menurut fuqaha' hanyalah melalui ayah, maka kata أولاد dalam ayat tersebut pun dibatasi pada keturunan garis laki-laki.

Argumentasi bahwa nasab hanyalah melalui ayah perlu dicermati. Dalam disertasinya, Waryani melalui analisis anthropolinguistik menyimpulkan bahwa sistem kekerabatan menurut al-Qur'an adalah bilateral (nasab melalui ayah dan ibu).[16] Lebih awal lagi, Hazairin juga telah mengemukakan pendapat yang sama.[17]

Ada dua persoalan penting yang sangat terkait dengan garis kekerabatan dan penjelasan dalam al-Qur'an menjadi petunjuk mengenai garis kekerabatan yang dikehendaki al-Qur'an adalah persoalan kewarisan dan perkawinan dalam arti luas. Aturan-aturan kewarisan yang terkait dengan persoalan garis kekerabatan adalah mengenai siapa-siapa yang berhak memperoleh warisan dari seseorang. Mengenai sistem kekerabatan yang diindikasikan oleh aturan-aturan kewarisan tersebut telah dikemukakan dalam bab III sub A. Secara singkat dapat dikemukakan di sini bahwa diberikannya hak kewarisan kepada perempuan dan laki-laki yang sederajat, tidak adanya pengaruh jenis kelamin pewaris terhadap ahli waris yang berhak memperoleh warisan, serta kesamaan antara anak perempuan dengan anak laki-laki *(walad)* dan antara saudara perempuan dan saudara laki-laki *(ikhwah)* dalam mempengaruhi hak kewarisan kerabat lain

---

[16] Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik* (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2011).

[17] Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alqur'an dan Sunnah* (Jakarta: Tintamas, 1981), 1 dan 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengindikasikan keberpihakan al-Qur'an kepada sistem kewarisan dan sistem kekerabatan bilateral.

Sementara aturan-aturan perkawinan yang terkait dengan garis kekerabatan adalah aturan mengenai siapa-siapa yang boleh dan tidak boleh dinikahi, aturan mengenai mas kawin, dan aturan mengenai hubungan orangtua dengan anaknya. Ketentuan tentang siapa-siapa yang boleh dan tidak boleh dinikahi terdapat dalam an-Nisa' 22-23:[18]

وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقۡتًا
وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ
وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ
وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ
تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ وَأَن
تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾

Kedua ayat di atas menjelaskan tentang perempuan-perempuan yang dilarang untuk dinikahi. Pertama, perempuan-perempuan yang mempunyai hubungan darah, yaitu *ummahat, banat, akhawat, 'ammat, khalat, banat al-akh* dan *banat al-ukht*. Kedua, perempuan-perempuan yang mempunyai hubungan 'kekerabatan' karena perkawinan, yaitu mantan istrinya *aba'*, *ummahat*nya istri, anak tiri dari istri yang telah dicampuri, dan mantan istrinya *abna'*. Dan ketiga,

[18] Hazairin menjadikan ayat tersebut sebagai bukti bahwa al-Qur'an tidak mengharuskan perkawinan dengan klan yang berbeda (exogami). Menurutnya, dalam sistem kekeluargaan patrilineal dan matrilineal, seseorang dari satu klan harus menikah dengan orang yang berasal dari klan yang berbeda (exogami). Karena al-Qur'an tidak melarang perkawinan dalam satu klan maka sistem kekeluargaan patrilineal maupun matrilineal tidak sejalan dengan al-Qur'an. Dengan kata lain, sistem kekeluargaan yang didukung oleh al-Qur'an adalah sistem kekeluargaan bilateral. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*., 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan-perempuan yang mempunyai hubungan susuan, yaitu *ummahat* yang telah menyusui dan *akhawat* sesusuan.

Istilah-istilah bagi perempuan-perempuan yang haram dinikahi dalam paragrap di atas sengaja tidak diterjemahkan untuk menunjukkan bagaimana istilah tersebut bersifat parental/bilateral dan bahkan para ulama pun – dalam persoalan *muharramat* ini– memahaminya sebagai bersifat parental/bilateral.

1) *Ummahat* (tunggal: *umm*), secara hakiki berarti para ibu, tetapi secara majazi ia juga dipahami sebagai meliputi semua wanita yang menjadi sebab adanya seseorang. Fuqaha' sepakat memaknai kata *ummahat* dalam ayat ini dengan kedua maknanya. Sehingga, yang haram dinikahi adalah semua wanita yang menurunkan seseorang, meliputi ibu, nenek dari pihak ayah, nenek dari pihak ibu, dan seterusnya ke atas tanpa ada pengecualian dan pembedaan.
2) *Banat* (tunggal: *bint*), yang secara hakiki berarti anak perempuan, dan secara majazi dimaksudkan pula sebagai semua keturunan perempuan, tanpa dibedakan antara keturunan perempuan dari garis laki-laki dengan keturunan perempuan dari garis murni perempuan atau bercampur perempuan.
3) *Akhawat* (tunggal: *ukht*) berarti saudara perempuan. Ayat di atas tidak membedakan antara saudara perempuan kandung, seayah maupun seibu, dan para ulama pun memahaminya demikian.
4) *'Ammat* (tunggal: *'ammah*)adalah setiap saudara perempuan ayah dan kakek, dan
5) *Khalat* (tunggal: *khalah*) adalah setiap saudara perempuan ibu dan nenek.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan disandingkannya *khalat* dengan *'ammat* maka Al-Qur'an secara tegas memandang sama antara bibi dari pihak ayah dengan bibi dari pihak ibu.

6) *Banat al-akh* (tunggal: *bint al-akh*) berarti anak dan keturunan perempuannya saudara laki-laki, baik anak dan keturunan perempuan tersebut dari garis laki-laki maupun dari garis perempuan, dan baik saudara laki-laki tersebut sekandung, seayah maupun seibu; dan

7) *Banat al-ukht* (tunggal: *bint al-ukht*), yaitu anak dan keturunan perempuannya saudara perempuan, baik anak dan keturunan perempuan tersebut dari garis laki-laki maupun dari garis perempuan (atau bercampur perempuan), dan baik saudara perempuan tersebut sekandung, seayah maupun seibu.

8) *Aba'* (tunggal: *ab*), secara terbatas kata ini berarti para ayah, tetapi ia dipahami mencakup ayah dan semua laki-laki yang menjadi sebab adanya seseorang, tanpa dibedakan antara kakek dari pihak ayah dan kakek dari pihak ibu, dan tanpa ada kategorisasi mereka ke dalam kakek *sahih* dan kakek *fasid*.

9) *Abna'* (tunggal: *ibn*), secara terbatas berarti anak-anak laki-laki, dan secara luas berarti semua keturunan laki-laki, tanpa dibedakan antara keturunan laki-laki dari garis laki-laki dengan keturunan laki-laki dari garis perempuan (atau bercampur perempuan).[19]

---

[19] Lihat penjelasan mengenai hal di atas dalam Shams al-Din Muhammad bin Muhammad bin al-Khatib al-Sharbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfaz al-Minhaj* juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 233-234 dan 236.; Al-Bayjuri, *Hashiyah al-Bayjuri 'ala Sharh al-Ghazzi 'ala Matn Abi Syuja'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999), jilid 2, hlm. 206-207. Lihat pula Muhammad Shalabi, *Ahkam al-Usrah fi al-Islam*, (Beirut: Dar an-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam persoalan *muharramat* di atas, al-Qur'an tidak membedakan antara perempuan dari pihak atau garis laki-laki dengan perempuan dari pihak atau garis perempuan. Bahkan secara tegas al-Qur'an memandang sama antara *'ammat* (bibi dari pihak ayah/kakek) dan *khalat* (bibi dari pihak ibu/nenek), dan antara kemenakan dari pihak perempuan (*banat al-ukht*) dengan kemenakan dari pihak laki-laki (*banat al-akh*). Sehingga dapat ditegaskan di sini bahwa al-Qur'an tidak memihak kepada kerabat dari garis laki-laki ataupun kerabat dari garis perempuan, kedua kelompok kerabat itu diperlakukan sama. Dengan kata lain, al-Qur'an cenderung kepada sistem kekerabatan parental atau bilateral, dan tidak kepada sistem kekerabatan matrilineal ataupun patrilineal, baik dalam sistem perkawinan maupun dalam sistem kewarisan. Tidak adanya pembedaan antara kerabat dari pihak/garis laki-laki dengan kerabat dari pihak/garis perempuan dalam persoalan *muharramat* mempertegas dan mengkonsekuensikan tidak adanya pembedaan antara dua pihak/garis kekerabatan tersebut dalam persoalan kewarisan.[20]

Dengan memperhatikan tidak adanya dukungan al-Qur'an terhadap garis kekerabatan patrilineal, di satu sisi, dan patrilinealitas garis kekerabatan

---

Nahdah, 1397/1977), 165-166 dan Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, juz 7 (Beirut: Dar al-Fikr,), 135-136.

[20] Yang menarik, dalam persoalan *muharramat* ini para ulama pun mendefinisikan istilah-istilah di atas dalam bingkai sistem kekerabatan parental/bilateral, dan tidak membawanya ke dalam sistem kekerabatan patrilineal. Hal ini sangat berbeda dengan pendefinisian mereka terhadap istilah-istilah yang sama dalam persoalan kewarisan. Dalam kewarisan, mereka mendefinisikannya dalam bingkai sistem kekerabatan patrilineal. Pemaknaan secara mendua terhadap istilah-istilah yang sama ini tentu menjadi persoalan menarik dan mencurigakan. Prinsip konsistensi dan hubungan intratekstualitas tentu tidak mendukung pemaknaan yang mendua tersebut. Salah satu prinsip dalam penafsiran al-Qur'an adalah *al-Qur'an yufassir ba'duhu ba'da* (al-Qur'an itu sebagian menafsirkan sebagian yang lain). Prinsip ini mengungkapkan pentingnya pembacaan al-Qur'an dengan sebuah proses kumulatif-holistik, dan menjadi landasan bagi pembacaan intratekstual. Lihat Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2005), 61-62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat Arab sebagaimana telah dikemukakan dalam bab II, di sisi lain, maka dapat dinyatakan bahwa makna yang dipilih fuqaha' untuk memahami kata أولاد adalah makna *'urfi* atau *isti'mali*, yakni makna yang digunakan oleh bangsa Arab dan menjadi kebiasaan mereka.[21] Secara jelas al-Qadiri mengatakan bahwa menurut *'urf*, kata *walad* tidak mencakup cucu perempuan dari perempuan.[22] Makna *'urfi* ini juga ditunjukkan oleh seorang penyair dalam syairnya berikut ini.

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا ❋ بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد

Keturunan kami adalah keturunan dari anak laki-laki kami,
dan anak-anak perempuan kami.
Sedangkan keturunan dari anak-anak perempuan kami adalah
anak-anaknya orang lain.[23]

Memang ketika terdapat perbedaan di antara ketiga makna (yakni *lughawi, shar'i* dan *'urfi*) maka terdapat pilihan untuk menggunakan makna mana yang dipandang lebih tepat. Menurut al-Razi, yang pertama harus dipilih adalah makna *shar'i* karena untuk menerangkan masalah-masalah syari'at inilah Nabi Muhammad diutus. Kalau pilihan ini tidak dapat dilakukan, maka dipilih makna *'urfi* yang berlaku pada masa Nabi. Barulah kalau makna '*urfi* tidak tepat untuk dipilih maka makna *lughawi* digunakan.[24]

Dengan demikian, secara metodologis, pemaknaan oleh fuqaha' tersebut dapat dimungkinkan. Sistem kekerabatan merupakan salah satu bentuk *'urf*, dan *'urf* dapat dijadikan pertimbangan dalam memahami sebuah teks. Pengertian

---

[21] Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998), 89.

[22] Muhammad Husayn ibn 'Ali al-Turi al-Qadiri, *Takmilah al-Bahr al-Ra'iq*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 367.

[23] Rida, *Tafsir.,* IV: 405; Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 11.

[24] Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn al-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, juz 1 (ttp.: Mu'assasah al-Risalah, tth.), 409.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

walad yang hanya mencakup keturunan dari garis laki-laki merupakan sebuah *'urf lughawi* atau *lafzi*. Dan dalam ushul fiqih, *'urf lughawi* dapat dijadikan sebagai salah satu pertimbangan hukum.[25]

Hanya saja, sebuah *'urf* dapat dijadikan pertimbangan hukum jika tidak bertentangan dengan *nass*. Sama halnya, makna *'urfi* didahulukan daripada makna *lughawi* hanya jika dipandang tepat. Karena itu, pertanyaannya adalah tepatkah pilihan makna *'urfi* untuk memahami kata أولاد dalam al-Nisa': 11 tersebut?

Sebagai bagian dari *'urf*, maka kriteria tepat tidaknya sebuah makna *'urfi* untuk dipilih tentunya sama dengan kriteria *'urf* pada umumnya. Al-Zuhayli menyebutkan empat syarat agar *'urf* bisa dijadikan pertimbangan hukum. Satu di antaranya adalah tidak bertentangan dengan *nass shar'i*, baik berupa ayat al-Qur'an maupun Sunnah, atau prinsip yang *qat'i* dalam syariat Islam seperti prinsip saling rela dalam akad. Jika antara keduanya kontradiktif, maka *'urf* tersebut *fasid* dan karenanya tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum.[26] Secara lebih tegas, jika syari'at telah mengatur sesuatu dengan *nass* khusus, kemudian orang-orang melakukan satu *'urf* yang bertentangan dengan *nass* tersebut, maka *'urf* itu harus ditolak demi menghindari pemandulan terhadap *nass*.[27] Dengan demikian, jika makna *'urfi* lafaz *walad* yang tidak mencakup cucu dari anak perempuan bertentangan dengan *nass* yang menunjukkan sebaliknya, maka makna *'urfi* itu tidak dapat digunakan sebagai pertimbangan hukum.

---

[25] Lihat antara lain Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), 104 dan 107-108.

[26] Al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh.*, II: 122.

[27] *Ibid.*, 125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih dari itu, dijadikannya *'urf* sebagai salah satu pertimbangan hukum merupakan akomodasi terhadap adat kebiasaan suatu masyarakat. Satu syarat lain agar *'urf* dapat dijadikan pertimbangan hukum adalah bahwa *'urf* itu berlaku umum, tetapi tidak harus universal. Artinya, akomodasi terhadap *'urf* adalah akomodasi terhadap unsur lokalitas. Karena *'urf* bersifat lokal, maka ketentuan hukum yang dihasilkan dengan melibatkan pertimbangan *'urf* pun, jika tidak bertentangan dengan teks universal, hanya berlaku untuk lokal tertentu. Ketepatan sebuah ketentuan hukum yang melibatkan pertimbangan *'urf* sangat terkait dengan tempat dan waktu di mana *'urf* itu berlaku. Dengan demikian, pemaknaan أولاد sebagai anak dan keturunan dari garis perempuan mungkin dapat dipandang tepat bagi masyarakat tertentu, tetapi di sisi lain setidak-tidaknya bukan merupakan kebenaran yang berlaku secara universal.

2. Pembedaan terhadap Kakek dan Nenek: antara yang *Sahih* dan yang *Fasid*

Berbeda dengan cucu, terdapat kata khusus yang digunakan dalam hadis untuk menyebut kakek dan nenek, yaitu *jadd* dan *jaddah*. Akan tetapi, hampir sama dengan cucu, pengertian kakek/nenek juga dapat dicakup oleh satu kata yang meliputi setiap orang yang menjadi sebab lahirnya seseorang. Kata yang dimaksud adalah *ab* (untuk kakek) dan *umm* (untuk nenek).

Ab sesungguhnya berarti ayah, tetapi bisa pula berarti kakek dan setiap orang yang menjadi penyebab kelahiran seseorang. Al-Qur'an menyebut Adam dan pasanganya sebagai *abawaykum* (ayah-ibumu), dan Ibrahim disebutnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai *abikum* (ayah kamu).[28] Garis nasab (kekerabatan) antara manusia yang hidup pada masa Nabi Muhammad dan sesudahnya dengan Adam atau Ibrahim jelas sudah sangat jauh, dan melewati tidak hanya laki-laki melainkan juga perempuan.

Namun demikian, fuqaha' kemudian membedakan antara kakek yang hubungannya dengan pewaris tidak melewati perempuan (kakek *sahih*) dengan kakek yang melewati perempuan (kakek *ghayr sahih/fasid*). Kakek *sahih*-lah yang termasuk ahli waris *ashab al-furud* dan *'asabah*, sedangkan kakek *fasid* termasuk *dhawi al-arham*.

Di dalam al-Qur'an tentu saja tidak ditemukan pembedaan tersebut karena di sana tidak ada kata *jadd*. Bahkan sebagaimana dikemukakan dalam bab III, kata *ab* dalam al-Qur'an mencakup kakek yang bukan hanya dari garis laki-laki melainkan juga perempuan. Begitu pula kata *aba'* (jamak *ab*) di dalam al-Nisa' 22 dan 23 berarti ayah dan kakek secara mutlak. Di dalam hadis-hadis Nabi pun, sebagaimana telah disebutkan dalam bab III, tidak ada riwayat yang membuat pembedaan kakek, apalagi yang menyisihkan kakek *ghayr sahih*.

Pembedaan kakek ke dalam *sahih* dan *fasid* didasarkan pada alasan nasab (hubungan kekerabatan). Keberadaan perempuan dianggap memutuskan nasab, karena nasab itu dihubungkan melalui ayah. Tentu saja hubungan nasab seperti ini hanya sesuai dengan sistem kekerabatan patrilineal. Akan tetapi,

[28] Penggunaan oleh al-Qur'an seperti ini dijadikan dalil oleh sebagian fuqaha' bahwa kata *ab* dalam ayat kewarisan mencakup juga kakek. Lihat, misalnya, Shalabi, *Ahkam al-Mawarith.*, 175, dan al-Qadiri, *Takmilah.*, 367-368.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menurut fuqaha', inilah nasab yang bersifat *shar'i* sebagaimana yang ditunjukkan oleh pernyataan al-Qur'an "*ud'uhum li aba'ihim*" dalam al-Ahzab: 5,[29]

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ۝ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ....

> ….. Dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar). Panggillah mereka (anak-anak angkatmu) dengan (memakai) nama ayah-ayah mereka. Itulah yang lebih adil di sisi Allah. Dan jika kalian tidak mengetahui ayah-ayah mereka maka (panggillah mereka sebagai) saudara kalian seagama dan *mawla-mawla* kalian…… (al-Ahzab: 4-5)

Karena ayat tersebut memerintahkan untuk memanggil seseorang dengan dinisbatkan kepada nama ayahnya, demikian argumen di atas, maka sebagai implikasinya, nasab itu dihubungkan melalui ayah.

Namun, menganggap perintah memanggil seseorang dengan nama bapaknya sebagai berimplikasi pada nasab, yakni bahwa nasab hanya terbatas melalui ayah, bertentangan dengan al-Nisa': 22 sebagaimana dikemukakan di atas. Semua ulama sepakat bahwa kata *aba'* dalam ayat tersebut berarti semua laki-laki yang menjadi perantara lahirnya seseorang, baik hubungannya melalui murni laki-laki ataupun melewati perempuan. Jika mantan istrinya kakek dari ibu juga haram dinikahi maka berarti al-Qur'an memandang adanya hubungan nasab yang bersifat *shar'i* antara seseorang dengan kakek tersebut. Dengan kata lain, kalau fuqaha' berpendapat bahwa yang didukung oleh *dalalah* satu ayat al-Qur'an (al-Ahzab: 5) adalah prinsip "hubungan nasab hanyalah melalui ayah", maka juga

[29] Al-Bayjuri, *Hashiyah.,* II: 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat dikatakan bahwa *dalalah* satu ayat yang lain (al-Nisa':22) mendukung prinsip "hubungan nasab dapat juga melalui ibu".

Di sisi lain, pernyataan al-Qur'an "*ud'uhum li aba'ihim*" juga tidak mesti mengandung makna *li al-tahsir*, yakni membatasi hubungan nasab hanya melalui ayah. Lebih tepat pernyataan itu dipandang sebagai petunjuk tentang adanya hubungan nasab antara seorang anak dengan seorang laki-laki yang merupakan ayah kandungnya. Memanggil seseorang dengan menyandarkannya pada nama ibunya tidak memiliki makna sepenting meyandarkannya pada nama ayahnya, karena setiap orang pastilah mempunyai hubungan darah dengan perempuan yang melahirkannya (ibu), tetapi belum tentu mempunyai hubungan darah dengan laki-laki yang dianggap sebagai ayahnya.

Perintah dalam surat al-Ahzab ayat 5 di atas, sesuai dengan konteks ekstratekstual dan konteks tekstualnya, dimaksudkan untuk melarang menasabkan seseorang kepada laki-laki yang bukan ayahnya, dan bukan dimaksudkan untuk meniadakan hubungan nasab seseorang dengan ibunya. Konteks tekstual dan konteks ekstratekstual menunjukkan bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan tradisi yang ada dalam masyarakat Arab saat itu bahwa seorang anak yang diadopsi oleh seorang laki-laki maka laki-laki tersebut secara hukum dianggap seperti ayah kandungnya. Di antara mereka tercipta hubungan saling mewaris dan hubungan larangan menikah (antara lain, seorang ayah angkat dilarang menikah dengan mantan istri anak angkatnya)[30]. Tradisi ini hendak dihapuskan oleh al-Qur'an dengan melarang memanggil (menasabkan) seseorang

[30] Khusus mengenai larangan menikah ini, secara eksplisit Allah menghapuskannya dalam al-Ahzab: 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada ayah angkatnya dan memerintahkan untuk memanggil (menasabkan)-nya kepada ayah kandungnya.[31] Kedua konteks tersebut memberi petunjuk kuat bahwa perintah untuk memanggil seseorang dengan menisbatkannya kepada ayahnya sama sekali tidak dimaksudkan membatasi nasab seseorang hanya dengan ayahnya dan menafikan hubungan nasabnya dengan ibunya.

Dengan demikian, anggapan bahwa kakek yang memiliki hubungan nasab *shar'i* hanyalah kakek sahih saja tidak didasarkan pada *dalalah* al-Qur'an, melainkan lebih karena pengaruh sistem kekerabatan patrilineal masyarakat di mana para fuqaha' hidup dan membangun fiqhnya. Sehingga ketika membaca ayat-ayat kewarisan, mereka memahami hubungan-hubungan antara pewaris dengan ahli waris dengan pemahaman patrilineal. Sementara, karena ayat *muharramat* tidak mungkin dipahami dalam *frame* patrilineal maka mereka pun menganggap istilah-istilah yang ada di dalamnya digunakan dengan makna *lughawi*nya, bukan makna *shar'i*.

Kuatnya pengaruh sistem kekerabatan patrilineal ini pula yang melahirkan pembedaan nenek menjadi *sahihah* dan *fasidah/ghayr sahihah* dalam hukum kewarisan Islam. Pendasaran hak kewarisan nenek pada al-Qur'an, mengacu pada *dalalah lafziyyah* kata *umm* yang secara hakiki berarti ibu dan secara majazi berarti pula nenek dan setiap perempuan yang menjadi penyebab

---

[31] Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah, 1984), XXI: 258-259 dan 261. Larangan menasabkan seseorang kepada laki-laki yang bukan ayahnya secara lebih keras disebutkan dalam hadis yang diriwayatkan al-Bukhariy, Muslim, Ahmad, Abu Dawud, Ibn Majah dan al-Darimiy disebutkan bahwa Sa'd mendengar Nabi saw. bersabda, مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ (Barang siapa menisbatkan dirinya kepada selain ayah kandungnya padahal ia mengetahui bahwa itu bukanlah ayah kandungnya, maka diharamkan baginya surge). Untuk al-Bukhariy lihat *Sahih al-Bukhari*, 1675-1676; dan untuk Muslim lihat Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, jilid 1 (Riyad: Dar Taybah, 1426 H), 47-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelahiran seseorang, adalah karena secara bahasa *umm* berarti pokok atau sumber. Karena itu, istilah nenek *sahihah* dan *fasidah* tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Bahkan, meskipun di dalam hadis ditemukan istilah *jaddah*, tetapi juga tidak ada pembedaan antara yang *sahihah* dengan yang *fasidah*. Akan tetapi fuqaha' sepakat berpendapat bahwa yang termasuk *ashab al-furud* hanyalah *nenek sahihah*. Lagi-lagi pendapat ini didasarkan pada pengertian nasab, yaitu bahwa nasab mesti melalui ayah.[32] Ketika hubungan pewaris dengan nenek melalui ibu (perempuan), seperti nenek dari ibu (*umm al-umm*), maka pada prinsipnya nenek tersebut bukan kerabat (baca: kerabat dekat). Namun demikian, karena terdapat dua hadis, yaitu hadis 'Abd al-Rahman bin Yazid dan hadis al-Qasim bin Muhammad, sebagaimana telah disebutkan dalam bab III, yang menjelaskan bahwa Nabi saw. memberikan warisan kepada nenek dari ibu maka fuqaha' pun berpendapat bahwa nenek dari ibu termasuk nenek *sahihah*. Yang termasuk nenek *fasidah* adalah nenek yang melalui kakek *fasid*. Menurut mereka, nenek dari ibu dan seterusnya ke atas melalui garis murni perempuan mempunyai hubungan nasab dengan pewaris, yaitu nasab dalam arti *lughawi*, bukan *shar'i*.[33]

Begitulah, karena kuatnya sistem patrilineal maka fuqaha' tidak melihat hadis yang memberikan warisan kepada nenek dari ibu sebagai perombakan terhadap sistem patrilineal. Sama halnya, mereka juga tidak melihat diharamkannya menikahi nenek dari semua jurusan (al-Nisa': 23) sebagai pemihakan (atau kecenderungan) al-Qur'an (Islam) kepada sistem parental/ bilateral. Mereka menganggap ketentuan-ketentuan yang merepre-sentasikan

[32] Al-Bayjuri, *Hashiyah.,* II: 206.
[33] Al-Bayjuri, *Hashiyah.,* II: 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sistem parental/bilateral itu sebagai ketentuan-ketentuan parsial yang tidak prinsipil.

Fuqaha' Syi'ah tampaknya lebih mampu membebaskan diri dari kungkungan sistem patrilineal. Apapun alasan yang melatarbelakanginya, fuqaha' Syi'ah tidak melihat hubungan-hubungan kekerabatan dalam sistem kewarisan dengan kacamata patrilineal. Dalam pandangan mereka, cucu dari garis perempuan sama haknya dalam kewarisan dengan cucu dari garis laki-laki. Cucu dari anak laki-laki menggantikan kedudukan anak laki-laki, dan cucu dari anak perempuan menggantikan kedudukan anak perempuan. Begitu pula, tidak ada pembedaan antara kakek *sahih* dengan kakek *fasid*, antara nenek *sahihah* dengan nenek *fasidah*. Kakek dan nenek dari ayah menggantikan kedudukan ayah, dan kakek dan nenek dari ibu menggantikan kedudukan ibu.[34]

3. Pembedaan terhadap Saudara antara yang Sekandung dan Seayah dengan yang Seibu

Dalam persoalan saudara, semua fuqaha' –baik dari kalangan Sunni maupun Syi'ah– sepakat membedakan bagian warisan antara saudara kandung dan seayah dengan saudara seibu. Apabila pewaris tidak meninggalkan orang tua dan anak/keturunan, maka saudara (laki-laki atau perempuan) seibu memperoleh bagian 1/6 jika hanya satu orang, dan jika lebih dari satu orang memperoleh bagian 1/3. Sedangkan saudara perempuan tidak kandung atau seayah, jika tidak bersama-sama saudaranya, memperoleh bagian 1/2 jika hanya satu orang, dan

[34] Muhammad Jawwad Mugniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, (Jakarta: Lentera, 2000), hlm. 31-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jika lebih dari satu orang memperoleh bagian 2/3. Jika bersama-sama dengan saudaranya maka mereka menerima secara bersama-sama dengan pembagian 2:1.

Barangkali pendapat fuqaha' Syi'ah tentang saudara tersebut lahir sebagai akibat kesulitan persoalan *kalalah*. Al-Nisa': 12 dan 176 mengatur kewarisan saudara, tetapi bagian mereka menurut ayat 12 berbeda dengan menurut ayat 176. Menganggap bahwa ayat 12 berlaku untuk saudara seibu dan ayat 176 berlaku untuk saudara kandung dan seayah dipandang sebagai penyelesaian bagi persoalan itu.

Meskipun fuqaha' Syi'ah membedakan saudara, tetapi penjelasan pembedaan itu tidak bercorak patrilineal. Patrilinealitas penyelesaian ini dijelaskan oleh Syi'ah dengan penjelasan yang kerap dikemukakan bagi persoalan pembagian 2:1 antara anak laki-laki dengan anak perempuan atau antara suami dengan istri, yaitu bahwa tanggung jawab laki-laki lebih besar daripada tanggung jawab perempuan.[35] Penjelasan ini sejalan dengan pendapat mereka bahwa ahli waris bukan utama menempati posisi ahli waris utama. Cucu menempati posisi anak, kakek/nenek menempati posisi ayah/ibu, dan saudara pun menempati posisi ayah atau ibu.

Berbeda dengan cara pandang fuqaha' Syi'ah, fuqaha' Sunni melihat perbedaan bagian warisan antara saudara sekandung dan seayah dengan saudara seibu, disamping karena adanya fatwa Abu Bakar, dari sudut pandang garis kekerabatan, bukan persoalan perbedaan tanggung jawab antara orang-orang yang menjadi penghubung mereka, yakni ayah ataukah ibu.

---

[35] Al-Sayyid Muhammad Husayn al-Tabataba'i, *Tafsir al-Mizan*, (Teheran: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1397), jilid 3, hlm 172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pembedaan antar saudara di satu sisi, dan pengakuan saudara seibu sebagai ahli waris *ashab al-furud*, di sisi lain, menunjukkan inkonsistensi dan inkoherensi hukum kewarisan Islam. Fuqaha' selalu menjadikan sistem kekerabatan patrilineal sebagai rujukan dalam menentukan keberhakan kerabat yang hubungannya dengan pewaris tidak langsung. Kerabat yang hubungannya dengan pewaris melewati perempuan dipandang sebagai kerabat jauh *(dhawi al-arham)* yang baru dapat memperoleh warisan jika tidak ada *ashab al-furud nasabiyyah* dan *'asabah* sama sekali. Karena itu, cucu dari anak perempuan, kakek dari ibu dan paman dan bibi dari ibu dianggap sebagai *dhawi al-arham*. Namun mereka menghadapi kesulitan dan menjadi tidak konsisten ketika al-Qur'an memberikan hak waris kepada saudara secara umum, yakni mencakup semua jenis saudara, termasuk di dalamnya adalah saudara seibu. Fuqaha' pun kemudian mengakui hak waris saudara seibu tetapi dengan bagian lebih kecil. Jika memang hukum kewarisan yang dikehendaki oleh al-Qur'an adalah hukum kewarisan yang bersifat patrilineal, tentunya saudara seibu pun tidak diberi warisan.

Inkonsistensi juga tampak dari perbedaan di antara saudara dalam hal besarnya hak waris mereka, di satu sisi, dan kesamaan mereka dalam hal meng*hijab* ibu, di sisi lain. Fuqaha' sepakat bahwa besarnya bagian ibu dipengaruhi oleh ada-tidaknya saudara berdasarkan penggal kedua al-Nisa': 11 (فإن كان له إخوة فلأمه السدس). Dalam ayat itu kata *ikhwah* diartikan oleh para ulama sebagai mencakup semua bentuk saudara, baik laki-laki maupun perempuan, dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

baik sekandung, seayah maupun seibu.[36] Ketentuan ini menunjukkan tidak adanya pembedaan antara saudara yang terhubung dengan pewaris melewati ayah dan yang terhubung melalui ibu.

Pembedaan saudara antara yang sekandung, seayah dan seibu ini, sebagaimana yang dibuat oleh fuqaha', juga menimbulkan persoalan pada tataran praktis. Antara lain persoalan yang dikenal dengan nama *himariyyah* atau *hajariyyah*, yaitu kasus di mana para ahli warisnya terdiri atas suami, ibu, beberapa orang saudara seibu dan satu atau beberapa orang saudara laki-laki sekandung. Dengan memperhatikan pembedaan antar saudara berdasarkan hubungan kekerabatan tersebut, suami berhak memperoleh 1/2 karena pewaris tidak meninggalkan anak, ibu memperoleh 1/6 karena pewaris meninggalkan beberapa saudara, beberapa saudara seibu memperoleh 1/3 karena lebih dari satu, dan saudara laki-laki kandung sebagai ahli waris *'asabah* yang berhak atas sisa harta warisan tidak memperoleh warisan karena dalam kasus ini harta warisan telah habis jika diberikan kepada para ahli waris *ashab al-furud* tersebut sesuai dengan hak masing-masing. Lebih jelasnya digambarkan di bawah ini:

Suami	:	1/2 =	3/6
Ibu	:	1/6 =	1/6
2 saudara seibu	:	1/3 =	2/6
1 saudara lk kandung	:	sisa =	0

Ketika menjadi khalifah, 'Umar ibn al-Khattab pernah memutus kasus seperti ini dua kali. Pada kali pertama, 'Umar menggunakan memberi putusan

[36] Al-Qurtubi, *al-Jami'*., 248; Ibn Kathir, *Tafsir*., 600-601; Abu al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*, juz 4 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, tth.), 225.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan pembagian di atas sehingga saudara laki-laki kandung tidak memperoleh warisan. Keputusan ini diterima oleh saudara laki-laki kandung itu meskipun mungkin dengan rasa tidak puas.

Namun pada kasus kedua, saudara laki-laki kandung tidak dapat menerima putusan semacam itu. Dia menganggap putusan itu tidak adil. Bagaimana bisa dia yang saudara sekandung tidak memperoleh warisan, sementara saudara seibu malah memperoleh warisan. Dia pun mengajukan protes kepada Khalifah ‘Umar. Di dalam protesnya itu, dia antara lain mengatakan,

يا أمير المؤمنين، هب أنّ أبانا كان حمارا، ألسنا من أمّ واحدة؟

Wahai Amirul mukminin, anggaplah ayah kami adalah seokor keledai, bukankah kami berasal dari ibu yang sama?

Keberatan dari saudara laki-laki kandung ini didengar oleh ‘Umar. Dengan kata lain, ‘Umar mengakui bahwa pembagian tersebut tidak adil. Dia pun merubah putusannya yang sebetulnya sejalan dengan kaidah dalam hukum kewarisan Islam sebagaimana diterima oleh para Sahabat, yaitu bahwa saudara seibu debedakan dengan saudara sekandung dan seayah; saudara seibu adalah *ashab al-furud* sedangkan saudara sekandung dan seayah adalah *‘asabah*. Dalam putusan barunya, ‘Umar memberikan warisan untuk saudara laki-laki kandung dengan cara membagi rata sisa harta warisan di antara saudara laki-laki kandung dan saudara seibu, setelah diambil oleh suami dan ibu. Cara pembagian ini dikenal dengan istilah *musharrakah*, dan kasus ini dikenal dengan sebutan *himariyyah* karena saudara laki-laki kandung tersebut menggunakan himar sebagai argumennya. Juga dikenal dengan sebutan *minbariyah* karena ketika menyelesaikan persoalan tersebut, ‘Umar sedang berdiri di mimbar. Pembagian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan cara *musharrakah* ini di satu sisi menyimpang dari kaidah yang disepakati tersebut dan, di sisi lain, menjadikan semua saudara meskipun berbeda hubungannya menjadi setara dan memiliki hak waris yang sama.

Sejumlah inkonsistensi terkait dengan kewarisan saudara, baik pada tataran konsep maupun pada tataran implementasi, menunjukkan inkoherensi hukum kewarisan Islam. Sebagai sebuah sistem, antara satu ketentuan dengan ketentuan lain dalam sebuah hukum kewarisan semestinya konsisten dan koheren. Adanya inkonsistensi dan inkoherensi di dalam hukum kewarisan Islam mengindikasikan terjadinya ketidaktepatan di dalamnya, khususnya berkaitan dengan pembedaan antara saudara seibu dengan saudara seayah dan sekandung. Karena itu, perlu dilakukan pembacaan ulang terhadap ayat 12 dan 176 dari surat al-Nisa' agar kontradiksi yang tampak pada keduanya dapat diselesaikan tanpa menghasilkan kesimpulan yang tidak konsisten dan tidak padu.

Muhammad Syahrur menawarkan alternatif pembacaan yang tidak bercorak patrilineal. Menurutnya, penjelasan tentang kewarisan saudara dalam ayat 12 beriringan dalam satu ayat dengan penjelasan tentang kewarisan suami dan istri, sedangkan penjelasan dalam ayat 176 tidak. Beriringannya penjelasan kewarisan saudara dalam ayat 12 dengan penjelasan tentang kewarisan suami dan istri, menurut Syahrur, mengisyaratkan bahwa hak kewarisan bagi saudara sebagaimana disebutkan dalam ayat 12 adalah ketika saudara mewaris bersama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suami atau istri, dan hak kewarisan mereka sebagaimana disebutkan dalam ayat 176 adalah ketika saudara tidak bersama dengan suami atau istri.[37]

Serupa dengan Syahrur, Hazairin pun tidak sepakat menjadikan perbedaan hubungan antar saudara sebagai alasan untuk membedakan hak kewarisan mereka. Menurutnya, perbedaan bagian warisan di antara saudara harus dicari sebabnya pada perbedaan keadaan (bersama siapa mereka mewaris), bukan pada perbedaan macam hubungannya.[38] Setelah mencari sebab perbedaan tersebut, Hazairin berpendapat bahwa al-Nisa': 12 mengatur kewarisan saudara ketika ada ayah, sedangkan al-Nisa: 176 untuk kewarisan saudara ketika tidak ada ayah. Perbedaan tersebut menurutnya diisyaratkan oleh bentuk perolehan saudara laki-laki. Dalam al-Nisa': 12, saudara laki-laki memperoleh bagian sebagai *ashab al-furud*, sehingga tidak ada halangan untuk mewaris bersama dengan ayah. Sedangkan dalam al-Nisa': 176 saudara laki-laki memperoleh sisa sebagai *'asabah* (atau *dhawi al-qarabah* menurut istilah Hazairin), sehingga tidak bisa mewaris bersama dengan ayah.[39]

Tawaran pembacaan yang sangat berbeda dikemukakan oleh David S. Powers. Berangkat dari problem semantik dan sintaksis bagian awal al-Nisa': 12b yang timbul dari cara pembacaan secara tradisional, yaitu dengan dibaca:

وإن كان رجلٌ يُورَث كلالةً أو امرأةٌ وله ....

---

[37] Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terjemahan Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta, eLSAQ Press, 2004), hlm. 392.

[38] Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith* (Jakarta: Tintamas, 1981), 51.

[39] Hazairin, *Hukum Kewarisan.*, 55-56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka Powers mengusulkan cara pembacaan baru yang dengannya problem-problem tersebut bisa diatasi, yaitu dengan pembacaan sebagai berikut.

وإن كان رجلٌ يُورِث كلالةً أو امرأةً وله ....

Pertama, kata يورث yang secara tradisional dibaca dalam bentuk kata kerja pasif (*yurathu*: diwaris) diganti dengan dibaca dalam bentuk kata kerja aktif (*yurithu*: mewariskan). Usulan ini sejalan dengan cara baca Nafi‘, Abu ‘Amr, Hamzah dan al-Kisa’i sebagaimana dikutip Powers dari *Kitab al-Sab‘ah fi al-Qira’at* karya Ibn Mujahid. Kedua, kata كلالة tidak diartikan sebagai orang yang tidak mempunyai orangtua dan anak sebagaimana yang dipahami oleh para ulama dari penggunaannya oleh orang-orang Arab. Powers mencari makna kata tersebut dari kata dalam bahasa-bahasa Semitis yang terbentuk dari huruf-huruf yang sama, yakni ك- ل- ل. Powers menemukan bahwa dalam sejumlah bahasa Semitis, kata yang terbentuk dari huruf-huruf tersebut memiliki arti “menantu perempuan”. Selanjutnya, Powers menempatkan kata *kalalah* bukan sebagai keterangan keadaan *(hal)* bagi kata *rajul* melainkan sebagai obyek dari kata *yurithu*. Ketiga, kata امرأة tidak dibaca *marfu‘* (*imra’atun*) sebagai subjek sebagaimana kata *rajul* melainkan dibaca *mansub* (*imra’atan*) sebagai objek dari kata *yurithu*, dan tidak diartikan sebagai seorang perempuan melainkan diartikan sebagai istri.

Dengan cara pembacaan seperti itu, maka terjemahan ayat 12 tersebut menjadi sebagai berikut.

> Dan jika seorang laki-laki menunjuk menantu perempuan atau istrinya sebagai ahli waris, dan dia (laki-laki) mempunyai saudara laki-laki atau saudara perempuan, maka setiap orang dari keduanya memperoleh seperenam. Jika mereka lebih banyak daripada itu maka mereka bersama-sama memperoleh sepertiga, dst.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Powers, ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'an mengenal kewarisan testamenter, yaitu kewarisan dengan cara penunjukan oleh pewaris. Namun untuk melindungi hak saudara, al-Qur'an memberikan hak yang bisa dituntut oleh saudara ketika pewaris memberikan wasiat kepada istri atau menantu perempuannya, yaitu bahwa saudara tersebut berhak memperoleh seperenam jika satu orang dan sepertiga jika lebih dari satu orang. Namun ayat tersebut masih menyisakan persoalan, yaitu bagaimana jika laki-laki yang meninggal dunia tersebut tidak memberikan wasiat. Maka turunlah ayat 176 untuk menjawab persoalan ini. Jika pewaris tidak membuat wasiat, maka harta warisannya untuk saudara, dengan ketentuan bahwa seorang saudara perempuan memperoleh setengah jika satu orang dan dua pertiga jika dua orang atau lebih, dan jika di samping saudara perempuan terdapat pula saudara laki-laki maka mereka berbagi dengan ketentuan saudara laki-laki berhak mengambil bagian yang sama dengan bagian dua orang saudara perempuan.

Jadi, menurut Powers, perbedaan antara ayat 12 dengan ayat 176 bukanlah pada jenis saudaranya, yakni sekandung, seayah atau seibu, melainkan karena ada-tidaknya kewarisan testamenter yang telah dibuat oleh pewaris.[40]

C. Konstruksi Patrilineal Kewarisan *'Asabah*

'Asabah sering diartikan sebagai ahli waris yang berhak memperoleh bagian sisa setelah diambil oleh *ashab al-furud*. Dalam al-Nisa' ayat 11-12 dan 176, al-Qur'an memang tidak menentukan besaran bagian *(fard)* untuk beberapa

[40] Lihat David S. Powers, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*, alih bahasa Arif Maftuhin (Yogyakarta: LkiS, 2001), 25-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang ahli waris tertentu. Karena itu, kalau mereka mewaris bersama ahli waris lain yang ditentukan besaran bagiannya oleh al-Qur'an maka mereka baru bisa memperoleh warisan setelah ahli waris lain tersebut. Semua ahli waris yang menerima sisa tanpa bersama-sama ahli waris yang lain tersebut semuanya berjenis kelamin laki-laki, yaitu ayah, anak laki-laki dan saudara laki-laki. Dalam hadis Ibn 'Abbas disebutkan bahwa sisa harta warisan setelah diberikan kepada *ashab al-furud* adalah hak laki-laki paling utama. Siapa sajakah yang dimaksud laki-laki paling utama? Dalam masyarakat patrilineal Arab, laki-laki yang merupakan kerabat seseorang dan berperan melindungi dan membantunya disebut *'asabah*. Mereka adalah laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melalui laki-laki. Sementara itu, dalam beberapa hadis disebutkan bahwa jika seseorang meninggalkan harta maka harta tersebut untuk *'asabah*nya. Tampaknya dari sinilah kemudian ahli waris yang tidak ditentukan besaran bagiannya dalam al-Qur'an tersebut dinamakan *'asabah*.

Namun dalam al-Qur'an tidak hanya laki-laki yang memperoleh warisan yang besarannya tidak ditentukan. Anak perempuan ketika mewaris bersama dengan anak laki-laki juga tidak memperoleh bagian tertentu (al-Nisa': 11). Begitu pula saudara perempuan ketika mewaris bersama dengan saudara laki-laki (al-Nisa': 176). Bahkan dalam hadis Huzayl disebutkan bahwa saudara perempuan memperoleh sisa ketika bersama dengan anak perempuan dan/atau cucu perempuan dari anak laki-laki. Dari sinilah kemudian secara umum *'asabah* diartikan sebagai ahli waris yang memperoleh bagian sisa. Mereka tidak hanya terdiri atas kerabat laki-laki, melainkan juga kerabat perempuan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun demikian, perolehan sisa bagi kerabat perempuan, yakni anak perempuan dan saudara perempuan, tidak sama dengan perolehan sisa bagi kerabat laki-laki. Kerabat laki-laki memperoleh sisa tanpa syarat; dalam kondisi apapun mereka tetap akan memperoleh sisa sepanjang tidak terhalang oleh laki-laki yang hubungan kekerabatannya dipandang lebih dekat dengan pewaris. Sedangkan kerabat perempuan memperoleh sisa hanya dalam kondisi tertentu. Dari sinilah maka dibuat klasifikasi *'asabah* ke dalam tiga golongan, yaitu *'asabah bi nafsih*, *'asabah bi al-ghayr* dan *'asabah ma'a al-ghayr*.

Mengenai *'asabah bi nafsih*, meskipun al-Qur'an hanya menyebutkan tiga orang, yaitu anak laki-laki, ayah dan saudara, fuqaha' kemudian menambahkan hingga jumlahnya menjadi tak terbatas, mencakup semua laki-laki, dan hanya laki-laki, yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris tidak melalui perempuan, sejauh apa pun hubungan tersebut. Meskipun hubungan seorang kerabat dengan pewaris hanya melewati satu orang, tetapi jika orang (penghubung) tersebut adalah perempuan, maka tidak termasuk *'asabah*. Begitu pula, meskipun penghubungnya adalah laki-laki, tetapi jika kerabat tersebut adalah perempuan maka juga tidak termasuk *'asabah*. Dari sini tampak bahwa sistem kewarian *'asabah* sangat patrilineal dan menjadi puncak corak patrilineal dalam hukum kewarisan Islam. Seakan-akan karena al-Qur'an membela perempuan dengan memberikan bagian-bagian yang telah ditentukan al-Qur'an sendiri untuk (hampir seluruhnya) perempuan, maka *'asabah* menjadi konsep yang mewakili pembelaan atas laki-laki.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. ***'Asabah bi Nafsih***

Sebagaimana disinggung di atas, istilah *'asabah* sebagai sebuah kelompok ahli waris ditemukan di dalam hadis Nabi saw. Untuk lebih jelasnya, di sini dikemukakan hadis-hadis tersebut secara lengkap.

1. Hadis riwayat Muslim dari Muhammad bin Rafi' dari Shababah dari Warqa' dari Abu al-Zanad dari Abu Hurayrah bahwa Nabi saw. bersabda,[41]

   وَالَّذِى نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنْ عَلَى الأَرْضِ مِنْ مُؤْمِنٍ إِلاَّ أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ فَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَأَنَا مَوْلاَهُ وَأَيُّكُمْ تَرَكَ مَالاً فَإِلَى الْعَصَبَةِ مَنْ كَانَ

   Demi Zat yang jiwa Muhammad ada di Tangan-Nya. Tidak ada seorang mukmin pun di muka bumi kecuali bahwa aku adalah orang yang paling utama (bertanggung jawab) atasnya. Maka siapa pun di antara kalian yang meninggalkan hutang atau keluarga yang terlantar maka akulah pelindungnya, dan siapa pun yang meninggalkan harta maka bagi 'asabah yang ada.

2. Hadis riwayat Muslim dari Muhammad bin Rafi' dari 'Abd al-Razzaq dari Ma'mar dari Hammam bin Munabbih dari Abu Hurairah dari Rasulullah saw. Dalam hadis itu Abu Hurayrah menyebutkan beberapa hadis *(fadhakara ahadith)*, di antaranya adalah bahwa Nabi saw. bersabda,[42]

   أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِالْمُؤْمِنِينَ فِى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيْعَةً فَادْعُونِى فَأَنَا وَلِيُّهُ وَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ مَالاً فَلْيُؤْثَرْ بِمَالِهِ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانَ

   Aku adalah orang yang paling utama (bertanggung jawab) atas orang-orang mukmin berdasarkan Kitab Allah 'azza wa jalla. Maka siapa pun di antara kalian yang meninggalkan hutang atau keluarga terlantar maka panggillah aku karena aku adalah walinya. Dan siapa pun yang meninggalkan harta maka dahulukanlah *'asabah*nya yang ada untuk mendapatkannya.

---

[41] Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, jilid 2 (Riyad: Dar Taybah, 1426 H), 760.

[42] Muslim, *Sahih.,* II: 760.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Hadis riwayat al-Bukhari dari Mahmud dari ‘Ubayd Allah dari Isra’il dari Abu Hasin dan Abu Salih dari Abu Hurayrah, Rasulullah saw. bersabda,[43]

أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً فَمَالُهُ لِمَوَالِى الْعَصَبَةِ، وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ أَوْ ضَيَاعًا، فَأَنَا وَلِيُّهُ فَلأُدْعَى لَهُ

Aku lebih utama atas orang-orang mukmin daripada diri mereka sendiri. Maka barang siapa yang meninggal dunia dan meninggalkan harta maka hartanya untuk *mawali*, yaitu *‘asabah*, dan barang siapa yang meninggalkan hutang atau keluarga terlantar maka saya adalah walinya. Maka panggillah saya untuknya.

4. Hadis riwayat al-Bukhari dari ‘Abd Allah bin Muhammad dari Abu ‘Amir dari Fulayh dari Hilal bin ‘Ali dari ‘Abd al-Rahman bin Abu ‘Amrah dari Abu Hurayrah, bahwa Nabi saw. bersabda,[44]

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلاَّ وَأَنَا أَوْلَى بِهِ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ (النَّبِىُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا ، وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِنِى فَأَنَا مَوْلاَهُ.

Tidak ada seorang mukmin pun kecuali aku lebih utama baginya di dunia dan akhirat. Bacalah kalau kalian mau “Nabi itu lebih utama terhadap orang-orang mukmin daripada diri mereka sendiri”. Maka mukmin mana pun yang meninggal dunia dan meninggalkan harta maka dia diwaris *‘asabah*nya yang ada, dan barang siapa yang meninggalkan hutang atau keluarga terlantar maka hendaklah dia datang kepadaku karena aku adalah penanggung jawabnya.

5. Hadis riwayat Ahmad[45]

أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِالْمُؤْمِنِينَ فِى كِتَابِ اللَّهِ فَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ دَيْناً أَوْ ضَيْعَةً فَادْعُونِى فَأَنَا وَلِيُّهُ وَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ مَالاً فَلْيَرِثْ مَالَهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانَ

[43] Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma‘il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Kathir, 2002), 1671.

[44] Al-Bukhari, *Sahih*., 577.

[45] Ahmad Ibn Muhammad ibn Hanbal, *al-Musnad*, juz 8 (Kairo: Dar al-Hadith, 1995), 246-247.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aku adalah orang yang paling utama (bertanggung jawab) atas orang mukmin berdasarkan Kitab Allah. Maka siapa pun yang meninggalkan hutang atau keluarga terlantar maka hendaklah dia datang kepadaku karena aku adalah walinya, dan siapa pun yang yang meninggal dunia dan meninggalkan harta maka hartanya diwaris *'asabah*nya yang ada.

6. Hadis riwayat Ahmad dari Abu 'Amir dan Surayj dari Fulayh dari Hilal bin 'Ali dari 'Abd al-Rahman dari Abu 'Amrah dari Abu Hurayrah dari Nabi saw., beliau bersabda,[46]

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلاَّ وَأَنَا أَوْلَى بِهِ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ (النَّبِىُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ هَلَكَ وَتَرَكَ مَالاً فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا وَمَنْ تَرَكَ دَيْناً أَوْ ضَيَاعاً فَلْيَأْتِنِى فَإِنِّى مَوْلاَهُ.

Tidak ada seorang mukmin pun kecuali aku lebih utama baginya di dunia dan akhirat. Bacalah kalau kalian mau "Nabi itu lebih utama terhadap orang-orang mukmin daripada diri mereka sendiri". Maka mukmin mana pun yang meninggal dunia dan meninggalkan harta maka dia diwaris *'asabah*nya yang ada, dan barang siapa yang meninggalkan hutang atau keluarga terlantar maka hendaklah dia datang kepadaku karena aku adalah penanggung jawabnya.

7. Hadis riwayat Ahmad dari Aswad bin 'Amir dan Muhammad bin Sabiq, keduanya dari Isra'il dari Abu Hasin dari Abu Salih dari Abu Hurayrah, Rasulullah saw. bersabda,[47]

أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِأَنْفُسِهِمْ مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِمَوَالِى عَصَبَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ ضِيَاعاً أَوْ كَلاًّ فَأَنَا وَلِيُّهُ فَلأُدْعَى لَهُ

Aku adalah lebih utama atas diri mereka sendiri. Maka barang siapa yang meninggal dunia maka untuk mawali, yaitu *'asabah*nya, dan barang siapa yang meninggalkan hutang atau keluarga terlantar maka saya adalah walinya. Maka panggillah saya untuknya.

8. Hadis riwayat al-Bayhaqi dari Abu 'Abd Allah al-Hafiz dari Abu al-Fadl bin Ibrahim dari Ahmad bin Salamah dari Muhammadi bin Rafi' dari Shababah

[46] Ahmad, *al-Musnad*, VIII: 307-308.
[47] Ahmad, *al-Musnad*, VIII: 384.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari Warqa' dari Abu al-Zanad dari al-A'raj dari Abu Hurayrah dari Nabi saw., beliau bersabda,[48]

وَالَّذِى نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنْ عَلَى الأَرْضِ مِنْ مُؤْمِنٌ إِلاَّ أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهِ فَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلاَّدْعَ إِلَيْهِ فَأَنَا مَوْلاَهُ وَأَيُّكُمْ مَا تَرَكَ مَالاً فَإِلَى الْعَصَبَةِ مَنْ كَانَ.

Demi Zat yang jiwa Muhammad ada di Tangan-Nya. Tidak ada seorang mukmin pun di muka bumi kecuali bahwa aku adalah orang yang paling utama (bertanggung jawab) atasnya. Maka siapa pun di antara kalian yang meninggalkan hutang atau keluarga yang terlantar maka panggillah aku kepadanya karena akulah pelindungnya, dan siapa pun yang meninggalkan harta maka bagi 'asabah yang ada.

9. Hadis riwayat al-Bayhaqi dari Muhammad ibn 'Abd Allah al-Hafiz dari Abu Bakr Muhammad ibn 'Abd Allah al-Shafi'i dari Muhammad ibn Shadhan al-Jawhari dari Muhammad ibn Sabiq dari Isra'il dari Abu Hasin dari Abu Salih dari Abu Hurayrah, bahwa Nabi saw. bersabda,[49]

أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ مَنْ تَرَكَ مَالاً فَمَالُهُ لِمَوَالِى الْعَصَبَةِ وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ أَوْ ضَيَاعًا فَأَنَا وَلِيُّهُ.

Aku adalah lebih utama atas diri mereka. Barang siapa yang meninggalkan harta maka untuk *mawali*, yaitu *'asabah*nya, dan barang siapa yang meninggalkan hutang atau keluarga terlantar maka saya adalah walinya.

Hadis-hadis di atas secara eksplisit menyebut istilah *'asabah*. Tetapi ada keganjilan dalam hadis-hadis tersebut. Pertama, menurut hadis-hadis tersebut, harta peninggalan diwaris (langsung) oleh *'asabah*. Padahal semestinya sebelum diwaris oleh *'asabah*, harta peninggalan diwaris terlebih dahulu oleh *ashab al-furud* yang bagian mereka telah ditentukan dalam al-Qur'an. Jika harta peninggalan langsung diwaris oleh *'asabah* (*'asabah* dengan pengertian

[48] Al-Bayhaqi, *al-Sunan*., VI: 390.
[49] Al-Bayhaqi, *al-Sunan*., VI: 390.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana didefinisikan fuqaha') maka harta warisan akan habis diambil oleh mereka dan tidak ada ahli waris lain, termasuk *ashab al-furud*, yang akan memperoleh bagian.

Kedua, terdapat sejumlah hadis serupa yang diriwayatkan oleh Muslim, al-Bukhari dan al-Turmudhi tetapi tidak menggunakan istilah *'asabah*, melainkan *warathah* (para ahli waris).

Dalam kitab *Sahih*nya, Muslim menyebutkan hadis yang ia terima dari 'Ubayd Allah dari Mu'adh al-'Anbari dari Ayahnya dari Shu'bah dari 'Adiy dari Abu Hazim dari Abu Hurairah bahwa Nabi saw. bersabda,

مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِلْوَرَثَةِ وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ فَإِلَيْنَا

> "Barang siapa meninggalkan harta maka untuk ahli waris, dan barang siapa meninggalkan tanggungan keluarga maka kepadaku (menjadi tanggung jawabku)"[50]

Muslim juga menerima hadis tersebut melalui jalur lain, sebagaimana ia katakan,

وَحَدَّثَنِيهِ أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ ح وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ – يَعْنِي ابْنَ مَهْدِىٍّ – قَالاَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ بِهَذَا الإِسْنَادِ. غَيْرَ أَنَّ فِى حَدِيثِ غُنْدَرٍ « وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ وَلِيَتُهُ »

Sebelum menyebutkan hadis *'asabah* di atas, Muslim juga menyebutkan hadis yang ia terima dari Zuhayr bin Harb yang bersumber dari Harmalah bin Yahya. Ia juga menerima hadis ini dari 'Abdullah bin Wahb, yang berasal dari Abu Salamah dari Abu Hurayrah, bahwa kepada Rasulullah saw. didatangkan seorang yang meninggal dunia dan mempunyai hutang. Lalu beliau bertanya apakah dia punya hutang. Jika dia mempunyai harta untuk membayar hutangnya

[50] Muslim, *Sahih.*, II: 760.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka Rasulullah saw. menshalatinya, dan jika dia tidak punya maka beliau menyuruh Sahabat untuk menshalati (sedangkan Rasulullah saw tidak menshalati). Namun setelah penaklukan Mekah, Nabi bersabda,

أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ تُوُفِّيَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ

> "Aku lebih utama bagi orang-orang mukmin daripada diri mereka sendiri. Maka barang siapa yang meninggal dunia dengan mempunyai hutang, maka akulah yang bertanggungjawab membayarnya. Dan barang siapa yang meninggalkan harta maka itu untuk ahli warisnya."[51]

Hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Ahmad dari Hajjaj dari Layth dari 'Aqil ibn Shihab dari Abu Salamah ibn 'Abd al-Rahman dari Abu Hurayrah.[52]

Al-Bukhari juga meriwayatkan hadis yang redaksinya hampir sama dan dengan peristiwa yang sama, yang ia terima dari 'Abdan dari Abu Salamah dari Abu Hurayrah dari Nabi saw., beliau bersabda,

أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ تُوُفِّيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ، وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ

> "Aku lebih utama bagi orang-orang mukmin daripada diri mereka sendiri. Maka barang siapa yang meninggal dunia dengan mempunyai hutang dan tidak meninggalkan harta untuk membayarnya, maka akulah yang bertanggungjawab membayarnya. Dan barang siapa yang meninggalkan harta maka bagi ahli warisnya."[53]

Dalam bab tentang hutang *(bab al-dayn)*, al-Bukhari menyebutkan hadis serupa yang ia terima dari 'Abdan dari 'Abd Allah dari Yunus dari Ibn Shihab dari Abu Salmah dari Abu Hurayrah dari Nabi saw. beliau bersabda,

---

[51] Muslim, *Sahih.*, II: 760.
[52] Ahmad, *al-Musnad*, IX: 329.
[53] Al-Bukhari, *Sahih.*, 1668.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ وَلَمْ يَتْرُكْ وَفَاءً فَعَلَيْنَا قَضَاؤُهُ، وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ

> "Aku lebih utama terhadap orang-orang beriman daripada diri mereka sendiri. Maka barangsiapa meninggal dunia dan mempunyai hutang dan tidak meninggalkan harta untuk membayarnya maka akulah yang akan membayarkannya. Dan barangsiapa meninggalkan harta maka bagi ahli warisnya".

Dalam bab tentang kewarisan orang yang ditahan *(bab mirath al-asir)* dan bab menshalati orang yang meninggalkan hutang *(bab al-shalah 'ala man taraka daynan)*, al-Bukhari menyebutkan hadis serupa dari Abu al-Walid dari Shu'bah dari 'Adiy bin Thabit dari Abu Hazim dari Abu Hurayrah, tetapi dengan redaksi yang lebih singkat, bahwa Nabi saw. bersabda,

مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ ، وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ فَإِلَيْنَا

> "Barangsiapa meninggalkan harta maka bagi ahli warisnya, dan barangsiapa meninggalkan beban maka kepadaku".

Sementara itu, al-Turmudhi dalam *Sunan*nya[54] dan Ahmad dalam *Musnad*nya[55] juga meriwayatkan hadis serupa yang juga bersumber dari Abu Salamah dari Abu Hurayrah, bahwa Rasulullah saw. bersabda,

مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلأَهْلِهِ وَمَنْ تَرَكَ ضَيَاعًا فَإِلَيَّ

> "Barang siapa meninggalkan harta maka bagi keluarganya, dan barang siapa meninggalkan keluarga melarat maka kepadaku (menjadi tanggung jawabku)."

Al-Turmudhi lalu mengatakan bahwa al-Zuhri juga meriwayatkan hadis ini dari Abu Salamah dari Abu Hurayrah dengan teks yang lebih panjang dan lebih lengkap.[56]

---

[54] Al-Turmudhi, *al-Jami'*., III: 597.

[55] Ahmad, *al-Musnad*, IX: 318-319.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam riwayat Ahmad yang ia terima dari Hammad ibn Khalid dan bersumber dari al-Miqdam bin al-Ma‘di, redaksi hadis tersebut adalah sebagai berikut,

مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ دَيْناً أَوْ ضَيْعَةً فَإِلَيَّ وَأَنَا وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ

> Barang siapa meninggalkan harta maka bagi para ahli warisnya, dan barang siapa meninggalkan keluarga melarat atau hutang maka kepadaku (menjadi tanggung jawabku) dan aku adalah penolong orang-orang beriman.[57]

Hadis-hadis tersebut menyatakan bahwa harta yang ditinggalkan seseorang diwaris oleh ahli waris (*warathah*)-nya (dalam salah satu riwayat Ahmad digunakan kata *ahlihi* [keluarganya]), dan tidak menyatakan diwaris oleh *‘asabah*nya. Di satu sisi, redaksi hadis-hadis ini hampir sama dengan redaksi hadis-hadis *‘asabah* di atas, tetapi di sisi lain hadis-hadis ini tidak menyebut istilah *‘asabah* melainkan *warathah* (atau *ahl* menurut satu riwayat Ahmad). Hal ini memperkuat keganjilan hadis-hadis *‘asabah* di atas dan dapat melahirkan dugaan bahwa hadis-hadis yang menyebutkan istilah *‘asabah* tersebut mengalami kekeliruan dalam periwayatan. Bisa jadi di antara orang-orang yang meriwayatkan hadis *‘asabah* ada yang melakukan kekeliruan dengan mengganti, secara sengaja atau tidak sengaja, kata *warathah* dengan kata *‘asabah*.

Namun sejauh penelitian penulis, tidak seorang ulama pun yang mengemukakan kemungkinan kekeliruan periwayatan ini. Mereka juga tidak mempersoalkan kesahihan hadis di atas karena adanya keganjilan dalam *matan*nya. Keganjilan ini tampaknya tidak cukup untuk membuat mereka

---

[56] Al-Turmudhi, *al-Jami‘*., III: 597.
[57] Ahmad, *al-Musnad*, XIII: 298.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempertanyakan kesahihannya karena dari sisi *sanad,* hadis tersebut sahih. Namun mereka jelas mengetahui adanya keganjilan tersebut. Ini bisa diketahui dari pembacaan mereka terhadap istilah *'asabah* dalam hadis-hadis di atas. Sebagian mengartikan *'asabah* sebagai ahli waris secara umum, sementara sebagian yang lain menakwilkan hadis tersebut dengan menyatakan bahwa yang dimaksud adalah bahwa harta warisan menjadi hak *'asabah* setelah *ashab al-furud* mengambil bagiannya.[58]

Kesahihan *sanad* hadis-hadis *'asabah* tidak sepenuhnya menjamin kesahihan teks hadis-hadis tersebut kata per kata. Sebuah hadis dikatakan sahih tidak hanya karena *sanad*nya sahih melainkan *matan* hadis itu juga mesti sahih. Karena itulah para ahli hadis menggunakan istilah *sahih al-isnad* yang dimaksudkan untuk menyatakan kesahihan *sanad* hadis tanpa ada jaminan kesahihan *matan*nya. Sedangkan untuk menyebut hadis yang sahih dari sisi *sanad* dan *matan*nya mereka menggunakan istilah *hadith sahih*. Suatu hadis dikatakan sahih *sanad*nya jika *sanad* tersebut bersambung sejak dari periwayat terakhir hingga kepada sumbernya dan seluruh periwayatnya memiliki integritas tinggi (*'adl*) dan hafalan atau catatannya kuat (*dabit*) serta tidak mengandung cacat (*'illah*). Dan dikatakan sahih *matan*nya jika muatan hadis tersebut tidak bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh orang-orang yang lebih terpercaya dan juga tidak mengandung cacat.[59]

---

[58] Al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, XII: 10.

[59] Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadith wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988),154.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'Illah pada *matan* dapat diketahui setelah mengumpulkan berbagai *matan* hadis yang substansinya sama dengan memperhatikan jalur-jalurnya.[60] Jika terdapat lafaz dalam *matan* suatu jalur berbeda dengan lafaz dalam *matan* jalur yang lain maka dapat diduga hadis tersebut mengandung *'illah. 'Illah* pada *matan* dapat disebabkan karena periwayatan hadis *bi al-ma'na*.[61] Sebagaimana diketahui, para ahli hadis memperbolehkan riwayat *bi al-ma'na*, meskipun dengan syarat *rawi* yang meriwayatkan *bi al-ma'na* mengetahui betul kata-kata beserta perbedaan maknanya. Diperbolehkannya riwayat *bi al-ma'na* ini karena pada kenyataannya para Sahabat dan generasi *salaf* sering meriwayatkan hadis dengan lafaz yang berbeda-beda tetapi substansinya sama. Hal itu mereka lakukan karena yang menjadi perhatian mereka adalah substansi hadis, bukan lafaznya.[62] Ketiga hadis yang menggunakan istilah *warathah* yang diriwayatkan oleh Muslim, al-Bukhari dan al-Turmudhi di atas cukup menjadi contoh. Ketiganya bersumber dari Abu Salamah dari Abu Hurayrah. Substansi kedua hadis tersebut sama, tetapi redaksinya berbeda. Jadi, ketiganya atau sebagiannya diriwayatkan secara *bi al-ma'na*.

---

[60] Mengenai metode untuk mengetahui *'illah* hadis, lihat Nur al-Din 'Atar, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1979), 450-452.

[61] Ibn al-Salah dan Ibn al-Mulaqqin memberikan satu contoh hadis yang mengandung *'illah* pada *matan*nya yang disebabkan *riwayah bi al-ma'na*, yaitu hadis tentang membaca basmalah dalam shalat. Dalam riwayat al-Bukhari tidak ditemukan pernyataan eksplisit bahwa Rasulullah, Abu Bakr, 'Umar dan 'Uthman tidak membaca basmalah. Tetapi dalam riwayat Muslim terdapat pernyataan "mereka tidak membaca basmalah (*la yadhkurun*) baik di awal bacaan maupun di akhirnya", dan dalam riwayat Ahmad kalimat itu berbunyi "tidak mengeraskan (*la yajharun*)". Lihat Abu 'Amr 'Uthman ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Salah al-Shahrazwari, *'Ulum al-Hadith li Ibn al-Salah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 92, dan Siraj al-Din 'Umar ibn 'Ali ibn Ahmad al-Ansari (Ibn al-Mulaqqin), *al-Muqni' fi 'Ulum al-Hadith* juz 1 (Saudi Arabia: Dar Fawwaz, 1992), 215-218.

[62] Ibn al-Salah, *'Ulum al-Hadith*, 213-214; Ibn al-Mulaqqin, *al-Muqni'*., 372-373.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Periwayatan hadis *bi al-ma'na* tentu akan membuka peluang yang besar bagi masuknya penafsiran atau pendapat si periwayat. Dengan periwayatan *bi al-ma'na* maka peran si periwayat, sebagai bagian dari komunitas kepengarangan dalam suatu hadis, menjadi sangat besar. Si periwayat dapat mengganti satu kata dengan kata lain atau satu susunan kalimat dengan susunan kalimat lain yang mungkin menurutnya dimaksudkan untuk lebih memperjelas kata atau susunan kalimat aslinya. Penggantian seperti ini tentu saja melibatkan penafsirannya atas redaksi asli. Dan penafsiran akan sangat dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap redaksi asli, yang pemahaman itu dipengaruhi oleh berbagai faktor, misalnya sistem kekerabatan yang telah mapan dalam masyarakat di mana ia hidup.[63]

Hadis-hadis Nabi yang menyebutkan *'asabah* sebagai ahli waris diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Ahmad dan al-Bayhaqi dengan redaksi yang berbeda-beda tetapi substansinya sama dan semuanya bersumber dari Abu Hurairah. Keragaman redaksi tersebut, padahal semuanya bersumber dari Abu Hurayrah, menjadi indikasi kuat terjadinya riwayat *bi al-ma'na*. Begitu pula dengan hadis-hadis yang menggunakan lafaz *warathah.* Redaksi hadis-hadis

[63]Bahkan, seandainya pun periwayatan *bi al-ma'na* tidak diperkenankan dan tidak dilakukan, muatan yang dibawa oleh sebuah hadis tidak sepenuhnya merupakan suara Nabi saw. Para periwayat hadis tetap bisa menjadi komunitas pengarang yang mempengaruhi keaslian suara Nabi. Bagaimana pun, ketika seseorang mendengar orang lain berkata atau (apalagi) melihatnya melakukan sesuatu, seseorang tersebut secara sadar atau tidak sadar melakukan penafsiran. Ia juga, secara sadar atau tidak sadar, melakukan seleksi atas apa yang ia dengar atau ia lihat. Latar belakang (keyakinan, pendirian, pandangan, pendapat, pengetahuan dan budaya) seseorang tersebut akan mempengaruhi penafsiran dan seleksi tersebut. Ini sesuatu yang wajar dialami siapa pun, termasuk Sahabat sekalipun. Dan ketika periwayatan tersebut dapat dilakukan dengan cara *bi al-ma'na* maka tentu posisi periwayat sebagai bagian komunitas pengarang sebuah hadis menjadi semakin kuat. Pembahasan seputar komunitas kepengarangan dalam hadis, lihat Abou El Fadl, *Sepeaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, terjemahan R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta, Serambi, 2004), hlm. 157-159.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelompok kedua ini juga berbeda tetapi semuanya bersumber dari Abu Hurayrah. Keragaman redaksi hadis-hadis tersebut di satu sisi, dan perbedaan antara kelompok hadis pertama dengan kelompok hadis kedua, yakni kelompok pertama menggunakan lafaz *'asabah* sedangkan yang kedua menggunakan lafaz *warathah*, menunjukkan terjadinya riwayat *bi al-ma'na* bahkan kemungkinan kekeliruan atau penggantian pada salah satunya. Sementara, karena harta warisan seseorang adalah hak para ahli waris (*ashab al-furud* dan *'asabah* [maksudnya mereka yang berhak atas sisa]), dengan ketentuan bahwa *'asabah* baru dapat mengambil sisa harta warisan setelah diambil *ashab al-furud*, maka diduga kuat bahwa kekeliruan itu terjadi pada kelompok hadis yang menyebutkan istilah *'asabah*. Dengan kata lain, telah terjadi kekeliruan atau penggantian kata *warathah* dengan kata *'asabah*.

Bagaimana kekeliruan atau penggantian tersebut bisa terjadi dapat dijelaskan dengan melihat sistem kewarisan Arab pra-Islam. Sebagaimana dikemukakan dalam bab II, pada prinsipnya, yang berhak memperoleh warisan adalah laki-laki dewasa di antara *'asabah* seseorang. Sedangkan anak-anak dan perempuan pada prinsipnya tidak berhak memperoleh warisan. Sistem kewarisan ini telah menjadi budaya yang berakar kuat dalam masyarakat Arab pra-Islam sehingga ketika al-Qur'an memberikan hak waris kepada anak-anak dan perempuan sebagian Sahabat menganggapnya ganjil dan merasa keberatan. Bahkan di antara mereka sempat memiliki pikiran untuk menutup-nutupi ayat tersebut sambil berharap Nabi akan lupa atau ketentuan dalam ayat tersebut diubah, dan sebagian lain kemudian menyampaikan keberatan mereka kepada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nabi.[64] Kuatnya sistem kekerabatan Arab yang hanya memberikan hak waris kepada *'asabah* dewasa tersebut tampaknya melatarbelakangi kekeliruan atau penggantian lafaz *warathah* dalam hadis Nabi dengan lafaz *'asabah*.

Kelemahan *'asabah* sebagai istilah yang didukung oleh hadis sebagai kelompok ahli waris par-excellent tampak pula jika memperhatikan hadis yang bersumber dari Abu Hurayrah dan diriwayatkan oleh al-Bukhari,[65] Muslim,[66] al-Tirmidhi,[67] dan al-Nasa'i.[68] Abu Hurayrah berkata,

قَضَى رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فِى جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِى لَحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتًا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ . ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِى قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – « بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا ، وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا »

"Rasulullah saw. membuat putusan dalam perkara janin seorang wanita dari Bani Lahyan yang keguguran dalam keadaan mati, bahwa diatnya adalah seorang budak laki-laki atau perempuan. Kemudian wanita yang diputusi Rasul tersebut meninggal dunia. Lalu Rasul menetapkan bahwa harta warisannya adalah untuk anak-anaknya dan suaminya. Sedangkan pembayaran *'aql (diyat)* dibebankan kepada *'asabah*nya".

Hadis itu dengan cukup jelas menunjukkan bahwa wanita yang dihukum oleh Nabi *(qada 'alayha)* untuk membayar diat itu kemudian meninggal dunia. Lalu Nabi menetapkan bahwa harta warisan itu untuk anak-anaknya dan suaminya, sedangkan *'aql* (diat) [69] dibebankan kepada *'asabah*nya. Dengan

---

[64] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, juz 8 (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, tth.), 32.

[65] Al-Bukhari, *Sahih*., 1670.

[66] Muslim, *Sahih*., II: 802.

[67] Al-Turmudhi, *al-Jami'*., III: 613.

[68] Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb ibn 'Ali al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* (Riyad: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, tth.), 498.

[69] Diyat dinamakan pula *'aql* karena biasanya dibayar dengan unta yang diikat *(tu'qalu)* di halaman keluarga korban. Lihat Karim Zaki Hisam al-Din, *al-Lughah wa al-Thaqafah: Dirasah Anthrolughawiyyah li Alfaz wa 'Ilaqat al-Qarabah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah* (www.kotobarabia.com), 239.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpegang pada redaksi hadis tersebut maka diperoleh petunjuk bahwa anak itu tidak termasuk *'asabah*. Dengan kata lain, mereka yang berhak memperoleh warisan sisa tidaklah sama dengan *'asabah* sebagaimana yang dikenal saat itu.

Namun al-Nawawi dalam *Sharh Sahih Muslim* menganggap keliru kata *qudiya 'alayha* (menurut *matan* Muslim, artinya dihukumi bersalah oleh Nabi) atau *qada 'alayha* (menurut *matan* al-Bukhari, artinya Nabi menghukuminya bersalah) yang berarti wanita yang meninggal dunia adalah yang membunuh. Mestinya yang benar menurut al-Nawawi adalah *qada laha* (Nabi menghukumi untuknya), yang berarti wanita yang meninggal adalah yang dianiaya.[70] Kekeliruan ini menurutnya dapat dipahami dari hadis berikut ini.

> عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ افْتَتَلَتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ ، فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ قَتَلَتْهَا وَمَا فِى بَطْنِهَا ، فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِىِّ – صلى الله عليه وسلم – فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ ، وَقَضَى دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا
>
> Dari Abu Hurayrah, dia berkata, "Ada dua orang wanita dari suku Hudzail[71] berkelahi. Salah seorang di antara mereka melempar lawannya dengan batu hingga menyebabkan (wanita yang dilempar itu) tewas dan gugur kandungannya. Maka mereka mengajukan perkara itu kepada Nabi saw. Maka beliau menetapkan bahwa diyat ganti rugi janin tersebut adalah seorang budak laki-laki atau budak perempuan, dan membebankan pembayaran diyat tersebut kepada *'aqilah ('asabah)* si pembunuh". [72]

Hadis yang diriwayatkan al-Bukhari,[73] Muslim[74] dan al-Nasa'i[75] ini menginformasikan bahwa wanita yang dilempar batu tersebut meninggal dunia.

---

[70] Abubakar mengemukakan pendapat al-Nawawi mengenai *matan* hadis di atas. Namun pemahaman yang ditangkapnya tentang pendapat al-Nawawi tersebut berbeda dengan pemahaman penulis. Lihat Abubakar, *Ahli Waris*., 132.

[71] Bani Lahyan adalah bagian *(batn)* dari suku Hudzayl. Lihat al-Mubarakfuri, *Tuhfah al-Ahwadhi*., VI: 244.

[72] Muhyi al-Din Yahya ibn Sharaf ibn Mura ibn Hasan ibn Husayn ibn Hazzam al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, juz 11 (Kairo: Matba'ah al-Misriyyah, 1929), 177.

[73] Al-Bukhari, *Sahih*., 1709.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi bukan wanita yang melempar batu. Sedangkan yang dimaksud dengan *'aqilah* [76] adalah *'aqilah*nya wanita yang melempar, sebagaimana ditunjukkan oleh hadis riwayat Ibn Majah yang bersumber dari Sahabat Jabir, bahwa dia berkata:

> جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– الدِّيَةَ عَلَى عَاقِلَةِ الْقَاتِلَةِ فَقَالَتْ عَاقِلَةُ الْمَقْتُولَةِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِيرَاثُهَا لَنَا. قَالَ « لاَ مِيرَاثُهَا لِزَوْجِهَا وَوَلَدِهَا.
>
> Rasulullah saw. menjadikan kewajiban membayar diyat atas *'aqilah* wanita yang membunuh. Maka *'aqilah* wanita yang dibunuh berkata, "Warisannya untuk kami?". Nabi menjawab, "Tidak. Warisannya untuk suaminya dan anaknya". [77]

Jadi, dengan mengacu pada dua hadis tersebut maka dapat disimpulkan bahwa dalam kasus di atas, wanita yang meninggal dunia adalah wanita yang dilempar batu. Nabi kemudian menetapkan bahwa *'aqilah* wanita yang melempar batu wajib membayar *diyat*. Beliau juga menetapkan mengenai harta warisan wanita yang meninggal dunia karena dilempar batu, yaitu bahwa harta warisan tersebut adalah untuk anak-anaknya dan suaminya.

Dengan pemahaman seperti itu maka hadis yang disebutkan paling awal tidak memberi petunjuk mengenai *'asabah* dalam hubungannya dengan kewarisan, karena *'asabah* yang harus membayar diat adalah '*asabah*nya wanita yang membunuh, dan anak-anak dan suami yang berhak mewaris adalah anak-

---

[74] Muslim, *Sahih.*, 802.

[75] Al-Nasa'i, *Sunan.,* 498.

[76] *'Aqilah* berasal dari kata dasar *'aql* yang berarti diyat sebagaimana dikemukakan pada *footnote* 68 di atas. *'Aqilah* digunakan untuk menyebutkan orang-orang yang berkewajiban membayar diyat atas korban yang dibunuh oleh kerabat mereka. Mereka yang menjadi *'aqilah* adalah semua orang yang termasuk *'asabah*, yaitu kerabat laki-laki dari pihak ayah. Lihat Hisam al-Din, *al-Lughah.*, 239.

[77] Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Yazid al-Quzwini Ibn Majah, *Sunan*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Jil, 1998), 235.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anak dan suaminya wanita yang dibunuh. Meskipun begitu, sebagaimana dikatakan Abubakar, kedua hadis tersebut paling tidak memberikan petunjuk bahwa istilah *'asabah* dalam penggunaannya oleh Nabi tidak berhubungan dengan kewarisan.[78]

Jika menurut al-Nawawi dalam hadis pertama terdapat kekeliruan sehingga yang benar adalah bahwa yang meninggal dunia adalah wanita yang dilempar batu, dan dua hadis yang lain juga memberi petunjuk bahwa wanita yang meninggal dunia adalah wanita yang dilempar batu, tapi ketika menjelaskan hadis pertama, Ibn Hajar al-'Asqalani[79] dan al-Mubarakfuri[80] mengatakan bahwa perempuan yang melempar batu itu (pun) meninggal dunia. Jadi, lafaz عَلَيْهَا dalam hadis pertama tidak keliru. Dengan kata lain, wanita yang meninggal dunia dalam kasus itu, sebagaimana yang ditunjukkan oleh redaksi hadis pertama, adalah wanita yang melempar. Sehingga keputusan Rasul dalam hadis tersebut memberikan petunjuk bahwa "laki-laki yang paling utama" sebagaimana disebutkan dalam hadis Ibn 'Abbas tidaklah sama dengan *'asabah*. Karena dalam keputusan tersebut, beliau membedakan antara anak dengan *'asabah ('aqilah)*: anak-anak wanita yang terbunuh berhak memperoleh warisan, sementara *'asabah*nya tidak.[81]

Entah karena kelemahan hadis-hadis tentang *'asabah* dari sisi validitasnya maupun dari sisi ambiguitas hadis-hadis tersebut dalam

---

[78] Abubakar, *Ahli Waris.*, 134.

[79] Al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, XII: 24.

[80] Abu al-'Ula Muhammad 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Rahim al-Mubarakfuri, *Tuhfah al-Ahwadhi bi Sharh Jami' al-Turmudhi*, juz 6 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,), 244.

[81]

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan kedudukan *'asabah* sebagai kelompok ahli waris, namun fuqaha' tampaknya tidak menganggap penting hadis-hadis tersebut. Seakan-akan mereka menganggap hadis-hadis tersebut tidak layak dijadikan sebagai dasar hukum bagi keberadaan *'asabah* sebagai satu kelompok ahli waris sebagaimana dikenal dalam hukum kewarisan Islam. Ketika memaparkan hak kewarisan *'asabah*, ulama tidak menggunakan hadis-hadis tersebut, melainkan hadis Ibn 'Abbas tentang "laki-laki paling utama".[82] Padahal, hadis ini tidak menjelaskan siapa-siapa yang dimaksud dengan laki-laki paling utama, meskipun dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan keutamaan adalah kedekatan hubungan kekerabatan.[83] Tetapi siapa yang dianggap memiliki hubungan paling dekat dengan pewaris? Dengan kata lain, bagaimana urutan kedekatan kerabat laki-laki?

Al-Qur'an telah menyebutkan beberapa orang laki-laki paling utama yang memperoleh warisan sisa, yaitu ayah (al-Nisa': 11) dan saudara (al-Nisa': 176). Ayah menjadi laki-laki paling utama ketika ahli warisnya terdiri atas ibu, anak perempuan, suami/istri atau saudara. Dan saudara laki-laki menjadi laki-laki paling utama ketika ahli warisnya terdiri atas ibu, suami/istri, atau anak saudara. Sedangkan untuk laki-laki yang lain tidak disinggung dalam al-Qur'an.[84] Fuqaha'

---

[82] Lihat misalnya Shams al-Din Abu Bakr Muhammad ibn Abu Sahl al-Sarkhasi, *al-Mabsut,* juz 19 (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 150; al-Qarafi al-Maliki, *al-Dhakhirah*, juz 13 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994), 51; al-Rafi'i al-Quzwini al-Shafi'i, *al-'Aziz Sharh al-Wajiz*, juz 6 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 474; Ibn Qudamah al-Hanbali, *al-Kafi*, juz 4 (ttp.: Hijr, 1997), 69. Bahkan para *muhaddith* ketika membuat bab dengan judul kewarisan *'asabah* juga tidak memasukkan di dalamnya hadis *'asabah* melainkan hadis "laki-laki paling utama". Lihat antara lain al-Tirmidhi, *al-Jami' al-Kabir (Sunan al-Tirmidhi)* jilid 3 (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996), 603; Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, juz 3 (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, tth.) h. 122.

[83] Al-Nawawi, *Sahih.*, XI:, 53.

[84] Al-Qarafi menyebutkan pula anak laki-laki sebagai ahli waris *'asabah* yang disebutkan dalam al-Qur'an. Lihat al-Qarafi, *al-Dhakhirah*, 51. Namun berbeda dengan ayah dan saudara laki-laki, kewarisan anak laki-laki sebagai *'asabah* disebutkan al-Qur'an dalam kebersamaannya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian menetapkan tata urutan mereka sebagaimana yang telah dipaparkan pada bab III. Tata urutan tersebut didasarkan pada garis kekerabatan patrilineal dengan memperhatikan *jihah al-qarabah* secara berurutan, yaitu *jihah al-bunuwwah* (keturunan), *jihah al-ubuwwah* (yang menurunkan), *jihah al-ukhuwwah* (saudara dan keturunannya) dan *jihah 'umumah* (paman dan keturunannnya). Tata urutan ini, sebagaimana telah dikemukakan dalam bab II, adalah tata urutan *'asabah* dalam sistem kekerabatan Arab. Bahkan al-Khattabi dan Ibn Battal mengatakan bahwa yang dimaksud dengan "laki-laki paling utama" dalam hadis Ibn 'Abbas adalah *'asabah* yang paling dekat hubungan kekerabatannya dengan pewaris. Lebih dari itu, dalam beberapa kitab fiqh, hadis Ibn 'Abbas tersebut ditulis *"awla 'asabah dhakar"*, bukan *"awla rajul dhakar"* sebagaimana tertulis dalam semua kitab hadis.[85]

Penting untuk dikemukakan di sini, fuqaha' Syi'ah tidak mengakui *'asabah* sebagai satu kelompok ahli waris. Mereka menolak menjadikan hadis Ibn 'Abbas tentang laki-laki paling utama tersebut sebagai dasar keberadaan *'asabah*. Menurut mereka, *sanad* hadis tersebut lemah karena riwayatnya berpangkal pada 'Abd Allah bin Tawus bin Kaysan al-Yamani yang meskipun dinilai *thiqah* oleh para ulama ahli biografi *rawi ('ulama' al-rijal)*, tetapi hadis yang diriwayatkannya tersebut dinilai palsu oleh fuqaha' Syi'ah berdasarkan hadis

---

dengan anak perempuan, di mana mereka menerima secara bersama-sama dengan perbandingan 2:1. Jadi, al-Qur'an tidak secara eksplisit menempatkan anak laki-laki sebagai laki-laki paling utama yang memperoleh sisa harta warisan setelah diambil oleh orang lain.

[85] Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari.,* XII: 11-12; Muhammad Ashraf ibn Amir al-'Azim Abadi, *'Awn al-Mabud 'ala Sunan Abi Dawud* (Amman: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, tth.), 1235.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

riwayat Abu Talib al-Anbari. Sebagaimana diriwayatkan oleh al-Tusi, al-Anbari berkata,

حدثنا محمد بن أحمد البربري، قال: حدثنا بشر بن هارون، قال: حدثنا الحميري، قال: حدثنا سفيان، عن أبي إسحاق، عن قاربة بن مضرب قال: جلست عند ابن عباس وهو بمكة، فقلت: يا ابن عباس حديث يرويه أهل العراق عنك وطاووس مولاك يرويه: إنّ ما أبقت الفرائض فلأَوْلَى عصبة ذكر؟ قال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ من وراءك أنّي أقول: إنّ قول اللّه عزّ وجلّ (آباؤكُم وأبناؤكُم لا تدرونَ أيُّهم أقربُ لَكُمْ نَفعاً فريضة مِنَ اللّه) وقوله (وأُولُوا الأرحام بَعضُهم أولى بِبَعض في كتابِ اللّه) وهل هذه إلاّ فريضتان، وهل أبْقَتَا شيئاً؟ ما قلت هذا، ولا طاووس يرويه عليَّ. قال قاربة بن مضرب: فلقيت طاووساً فقال: لا واللّه ما رويت هذا على ابن عباس قط وإنّما الشيطان ألقاه على ألسنتهم. قال سفيان: أراه من قبل ابنه عبد اللّه بن طاووس فإنّه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملاً شديداً . أي بني هاشم ..

Muhammad bin Ahmad al-Barbari menceritakan kepadaku dari Bashr bin Harun dari al-Humayri dari Sufyan dari Abu Ishaq dari Qaribah bin Mudrab, dia berkata: Saya duduk bersama Ibn ‘Abbas ketika di Mekah. Maka saya berkata, “Hai Ibn ‘Abbas, ada satu hadis darimu yang diceritakan oleh penduduk Irak, dan Tawus mantan budakmu meriwayatkannya, yaitu bahwa yang tersisa dari *fard* adalah untuk *‘asabah* laki-laki yang paling utama”. Ibn ‘Abbas bertanya, “Apakah engkau termasuk penduduk Iraq?” Saya menjawab, “Ya”. Dia berkata, “Sampaikanlah kepada orang-orang di sekitarmu bahwa saya berkata: sungguh firman Allah swt. *“Orangtuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagimu”* dan firman-Nya *“Dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam Kitab Allah”*. Apakah kedua ayat itu menyisakan sesuatu? Aku sama sekali tidak mengatakan hadis itu, tidak pula Tawus meriwayatkannya dariku”. Qaribah berkata: maka aku menemui Tawus, dan dia berkata, “Demi Allah, aku tidak meriwayatkan hadis ini dari Ibn ‘Abbas sama sekali. Syaitanlah yang meletakkan hadis itu pada lidah mereka". Sufyan berkata, “Aku berpendapat hadis itu berasal dari anaknya, ‘Abd Allah ibn Tawus. Dia adalah pemegang setempel Sulaiman bin Abd al-Malik (khalifah ke-7 dari Bani Umayyah) yang sangat membenci Bani Hashim”.[86]

[86]Abu Ja‘far Muhammad bin al-Hasan al-Tusi, *Tahdhib al-Ahkam fi Sharh al-Muqni‘iah*, Juz 9 (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1365), 262.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hadis Qaribah tersebut menegaskan bahwa hadis *awla rajul* yang dalam semua riwayat bersumber dari Ibn ‘Abbas pada kenyataannya palsu karena ketika dikonfirmasi, Ibn ‘Abbas menyangkal telah meriwayatkannya kepada Tawus. Menurut Sufyan, yakni salah seorang *rawi* dalam *sanad* hadis Qaribah di atas, hadis Ibn ‘Abbas tersebut diciptakan oleh anaknya, yaitu ‘Abd Allah bin ‘Abbas yang sangat dekat dengan Khalifah Sulayman bin ‘Abd al-Malik dan tidak senang kepada Bani Hasyim. Berdasarkan hadis yang dipegang kuat oleh Syi’ah tersebut maka mereka menolak hadis Ibn ‘Abbas tentang *awla rajul*.

Namun hadis Qaribah di atas tidak ditemukan dalam kitab-kitab hadis Sunni, dan dibandingkan dengan hadis Ibn ‘Abbas tentang *awla rajul* yang memiliki banyak jalur, hadis Qaribah bin Mudrab hanya memiliki satu jalur sebagaimana tersebut di atas. Sanad hadis Ibn ‘Abbas memenuhi syarat hadis sahih. Sementara kebenaran informasi Qaribah sangat diragukan karena, sebagaimana dikatakan Al Yasa,[87] dengan melihat tahun wafat ketiganya, yakni Ibn ‘Abbas (w. 62 H), Tawus (w. 101 H.) dan ‘Abd Allah bin Tawus (w. 132 H.), sulit dibayangkan bahwa Qaribah sempat mengkonfirmasi kepada Ibn ‘Abbas setelah ‘Abd Allah bin Tawus membuat hadis tersebut.

Terlepas dari persoalan kesahihan *sanad* hadis *awla rajul*, dari sisi redaksi *matan*nya, hadis tersebut mengandung kemusykilan, yaitu disebutkannya kata *dhakar* setelah kata *rajul* padahal keduanya mempunyai arti yang sama, yakni laki-laki. Para ulama berusaha menjelaskan fungsi dan makna kata *rajul* dalam hadis tersebut dengan penjelasan yang berbeda-beda namun tidak ada yang

[87] Abubakar, *Ahli Waris.*,. 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memuaskan. Misalnya, menurut al-Khattabi, kata *dhakar* tersebut sebagai keterangan sifat bagi kata *rajul* untuk menerangkan bahwa jika *'asabah* terdiri atas, misalnya, seorang paman, anak laki-laki paman dan anak perempuan paman maka anak perempuan paman tidak berhak memperoleh warisan dengan menjadi *'asabah bi al-ghayr* bersama anak laki-laki paman. Namun pendapat al-Khattabi ini dikritik karena tanpa adanya kata *dhakar*, batasan tersebut sudah diketahui. Ibn al-Tin yang didukung al-Qurtubi mengatakan bahwa kata *dhakar* berfungsi sebagai *ta'kid*. Namun pendapat ini juga mendapat kritik. Orang Arab ketika memberi *ta'kid* maka mesti ada fungsinya, seperti untuk lebih memantapkan pesan ke dalam jiwa pendengar/pembaca atau untuk menghindari pemaknaan secara majazi. Dan fungsi *ta'kid* tidak ditemukan dalam penambahan kata *dhakar* dalam hadis tersebut. Sejumlah ulama lain pun mencoba menjelaskan makna lain kata *dhakar* tersebut dalam kedudukannya sebagai keterangan sifat kata *rajul*. Sementara itu, menurut al-Suhayli, kata *dhakar* adalah keterangan sifat untuk kata *awla* guna menunjukkan bahwa yang berhak memperoleh sisa warisan adalah kerabat dari garis laki-laki yang berjenis kelamin laki-laki. Namun semua penjelasan tersebut tidak ada yang dapat menghilangkan kemusykilan redaksi hadis tersebut. Tampaknya karena berbagai pendapat tersebut tidak bisa menghilangkan kemusykilan dan hanya sekedar penjelasan yang cenderung apologis, Ibn Hajar al-'Asqalani mengakhiri uraiannya tentang berbagai pendapat para ulama tersebut dengan mengatakan, "Aku telah menyebutkan pendapat-pendapat tersebut sebagaimana yang aku temukan, dan tidak ada yang aku buang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kecuali contoh-contoh yang bertele-tele. Dan pengetahuan mengenai yang benar hanyalah milik Allah".[88]

Lebih dari persoalan redaksi *matan* tersebut, keberadaan *'asabah* sebagai ahli waris yang mempunyai kedudukan istimewa dalam hukum kewarisan Islam tidak sejalan dengan misi al-Qur'an terkait dengan kewarisan. Al-Qur'an menunjukkan upaya untuk mereformasi secara radikal sistem kewarisan Arab pra-Islam yang meminggirkan perempuan, dengan menyatakan bahwa perempuan memiliki hak untuk mewaris dari orangtua dan kerabatnya sebagaimana laki-laki (al-Nisa': 7). Meskipun besarnya bagian tidak sama, tetapi keberhakan *(istihqaq)* perempuan adalah sama dengan keberhakan laki-laki. Ketika seorang laki-laki berhak memperoleh warisan maka seorang perempuan yang sederajat dengannya juga berhak memperoleh warisan. Prinsip ini dapat diketahui dari *istihqaq* yang diberikan al-Qur'an kepada anak perempuan sebagaimana yang diberikan kepada anak laki-laki, yang diberikan kepada ibu sebagaimana yang diberikan kepada ayah, yang diberikan kepada istri sebagaimana yang diberikan kepada suami, dan yang diberikan kepada saudara perempuan sebagaimana yang diberikan kepada saudara laki-laki.

Kewarisan dengan sistem *'asabah* bertentangan dengan prinsip ini. Sistem *'asabah* melahirkan pembedaan antara laki-laki dan perempuan dalam keberhakannya memperoleh warisan, meskipun derajat kekerabatan mereka sama. Sebagai contoh, jika ahli waris terdiri atas satu orang anak perempuan (بنت), cucu laki-laki dari anak laki-laki (ابن الإبن) dan cucu perempuan dari anak

[88] Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari.,* XII: 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan (بنت البنت) maka anak perempuan memperoleh separoh harta warisan, cucu laki-laki dari anak laki-laki memperoleh sisanya, dan cucu laki-laki dari anak perempuan *mahjub*. Padahal cucu laki-laki dari anak perempuan sederajat dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Contoh lainnya, jika ahli waris terdiri atas seorang anak perempuan (بنت), anak laki-lakinya saudara laki-laki (ابن الأخ) dan anak perempuannya saudara laki-laki (بنت الأخ), maka anak perempuan memperoleh separoh harta warisan, anak laki-lakinya saudara laki-laki memperoleh sisanya, dan anak perempuannya saudara laki-laki *mahjub*. Padahal anak perempuannya saudara laki-laki sederajat dengan anak laki-lakinya saudara laki-laki. Karena sistem *'asabah* melahirkan diskriminasi terhadap perempuan maka menjadi sasaran kritik kaum Syi'ah yang menyebutnya sebagai menyerupai hukum jahiliyah.[89]

Kewarisan dengan sistem *'asabah* juga tidak sejalan dengan prinsip kedekatan yang ditetapkan oleh al-Anfal: 75 dan al-Ahzab: 6. Sebagaimana dikatakan oleh al-Sarkhasi, dua ayat tersebut menunjukkan prinsip kedekatan atau derajat kekerabatan *(darajah al-qarabah);* ahli waris yang hubungannya dengan pewaris lebih dekat didahulukan (lebih berhak untuk mewaris) daripada ahli waris yang lebih jauh.[90] Diutamakannya kerabat laki-laki dari garis laki-laki berakibat terkalahkannya atau bahkan tersingkirnya kerabat perempuan yang tidak termasuk *ashab al-furud* dan juga kerabat dari garis perempuan, baik laki-laki maupun perempuan, meskipun kerabat tersebut lebih dekat hubungan

---

[89] Al-Sharif al-Murtada 'Ali ibn al-Husayn al-Musawi, *al-Intisar* (Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islami, 1415), 553-554..

[90] Al-Sarkhasi, *al-Mabsut,* 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerabatannya dengan pewaris. Sebagai contoh, dalam kasus kewarisan di mana ahli warisnya terdiri atas tiga orang anak perempuan (ابنة) dan seorang anak laki-lakinya paman (ابن العمّ), maka tiga orang anak perempuan tersebut memperoleh dua pertiga (jadi masing-masing hanya memperoleh dua persembilan) sedangkan anak laki-lakinya paman memperoleh sisanya (sepertiga); sebuah pembagian yang tidak adil jika memperhatikan tingkat kedekatan kekerabatan mereka dengan pewaris. Contoh lain, dalam kasus di mana ahli warisnya terdiri atas ibu (أمّ), seorang cucu laki-laki dari anak perempuan (ابن البنت), dan seorang cucu laki-laki dari anak laki-lakinya paman (ابن ابن العمّ), maka ibu memperoleh sepertiga, cucu laki-laki dari anak laki-lakinya paman memperoleh sisanya (dua pertiga), dan cucu laki-laki dari anak perempuan mahjub. Sangat aneh, cucu tidak memperoleh warisan, sementara anaknya paman memperoleh warisan dengan bagian yang sangat besar (dua pertiga harta warisan). Padahal, hubungan cucu laki-laki dari anak laki-lakinya paman dengan pewaris sangat jauh (karena melewati empat orang, yaitu anak laki-lakinya paman, paman, kakek dan ayah) dibanding dengan cucu laki-laki dari anak perempuan yang hubungannya dengan pewaris hanya melewati anak perempuan.

Memperhatikan ketidaksejalanan sistem *'asabah* dengan dua prinsip di atas maka, meskipun *sanad* hadis *awla rajul* di atas kuat dan diriwayatkan oleh banyak ahli hadis, termasuk al-Bukhari dan Muslim, kesahihan *matan* hadis tersebut atau setidak-tidaknya penerapan hadis tersebut perlu ditinjau kembali. Kandungan hadis tersebut, apakah berlaku sebagai aturan umum untuk semua

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kasus kewarisan ataukah hanya kasuistik untuk kasus tertentu di mana ada kerabat laki-laki tertentu di dalamnya, patut untuk dipikirkan kembali.[91]

Kemungkinan untuk memandang ketentuan dalam hadis *awla rajul* tersebut sebagai ketentuan yang hanya diterapkan pada kasus-kasus tertentu dikemukakan oleh seorang ulama Syi'ah, Ja'far Subhani. Dia memberikan beberapa contoh kasus seperti itu, yaitu: 1) Kasus kewarisan dimana ahli warisnya terdiri atas dua orang saudara perempuan seibu, anak laki-laki saudara laki-laki, anak perempuannya saudara perempuan sekandung dan saudara laki-laki seayah, maka dua orang saudara perempuan seibu memperoleh sepertiga dan sisanya untuk laki-laki yang paling dekat dengan pewaris, yaitu saudara laki-laki seayah. 2) Ahli waris terdiri atas seorang istri, paman dan bibi dari pihak ibu, paman dan bibi dari pihak ayah, dan anaknya saudara laki-laki. Yang berhak mewaris adalah istri, yakni memperoleh seperempat, dan anak laki-lakinya saudara memperoleh seluruh sisanya sebagai laki-laki paling utama. 3) Ahli waris terdiri atas seorang istri, saudara perempuan seayah dan saudara laki-laki

[91] Al Yasa Abubakar melihat kelayakan hadis tersebut untuk dianggap sebagai hadis kasuistik karena menurutnya hadis tersebut mengalami kesulitan ketika dijadikan sebagai ketentuan umum. Kesulitan tersebut dia tunjukkan dengan menghubungkan hadis tersebut dengan persoalan hak cucu perempuan untuk menjadi *'asabah bi al-ghayr*. Dalam persoalan tersebut, Ibn 'Abbas berpendapat bahwa cucu perempuan tidak bisa menjadi *'asabah bi al-ghayr* ketika bersama dengan cucu laki-laki. Jika tidak ada *'asabah* yang lebih utama, cucu laki-laki mengambil seluruh sisa harta warisan, sementara cucu perempuan tetap menjadi *ashab al-furud*. Menurut Abubakar, pendapat Ibn 'Abbas tersebut karena dia memahami hadis *awla rajul* sebagai ketentuan *'amm*. Artinya, yang berhak memperoleh sisa hanyalah laki-laki paling utama sebagaimana disebutkan dalam hadis tersebut, dan perempuan tidak berhak memperoleh sisa. Sementara, masih menurut Abubakar, jumhur Sahabat tidak menganggap hadis tersebut sebagai *'amm* dan hanya berlaku bagi orang-orang yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Lihat Abubakar, *Ahli Waris.*, 130. Namun menurut penulis, perbedaan pendapat antara Ibn 'Abbas dan jumhur bukan karena perbedaan anggapan tersebut. Karena Ibn 'Abbas pun tidak memberlakukan hadis tersebut pada ahli waris yang disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu anak perempuan ketika bersama dengan anak laki-laki, dan saudara perempuan ketika bersama dengan saudara laki-laki. Yang diperselisihkan oleh mereka hanyalah penerapan hadis tersebut pada ahli waris tertentu yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu cucu sebagai *'asabah bi al-ghayr* dan saudara sekandung/seayah sebagai *'asabah ma'a al-ghayr*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kandung. Maka istri memperoleh seperempat dan sisanya untuk saudara laki-laki kandung. Sedangkan saudara perempuan seayah tidak dapat mewaris bersama saudara laki-laki kandung. Dan 4) kasus kewarisan di mana ahli warisnya terdiri atas seorang suami, paman sekandung dari pihak ayah (عمّ لأب وأمّ) dan bibi seayah dari pihak ayah (عمّة لأب).[92]

Seorang ahli hukum Adat Indonesia yang menawarkan gagasan hukum kewarisan bilateral, Hazairin, juga berpendapat bahwa hadis Ibn 'Abbas tentang *awla rajul* tersebut mungkin berkenaan dengan kasus-kasus tertentu. Di antara kasus-kasus tersebut adalah: 1) Pewaris meninggalkan seorang anak laki-laki, ayah, istri atau suami, dan seorang saudara laki-laki. Sisa setelah diambil oleh ayah, istri/suami dan saudara laki-laki menjadi hak anak laki-laki sebagai *awla rajul*. Saudara laki-laki *mahjub* oleh anak laki-laki sesuai dengan an-Nisa': 176 dan 12. 2) Pewaris meninggalkan seorang saudara laki-laki, ibu, suami/istri. Maka *awla rajul* di sini adalah saudara laki-laki, dan semua laki-laki yang lain bukan *awla rajul.* Ini sejalan dengan an-Nisa': 11, 12 dan 176. 3) Pewaris meninggalkan ibu, ayah, suami/istri. *Awla rajul* dalam kasus ini adalah ayah dengan mendapat semua sisa. Dasarnya adalah an-Nisa': 11 dan 12. Jadi, semua laki-laki lain bukanlah *awla rajul*. Dan 4) pewaris meninggalkan ayah, ibu, dan seorang atau lebih saudara. *Awla rajul* di sini adalah ayah. Ini sesuai dengan an-Nisa': 11, 12 dan 176.[93]

---

[92] Ja'far Subhani, *al-Mirath bi al-Qarabah aw bi al-Ta'sib* (Asfihan: Markaz al-Qa'imiyyah, tth.), 17.

[93] Hazairin, *Hukum Kewarisan.*, 96-97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan memperhatikan kelemahan hadis-hadis *'asabah* di atas, kedudukan *'asabah* sebagai kelompok ahli waris patut dipertanyakan. Bahwa ada sejumlah orang yang mewaris dengan bagian tidak ditentukan *(fard)* dan perolehan mereka setelah *ashab al-furud* mengambil bagiannya, hal ini tidak ada persoalan. Tetapi bahwa orang-orang yang mewaris dengan bagian tidak ditentukan tersebut adalah *'asabah* dengan struktur sebagaimana dikenal dalam fiqh , inilah yang patut dipertanyakan.

Sebagaimana dikemukakan dalam bab II, *'asabah* dalam pengertian kerabat laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan seseorang melalui laki-laki dan/atau tidak melewati perempuan merupakan istilah yang dikenal oleh masyarakat Arab sebelum datangnya Islam. Pada masa itu, pada prinsipnya hanya laki-laki dewasa dari kelompok *'asabah* ini yang dapat memperoleh warisan. Dengan memperhatikan fakta sosiohistoris ini dan kelemahan hadis-hadis tentang keahliwarisan *'asabah* maka sangat beralasan untuk menduga bahwa kelompok ahli waris *'asabah* dalam hukum kewarisan Islam beserta aturan prioritas yang berlaku di antara mereka diambil alih dari sistem *agnatic* adat Arab kuno.[94] Bahkan para ahli hukum Islam Barat menganggap bahwa konsep *'asabah* dalam hukum Islam diambil begitu saja dari hukum adat tribal Arabia pra-Islam. W. Robert Smith dengan karyanya *Kinship and Marriage in Early Arabia* yang terbit pertama kali pada 1885, dipandang oleh David S. Powers sebagai orang yang pertama kali menganggap *'asabah* sebagai istilah

[94] Abid Hussain, *The Islamic Law of Succession* (Riyadh: Darussalam, 2005)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang diambil dari hukum adat tribal Arabia pra-Islam.[95] Smith memang menyimpulkan bahwa prinsip dasar dalam sistem kewarisan Arabia pra-Islam, bahkan dalam hukum kewarisan Islam, menentukan bahwa hak kewarisan berpijak sepenuhnya pada *al-hayy* atau setidak-tidaknya lebih besar padanya daripada pada individualitas anggotanya. Menurutnya, kesimpulan ini diperoleh karena Muhammad memerintahkan agar, setelah *al-furud al-muqaddarah* dibagikan, sisanya diberikan kepada setiap kerabat laki-laki yang ada. Ketika tidak ada ahli waris atau ada harta warisan yang tersisa, demikian dikatakan Smith, maka harta warisan itu jatuh kepada *'asabah*.[96] Dengan mendasarkan kesimpulannya pada hukum kewarisan Islam yang di dalamnya terdapat konsep *'asabah* maka Smith secara tidak langsung mengatakan bahwa konsep *'asabah* itu diambil dari hukum adat Arabia pra-Islam.

Menurut Powers, anggapan pengadopsian konsep *'asabah* dari hukum tribal Arabia pra-Islam telah menancapkan akar yang kokoh dalam wacana intelektual Barat. Bahkan dalam pandangan mereka tidak hanya istilah itu yang diambil alih dari hukum tribal Arabia pra-Islam, melainkan juga kandungan maknanya. Pandangan inilah yang melandasi keyakinan para ahli hukum Islam seperti Marçais, Bousquet dan bahkan Coulson tentang kemungkinan untuk merekonstruksi hukum kewarisan tribal Arabia pra-Islam dengan menyaringnya dari hukum kewarisan Islam. Tetapi, menurut Powers, pandangan yang telah bertahan selama dua puluh tahun ini kemudian mendapat sanggahan serius.

---

[95] Powers, *Peralihan Kekayaan.*, 111.

[96] W. Robert Smith, *Kinship & Marriage in Early Arabia* (Oosterhout, Netherlands: Anthropological Publications, 1966), 65-66

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebuah penelitian yang dilakukan R. Brunschvig menunjukkan bahwa *'asabah* Arabia pra-Islam tidaklah identik dengan *'asabah* pada masa Islam. Menurut Brunschvig, sebagaimana dikutip Powers, prinsip yang mendasari kewarisan bukanlah prinsip "keturunan langsung" sebagaimana dalam *'asabah* Islam, melainkan prinsip senioritas.[97]

Apa yang dikemukakan Brunschvig sesungguhnya tidak sepenuhnya kontradiktif dengan dan tidak serta-merta menggugurkan pandangan para orientalis sebelumnya, melainkan hanya melengkapi atau merevisi. Sebagaimana dikemukakan dalam bab III, dalam sistem kewarisan Arab pra-Islam, yang berhak untuk memperoleh warisan adalah kerabat laki-laki (*'asabah*) dewasa yang berperan melindungi keluarga dan kelompok kerabatnya. Karena itu informasi tentang praktek kewarisan pada masa itu sering menunjukkan bahwa kerabat seniorlah yang memperoleh warisan dari orang yang meninggal. Sedangkan anak-anaknya justru tidak diberi warisan karena mereka belum dewasa dan hidup di bawah pengampuan kerabat senior tersebut. Prinsip senioritas dalam kewarisan ini merupakan hal yang rasional dalam konteks masyarakat kesukuan patrilineal. Dalam masyarakat semacam ini, kepemimpinan dengan segala tanggung jawabnya dalam sebuah kelompok kerabat ada di tangan laki-laki senior. Karena itu, ketika al-Qur'an memberikan hak waris kepada anak-anak yang belum dewasa, baik laki-laki maupun perempuan, orang-orang Arab (para Sahabat) saat itu menganggapnya aneh dan merasa keberatan. Pemberian hak waris kepada

[97] Powers, *Peralihan Kekayaan.*, 114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anak-anak merupakan penyimpangan dan bagian dari perubahan yang dilakukan oleh al-Qur'an terhadap adat kewarisan Arab pra-Islam.

Tidak sekedar memberikan hak waris kepada anak-anak secara mutlak, al-Qur'an bahkan menempatkan mereka sebagai ahli waris paling utama. Pengaturan kewarisan yang dibuat al-Qur'an dimulai dari pemberian hak waris kepada anak-anak, dan kemudian menjadikan anak sebagai faktor yang mempengaruhi hak dan bagian ahli waris yang lain. Ketentuan mengenai hak dan kedudukan kewarisan anak ini bersifat pasti *(qat'i)* dan menjadi bagian dari sistem kewarisan Islam (termasuk hukum kewarisan Islam Sunni). Dengan demikian maka prinsip senioritas telah diganti oleh Islam dengan prinsip keturunan langsung.

Namun perbedaan antara prinsip senioritas dalam sistem kewarisan Arab pra-Islam dengan prinsip keturunan langsung dalam sistem kewarisan Islam tidak menafikan keterpengaruhan hukum kewarisan Islam oleh sistem kewarisan Arab pra-Islam. Meskipun keturunan menjadi ahli waris utama dalam hukum kewarisan Islam, tetapi tata urutan orang-orang yang berhak menerima sisa atau bagian tidak tertentu *(fard)* dalam hukum kewarisan Islam diadopsi dari *'asabah* pra-Islam.

Tata urutan *'asabah* dalam hukum kewarisan Islam merupakan sesuatu yang tidak dapat dikonstruk oleh fuqaha' sendiri dengan menggunakan akal pikiran mereka. Mesti ada sumber tertentu yang darinya tata urutan tersebut diambil: sumber tekstual (al-Qur'an dan Hadis Nabi) atau sumber kultural (sistem kekerabatan Arab). Karena tidak ada sumber tekstual baik al-Qur'an

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun hadis Nabi yang menetapkan tata urutan orang-orang yang berhak menerima warisan sisa, di satu sisi, dan ada kesamaan antara tata urutan *'asabah* dalam hukum kewarisan Islam dengan tata urutan *'asabah* Arab pra-Islam, di sisi lain, maka dapat disimpulkan bahwa tata urutan *'asabah* dalam hukum kewarisan Islam dimbil dari *'asabah* Arab pra-Islam.

Tata urutan *'asabah* menjadi skala prioritas untuk menentukan siapa di antara kerabat laki-laki yang berhak mewaris. Namun dengan tata urutan tersebut tidak berarti bahwa mereka yang berada pada urutan di bawah menjadi pengganti kerabat di atasnya yang menjadi penghubungnya. Masing-masing mewaris karena dirinya sendiri. Seorang cucu laki-laki dari anak laki-laki berhak mewaris ketika tidak ada anak laki-laki, tetapi bukan karena menggantikan kedudukan anak laki-laki. Begitu pula kakek. Ia mewaris ketika tidak ada ayah tetapi tidak menggantikan kedudukan ayah.

Karena prinsip tersebut maka muncul persoalan yang pelik ketika kakek mewaris bersama dengan saudara. Persoalan itu telah muncul dan menjadi obyek diskusi yang membingungkan dan perdebatan sengit pada masa Sahabat, dan melahirkan beragam pendapat di antara mereka. Ketika keragaman pendapat di kalangan Sahabat tersebut kemudian sampai di tangan generasi imam-imam mazhab, mereka masing-masing kemudian mengikuti pendapat yang dipandangnya lebih baik dan membelanya dengan berbagai argumen.[98] Bagaimana kemusykilan persoalan tersebut pada masa Sahabat dapat dirasakan dari dua buah riwayat yang dikemukakan Ibn Hajar al-'Asqalani bahwa 'Umar

[98] Perbedaan pendapat di kalangan Sahabat dan keragaman pendapat dari satu orang Sahabat dapat dibaca dalam Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari.,* XII: 11-23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bin al-Khattab membuat seratus keputusan yang saling bertentangan atau berbeda mengenai persoalan itu.[99] Kalaupun riwayat ini diragukan kebenarannya atau hanya melebih-lebihkan (*mubalaghah*) namun munculnya riwayat tersebut tetap mengindikasi-kan kemusykilan persoalan kewarisan kakek ketika bersama dengan saudara.

Secara garis besar, pendapat para Sahabat yang kemudian diikuti para imam mazhab terpolarisasi ke dalam dua kutub. Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa kakek meng*hijab* saudara. Yang termasuk ke dalam kelompok ini adalah Abu Bakr, Ibn ‘Abbas, Ibn Zubayr, Uthman, ‘A’ishah dan sejumlah Sahabat yang lain, kemudian diikuti oleh Abu Hanifah, Abu Thawr, Dawud, al-Muzanni dan lainnya. Kedua adalah pendapat yang menyatakan bahwa kakek mewaris bersama-sama saudara, yang satu tidak menghijab yang lain. Mereka yang berpendapat demikian antara lain ‘Ali, Ibn Mas‘ud dan Zayd ibn Thabit, dan diikuti oleh Malik, al-Shafi‘i, al-Awza‘i, Abu Yusuf dan Muhammad. Namun kelompok kedua ini kemudian berbeda-beda pendapatnya mengenai detil-detil kasus di mana terdapat kakek dan saudara serta teknis pembagiannya.[100]

Hak kewarisan kakek ketika bersama dengan saudara menjadi persoalan disebabkan tidak adanya *nass* yang menjelaskan, sehingga diperlukan ijtihad. Namun ijtihad untuk menyelesaikan persoalan tersebut kemudian menjadi

---

[99] Kedua riwayat itu bersumber dari ‘Ubaydah ibn ‘Amr. Satu diantaranya secara eksplisit dinyatakan sahih oleh Ibn Hajar. Namun sebagian ulama meragukannya. Sementara al-Bazzar menduga perbedaan putusan-putusan ‘Umar tersebut karena perbedaan kasusnya. Dugaan al-Bazzar ini disanggah oleh Ibn Hajar sendiri karena dalam riwayat tersebut ‘Ubaydah mengatakan “yang satu membatalkan putusan yang lain *(yanqudu ba‘duha ba‘da)*. Lihat Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bari.,* XII: 21.

[100] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 66-81. Al-Sarkhasi, *al-Mabsut*, XXIX: 155; Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid, *Ahkam al-Mawarith fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah ‘ala Madhahib al-A’immah al-Arba’ah* (Kairo: Dar al-Tala’i‘, 2010), 92-98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

musykil bukanlah semata-mata karena ketiadaan *nass* saja, melainkan karena hal-hal lain. Pertama adalah sistem *'asabah*.[101] Kakek dan saudara adalah sama-sama *'asabah* pewaris sehingga bagi mereka berlaku tata urutan menurut sistem *'asabah*. Dengan mengacu pada tata urutan ini, di satu sisi, kakek lebih utama daripada saudara karena *jihah al-qarabah* kakek yang menggantikan kedudukan ayah (yaitu *jihah al-ubuwwah*) dipandang lebih tinggi daripada *jihah al-qarabah* saudara (yaitu *jihah al-ukhuwwah*). Namun di sisi lain, baik kakek maupun saudara terhubung dengan pewaris melalui orang yang sama, yakni ayah. Kedua, kedudukan kakek sebagai ahli waris adalah karena dirinya sendiri melalui cara perluasan cakupan makna *ab*, bukan dengan cara penggantian tempat. Karena itu muncul persoalan apakah kedudukan kakek sama dengan ayah sehingga meng*hijab* saudara, ataukah tidak sama sehingga tidak meng*hijab* saudara. Dari sisi bahwa dia mewaris karena dirinya sendiri, kedudukan kakek cukup kuat untuk meng*hijab* saudara karena dia adalah kerabat garis ke atas. Tetapi dari sisi bahwa dia terhubung melalui ayah dan baru mewaris kalau tidak ada ayah, kedudukan kakek tidak sekuat ayah untuk bisa meng*hijab* saudara yang sama-sama terhubung melalui ayah dan kedudukannya bukan karena perluasan makna melainkan karena secara eksplisit disebutkan dalam *nass* al-Qur'an.

---

[101] Dalam bab kewarisan kakek bersama ayah dan saudara, al-Bukhari menyebutkan kembali hadis Ibn 'Abbas tentang *awla rajul*. Menurut Ibn Hajar, penyebutan ulang ini karena persoalan kewarisan kakek bersama saudara mempunyai hubungan dengan hadis tersebut, yaitu bahwa kakek lebih utama daripada saudara. Namun Ibn al-Battal mengatakan bahwa baik mereka yang berpendapat bahwa kakek meng*hijab* saudara maupun mereka yang berpendapat bahwa kakek dan saudara mewaris bersama-sama, kedua kelompok tersebut menggunakan hadis Ibn 'Abbas sebagai argumennya. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari.,* XII: 23 dan Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 66-67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. *'Asabah Ma'a al-Ghayr* dan Ketidakter*hijab*an Saudara oleh Keturunan Perempuan

Dalam sub A telah disinggung bahwa hukum kewarisan Islam menjadikan jenis kelamin sebagai faktor yang dapat membedakan kerabat pewaris dalam hak kewarisannya dan juga kekuatannya untuk meng*hijab* kerabat yang lain. Di antara wujud dari prinsip ini adalah perbedaan antara anak perempuan dengan anak laki-laki dalam meng*hijab* cucu sebagaimana telah dikemukakan di atas, dan perbedaan anak/cucu laki-laki dan anak/ cucu perempuan dalam meng*hijab* saudara.

Fuqaha' sepakat bahwa anak laki-laki dan cucu laki-laki garis laki-laki meng*hijab* saudara, baik saudara itu perempuan maupun laki-laki, baik sekandung, seayah maupun seibu.[102] Namun mengenai anak perempuan dan cucu perempuan, mayoritas fuqaha' berpendapat bahwa mereka tidak dapat meng*hijab* saudara sekandung dan seayah, baik laki-laki maupun perempuan,[103] tetapi meng*hijab* saudara seibu.[104] Tidak ditemukan penjelasan mengapa saudara seibu terhalang oleh anak/cucu perempuan garis laki-laki sedangkan saudara sekandung/seayah tidak. Namun mereka mendasarkan keter*hijab*an saudara seibu, baik laki-laki maupun perempuan, pada al-Nisa': 12 yang dipandang mengatur hak kewarisan saudara seibu dalam keadaan *kalalah*, yaitu ketika tidak ada orangtua (ayah dan ibu) dan anak (laki-laki maupun perempuan). Karena itu, saudara seibu *mahjub* oleh ayah, ibu dan anak (termasuk anak perempuan). Tidak

---

[102] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 6.

[103] *Ibid.*, IX: 9. Dalam bahasa Ibn Qudamah: ini adalah pendapat kebanyakan ahli ilmu *(hadha qawl 'ammah ahl al-'ilm).*

[104] *Ibid.*, IX: 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ada dalil lain yang men*takhsis* ketentuan ini sehingga dipandang tetap berlaku umum.

Ketika saudara laki-laki sekandung/seayah mewaris bersama dengan anak perempuan maka anak perempuan memperoleh setengah jika hanya satu orang dan dua pertiga jika dua orang atau lebih, sedangkan saudara laki-laki memperoleh sisa sebagai *'asabah*. Sama dengan saudara laki-laki, saudara perempuan sekandung/seayah pun memperoleh sisa ketika mewaris bersama anak perempuan jika tidak bersama saudara laki-laki. Dalam keadaan ini, saudara perempuan disebut sebagai *'asabah ma'a al-ghayr*. Sedangkan jika bersama saudara laki-laki, maka saudara perempuan memperoleh sisa sebagai *'asabah bi al-ghayr* berbagi dengan saudara laki-laki. Saudara laki-laki dan saudara perempuan juga memperoleh bagian seperti tersebut ketika mereka mewaris bersama cucu perempuan dari anak laki-laki. Saudara laki-laki maupun saudara perempuan tidak *mahjub* oleh anak perempuan sekalipun jumlah anak perempuan tersebut dua orang atau lebih.

Ketentuan ini terlihat sangat janggal jika dibandingkan dengan hak kewarisan cucu perempuan. Pertama, saudara perempuan tidak *mahjub* oleh dua orang anak perempuan, sedangkan cucu perempuan *mahjub* oleh mereka. Pembedaan antara cucu perempuan dengan saudara perempuan ini tampak janggal karena sebagaimana hubungan antara cucu perempuan dengan pewaris yang melewati satu orang, yaitu anak laki-laki, hubungan saudara perempuan dengan pewaris juga melewati satu orang, yaitu ayah. Kedua, menurut salah satu kaidah dalam hukum kewarisan Islam sendiri, ahli waris yang lebih dekat lebih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berhak untuk memperoleh warisan daripada yang lebih jauh. Salah satu ukuran kedekatan tersebut adalah arah kekerabatannya *(jihah al-qarabah)*. Jika memperhatikan arah kekerabatannya, cucu perempuan termasuk kerabat arah ke bawah *(jihah al-bunuwwah)* yang kedudukannya dua tingkat lebih tinggi daripada saudara perempuan yang termasuk kerabat arah ke samping *(jihah al-ukhuwwah)*.

Ketentuan tentang hak kewarisan saudara dalam hubungannya dengan anak disebutkan dalam al-Nisa': 176,

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ

Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang *kalalah*). Katakanlah, "Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalalah* (yaitu): jika seseorang 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 (seseorang tersebut) 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 atas) saudara-saudara laki dan perempuan maka bagian seorang saudara laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu supaya kamu tidak sesat, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Ayat tersebut menjelaskan kasus kewarisan *kalalah.* Apa yang dimaksud dengan *kalalah* telah menjadi persoalan pelik sejak masa Sahabat. Perbedaan pendapat pertama adalah mengenai untuk siapa sebutan *kalalah* itu digunakan. Mayoritas berpendapat bahwa *kalalah* adalah sebutan untuk pewaris yang tidak meninggalkan anak dan orangtua. Pendapat ini diriwayatkan dari 'Umar, Ibn

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Abbas, ‘Ali dan Ibn Mas‘ud.[105] Al-Jassas mengatakan bahwa pendapat ini sesuai dengan penggunaan lafaz *kalalah* dalam al-Nisa’: 12. Dalam ayat tersebut, lafaz *kalalah* digunakan sebagai keterangan keadaan bagi orang yang meninggal dunia (pewaris). Selain itu, dalam kewarisan, yang berpengaruh terhadap hak dan bagian kewarisan seseorang adalah keadaan pewaris, bukan keadaan ahli waris. Ada dan tidaknya anak pewaris akan berpengaruh terhadap ahli waris yang lain, sedangkan ada dan tidaknya anak ahli waris tidak berpengaruh kepada siapa pun.[106] Karena itu, tidak diperlukan keterangan mengenai keadaan ahli waris, sehingga tidak mungkin lafaz *kalalah* digunakan untuk menerangkan keadaan ahli waris.

Meskipun begitu, sebagian Sahabat diriwayatkan berpendapat bahwa *kalalah* adalah sebutan untuk ahli waris, yaitu ahli waris selain kedua orangtua dan anak. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Bakr, dan menjadi pendapat Ahmad bin Hanbal.[107] Al-Tabari menilai pendapat ini sebagai pendapat yang benar karena sesuai dengan hadis yang sahih dari Jabir ibn ‘Abd Allah dan sejumlah riwayat yang lain. Dalam hadis Jabir disebutkan bahwa dia bertanya kepada Rasulullah saw., “Saya hanya akan diwaris oleh *kalalah*. Bagaimanakah pembagian warisnya?” Hadis ini menunjukkan bahwa *kalalah* adalah ahli waris.[108]

Perbedaan pendapat mengenai untuk siapa sebutan *kalalah* digunakan tidak berpengaruh terhadap hukum kewarisan yang dipahami dari Nisa’: 12 dan

---

[105] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 8; al-Tabari, VIII: 58-59.
[106] Al-Jassas, *Ahkam al-Qur’an.*, III: 16-17.
[107] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 8.
[108] Al-Tabari, *Jami‘ al-Bayan.*,VIII: 60-61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

176. Kedua ayat tersebut mengatur hak kewarisan saudara, yakni bahwa saudara hanya dapat mewaris dalam kasus *kalalah*. Apakah yang dimaksud dengan *kalalah* adalah pewaris yang tidak mempunyai (ahli waris) anak dan orangtua, ataukah yang dimaksud adalah saudara itu sendiri, tidak ada implikasinya terhadap hukum kewarisan.

Perbedaan pendapat kedua adalah mengenai makna *kalalah*. Menurut jumhur Sahabat, orangtua tidak termasuk *kalalah*. Ibn 'Abbas dalam satu riwayat sependapat dengan jumhur, tetapi dalam riwayat lain berpendapat bahwa orangtua termasuk *kalalah*. 'Umar bin al-Khattab juga diriwayatkan berpendapat demikian. Namun riwayat mengenai pendapat Ibn 'Abbas dan 'Umar yang tidak sejalan dengan pendapat jumhur dinilai tidak sahih.[109]

Secara zahir ayat tersebut menentukan bahwa saudara berhak mewaris jika tidak ada anak, baik laki-laki maupun perempuan. Tetapi dengan pengertian *kalalah* sebagaimana yang menjadi pendapat mayoritas ulama, maka tidak hanya anak yang dipersyaratkan tidak ada, melainkan juga orangtua (ayah dan ibu). Artinya, saudara baru dapat mewaris jika tidak ada anak dan orangtua. Namun, dalam al-Nisa': 11 disebutkan adanya kemungkinan ibu mewaris bersama dengan saudara. Dengan demikian, saudara tetap dapat mewaris meskipun ada ibu. Atas dasar ini maka hak waris saudara dalam ayat tersebut tidak dipersyaratkan tidak adanya ibu.

Sedangkan menurut Ibn 'Abbas, karena *kalalah* menurutnya (dalam satu riwayat) adalah orang yang tidak meninggalkan anak (jadi bisa meninggalkan

[109] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orangtua bisa pula tidak) maka dalam sebuah riwayat dia pun diinformasikan berpendapat bahwa saudara tetap dapat mewaris walaupun ada ayah. Pendapat ini didasarkan pada zahir ayat tersebut[110] dan didukung oleh sebuah hadis riwayat Tawus bahwa Nabi saw. memberikan kepada saudara bagian seperenam ketika bersama dengan ayah dan Ibu.[111]

Meskipun dalam zahir ayat 176 hak waris saudara hanya dipersyaratkan tidak adanya anak, namun persyaratan tidak adanya ayah menurut jumhur ulama didukung oleh petunjuk al-Qur'an. Dalam al-Nisa': 11 yang menjelaskan hak kewarisan orangtua, Allah menetapkan bagian ibu dalam tiga keadaan. Pertama, ketika ibu mewaris bersama dengan ayah dan anak maka ibu dan ayah masing-masing memperoleh seperenam. Kedua, ketika bersama dengan ayah saja maka ibu memperoleh seperenam. Dan ketiga ketika bersama dengan saudara-saudara maka ibu memperoleh seperenam. Pada keadaan ketiga ini, saudara dapat mewaris bersama dengan ibu ketika tidak ada ayah. Ketentuan ini memberi petunjuk bahwa saudara tidak dapat mewaris jika ada ayah.[112]

Selanjutnya, mengenai lafaz *walad* dalam ayat tersebut, mayoritas fuqaha' mengartikannya sebagai anak laki-laki saja, tidak mencakup anak perempuan. Arti ini sejalan dengan makna *'urfi* lafaz *walad*.[113] Sebetulnya, lafaz

---

[110] Ibn Kathir, *Tafsir*., VI: 768.

[111] Al-Sarkhasi, *al-Mabsut*, XXIX: 126; al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, III: 21.

[112] Al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, III: 21. Selain petunjuk *nass,* menurut al-Jurjani, lafaz *walad* mencakup orang yang beranak (*walid*) dan orang yang diperanakkan (*mawlud*). Orangtua disebut *walid* karena beranak, dan anak disebut *walad* karena diperanakkan. Lihat al-Qurtubi, *al-Jami'*., VI: 528.

[113] Secara *lughawi*, lafaz *walad* berarti anak secara mutlak, tetapi secara *'urfi* lafaz tersebut biasa digunakan untuk anak laki-laki dan tidak untuk anak perempuan. Penggunaan lafaz *walad* secara demikian merupakan salah satu contoh *'urf qawli*. Lihat antara lain Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), 104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

walad dalam ayat tersebut dapat pula diartikan secara umum mencakup anak laki-laki dan anak perempuan sebagaimana digunakan dalam al-Nisa': 7 dan 11-12.[114] Namun terdapat beberapa hadis yang berkaitan dengan kewarisan anak dalam hubungannya dengan saudara sebagaimana yang diatur dalam al-Nisa': 176 tersebut.

Pertama adalah hadis Ibn 'Abbas yang dijadikan dasar oleh fuqaha' bagi keberadaan kelompok ahli waris *'asabah*, yang mana mereka hanya dapat *mahjub* oleh sesama *'asabah* yang lebih dekat hubungannya dengan pewaris sesuai dengan tata urutan *'asabah*. Jadi, mereka tidak akan dapat *mahjub* oleh ahli waris *ashab al-furud*. Dalam hubungannya dengan saudara laki-laki, dia hanya *mahjub* oleh anak laki-laki dan cucu laki-laki dari garis laki-laki, serta ayah dan kakek dari pihak ayah. Jadi, dalam konteks al-Nisa': 176, saudara laki-laki tetap berhak mewaris meskipun ada anak perempuan, dan tidak *mahjub* olehnya. Dia hanya *mahjub* oleh anak laki-laki.

Kedua, hadis Nabi bersumber dari Jabir yang menjelaskan kewarisan dua anak perempuan bersama saudara laki-laki. Dalam hadis tersebut disebutkan bahwa Rasul saw. memberikan kepada dua orang anak perempuan tersebut dua pertiga harta warisan dan memberikan sisanya kepada saudara laki-laki.[115] Jadi, dalam kasus *kalalah* ini, saudara laki-laki tetap berhak mewaris meskipun ada anak perempuan. Dengan kata lain, ketiadaan anak perempuan tidak menjadi syarat bagi hak waris saudara laki-laki.

---

[114] Muhammad Sayyid Tantawi, *al-Tafsir al-Wasit*, Jilid 3 (ttp.: al-Risalah, 1987), 542.
[115] Lihat kembali hadis tersebut dalam bab III.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga adalah hadis Huzayl bin Shurahbil yang menginformasikan bahwa, menurut Ibn Mas'ud, Rasulullah membuat keputusan memberikan kepada satu orang anak perempuan setengah harta warisan, untuk cucu perempuan dari anak laki-laki seperenam dan sisanya untuk saudara perempuan. Dan keempat adalah hadis riwayat al-Bukhari yang menginformasikan bahwa Mu'adh bin Jabal mengadili perkara kewarisan di mana ahli warisnya terdiri atas seorang anak permpuan dan seorang saudara perempuan. Dia memutuskan bahwa untuk anak perempuan separoh harta warisan dan setengahnya lagi (sisanya) untuk saudara perempuan.[116] Dua hadis tersebut menunjukkan bahwa saudara perempuan tetap memperoleh warisan ketika bersama dengan anak perempuan dan/atau cucu perempuan dari anak laki-laki, yaitu sebesar sisa harta warisan setelah dimbil oleh anak perempuan dan cucu perempuan.

Berdasarkan hadis-hadis tersebut maka fuqaha' mengartikan lafaz *walad* dalam al-Nisa': 176 dengan arti anak laki-laki saja, tidak mencakup anak perempuan. Dengan pembatasan *(takhsis)* lafaz *walad* ini dan pembatasan orangtua yang hanya berarti ayah sebagaimana disebutkan di atas, maka hak waris saudara sebagaimana diatur dalam ayat tersebut adalah hanya jika mereka mewaris tidak bersama dengan ayah dan/atau anak laki-laki.

Namun menurut sebagian ulama yang mencermati secara mendalam *(al-muhaqqiqin)* ayat tersebut, sebagaimana dikatakan al-Alusi,[117] lafaz *walad* dalam ayat tersebut tetap mencakup anak laki-laki dan anak perempuan. Ketiadaan

---

[116] Lihat kembali dua hadis tersebut dalam bab IV.

[117] Abu al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*, juz 6 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, tth.), 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka menjadi syarat saudara untuk memperoleh bagian sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut. Jika ada anak laki-laki maka saudara perempuan tidak dapat memperoleh bagian separoh (jika satu orang) atau dua pertiga (jika dua orang atau lebih) sebagaimana ditentukan dalam ayat tersebut. Saudara perempuan juga tidak dapat memperoleh bagian sisa meskipun bersama dengan saudara laki-laki karena saudara laki-laki sendiri *mahjub* oleh anak laki-laki. Dan jika ada anak perempuan maka saudara perempuan pun tidak dapat memperoleh bagian separoh (jika satu orang) atau dua pertiga (jika dua orang atau lebih). Namun, dalam keadaan ini, bagian saudara perempuan berganti menjadi sisa sebagai *'asabah ma'a al-ghayr* sebagaimana disebutkan dalam hadis. Jika saudara perempuan tersebut bersama dengan saudara laki-laki maka dia menerima sisa sebagai *'asabah bi al-ghayr* berbagi dengan saudara laki-laki, dengan pembagian 1:2. Sedangkan saudara laki-laki tetap memperoleh warisan sebagai *'asabah bi nafsih* karena dia termasuk ke dalam kelompok *'asabah* yang menurut fuqaha' tidak dapat terhalang oleh *ashab al-furud* (anak perempuan termasuk *ashab al-furud*).

Cara pandang manapun yang digunakan, tetapi anak perempuan tetap tidak dapat meng*hijab* saudara, baik saudara laki-laki maupun saudara perempuan. Ketidakmampuan anak perempuan untuk meng*hijab* saudara laki-laki adalah karena saudara laki-laki termasuk ke dalam kelompok *'asabah*. Dan mengenai bagaimana kedudukan *'asabah* secara umum telah dikemukakan analisisnya di atas. Hadis-hadis seputar *'asabah* mengandung problem baik dari sisi *sanad* maupun (terutama) *matan*nya jika dilihat secara holistik. Sedangkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadis Jabir mengenai kedudukan saudara laki-laki sebagai *'asabah* ketika bersama dengan anak perempuan, al-Turmudhi mengaku tidak mengetahui hadis ini kecuali dari Muhammad bin Muhammad bin 'Aqil (periwayat di bawah Jabir), namun ia menilainya sebagai hadis *hasan sahih*.[118] Al Yasa Abubakar membenarkan pengakuan al-Turmudhi tersebut, namun menganggap penilaiaan *hasan sahih* yang diberikan al-Turmudhi terhadap hadis tersebut terlalu tinggi karena Muhammad bin Muhammad bin 'Aqil yang menjadi tumpuan hadis tersebut dinilai rendah kualitasnya oleh kebanyakan ahli hadis, sehingga hadis tersebut pun berkualitas *dla'if*.[119]

Sedangkan ketidakmampuan anak perempuan untuk meng*hijab* saudara perempuan adalah karena kedudukan saudara perempuan sebagai *'asabah ma'a al-ghayr* yang didasarkan pada dua hadis di atas. Kedudukan saudara perempuan sebagai *'asabah ma'a al-ghayr* ini merupakan pendapat mayoritas ulama sejak generasi Sahabat.[120] Hanya Ibn 'Abbas yang menolak memberikan hak waris kepada saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Dia berpegang pada al-Nisa': 176 yang mempersyaratkan tidak adanya anak (termasuk anak perempuan) supaya saudara perempuan dapat mewaris, dan tampaknya menolak dua hadis yang disebutkan di atas. Ketika kepada Ibn 'Abbas dikemukakan keputusan 'Umar yang memberikan bagian separoh kepada seorang anak perempuan dan bagian separohnya lagi untuk saudara perempuan, Ibn 'Abbas menukas, "Apakah kalian yang lebih tahu ataukah Allah?!" Dalam

---

[118] Al-Turmudhi, *al-Jami' al-Kabir*, III: 599.

[119] Penjelasan lebih lanjut tentang data-data kelemahan Muhammad bin Muhammad bin 'Aqil, lihat Abubakar, *Ahli Waris*., 119.

[120] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in.,* III: 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

riwayat lain juga disebutkan bahwa Ibn ‘Abbas berkata, “Ada satu hal yang tidak ada dalam Kitab Allah dan keputusan Rasulullah, tetapi engkau temukan di tengah masyarakat, yaitu hak waris saudara perempuan bersama anak perempuan.[121]

Namun meskipun Ibn ‘Abbas tidak memberikan hak waris kepada saudara perempuan ketika ada anak perempuan, dia memberikan hak waris itu kepada saudara laki-laki. Padahal, dalam al-Nisa’: 176 juga dinyatakan وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ (saudara laki-laki dapat mewaris jika tidak ada *walad*). Kalau Ibn ‘Abbas konsisten dengan pemaknaannya terhadap lafaz *walad* sebagai anak laki-laki dan anak perempuan, maka semestinya Ibn ‘Abbas, berdasarkan potongan ayat tersebut, juga menganggap saudara laki-laki juga *mahjub* oleh anak perempuan. Tetapi pada kenyataannya, sebagaimana jumhur, Ibn ‘Abbas memberikan hak waris kepada saudara laki-laki berdasarkan hadis tentang *awla rajul* yang ia riwayatkan.

Dari sini tampak bahwa Ibn ‘Abbas menganggap lafaz *walad* di*takhsis* oleh hadis *awla rajul* yang dijadikan dasar bagi kedudukan saudara laki-laki sebagai *‘asabah (bi nafsih)*, tetapi tidak di*takhsis* oleh hadis yang dijadikan dasar oleh jumhur bagi kedudukan saudara perempuan sebagai *‘asabah ma‘a al-ghayr*. Bisa pula, pemberian bagian sisa kepada saudara perempuan dipandang bertentangan dengan prinsip bahwa sisa harta warisan adalah untuk laki-laki sebagaimana dinyatakan dalam hadis yang diriwayatkan Ibn ‘Abbas. Kemungkinan mana pun yang dipandang tepat, tetapi adalah jelas bahwa Ibn

[121] Ibn Qayyim, *I‘lam al-Muwaqqi‘in.,* III: 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Abbas menolak hadis tentang *‘asabah ma‘a al-ghayr*. Menurut Al Yasa Abubakar, ada dua kemungkinan alasan penolakan Ibn ‘Abbas tersebut. Pertama, Ibn ‘Abbas yakin bahwa hadis Ibn Mas‘ud telah di*naskh* dengan al-Nisa’: 176. Hadis yang menyatakan bahwa ayat 176 adalah ayat yang terakhir turun, menurut Abubakar, dapat menguatkan kemungkinan ini. Kemungkinan kedua adalah bahwa Ibn ‘Abbas menganggap hadis Ibn Mas‘ud tentang *‘asabah ma‘a al-ghayr* merupakan kasus khusus, sehingga tidak dapat digunakan untuk men*takhsis* ayat tersebut. Kemungkinan ini, menurut Abubakar, didukung oleh ucapan Ibn Mas‘ud sendiri, bahwa yang dia ikuti adalah keputusan Nabi, di mana keputusan Nabi sering menunjuk kepada kasus khusus[122] sehingga tidak digunakan sebagai ketentuan umum.

Namun menurut penulis, dua kemungkinan yang dikemukakan Abubakar tersebut sulit untuk diterima. Dalam riwayat yang disebutkan di atas, Ibn ‘Abbas mengatakan bahwa memberikan hak waris kepada saudara ketika bersama dengan anak perempuan tidak ada dasarnya dalam Kitab Allah dan keputusan Rasul. Kemungkinan pertama sulit diterima karena, dengan membaca redaksi perkataan Ibn ‘Abbas di atas, dapat disimpulkan bahwa tidak ada sama sekali keputusan Nabi yang memberikan hak waris kepada saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan, baik keputusan yang masih berlaku maupun keputusan yang kemudian di*naskh*. Kemungkinan kedua pun sulit diterima karena Ibn ‘Abbas secara eksplisit mengatakan tidak ada keputusan Nabi. Artinya, yang dinafikan Ibn ‘Abbas bukan hanya perkataan Nabi yang

[122] Abubakar, *Ahli Waris.*, 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat umum melainkan juga keputusan Nabi yang menurut Abubakar sering menunjuk kepada kasus khusus.

Penting untuk diperhatikan, dalam hadis Huzayl di atas, yang diperselisihkan oleh Abu Musa dengan Ibn Mas‘ud adalah mengenai hak cucu perempuan ketika bersama dengan seorang anak perempuan. Sedangkan mengenai hak saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan, jawaban mereka berdua sama, yaitu saudara perempuan memperoleh warisan. Dengan demikian, ketika Ibn Mas’ud mengatakan bahwa jika dia mengikuti jawaban Abu Musa maka menjadi tersesat, yang dipandang keliru oleh Ibn Mas‘ud adalah tidak diberikannya hak waris kepada cucu perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Ibn Mas‘ud lalu memberikan keputusan yang menurutnya sesuai dengan keputusan Rasul saw. dan berbeda dengan jawaban yang diberikan Abu Musa. Dengan memperhatikan kesamaan jawaban Abu Musa dengan jawaban Ibn Mas‘ud tentang hak saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan, dan perbedaan jawaban mereka mengenai hak cucu perempuan ketika bersama dengan anak perempuan di mana jawaban Ibn Mas‘ud dinyatakannya sebagai sesuai keputusan Rasul, maka dapat diduga bahwa yang merupakan keputusan Rasul sebagaimana dikatakan Ibn Mas‘ud hanyalah hak anak perempuan ketika bersama dengan cucu perempuan.

Jika dugaan penulis ini benar maka benar pula perkataan Ibn ‘Abbas bahwa tidak ada keputusan Rasul yang memberikan hak waris kepada saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Namun Ibn ‘Abbas mengatakan bahwa pemberian hak waris kepada saudara tersebut sudah diterima

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

luas oleh masyarakat. Karena sudah berkembang luas di dalam masyarakat maka, dalam hadis Huzayl di atas, jawaban Abu Musa dan Ibn Mas‘ud pun sama, yakni memberikan hak waris kepada saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Tidak diperlukan keputusan Nabi untuk menjawab masalah ini, bahkan juga tidak perlu muncul pertanyaan mengenai masalah tersebut karena jawabannya sudah berkembang luas dalam masyarakat. Yang membutuhkan keputusan Nabi dan perlu ditanyakan adalah masalah yang belum diketahui secara luas dan karenanya jawaban Abu Musa berbeda dengan jawaban Ibn Mas‘ud, yaitu mengenai hak kewarisan cucu perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Dengan kata lain, keputusan Nabi yang digunakan oleh Ibn Mas’ud sebagai dasar jawabannya adalah keputusan Nabi mengenai hak waris cucu perempuan ketika bersama dengan anak perempuan, bukan mengenai hak waris saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan.

Pendapat bahwa saudara perempuan berhak mewaris bersama dengan anak perempuan menjadi pendapat yang tersebar luas pada masa Sahabat. Namun Ibn ‘Abbas dan beberapa orang yang lainnya (*wa man ma‘ahu*) menolak untuk mengikuti pendapat tersebut. Dia tidak mau memberikan hak waris kepada saudara perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Penolakannya didasarkan pada lafaz *walad* dalam al-Nisa’: 176, di mana saudara baru dapat mewaris jika tidak ada *walad*. Lafaz *walad* di sini, sebagaimana di tempat-tempat lainnya, diartikan sebagai anak laki-laki dan anak perempuan. Namun Ibn ‘Abbas memberikan hak waris kepada saudara laki-laki ketika bersama dengan anak perempuan. Padahal, dalam al-Nisa’: 176 juga dinyatakan bahwa “saudara laki-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki dapat mewaris jika tidak ada *walad"*. Tampaknya Ibn 'Abbas berpegang kuat pada sistem *'asabah* yang sejalan dengan hadis yang ia riwayatkan mengenai *awla rajul* sehingga saudara laki-laki, sebagai *awla rajul*, berhak memperoleh sisa harta warisan meskipun ia bersama dengan anak perempuan. Namun dia tidak memberikan hak waris kepada saudara perempuan dan menolak pendapat mayoritas Sahabat karena saudara perempuan bukanlah *awla rajul*.

Tersebarluasnya pendapat di kalangan Sahabat bahwa saudara perempuan berhak memperoleh warisan tampaknya juga berpangkal dari sistem *'asabah* yang sejalan dengan hadis *awla rajul* tersebut. Hanya saja, sementara Ibn 'Abbas tidak memperhatikan kesederajatan saudara perempuan dengan saudara laki-laki, jumhur Sahabat memperhatikannya. Jumhur memandang tidak tepat kalau saudara laki-laki berhak memperoleh warisan ketika bersama dengan anak perempuan, sementara saudara perempuan tidak, padahal mereka sederajat kekerabatan. Karena itu, jika saudara laki-laki berhak memperoleh warisan sisa sebagai *'asabah*, saudara perempuan pun diberi hak memperoleh warisan sisa ketika bersama dengan anak perempuan. Pada perkembangan-nya, saudara perempuan yang memperoleh sisa warisan ketika bersama dengan anak perempuan disebut oleh fuqaha sebagai *'asabah ma'a al-ghayr*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Cucu perempuan sebagai *'Asabah bi al-Ghayr* dan Keter*hijab*annya oleh Anak[123]

Pada sub B telah dikemukakan analisis mengenai patrilinealitas cucu perempuan, yaitu bahwa cucu yang berhak mewaris menurut fuqaha' adalah cucu dari anak laki-laki dan seterusnya ke bawah dari garis laki-laki. Cucu perempuan dari anak laki-laki menjadi ahli waris bukan karena menggantikan kedudukan ayahnya (anak laki-laki) melainkan karena kedudukannya sendiri. Meskipun begitu, bagian-bagian yang berhak diperoleh cucu perempuan hampir sama dengan yang berhak diperoleh anak perempuan, termasuk di antaranya adalah bagian sisa sebagai *'asabah bi al-ghayr* ketika dia mewaris bersama dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Dalam keadaan ini, cucu perempuan tidak akan *mahjub* kecuali ketika ada anak laki-laki. Sedangkan ketika tidak bersama dengan cucu laki-laki, maka cucu perempuan selain *mahjub* oleh anak laki-laki, juga *mahjub* oleh dua orang anak perempuan.

Hak cucu perempuan sebagai *'asabah* ini memperlihatkan adanya kejanggalan dalam hukum kewarisan Islam . Sementara cucu laki-laki tidak akan *mahjub* oleh anak perempuan berapa pun jumlahnya, cucu perempuan *mahjub* oleh dua orang anak perempuan atau lebih, dan sebaliknya, anak perempuan tidak

[123] Persoalan yang dianalisis dalam bagian ini juga berlaku bagi saudara perempuan seayah jika mewaris bersama saudara perempuan sekandung dengan atau tanpa saudara laki-laki seayah. Dalam persoalan tersebut, kedudukan saudara perempuan seayah sama dengan kedudukan cucu perempuan, saudara perempuan sekandung sama dengan anak perempuan, dan saudara laki-laki seayah sama dengan cucu laki-laki. Untuk mempermudah redaksi dan menyederhanakan pembahasan, problem saudara perempuan tersebut tidak diberikan kajiannya secara tersendiri dan dianggap *include* dalam kajian tentang persoalan cucu perempuan. Pembahasan tentang saudara perempuan difokuskan pada persoalan *'asabah bi al-ghayr* sebagaimana yang telah dikemukakan dalam bagian sebelumnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meng*hijab* cucu laki-laki, tapi anak laki-laki meng*hijab* cucu laki-laki dan cucu perempuan.

Keter*hijab*an cucu perempuan oleh anak perempuan disebabkan prinsip derajat kekerabatan yang dipegangi fuqaha' sebagai salah satu kriteria penetapan hak waris. Pada prinsipnya, seseorang *mahjub* oleh penghubungnya dan oleh orang yang sederajat dengan penghubungnya. Seorang laki-laki *mahjub* oleh ayahnya dan saudara ayahnya, seorang kemenakan *mahjub* oleh ayahnya dan pamannya, dan begitu seterusnya. Dalam kasus kewarisan cucu perempuan bersama anak perempuan yang sedang dikaji ini, anak perempuan dimaksud bukanlah ibu si cucu perempuan melainkan bibinya (jika anak perempuan tersebut adalah ibunya maka cucu perempuan sudah tentu *mahjub*).

Dengan memperhatikan prinsip derajat kekerabatan tersebut, cucu perempuan semestinya *mahjub* oleh anak perempuan. Tetapi karena hadis riwayat Huzayl[124] memberikan hak waris sebesar seperenam harta warisan kepada cucu perempuan ketika bersama dengan satu orang anak perempuan, maka prinsip ini diabaikan dalam kasus yang menjadi topik hadis tersebut. Namun karena bagian seperenam tersebut hanya untuk melengkapi bagian setengah anak perempuan agar menjadi dua pertiga, maka ketika anak perempuan tersebut lebih dari satu orang di mana mereka mengambil bagian dua pertiga, cucu perempuan tersebut tidak lagi memperoleh bagian atau *mahjub* dan tidak

[124] Lihat analisis terhadap hadis tersebut dalam pembahasan sebelumnya tentang kedudukan saudara perempuan sebagai *'asabah ma'a al-ghayr*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat ikut mengambil bagian dua pertiga tersebut karena derajatnya lebih rendah.[125]

Ketika cucu perempuan itu, selain mewaris bersama dua orang anak perempuan atau lebih, juga bersama cucu laki-laki, timbullah persoalan. Menurut jumhur fuqaha', cucu perempuan tersebut tertarik oleh cucu laki-laki menjadi *'asabah bi al-ghayr* sebagaimana anak perempuan ketika mewaris bersama dengan anak laki-laki. Sedangkan Ibn Mas'ud memiliki pendapat berbeda. Menurutnya, cucu perempuan tidak menjadi *'asabah bi al-ghayr* ketika bersama cucu laki-laki.[126] Jika ahli warisnya terdiri atas satu orang anak perempuan, cucu perempuan dan cucu laki-laki, maka anak perempuan memperoleh separoh, cucu perempuan memperoleh seperenam, dan cucu laki-laki memperoleh sisanya sebagai *'asabah*. Jika anak perempuan tersebut dua orang/lebih maka sisanya menjadi hak cucu laki-laki dan cucu perempuan tidak memperoleh bagian atau *mahjub*. Menurut Abubakar, pendapat Ibn Mas'ud tersebut adalah karena dia menganggap putusan Nabi yang ia rujuk sebagaimana yang dimuat dalam hadis Huzayl tersebut sebagai ketentuan umum. Artinya, kedudukan cucu perempuan sebagai *ashab al-furud* dengan bagian seperenam dalam hadis tersebut tidak hanya berlaku dalam kasus anak perempuan, cucu perempuan dan saudara perempuan, melainkan dalam semua kasus yang di dalamnya ada anak perempuan dan cucu perempuan.[127] Namun menurut penulis, bukan alasan itu yang menjadi sebab pendapat Ibn Mas'ud. Karena pada kenyataannya, baik menurut jumhur

---

[125] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 12.
[126] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 12.
[127] Abubakar, *Ahli Waris.*, 123.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun Ibn Mas‘ud, cucu perempuan tidak mendapat bagian ketika bersama dengan dua orang anak perempuan. Sebagaimana dikemukkakan Ibn Qudamah, yang menjadi pertimbangan pendapat Ibn Mas‘ud adalah bagian maksimal yang bisa diambil oleh keturunan, yaitu dua pertiga. Ketika anak perempuan hanya satu orang, maka bagiannya adalah setengah dan sisanya (sisa dari dua pertiga, yaitu seperenam) untuk cucu perempuan. Dan ketika anak perempuan tersebut lebih dari satu orang maka bagian mereka adalah dua pertiga dan tidak ada sisa untuk cucu perempuan. Jika cucu perempuan tersebut menerima bagian sisa sebagai *‘asabah bi al-ghayr* ketika bersama dengan cucu laki-laki, maka bagian untuk keturunan perempuan melebihi dua pertiga.[128]

Berbeda dengan Ibn Mas‘ud, mayoritas ulama lebih memperhatikan derajat cucu perempuan dengan cucu laki-laki. Jika cucu laki-laki atau yang lebih rendah darinya memperoleh sisa sebagai *‘asabah* ketika tidak ada anak laki-laki, maka akan adil kalau cucu perempuan pun menerima sisa bersama dengannya. Memberikan hak waris kepada cucu laki-laki atau yang lebih rendah darinya tanpa memberi hak waris kepada cucu perempuan dipandang tidak adil.[129] Karena alasan inilah maka Zayd bin Thabit mengkritik pendapat Ibn Mas‘ud sebagai meneruskan tradisi jahiliyyah yang memberikan hak kepada laki-laki dan mengabaikan perempuan.[130] Selain pertimbangan ini, mayoritas fuqaha’ juga mendasarkan pada perluasan makna *awlad* dalam al-Nisa’: 11, yang secara

---

[128] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX:13.

[129] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘Alamin*, jilid 3 (Riyad: Dar Ibn al-Jawzi, 1423 H), 151.

[130] Kritik Zayd ini dilaporkan oleh Ibn Hazm dalam *al-Muhalla*. Lihat Abubakar, *Ahli Waris.*, 123.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hakiki berarti anak dan secara majazi mencakup cucu. Dengan makna ini maka cucu perempuan pun dapat menjadi *'asabah bi al-ghayr* ketika bersama dengan cucu laki-laki.[131]

Namun jika dicermati ketentuan tentang *'asabah bi al-ghayr* cucu perempuan ini tampak kejanggalannya. Pertama, cucu perempuan *mahjub* oleh dua anak perempuan atau lebih ketika tidak ada cucu laki-laki, tetapi menjadi berhak memperoleh warisan ketika ada cucu laki-laki. Dua kemungkinan ini bukan dipengaruhi oleh anak perempuan atau ahli waris lain yang lebih tinggi derajatnya, melainkan oleh ahli waris yang sama derajatnya, yaitu cucu laki-laki. Pengaruh keberadaan seorang ahli waris bagi ahli waris yang lain mestinya mengurangi *(hijab nuqsan)* atau menghalangi *(hijab hirman)*. Tetapi keberadaaan cucu laki-laki justru membuat cucu perempuan menjadi memperoleh warisan—yang jika tidak ada cucu laki-laki maka tidak memperoleh warisan. Tidak ada satu pun ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi yang menjadi dasar ketentuan ini.[132] Kedua, jumhur fuqaha' memandang diskriminatif ketika cucu laki-laki memperoleh bagian tetapi cucu perempuan tidak, namun tidak sejalan dengan itu mereka tidak memandang diskriminatif ketika menjadikan cucu perempuan *mahjub* oleh dua orang anak perempuan tetapi cucu laki-laki tidak *mahjub*.

---

[131] Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX:13.

[132] Al-Qur'an memang menyebutkan bahwa anak perempuan ketika bersama anak laki-laki maka mereka berbagi dalam menerima sisa harta warisan dengan pembagian 2:1 (bagian awal al-Nisa': 11). Tetapi, berbeda dengan cucu perempuan, anak perempuan tidak akan pernah *mahjub*, sehingga keberadaan anak laki-laki tidak berpengaruh baginya untuk menariknya menjadi berhak memperoleh warisan (dari yang semula tidak berhak memperoleh warisan). Justru keberadaan anak laki-laki malah dapat membuatnya menerima lebih kecil daripada jika tidak ada anak laki-laki *(hijab nuqsan)*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan mencermati perbedaan pendapat tersebut beserta argumennya masing-masing maka, menurut penulis, ada dua hal yang menjadi akar kerumitan hak kewarisan cucu ketika bersama dengan anak. Pertama adalah cara memperluas cakupan ahli waris kepada kerabat yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an. Untuk memperluas ahli waris *ashab al-furud* yang disebutkan dalam al-Qur'an, fuqaha' menggunakan pendekatan bahasa yang dipandu garis kekerabatan patrilineal Arab. Sedangkan untuk memperluas ahli waris laki-laki yang berhak atas bagian yang tidak ditentukan besarnya *(fard)*, fuqaha' menggunakan sistem *'asabah* Arab. Cucu laki-laki dan perempuan menjadi ahli waris karena secara bahasa dia tercakup dalam lafaz *walad* dalam makna majazinya. Namun tidak semua cucu bisa menjadi ahli waris. Dengan menggunakan sistem kekerabatan patrilineal Arab, hanya cucu dari anak laki-laki saja yang dapat mewaris. Khusus untuk cucu laki-laki, selain karena perluasan makna *walad*, kedudukannya diperkuat oleh posisinya sebagai *'asabah* dalam sistem kekerabatan Arab, sehingga dia tidak akan *mahjub* oleh anak perempuan.

Akar kerumitan kedua adalah prinsip derajat kekerabatan yang menentukan bahwa ahli waris yang hubungannya dengan pewaris lebih dekat menghalangi mereka yang lebih jauh meskipun yang pertama bukanlah penghubung bagi yang kedua. Prinsip ini berpadu dengan prinsip bahwa setiap ahli waris mewaris karena kedudukannya sendiri dan bukan menggantikan tempat orang yang menjadi penghubungnya. Karena dua prinsip ini maka cucu perempuan pada dasarnya *mahjub* oleh anak, baik anak itu laki-laki maupun perempuan. Namun hadis Huzayl yang menginformasikan pendapat Ibn Mas'ud

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(yang menurutnya didasarkan pada putusan Rasulullah saw.) memberikan hak waris kepada cucu perempuan ketika bersama dengan satu orang anak perempuan. Bagian yang diberikan kepada cucu perempuan hanyalah sisa dari anak perempuan, yaitu untuk menggenapkan bagian keturunan perempuan menjadi dua pertiga, sehingga ketika jumlah anak perempuan lebih dari satu maka cucu perempuan pun menjadi *mahjub*.

Kerumitan tersebut tidak ditemukan dalam sistem kewarisan yang menggunakan prinsip penggantian tempat *(tanzil)* untuk menentukan siapa yang berhak mewaris ketika ahli waris utama tidak ada. Dengan menggunakan prinsip ini, ketika ahli waris terdiri atas dua orang anak perempuan dan satu orang cucu perempuan, maka yang dilihat adalah ahli waris utama meskipun dia sudah tiada. Dengan demikian, cucu tersebut akan memperoleh bagian yang menjadi hak orangtuanya seandainya dia masih hidup.

Namun fuqaha' tidak menggunakan mekanisme penggantian tempat ini. Sebagai gantinya, untuk memperluas jumlah ahli waris (terutama ketika ahli waris utama tidak ada) mereka menggunakan metode *lughawiyyah*. Namun metode ini hanya dapat digunakan untuk kerabat garis kebawah dengan menggunakan makna majazi lafaz *walad*, dan kerabat garis ke atas dengan menggunakan makna majazi lafaz *abawayn*. Sedangkan untuk garis menyamping (saudara) dan garis menyimpang (paman), metode tersebut tidak dapat digunakan. Penggunaan metode *lughawiyyah* ini pun masih dibatasi oleh sistem patrilineal, sehingga hanya cucu patrilineal dan kakek/nenek patrilineal yang berhak mewaris. Namun sistem patrilineal, di sisi lain juga menjadi cara untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperluas ahli waris, yaitu bahwa semua kerabat laki-laki yang melalui garis laki-laki dapat mewaris selama tidak terhalang oleh kerabat laki-laki garis laki-laki yang hubungannya dengan pewaris lebih dekat.

Metode *lughawiyyah* plus sistem kekerabatan patrilineal terbukti telah menimbulkan sejumlah problem dalam sistem kewarisan Islam . Dengan asumsi bahwa hukum kewarisan adalah sebuah sistem, problem-problem yang berakar pada metode *lughawiyyah* tersebut menunjukkan kelemahan metode itu sendiri. Dengan demikian, jika terpaku pada metode tersebut dan tidak beralih kepada metode yang lain, hukum kewarisan Islam tetap akan rumit dan menyimpan sejumlah problem kejanggalan dan kemusykilan.

Satu lagi yang perlu dicermati adalah prinsip derajat kekerabatan. Keter*hijab*an seorang kerabat yang hubungannya dengan pewaris tidak langsung oleh kerabat lain yang lebih dekat dengan pewaris -- padahal kerabat yang disebutkan belakangan bukanlah penghubung bagi yang disebutkan lebih dulu -- telah melahirkan sejumlah persoalan yang rumit, seperti keter*hijab*an cucu oleh anak secara umum, dan keter*hijab*an cucu perempuan oleh dua orang anak perempuan tetapi menjadi tidak ter*hijab* ketika ada cucu laki-laki.

Ada beberapa alasan dan argumen yang menjelaskan mengapa derajat kekerabatan menjadi faktor yang menentukan apakah seseorang berhak memperoleh warisan ataukah tidak.

Pertama, argumen kebahasaan. Penggunaan kata *walad* untuk menunjuk cucu dan seterusnya ke bawah adalah penggunaan secara majazi. Sedangkan makna hakiki dari kata tersebut hanya mengacu pada anak yang lahir dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seseorang secara langsung (*walad al-sulbi*). Makna hakiki dan makna majazi tidak dapat digunakan secara bersamaan. Makna majazi dari suatu kata baru akan digunakan ketika makna hakikinya tidak dapat digunakan. Karena itu, ketika masih terdapat anak, kata itu pun harus dan hanya digunakan dalam maknanya yang hakiki, yakni anak tersebut, tidak boleh digunakan pula untuk maknanya yang majazi, yakni cucu.[133] Sehingga dalam hal kewarisan, ketika ada anak dan cucu, maka yang berhak memperoleh warisan hanyalah anak, karena anak itulah yang ditunjuk secara hakiki oleh kata *walad*. Cucu baru akan memperoleh warisan ketika orang (yaitu anak) yang ditunjuk secara hakiki oleh kata *walad* tidak ada, sehingga kata *walad* tersebut kemudian digunakan dalam maknanya yang majazi, yakni cucu.

Kedua, argumen berupa pendapat Sahabat. Diriwayatkan bahwa Zayd bin Thabit berkata:

وَلَدُ الْأَبْنَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ دُوْنَهُمْ وَلَدٌ ذَكَرٌ، ذَكَرُهُمْ كَذَكَرِهِمْ وَأُنْثَاهُمْ كَأُنْثَاهُمْ يَرِثُوْنَ كَمَا يَرِثُوْنَ وَيَحْجُبُوْنَ كَمَا يَحْجُبُوْنَ، وَلَا يَرِثُ وَلَدُ الْإِبْنِ مَعَ الْإِبْنِ

> "Anaknya anak laki-laki (cucu dari anak laki-laki) menempati tempat anak jika tidak ada anak laki-laki: cucu laki-laki (dari anak laki-laki) seperti anak laki-laki, dan cucu perempuan (dari anak laki-laki) seperti anak perempuan. Mereka mewaris sebagaimana anak-anak mewaris, dan mereka menghalangi sebagaimana anak-anak menghalangi. Dan anaknya anak laki-laki tidak memperoleh warisan bersama anak laki-laki.[134]

---

[133] Muhammad Abu Zahrah, *Ahkam al-Tirkat wa al-Mawarits* (Kairo: Dar al-Fikr, 1963), 111.

[134] Abu ‘Abdillah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari bi Syarh al-Kirmani*, juz 13 (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), 161-162

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perkataan Zayd bin Thabit ini dengan gamblang menegaskan bahwa cucu dari anak laki-laki tidak berhak memperoleh warisan jika ada anak laki-laki. Cucu tersebut baru menempati kedudukan anak laki-laki jika tidak ada anak laki-laki meskipun anak laki-laki tersebut bukan penghubung cucu dengan pewaris. Dari pendapat Zayd yang sejalan dengan argumen pertama di atas kemudian disimpulkan bahwa ahli waris yang derajat atau hubungan kekerabatannya dengan pewaris lebih jauh terhalang oleh ahli waris yang hubungan kekerabatannya lebih dekat.

Ketiga, argumen hadis. Setelah menyebutkan perkataan Zayd bin Thabit di atas, al-Bukhari menyebutkan kembali hadis yang telah disebutkan pada bagian sebelumnya dalam kitabnya *Sahih al-Bukhari*, yang berisi petunjuk Rasul saw. tentang cara membagikan harta warisan, beliau bersabada,

أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا ، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ

> "Berikanlah bagian-bagian yang telah ditentukan kepada ahli waris yang berhak, lalu sisanya adalah untuk ahli waris laki-laki paling utama."[135]

Al-'Ayni mengatakan bahwa penyebutan ulang hadis ini oleh al-Bukhari dimaksudkan untuk menguatkan pendapat Zayd bin Thabit di atas.[136]

Menurut fuqaha', penjelasan Rasul saw. ini memberikan petunjuk bahwa yang berhak memperoleh warisan adalah ahli waris yang paling utama. Siapakah ahli waris yang paling utama tersebut? Ketika ada beberapa ahli waris yang berasal dari satu garis, maka menurut fuqaha', yang paling utama adalah orang

---

[135] Al-Bukhari, XIII: 159.

[136] Mahmud bin Ahmad Al-'Ayni, *'Umdah al-Qari Syarh Sahih al-Bukhari*, juz 23 (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 239.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang derajat kekerabatannya paling dekat dengan pewaris. Jika jumlah mereka lebih dari satu maka mereka berbagi dalam menerima harta warisan. Sedangkan orang yang derajat kekerabatannya berada di bawah orang atau orang-orang tersebut, tidak berhak mewaris karena bukan ahli waris yang paling utama.[137]

Itulah tiga argumen yang dapat ditemukan, yang dikemukakan fuqaha' untuk menjelaskan keberadaan derajat kekerabatan sebagai faktor untuk menentukan berhak-tidaknya seseorang memperoleh warisan. Argumen-argumen tersebut perlu dicermati, dan menurut penulis dapat diruntuhkan dengan argumentasi sebagai berikut:

Pertama, ketentuan bahwa ketika satu kata mempunyai dua makna, yakni hakiki dan majazi, maka yang digunakan hanya salah satunya, menurut peneliti tidak bersifat mutlak. Ketentuan ini juga ditolak oleh kalangan al-Shafi'iyyah. Menurut mereka, tidak ada halangan untuk menggabungkan makna hakiki dengan makna majazi sekiranya keadaan memungkinkan.[138] Ketentuan tersebut mungkin berlaku ketika dua hal yang masing-masing ditunjuk oleh makna hakiki dan makna majazi tersebut secara hukum tidak dapat diakui eksistensinya secara bersama-sama. Sedangkan ketika keduanya dapat diakui eksistensinya secara bersama-sama, seperti anak dan cucu dalam posisi mereka sebagai ahli waris, maka kedua makna tersebut pun dapat digunakan secara bersama-sama. Hal ini dibuktikan oleh hak kewarisan anak perempuan (*bint*) dan cucu perempuan dari anak laki-laki (*bint al-ibn*), sebagaimana dijelaskan dalam

---

[137] Muhammad Amin ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar*, juz 10 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1994), 518-522.

[138] Badran Abu al-'Aynayn Badran. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. (Iskandariyah: Mu'assasah Shabab al-Jami'ah, tth.), 397.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadis Huzayl. Dalam hadis tersebut diinformasikan bahwa Abu Musa al-Asy‘ari berpendapat bahwa cucu perempuan dari anak laki-laki tidak memperoleh warisan ketika bersama anak perempuan, mungkin karena cucu perempuan lebih rendah derajatnya daripada anak perempuan, atau karena anak perempuan adalah anak dalam maknanya yang hakiki sedangkan cucu perempuan hanyalah anak dalam maknanya yang majazi. Tetapi pendapat Abu Musa tersebut dinyatakan keliru oleh Ibn Mas‘ud. Menurutnya, yang sesuai dengan putusan Rasulullah saw. adalah bahwa cucu dari anak laki-laki berhak memperoleh warisan, tidak terhalang oleh anak perempuan meskipun derajat kekerabatannya lebih rendah, dan meskipun dalam cakupan kata *walad* ia hanyalah anak dalam pengertian majazinya.

Argumen kedua, yakni pendapat Zayd bin Thabit, tidak serta-merta harus diterima sebagai dasar hukum. Pendapatnya yang menyatakan bahwa anak (laki-laki maupun perempuan)-nya anak laki-laki tidak berhak mewaris jika ada anak laki-laki harus didukung oleh sumber lain berupa ayat al-Qur’an maupun hadis Nabi. Hal ini merupakan sebuah keharusan karena pendapat tersebut tidak sejalan dengan hadis tentang hak kewarisan cucu perempuan dari anak laki-laki ketika bersama anak perempuan. Sepanjang penelitian yang penulis lakukan, tidak ada satupun teks yang mendukung pendapat Zayd tersebut.

Jika memperhatikan penyebutan ulang oleh al-Bukhari terhadap hadis tentang “laki-laki paling utama” setelah pendapat Zayd tersebut, maka tampaknya pendapat Zayd merupakan penafsiran terhadap hadis “laki-laki paling utama” yang menjadi argumen ketiga. Padahal hadis tersebut tidak mengurai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

siapakah yang termasuk "laki-laki paling utama" dan apa kriterianya, serta bagaimana mekanisme penentuannya. Skala prioritas yang dikenal dalam fiqh yang digunakan untuk menentukan siapa (atau siapa-siapa) yang merupakan "laki-laki paling utama" yang karenanya berhak memperoleh warisan, dengan demikian, adalah *ra'y* fuqaha'. Karena skala prioritas tersebut tidak ditemukan di dalam Teks, bahkan tidak sejalan dengan Teks, maka konsekuensinya adalah bahwa 'kekuasaan' derajat kekerabatan tidak bersifat mutlak-benar.

D. Peminggiran Kelompok *Dhawi al-Arham*

Sebagaimana telah dipaparkan pada bagian-bagian sebelumnya, fuqaha' mengelompokkan kerabat ke dalam tiga kelompok ahliwaris, yaitu *ashab al-furud, 'asabah* dan *dhawi al-arham*. *Ashab al-furud* adalah mereka yang berhak menerima bagian tertentu, dan *'asabah* adalah mereka yang berhak menerima bagian sisa setelah diambil oleh *ashab al-furud* (jika ada). Di antara para kerabat dalam satu kelompok dan antar dua kelompok tersebut terdapan ketentuan mengenai *hajib-mahjub*. Artinya, tidak semua orang dari dua kelompok tersebut pasti berhak memperoleh warisan. Kerabat yang termasuk *ashab al-furud* bisa terhalang oleh sesama *ashab al-furud* dan juga *'asabah*. Kerabat yang termasuk *'asabah* bisa terhalang oleh sesama *'asabah* tetapi tidak dapat terhalang oleh *ashab al-furud*.

Berbeda dengan *ashab al-furud* dan *'asabah* yang disepakati oleh fuqaha' mengenai hak kewarisannya, *dhawi al-arham* diperselisihkan oleh mereka. Sebagian fuqaha' menganggap *dhawi al-arham* tidak berhak memperoleh warisan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama sekali, dan sebagian yang lain menganggap mereka berhak tetapi dengan kedudukan yang lemah dan peluang yang kecil. Menurut pendapat kedua ini, semua kerabat yang termasuk dalam kategori *dhawi al-arham* tidak akan bisa mewaris jika masih ada *'asabah* sama sekali dan/atau *ashab al-furud nasabiyyah* (yakni selain suami dan istri). Dengan demikian, kerabat yang termasuk dalam kategori *dhawi al-arham* merupakan kerabat pinggiran yang sangat kecil kemungkinannya memperoleh warisan.

Fuqaha' yang menganggap *dhawi al-arham* tidak berhak memperoleh warisan beralasan bahwa mereka tidak disebutkan hak kewarisannya dalam al-Qur'an dan hadis. Dengan kata lain, ayat-ayat al-Qur'an dan hadis yang mengatur kewarisan tidak menjangkau mereka. Tidak disebutkannya hak kewarisan *dhawi al-arham* sebagaimana yang menjadi pembacaan fuqaha' kelompok ini, demikian argumen mereka, tentu bukan karena Tuhan lupa melainkan untuk menunjukkan bahwa mereka tidak berhak memperoleh warisan sama sekali. Fuqaha' tersebut tidak melihat bahwa lafaz *ulu al-arham* dalam al-Qur'an surat al-Anfal: 75 yang menyatakan *"wa ulu al-arham ba'duhum awla bi ba'd fi kitab Allah"* itu mencakup seluruh kerabat, yakni semua orang yang mempunyai hubungan dengan pewaris melalui jalinan *rahim*. Dengan kata lain, orang-orang yang termasuk dalam kategori *dhawi al-arham* tidak dianggap oleh Fuqaha' tersebut sebagai kerabat pewaris. Pemahaman seperti ini menunjukkan cara baca parsial terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Yang mendapat perhatian mereka adalah ketentuan-ketentuan partikular (*juz'iyyah)* yang menetapkan hak kewarisan sejumlah kerabat, sedangkan ketentuan universal (*kulliyyah)* yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menetapkan bahwa pada prinsipnya semua *ulu al-arham* (kerabat) mempunyai peluang untuk memperoleh warisan hanya dianggap sebagai payung bagi ketentuan-ketentuan *juz'iyyah* tanpa ada fungsi *tasyri'*.[139]

Al-Anfal: 75 itulah yang dijadikan dalil oleh sebagian fuqaha' lain ketika mereka berpendapat bahwa *dhawi al-arham* berhak memperoleh warisan, meskipun hak mereka adalah setelah *ashab al-furud* dan *'asabah*. Selain ayat tersebut, mereka juga mendasarkan pendapatnya pada hadis yang menyatakan bahwa paman dari pihak ibu *(khal)* adalah ahli waris bagi orang yang tidak meninggalkan ahli waris.

Hadis tersebut di satu sisi memberikan hak waris kepada paman dari pihak ibu, namun di sisi lain menempatkan paman tersebut sebagai ahli waris yang baru-dapat memperoleh warisan jika tidak ada ahli waris lain. Sehingga, jika hadis ini sahih maka keberadaan paman dari pihak ibu, secara khusus, dan kerabat-kerabat lain yang dianggap jauh, secara umum, sebagai ahli waris *dhawi al-arham* yang hak kewarisannya diakhirkan mempunyai dasar berupa hadis Nabi. Namun hadis tersebut, meskipun diriwayatkan oleh banyak ahli hadis, semuanya dinilai *dla'if*, tidak kuat atau setidak-tidaknya diperselisihkan.[140] Karena itu, kedudukan paman dari pihak ibu sebagai ahli waris *dhawi al-arham* dan keberadaan kelompok yang disebut dengan istilah *dhawi al-arham* pun menjadi lemah.

---

[139]Model pembacaan ini disebut Asma Barlas dengan istilah "generalisasi hal-hal yang partikular". Lihat Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2003), 43-45 dan 115-120.

[140] Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar*, II: 446.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebetulnya, dalam semua sistem kewarisan, tidak semua kerabat berhak memperoleh harta warisan yang ditinggalkan pewaris. Ada satu mekanisme yang menyeleksi siapa-siapa yang berhak memperoleh warisan dan menentukan besarnya hak masing-masing ahli waris. Karena itu, sesuatu yang wajar jika dalam hukum kewarisan Islam pun terdapat satu kelompok kerabat yang tidak berhak atau tidak diprioritaskan memperoleh harta warisan. Hanya saja, dalam kasus hukum kewarisan Islam , penetapan bahwa seseorang tidak termasuk dalam kelompok prioritas menjadi perlu dikaji dan ditinjau kembali ketika menimbulkan ketidakadilan, sementara hukum Islam diasumsikan diambil dari sumber-sumber yang berasal dari Tuhan Yang Maha Adil dan hukum-Nya pun diturunkan untuk memberikan keadilan kepada manusia.

Karena itu, yang perlu diperhatikan adalah kriteria penetapan seseorang menjadi *dhawi al-arham*. Dalam hukum kewarisan Islam , ke dalam kelompok mana seorang kerabat akan dikategorikan didasarkan pada dua kriteria, yaitu melalui garis apa (laki-laki atau perempuan) seseorang terhubung dengan pewaris dan tercakup-tidaknya seseorang dalam sebutan kekerabatan yang ditetapkan hak kewarisannya dalam al-Qur'an dan Hadis.

Berdasarkan kriteria pertama, semua laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melalui garis murni laki-laki atau tidak melewati perempuan digolongkan ke dalam kelompok *'asabah*. Sebaliknya, semua laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melewati perempuan dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham*. Cucu laki-laki dari anak perempuan, kakek dari pihak ayah dan paman dari pihak ibu adalah di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara kerabat yang dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham* karena mereka terhubung dengan pewaris melalui perempuan. Hanya ada satu orang laki-laki yang hubungannya dengan pewaris melewati perempuan namun tidak dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham*, yaitu saudara laki-laki seibu, karena al-Qur'an memberikan penjelasan mengenai hak kewarisan saudara dalam dua tempat (al-Nisa': 176 dan al-Nisa': 12) dengan ketentuan berbeda yang sulit untuk dikompromikan sehingga memaksa fuqaha' untuk menerapkan al-Nisa': 176 untuk saudara kandung dan seayah dan al-Nisa': 12 untuk saudara seibu.

Selanjutnya, berdasarkan kriteria kedua, kerabat yang tidak disebutkan atau tidak masuk dalam cakupan makna istilah kekerabatan yang disebutkan dalam al-Qur'an dan Hadis – dan bukan pula laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris tidak melewati perempuan– dikategorikan oleh fuqaha' ke dalam kelompok *dhawi al-arham*. Bibi dari pihak ayah *('ammah)* maupun dari pihak ibu *(khalah)* dan kemenakan perempuan *(bint al-akh* dan *bint al-ukht)* adalah di antara kerabat yang dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham* karena tidak disebutkan hak kewarisannya dalam al-Qur'an dan Hadis.

Kriteria kedua ini dalam prakteknya oleh fuqaha' pun dipandu oleh kriteria pertama. Artinya, meskipun secara *lughawi* seorang kerabat masuk dalam cakupan makna sebuah lafaz atau istilah kekerabatan yang disebutkan oleh al-Qur'an sebagai ahli waris, namun jika terhubung dengan pewaris melalui perempuan maka dia pun dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham*. *Walad* (j. *awlad*) dan *abawayn* adalah dua kata yang disebutkan hak kewarisannya dalam al-Qur'an dan dapat diperluas cakupan maknanya. *Walad* secara *lughawi-haqiqi*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah anak dan secara *lughawi-majazi* mencakup semua cucu, baik laki-laki maupun perempuan, baik dari anak laki-laki maupun dari anak perempuan. Namun dalam prakteknya (secara *isti'mali*), hanya cucu dari anak laki-laki saja yang dipandang masuk dalam cakupan lafaz *walad*. Sedangkan cucu dari anak perempuan bukanlah *walad* pewaris (yakni orangtua anak perempuan tersebut) melainkan *walad* besannya. Karena itu, cucu dari anak perempuan dimasukkan oleh fuqaha' ke dalam kelompok *dhawi al-arham*. Begitu pula dengan kata *abawayn*. Kata *ab* secara *haqiqi* berarti ayah dan secara *majazi* mencakup kakek dan seterusnya ke atas tanpa membedakan melalui siapa kakek itu terhubung dengan pewaris. Namun dalam prakteknya (secara *isti'mali*), hanya kakek yang hubungannya dengan pewaris tidak melewati perempuan yang dianggap kakek yang sahih, sedangkan kakek yang melewati perempuan dianggap sebagai kakek *fasid* dan karenanya dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham*.

Dua kriteria tersebut telah ditunjukkan kelemahannya dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya. Prinsip bahwa *al-nasab li al-ab (patrilineal descent)* bukanlah prinsip yang didukung oleh al-Qur'an. Penafsiran beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan prinsip tersebut lebih dipengaruhi oleh sistem kekerabatan Arab. Lebih lanjut, ketidakmemadaian pendekatan bahasa untuk mengkonstruksi ketentuan-ketentuan kewarisan yang tidak disebutkan dalam *nass* juga menunjukkan kelemahan pendekatan itu sendiri. Sebagai konsekuensinya, peminggiran sejumlah kerabat yang dikategorikan oleh fuqaha' sebagai *dhawi al-arham* pun lemah secara metodologis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

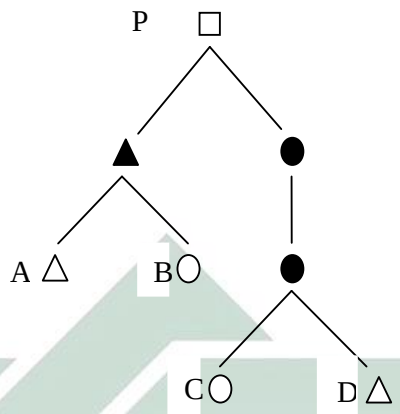
Selain kelemahan yang disebabkan oleh kelemahan dua kriteria di atas, peminggiran *dhawi al-arham* juga menjadi lemah karena mengabaikan tingkat kedekatan kekerabatan seseorang dengan pewaris. Padahal, tingkat kedekatan dijadikan kriteria oleh al-Qur'an surat al-Anfal: 75 dan al-Ahzab: 6. Sebagaimana dikatakan oleh al-Sarkhasi, dua ayat tersebut menunjukkan prinsip kedekatan atau derajat kekerabatan *(darajah al-qarabah)*; ahli waris yang hubungannya dengan pewaris lebih dekat didahulukan (lebih berhak untuk mewaris) daripada ahli waris yang lebih jauh.[141] dalam menentukan keberhakan seorang kerabat. Sebagai contoh, cucu dari anak perempuan dikategorikan ke dalam *dhawi al-arham*, sedangkan cicit laki-laki dari cucu laki-laki dari anak laki-laki dikategorikan ke dalam *'asabah* dan cicit perempuan dari cucu laki-laki dari anak laki-laki dimasukkan dalam kelompok *ashab al-furud*. Padahal, cucu dari anak perempuan mempunyai tingkat kekerabatan lebih dekat daripada cicit. Hanya karena garis kekerabatannya melalui perempuan maka cucu dari anak perempuan dikategorikan ke dalam kelompok *dhawi al-arham*. Begitu pula dengan kakek dan seterusnya ke atas. Buyut laki-laki dari kakek dari ayah temasuk *ashab al-furud* dan/atau *'asabah*, sedangkan kakek dari ibu termasuk *dhawi al-arham*. Kakek dari ibu lebih dekat dengan pewaris daripada buyut. Ketentuan ini, di samping mengabaikan prinsip tingkat kedekatan, juga mengandung kemusykilan dan kejanggalan sebagaimana telah dikemukakan pada sub bab sebelumnya. Bagaimana kejanggalan yang terdapat dalam ketentuan tersebut dapat dilihat pada dua contoh kasus kewarisan yang tergambar dalam bagan di bawah ini.

---

[141] Al-Sarkhasi, *al-Mabsut,* 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kasus 1



Keterangan:

□ = Pewaris (P)

▲ = Kerabat perempuan yang meninggal lebih dulu daripada pewaris

● = Kerabat laki-laki yang meninggal lebih dulu daripada pewaris

△ = Kerabat perempuan hidup

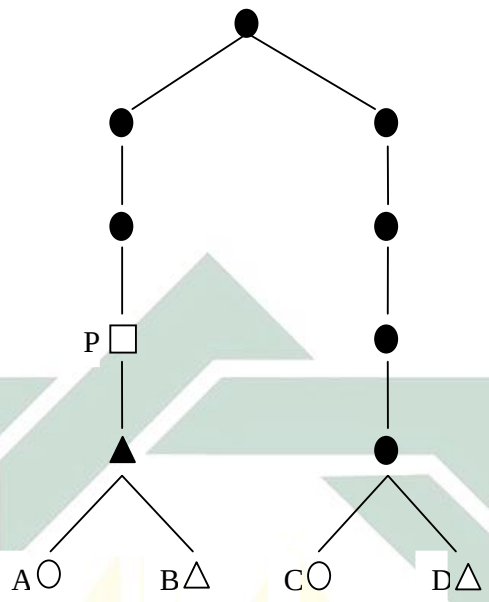
○ = Kerabat laki-laki hidup

Dalam kasus yang tergambar dalam bagan di atas, yang berhak memperoleh warisan adalah C sebagai *'asabah bi nafsih* dan D sebagai *ashab al-furud* yang menjadi *'asabah bi al-ghayr* karena bersama dengan D. Sedangkan A dan B tidak berhak memperoleh warisan karena dia terhubung dengan pewaris melalui seorang perempuan sehingga dikategorikan ke dalam kelompok *dhawi al-arham.* Sebagai *dhawi al-arham* maka A dan B *mahjub* oleh C yang termasuk *'asabah* dan D yang termasuk *ashab al-furud*, meskipun A dan B lebih dekat dengan pewaris dibandingkan C dan D.

Pengabaian tingkat kedekatan yang menyebabkan terpinggirkannya kerabat yang hubungannya dengan pewaris melewati perempuan tampak lebih mencolok lagi dalam contoh kasus bagan berikut ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kasus 2



Dalam bagan di atas, yang berhak memperoleh warisan dari P adalah C dan D yang hubungannya dengan pewaris melewati tujuh orang. C merupakan ahli waris *'asabah* dan D termasuk ahli waris *ashab al-furud* yang menjadi *'asabah bi al-ghayr* karena mewaris bersama dengan saudaranya, yakni C. Mereka secara bersama-sama mengambil seluruh harta warisan dengan ketentuan 2:1. Sedangkan A dan B meskipun hanya melewati satu orang tetapi karena penghubungnya tersebut adalah seorang perempuan maka dikategorikan ke dalam kelompok *dhawi al-arham* dan karenanya tidak memperoleh warisan.

Penetapan seseorang kerabat ke dalam kelompok *dhawi al-arham*, di samping mengabaikan prinsip kedekatan, juga melanggar prinsip kesamaan antara laki-laki dan perempuan dalam keberhakan *(istihqaq)* mereka memperoleh warisan, sebuah prinsip yang ditegaskan al-Qur'an dan merupakan reformasi radikal terhadap hukum kewarisan Arab pra-Islam. Seorang paman dari pihak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayah *(khal)* dimasukkan ke dalam kelompok *'asabah* sehingga mendapatkan warisan selama tidak ada *'asabah* lain yang lebih dekat dengan pewaris, sedangkan bibi dari pihak ayah *(khalah)* dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham* sehingga tidak berhak memperoleh warisan. Seorang anak laki-laki dari saudara laki-laki kandung *(ibn al-akh al-shaqiq)* dimasukkan ke dalam kelompok *'asabah* dan bisa memperoleh warisan, sedangkan seoarang anak perempuan dari saudara laki-laki kandung *(bint al-akh al-shaqiq)* dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi al-arham* sehingga tidak berhak memperoleh warisan. Ketentuan ini bersifat diskriminatif, yakni memberikan hak waris kepada laki-laki tanpa memberikan hak waris kepada perempuan yang sederajat dengan laki-laki tersebut, dan karenanya bertentangan dengan prinsip kewarisan al-Qur'an yang memberikan keberhakan *(istihqaq)* yang sama kepada anak perempuan sebagaimana kepada anak laki-laki, kepada ibu sebagaimana kepada ayah dan kepada saudara perempuan sebagaimana kepada saudara laki-laki.

Fuqaha' yang memberikan kemungkinan kepada *dhawi al-arham* hak memperoleh warisan, yaitu jika *'asabah* dan *ashab al-furud* tidak ada, kemudian berbeda pendapat mengenai cara perolehan mereka. Sebagian menggunakan mekanisme *tanzil*, yaitu menempatkan *dhawi al-arham* pada posisi penghubungnya *(mudla bih)*, sebagian lain menggunakan mekanisme urutan kekerabatan sebagaimana berlaku bagi *'asabah*, dan sebagian lagi menyamaratakan hak semua *dhawi al-arham* yang ada. Perbedaan ini mengindikasikan bahwa persoalan cara perolehan mereka tidak memiliki landasan yang jelas dan penetapannya pun kemudian didominasi oleh pemikiran

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang arbiter *(ra'y)*. Pendekatan bahasa yang dipandu oleh sistem kekerabatan patrilineal Arab –sebagaimana biasa digunakan oleh fuqaha'– tidak dapat digunakan karena *dhawi al-arham* dipandang tidak dapat dimasukkan dalam istilah kekerabatan yang disebutkan dalam *nass* dan juga tidak masuk dalam definisi kerabat menurut sistem kekerabatan patrilineal. Karena itu, sebagian fuqaha' kemudian menyamaratakan begitu saja semua *dhawi al-arham* tanpa membedakan garis kekerabatan dan derajat kekerabatan mereka, bahkan juga tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Sebagian fuqaha' yang lain men*qiyas*kan *dhawi al-arham* dengan *'asabah* dalam hal cara penerimaan mereka. Dan sebagian yang lain mengacu pada ahli waris penghubungnya: jika ahli waris tersebut adalah *ashab al-furud* atau *'asabah* yang berhak memperoleh warisan maka *dhawi al-arham* yang terhubung olehnya juga berhak, dan begitu pula sebaliknya. Kesulitan untuk merujukkan cara perolehan kewarisan *dhawi al-arham* kepada *nass* dan penyelesaiannya dengan menggunakan pemikiran bebas, secara lebih jauh, menunjukkan bahwa kategorisasi seseorang ke dalam kelompok yang terpinggirkan tersebut sudah bermasalah sejak awal dan bukan karena al-Qur'an dan Sunnah tidak memberikan landasan.

E. Konstruksi Hukum Kewarisan Islam: dari Patrilineal ke Bilateral (Kasus Indonesia)

Hukum Islam (syari'ah dan fiqh) merupakan terjemahan dari hukum Tuhan (*khitab* Allah). Karena itu, hukum Islam dibangun dengan didasarkan pada petunjuk-petunjuk Tuhan berupa al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Mengenai kewarisan, ayat-ayat al-Qur'an tidak memberikan struktur luas ahli waris. Hanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ada sejumlah terbatas kerabat yang ditetapkan hak kewarisannya dalam al-Qur'an, yaitu anak *(walad)*, kedua orangtua *(abawayn)*, saudara laki-laki dan saudara perempuan *(akh dan ukt)* dan suami dan istri *(azwaj)*. Sedangkan kerabat-kerabat lain yang hubungannya dengan pewaris melalui kerabat yang disebutkan dalam al-Qur'an tersebut, yaitu cucu dan seterusnya ke bawah, kakek/nenek dan seterusnya ke atas, kemenakan, paman/bibi dan lain-lainnya, tidak dapat diketahui hak kewarisannya dari makna haqiqi istilah-istilah kekerabatan yang terdapat dalam ayat-ayat kewarisan. Fuqaha' pun kemudian mengkonstruk ketentuan kewarisan mereka dengan cara menggunakan makna majazi istilah-istilah kekerabatan tersebut. Dengan makna majazinya, kata *walad* dapat mencakup cucu, dan kata *ab* pun dapat mencakup kakek. Namun dalam penggunaannya secara majazi, masyarakat Arab biasa menggunakan kata *walad* hanya untuk cucu dari anak laki-laki, dan kata *ab* hanya untuk kakek dari pihak ayah. Dengan makna majazi sebagaimana biasa digunakan oleh masyarakat Arab maka cucu dari anak perempuan dan kakek dari pihak ibu tersingkirkan dari kelompok ahli waris utama.

Dalam menyusun struktur lengkap ahli waris, fuqaha' juga menggunakan hadis. Ada sejumlah kerabat yang ditetapkan hak kewarisannya dalam hadis, yaitu cucu laki-laki dan cucu perempuan dari anak laki-laki, kakek, nenek dari pihak ayah dan nenek dari pihak ibu, serta laki-laki paling dekat (sebagai ahli waris yang berhak memperoleh sisa). Mengenai cucu, hanya ditemukan hadis yang menjelaskan cucu perempuan dari anak laki-laki, sedangkan cucu dari anak perempuan tidak ditemukan hadis yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjelaskannya. Mengenai kakek pun hanya ditemukan hadis yang menjelaskan kakek dari pihak ayah dan tidak ditemukan hadis yang menjelaskan kakek dari pihak ibu. Sedangkan mengenai siapa yang dimaksud dengan laki-laki paling dekat, sama sekali tidak ditemukan penjelasannya dalam hadis. Di samping tidak ditemukan penjelasannya, hadis tentang laki-laki paling dekat tersebut juga mengandung problem, baik dari sisi *wurud* maupun *dalalah*nya. Pada tataran aplikasi dalam kasus-kasus riil, hadis tersebut juga menimbulkan kesulitan untuk diterapkan sebagai aturan umum sehingga kemudian lahirlah ijtihad-ijtihad *ad hoc* dan parsial serta perbedaan-perbedaan pendapat di kalangan fuqaha' sejak generasi Sahabat. Lebih lanjut, hukum kewarisan Islam yang dihasilkan kemudian mengandung sejumlah kejanggalan bahkan ketidakpaduan, baik dilihat dari sudut pandang bangunan hukum kewarisan Islam sendiri sebagai sebuah sistem, prinsip-prinsip dalam hukum kewarisan Islam, maupun prinsip-prinsip syariat Islam (*usul al-shari'ah*) secara keseluruhan.

Tidak adanya *nass* yang memberikan penjalasan tentang struktur luas ahli waris mendorong fuqaha' untuk mengkonstruk hak kewarisan kerabat-kerabat yang tidak ditemukan penjelasannya dalam hadis dengan mendasarkan pada prinsip nasab sebagaimana yang mereka pahami. Dalam pandangan mereka, nasab yang bersifat syar'i adalah nasab melalui ayah *(al-nasab li al-ab).* Pandangan ini didasarkan pada penafsiran sejumlah ayat dan hadis. Namun penafsiran mereka, di satu sisi, tidak dilakukan secara komprehensif dengan memperhatikan seluruh ayat yang berkaitan dengan pengaturan hubungan antar kerabat dan tidak pula melihat konteks tekstual maupun konteks ekstratekstual

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

turunnya ayat, dan di sisi lain sangat dipengaruhi oleh nasab atau garis kekerabatan yang berlaku dalam masyarakat Arab, yaitu garis kekerabatan patrilineal. Pembacaan yang komprehensif dan memperhatikan konteks tekstual dan konteks ekstratekstual justru menunjukkan bahwa sistem kekerabatan yang didukung oleh al-Qur'an justru sistem kekerabatan bilateral. Atas dasar prinsip *al-nasab li al-ab* sebagaimana yang menjadi pandangan fuqaha' tersebut maka mereka menetapkan bahwa cucu yang termasuk ahli waris utama hanyalah cucu dari anak laki-laki, kakek yang termasuk ahli waris hanyalah kakek dari pihak ayah, dan laki-laki paling dekat adalah laki-laki paling dekat sebagaimana mereka kenal dalam struktur *'asabah* yang semuanya terdiri atas laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris tidak melewati perempuan. Sedangkan cucu dari anak perempuan, kakek dari pihak ibu dan semua laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melewati perempuan dipandang sebagai ahli waris pinggiran atau *dhawi al-arham* dalam istilah fuqaha'.

Pembahasan-pembahasan di atas menunjukkan bahwa dalam membaca *nass-nass* kewarisan guna merumuskan hukum kewarisan Islam, fuqaha' sangat mengandalkan faktor ekstratekstual, yaitu sistem kekerabatan masyarakat di mana mereka hidup dan membangun fiqhnya. Dalam teminologi ushul fiqh, sistem kekerabatan suatu masyarakat merupakan salah satu bentuk *'urf* yang memungkinkan untuk diakomodasi dan digunakan sebagai sumber ekstratekstual dalam mengkonstruksi hukum.[142] Bahkan dalam membaca teks-teks sumber hukum, *'urf* atau adat budaya masyarakat di mana teks-teks tersebut turun juga

[142]Tentang penggunaan sumber-sumber ekstratekstual lihat Barlas, *Cara Quran.*, 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus diperhatikan atau bahkan dipertimbangkan sebagai konteks ekstratekstual agar pembacaan yang dihasilkan sejalan dengan maksud pembuat teks dan sekaligus memenuhi kebutuhan masyarakat terhadap keadilan dan kemaslahatan.[143] Dari sudut pandang ini maka patrilinealitas hukum kewarisan Islam tampak sebagai konsekuensi teoritis dari pembacaan teks-teks al-Qur'an dan hadis.

Namun demikian, konstruksi hukum dengan menjadikan *'urf* sebagai pertimbangan dan dasar hukum mempersyaratkan tidak adanya kontradiksi antara *'urf* tersebut dengan *nass*. Sebuah *'urf* yang bertentangan dengan *nass* dipandang sebagai *fasid (invalid)* dan karenanya tidak bisa diakomodasi dan dijadikan sebagai pertimbangan hukum.[144] Tentunya, kontradiksi tidak hanya dilihat dari *nass-nass* secara individual melainkan juga (bahkan lebih penting lagi) dilihat dari makna yang diperoleh dari sejumlah *nass* secara kumulatif. Dalam konteks persoalan patrilinealitas hukum kewarisan, sistem kekerabatan masyarakat Arab yang dipandang sebagai *'urf* dan dijadikan sebagai elemen ekstratekstual dalam mengkonstruksi hukum kewarisan Islam tidak sejalan dengan bilateralitas ketentuan-ketentuan kewarisan dalam al-Qur'an pada khususnya dan sistem kekerabatan yang didukung al-Qur'an pada umumnya. Bisa jadi, konstruk patrilineal hukum kewarisan Islam sesuai untuk masyarakat Arab dan bahkan mungkin memenuhi rasa keadilan mereka yang menganut sistem

---

[143]Barlas menyebut pembacaan dengan mempertimbangan konteks sosial turunnya *nass* sebagai pembacaan dari belakang. Lihat *Ibid.*, 70. Urgensi konteks sosial dalam memahami al-Qur'an ditekankan oleh banyak intelektual Islam. Di antaranya adalah Fazlur Rahman dalam *hermeneutical theory*nya, Nasr Abu Zayd dalam *manhaj al-qira'ah al-siyaqiyyah*, Aminah Wadud dalam tafsir tauhidnya, Muhammad al-Ghazali dalam karyanya *Kayfa Nata'amal ma'a al-Qur'an*, Asma Barlas dalam "pembacaan dari belakang"nya, dan Asghar Ali Engineer.

[144] Al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh.*, II: 122.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerabatan patrilineal. Namun kesesuaian sebuah produk hukum Islam bagi sebuah masyarakat lokal tertentu tidak menjadi indikasi ketepatan dan kesesuaiannya dengan al-Qur'an.

Sebagai sebuah risalah, al-Qur'an diyakini bertujuan melakukan reformasi terhadap tata masyarakat menuju ke arah yang lebih baik. Ketentuan-ketentuan hukum yang diberikan al-Qur'an semestinya dibaca dalam perspektif tujuan ini. Ketika al-Qur'an memberikan aturan-aturan seputar hukum kewarisan dan hukum keluarga yang berpijak pada perlakuan yang sama terhadap kerabat dari pihak perempuan dan kerabat dari pihak laki-laki, sebagaimana telah dikemukakan pada bagian-bagian sebelumnya dalam disertasi ini, maka aturan-aturan ini harus dibaca dalam perspektif tujuan tersebut, yakni bahwa al-Qur'an menghendaki agar hak dan kewajiban di antara kerabat didasarkan pada prinsip kesamaan antara kerabat dari pihak perempuan dengan kerabat dari pihak laki-laki. Karena itu, konstruksi hukum kewarisan Islam juga semestinya mengacu pada prinsip tersebut. *'Urf* yang berpijak pada prinsip yang menempatkan kerabat dari pihak perempuan pada posisi yang lebih rendah daripada kerabat dari pihak laki-laki, dengan demikian, bertentangan dengan *nass* dan karenanya tidak sah untuk diakomodasi dan dijadikan sebagai sumber ekstratekstual dalam mengkonstruksi hukum kewarisan.

Dalam pembacaan teks, konteks ekstratekstual memang penting diperhatikan guna menangkap posisi dan makna teks tersebut dalam hubungannya dengan teks-teks yang lain. Ketika sebuah teks yang memberikan ketentuan yang bersifat partikular *(juz'iyyah)* tampak tidak mendukung

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketentuan universal *(kulliyyah)* yang diberikan satu atau sejumlah teks yang lain maka konteks ekstratekstual kemunculan teks partikular tersebut harus dikaji dan diperhatikan. Dari kajian tersebut dapat diketahui posisi dan makna teks partikular dalam hubungannya dengan teks universal. Teks partikular harus dipandang sebagai teks historis yang hanya berlaku sementara bagi konteks di mana teks itu turun atau muncul sembari mengarahkan masyarakat menuju pada kondisi ideal yang dikehendaki oleh teks universal yang menjadi tujuannya.[145]

Tujuan reformasi fundamental al-Qur'an tampaknya tidak berhasil ditangkap oleh fuqaha'. Mereka memandang ketentuan-ketentuan al-Qur'an tentang kewarisan sebagai ketentuan yang bersifat parsial dan tidak menjadi bagian dari reformasi total al-Qur'an terhadap hukum kewarisan Arab pra-Islam. Ketentuan-ketentuan tersebut dipandang sebagai sekedar memberikan hak kewarisan kepada beberapa kerabat perempuan yang dalam hukum kewarisan Arab pra-Islam mereka tidak mendapatkan hak tersebut. Dengan kata lain, al-Qur'an dipandang hanya menetapkan hak waris yang jumlahnya ditentukan *(fard)*

---

[145] Secara umum, para pemikir Islam kontemporer menggunakan teori *historisasi hal-hal yang partikular* ketika terdapat *nass* partikular yang tidak sejalan dengan *nass* prinsipil. Mereka mengelompokkan *nass* ke dalam dua kategori: 1) *nass-nass* yang mengandung pesan-pesan moral ideal-normatif, dan 2) *nass-nass* yang memberikan aturan partikular-kontekstual. *Nass-nass* memberikan tujuan "yang seharusnya dan semestinya" tetapi juga mempertimbangkan realitas empiris "sebagaimana adanya," sehingga akibatnya memang terjadi dialektika di antara keduanya. Cara ini dilakukan agar tuntunan Islam dapat diterima oleh masyarakat yang hidup dalam kondisi-kondisi kongkrit saat itu. Pada saat yang sama, norma ideal-universal juga ditunjukkan sehingga di masa depan – apabila kondisi-kondisi kongkritnya lebih kondusif bagi penerapan norma tersebut– akan diterapkan atau setidaknya sebuah usaha untuk mewujudkannya dimulai secara sungguh-sungguh. Aturan-aturan partikular harus dipandang bersifat kontekstual-temporal yang diberikan sebagai langkah awal dan sementara untuk merealisasikan pesan-pesan ideal dalam kehidupan riil sampai pada saatnya pesan-pesan itu dapat diimplementasikan secara nyata. Dengan kata lain, kesempurnaan dan universalitas Islam terletak pada pesan-pesan ideal tersebut, sedangkan aturan-aturan detil dan partikular berada dalam status *on-going process.* Lihat Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa dan ACAdeMIA, 2002), 152; Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1994), 16-18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada beberapa orang kerabat sebagai ketentuan yang ditambahkan pada hukum kewarisan Arab pra-Islam.[146]

Kegagalan dalam menangkap tujuan al-Qur'an tersebut, di satu sisi, dan keterkungkungan fuqaha' dalam budaya patrilineal Arab ketika mereka mengkonstruk hukum kewarisan Islam, di sisi lain, dapat terjadi karena dalam membaca al-Qur'an mereka cenderung memperlakukan setiap ketentuan secara parsial dan atomistik. Berbagai ketentuan dalam al-Qur'an tidak dipandang sebagai sebuah sistem yang holistik di mana antara satu bagian mempunyai hubungan dengan bagian yang lain.[147] Hubungan intratekstual sebagaimana yang terkandung dalam adagium *"al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'da"* kurang mendapat perhatian. Pada awal pertumbuhan hukum Islam di masa Sahabat, ijtihad yang dilakukan bersifat praktis dan *ad hoc* untuk menjawab persoalan riil yang dihadapi dan membutuhkan jawaban segera. Karena itu, bisa dimengerti jika pendekatan yang digunakan bersifat parsial dan tidak sistemik. Namun ketika hukum Islam mengalami perkembangan di masa para ulama mujtahid yang melakukan kegiatan ijtihad sebagai sebuah aktifitas akademis, perumusan hukum kewarisan Islam secara holistik dan sistemik sangat mungkin untuk dilakukan. Hanya saja, hasil-hasil ijtihad Sahabat kemudian dipandang sebagai preseden yang mengikat dan harus diikuti.[148] Karena itu, meskipun ijtihad pada masa ulama mujtahid sudah menjadi kegiatan akademis, tetapi ijtihad mereka hanya

---

[146] Anderson, *Islamic Law.*, 63-64; Pandangan tersebut juga menjadi pandangan para sarjana Barat. David S. Powers menyebut pandanga mereka sebagai *superimposition theory* (teori pelapisan). Lihat Powers, *Peralihan Kekayaan.*, 17-21.

[147] Muhammad al-Ghazali, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Qur'an* (Mesir: Nahdah, 2005), 73-77.

[148] Al Yasa Abubakar, "Model Pemikiran Umat Islam: Mazhabiah" dalam *Suara Muhammadiyah* no. 17 tahun ke-97 (September, 2012), 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melanjutkan dan melengkapi hasil-hasil ijtihad generasi sebelumnya yang tidak didasarkan pada pembacaan yang holistik.

Di samping merupakan produk pembacaan parsial dan atomistik, patrilinealitas dalam hukum kewarisan Islam beserta problem-problem yang lahir karenanya menyebabkan hukum kewarisan Islam tidak sepenuhnya cocok untuk diterapkan dalam masyarakat modern yang menganut garis kekerabatan bilateral dengan bentuk keluarga batih dan kehidupan kekerabatan yang cenderung individual dan tidak kolektif seperti dalam masyarakat Arab ketika hukum kewarisan Islam dibangun. Menggunakan hukum kewarisan Islam yang dianggap bersifat ilahi dalam menyelesaikan kasus-kasus kewarisan di antara umat Islam modern justru melahirkan rasa ketidakadilan. Karena itu, realitas menunjukkan kecenderungan masyarakat muslim untuk tidak menggunakan hukum kewarisan Islam dengan seutuhnya. Di samping ketentuan pembagian 2:1 antara anak laki-laki dan anak perempuan, hak waris saudara meskipun ada anak perempuan dan hak waris cucu ketika bersama dengan anak juga menimbulkan persoalan.

Mengingat hal-hal di atas maka sangat beralasan dan bahkan merupakan kebutuhan untuk mereformasi hukum kewarisan yang tetap bersandar pada sumber-sumber dan prinsip-prinsip ajaran Islam dan sekaligus memenuhi rasa keadilan, sehingga dapat diterapkan dan digunakan dengan penuh kesadaran oleh umat Islam. Beralasan karena seperti telah ditegaskan di atas, dasar-dasar dan penalaran hukum kewarisan patrilineal tidaklah cukup kuat sehingga tidak ada halangan untuk melakukan ijtihad ulang guna menghasilkan hukum kewarisan Islam bilateral. Hukum kewarisan Islam semacam ini juga menjadi kebutuhan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umat Islam karena di satu sisi dapat memenuhi tuntutan keimanan mereka untuk melaksanakan hukum agama dan di sisi lain memenuhi rasa keadilan mereka dalam pembagian harta warisan di antara kerabat dekat mereka sendiri. Dengan ini maka diharapkan sikap ambivalen umat Islam, yaitu antara mempertahankan hukum kewarisan Islam sebagai kebenaran Ilahi di satu sisi dan meninggalkannya serta menggunakan hukum kewarisan di luar hukum kewarisan Islam di sisi lain, dapat dihilangkan atau paling tidak diminimalisir.

Hukum kewarisan yang perlu dibangun dan dikembangkan sebagai ganti atau revisi bagi hukum kewarisan patrilineal harus didasarkan pada pembacaan *nass* secara holistik. Hubungan intratekstual dan intertekstual mesti diperhatikan secara komprehensif dengan menjadikan teks-teks universal sebagai acuan. Pemaknaan istilah-istilah kekerabatan yang terdapat dalam ayat-ayat kewarisan harus dihubungkan dan sejalan dengan pemaknaan istilah-istilah tersebut yang terdapat dalam ayat-ayat lain di luar kewarisan. Penetapan mengenai garis kekerabatan dalam kewarisan juga harus memperhatikan berbagai ketentuan dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan hubungan antar kerabat. Lebih penting lagi, konstruksi hukum kewarisan harus dijiwai oleh prinsip-prinsip kewarisan yang digali dari al-Qur'an sendiri.

Setidak-tidaknya ada dua prinsip kewarisan dalam al-Qur'an yang perlu mendapat perhatian lebih dalam hukum kewarisan yang perlu dikembangkan. Pertama adalah prinsip bilateral. Sebagaimana ditunjukkan dalam bab III, ayat-ayat kewarisan dan beberapa ketentuan dalam hukum keluarga memberi isyarat kuat tentang dukungan al-Qur'an kepada sistem kekerabatan bilateral dan bukan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada sistem kekerabatan patrilineal. Pembahasan pada bagian di atas dalam bab ini juga menunjukkan bahwa patrilinealitas kewarisan Islam tidak didasarkan pada dalil-dalil yang cukup kuat dan penalaran yang holistik. Karena itu, hukum kewarisan yang lebih sesuai dengan al-Qur'an adalah hukum kewarisan yang bersifat bilateral, yakni memperlakukan secara sama antara kerabat yang terhubung dengan pewaris melewati garis perempuan dengan kerabat yang terhubung dengan pewaris melalui murni laki-laki. Atas dasar prinsip ini maka tidak ada pembedaan antara cucu dari anak perempuan dengan cucu dari anak laki-laki, kakek dari pihak ibu dengan kakek dari pihak ayah, saudara seibu dengan saudara seayah, paman dari pihak ibu dengan paman dari pihak ayah dan begitu seterusnya. Kedua, sebagai bagian dari prinsip bilateral adalah harus ada pengakuan akan keberhakan *(istihqaq)* yang sama di antara para kerabat yang sederajat tanpa ada diskriminasi jender. Ketika al-Qur'an memberikan kepada anak perempuan keberhakan yang sama sebagaimana yang diberikan kepada anak laki-laki dan memberikan kepada saudara perempuan keberhakan yang sama sebagaimana yang diberikan kepada saudara laki-laki, maka kesamaan dalam keberhakan ini juga harus diberikan kepada cucu perempuan dengan cucu laki-laki, bibi dengan paman, nenek dengan kakek, keponakan perempuan dengan keponakan laki-laki dan begitu seterusnya. Memberikan hak waris kepada laki-laki tanpa memberikannya kepada perempuan yang sederajat dengannya, sebagai konsekuensi dari sistem *'asabah*, bertentangan dengan ajaran dasar al-Qur'an dan menyerupai hukum kewarisan jahiliyyah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam konteks Indonesia, upaya ke arah hukum kewarisan Islam bilateral telah dimulai oleh Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) dan kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Mahkamah Agung dalam Buku II Pedoman Teknis Administrasi dan Teknis Peradilan Agama Edisi 2007 yang diberlakukan sebagai pedoman di lingkungan Peradilan Agama atas dasar Keputusan Ketua Mahkamah Agung RI Nomor: KMA/032/SK/IV/2006 tanggal 4 April 2006 tentang Pemberlakukan Buku II Pedoman Pelaksana Tugas dan Adminstrasi Peradilan.[149]

Beberapa ketentuan kewarisan dalam KHI tidak mengikuti hukum kewarisan Islam , meskipun masih tampak ragu-ragu atau takut-takut. Ada dua hal yang secara diam-diam (dan tentunya tidak tuntas) hendak diubah oleh KHI, yaitu 1) pembedaan ahli waris berdasarkan garis kekerabatan dan 2) perluasan jumlah ahli waris dengan mekanisme penggantian tempat dan bukan hanya dengan metode kebahasaan.

Ketika mengelompokkan ahli waris, KHI tidak menggunakan pengelompokan sebagaimana dikenal dalam fiqh , yaitu pengelompokan ke dalam *ashab al-furud, 'asabah* dan *dhawi al-arham*, melainkan pengelompokan berdasarkan sebab kewarisan. Dalam pasal 174 KHI dinyatakan,

> Kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari:
> a. Menurut hubungan darah:
> - Golongan laki-laki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek
> - Golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek.
>
> b. Menurut hubungan perkawinan terdiri dari duda dan janda

[149] Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, *Buku II Pedoman Teknis Administrasi dan Teknis Peradilan Agama*, edisi revisi, (2010), 190 dan 193-194.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam pasal tersebut KHI tidak menjelaskan kriteria kakek dan nenek. Dalam bab III tentang Besarnya Bahagian pun tidak ada aturan mengenai besarnya bagian mereka. Padahal, dalam hukum kewarisan Islam kakek dan nenek dibedakan berdasarkan garis kekerabatannya. Dengan tidak adanya penjelasan kriteria kakek dan nenek, KHI tampaknya bermaksud menyamakan antara kakek dan nenek dari garis laki-laki dengan kakek dan nenek dari garis perempuan dalam keberhakannya untuk memperoleh warisan.

Pasal 174 juga tidak menyebut cucu sebagai ahli waris, dan dalam Bab III tentang Besarnya Bahagian juga tidak ada penjelasan mengenai bagian kewarisan cucu. Namun KHI bukannya tidak menjadikan cucu sebagai ahli waris. Dalam pasal 185, KHI memberikan hak waris kepada cucu melalui mekanisme penggantian tempat.

> (1) Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.
> (2) Bagian bagi ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Dengan mekanisme penggantian tempat ini KHI tampaknya ingin menghindari penggunaan pendekatan bahasa untuk memperluas ahli waris keturunan pewaris, sekaligus menghindari patrilinealitas pendekatan tersebut yang diakibatkan pengaruh dari budaya patrilineal Arab. Pendekatan bahasa dalam hukum kewarisan Islam menyebabkan tidak semua cucu dapat memperoleh warisan. Jika ada anak laki-laki maka semua cucu tidak dapat warisan. Jika tidak ada anak laki-laki tetapi ada anak perempuan maka hak cucu dipengaruhi oleh jumlah anak perempuan tersebut dan jenis kelaminnya serta

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jenis kelamin orangtuanya. Jika anak perempuan tersebut satu orang maka cucu perempuan dari anak laki-laki memperoleh setengah harta warisan, dan jika dua orang maka cucu tersebut mahjub. Jika cucu tersebut adalah cucu laki-laki dari anak laki-laki maka dia berhak memperoleh sisa harta warisan. Dan jika cucu tersebut dari anak perempuan maka sama sekali tidak akan memperoleh warisan. Sedangkan dengan mekanisme penggantian tempat menurut KHI, semua cucu dapat memperoleh warisan dan tidak ada yang *mahjub*. Besarnya hak yang diterima cucu tersebut juga tidak dipengaruhi oleh jenis kelaminnya melainkan oleh jenis kelamin orangtuanya dan besarnya bagian saudara orang tuanya. tidak membedakan jenis kelamin cucu dalam hukum kewarisan Islam hak cucu ditentukan oleh jenis kelamin cucu tersebut dan jenis kelamin orangtuanya.

Mekanisme penggantian tempat menjadi alternatif karena pendekatan bahasa dan sistem kekerabatan patrilineal Arab yang digunakan dalam hukum kewarisan Islam untuk menetapkan hak kewarisan kerabat tidak langsung terbukti lemah dan memiliki keterbatasan. Pendekatan bahasa tidak dapat menjangkau semua kerabat yang hubungannya dengan pewaris tidak langsung. Hanya kata *walad* dan *abawayn* yang memungkinkan untuk diperluas maknanya hingga mencakup ahli waris tidak langsung, yaitu cucu dan kakek-nenek. Keterbatasan ini lalu diatasi oleh fuqaha' dengan struktur kekerabatan dalam sistem kekerabatan patrilineal. Dengan struktur ini maka kerabat tidak langsung yang dapat mewaris hanyalah mereka yang terhubung dengan pewaris tanpa melewati perempuan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Untuk kerabat garis ke bawah, dengan menggunakan pendekatan bahasa dan sistem kekerabatan patrilineal, yang berhak memperoleh warisan adalah cucu perempuan dari anak laki-laki dan cucu laki-laki dari anak laki-laki, seterusnya melalui garis laki-laki. Sedangkan cucu dari anak perempuan dan setiap keturunan yang terhubung dengan pewaris melewati perempuan maka sangat kecil kemungkinannya untuk dapat memperoleh warisan.
2. Untuk kerabat garis ke atas, dengan menggunakan pendekatan bahasa dan sistem kekerabatan patrilinial, yang berhak mewaris adalah kakek dari pihak ayah dan seterusnya ke atas dari garis laki-laki, dan nenek dari pihak ibu dan pihak ayah dan seterusnya ke atas dari garis laki-laki. Sedangkan kakek dan nenek (kecuali ibunya ibu) yang terhubung melewati perempuan maka pada prinsipnya tidak dapat memperoleh warisan.
3. Untuk kerabat garis ke samping, dengan menggunakan sistem kekerabatan patrilineal, yang berhak mewaris adalah anak perempuan dan anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung dan seayah, dan seterusnya ke bawah dari garis laki-laki. Sedangkan anak perempuannya saudara laki-laki maupun saudara perempuan *(banat al-akh wa banat al-ukht)* tidak berhak mewaris karena baik dengan pendekatan bahasa maupun sistem kekerabatan patrilineal dia tidak tercakup atau diakui sebagai kerabat garis ke samping. Begitu pula semua anak dan keturunan dari saudara perempuan.
4. Dan untuk garis menyimpang, dengan menggunkana sistem kekerabatan patrilineal, yang berhak mewaris hanyalah paman dari pihak ayah dan keturunan laki-lakinya dari garis laki-laki. Sedangkan paman dari pihak ibu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan bibi dari pihak ayah maupun dari pihak ibu, serta anak perempuan paman dari pihak ayah dan keturunannya yang melewati perempuan, semuanya tidak termasuk ahli waris.

Namun penggunaan sistem kekerabatan patrilineal sebagai pendekatan dalam menetapkan hak kerabat yang hubungannya dengan pewaris tidak secara langsung, sebagaimana telah dikemukakan di atas, juga terbukti tidak memperoleh dukungan dari al-Qur'an dan melahirkan ketentuan-ketentuan diskriminatif yang bertentangan dengan sejumlah prinsip kewarisan menurut al-Qur'an. Pendekatan bahasa terhadap lafaz *walad* yang mencakup anak dan semua keturunan, misalnya, justru menjadi lebih sempit dan diskriminatif ketika pendekatan itu digabung dengan pendekatan sistem kekerabatan patrilineal Arab: *walad* hanyalah anak dan cucu dari anak laki-laki dan seterusnya ke bawah dari garis murni laki-laki. Begitu pula dengan kakek dan nenek. Karena keterbatasan dan kelemahan dua pendekatan tersebut, maka tidak ada alasan untuk tetap atau harus mempertahankannya dalam menetapkan hak kewarisan kerabat tidak langsung.

Mekanisme penggantian tempat telah digunakan dalam sistem kewarisan lain, seperti sistem kewarisan menurut Burgerlijke Wetboek (BW) atau Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHPer),[150] hukum kewarisan adat bilateral seperti di Jawa,[151] dan hukum kewarisan Islam Syi'ah.[152] Mekanisme ini juga telah ditawarkan oleh Hazairin dengan mendasarkan pada al-Nisa': 33,

---

[150] Surini Ahlan Syarif dan Nurul Elmiyah, *Hukum Kewarisan Perdata Barat* (Jakarta: Kencana, 2004), 24-25.

[151] Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat* (Bandung: Alumni 1980), 93-94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ۚ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ
فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾

Oleh Hazairin, ayat itu diartikan sebagai berikut,

> Dan untuk setiap **orang**, Aku telah mengadakan *mawali* bagi harta peninggalan ayah dan ibu dan bagi harta peninggalan keluarga dekat, demikian juga harta peninggalan bagi tolan seperjanjian. Karena itu berikanlah bagian-bagian kewarisannya .....”

Dengan terjemahan seperti itu maka terdapat tiga subyek dalam kasus kewarisan yang dijelaskan ayat di atas, yaitu ayah, ibu dan keluarga dekat sebagai pewaris, “setiap orang” sebagai ahli waris, dan *mawali*. Yang menjadi tema dalam ayat tersebut adalah diadakannya *mawali* oleh Allah untuk “setiap orang”. Karena “setiap orang” tersebut adalah ahli waris maka yang dimaksud dengan *mawali* tidak lain adalah anak-anak “setiap orang” tersebut yang dalam masalah kewarisan mereka berhak memperoleh warisan, yaitu ketika “setiap orang” tersebut telah meninggal lebih dahulu daripada pewaris (ayah, ibu dan keluarga dekat).

Ayat di atas memang melahirkan banyak penafsiran, khususnya mengenai maksud لكلٍّ dan موالي. Dari berbagai penafsiran para mufassir, Abubakar menyimpulkan bahwa terjadi perkembangan dan pergesaran kecenderungan dalam mendekati ayat tersebut, dari yang semata-mata berpegang kepada riwayat sampai kepada yang menolak riwayat. Bahkan Rashid Rida membuka peluang untuk mengartikan ayat tersebut dengan arti yang sama sekali baru jika memang ada alasan untuk itu. Menurutnya, asalasan bahwa suatu arti harus ditolak karena

---

[152] Abu Zahrah, *al-Mirath ‘inda al-Ja’fari*, 159-163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak pernah digunakan pada masa lalu adalah alasan yang tidak perlu dipertimbangkan oleh seorang mufassir. Lebih dari itu, menurut Abubakar, kemungkinan struktur seperti yang dikemukakan Hazairin dikemukakan oleh beberapa mufassir, hanya saja mereka kemudian membelokkannya kepada pewarisan langsung, bukan penggantian tempat.[153]

Mungkin karena pengaruh gagasan Hazairin maka Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, seperti dikemukakan di atas, memberikan hak waris kepada cucu melalui mekanisme penggantian tempat.[154] Mekanisme penggantian tempat ini pada khususnya dan upaya meninggalkan dominasi patrilineal pada umumnya, kemudian disempurnakan dan dikembangkan oleh Mahkamah Agung dalam *Buku II*.

Namun lebih dari itu semua, penggantian tempat sesungguhnya telah digunakan oleh fuqaha' dari tiga mazhab selain mazhab Hanafi sebagai mekanisme untuk menetapkan hak kerabat yang termasuk dalam kelompok *dhawi al-arham*. Sebagaimana telah dikemukakan dalam bab III, cara penggantian tempat *(al-tanzil)* digunakan untuk menetapkan berhak tidaknya *dhawi al-arham* dan besarnya bagian yang bisa diambilnya, dengan cara menempatkan mereka pada tempat ahli waris *ashab al-furud* atau *'asabah* yang menjadi penghubung (*mudla bih*) terdekatnya kepada pewaris. Perolehan *dhawi al-arham* ditentukan oleh kedudukan *mudla bih* tersebut. Jika *mudla bih* tersebut berhak mendapat warisan (tidak *mahjub*) maka *dhawi al-arham* tersebut juga

---

[153] Abubakar, *Ahli Waris.*, 107.

[154] Suparman Usman, *Hukum Islam dalam Hukum Positif di Indonesia: Studi Kritis Hukum Kewarisan menurut KHI dan Pelaksanaannya di Pengadilan Agama* (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998), 217.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapat warisan sebesar bagian warisan *mudla bih* itu. Sebaliknya, jika *mudla bih* tersebut *mahjub* maka *dhawi al-arham* itu juga tidak mendapat bagian warisan. Cara *tanzil* ini tidak didasarkan pada satu pun hadis Nabi. Hanya ada beberapa pendapat Sahabat *(qawl sahabi)* yang menjadi sandaran fuqaha' . Namun yang lebih penting dari itu, penggunaan mekanisme penggantian tempat *(tanzil)* didasarkan pada pertimbangan tidak adanya *nass* yang menetapkan cara menentukan hak kewarisan *dhawi al-arham* sehingga penetapan cara tersebut pun dapat dilakukan dengan menggunakan *ra'y*.[155]

Mekanisme penggantian tempat bersinggungan dengan prinsip derajat kekerabatan *(darajah al-qarabah)*, yakni bahwa kerabat yang derajat kekerabatannya lebih rendah (lebih jauh) terhalang *(mahjub)* oleh kerabat yang derajat kekerabatannya lebih tinggi (lebih jauh) meskipun hubungan kekerabatan antara kerabat yang disebutkan lebih dulu dengan pewaris tidak melewati kerabat yang disebutkan belakangan. Dalam hukum kewarisan Islam Syi'ah, mekanisme penggantian tempat digunakan bersama dengan prinsip derajat kekerabatan. Karena itu, tidak ada masalah ketika mekanisme penggantian tempat dalam hukum kewarisan Syi'ah digunakan dalam arti sepenuhnya, yakni ahli waris pengganti menerima bagian yang semestinya diterima oleh ahli waris yang digantikan seandainya dia masih hidup.[156]

Namun, berpegang pada prinsip derajat kekerabatan menimbulkan ketidakadilan dan kerugian *(darar)* bagi kerabat yang orangtuanya meninggal lebih dahulu daripada pewaris. Seorang cucu dari anak laki-laki yang telah

---

[155] Rahman, *Ilmu Waris*, 380-381.
[156] Abu Zahrah, *al-Mirath 'inda al-Ja'fari*, 159-163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meninggal lebih dulu daripada pewaris, misalnya, tidak memperoleh warisan ketika ada anak laki-laki meskipun anak laki-laki tersebut bukanlah ayahnya. Karena alasan inilah maka di sejumlah negara berpenduduk mayoritas muslim, seperti Mesir, Suriah dan Maroko, seorang cucu yang orang tuanya telah meninggal, yang berdasarkan prinsip derajat kekerabatan tidak berhak mewaris karena terhalang oleh anak, diberi hak atas harta warisan melalui mekanisme yang disebut dengan istilah wasiat wajibah.

Sebagai sebuah wasiat, maka pemberian harta warisan kepada cucu (yang dalam hukum kewarisan konvensional tidak berhak memperoleh warisan) dengan menggunakan mekanisme wasiat wajibah didahulukan daripada pemberian warisan kepada para ahli waris. Karena itu, mekanisme wasiat wajibah dapat menimbulkan kerugian dan ketidakadilan kepada ahli waris yang memang sejak awal berhak memperoleh warisan melalui mekanisme kewarisan, bukan mekanisme wasiat wajibah. Bagaimana bisa, ahli waris yang lebih jauh didahulukan untuk menerima harta warisan (yaitu melalui wasiat wajibah), sementara ahli waris yang lebih dekat diakhirkan dan menerima bagian tertentu (*furud*) atau bagian sisa sebagai *'asabah*, setelah diambil untuk wasiat wajibah. Padahal wasiat wajibah berbeda dengan wasiat biasa. Wasiat biasa adalah wasiat yang dibuat oleh orang yang memiliki hak penuh atas harta yang akan diwasiatkan, sehingga ia berhak menentukan siapa yang akan diberi wasiat dan berapa besar harta yang akan diwasiatkan (walaupun *nass* memberikan batasan), dan karenanya sudah sepatutnya wasiat yang dibuat oleh pewasiat harus didahulukan pelaksanaannya daripada pembagian warisan. Sedangkan wasiat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wajibah adalah wasiat yang ditetapkan oleh negara terhadap harta warisan seseorang, sehingga tidak sepatutnya didahulukan di atas kewarisan. Dengan mendahulukan wasiat wajibah di atas kewarisan maka berarti menempatkan ahli waris yang berhak memperoleh wasiat wajibah lebih utama dalam hal kewarisan daripada ahli waris yang berhak memperoleh warisan secara *ab initio.*

Dengan demikian, menggunakan mekanisme penggantian tempat dengan tetap mempertahankan prinsip derajat kekerabatan (sebagaimana dalam hukum kewarisan Syi'ah) dan menggunakan wasiat wajibah sebagai cara parsial untuk memberikan bagian warisan kepada kerabat yang terhalang memperoleh warisan karena prinsip derajat kekerabatan, dua-duanya tetap menimbulkan ketidakadilan kepada sebagian kerabat. Pangkal dari ketidakdilan di sini adalah dipertahankannya prinsip derajat kekerabatan. Padahal, sebagaimana telah dikemukakan pada subbab sebelumnya, prinsip derajat kekerabatan tidak mempunyai dasar yang kuat sehingga tidak harus dipertahankan dan diikuti.

Selain bersinggungan dengan prinsip derajat kekerabatan, mekanisme penggantian tempat juga bertentangan dengan prinsip bahwa setiap ahli waris mewaris karena dirinya sendiri. Namun prinsip yang disebutkan belakangan ini hanya mempunyai pijakan dari hadis-hadis tentang hak waris kakek dan nenek dan hadis tentang hak waris cucu perempuan ketika bersama dengan anak perempuan. Dalam hadis-hadis tersebut, kakek dan nenek masing-masing disebutkan berhak memperoleh bagian seperenam harta warisan. Begitu pula dengan cucu perempuan ketika bersama dengan satu orang anak perempuan. Karena besarnya bagian mereka tidak sama dengan besarnya bagian kerabat yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi penghubungannya maka dapat diambil kesimpulan bahwa mereka mewaris karena dirinya sendiri dan tidak menggantikan kedudukan kerabat penghubungnya.

Namun sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya, semua hadis yang menetapkan hak kewarisan kakek dan nenek tidak ada yang mencapai derajat sahih, sehingga tidak cukup kuat untuk dijadikan pijakan bagi prinsip tersebut. Begitu pula dengan hadis tentang hak cucu perempuan ketika bersama dengan satu orang anak perempuan. Meskipun hadis ini dinilai sahih tetapi, sebagaimana dikatakan Abubakar,[157] tampaknya hadis itu berkenaan dengan kasus tertentu yang tidak dapat diperluas dalam kasus-kasus yang lain. Dalam hadis tersebut diinformasikan bahwa ada seseorang yang bertanya kepada Abu Musa mengenai kasus kewarisan di mana ahli warisnya terdiri atas satu orang anak perempuan, cucu perempuan dan saudara perempuan. Abu Musa lalu mengatakan bahwa anak perempuan tersebut memperoleh setengah dan saudara perempuan juga memperoleh setengah. Tidak ada bagian untuk cucu perempuan. Orang yang bertanya tadi kemudian bertanya kepada Ibn Mas‘ud. Dan Ibn Mas‘ud memberi jawaban yang berbeda yang menurutnya sesuai dengan putusan Rasul, yaitu anak perempuan memperoleh satengah, cucu perempuan memperoleh seperenam dan sisanya untuk saudara perempuan.

Berdasarkan hadis Ibn Mas‘ud tersebut, cucu perempuan dapat memperoleh seperenam ketika bersama dengan seorang anak perempuan untuk menggenapkan bagian keturunan perempuan agar menjadi dua pertiga yang

[157] Abubakar, *Ahli Waris.*, 123-125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menurut fuqaha' merupakan bagian maksimal yang bisa diambil keturunan perempuan. Menurut mayoritas Sahabat yang diikuti oleh fuqaha' dari kalangan empat mazhab, ketika ada cucu laki-laki (dari anak laki-laki) maka cucu perempuan tidak lagi memperoleh bagian seperenam melainkan memperoleh sisa sebagai *'asabah bi al-ghayr* bersama-sama dengan cucu laki-laki. Namun menurut Ibn Mas'ud, kedudukan cucu perempuan dalam memperoleh bagian seperenam ketika bersama dengan satu orang anak perempuan adalah sebagai *ashab al-furud*. Karena itu, meskipun ada cucu laki-laki, cucu perempuan tetap memperoleh bagian seperenam dan tidak menjadi *'asabah bi al-ghayr*. Konsekuensinya, ketika anak perempuan itu berjumlah dua orang, maka mereka memperoleh dua pertiga, cucu laki-laki memperoleh sisa, dan cucu perempuan tidak memperoleh bagian karena seluruh bagian keturunan, yaitu dua pertiga, telah diambil oleh dua orang anak perempuan.[158]

Perbedaan pendapat di atas menunjukkan kemusykilan hadis Ibn Mas'ud ketika diperlakukan sebagai aturan umum. Putusan Nabi yang memberikan bagian seperenam bagi cucu perempuan ketika bersama dengan satu orang anak perempuan tampaknya merupakan putusan yang khusus bagi kasus yang diputusi oleh Nabi. Ibn Mas'ud pun hanya mengatakan bahwa dia memberi putusan sebagaimana putusan yang diberikan Nabi. Namun putusan Nabi yang menjadi rujukan Ibn Mas'ud tidak dapat dipastikan bahwa kasusnya adalah persis sebagaimana kasus yang ditanyakan kepada Ibn Mas'ud. Ada kemungkinan para ahli waris dalam kasus yang diputus oleh Nabi tidak sama persis dengan yang

[158] Ibn Qudamah, *al-Mughni,* IX: 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diputus oleh Ibn Mas‘ud kecuali bahwa dalam dua kasus tersebut sama-sama terdapat ahli waris cucu perempuan bersama dengan satu orang anak perempuan. Karena itu, kedudukan cucu perempuan pun menjadi tidak jelas dan diperselisihkan antara Ibn Mas‘ud sendiri dengan Sahabat lain, yaitu apakah ia mewaris sebagai *ashab al-furud* ataukah sebagai *‘asabah ma‘a al-ghayr*. Tidak tertutup kemungkinan bahwa cucu perempuan diberi bagian warisan adalah karena kedudukannya sebagai ahli waris pengganti bagi anak laki-laki (yakni ayah si anak perempuan tersebut).

Dengan melihat kelemahan prinsip derajat kekerabatan dan prinsip bahwa setiap ahli waris mewaris karena dirinya sendiri, maka tidak ada halangan untuk menggunakan penggantian tempat sebagai mekanisme untuk mentukan hak kerabat yang hubungannya dengan pewaris tidak secara langsung.[159] Namun karena terdapat perbedaan di antara ahli waris mengenai bentuk penerimaan mereka, sebagian menerima bagian yang besarannya ditentukan *(fard)* dan sebagian lain menerima sisa atau bagian yang besarannya tidak ditentukan, juga terdapat perbedaan besaran hak antara satu ahli waris dengan ahli waris yang lain, maka ahli waris pengganti tidak bisa secara mutlak menerima bagian sebesar yang semestinya diterima oleh ahli waris yang digantikan seandainya dia masih hidup. Sebagai contoh, dalam kasus kewarisan di mana ahli warisnya terdiri atas dua orang anak perempuan dan satu orang cucu perempuan dari anak laki-laki maka cucu perempuan tersebut diberi warisan sebagai ahli waris

[159] Dengan pembacaan hukum progresif yang berperspektif filosofis, yuridis dan sosiologis,Sukris Sarmadi menunjukkan bahwa penggantian tempat memiliki dasar yang baik untuk diterapkan dalam sistem kewarisan Islam di Indonesia. Lihat A. Sukris Sarmadi, *Dekonstruksi Hukum Progresif Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengganti. Hanya saja, bagian yang diberikan kepadanya tidak boleh sama dengan bagian yang diterima anak laki-laki. Seandainya masih hidup, anak laki-laki memperoleh bagian setengah sebagai *'asabah bi nafsih* dan masing-masing anak perempuan memperoleh seperempat sebagai *'asabah bi al-ghayr*. Bagian setengah bagi anak laki-laki tersebut tidak dapat diberikan kepada cucu perempuan karena tidak adil tentunya kalau cucu perempuan memperoleh setengah sedangkan anak perempuan memperoleh seperempat. Ketika anak laki-laki sudah meninggal dunia maka kedudukan dua orang anak perempuan tersebut tidak lagi sebagai *'asabah bi al-ghayr* melainkan sebagai *ashab al-furud* yang, karena kedudukan ini, mereka berhak memperoleh dua pertiga harta warisan (jadi, masing-masing memperoleh sepertiga). Untuk memberikan keadilan, bagian yang bisa diambil oleh cucu perempuan tentunya tidak bisa lebih dari sepertiga. Atas dasar pertimbangan tersebut maka menjadi sangat tepat ketika pasal 185 ayat 2 KHI tidak memberikan kepada ahli waris pengganti bagian yang semestinya diterima oleh ahli waris yang diganti (seandainya masih hidup) dan menetapkan bahwa besarnya bagian yang diterima oleh ahli waris pengganti tidak boleh melebihi bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti. Dengan demikian, mekanisme penggantian tempat tersebut tidak digunakan dalam pengertiannya sepenuhnya, yakni bahwa kerabat yang telah meninggal dunia lebih dahulu daripada pewaris digantikan sepenuhnya segala haknya oleh ahli waris pengganti. Penggantian tempat hanya satu istilah untuk memberikan hak waris kepada cucu. Karena itu, besarnya bagian ahli waris pengganti tidak mesti sama dengan besarnya bagian yang diterima oleh kerabat yang digantikan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penggunaan mekanisme penggantian tempat menyebabkan perolehan sebagian ahli waris lebih kecil daripada jika menggunakan hukum kewarisan Islam. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari diberikannya hak waris kepada orang yang dalam hukum kewarisan Islam tidak berhak memperoleh warisan. Namun konsekuensi ini tidak tepat untuk dianggap sebagai mengurangi bagian ahli waris yang telah ditetapkan oleh syari'at.[160] Bahwa dalam contoh di atas dua orang anak perempuan berhak memperoleh bagian dua pertiga memang ditetapkan dalam al-Qur'an, tetapi ketentuan tentang keter*hijab*an cucu perempuan oleh dua orang anak perempuan bukanlah ketetapan al-Qur'an. Dengan kata lain, ketentuan bahwa cucu perempuan tidak masuk dalam cakupan kata *awlad* untuk anak perempuan *(nisa')* adalah ketentuan *ijtihadiyyah*, sehingga memasukkan cucu perempuan ke dalam cakupan kata *awlad* juga ketentuan ijtihadiyah yang mempunyai kemungkinan untuk benar. Lebih dari itu, tidak diberikannya hak waris kepada cucu perempuan yang ayahnya telah meninggal dunia tidaklah sejalan dengan rasa keadilan dan kasih sayang *(al-'adl wa al-ihsan)* yang menjadi ajaran pokok syariat Islam, sehingga memasukkan cucu perempuan ke dalam cakupan kata *awlad* justru sejalan dengan ajaran pokok tersebut.

Hukum kewarisan yang dirumuskan dalam Buku II Mahkamah Agung dan berlaku di lingkungan peradilan agama telah mengacu pada prinsip-prinsip di atas. Dengan memperhatikan empat prinsip tersebut maka Buku II menggolongkan ahli waris berdasarkan dua kategori.

---

[160] Penilaian ini dikemukakan oleh Habiburrahman dalam disertasinya yang diterbitkan. Lihat Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011), 135-155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertama berdasarkan kategori kedudukannya, ahli waris dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu:

(1) Ahli waris langsung (*eigen hoofde*) adalah ahli waris yang disebut pada Pasal 174 KHI.
(2) Ahli waris pengganti (*plaatsvervulling*) adalah ahli waris yang diatur dalam Pasal 185 KHI, yaitu ahli waris pengganti/keturunan dari ahli waris yang disebutkan dalam Pasal 174 KHI. Di antaranya keturunan dari anak laki-laki atau anak perempuan, keturunan dari saudara laki-laki/perempuan, keturunan dari paman, keturunan dari kakek dan nenek, yaitu bibi dan keturunannya (paman walaupun keturunan kakek dan nenek bukan ahli waris pengganti karena paman sebagai ahli waris langsung yang disebut dalam Pasal 174 KHI).

Ahli waris yang termasuk ahli waris langsung atau ahli waris yang mewaris karena kedudukannya sendiri sebagaimana disebutkan dalam pasal 174 KHI adalah:

a. Menurut hubungan darah:
   - Golongan laki-laki terdiri dari: Ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek.
   - Golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek.
b. Menurut hubungan perkawinan terdiri atas duda atau janda

Dalam klasifikasi tersebut, Buku II menempatkan kakek dan nenek sebagai ahli waris langsung, bukan sebagai ahli waris pengganti yang menempati kedudukan ayah atau ibu. Padahal, kakek dan nenek bukanlah ahli waris yang hubungannya dengan pewaris tidak secara langsung melainkan melalui ayah atau ibu. Begitu pula dengan paman, tidak ditempatkan oleh Buku II sebagai ahli waris pengganti yang menempati kedudukan kakek. Padahal, hubungannya dengan pewaris tidak secara langsung melainkan melalui kakek atau nenek dan ayah atau ibu. Lebih dari itu, sebagaimana tampak dalam pengelompokkan berdasarkan kategori kedua di bawah ini, kakek, nenek dan paman termasuk ahli

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

waris yang mendapatkan warisan dengan cara penggantian tempat sebagai ahli waris pengganti. Dengan demikian, semestinya Buku II menempatkan kakek, nenek dan paman dalam kelompok yang memperoleh waris sebagai ahli waris pengganti, dan tidak perlu terikat dengan KHI pasal 174.

Kedua berdasarkan kategori bentuk atau cara penerimaannya, Buku II mengelompokkan ahli waris ke dalam tiga kelompok, yaitu:

a) Kelompok ahli waris *dzawil furud* (yang ditentukan bagiannya).
   (1) Ayah mendapat 1/6 bagian bila pewaris meninggalkan anak/keturunan, mendapat ashabah bila pewaris tidak meninggalkan anak/keturunan (Pasal 177 KHI jo SEMA Nomor 2 Tahun 1994).
   (2) Ibu mendapat 1/6 bagian bila pewaris mempunyai anak/keturunan, atau pewaris mempunyai dua orang saudara atau lebih (sekandung, seayah, seibu), mendapat 1/3 bagian jika pewaris tidak meninggalkan anak/keturunan atau pewaris meninggalkan satu orang saudara (sekandung, seayah, seibu).
   (3) Duda mendapat 1/2 bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak/keturunan dan mendapat 1/4 bagian bila pewaris meninggalkan anak/keturunan.
   (4) Janda mendapat 1/4 bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak/keturunan dan mendapat 1/8 bagian bila pewaris meninggalkan anak/keturunan.
   (5) Anak perempuan mendapat 1/2 bagian apabila sendirian, dua orang anak perempuan atau lebih mendapat 2/3 bagian bila tidak ada anak laki-laki atau keturunan dari anak laki-laki.
   (6) Seorang saudara laki-laki atau perempuan (baik sekandung, seayah atau seibu) mendapat 1/6 bagian, apabila terdapat dua orang saudara atau lebih (sekandung, seayah atau seibu) mendapat 1/3 bagian jika saudara (sekandung, seayah atau seibu) mewarisi bersama ibu pewaris (yurisprudensi)
   (7) Seorang saudara perempuan (sekandung, seayah atau seibu) mendapat 1/2 bagian, dua orang saudara perempuan sekandung atau seayah atau lebih mendapat 2/3 bagian, jika saudara perempuan tersebut mewaris tidak bersama ayah dan tidak ada saudara laki-laki atau keturunan laki-laki dari saudara laki-laki.

b) Kelompok ahli waris yang tidak ditentukan bagiannya.
   (1) Anak laki-laki dan keturunannya.
   (2) Anak perempuan dan keturunannya bila mewarisi bersama anak laki-laki.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(3) Saudara laki-laki bersama saudara perempuan bila pewaris tidak meninggalkan keturunan dan ayah.
(4) Kakek dan nenek.
(5) Paman dan bibi baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu dan keturunannya.

c) Kelompok ahli waris yang mendapat bagian sebagai ahli waris pengganti.
(1) Keturunan dari anak mewarisi bagian yang digantikan.
(2) Keturunan dari saudara laki-laki/perempuan (sekandung, seayah atau seibu) mewarisi bagian yang digantikannya.
(3) Kakek dan nenek dari pihak ayah mewarisi bagian dari ayah, masing-masing berbagi sama.
(4) Kakek dan nenek dari pihak ibu mewarisi bagian dari ibu, masing-masing berbagi sama.
(5) Paman dan bibi dari pihak ayah beserta keturunannya mewarisi bagian dari ayah apabila tidak ada kakek dan nenek dari pihak ayah.
(6) Paman dan bibi dari pihak ibu beserta keturunannya mewarisi bagian dari ibu apabila tidak ada kakek dan nenek dari pihak ibu.

Selain yang disebut di atas tidak termasuk ahli waris pengganti.

Pengelompokkan ahli waris ke dalam tiga kelompok berdasarkan bentuk atau cara penerimaannya tersebut merupakan konsekuensi dari adanya perbedaan cara perolehan harta warisan (*fard* dan sisa) dan digunakannya prinsip penggantian tempat, di satu sisi, dan tidak dipeganginya prinsip derajat kekerabatan, di sisi lain. Sebagaimana dikemukakan di atas, dengan adanya perbedaan cara perolehan harta warisan (tidak seperti dalam hukum kewarisan menurut BW dan Adat) dan tidak dipeganginya prinsip derajat kekerabatan (tidak seperti hukum kewarisan Islam Syi'ah) maka penggantian tempat mengharuskan bagian yang diterima oleh ahli waris pengganti tidak mesti sama dengan ahli waris yang digantikan. Prinsip keadilan harus diperhatikan dalam menentukan besarnya bagian ahli waris pengganti. Karena itu tepat ketika Buku II menyebutkan penerimaan sebagai ahli waris pengganti sebagai cara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penerimaan tersendiri, bukan *fard* bukan pula sisa. Hanya saja, ada beberapa catatan yang perlu dikemukakan:

Pertama, mengenai anak perempuan sebagai ahli waris *dzawil furud* (yang ditentukan bagiannya), dalam *Buku II* dinyatakan bahwa "anak perempuan mendapat 1/2 bagian apabila sendirian, dua orang anak perempuan atau lebih mendapat 2/3 bagian bila tidak ada anak laki-laki atau keturunan dari anak laki-laki". Kata-kata yang digarisbawahi ini masih berbau patrilineal. Sebagaimana diketahui, dalam hukum kewarisan patrilineal Islam, anak perempuan menjadi *'asabah bi al-ghayr* ketika bersama dengan cucu laki-laki dari anak laki-laki. Ketentuan ini bersifat patrilineal yang menganggap kerabat laki-laki dari garis laki-laki sebagai kerabat yang memiliki kedudukan sangat kuat sehingga sejauh apapun hubungannya dengan pewaris, mereka tetap dianggap lebih kuat daripada yang lain. Karena itu, ketika anak perempuan mewaris bersama dengan cucu/keturunan laki-laki dari anak laki-laki maka anak perempuan tersebut ditarik olehnya menjadi *'asabah bi al-ghayr*. Jika hukum kewarisan Islam yang dibangun akan dibebaskan dari dominasi patrilineal maka cara pikir ini harus ditinggalkan. Anak perempuan hanya dapat menjadi menerima bagian tidak ditentukan (*'asabah bi al-ghayr*) ketika bersama dengan anak laki-laki karena ketentuan inilah yang secara eksplisit ditetapkan oleh al-Qur'an. Sedangkan ahli waris keturunan di bawah anak, kedudukan mereka adalah sebagai ahli waris pengganti sehingga hanya dapat mengambil bagian tidak lebih dari yang diterima oleh bagian anak (orangtuanya) seandainya anak itu masih hidup.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, dalam *Buku II* sebagaimana disebutkan di atas, ayah tidak dimasukkan dalam kelompok ahli waris yang tidak ditentukan bagiannya alias menerima sisa. Padahal al-Qur'an memberi kemungkinan bagi ayah untuk menerima sisa ketika tidak ada *walad*. Namun dalam kelompok ahli waris dzawil furud, *Buku II* menyatakan bahwa ayah mendapat ashabah bila pewaris tidak meninggalkan anak/keturunan.

Ketiga, mengenai ahli waris yang tidak ditentukan bagiannya, *Buku II* menyebutkan anak laki-laki dan keturunannya, anak perempuan dan keturunannya,saudara laki-laki, kakek dan nenek, serta paman dan bibi baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu dan keturunannya.Padahal, keturunan anak laki-laki dan anak perempuan, kakek dan nenek serta paman dan bibi bukanlah kerabat yang hubungannya dengan pewaris serta tidak ada nass yang menetapkan mereka sebagai ashab al-furud. Dalam kelompok ahli waris yang menerima warisan sebagai ahli waris pengganti pun *Buku II* memasukkan mereka dalam kelompok ini. Karena itu, seharusnya ahli waris yang menerima warisan dengan bagian tidak ditentukan hanyalah anak laki-laki, anak perempuan ketika bersama dengan anak laki-laki, saudara laki-laki, dan saudara perempuan bila bersama dengan saudara laki-laki dan tidak ada keturunan dan ayah.

Dengan menggunakan mekanisme penggantian tempat yang secara bersamaan meninggalkan prinsip derajat kekerabatan maka prinsip *hajib-mahjub* dalam hukum kewarisan bilateral adalah bahwa seseorang hanya *mahjub* oleh penghubungnya dan ahli waris lain yang disebutkan oleh al-Qur'an sebagai penghalangnya. Seorang cucu hanya *mahjub* oleh anak yang merupakan ayah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau ibu si cucu tersebut, seorang nenek hanya *mahjub* oleh ibu yang merupakan anak si nenek tersebut, dan begitu seterusnya. Secara detil, prinsip *hajib-mahjub* yang ditetapkan *Buku II* adalah sebagai berikut.

a) Anak laki-laki maupun perempuan serta keturunannya menghijab saudara (sekandung, seayah, seibu) dan keturunannya, paman dan bibi dari pihak ayah dan ibu serta keturunannya.
b) Ayah menghijab saudara dan keturunannya, kakek dan nenek yang melahirkannya serta paman / bibi pihak ayah dan keturunannya.
c) Ibu menghijab kakek dan nenek yang melahirkannya serta paman/bibi pihak ibu dan keturunannya.[161]
d) Saudara (sekandung, seayah atau seibu) dan keturunannya menghijab paman dan bibi pihak ayah dan ibu serta keturunannya.

Menurut penulis perlu ditambahkan poin e sebagai berikut.

e) Kakek atau nenek meng*hijab buyut* (kakek/nenek yang lebih tinggi) serta paman dan bibi yang merupakan saudara kakek atau nenek tersebut (baik saudara sekandung, seayah maupun seibu) dan keturunan paman dan keturunan bibi tersebut.

Poin tersebut perlu karena, sebagaimana dari ayah muncul dua ahli waris yang terhubung melaluinya, yaitu kakek/nenek dan saudara, dari kakek dan nenek muncul dua ahli waris yang terhubung melaluinya dan keduanya menjadi ahli waris sebagai pengganti, yaitu *buyut* dan paman/bibi. Kedudukan *buyut* dalam hubungannya dengan kakek/nenek adalah seperti kedudukan kakek/nenek dalam hubungannya dengan ayah/ibu, yaitu *mahjub*. Namun kedudukan paman/bibi dalam hubungannya dengan kakek/nenek tidak sama persis dengan

[161] Berbeda dengan ayah, ibu tidak meng*hijab* saudara dan keturunannya karena dalam al-Nisa': 11 ibu hanya terkurangi bagiannya ketika mewaris bersama dengan saudara, dari sepertiga menjadi seperenam. Perbedaan ini karena perbedaan besarnya bagian yang diterima oleh ibu dan ayah. Ibu hanya berhak atas *fard*, sementara ayah berhak pula atas sisa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedudukan saudara dalam hubungannya dengan ayah/ibu. Paman dan bibi adalah ahli waris pengganti kakek/nenek yang merupakan orangtua paman atau bibi tersebut sehingga paman atau bibi tersebut mahjub oleh kakek/nenek yang merupakan orangtua masing-masing. Sedangkan saudara, meskipun terhubung dengan pewaris melalui ayah dan/atau ibu, tetapi bukan sebagai ahli waris pengganti ayah/ibu. Karena itu, saudara pada prinsipnya tidak *mahjub* oleh ayah/ibu. Hanya saja, karena ayah dapat memperoleh bagian sisa maka haknya tersebut menjadikan saudara terhalang olehnya.

Dengan memperhatikan prinsip-prinsip kewarisan di atas maka berikut ini diberikan gambaran tentang hak kewarisan kerabat dari garis ke bawah, ke atas, ke samping dan menyimpang.

1. Anak dan Cucu

Al-Qur'an dan Sunnah telah memberikan hak waris kepada anak laki-laki dan anak perempuan, sehingga mereka adalah sama dalam hal keberhakan *(istihqaq)*-nya memperoleh warisan. Sedangkan untuk cucu, tidak ada ayat al-Qur'an yang secara zahir menetapkan hak warisnya. Namun dalam penggunaannya secara *majazi*, kata *walad* dapat berarti pula cucu. Juga terdapat hadis Nabi yang memberikan hak waris kepada cucu perempuan dari anak laki-laki, dan hadis lain menetapkan laki-laki paling utama sebagai orang yang berhak memperoleh sisa harta warisan setelah diambil oleh mereka yang mempunyai hak atas bagian tertentu, sehingga cucu laki-laki punya peluang untuk memperoleh warisan jika ia menjadi laki-laki paling utama. Dengan demikian dapat dipastikan bahwa cucu bisa menjadi ahli waris seseorang.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yang menjadi persoalan adalah cucu mana yang berhak memperoleh warisan dan bagaimana metode penetapan haknya. Fuqaha' menggunakan pendekatan bahasa untuk memberikan hak waris kepada cucu sehingga ketika seorang cucu berhak memperoleh warisan maka keberhakan tersebut adalah karena kedudukannya sendiri, bukan karena menggantikan kedudukan anak. Karena bukan menggantikan kedudukan anak, maka menurut fuqaha', seorang cucu pada prinsipnya tidak dapat mewaris jika ada anak karena derajat kekerabatan anak lebih tinggi (lebih dekat dengan pewaris) daripada cucu. Sementara bagi Hanafiyah ada alasan kebahasaan, yaitu bahwa suatu kata (dalam hal ini kata *walad*) tidak dapat digunakan secara *haqiqi* (dalam hal ini anak) dan secara *majazi* sekaligus (dalam hal ini cucu). Namun, karena terdapat sebuah hadis, prinsip ini ditinggalkan dalam kasus cucu perempuan dari anak laki-laki yang mewaris bersama dengan satu orang anak perempuan.

Selain pendekatan bahasa, penetapan mengenai cucu mana yang berhak mewaris juga menggunakan sistem kekerabatan patrilineal sebagai alat bantunya. Berdasarkan sistem kekerabatan patrilineal Arab maka hanya cucu dari anak laki-laki dan garis laki-laki yang berhak memperoleh warisan. Dan berdasarkan hadis *awla rajul* yang dipahami dengan menggunakan struktur *'asabah* dalam sistem kekerabatan Arab, cucu laki-laki dari anak laki-laki tetap berhak memperoleh warisan meskipun terdapat anak perempuan berapa pun jumlah mereka.

Namun hadis-hadis dan penalaran fuqaha' sebagaimana telah dikemukakan dalam subbab-subbab sebelumnya mengandung sejumlah kemusykilan yang meragukan dan melemahkan. Sistem kekerabatan patrilineal

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak memperoleh dukungan dari al-Qur'an, begitu pula prinsip derajat kekerabatan juga tidak mempunyai argumentasi yang cukup kuat. Sementara hadis yang menunjukkan secara eksplisit bahwa cucu berhak memperoleh bagian seperenam ketika bersama dengan satu orang anak perempuan juga tidak memberi petunjuk secara pasti bahwa cucu mewaris karena dirinya sendiri.

Dengan berdasarkan argumentasi di atas maka tidak ada alasan untuk menolak pemberian hak yang sama kepada semua cucu, baik laki-laki maupun perempuan, baik terhubungan dengan pewaris melalui anak laki-laki maupun anak perempuan. Pemberian hak waris kepada cucu tersebut bukanlah melalui perluasan kata *walad* yang secara *majazi* mencakup cucu melainkan melalui mekanisme penggantian tempat dengan batasan bahwa bagian yang diterima oleh cucu maksimal sama dengan bagian yang diterima oleh ahli waris yang sederajat dengan yang digantikan.

2. Ayah-ibu dan Kakek-nenek

Bagian ayah dan ibu ditetapkan dalam al-Qur'an. Sedangkan bagian kakek dan nenek lebih didasarkan pada hadis-hadis yang semuanya tidak mencapai derajat sahih. Perujukan kakek dan nenek kepada al-Qur'an didasarkan pada kata *abawayn* (ayah-ibu) yang secara majazi bisa mencakup kakek dan nenek. Namun siapakah kakek dan nenek yang berhak mewaris? Al-Qur'an sama sekali tidak memberikan ketentuan. Hadis-hadis tentang kakek hanya menginformasikan kasus kewarisan kakek dari ayah, sedangkan hadis tentang nenek memberi informasi tentang kasus kewarisan nenek dari ayah dan nenek dari ibu, yaitu bahwa keduanya berhak memperoleh warisan. Namun ketentuan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang siapa kakek dan nenek yang berhak mewaris kemudian melibatkan sistem kekerabatan patrilineal. Dengan alasan bahwa nasab adalah untuk ayah maka kakek yang berhak mewaris adalah kakek dari pihak ayah dan seterusnya ke atas melalui garis murni laki-laki. Sedangkan mengenai nenek, karena hadis menyebutkan nenek dari pihak ibu berhak mewaris dan bahwa nenek pada prinsipnya menempati kedudukan ibu maka fuqaha' berpendapat bahwa nenek dari pihak ayah dan nenek dari pihak ibu berhak mewaris. Hanya saja, seterusnya ke atas harus melalui garis laki-laki.

Ketentuan tentang kakek nenek yang ditetapkan dengan menggunakan pendekatan bahasa dan sistem kekerabatan patrilineal menimbulkan diskriminasi. Padahal, perluasan kata *abawayn* untuk mencakup kakek dan nenek diperselisihkan di antara para ulama. Sementara sistem kekerabatan patrilineal tidak mendapat dukungan dari al-Qur'an. Karena kelemahan ini maka harus digunakan pendekatan atau mekanisme lain guna menetapkan hak kewarisan kakek dan nenek. Dan penggantian tempat bisa menjadi ketentuan alternatifnya.

Dengan mekanisme penggantian tempat maka kakek dan nenek dari pihak ayah mewaris sebagai ahli waris pengganti ayah, dan kakek dan nenek dari pihak ibu juga mewaris sebagai ahli waris pengganti ibu. Besarnya bagian kakek dan nenek maksimal sama dengan besarnya bagian penghubungnya, yakni ayah atau ibu. Dalam penghitungan warisan, ayah atau ibu dianggap seolah-olah masih hidup. Tetapi dalam pembagian warisan di antara kakek-nenek harus memperhatikan keberadaan ayah atau ibu, di mana bagian kakek-nenek tidak boleh melebihi bagian ayah atau ibu. Sebagai contoh, jika di antara ahli waris

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdapat seorang anak perempuan, ibu dan nenek dari pihak ayah, maka dalam penghitungan warisan, ayah dianggap seolah-olah masih hidup. Jadi bagian anak perempuan adalah setengah, bagian ibu adalah seperenam dan ayah memperoleh sisanya (sepertiga). Namun sepertiga tersebut tidak dapat diberikan seluruhnya kepada nenek dari pihak ayah.

Persoalan timbul: jika tidak seluruhnya diberikan kepada nenek dari pihak ayah, lalu sisanya untuk siapa? Persoalan dapat diselesaikan dengan melihat keadaan kalau nenek dari pihak ayah tidak memperoleh warisan. Artinya, kalaupun nenek dari pihak ayah dianggap *mahjub*, tetap ada sisa harta warisan setelah diambil oleh anak perempuan dan ibu. Sisa ini dikembalikan kepada ahli waris yang ada *(radd)*. Nah, penyelesaian dengan cara *radd* ini juga dapat dilakukan dalam pembagian warisan yang melibatkan mekanisme penggantian tempat.

3. Saudara dan keturunannya

Hak waris saudara ditetapkan dalam al-Qur'an. Namun terdapat dua ayat yang menjelaskan hak kewarisan saudara dalam kasus *kalalah* dengan ketetapan yang berbeda. Dalam al-Nisa': 12, saudara ditetapkan berhak memperoleh seperenam jika hanya satu orang dan sepertiga jika lebih dari seorang. Tetapi dalam al-Nisa': 176, saudara perempuan ditetapkan berhak memperoleh setengah jika satu orang, dan dua pertiga jika dua orang atau lebih. Dan jika saudara perempuan itu mewaris bersama dengan saudara laki-laki maka mereka berbagi dengan ketentuan saudara laki-laki memperoleh bagian dua kali lipat bagian saudara perempuan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perbedaan bagian saudara itu kemudian ditetapkan fuqaha' sejak generasi Sahabat. Al-Nisa': 12 adalah untuk saudara seibu, dan al-Nisa: 176 adalah untuk saudara sekandung dan seayah. Tidak ada dasar bagi ketetapan ini kecuali satu riwayat tentang *qira'ah shadhdhah* yang menambahkan kata *li umm* (seibu) setelah kata saudara dalam al-Nisa': 12. Pertimbangan selebihnya tampaknya adalah logika patrilineal yang menempatkan saudara seibu sebagai kerabat jauh, berbeda dengan saudara seayah dan saudara sekandung.

Pembedaan antara saudara seibu dengan saudara seayah dan sekandung menjadi pendapat yang sangat mapan, bahkan tidak ditemukan informasi tentang adanya pendapat yang berbeda. Fuqaha' Syi'ah yang tidak mengakui sistem *'asabah* dan menarik garis kekerabatan ke atas dan ke bawah melalui garis ganda (bilateral) pun membuat pembedaan seperti itu. Padahal, persoalan kewarisan saudara dalam kasus *kalalah* sesungguhnya belum tuntas dan final. Kemusykilan inilah yang dirasakan 'Umar ibn al-Khattab sehingga dia berkali-kali bertanya kepada Rasul, dan hingga menjadi khalifah dia tetap menganggap musykil persoalan *kalalah* tersebut. Kemusykilan 'Umar tersebut dinilai aneh oleh sejumlah ulama karena kata *kalalah* sebetulnya cukup jelas. Hanya saja, kata itu memang dapat digunakan untuk ahli waris, pewaris dan harta warisan. Juga karena ketentuan tentang saudara dalam dua ayat di atas juga tidak jelas apakah untuk saudara sekandung, seayah ataukah seibu.[162] Dengan melihat kemusykilan yang dirasakan 'Umar hingga dia menjadi khalifah maka dapat disimpulkan bahwa penyelesaian kemusykilan yang dilakukan oleh para Sahabat dengan cara

[162] Al-Qarafi, *al-Dhakhirah,* XIII: 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menetapkan al-Nisa': 12 sebagai berlaku untuk saudara seibu dan al-Nisa': 176 berlaku untuk saudara sekandung dan seayah, belum dianggap final dan memuaskan. Tidak tertutup kemungkinan untuk melakukan ijtihad ulang. Bahkan dalam kasus yang dikenal dengan sebutan *Himariyah* pembedaan tersebut telah menimbulkan persoalan dan kemudian diabaikan.

Atas dasar pemikiran ini maka pembedaan saudara berdasarkan jenis hubungannya, antara seibu dengan seayah dan sekandung, tidak harus tetap dipertahankan. Pembedaan yang diskriminatif antara saudara seibu dengan saudara seayah khususnya perlu dipikirkan ulang. Saudara seibu tumbuh dalam dan lahir dari rahim yang sama dengan saudara sekandung, sedangkan saudara seayah tumbuh dalam dan lahir dari rahim yang berbeda dengan saudara sekandung. Tetapi justru saudara seibu dibedakan dengan saudara sekandung, sedangkan saudara seayah disamakan dengan saudara sekandung. Karena itu, dengan memperhatikan bahwa hubungan kekerabatan didasarkan pada hubungan rahim *(ulu al-arham)* maka tidak tepat untuk membedakan saudara seibu dengan saudara sekandung, apalagi menganggap saudara seibu sebagai kerabat jauh sehingga hak warisnya kecil, sementara saudara seayah dianggap sebagai kerabat dekat sebagaimana saudara sekandung sehingga hak warisnya pun lebih besar. Jika akan dilakukan pembedaan maka ketiga jenis saudara itu mesti berbeda bagian warisannya. Secara hirarkis, saudara yang paling kuat hubungan kekerabatannya adalah saudara sekandung, disusul oleh saudara seibu, baru kemudian saudara seayah. Kalau hirarki ini dijadikan pertimbangan untuk membedakan hak waris mereka, maka yang paling besar haknya adalah saudara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekandung, disusul oleh saudara seibu, dan yang paling kecil haknya adalah saudara seayah. Namun al-Qur'an dan hadis tidak memberikan ketentuan tentang tiga macam bagian warisan yang berbeda untuk tiga jenis saudara tersebut. Karena itu, pembedaan saudara dalam hak waris mereka berdasar jenis hubungan tidak tepat untuk dilakukan.

Dengan demikian, perbedaan besarnya hak saudara yang ditetapkan oleh al-Nisa': 12 dengan al-Nisa': 176 harus dicari dari faktor lain, bukan faktor perbedaan jenis hubungan. Sebagaimana dikatakan Hazairin,[163] variasi perolehan seorang ahli waris yang diberikan al-Qur'an adalah disebabkan karena ada tidaknya ahli waris lain yang mewaris bersamanya. Sebagai contoh, anak perempuan memperoleh setengah harta warisan jika tidak ada anak yang lain (saudaranya). Ketika ada satu orang anak perempuan lain maka mereka bersama-sama memperoleh dua pertiga (jadi, masing-masing memperoleh sepertiga). Ketika ada saudara perempuan, maka mereka berbagi dalam memperoleh sisa, dengan ketentuan dua berbanding satu. Dengan mencari ada-tidaknya ahli waris lain yang menyertai saudara yang menjadi sebab perbedaan bagian saudara, Hazairin berpendapat bahwa al-Nisa': 12 mengatur kewarisan saudara ketika ada ayah, sedangkan al-Nisa: 176 untuk kewarisan saudara ketika tidak ada ayah. Perbedaan tersebut menurutnya diisyaratkan oleh bentuk perolehan saudara laki-laki. Dalam al-Nisa': 12, saudara laki-laki memperoleh bagian sebagai *ashab al-furud*, sehingga tidak ada halangan untuk mewaris bersama dengan ayah. Sedangkan dalam al-Nisa': 176 saudara laki-laki memperoleh sisa sebagai

[163] Hazairin, *Hukum Kewarisan.*, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'asabah (atau *dhawi al-qarabah* menurut istilah Hazairin), sehingga tidak bisa mewaris bersama dengan ayah.[164] Pendapat Hazairin ini diadopsi sepenuhnya oleh Mahkamah Agung. Dalam Buku II dinyatakan,[165]

> (6) Seorang saudara laki-laki atau perempuan (baik sekandung, seayah atau seibu) mendapat 1/6 bagian, apabila terdapat dua orang saudara atau lebih (sekandung, seayah atau seibu) mendapat 1/3 bagian jika saudara (sekandung, seayah atau seibu) mewarisi bersama ibu pewaris (tidak bersama ayah, *pen.*)
> (7) Seorang saudara perempuan (sekandung, seayah atau seibu) mendapat 1/2 bagian, dua orang saudara perempuan sekandung atau seayah atau lebih mendapat 2/3 bagian, jika saudara perempuan tersebut mewaris tidak bersama ayah dan tidak ada saudara laki-laki atau keturunan laki-laki dari saudara laki-laki.

Kata *akh* atau *ukht* tidak dapat diperluas maknanya hingga mencakup anak dan keturunan saudara (kemenakan). Kedua kata tersebut tidak digunakan secara majazi untuk menyebut anak saudara. Karena itu, anak dan keturunan saudara tidak dapat diberikan warisan dengan menggunakan pendekatan bahasa. Namun sistem kekerabatan patrilineal Arab memasukkan anak dan keturunan laki-laki saudara seayah dan saudara sekandung sebagai *'asabah*. Karena itu, anak laki-laki saudara laki-laki sekandung atau seayah bisa memperoleh warisan sebagai *'asabah*.

Namun karena sistem kekerabatan patrilineal tidak cukup kuat untuk digunakan sebagai landasan dalam kewarisan maka pemberian hak waris kepada anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung/seayah tanpa memberikan kepada anak dari saudara yang lain tidak harus dipertahankan. Mekanisme penggantian

---

[164] Hazairin, *Hukum Kewarisan.*, 55-56.
[165] *Buku II*, 193.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tempat dapat digunakan sebagai cara alternatif untuk memberikan hak waris kepada anak saudara dan keturunannya.

4. Paman/bibi dan keturunannya

Al-Qur'an dan Hadis tidak memberikan ketetapan tentang hak kewarisan paman dan bibi serta keturunannya. Namun paman dari pihak ayah (saudara sekandung atau seayahnya ayah *['amm shaqiq aw li ab* atau *ibn al-jadd li abawayn aw li ab]*) dan anak serta keturunan laki-lakinya dari garis laki-laki termasuk dalam kelompok *'asabah*. Karena itu, mereka berhak memperoleh warisan jika tidak ada anggota *'asabah* yang lebih tinggi derajatnya sesuai dengan tata urutan *'asabah*. Sedangkan paman dari pihak ibu *(khal)* dan bibi dari pihak ibu *(khalah)* ataupun dari pihak ayah *('ammah)* serta semua keturunan mereka pada dasarnya tidak berhak memperoleh warisan.

Keterbatasan pendekatan bahasa dan diskriminasi akibat penggunaan sistem kekerabatan patrilineal untuk menetapkan hak kewarisan paman/bibi dan keturunannya tentu tidak patut dipertahankan. Paman dan bibi tidak perlu lagi dibedakan apakah dari pihak ayah ataukah dari pihak ibu. Sementara karena pendekatan bahasa tidak mungkin digunakan, padahal mereka termaduk bagian dari ulu al-arham, maka mekanisme panggantian tempat dapat digunakan sebagai cara untuk menetapkan hak kewarisan mereka.

Ayah dan bibi terhubung dengan pewaris melalui kakek dan nenek; keduanya adalah anak dari kakek dan neneknya pewaris. Sementara kakek dan nenek terhubung dengan pewaris melalui ayah atau ibu. Dengan memperhatikan hubungan-hubungan ini, maka seorang paman atau bibi mewaris menggantikan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedudukan kakek atau nenek yang menjadi penghubungannya, di mana kakek atau nenek tersebut menggantikan ayah atau ibu yang menjadi penghubungnya. Paman dan bibi yang terhubung dengan pewaris melalui ayah maka akan memperoleh warisan yang diperoleh ayah seandainya dia masih hidup. Paman dan bibi mewaris bersama-sama dengan pembagian 2:1. Begitu pula dengan paman dan bibi yang terhubung melalui ibu. Tidak ada hubungan *hajib-mahjub* antara dua kategori paman tersebut *(‘amm-‘ammah* dan *khal-khalah).* Namun masing-masing ter*hijab* oleh penghubungnya, yaitu kakek atau nenek dan ayah atau ibu yang menjadi penghubungnya dengan pewaris. Selanjutnya, jika paman atau bibi telah meninggal dunia maka anaknya dapat memperoleh warisan menggantikan kedudukannya. Semuanya dengan ketentuan bahwa bagian ahli waris pengganti tidak melebihi bagian ahli waris yang sederajat dengan yang digantikan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id