

**KONSTRUKSI PATRILINEAL  
DALAM HUKUM KEWARISAN ISLAM**



**DISERTASI**

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Doktor  
dalam Program Studi Hukum Islam pada Program Pascasarjana  
UIN Sunan Ampel Surabaya**

**Oleh:**

**Akhmad Jalaludin  
NIM. FO.25.07.07**

**PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA  
2014**







## ABSTRAK

Dalam hukum kewarisan Islam, penentuan mengenai kerabat yang berhak memperoleh warisan didasarkan pada prinsip patrilineal. Ketentuan ini tidak relevan bagi masyarakat yang menganut sistem kekerabatan bilateral atau matrilineal pada khususnya dan masyarakat modern pada umumnya. Peradilan Agama di Indonesia belum lama ini meninggalkan ketentuan tersebut dan memberlakukan hukum kewarisan bilateral. Karena itu menjadi penting untuk mengkaji ketentuan-ketentuan apa saja dalam hukum kewarisan Islam yang bersifat patrilineal, bagaimana dalil-dalil dan penalaran fuqaha' dalam mengkonstruksi patrilinealitas hukum kewarisan, serta bagaimana tingkat kekuatan patrilinealitas tersebut secara metodologis.

Fokus disertasi ini adalah patrilinealitas dalam hukum kewarisan. Karena itu, disertasi ini tidak menyentuh persoalan hak kewarisan suami dan istri karena keduanya bukanlah ahli waris yang disebabkan hubungan kekerabatan, juga tidak mengkaji persoalan besaran bagian yang telah ditentukan (*furud*), dan tidak pula akan melihat hubungan antara kewarisan dan wasiat.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, peneliti melakukan penelitian kepustakaan terhadap karya-karya fiqh mazhab sebagai sumber primer dan karya-karya di luar fiqh mazhab sebagai sumber sekunder. Data-data yang diperoleh dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan pendekatan usul fiqh dan perspektif antropologi, serta dengan metode analitis-kritis.

Dari penelitian yang telah dilakukan diperoleh kesimpulan sebagai berikut. **Pertama**, al-Qur'an dan Sunnah telah memberikan hak waris secara bilateral kepada anak laki-laki dan anak perempuan, ayah dan ibu, dan saudara laki-laki dan saudara perempuan, tanpa membedakan jenis kelamin pewaris. Namun hukum kewarisan Islam (fiqh) kemudian menentukan secara patrilineal keberhakan kerabat lain yang hubungannya dengan pewaris tidak secara langsung, baik kerabat tersebut termasuk kelompok *ashhāb al-furud* 'ashbah maupun *dhawī al-arhām*. **Kedua**, tidak ada dalil yang memberikan petunjuk kuat bagi patrilinealitas hukum kewarisan. Patrilinealitas *ashhāb al-furud* dihasilkan dari perluasan makna istilah-istilah kekerabatan dalam ayat-ayat kewarisan dengan menggunakan makna 'urf' sebagaimana berlaku dalam sistem kekerabatan Arab. Sedangkan patrilinealitas ahli waris yang berhak menerima sisa atau bagian yang besarnya tidak ditentukan didasarkan pada sebuah hadis tentang pemberian sisa harta warisan untuk "*awlaw rajul*" yang diartikan sebagai laki-laki yang hubungannya dengan pewaris tidak melewati perempuan, yang dikenal dalam sistem kekerabatan Arab dengan sebutan 'ashbah. Dengan demikian, patrilinealitas hukum kewarisan Islam dikonstruksi oleh fuqaha' dengan mengadopsi sistem kekerabatan Arab sebagai sumbernya. **Ketiga**, konstruksi patrilineal dalam hukum kewarisan Islam merupakan hasil dari pembacaan *nash* secara parsial tanpa dihubungkan dengan ayat-ayat lain yang terkait dengan hubungan antar kerabat serta prinsip-prinsip kewarisan. Ketika mengkonstruksi struktur luas ahli waris, fuqaha' mengambil sumber ekstratekstual berupa 'urf, yaitu sistem kekerabatan patrilineal Arab. Padahal, 'urf tersebut bertentangan dengan *nash* yang secara kumulatif menghendaki sistem kekerabatan bilateral. Dengan demikian, konstruksi patrilineal dalam hukum kewarisan Islam lemah secara metodologis.

## ABSTRACT

In the Islamic inheritance law, the determination of relatives who should get estate is based on the patrilineal principle. This provision is not relevant to the people who hold bilateral or matrilineal kinship system in particular and modern society in general. Islamic Courts in Indonesia recently left that provision and enforce the bilateral inheritance system. Therefore it is important to examine what provisions in the Islamic inheritance law that are patrilineal, how the arguments and reasoning of jurists in constructing patrilineality in inheritance law, as well as how the degree of strength patrilineality methodologically.

The focus of this dissertation is patrilineality in Islamic inheritance law. Therefore, this dissertation does not touch the issue of inheritance rights for both husband and wife because they are not the heirs caused by kinship relationship, nor does it examine the issue of the precise shares (*furud*), and neither will see the relationship between inheritance and bequest.

To answer the questions above, researcher conducted a literature study of the works of fiqh schools as a primary source and works outside schools of fiqh as a secondary source. The data were analyzed qualitatively using the Islamic jurisprudence (ushul fiqh) and anthropological perspectives, as well as the critical-analytical methods.

From the research that has been done can be concluded as follows. **First**, Qur'an and Sunna have given inheritance rights in bilateral to son and daughter, father and mother, and brother and sister, regardless of their sex. But the Islamic inheritance law (fiqh) determine in patrilineal principle the eligibility of other relatives whose relationship to the deceased is not directly, both relatives included *ashab al-furud* 'ashbah as well as *dhawi-al-arham*. **Second**, there is no proof that gives a strong clue to patrilineality in inheritance law. Patrilineality of *ashab al-furud* (quota-sharers) resulting from the expansion of the meaning of kinship terms in the verses of inheritance by using customary meaning ('urf) as applicable in the Arab kinship system. While patrilineality of heirs entitled to receive the remaining amount or unprecise shares is based on a tradition of giving the rest of the estate to "awla-rajul" were defined as men whose relationship with the deceased do not pass a woman, known in the Arabian kinship system as 'ashbah. Thus, patrilineality in Islamic inheritance law is constructed by the jurists by adopting Arabian kinship system as the source. **Third**, the construction of patrilineal inheritance in Islamic law is the result of a reading text partially without associated with other texts related to the relationship between the relatives and the principles of inheritance. When constructing broad structure of heirs, jurists took as extratextual source an Arabian custom, ie the Arabian patrilineal kinship system. In fact, the 'urf is contrary to texts which cumulatively require bilateral kinship system. Thus, the construction of patrilineal inheritance in Islamic law is methodologically weak.

## الملخص

ترتيب الورثة عند جمهور الفقهاء مبني على نظام القرابة الأبوي. ولكن هذا الحكم لا يصلح للمجتمعات اللاتي تعتنق نظام القرابة الأمومي أو الثنائي خصوصا، والمجتمع المعاصر عاَمًا. أضف إلى هذا أن المحاكم الإسلامية في إندونيسيا خرجت على هذا الحكم وأنفذ قانون الميراث الثنائي. ولذلك فمن المهم أن ندرس و نقدم سؤالات: أي أحكام في فقه الموارث تبني على نظام أبوي، وما أدلة هذه الأحكام وكيف استنبط الفقهاء في بناء الأبوية في فقه الموارث، وما مدا قوة هذه الأحكام منهجيا.

موضوع هذه الرسالة هو نظام الأبوية في فقه الموارث. فلا تعالج هذه الرسالة قضية حقوق الإرث للزوج والزوجة لأن حقوقهما ثبتت بسبب العلاقة الزوجية دون النسب، ولا تعالج قضية الفروض المقدرة ولا تبحث العلاقة بين الإرث والوصايا.

جوابا لتلك السؤالات اطلعتُ الكتب من المذاهب الفقهية كمصادرٍ أساسيةٍ والكتب من غيرها كمصادرٍ إضافيةٍ، ثم درستُ البيانات بدراسة نوعيّة ونهج التحليل النقدي واستعملتُ أصول الفقه وأنتروبولوجي نظريّة في البحث.

من البحوث التي تمّ القيام به يمكن أن نخلص منها ما يلي. **أولا**، قد أثبت القرآن والسنة حقوق الميراث ثانيا للابن والبنت، والأب والأم، والإخوة والأخوات، بغضّ النظر عن جنسيتهم. ولكن الفقهاء أثبتوا حقوق الورثة من الأقارب الذين ينتسبون إلى الميت بغير مباشرة أبويًا، سواء كانوا من أصحاب الفروض أم من عصبه أم من ذوي الأرحام. **ثانيا**، لا يوجد نصّ دلّ بدلالة صريحة على نظام الأبوية في الميراث. أما الأبوية في أحكام الميراث لأصحاب الفروض فيحصل عن التوسع في معنى بعض المصطلحات القرابية المنصوصة في آيات الميراث باستخدام المعنى الإستعمالي أو العرفي كما هو معروف في نظام القرابة الأبوي المطّرد في الأمم العربية. بينما الأبوية في ترتيب الورثة الذين يستحقون سهمًا غير مقدّر أو ما بقي من التركة هو مبني على الحديث يعطي بقية التركة لـ «أولى رجل» الذي قد فسر الفقهاء بأنه كل رجل لا يدلى بواسطة الأنتى كما هو معروف في نظام القرابة الأبوي في الأمم العربية. فالأبوية في فقه الموارث مأخوذة من نظام القرابة الأبوي في الأمم العربية، أي أن هذا النظام هو مصدرها. **ثالثا**، بناء الإرث الأبوي في الفقه هو نتيجة من القراءة الجزئية بدون مراعاة الارتباط بين آية وآيات أخرى التي تتحدث عن العلاقة بين الأقارب وبدون مراعاة مبادئ الميراث. وعند ما بنى الفقهاء ترتيب الورثة بشكل شامل اتخذوا عرف العرب كمصدره، وهو نظام القرابة الأبوي. والواقع، أن هذا العرف يتعارض مع النصوص التي تتطلب تراكمياً نظام القرابة الثنائي. فبناء الأبوية في فقه الموارث إذاً ضعيف منهجيا.

## KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang maha pengasih dan penyayang. Karena rahmat dan taufik-Nya, disertasi ini dapat diselesaikan, setelah melalui perjalanan waktu cukup lama dan menggelayut dalam pikiran penulis di setiap waktu. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad saw., utusan dan sekaligus media bagi Allah untuk menyampaikan kehendak-kehendak hukum-Nya.

Ketika akan menulis disertasi ini, penulis sesungguhnya ingin membuat disertasi sebaik mungkin. Namun karena berbagai keterbatasan dan kendala yang ada, keinginan itu tidak dapat diwujudkan agar disertasi ini bisa selesai. Karena itu, penulis menyadari sepenuhnya bahwa disertasi ini mengandung banyak kekurangan dan jauh dari sempurna.

Apa pun hasilnya, dalam penyelesaian disertasi ini penulis berhutang budi dan harus berterima kasih kepada :

1. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk mengikuti Program Doktor di UIN Sunan Ampel Surabaya, juga Program *Short Course* tahun 2010 di Mesir sehingga memungkinkan penulis memperoleh masukan untuk penulisan disertasi ini dari Prof. Hassan Hanafi dan sejumlah profesor lain di Universitas Al-Azhar dan Universitas Kairo, serta sejumlah literatur sebagai bahan disertasi ini.
2. Bapak Prof. Dr. Ali Haidar, MA. dan Bapak Prof. Dr. Saiful Anam, MA., sebagai pembimbing dalam penulisan disertasi ini, yang telah mengarahkan, mengkoreksi dan memberi saran kepada penulis sehingga disertasi ini bisa lebih baik.
3. Pimpinan dan dosen di Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya yang telah membimbing penulis dalam perkuliahan sehingga penulis dapat menambah pengetahuan.
4. Pimpinan STAIN Pekalongan tempat penulis bertugas, yang telah memberikan kesempatan dan dukungan kepada penulis untuk menyelesaikan studi penulis di program doktor ini.
5. Pimpinan dan staf administrasi Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel yang telah membantu penulis secara administratif sejak awal hingga akhir studi S3.
6. Teman-teman kuliah penulis di Program Doktor UIN Sunan Ampel Surabaya dan kolega penulis di STAIN Pekalongan yang memberikan motivasi kepada penulis untuk menyelesaikan disertasi ini.
7. Secara khusus kepada istri, kedua orang tua dan kedua anak penulis, yang tanpa bosan-bosan memberi motivasi kepada penulis untuk menyelesaikan disertasi ini.

Kepada mereka semua dan kepada pihak-pihak lain yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu penulis dalam penyelesaian disertasi ini namun tidak dapat disebutkan di sini, penulis hanya bisa menyampaikan terima kasih sedalam-dalamnya, dan semoga Allah swt. memberikan balasan berlipat ganda.

Meskipun banyak pihak yang telah membantu penulis dalam penyelesaian disertasi ini, segala kekurangan atau kesalahan yang terdapat dalam disertasi ini menjadi tanggung jawab penulis. Dan penulis mengharap dan membuka diri untuk menerima kritik dan saran dari semua pihak.

Pekalongan, 21 Maret 2014

Akhmad Jalaludin



## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	1
PERSETUJUAN PROMOTOR .....	2
PERSETUJUAN PENGUJI .....	3
PERNYATAAN KEASLIAN .....	4
ABSTRAK INDONESIA .....	5
ABSTRAK INGGRIS .....	6
ABSTRAK ARAB .....	7
KATA PENGANTAR .....	8
DAFTAR ISI .....	9
BAB I : PENDAHULUAN .....	10
A. Latar Belakang .....	10
B. Batasan Masalah .....	11
C. Rumusan Masalah .....	12
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	12
E. Pendekatan Penelitian .....	12
F. Metode Penelitian .....	14
BAB II : PEMBAHASAN .....	16
A. Ketentuan-ketentuan Patrilineal dalam Hukum Kewarisan Islam .....	16
B. Sumber dan Penalaran Hukum Fuqaha' dalam Mengkonstruksi Patrilinealitas dalam Hukum Kewarisan Islam .....	20
C. Kekuatan Konstruksi Patrilineal dalam Hukum Kewarisan Islam .....	27
BAB III: PENUTUP .....	30
A. Kesimpulan .....	30
B. Implikasi Teoritis .....	31
C. Saran-saran .....	32
DAFTAR PUSTAKA .....	33
RIWAYAT HIDUP PENULIS .....	43

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Hukum kewarisan Islam dipandang sebagai bidang hukum yang final dan tidak dapat diubah. Namun tidak sedikit masyarakat muslim yang enggan menggunakan ketentuan-ketentuan pembagian warisan sebagaimana diatur dalam hukum kewarisan Islam. Keengganan ini sebagian tercermin dalam bentuk hibah-wasiat, pembagian warisan oleh para ahli waris secara musyawarah, serta penyelesaian perkara kewarisan di pengadilan negeri. Keengganan tersebut mengindikasikan adanya persoalan dalam hukum kewarisan Islam yang membuatnya tidak mampu memenuhi kebutuhan masyarakat muslim akan keadilan.

Ada sejumlah ketentuan yang mungkin menjadi alasan sebagian umat Islam enggan menggunakan hukum kewarisan Islam. Salah satunya adalah garis kekerabatan yang melandasi hukum kewarisan Islam, yaitu garis kekerabatan patrilineal. Dalam hukum kewarisan Islam, hubungan seseorang dengan pewaris sangat ditentukan oleh garis kekerabatan yang menghubungkan keduanya. Ahli waris yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melalui garis murni laki-laki mempunyai posisi lebih kuat daripada ahli waris yang melewati perempuan.

Patrilinealitas hukum kewarisan Islam telah mendapat perhatian Hazairin. Menurutnya, hukum kewarisan Sunni yang bercorak patrilineal telah menimbulkan konflik dengan adat masyarakat di Indonesia, terutama yang menganut sistem kekerabatan bilateral dan matrilineal. Konflik tersebut muncul karena hukum kewarisan Islam Sunni tidak memenuhi rasa keadilan mereka. Lebih lanjut, dengan perspektif antropologi yang ia gunakan, Hazairin secara *a priori* menyatakan bahwa patrilinealitas hukum kewarisan Islam Sunni merupakan akibat pengaruh sistem kekeluargaan Arab yang patrilineal.<sup>1</sup> Dengan menggunakan perspektif yang sama, dia pun berpendapat bahwa sistem kekeluargaan yang dikehendaki al-Qur'an adalah sistem kekeluargaan bilateral.<sup>2</sup> Berangkat dari pandangannya tersebut, Hazairin kemudian menawarkan sistem hukum kewarisan yang bersifat bilateral.

Gagasan Hazairin di atas pada perkembangannya kemudian mendapat perhatian, baik dari kalangan akademisi maupun pemegang otoritas hukum di negeri ini. Al Yasa Abubakar melakukan kajian terhadap khazanah tafsir, *sharh* hadis dan fiqh untuk melihat kemungkinan adanya pendapat yang serupa dengan pendapat Hazairin atau setidaknya-tidaknya petunjuk tentang adanya kemungkinan pembacaan lain.<sup>3</sup>

Pada tataran yang lebih praktis, gagasan Hazairin berpengaruh terhadap Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) meskipun secara samar-samar. Lebih lanjut, hukum kewarisan Islam bilateral dikembangkan oleh Mahkamah Agung

---

<sup>1</sup>Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alqur'an dan Sunnah* (Jakarta: Tintamas, 1981), 1-2.

<sup>2</sup>*Ibid.*, 1 dan 13-14.

<sup>3</sup>Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab* ( Jakarta: INIS, 1998), 210-211.

dalam Buku II Pedoman Teknis Administrasi dan Teknis Peradilan Agama Edisi 2007 yang diberlakukan sebagai pedoman di lingkungan Peradilan Agama.

Meskipun Hazairin telah menawarkan gagasan tentang hukum kewarisan Islam bilateral dan kini hukum kewarisan yang berlaku di lingkungan Peradilan Agama pun bersifat bilateral, namun tawaran dan pemberlakuan hukum kewarisan bilateral tersebut tidak didasarkan pada kajian yang menunjukkan kelemahan hukum kewarisan patrilineal. Padahal, hukum kewarisan Islam yang bersifat patrilineal merupakan hukum yang dikembangkan dan diikuti mayoritas fuqaha' selain mazhab Syi'ah Ja'fariyyah, dan telah begitu mapan hingga seolah-olah sudah pasti benar. Lebih dari itu, dalam teori hukum Sunni, suatu hukum mesti didasarkan pada *nash* dan tidak bisa semata-mata ditetapkan dengan pertimbangan nalar.<sup>4</sup> Karena itu, keputusan meninggalkan hukum kewarisan yang bersifat patrilineal dan menggantinya dengan hukum kewarisan yang bersifat bilateral selayaknya didasarkan pada kajian yang secara ilmiah menunjukkan kelemahan *nash* yang menjadi dasar bagi patrilinealitas hukum kewarisan dan/atau *istinbat* hukum yang dilakukan fuqaha'.

Karena itu sangat penting untuk melakukan kajian terhadap dalil dan *istinbat* hukum fuqaha' tersebut. Hasil kajian ini dapat menjadi semacam alasan akademis mengapa hukum kewarisan Islam patrilineal ditinggalkan dan diganti dengan hukum kewarisan bilateral, atau sebaliknya menjadi landasan untuk meninjau ulang gagasan dan pemberlakuan hukum kewarisan bilateral tersebut.

## B. Batasan Masalah

Yang menjadi fokus disertasi ini adalah persoalan patrilinealitas dalam hukum kewarisan Islam, yakni diutamakannya kerabat yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melalui garis laki-laki dan dipinggirkannya kerabat yang hubungannya dengan pewaris melewati perempuan. Dengan pilihan fokus pada garis kekerabatan maka disertasi ini tidak menyentuh persoalan hak kewarisan suami dan istri karena keduanya bukanlah ahli waris yang berhak mewaris disebabkan hubungan kekerabatan (*nasabiyah*), juga tidak mengkaji persoalan perbandingan bagian 1:2 antara laki-laki dan perempuan serta persoalan besaran bagian yang telah ditentukan (*furu*), yaitu 1/2, 1/4, 1/8, 2/3, 1/3, dan 1/6, dan tidak pula akan melihat persoalan hubungan antara kewarisan dan wasiat.

Hukum kewarisan merupakan satu bagian dari keseluruhan hukum Islam. dalam tradisi kajian Islam berbahasa Arab, untuk menyebut hukum Islam digunakan dua istilah, yaitu syari'ah dan fiqh. Syari'ah menunjuk kepada ketentuan yang didasarkan pada dan dipahami dari dalil-dalil yang *qat'i* baik dari sisi *wuru*/*thubu*nya maupun dari sisi *dalalah*nya. Sedangkan fiqh merupakan hasil kerja akal manusia dalam memahami dalil-dalil yang *zhanni* baik salah satu sisinya (yakni *wuru*/*thubu* dan *dalalah*) maupun keduanya. Karena hukum kewarisan Islam yang dikaji adalah yang merupakan hasil penalaran fuqaha' maka istilah hukum Islam yang dimaksud dalam disertasi ini adalah fiqh. Namun karena fiqh kewarisan Syi'ah

---

<sup>4</sup>Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam : Probabilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (Ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), 74.

tidak bersifat patrilineal, melainkan parental atau bilateral,<sup>5</sup> maka yang dimaksud dengan “hukum kewarisan Islam” dan “fuqaha’” dalam disertasi ini tidak mencakup hukum kewarisan dan fuqaha’ Syi’ah, kecuali yang secara eksplisit disebutkan sebagai hukum kewarisan dan fuqaha’ Syi’ah.

### C. Rumusan Masalah

Dari latar belakang dan batasan tersebut di atas maka persoalan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut.

1. Apa saja ketentuan-ketentuan patrilineal dalam hukum kewarisan Islam?
2. Bagaimana dalil-dalil dan penalaran hukum fuqaha’ dalam mengkonstruksi ketentuan-ketentuan patrilineal dalam hukum kewarisan Islam?
3. Bagaimana tingkat kekuatan ketentuan-ketentuan patrilineal dalam hukum kewarisan Islam ?

### D. Tujuan dan Kegunaan

Penelitian ini bertujuan untuk menemukan jawaban dari masalah yang ada dalam rumusan masalah di atas. Tujuan tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Mengetahui lebih mendalam mengenai ketentuan-ketentuan patrilineal dalam hukum kewarisan Islam ;
2. Mengetahui secara mendalam konstruksi hukum yang dilakukan fuqaha’ sehingga lahir ketentuan-ketentuan patrilineal dalam hukum kewarisan;
3. Menganalisis tingkat kekuatan dalil-dalil dan penalaran hukum fuqaha’ dalam mengkonstruksi ketentuan-ketentuan patrilineal dalam hukum kewarisan Islam.

Dari penelitian ini diharapkan akan diperoleh kegunaan dan manfaat lebih lanjut, antara lain:

1. Secara teoritis, diharapkan akan diketahui dengan jelas ketentuan-ketentuan apa saja dalam hukum kewarisan Islam yang bersifat patrilineal. Lebih jauh diharapkan akan diketahui seberapa jauh dukungan *nash*/terhadap patrilinealitas tersebut. Sebuah *nash*/memiliki dua sisi, yaitu sisi *thubut/wujud* dan sisi *dalalah*. Dari sisi *thubut/wujudnya*, melalui penelitian ini diharapkan akan diketahui seberapa kuat *nash*/*nash*/yang dijadikan dasar. Sementara dari sisi *dalalahnya*, diharapkan akan diketahui tingkat akurasi penalaran fuqaha’ dan konstruksi hukum yang mereka lakukan.
2. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberi kontribusi bagi upaya pengembangan hukum kewarisan Islam yang lebih membumi dan memenuhi rasa keadilan masyarakat Muslim serta bisa diterapkan secara konsisten, tanpa ada upaya-upaya penghindaran yang tidak jujur.

### E. Pendekatan Penelitian

Para teoritis hukum Islam (*ushuli*) mendefinisikan hukum sebagai *khithb* Allah mengenai perbuatan manusia yang mukallaf, baik *khithb* itu berisi tuntutan (*iqtidh*), alternasi (*takhyir*) maupun penetapan hubungan (*wad’*). Yang dimaksud dengan *khithb* dalam definisi tersebut adalah *kalam nafs*, yaitu perkataan Allah yang ada pada Zat-Nya (atau “pikiran”-Nya). Dengan menisbatkan hukum kepada Tuhan, maka manusia tidak berwenang membuat atau menetapkan hukum. Tugas

---

<sup>5</sup> Lihat misalnya dalam Muhammad Abu-Zahrah, *al-Mirath ‘inda al-Ja’fariyyah* (Kairo: Jami’ah al-Duwal al-‘Arabiyyah, 1955); Anderson, *Islamic law.*, 66-69.

dan wewenang manusia bukanlah menetapkan hukum (*muthbit*), melainkan menemukan hukum (*muzhir*) melalui petunjuk atau tanda-tanda hukum (*dalil/imahrah/‘alamah*) yang diberikan oleh Pembuat hukum (*al-Hakim*), yakni Allah.<sup>6</sup> Dengan demikian penggunaan wahyu sebagai media untuk mengetahui hukum merupakan keniscayaan karena hukum dalam Islam adalah hukum Tuhan.

Namun pemahaman terhadap wahyu dalam hubungannya dengan realitas membutuhkan penggunaan akal. Memahami *nash/nash* yang berbicara mengenai hukum-hukum realitas tertentu dibutuhkan penggunaan akal, baik dalam rangka menerapkannya pada realitas tersebut maupun untuk memahami sisi-sisi historisitas *nash/nash* tersebut. Begitu pula ketika wahyu tidak memberikan penjelasan secara eksplisit dan spesifik mengenai persoalan, maka penggunaan akal pun dibutuhkan guna memahami karakter persoalan tersebut untuk selanjutnya mempertimbangan aspek *maslahah* dan *mafsadahnya* sejalan dengan tujuan syariat Islam.

Pengakuan terhadap wahyu dan akal sebagai media untuk mengetahui hukum Tuhan lebih lanjut diwujudkan oleh para ulama dalam kaidah-kaidah ijtihad. Secara garis besar, terdapat dua macam kaidah dalam ijtihad, yaitu kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawa'id al-ushliyyah al-lughawiyyah*) dan kaidah-kaidah penetapan hukum yang melibatkan pertimbangan kemaslahatan (*al-qawa'id al-ushliyyah al-tashri'iyyah*).

*Al-qawa'id al-lughawiyyah* disebut oleh al-Ghazali sebagai pilar utama ushul fiqh<sup>7</sup> karena sumber-sumber hukum Islam adalah *nash/nash* berbahasa Arab, yakni al-Qur'an dan Hadis. Urgensi pendekatan kebahasaan dalam memahami al-Qur'an dan Hadis juga disadari oleh para pemikir muslim kontemporer seperti Mohammed Arkoun, Ali Harb, Muhammad Abid al-Jabiri dan Muhammad Syahrur.<sup>8</sup> Hanya saja, penggunaan pendekatan bahasa harus dilakukan dengan memperhatikan prinsip intratekstualitas, yaitu memaknai sebuah ayat atau teks dengan melihat keterkaitan dan hubungannya dengan kata atau ayat lain. Intratekstualitas menuntut perlakuan dan pembacaan terhadap sebuah teks secara holistik dan tidak atomistik. *Nash/nash* seputar kewarisan, misalnya, harus dibaca dengan cara dihubungkan antara satu dengan yang lain, serta dihubungkan pula dengan *nash/nash* mengenai persoalan yang terkait dan prinsip-prinsip syariat Islam secara umum.

Realitas sejarah menunjukkan bahwa dalam ijtihadnya untuk menemukan hukum Tuhan, seorang mujtahid tidak dapat sepenuhnya terbebas dari subyektifitas. Faktor-faktor ekstratekstual seperti adat kebiasaan masyarakat (*'urf*), baik sengaja dipertimbangkan oleh mujtahid maupun tidak, dapat berpengaruh terhadap penalaran mereka dan hasil ijtihadnya. Berbagai perbedaan pendapat di antara fuqaha' sebagian disebabkan oleh perbedaan faktor sosial budaya yang melatarbelakanginya. Karena itulah di antara para *ushliyyin* dan fuqaha' dikenal sebuah kaidah yang diterima secara luas, yang menyatakan

---

<sup>6</sup>Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *Ghayah al-Wushul ila Daqa'iq 'Ilm al-Ushul* (ttp.: al-Sa'adah, 1979) 122-123.

<sup>7</sup>Abu-Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008) 287.

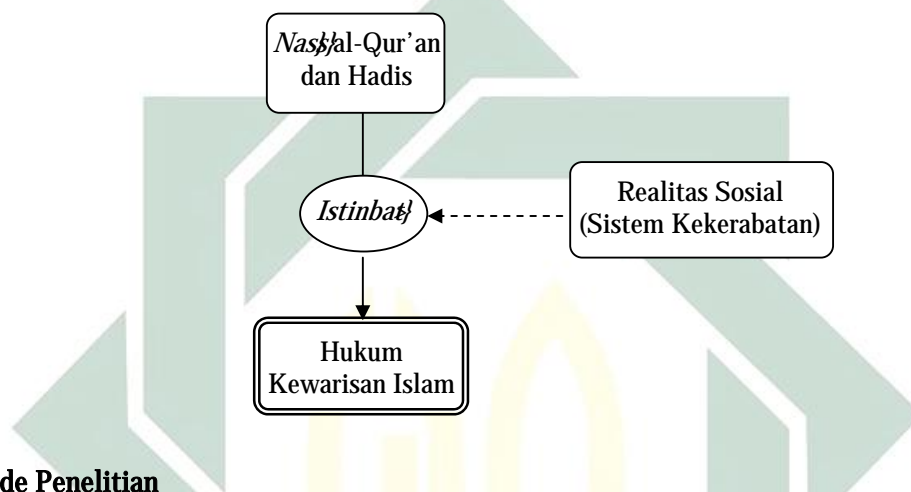
<sup>8</sup>Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2006), 44.



لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والعوائد والأحوال<sup>9</sup>

Kaidah ini merupakan pengakuan bahwa sebuah hasil ijtihad dipengaruhi oleh waktu, tempat, adat dan kondisi yang melatarbelakangi kelahiran sebuah produk hukum. Ijtihad para mujtahid yang menghasilkan bangunan hukum kewarisan yang bercorak patrilineal sangat mungkin dipengaruhi oleh sistem kekerabatan di mana mereka hidup. Karena itu, dalam mengkaji patrilinealitas hukum kewarisan mereka, perspektif sosiohistoris juga perlu digunakan di samping ushul fiqh.

Hubungan antara *nash*/*istinbat* yang dilakukan fuqaha' dan relitas sosial di mana fuqaha' hidup dan melakukan *istinbat* dapat digambarkan dalam skema berikut ini.



## F. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, metode analisis data yang digunakan adalah metode analitis-kritis,<sup>10</sup> karena yang menjadi obyek penelitian adalah produk pemikiran manusia yang terkandung dalam karya-karya tercetak. Karya-karya yang menjadi sumber data penelitian ini bisa berupa naskah primer maupun naskah sekunder. Naskah primer adalah naskah yang memuat karangan atau gagasan asli seseorang, sedangkan naskah sekunder adalah naskah yang ditulis seseorang yang memuat gagasan orang lain. Dalam naskah sekunder sering juga termuat pembahasan dan kritik seseorang terhadap gagasan orang lain. Gagasan yang terkandung dalam naskah primer disebut sebagai gagasan primer, dan pembahasan serta kritik seseorang terhadap gagasan orang lain yang termuat dalam naskah sekunder disebut gagasan sekunder.

Dalam penelitian ini, yang dipandang sebagai naskah primer adalah kitab-kitab fiqh karya-karya fuqaha' mazhab. Gagasan-gagasan yang termuat dalam kitab-kitab tersebut dalam penelitian ini seluruhnya dipandang sebagai gagasan primer meskipun bisa jadi berupa penjelasan terhadap gagasan fuqaha' lain. Hal ini karena penelitian ini menempatkan pemikiran fuqaha' mazhab sebagai satu obyek,

<sup>9</sup>Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Qalam, 1982), III: 4.

<sup>10</sup>Nama lain yang sering digunakan adalah deskriptif-analitis. Namun nama ini kurang menonjolkan aspek kritisnya. Lihat Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan" dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), 68.

meskipun dalam satu mazhab terdapat banyak fuqaha' yang tentu saja ada keragaman gagasan pada tingkat elaborasi. Sedangkan yang dipandang sebagai naskah sekunder adalah karya-karya para penulis non-mazhab yang memuat, membahas ataupun mengkritik pemikiran fuqaha' mazhab, khususnya tentang ketentuan-ketentuan bercorak patrilineal dalam hukum kewarisan.

Langkah-langkah dalam penelitian analitis-kritis meliputi (1) mendeskripsikan gagasan primer yang menjadi obyek penelitian, (2) membahas atau menafsirkan gagasan primer tersebut (3) melakukan kritik terhadap gagasan primer yang telah ditafsirkan (4) melakukan "studi analitik" dan (5) menarik kesimpulan.<sup>11</sup>

Sebagai langkah pertama, penelitian ini mendeskripsikan sebagai gagasan primer ketentuan-ketentuan patrilineal sebagaimana yang menjadi pendapat atau gagasan fuqaha' yang merupakan obyek penelitian. Gagasan primer ini dapat diperoleh dari naskah primer dan dapat pula dari naskah sekunder.

Langkah kedua adalah membahas ketentuan-ketentuan patrilineal, yang pada hakikatnya adalah memberikan semacam penafsiran peneliti terhadap gagasan yang telah dideskripsikan. Untuk melengkapi dan memperkaya pembahasan ini, peneliti akan memanfaatkan gagasan sekunder, yakni hasil pembahasan orang lain yang melakukan hal yang sama terhadap gagasan primer.

Langkah ketiga adalah melakukan kritik terhadap gagasan primer yang telah ditafsirkan tersebut. Kritik ini dilakukan atas asumsi bahwa semua gagasan manusia tidak sempurna dan dalam ketidaksempurnaan itu terkandung kelebihan dan kekurangan. Sebagaimana dalam langkah kedua, dalam langkah ketiga ini gagasan sekunder yang berupa kritik juga dimanfaatkan sebagai bahan bandingan dan pengayaan.

Langkah ketiga ini dibarengi dengan langkah keempat, yaitu melakukan "studi analitik" yang dalam penelitian (disertasi) ini dilakukan dalam bentuk studi perbandingan dan studi hubungan. Studi perbandingan dilakukan dengan cara mengkomparasikan pemikiran fuqaha' yang melahirkan hukum kewarisan bercorak patrilineal dengan pemikiran para pemikir lain, seperti fuqaha' Syi'ah dan Hazairin, untuk melihat perbedaan-perbedaan pemikiran di antara mereka dan mengetahui kelebihan dan kekurangan masing-masing, khususnya dari sisi metodologi yang mereka gunakan. Untuk ini, analisis dilakukan dengan menggunakan pendekatan ushul fiqh sebagai pendekatan utama. Ini dipandang tepat karena ushul fiqh merupakan teori yang melandasi dibangunnya fiqh. Sedangkan studi hubungan dilakukan untuk mengkaji hubungan antara patrilinealitas hukum kewarisan Islam dengan sistem kekerabatan masyarakat Arab yang menjadi latar sosio-historis kelahirannya. Studi ini tentu tidak memadai jika hanya menggunakan pendekatan ushul fiqh. Karena itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan antropologi untuk memahami produk pemikiran hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan sistem kekerabatan dalam hukum kewarisan, dalam kaitannya dengan latar belakang sosio-kulturalnya. Pendekatan ini digunakan dengan asumsi bahwa suatu pemikiran hukum Islam merupakan hasil dari interaksi antara fuqaha' dengan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik mereka.

Selanjutnya, langkah terakhir dalam penelitian analitis-kritis adalah menyimpulkan hasil penelitian.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 69-71.

## BAB II PEMBAHASAN

### A. Ketentuan-ketentuan Patrilineal dalam hukum Kewarisan Islam

Patrilinealitas hukum kewarisan Islam terdapat dalam penetapan kerabat dari semua kelompok ahli waris sebagaimana dikenal dalam hukum kewarisan Islam, yaitu kelompok *ashhāb al-furuʿ* 'asabah dan *dhawi-al-arhām*.

#### 1. Patrilinealitas *ashhāb al-furuʿ*

Ketentuan patrilineal dalam kelompok ini menyangkut (a) ahli waris arah ke bawah, yaitu cucu perempuan, (b) ahli waris arah ke atas, yaitu kakek dan nenek, dan (c) ahli waris arah ke samping, yaitu saudara.

##### (a) Cucu perempuan

Cucu perempuan dipandang sebagai ahli waris yang mempunyai hak kewarisan yang hampir sama dengan hak anak perempuan. Namun kedudukan dan hak cucu tersebut hanya berlaku bagi cucu perempuan dari garis laki-laki. Yang dimaksud dengan cucu perempuan dari garis laki-laki adalah keturunan perempuan derajat kedua dan seterusnya ke bawah yang terhubung dengan pewaris melalui laki-laki dan tidak ada perempuan yang menjadi penghubungnya (mereka adalah *bint al-ibn*, *bint ibn al-ibn*, *bint ibn ibn al-ibn*, dan seterusnya). Ketentuan tersebut tidak berlaku bagi cucu perempuan dari garis perempuan (setiap keturunan perempuan yang hubungan nasabnya kepada pewaris melewati perempuan). Jadi, cucu perempuan yang termasuk *ashhāb al-furuʿ* hanyalah cucu dari anak laki-laki dan seterusnya ke bawah sepanjang melalui garis laki-laki (patrilineal). Sedangkan cucu perempuan dari anak perempuan atau dari garis murni perempuan maupun bercampur perempuan hanya dimasukkan ke dalam kelompok *dhawi-al-arhām*<sup>12</sup> yang baru akan mendapat bagian warisan jika sudah tidak ada sama sekali 'asabah dan/atau *ashhāb al-furuʿ* yang berhak menerima *radd*.

Ketentuan mengenai cucu perempuan ini menjadi pendapat fuqaha' dari semua madzhab selain Syi'ah, bahkan juga fuqaha' modern. Seakan-akan ketentuan tersebut telah sangat jelas disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis sehingga mereka sepakat dan tidak ada yang mempersoalkannya.

##### (b) Kakek dan nenek

Seluruh fuqaha' sepakat berpendapat bahwa kakek dan nenek termasuk ahli waris. Sebagaimana ayah, kakek ditempatkan fuqaha' sebagai ahli waris 'asabah sekaligus *ashhāb al-furuʿ*. Namun kedudukan dan hak kewarisan kakek tersebut hanya berlaku bagi kakek *shhīh*. Kakek *shhīh* yang termasuk ahli waris *ashhāb al-furuʿ* dan 'asabah. Sedangkan kakek *ghayru shhīh* (atau kakek *fasid*) hanya termasuk ahli waris *dhawi-al-arhām* yang sangat kecil kemungkinannya untuk bisa memperoleh warisan. Yang dimaksud dengan kakek *shhīh* adalah kakek yang hubungan

---

<sup>12</sup>Lihat al-Bayjuri, *Hashiyah al-Bayjuri* 'ala Sharh al-Ghazzi 'ala Matn Abi-Syuja' (Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999), II: 128; 'Ali 'Abd al-Hāmiḍ Baltāh Jay dan Muḥammad Wahbi-Sulaymān, *al-Mu'tamad fi Fiqh al-Imām Ahmād* (Beirut: Da' al-Khayr, 1412/1992), II: 58; al-Qādiri al-Hānafi, *Takmilah al-Bahj al-Rasiq Sharh Kanz al-Daqā'iq*, (Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418/1997), 367; dll.



kekerabatannya dengan pewaris tidak melewati perempuan. Jika hubungan nasabnya dengan pewaris dihubungkan oleh atau melewati perempuan, maka ia bukanlah kakek *shh* melainkan kakek *fasid*.<sup>13</sup> Dengan ketentuan ini maka kakek dari pihak ibu bukanlah kakek *shh* sementara kakek dari ayah, sejauh apa pun hubungan kekerabatannya dengan pewaris, sepanjang tidak melewati perempuan, merupakan kakek *shh*

Pembedaan yang serupa juga berlaku bagi nenek: nenek *shh* dan nenek *fasidah* atau *ghayru shh*. Namun berbeda dengan kakek, yang menentukan apakah seorang nenek (yang dimaksud adalah nenek pada tingkat kedua, ketiga dan seterusnya ke atas [*buyut, canggah, dst. ke atas*]) dianggap *shh* ataukah *fasidah* bukanlah karena hubungannya ke pewaris hanya dihubungkan oleh murni orang-orang laki-laki ataukah melewati perempuan. Tetapi yang menentukan adalah ada tidaknya kakek *fasid* yang menjadi penghubung antara nenek dengan pewaris. Jika nenek tidak melewati kakek *fasid* maka ia adalah nenek *shh*, dan sebaliknya, jika melewati kakek *fasid* maka ia adalah nenek *fasidah*. Jadi, nenek *fasidah* adalah nenek yang hubungan nasabnya dengan pewaris melewati kakek *fasid*.<sup>14</sup>

Pembedaan ini menunjukkan patrilinealitas dalam kriteria nenek yang berhak mewaris, meskipun patrilinealitas tersebut tidak sekental dalam kriteria kakek. Seorang nenek menjadi *fasidah* tidak karena secara langsung melewati perempuan, melainkan karena melewati kakek *fasid*. Namun meskipun tampaknya yang menyebabkan seorang nenek menjadi *fasidah*, dan karenanya tidak termasuk kelompok *ashh al-furud* melainkan hanya *dhawi>al-arham*, bukanlah perempuan melainkan laki-laki (yakni kakek *fasid*), tetapi yang menyebabkan seorang kakek tersebut dikategorikan *fasid* adalah perempuan. Jadi, tetap saja, seseorang (nenek) dianggap sebagai kerabat jauh (*dhawi>al-arham*) pewaris disebabkan karena adanya perempuan di dalam silsilah nasabnya.

### (c) Saudara Perempuan

Hak kewarisan saudara diberikan langsung oleh al-Qur'an. Terdapat dua ayat yang menjelaskan hak kewarisan saudara, yaitu al-Nisa': 12 dan al-Nisa': 176. Kedua ayat ini tidak menjelaskan dan membedakan jenis saudara (kandung/seayah/seibu), namun hak kewarisan yang ditetapkan kedua ayat tersebut tidak sama. Perbedaan ketetapan hak kewarisan tersebut kemudian diselesaikan dengan cara memberlakukan al-Nisa':12 untuk kasus kewarisan saudara seibu, dan al-Nisa': 176 untuk kasus kewarisan saudara sekandung dan saudara seayah. Dengan demikian, bagian saudara kandung dan seayah lebih besar daripada saudara seibu, dan kedudukan saudara kandung dan seayah pun lebih kuat daripada saudara seibu. }

Saudara sekandung mungkin tepat untuk dianggap sebagai lebih dekat (atau lebih kuat) hubungan kekerabatannya dengan pewaris daripada saudara seayah atau saudara seibu, karena saudara sekandung dihubungkan nasabnya melalui dua pihak (yaitu ayah dan ibu) sedangkan saudara seayah atau seibu hanya melalui satu pihak (ayah saja atau ibu saja). Tetapi saudara seayah sulit untuk dianggap sebagai lebih dekat daripada saudara seibu, kecuali oleh masyarakat patrilineal. Dalam sistem kekerabatan patrilineal, hubungan kekerabatan dihubungkan melalui pihak laki-laki.

<sup>13</sup>Musḥaf Shalabi, *Aḥkām al-Mawāriṭh bayna al-Fiqh wa al-Qaḥīr*, (Beirut: Dar al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1978), 142; dan al-Qādirī-al-Ḥanafī, *Takmilah*, 267-368.

<sup>14</sup>Shalabi, *Aḥkām al-Mawāriṭh*, 194.

Karena itu, ketika saudara seayah diperlakukan oleh hukum kewarisan Islam sebagai lebih kuat hubungan kekerabatannya dengan pewaris dan karenanya memiliki hak yang lebih besar daripada saudara seibu, maka perlakuan tersebut merepresentasikan sistem kekerabatan patrilineal.

## 2. 'Asḥbah: Konsep Khas Patrilineal

Istilah 'asḥbah biasa dipahami oleh fuqaha' ahli faraidl sebagai ahli waris yang tidak mendapat bagian yang sudah dipastikan besarnya (*fard*) yang telah disepakati oleh seluruh fuqaha' (seperti *ashḥab al-furuḥ*) dan yang belum disepakati oleh mereka (seperti *dhawi>al-arḥām*). Dengan pengertian ini, fuqaha' membagi 'asḥbah ke dalam tiga kelompok.

### a. 'Asḥbah bi nafsih

'Asḥbah bi nafsih atau 'asḥbah karena dirinya sendiri adalah ahli waris 'asḥbah yang sebenarnya. Artinya, mereka sejak awal adalah ahli waris 'asḥbah, bukan *ashḥab al-furuḥ* yang menerima bagian secara 'usḥbah karena bersama orang lain. Mereka tidak akan memperoleh bagian warisan berupa bagian tertentu (*furuḥ*), kecuali ayah dan kakek karena keduanya disamping sebagai 'asḥbah juga termasuk *ashḥab al-furuḥ*. Jadi, jika disebutkan ahli waris 'asḥbah saja (tanpa keterangan) maka yang dimaksud adalah *ashḥab bi nafsih*.

Fuqaha' sepakat bahwa yang termasuk dalam kelompok 'asḥbah ini adalah setiap kerabat laki-laki yang hubungan nasabnya dengan pewaris tidak melewati perempuan.<sup>15</sup> Pengertian ini mencakup dua kemungkinan. Pertama, mungkin antara mereka dengan pewaris tidak ada perantara sama sekali, seperti anak laki-laki dan ayah pewaris. Kedua, di antara mereka ada perantara tetapi perantara tersebut adalah (atau semuanya) laki-laki, seperti cucu laki-laki garis laki-laki. Jika orang yang menjadi perantara adalah perempuan maka ahli waris tersebut tidak termasuk 'asḥbah bi nafsih melainkan *dhawi>al-arḥām* yang sangat kecil kemungkinannya untuk memperoleh warisan.

Dengan pengertian ini, terlihat dengan sangat jelas bahwa konsep 'asḥbah merupakan konsep yang sangat patrilineal dan mengunggulkan kelompok kerabat laki-laki dari garis laki-laki. Adanya konsep khusus untuk menyebut kelompok kerabat ini mengindikasikan kedudukan istimewa yang dimiliki mereka.

### b. 'Asḥbah bi al-ghayr

'Asḥbah bi al-ghayr adalah setiap *ashḥab al-furuḥ* perempuan yang menerima bagian secara 'usḥbah disebabkan bersama-sama dengan 'asḥbah bi nafsih tertentu. 'Asḥbah bi nafsih tersebut biasa diistilahkan dengan *mu'asḥb*. 'Asḥbah bi al-ghayr terdiri atas empat orang perempuan *ashḥab al-furuḥ* yaitu anak perempuan ketika bersama dengan anak laki-laki (sebagai *mu'asḥbnya*), cucu perempuan garis laki-laki ketika bersama dengan cucu laki-laki garis laki-laki, saudara perempuan sekandung ketika bersama dengan saudara laki-laki sekandung, dan saudara perempuan seayah ketika bersama dengan saudara laki-laki seayah. Dengan menjadi 'asḥbah bi al-ghayr, perempuan-perempuan tersebut tidak lagi menerima *fard* melainkan menerima

---

<sup>15</sup>Al-Sarkhasi> *al-Mabsuḥ* XXIX: 150; Ibn Qudamah, *al-Kaḥi* IV: 97; al-'Imrāni> *al-Bayan*, IX: 63; Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtar*, X: 516-517; Shalabi> *Aḥkām al-Mawāriḥ*, 208.

secara *'ushbah* atau sisa bersama-sama *mu'ashibnya* masing-masing, dengan ketentuan bagian seorang laki-laki dua kali lipat bagian seorang perempuan.<sup>16</sup>

Di atas telah disebutkan bahwa istilah *'ashbah* sebenarnya berarti kerabat laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan seseorang tidak melewati perempuan. Tetapi istilah ini kemudian digunakan oleh fuqaha' ahli fara'idl dengan pengertian ahli waris yang berhak menerima bagian tidak tertentu. Pengertian ini berangkat dari kenyataan bahwa hak kewarisan yang diterima oleh *'ashbah* tersebut (*'ashbah bi nafsih*) tidak ditentukan besarnya dalam al-Qur'an. Cara perolehan warisan seperti ini kemudian dijadikan sebagai definisi *'ashbah* oleh ulama ahli fara'idl. Dan ketika anak/cucu perempuan dan saudara perempuan sekandung/seayah juga menerima bagian yang besarnya tidak ditentukan, maka mereka pun disebut sebagai *'ashbah*. Hanya saja, karena mereka sebenarnya adalah ahli waris *ashhab al-furu'* yang menerima bagian tidak tertentu disebabkan bersama-sama dengan ahli waris lain, maka mereka disebut *'ashbah bi al-ghayr*.<sup>17</sup>

### c. *'Ashbah ma'a al-ghayr*

*'Ashbah ma'a al-ghayr* adalah setiap *ashhab al-furu'* perempuan yang menerima bagian secara *'ushbah* disebabkan bersama-sama dengan *ashhab al-furu'* perempuan yang lain. Jadi, berbeda dengan *'ashbah bi al-ghayr*, di sini yang menerima *'ushbah* hanya ahli waris yang menjadi *'ashbah ma'a al-ghayr* tersebut, sedangkan *mu'ashibnya* tetap menerima *fard* sebagai *ashhab al-furu'*

Ahli waris yang dapat menjadi *'ashbah ma'a al-ghayr* hanya dua orang, yaitu saudara perempuan sekandung dan saudara perempuan seayah ketika masing-masing mewaris bersama seorang atau beberapa orang anak perempuan atau cucu perempuan garis laki-laki (betapa pun jauh menurunnya). Kedua orang tersebut menjadi *'ashbah ma'a al-ghayr* dengan syarat tidak bersama dengan saudaranya yang dapat menjadikannya sebagai *'ashbah bi al-ghayr*.<sup>18</sup>

Perolehan kewarisan saudara perempuan sekandung/seayah ini didasarkan pada hadis Huzayl yang telah disinggung di atas yang menjelaskan bahwa saudara perempuan tetap dapat memperoleh warisan meskipun pewaris meninggalkan anak perempuan dan cucu perempuan. Perolehan yang berhak diterima oleh saudara perempuan sama dengan yang berhak diterima oleh saudara laki-laki, yaitu menerima sisa. Atas dasar hadis ini fuqaha' kemudian mengintrodusir apa yang disebut sebagai *'ashbah ma'a al-ghayr*. Penamaan saudara perempuan sekandung dan seayah ketika menerima sisa disebabkan mewaris bersama anak perempuan atau cucu perempuan garis laki-laki tersebut sebagai *'ashbah ma'a al-ghayr* sama dengan alasan penamaan anak/cucu perempuan dan saudara perempuan sekandung/seayah sebagai *'ashbah bi al-ghayr* di atas.

### 3. *Dhawi-al-Arham*: Ketersisihan Kerabat Garis Perempuan

Yang dimaksud dengan *dhawi-al-arham* oleh fuqaha' adalah kerabat pewaris yang tidak memperoleh bagian warisan yang sudah ditentukan (*fard*) dan tidak

<sup>16</sup>Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtar*, X: 522-523; Mahluf, *al-Mawaridh*, 92-93; al-Sabuni, *al-Mawaridh*, 60-61.

<sup>17</sup>Al-Sabuni, *al-Mawaridh*, 61.

<sup>18</sup>Al-Qarafi, *al-Dhakhirah*, XIII: 52; Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtar*, X: 523; Ibn Qudamah, *al-Mughni*, IX: 9.

termasuk *'ashbah*, baik perempuan maupun laki-laki.<sup>19</sup> Semua kerabat, baik laki-laki maupun perempuan, yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melewati garis kekerabatan yang tidak murni laki-laki (tidak patrilineal), kecuali ibunya ibu, dimasukkan oleh fuqaha' ke dalam kelompok ini. Begitu pula semua kerabat lain yang tidak ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah sebagai berhak atas *fard* juga dimasukkan oleh fuqaha' ke dalam kelompok ini.

Keberadaan kelompok ini disepakati oleh fuqaha'. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai hak kewarisannya. Sebagian fuqaha' dari kalangan Sahabat hingga fuqaha' mazhab berpendapat bahwa *dhawi>al-arhām* tidak berhak menerima warisan. Menurut mereka, jika tidak ada *ashhāb al-furu'* dan *'ashbah* maka harta warisan diserahkan kepada baitul mal untuk kepentingan kaum muslimin, bukan untuk *dhawi>al-arhām*. Sedangkan menurut mayoritas fuqaha' dari kalangan Sahabat hingga fuqaha' mazhab berpendapat sebaliknya, yaitu bahwa *dhawi>al-arhām* berhak mendapat warisan tetapi dengan syarat tidak ada ahli waris *'ashbah* (baik *'ashbah nasabiyah* maupun *'ashbah sababiyah*) dan/atau *ashhāb al-furu'* yang berhak menerima *radd*. Selama masih ada *'ashbah*, atau tidak ada *'ashbah* tetapi ada *ashhāb al-furu'* yang berhak menerima *radd*, maka mereka tidak akan memperoleh warisan.

Para fuqaha' yang memberikan hak kewarisan kepada *dhawi>al-arhām* tersebut selanjutnya berbeda pendapat mengenai cara pembagian warisan kepada mereka. Sebagian menggunakan prinsip *al-qarabah*, sebagian lain menggunakan mekanisme *al-tanzih* (penggantian tempat) dan beberapa fuqaha' menggunakan prinsip *al-arhām*, yakni bahwa semua mempunyai hak yang sama-rata sebagai *dhawi>al-arhām*.

## B. Sumber dan Penalaran Hukum Fuqaha' dalam Mengkonstruksi Patrilinealitas

### 1. Konstruksi Patrilineal Kewarisan *Ashhāb al-Furu'*

#### a. Prioritas Cucu Perempuan dari Garis Laki-laki

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.<sup>20</sup>

Sebenarnya, jika dicermati penggunaan kata *walad* dan penggunaan kata *ibn* dan *bint* dalam sejumlah *nash* arti *lughawi* kata ini bersifat umum, yakni mencakup semua keturunan, laki-laki maupun perempuan, dari garis laki-laki maupun garis perempuan. Karena itu pembatasan makna kata tersebut pada

<sup>19</sup>Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtar*, X: 545; Muhammad 'Abd al-Rahmān al-Kishka, *al-Mirath al-Muqarran* (Baghdad: Manshurat Da' al-Nadhi, 1969), 196 dan Shalabi, *Ahkām al-Mawarith*, 280; Rahman, *Ilmu Waris*, 351.

<sup>20</sup>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, *Ahkām al-Qur'an*, juz 3 (Beirut: Da' Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1992), 14; Al-Kiyā al-Harrasi, *Ahkām al-Qur'an*, jilid 1 (Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 340.



keturunan yang melalui garis laki-laki saja, tidak dapat dijelaskan secara *lughawi*> Penjelasan yang mungkin untuk diberikan tentu harus berangkat dari makna *shar'i*> atau makna *'urfi*>nya.

Dalam al-Nisa': 11, satu-satunya ayat yang secara eksplisit menjelaskan hak kewarisan keturunan, tidak ada *bayan* (penjelasan) tentang kata *awlad*. 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/bana*) juga tidak menunjukkan adanya pemaknaan secara *shar'i*> yang berbeda dengan makna *lughawi*>kata *walad*.

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,<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Dengan demikian, secara *lughawi*> kata أولاد mencakup pula cucu perempuan dari anak perempuan, tetapi makna itu tidak digunakan untuk 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.

Argumen bahwa nasab hanyalah melalui ayah perlu ditinjau ulang. Pembacaan secara komprehensif terhadap ayat-ayat kewarisan, perkawinan dan hak dan kewajiban antara orangtua dan anak justru menunjukkan bahwa nasab atau garis keturunan yang dikehendaki al-Qur'an adalah bilateral (nasab melalui ayah dan ibu), bukan parilineal (nasab hanya melalui ayah).

Dengan memperhatikan tidak adanya dukungan al-Qur'an terhadap garis kekerabatan patrilineal, di satu sisi, dan patrilinealitas garis kekerabatan masyarakat Arab, 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. Secara jelas al-Qadiri> mengatakan bahwa menurut *'urf*, kata *walad* tidak mencakup cucu perempuan dari perempuan.<sup>23</sup> Makna *'urfi*> ini juga ditunjukkan oleh seorang penyair dalam syairnya berikut ini.

بنونا بنو أبائنا وبناتنا \* بنوهنّ أبناء الرجال الأبعد<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ibrahim al-Bayjuri> *Hāshiyah al-Shaykh Ibrahim al-Bayjuri>ala Sharhjal-Ghazzi>alaMatn Abi>Shuja>*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999), 206. Rashid Ridā> dalam kitab tafsirnya juga mengatakan hal yang sama. Lihat Rashid Ridā> *Tafsir al-Qur'an al-Hākim*, juz 4 (Kairo: Dar al-Manār, 1947), 405.

<sup>22</sup> Al-Bayjuri> *Hāshiyah*, II: 206.

<sup>23</sup> Muḥammad Ḥusayn ibn 'Alī> al-Turī> al-Qadiri> *Takmilah al-Baḥḥ al-Raṣiq*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 367.

<sup>24</sup> Ridā> *Tafsir*, IV: 405; Ibn Qudamah, *al-Mughni*> IX: 11.

Makna '*urf*' merupakan pilihan makna kedua setelah makna '*shar'i*' dan sebelum makna '*lughawi*'. 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 '*walad*' yang hanya mencakup keturunan dari garis laki-laki merupakan sebuah '*urf lughawi*' atau '*lafz*'. Dan dalam ushul fiqh, '*urf lughawi*' dapat dijadikan sebagai salah satu pertimbangan hukum.<sup>25</sup>

Hanya saja, sebuah '*urf*' dapat dijadikan pertimbangan hukum jika tidak bertentangan dengan '*nasab*'. Dan karena makna '*urf*' lafaz '*walad*' yang tidak mencakup cucu dari anak perempuan bertentangan dengan '*nasab*' yang menunjukkan sebaliknya, maka makna '*urf*' itu tidak dapat digunakan sebagai pertimbangan hukum.

#### b. Pembedaan terhadap Kakek dan Nenek: antara yang '*shahih*' dan yang '*fasid*'

Di dalam al-Qur'an tentu saja tidak ditemukan pembedaan tersebut karena di sana tidak ada kata '*jadd*'. Bahkan 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 tidak ada riwayat yang membuat pembedaan kakek, apalagi yang menyisihkan kakek '*ghayr shahih*'

Pembedaan kakek ke dalam '*shahih*' dan '*fasid*' juga didasarkan pada alasan nasab (garis keturunan). 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, menurut fuqaha', inilah nasab yang bersifat '*shar'i*' sebagaimana yang ditunjukkan oleh pernyataan al-Qur'an "*ud'ukum li aba'ihim*" dalam al-Ahzab: 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. Di sisi lain, pernyataan al-Qur'an "*ud'ukum li aba'ihim*" juga tidak mesti mengandung makna '*li al-tah*', yakni membatasi hubungan nasab hanya melalui ayah. Pembacaan kontekstual, baik konteks ekstratekstual maupun konteks tekstual, menunjukkan bahwa ayat tersebut dimaksudkan untuk melarang menasabkan seseorang kepada laki-laki yang bukan ayahnya, dan bukan dimaksudkan untuk meniadakan hubungan nasab seseorang dengan ibunya.

Dengan demikian, anggapan bahwa kakek yang memiliki hubungan nasab '*shar'i*' hanyalah kakek sah saja tidak didasarkan pada '*dalah*' 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.

Kuatnya pengaruh sistem kekerabatan patrilineal ini pula yang melahirkan pembedaan nenek menjadi '*shahih*' dan '*fasidah/ghayr shahih*' dalam hukum

---

<sup>25</sup> Lihat antara lain Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), 104 dan 107-108.

kewarisan Islam. Baik dalam al-Qur'an maupun hadis tidak ada nass yang dapat dijadikan dasar bagi pembedaan tersebut. Lagi-lagi pendapat ini didasarkan pada pengertian nasab, yaitu bahwa nasab mesti melalui ayah.<sup>26</sup> 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 yang menjelaskan bahwa Nabi saw. memberikan warisan kepada nenek dari pihak ibu maka fuqaha' pun berpendapat bahwa nenek dari pihak ibu termasuk nenek *shahhah*. Yang termasuk nenek *fasidah* adalah nenek yang melalui kakek *fasid*.

c. Pembedaan terhadap Saudara: antara yang Sekandung dan Seayah dengan yang Seibu

Pembedaan antara saudara sekandung dan seayah dengan saudara seibu didasarkan pada pembedaan penerapan al-Nisa': 176 dan bagian akhir al-Nisa': 12. Namun sesungguhnya kedua ayat tersebut sama sekali tidak memberikan petunjuk bahwa yang satu diterapkan untuk jenis saudara tertentu dan yang lain diterapkan untuk jenis saudara yang lain. Secara zahir kata *akh* dan *ukht* dapat diartikan secara mutlak mencakup semua jenis saudara.<sup>27</sup>

Terdapat sumber berupa riwayat, yaitu sebuah *qira'ah* dari Sa'd bin Abi Waqqas yang dijadikan sandaran oleh para ulama. Dalam *qira'ah* tersebut terdapat tambahan *مِنْ أُمَّ* pada al-Nisa': 12 sehingga berbunyi:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ

Namun *qira'ah* tersebut merupakan *qira'ah* yang *sha'hdh* dan oleh sebagian ulama dianggap *mansukh*, sementara oleh sebagian yang lain dipandang sebagai tafsir saja. Lebih dari itu, riwayat tentang *qira'ah sha'hdhah* tersebut diriwayatkan tanpa sanad.

Selain *qira'ah sha'hdhah* tersebut, pembedaan terhadap saudara yang dijelaskan dalam al-Nisa': 12 dengan yang dijelaskan dalam al-Nisa': 176 yang menjadi pendapat seluruh fuqaha' juga didasarkan pada pendapat Abu Bakr yang dikemukakan dalam satu khutbahnya.<sup>29</sup> Tetapi ini adalah pendapat Abu Bakar, bukan penjelasan Rasulullah.

Lebih dari itu, pembedaan antar saudara di satu sisi, dan pengakuan saudara seibu sebagai ahli waris *ashhab al-furud* di sisi lain, menunjukkan inkonsistensi dan inkohereni hukum kewarisan Islam. Di satu sisi, fuqaha' selalu menjadikan garis kekerabatan patrilineal sebagai dasar 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 *ashhab al-furud nasabiyyah* dan *ashbah* sama sekali. Namun di sisi lain, mereka mengakui hak saudara seibu sebagai ahli waris *ashhab al-furud* jika memang hukum kewarisan yang dikehendaki oleh al-

<sup>26</sup> Al-Bayjuri, *Hashiyah*, II: 206.

<sup>27</sup> Al-Qarafi, *al-Dhakhirah*, XIII: 35.

<sup>28</sup> 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* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, tth.), IV: 230.

<sup>29</sup> Lihat al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, IX: 431; Abu Bakr Ahmad ibn al-Husayn ibn 'Ali al-Bayhaqi, *Al-Sunan al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub, 2003), VI: 379.

Qur'an adalah hukum kewarisan yang bersifat patrilineal, tentunya saudara seibu pun tidak berhak memperoleh warisan.

Inkonsistensi juga tampak dari perbedaan di antara saudara dalam hal besarnya hak waris mereka, di satu sisi, dan kesamaan mereka dalam hal meng*hjjab* ibu, di sisi lain. Fuqaha' sepakat bahwa besarnya bagian ibu dipengaruhi oleh adanya 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 jenis saudara, baik laki-laki maupun perempuan, dan baik sekandung, seayah maupun seibu.<sup>30</sup> Ketentuan ini menunjukkan tidak adanya perbedaan 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 *hjjariyyah* atau *hjjariyyah*, 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 perbedaan antar saudara berdasarkan hubungan kekerabatan tersebut, maka bagian masing-masing adalah sebagai berikut:

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-Khat<sup>tab</sup> pernah memutus kasus seperti ini dua kali. Pada kasus kedua, saudara laki-laki kandung tidak dapat menerima putusan yang tidak memberinya bagian warisan. Dia menganggap putusan itu tidak adil. Bagaimana bisa dia yang merupakan saudara sekandung tidak memperoleh warisan, sementara saudara seibu malah memperoleh warisan. Dia pun mengajukan protes kepada Khalifah 'Umar dengan mengatakan, "Wahai Amirul mukminin, anggaplah ayah kami adalah seekor himar, bukankah kami berasal dari ibu yang sama?" Keberatan dari saudara laki-laki kandung ini didengar oleh 'Umar. Dia pun kemudian 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. Pembagian dengan cara ini di satu sisi menyimpang dari kaidah yang disepakati tersebut dan, di sisi lain, menjadikan semua jenis saudara menjadi setara dan memiliki hak waris yang sama.

## 2. Konstruksi Patrilineal Kewarisan 'Ashbah

Istilah '*ashbah*' sebagai sebuah kelompok ahli waris ditemukan di dalam sejumlah hadis yang redaksinya hampir sama. Tetapi ada keganjilan dalam hadis-hadis tersebut. Pertama, menurut hadis-hadis tersebut, harta peninggalan diwaris (langsung) oleh '*ashbah*'. Padahal semestinya sebelum diwaris oleh '*ashbah*', harta peninggalan diwaris terlebih dahulu oleh *ashhab al-furu'* yang bagian mereka telah ditentukan dalam al-Qur'an. Kedua, terdapat sejumlah hadis serupa yang

<sup>30</sup> Al-Qur<sup>t</sup>hbi> *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.



diriwayatkan banyak ahli hadis tetapi tidak menggunakan istilah *'ashbah*, melainkan *warathah* (para ahli waris).

Bisa jadi karena kelemahan hadis-hadis tentang *'ashbah* tersebut maka fuqaha' tampaknya tidak menganggap penting hadis-hadis tersebut. Ketika menjelaskan hak kewarisan *'ashbah*, fuqaha' tidak menggunakan hadis-hadis tersebut, melainkan hadis Ibn 'Abbas yang menyatakan "Berikanlah bagian-bagian tertentu kepada yang berhak, dan sisanya adalah untuk laki-laki pria paling utama". Padahal, hadis ini tidak menjelaskan siapa-siapa yang dimaksud dengan laki-laki paling utama. Dengan kata lain, bagaimana urutan kedekatan kerabat laki-laki? Fuqaha' kemudian menetapkan tata urutan *'ashbah* dengan 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 'umumnah* (paman dan keturunannya). Tata urutan ini adalah tata urutan *'ashbah* dalam sistem kekerabatan Arab.

Dari sisi redaksi *matamya*, hadis tersebut mengandung kemusykilan, yaitu disebutkannya kata *dhakar* setelah kata *rajul* padahal keduanya mempunyai arti yang sama, yakni laki-laki. Lebih penting lagi, keberadaan *'ashbah* 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. Kewarisan dengan sistem *'ashbah* bertentangan dengan prinsip ini. Sistem *'ashbah* melahirkan pembedaan antara laki-laki dan perempuan dalam keberhakannya memperoleh warisan, meskipun derajat kekerabatan mereka sama.

Kewarisan dengan sistem *'asabah* juga tidak sejalan dengan prinsip kedekatan yang ditetapkan oleh al-Anfaḥ: 75 dan al-Aḥzāb: 6. Sebagaimana dikatakan oleh al-Sarakhsī 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.<sup>31</sup> Diutamakannya kerabat laki-laki dari garis laki-laki berakibat terkalahkannya atau bahkan tersingkirnya kerabat perempuan yang tidak termasuk *ashbah al-furuḥ* dan juga kerabat dari garis perempuan, baik laki-laki maupun perempuan, meskipun kerabat tersebut lebih dekat hubungan kekerabatannya dengan pewaris.

Memperhatikan ketidaksejajaran sistem *'ashbah* dengan dua prinsip di atas maka, meskipun *sanad* hadis "laki-laki paling utama" di atas kuat dan diriwayatkan oleh banyak ahli hadis, namun kesahihan *matan* hadis tersebut atau setidaknya penerapannya perlu ditinjau kembali. Kandungan hadis tersebut, apakah berlaku sebagai aturan umum untuk semua kasus kewarisan ataukah hanya kasuistik untuk kasus tertentu di mana ada kerabat laki-laki tertentu di dalamnya, patut untuk dipikirkan kembali. Kemungkinan untuk memandang ketentuan dalam hadis *awla*

---

<sup>31</sup> Al-Sarakhsī *al-Mabsuṭ* 151.

*rajul* tersebut sebagai ketentuan yang hanya diterapkan pada kasus-kasus tertentu dikemukakan oleh seorang ulama Syi'ah, Ja'far Subhāni> juga seorang ahli hukum Adat Indonesia yang menawarkan gagasan hukum kewarisan bilateral, yakni Hazairin.

Tata urutan *'asabah* dalam hukum kewarisan Islam merupakan sesuatu yang tidak dapat dikonstruksi 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 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 diambil dari *'asabah* Arab pra-Islam.

### 3. Peminggiran Kelompok *Dhawi-al-Arham*

Sesuatu yang mesti dalam semua sistem hukum kewarisan terdapat sejumlah 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 menimbulkan ketidakadilan, sementara hukum Islam diyakini bersifat ilahi yang diturunkan untuk memberikan keadilan bagi manusia.

Karena itu, yang perlu diperhatikan berkaitan dengan ketersisihan *dhawi-al-arham* adalah kriteria penetapan seseorang menjadi bagian dari kelompok ini. 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*.

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*. 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*.

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, ketidakmemadaan pendekatan bahasa untuk mengkonstruksi ketentuan-ketentuan kewarisan yang tidak disebutkan dalam *nash* juga menunjukkan kelemahan pendekatan itu sendiri. Sebagai konsekuensinya, peminggiran sejumlah kerabat yang dikategorikan oleh fuqaha' sebagai *dhawi al-arham* pun lemah secara metodologis.

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-Anfaḥ: 75 dan al-Aḥzāb: 6.

Penetapan seseorang kerabat ke dalam kelompok *dhawi al-arham* 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. Sistem kewarisan dengan *dhawi al-arham* sebagai kelompok pinggiran tersebut bersifat diskriminatif, yakni memberikan hak waris kepada laki-laki tanpa memberikan hak waris kepada perempuan yang sederajat dengan laki-laki tersebut.

Fuqaha' yang memberikan kemungkinan kepada *dhawi al-arham* hak memperoleh warisan, yaitu jika '*ashbah* dan *ashhab al-furuḥ*' tidak ada, kemudian berbeda pendapat mengenai cara perolehan mereka. Perbedaan ini mengindikasikan bahwa persoalan cara perolehan mereka tidak memiliki landasan yang jelas dan penetapannya pun kemudian didominasi oleh pemikiran yang arbitrer (*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 *nash* dan juga tidak masuk dalam definisi kerabat menurut sistem kekerabatan patrilineal.

### C. Kekuatan Konstruksi Patrilineal dalam Hukum Kewarisan Islam

Pembahasan-pembahasan di atas menunjukkan bahwa dalam membaca *nash/nash* kewarisan guna merumuskan hukum kewarisan Islam, fuqaha' sangat mengandalkan faktor ekstratekstual, yaitu sistem kekerabatan masyarakat di mana mereka hidup dan membangun fiqhnya. Dalam terminologi ushul fiqh, sistem kekerabatan suatu masyarakat merupakan salah satu bentuk '*urf*' yang memungkinkan untuk diakomodasi dan digunakan sebagai sumber ekstratekstual dalam mengkonstruksi hukum.<sup>32</sup> Bahkan dalam membaca teks-teks sumber hukum, '*urf*' atau adat budaya masyarakat di mana teks-teks tersebut turun juga 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.<sup>33</sup> Dari sudut

---

<sup>32</sup>Tentang penggunaan sumber-sumber ekstratekstual lihat Barlas, *Cara Quran.*, 151.

<sup>33</sup>Barlas menyebut pembacaan dengan mempertimbangan konteks sosial turunya *nash* 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, Nasḥ 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*, dan Asghar Ali Engineer.

pandang ini maka patrilinealitas hukum kewarisan Islam tampak sebagai konsekuensi 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 *nash*. Sebuah 'urf yang bertentangan dengan *nash* dipandang sebagai *fasid (invalid)* dan karenanya tidak bisa diakomodasi dan dijadikan sebagai pertimbangan hukum.<sup>34</sup> Tentunya, kontradiksi tidak hanya dilihat dari *nash/nash* secara individual melainkan juga (bahkan lebih penting lagi) dilihat dari makna yang diperoleh dari sejumlah *nash* 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.

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, 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 *nash* dan karenanya tidak sah untuk diakomodasi dan dijadikan sebagai sumber ekstratekstual dalam mengkonstruksi hukum kewarisan.

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*) kepada beberapa orang kerabat sebagai ketentuan yang ditambahkan pada hukum kewarisan Arab pra-Islam.<sup>35</sup>

Kegagalan dalam menangkap tujuan al-Qur'an tersebut, di satu sisi, dan keterkungkungan fuqaha' dalam budaya patrilineal Arab ketika mereka mengkonstruksi hukum kewarisan Islam, di sisi lain, dapat terjadi karena dalam membaca al-Qur'an mereka cenderung memperlakukan setiap ketentuan secara parsial dan

---

<sup>34</sup> Al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh.*, II: 122.

<sup>35</sup> Anderson, *Islamic Law.*, 63-64; Pandangan tersebut juga menjadi pandangan para sarjana Barat. David S. Powers menyebut pandangan mereka sebagai *superimposition theory* (teori pelapisan). Lihat Powers, *Peralihan Kekayaan.*, 17-21.



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.<sup>36</sup> Hubungan intratekstual sebagaimana yang terkandung dalam adagium "*al-Qur'an yufassiru ba'dhu ba'dh*" kurang mendapat perhatian. Pada awal pertumbuhan hukum Islam di masa Sahabat, pendekatan yang atomistik bisa dimaklumi karena ijtihad yang dilakukan bersifat praktis dan *ad hoc* untuk menjawab persoalan riil yang dihadapi dan membutuhkan jawaban segera. 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.<sup>37</sup> Karena itu, meskipun ijtihad pada masa ulama mujtahid sudah menjadi kegiatan akademis, tetapi ijtihad mereka hanya melanjutkan dan melengkapi hasil-hasil ijtihad generasi sebelumnya yang tidak didasarkan pada pembacaan yang holistik.

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 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 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.

---

<sup>36</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Qur'an* (Mesir: Nahḍh, 2005), 73-77.

<sup>37</sup> Al Yasa Abubakar, "Model Pemikiran Umat Islam: Mazhabiah" dalam *Suara Muhammadiyah* no. 17 tahun ke-97 (September, 2012), 24.

### BAB III PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari pembahasan-pembahasan dalam bab-bab sebelumnya dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

**Pertama**, al-Qur'an dan Sunnah telah memberikan hak waris secara bilateral kepada anak laki-laki dan anak perempuan, ayah dan ibu, dan saudara laki-laki dan saudara perempuan, tanpa membedakan jenis kelamin pewaris. Namun hukum kewarisan Islam (fiqh) kemudian menentukan keberhakan kerabat lain yang hubungannya dengan pewaris tidak secara langsung dengan mengacu pada garis kekerabatan patrilineal, baik kerabat tersebut termasuk kelompok *ashhāb al-furuʿ* '*ashbah* maupun *dhawī>al-arḥām*. *Ashhāb al-furuʿ* yang kewarisannya mengacu pada garis patrilineal adalah cucu perempuan, kakek, nenek, dan saudara perempuan. Jadi, yang dimaksud dengan cucu perempuan adalah cucu perempuan dari anak laki-laki, kakek adalah kakek dari pihak ayah, nenek adalah nenek yang tidak melewati kakek dari pihak ibu, dan saudara perempuan adalah saudara perempuan kandung atau seayah. Sedangkan yang selain mereka dikategorikan ke dalam kelompok *dhawī>al-arḥām* yang hampir-hampir tidak mungkin bisa memperoleh warisan. Sedangkan yang termasuk dalam kelompok '*ashbah*, yakni ahli waris yang berhak menerima bagian yang besarnya tidak ditentukan, adalah semua kerabat laki-laki yang terhubung dengan pewaris melalui laki-laki dan tidak melewati perempuan. Dengan demikian, kerabat laki-laki maupun perempuan yang terhubung dengan pewaris melalui perempuan sangat kecil kemungkinannya untuk memperoleh warisan. Mereka baru dapat memperoleh warisan ketika tidak ada sama sekali '*ashbah* dan *ashhāb al-furuʿ* yang berhak menerima sisa (*radd*). Bahkan menurut sebagian fuqaha', kerabat yang disebut dengan istilah *dhawī>al-arḥām* ini sama sekali tidak mempunyai hak untuk memperoleh warisan.

**Kedua**, tidak ada dalil yang memberikan petunjuk kuat bagi patrilinealitas hukum kewarisan. Patrilinealitas *ashhāb al-furuʿ* sama sekali tidak didasarkan pada dalil al-Qur'an maupun hadis. Pemaknaan *walad* yang hanya mencakup anak dan cucu dari anak laki-laki didasarkan pada pilihan makna *isti'māh>* atau '*urfi*' sebagaimana berlaku dalam sistem kekerabatan Arab. Pembatasan kakek hanya pada kakek dari pihak ayah (laki-laki) didasarkan pada prinsip bahwa nasab melalui ayah. Padahal prinsip ini merupakan hasil pembacaan al-Qur'an secara parsial yang dipengaruhi sistem kekerabatan patrilineal Arab. Perbedaan antara saudara seibu dengan saudara kandung dan seayah juga sama sekali tidak didasarkan pada *naṣṣ* sah yang otoritatif.

Sedangkan mengenai patrilinealitas ahli waris yang berhak menerima sisa atau bagian yang besarnya tidak ditentukan (yang oleh fuqaha' disebut sebagai '*ashbah*'), terdapat sejumlah hadis serupa yang menyebutkan '*ashbah* sebagai ahli waris yang berhak memperoleh harta warisan. Namun hadis tersebut mengandung persoalan dari sisi *matamya*, dan fuqaha' pun tidak menjadikannya sebagai dasar bagi keberadaan kelompok ini. Hadis yang dijadikan sebagai dasar oleh fuqaha' adalah hadis Ibn 'Abbas tentang pemberian sisa harta warisan untuk "*awla>rajul*" yang diartikan sebagai laki-laki yang hubungannya dengan pewaris tidak melewati

perempuan, yang dikenal dalam sistem kekerabatan Arab dengan sebutan *'ashbah*. Struktur dan tata urutan ahli waris kelompok *'ashbah* pun hampir sama dengan struktur *'ashbah* dalam sistem kekerabatan Arab. Dengan demikian, patrilinealitas hukum kewarisan Islam dikonstruksi oleh fuqaha' dengan mengadopsi sistem kekerabatan Arab sebagai sumbernya.

**Ketiga**, konstruksi patrilineal dalam hukum kewarisan Islam merupakan hasil dari pembacaan *nash*/secara parsial. Pembacaan ayat-ayat kewarisan dipisahkan dari bilateralitas ayat-ayat tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi sebagaimana dipahami fuqaha' dengan cara demikian. Pemberian keberhakan (*istihjaq*) yang sama untuk mewaris oleh al-Qur'an kepada laki-laki dan perempuan yang seposisi kekerabatan pun tidak dilihat oleh fuqaha' sebagai reformasi al-Qur'an dari hukum kewarisan patrilineal sebagaimana berlaku dalam masyarakat Arab menuju hukum kewarisan bilateral. Cara pandang patrilineal dalam mengkonstruksi hukum kewarisan juga dilandasi oleh pandangan bahwa nasab yang bersifat syar'i adalah melalui laki-laki (*al-nasab li al-ab*). Pandangan ini pun lahir dari pembacaan parsial dan mengabaikan konteks, baik konteks tekstual maupun konteks ekstratekstual. Sejalan dengan pandangan ini, mereka pun mengambil sumber ekstratekstual berupa *'urf*, yaitu sistem kekerabatan patrilineal Arab, guna mengkonstruksi struktur luas ahli waris. Padahal, *'urf* tersebut bertentangan dengan *nash* yang secara kumulatif menghendaki sistem kekerabatan bilateral. Dengan demikian, konstruksi patrilineal dalam hukum kewarisan Islam lemah secara metodologis dan tidak sepatutnya dipertahankan, lebih-lebih bagi masyarakat yang menganut sistem kekerabatan bilateral.

## B. Implikasi Teoritis

Pertama, temuan penelitian ini semakin menegaskan teori tentang hubungan antara hukum (fiqh) dengan latar belakang ruang, waktu, keadaan dan budaya masyarakat di mana fuqaha' hidup dan tinggal. Hubungan ini juga berlaku dalam hukum kewarisan yang sering dianggap *qat'i*. Bahkan keterpengaruhannya hukum kewarisan Islam oleh latar belakang sosial budaya tampak sangat kuat. Hal ini juga sekaligus memberi konfirmasi akademis bagi teori (hipotesis) Hazairin yang menyatakan bahwa hukum kewarisan Sunni yang bersifat patrilineal dipengaruhi oleh sistem kekeluargaan patrilineal Arab.

Kedua, temuan ini juga mengkonfirmasi dan menambah penjelasan bagi *superimposition theory* (teori pelapisan) yang menjadi pandangan para orientalis, yaitu bahwa hukum kewarisan al-Qur'an dipandang hanya memberi aturan-aturan tambahan dan menjadi sekedar lapisan baru di atas hukum kewarisan Arab pra-Islam. Pandangan ini juga menjadi pandangan fuqaha' sehingga mereka tidak menganggap aturan-aturan kewarisan al-Qur'an sebagai sebuah reformasi yang dimaksudkan untuk membangun sebuah hukum kewarisan baru. Namun, hal ini tidak berarti bahwa sistem *'ashbah* dalam hukum kewarisan Islam, yang berasal dari hukum tribal Arab pra-Islam, sama persis dengan *'ashbah* dalam hukum kewarisan Arab pra-Islam. Sistem *'ashbah* dalam hukum kewarisan Islam tidak memperhatikan senioritas, sedangkan sistem *'ashbah* pra-Islam memperhatikan senioritas (hanya *'ashbah* senior yang dapat menguasai harta warisan).

### C. Saran-saran

Dengan memperhatikan hasil penelitian di atas, paling tidak ada dua hal penting yang perlu direkomendasikan.

**Pertama**, kewarisan merupakan peralihan harta kekayaan yang pasti dialami oleh setiap manusia. Karena itu aturan mengenai kewarisan sejatinya dibutuhkan oleh setiap manusia. Bagi orang beriman, pembagian warisan tentu diharapkan sesuai dengan ajaran agamanya di satu sisi dan sekaligus memenuhi rasa keadilan mereka di sisi lain. Kenyataan bahwa hukum kewarisan Islam tidak lagi *aplicable* dan memenuhi rasa keadilan masyarakat muslim di satu sisi, dan berbagai problem dalam hukum kewarisan Islam yang menunjukkan kentalnya sifat *ijtihadiyyah*nya di sisi lain, kiranya mendorong para ulama untuk melakukan upaya serius guna merumuskan ulang hukum kewarisan yang lebih memenuhi umat Islam akan keadilan, dengan tetap berpijak pada ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Tanpa kesadaran dan kesungguhan untuk melakukan upaya ini, hukum kewarisan Islam akan tetap menjadi warisan intelektual yang sekedar dikeramatkan tanpa pernah diaplikasikan dalam kehidupan nyata.

**Kedua**, pembacaan *nash/nash* al-Qur'an dan hadis untuk membangun hukum Islam pada umumnya dan hukum kewarisan Islam pada khususnya dengan mengedepankan pendekatan bahasa (*bayani*) dan metode parsial-atomistik terbukti tidak memadai dan menimbulkan banyak problem. Diperlukan keberanian untuk merumuskan ulang hukum Islam dengan lebih mengedepankan pendekatan *istislah* atau *burhani* dan metode yang holistik-sistemik. Hukum merupakan sebuah sistem aturan untuk mewujudkan ketertiban dan memberikan keadilan bagi masyarakat, di mana setiap bagian di dalamnya mestilah terkait dengan bagian yang lain. Penyelesaian-penyelesaian persoalan hukum secara *ad hoc* dan kasus per kasus yang dilakukan para Sahabat dan kemudian diadopsi oleh fuqaha' generasi berikutnya telah melahirkan problem-problem internal dalam bangunan hukum Islam sendiri. Karena itu, rekonstruksi hukum Islam harus dilakukan secara sistemik dengan pendekatan yang holistik agar menghasilkan sebuah sistem hukum yang koheren dan konsisten.



## DAFTAR PUSTAKA

- 'Alīyah, Samīr, *ʿIlm al-Qanūn wa al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: al-Muassasah al-Jamī'iyah, 1996.
- 'Abd al-Hāmid, Muḥammad Muḥyi>al-Dīn, *Aḥkām al-Mawarīth fi>al-Sharī'ah al-Islāmīyah 'ala>Madhāhib al-A'immah al-Arba'ah*, Kairo: Dar al-Tāla'ī, 2010.
- 'Abd al-Rahmān, Jalāl al-Dīn, *Ghayah al-Wuṣṭā ila>Daqa'iq 'Ilm al-Uṣūl*, tt.: al-Sa'ādah, 1979.
- 'Alī> Jawwād, *al-Mufaṣṣḥ li Tarīkh al-'Arab qabl al-Islām*, Bagdad: Jamī'ah Baghād, 1993.
- al-'Atar, Nuṣ al-Dīn, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Hadīth*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1979.
- al-'Aynī> Maḥmūd bin Aḥmad, *'Umdah al-Qarī>Syarḥi>Ṣaḥīḥi>al-Bukhārī*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- al-'Azīm Abādī> Muḥammad Ashraf ibn Amīr, *'Awn al-Mabūd 'ala>Sunan Abi>Dawūd*, Amman: Bayt al-Afkaṣ al-Dawliyyah, tth.
- al-'Imrānī> Yahya>bin Abu>al-Khayr bin Sa'im bin As'ad bin 'Abd Allāh ibn Muḥammad bin Mūsā>bin 'Imrān, *al-Bayān fi>Fiqh al-Imām al-Shafī'ī*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Abou El Fadl, Khaled M., *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- Abu>Dawūd Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sijistānī> *Sunan Abi>Dawūd*, Beirut: Maktabah al-'Asṭiyyah, tth.
- Abu>Zahrah, Muḥammad, *Aḥkām al-Tirkaṣ wa al-Mawarīth*, Kairo: Dar al-Fikr, 1963.
- Abu>Zahrah, Muḥammad, *al-Mīrāth 'inda Ja'fariyyah*. Kairo: Jamī'ah al-Duwal al-'Arabiyyah, 1955.
- Abu>Zahrah, Muhammad, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmīyyah*, Kairo: Dar al-Fikr, 2009.
- Abu>Zayd, Naṣṣ Ḥāmid, *Dawa'ir al-Khawf: Qira'ah fi>Khitāb al-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi>al-'Arabi, 200.
- Abu>Zayd, Naṣṣ Ḥāmid, *Mafḥūm al-Naṣṣ*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi>al-'Arabi> 1990.
- Abubakar, Al Yasa, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, Jakarta: INIS, 1998.
- Affandi, Ali, *Hukum Waris, Hukum Keluarga, Hukum Pembuktian Menurut BW*, Jakarta: Bina Aksara, 1983

- Ahmad, Maghfur (ed.), *Islamic Law Studies: Wacana dan Kritik Nalar Fuqaha'*, Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2007.
- Ahmed, Akbar S., *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma, and Directions*, Ann Arbor USA: New Era Publications, 1986.
- Ali, Achmad, *Manguak Tabir Hukum (Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis)*, Jakarta: Gunung Agung, 2002.
- al-Alusi, Abu-al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, tth.
- Anderson, J.N.D., *Islamic Law in The Modern World*, Connecticut: Greenwood Press, 1975.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward to an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.
- Anshori, Abdul Ghofur, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia: Eksistensi dan Adaptabilitas*, Yogyakarta: Ekonisia, 2002.
- Arif, Eddi Rudiana, dkk. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1981.
- Arif, Eddi Rudiana, dkk. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Armstrong, Karen, *Sejarah Muhammad: Biografi Sang Nabi*, alih bahasa Ahmad Asnawi, Magelang: Pustaka Horizona, 2007.
- al-Ashqar, 'Umar Sulayman, *al-Madkhal ila al-Shari'ah wa al-Fiqh al-Islami*, Amman: Dar al-Nafa'is, 2005.
- al-Ashqar, 'Umar Sulayman, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Kuwait: Dar al-Nafa'is, 1991.
- Basha, Taimur, *Nazhah Tarikhiyyah fi-Huduth al-Madhakib al-Fiqhiyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Qadiri, 1990.
- Badran, Badran Abu-al-'Aynayn, *Al-Mawarith wa al-Wasfyyah wa al-Hibah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa al-Qanun*, Iskandariyah: Mu'assasah Shabab al-Jami'ah, tth.
- Badran, Badran Abu-al-'Aynayn, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Iskandariyah: Mu'assasah Shabab al-Jami'ah, tth.
- Baltah Jay, 'Ali 'Abd al-Hamid dan Muhammad Wahbi Sulayman, *al-Mu'tamad fi Fiqh al-Imam Ahmad*, Beirut: Dar al-Khayr, 1992.
- Barakat, Halimah, *The Arab World: Society, Culture, and State*, London: University of California Press, 1993.
- Barlas, Asma, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2005.

- al-Basri> Abu>al-Qasim 'Ubayd Allah ibn al-Husayn ibn al-Hasan ibn al-Jalal al-, *al-Tafri*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami> 1987.
- al-Bayhaqi> Abu>Bakr Ahmad ibn al-Husayn ibn 'Ali> *Al-Sunan al-Kubra*> Beirut: Dar al-Kutub, 2003.
- al-Bayjuri> *Hāshiyah al-Bayjuri>'ala>Sharh}al-Ghazzi>'ala>Matn Abi>Syuja*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999.
- al-Bukhari> Abu>'Abd Allah Muhammad bin Isma'il, *Sūhūh}al-Bukhari*> Damaskus: Dar Ibn Kathir, 2002.
- Burhanudin, Jajat dan Kees van Dijk (ed.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013).
- Coleman, Simon & Helen Watson, *Pengantar Antropologi*, alih bahasa Lala Herawati Dharma, Bandung: Nuansa, 2005.
- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburg: Edinburg University Press, 1994.
- Coulson, N.J., *Succession in the Muslim family*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- al-Darimi, 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman > *Sunan al-Darimi*> Karaci: Qadimi>Kutub Janah, tth.
- al-Daruquthi> 'Ali>ibn 'Umar, *Sunan al-Daruquthi*> Beirut: Dar Ibn Hāzm, 2011.
- Dardur, Ilyas, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*> Beirut: Dar Ibn Hāzm, 2010.
- Dhuwayb, Hammadi,> *Jadal al-Ushū wa al-Waqi'*, Hāzirah: Dar al-Mada' al-Islami, 2009.
- Dja'far, Moh., *Polemik Hukum Waris Perdebatan antara Prof. Dr. Hazairin dan Ahlus Sunnah*, Jakarta: Kencana Mas, 2007.
- Dragadze, Tamara (ed.), *Kinship and Marriage in the Soviet Union: Field Studies*, London: Routledge & Kegan Paul plc, 1984.
- Edge, Ian (ed.), *Islamic Law and Legal Theory*, Aldershot: Darmouth Publishing Company, 1996.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: Bentang Budaya, 1994.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Fuad, Mahsun *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- al-Ghazali> Abu>Hamid Muhammad ibn Muhammad, *al-Mustasfa>min 'Ilm al-Ushū*> Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.
- al-Ghazali> Muhammad, *Kayfa Nata 'amal ma'a al-Qur'an*, Mesir: Nahdah, 2005.
- Grunlan, Stephen A. and Marvin K. Mayers, *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, Amerika: A Zondervan Publication, 1988.

- H̩ṣam al-Dīn, Karīm Zaki, *al-Lughah wa al-Thaqafah: Dirasah Anthrolughawiyah li Alfaz̩ wa 'Ilaqat̩ al-Qarabah fi al-Thaqafah al-Arabiyyah*, ttp: www.kotobarabia.com, tth.
- al-H̩fi, Ahmad Muḥammad, *al-Mar'ah fi al-Shi'r al-Jahili*, Beirut: Da' al-Fikr, 1963.
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Hadikusuma, Hilman, *Hukum Waris Adat*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2003.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- al-Harrasi, Al-Kiya, *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Haviland, William A., *Antropologi*, alih bahasa R.G. Soekadijo, Jakarta: Erlangga: tth.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith*, Jakarta: Tintamas, 1981.
- Heer, N.L. (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle & London: 1990.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006.
- Hussain, Abid, *The Islamic Law of Succession*, Riyadh: Darussalam, 2005.
- Ibn 'Abidin, Muḥammad Amin, *Radd al-Mukhta' 'ala al-Durr al-Mukhta' Sharh Tanwir al-Absḥ*, Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibn 'Ashur, Muḥammad al-Tahir, *Tafsir al-Tahzir wa al-Tanwir*, Tunis: al-Da' al-Tunisiyyah, 1984.
- Ibn al-'Arabi, Muḥammad ibn 'Abd Allah, *Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Da' al-Kutub, 2003.
- Ibn al-Mulaqqin, Siraj al-Dīn 'Umar ibn 'Ali ibn Ahmad al-Anṣari, *al-Muqni' fi 'Ulum al-Hadith*, Saudi Arabia: Da' Fawwaz, 1992.
- Ibn Balban al-Farisi, al-Amir 'Ala' al-Dīn 'Alī, *Ṣāḥih Ibn Hibban bi Tartib Ibn Balban*, ttp.: Mu'assasah al-Risalah, tth.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali, *Fath al-Bari bi Sharh Ṣāḥih al-Bukhari*, Kairo: alMaktabah al-Salafiyyah, tth
- Ibn Hānbal, Ahmad Ibn Muḥammad, *al-Musnad*, Kairo: Da' al-Hadith, 1995.
- Ibn Kathir, Abu-al-Fida' 'Imad al-Dīn, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Kairo: Maktabah al-Iman, 2006

- Ibn Majah, Abu-'Abd Allah Muhammad ibn Yazid al-Quzwini, *Sunan Ibn Majah*, Beirut: Dar al-Jil, 1998.
- Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tth.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Riyad: Dar Ibn al-Jawzi, 1423 H.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din Abu-Muhammad bin 'Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad, *al-Kafi*, Jizzah: Hajar, 1997.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din Abu-Muhammad bin 'Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad, *al-Mughni*, Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1998.
- Ilahi, Wahyu dan Harjani Hefni, *Pengantar Sejarah Dakwah*, Jakarta: Prenada Media, 2007.
- Jalil, A. Basiq, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Kencana 2006.
- al-Jasas, Abu-Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Razi, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1992.
- Joseph, Suad, dkk., *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures Vol. II: Family, Law, and Politics*, Leiden: Brill, 2005.
- Jum'ah, Muhammad Ali, *al-Madkhal ila Dirasah al-Madhahib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2007.
- al-Khafif, 'Ali, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. (Riyad: Jami'at al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah, 1404/1984.
- al-Khafif, 'Ali, *Asbab Ikhtilaf al-Fuqaha*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996.
- al-Kishka, Muhammad 'Abd al-Rahman, *al-Mirath al-Muqaran*, Baghdad: Mansurat Dar al-Nadhif, 1969.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi II*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Kottak, Conrad Phillip, *Cultural Anthropology*, New York: McGraw Hill, 2006.
- Kutsoati, Edward dan Randall Morck, *Family Ties, Inheritance Rights, and Successful Poverty Alleviation: Evidence from Ghana*, Cambridge: National Bureau of Economic Research, 2012.
- Lavenda, Robert H. dan Emily A. Schultz, *Core Concepts in Cultural Anthropology*, USA: McGraw-Hill, 2003.
- Lenkeit, Roberta Edwards, *Introducing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill, 2004.
- Lichtenstadter, Ilse, *Women in the Ayyam al-Arab: A Study of Female Life during Warfare in Pre-Islamic Arabia*, London: Royal Asiatic Society, 1953.
- Liebesny, Herbert J., *The Law of the Near & Middle East*, New York: State University of New York Press, 1975.
- Lukito, Ratno, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998.



- Malik ibn Anas, *al-Muwatth'*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1985.
- Mahluḡ, Ḥasanayn Muḥammad, *al-Mawarith fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Kairo: Dar al-Fadliah, tth.
- Maiga, Mariame, *Gender, AID and Food Security*, Wageningen, the Netherland: Wageningen Academic Publisher, 2010.
- Masud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam*, talih bahasa Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1996.
- McLennan, John Fergusson *Studies in Ancient History*, London: Macmillan and Co., 1886.
- Mitchell, G. Duncan (ed.), *A Dictionary of Sociology*, London: Roughtledge & Kegen Paul, 1977.
- Musa>Muḥammad Yusuf, *al-Madkhal li Dirasah al-Fiqh al-Islami>* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi>2009.
- al-Musawi> Al-Sharif al-Murtad>'Ali>ibn al-H̄usayn, *al-Intisāf* (Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islami>1415.
- al-Mubarakfuri> Abu>al-'Ula>Muḥammad ibn 'Abd al-Rah̄man ibn 'Abd al-Rah̄m, *Tuhfah al-Aḥwadh>bi Syarḥ Jami' al-Turmudhi>* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Mudzhar, Mohamad Atho, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*, Jakarta: Office of Religious Research and Development and Training Ministry of Religious Affairs Republic of Indonesia, 2003.
- Mugniyah, Muhammad Jawwad, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: Lentera, 2000.
- Muhammad, Bushar, *Pokok-pokok Hukum Adat*. Jakarta: Pradnya Paramita, 2000.
- Murdock, G.P., *Social Structure*, New York: The Free Press, 1965.
- Muslim ibn al-H̄ajjaj, Abu>al-H̄usayn, *S̄h̄ḥ̄ḥ̄ Muslim*, Riyad: Dar Taybah, 2006.
- Mustaqim A. dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- al-Na'im, Nawrah, *al-Tashri'a> fi> Janub Gharb al-Jazirah al-'Arabiyyah ḥatta> Nihayah Dawlah Ḥimayr*, Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1420 H.
- al-Namri> Abu>'Umar Yusuf ibn 'Abd Allah ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Barr, *al-Kafi>fi Fiqh Ahl al-Madinah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Nanda, Serena dan Richard L. Warms, *Cultural Anthropology*, Belmont: Wadsworth Cengange Learning, 2011.
- al-Nasa'i> Abu>'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb ibn 'Ali> *Sunan al-Nasa'i>* Riyad: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, tth.
- Nasution, Khoiruddin, *Fazlur Rahman tentang Wanita*, Yogyakarta: Tazzafa dan ACAdemia, 2002.

- al-Nawawi> Muhyi>al-Din Abu>Zakariyya>Yahya>bin Sharaf, *Minhaj al-Talibin wa 'Umdah al-Muftin*, Beirut: Dar al-Minhaj, 2005.
- al-Nawawi> Muhyi>al-Din Yahya>ibn Sharaf ibn Mura>ibn Hasan ibn Husayn ibn Hazzam, *Shahih Muslim bi Sharh al-Nawawi* Kairo: Matba'ah al-Misriyyah, 1929.
- Powers, David S., *Studies in al-Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, California: University of California Press, 1986.
- Prodjodikkoro, Wirjono, *Hukum Warisan di Indonesia*, Bandung: Sumur Bandung, 1976.
- al-Qadiri> Muhammad Husayn ibn 'Ali>al-Turki> *Takmilah al-Bahj al-Rasiq*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- al-Qarafi> Shihab al-Din Ahmad bin Idris, *al-Dhakhirah*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami> 1994.
- al-Qattani, Manna', *Tarikh al-Tashri' al-Islami*, Kairo: Maktabah Wahbah, tth.
- al-Qurtubi> Abu>' Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansari> *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Kairo: Maktabah al-Iman, tth.
- al-Rafi'i> Abu>al-Qasim 'Abd al-Karim ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karim, *al-'Aziz Sharh al-Wajiz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- al-Razi> Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn, *al-Mahshur fi 'Ilm al-Ushul* ttp.: Mu'assasah al-Risalah, tth.
- Rachman, Budhy Munawar- (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, New York: The Free Press, 1965.
- Rahman, Fatchur, *Ilmu Waris*, Bandung: Al-Ma'arif, 1981.
- Rida> Rashid, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Kairo: Dar al-Manar, 1947.
- Ridwan, M. Deden (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2001.
- Riyanto, Waryani Fajar, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an: Perspektif Antropolinguistik*, Disertasi doktor pada UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.
- al-Sabuni> Muhammad 'Ali> *al-Mawarith fi>al-Shari'ah al-Islamiyyah fi>Dhaw' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Kairo: Dar al-Sabuni> 2002.
- al-Salih> S(ah)> *'Ulum al-Hadith wa Musthalahuhu*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malaysia, 1988.
- al-Sabuni> Muhammad 'Ali> *al-Mirath fi>al-Shari'ah al-Islamiyyah fi>Dhaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, Beirut: 'Aklam al-Kutub, 1985.
- al-Sayis, Muhammad 'Ali> *Tarikh al-Fiqh al-Islami* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth.

- al-Sanusi, 'Abd al-Rahman bin Mu'ammara > *al-Ijtihad bi al-Ra'y fi 'Asf al-Khilafah al-Rashidah*, Kuwait: al-Wa'y al-Islami, 2011.
- al-Sarkhasi > Shams al-Din Abu>Bakr Muhammad bin Abu>Sahl *al-Mabsuf* Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Sarmadi, A. Sukris, *Dekonstruksi Hukum Progresif Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012.
- Sarmadi, A. Sukris, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- al-Shafi'i > Muhammad bin Idris, *al-Risalah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- Shahfuf, Muhammad, *al-Iman wa al-Islam Mandhumat al-Qiyam*, Damaskus: al-Ahali, 1996), 47-99.
- Shahfuf, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asfrah*, Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Shahfuf, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asfrah*, Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Shahrur, Muhammad *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta, eLSAQ Press, 2004.
- al-Shahrazwari > Abu>'Amr 'Uthman ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Salah} *'Ulum al-Hadith li Ibn al-Salah}* Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Shalabi > Muhammad, *Ahkam al-Urah fi> al-Islam*, Beirut: Dar an-Nahdhah, 1397/1977.
- Shalabi > Mustafa > *Ahkam al-Mawarith bayna al-Fiqh wa al-Qanun*, Beirut: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1978.
- al-Sharbi > Shams al-Din Muhammad bin Muhammad bin al-Khatib} *Mughni>al-Muhfaj ila>Ma'rifah Ma'ani>Alfaz} al-Minhaj*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Shawkan} > Muhammad ibn 'Ali>ibn Muhammad, *Nayl al-Awtaf Sharh} Muntaqa> al-Akhbar min Ahadith Sayyid al-Akhyar*, Kairo: Dar al-Hadith, 2005.
- al-Siba'i > Mustafa > *Al-Sunnah wa Maknatuha>fi al-Tashri>al-Islami* > ttp.: al-Dar al-Warraq, tth.
- Smith, W. Robert, *Kinship & Marriage in Early Arabia* (Oosterhout, Netherlands: Anthropological Publications, 1966.
- Soekanto, Soerjono, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Subhani > Ja'far, *al-Mirath bi al-Qarabah aw bi al-Ta'sib*, Asfihan: Markaz al-Qa'imiyah, tth.
- Sultana, Salah} al-Din, *Mirath al-Mar'ah wa Qadfyah al-Musawah*, Mesir: Dar Nahdhah, 1999.
- Suparman, Eman, *Hukum Waris Indonesia: Perspektif Islam, Adat dan BW*, Bandung: Refika Aditama, 2007.



- Syarif, Surini Ahlan dan Nurul Elmiyah, *Hukum Kewarisan Perdata Barat*, Jakarta: Kencana, 2004.
- Syarifuddin, Amir, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana, 2004.
- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2006.
- al-Tābāṭbaʿī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Tafsir al-Mizan*, Teheran: Daʿ al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1397.
- al-Tābarī, Abu-Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Ayyi al-Qurʿān*, Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, tth.
- Tāntāwī, Muḥammad Sayyid, *al-Tafsir al-Wasīl* ttp.: al-Risālah, 1987.
- al-Turmudhī, Abu ʿIsa Muḥammad ibn ʿIsa, *al-Jāmiʿ al-Kabīr*, Beirut: Daʿ al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- al-Ṭūsī, Abu-Jaʿfar Muḥammad bin al-Ḥasan, *Tahdhīb al-Aḥkām fi Sharḥ al-Muqniʿiah*, Juz 9 (Teheran: Daʿ al-Kutub al-Islāmīyyah, 1365.
- Thaḥer, Asri, *Sistem Pewarisan Kekerbatan Matrilineal dan Perkembangannya di Kecamatan Banuhampu Pemerintahan Kota Agam Propinsi Sumatera Barat* (Tesis pada Program Studi Magister Kenotariatan Universitas Diponegoro Semarang, 2006
- Tibi, Bassam, *Islam and Cultural Accommodation of Social Change*, alih bahasa Clare Krojzl Boulder: Westview, 1991.
- Ujan, Andre Ata, *Filsafat Hukum*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Usman, Suparman, *Hukum Islam dalam Hukum Positif di Indonesia: Studi Kritis Hukum Kewarisan menurut KHI dan Pelaksanaannya di Pengadilan Agama*, Disertasi pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press, 1956.
- Wignydipoero, Soerojo, *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*, Jakarta: Haji Masagung, 1990.
- Wilken, G.A., *al-Umūmah ʿinda al-ʿArab*, alih bahasa Bandli-Jawzi, Kazan: ....., 1902.
- Winick, Charles, *Dictionary of Anthropology*, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1975.
- Zaydan, ʿAbd al-Karīm, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2009.
- Zaydan, Jurji, *Ansāb al-ʿArab al-Qudamaʿ*, Kairo: Hindawi, 2013.
- Zein, Satria Effendi M. “Mazhab-mazhab Fiqh sebagai Alternatif” dalam *Prof. K.H. Ibrahim Hosein dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, ttp.: Putra Harapan, 1990.
- al-Zuhayli, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Beirut: Daʿ al-Fikr, 2010.

al-Zuhayli, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 2006.

### **Jurnal/majalah**

*Al-Da'wah* edisi pertama tahun ke-33 (1428 H).

*Al-Hikmah* no. 12, Bandung: Yayasan Muthahhari, (1412/1992).

*Arabica*, 36 (Leiden, 1989)

*International Journal of Middle East Studies*, 18 (New York, 1986).

*Jurnal Hukum Islam* vol. 11, no. 1 (Juni 2013).

*Suara Muhammadiyah* no. 17 Tahun ke-97, (2012).

### **Internet**

Al Fitri, "Sistem Kekerabatan menurut al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Sistem Kewarisan (Tinjauan Perspektif Ayat-ayat Ahkam)" dalam <http://badilag.net/data/ARTIKEL/SISTEM%20KEKERABATAN%20MENUMURUT%20AL%20QURAN.pdf> (18 Shafar 1433).

Dennis O'Neil, *The Nature of Kinship: Overview* dalam <http://anthropo.palomar.edu/kinship/overview.htm#transhumance> (3 Oktober 2011).

*Jurnal Kulliyah al-'Ulum al-Islamiyyah* edisi VI No. 12 Tahun 1433 H/2012 dalam [www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=61850](http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=61850) (26 Februari 2013).

Muhamad Isna Wahyudi, "Keadilan Konsep Ahli Waris Pengganti" dalam <http://www.badilag.net/artikel/6325-keadilan-konsep-ahli-waris-pengganti-oleh--muhamad-isna-wahyudi--1510.pdf> (10 Rabi'ul Awwal 1435).

Sa'id, Muhammad bin Fahih bin, *'Ilm al-Qarabah wa al-Jama'at al-Qarabiyyah 'inda al-'Arab*, dalam [www.alashaerah.com](http://www.alashaerah.com) (9 Januari 2011).

Schwimmer, Brian, *Inheritance and Succession in Bilateral Kinship Systems* dalam <http://umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/descent/cognatic/inheritance.html> (7 April 2013).

[www.feqhweb.com/vb/t5031.html](http://www.feqhweb.com/vb/t5031.html) (27 Agustus 2013).

## RIWAYAT HIDUP PENULIS

Nama : Akhmad Jalaludin, M.A.  
Tempat dan Tanggal Lahir : Tegal, 22 Juni 1973  
Pekerjaan : Dosen Jurusan Syari'ah STAIN Pekalongan  
Jabatan : Lektor Kepala  
Alamat Rumah : Perum. Griya Sejahtera B-11 Kel. Tirto,  
Kota Pekalongan, Jawa Tengah  
Orangtua : Ayah: H. M. Tadjri (Alm.)  
Ibu : Hj. Wasilah  
Istri : Risalatun Muawanah, S.Pd.AUD  
Anak : Najla Naqiyah Musyayyadah  
'Affan Mushaffa Ahmad

### **Pendidikan Formal**

1. SDN Grobog Kulon III, Kec. Pangkah, Kab. Tegal, 1986
2. MTsN Babakan, Kec. Lebaksiu, Kab. Tegal, 1989
3. MAPK MAN I Yogyakarta, 1992
4. S1: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1997
5. S2: Prodi Syari'ah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002
6. S3: Prodi Hukum Islam UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014

### **Pendidikan nonformal**

1. Madrasah Diniyah Awwaliyah Nurul Huda Grobog Kulon, Pangkah, Tegal, 1986
2. Madrasah Diniyah Wustha Pon. Pes. Ma'haduththolabah Babakan, Tegal, 1989
3. Madrasah Diniyah Ulya Pon. Pes. Wahid Hasyim, Gatlen, Depok, Sleman, 1993

### **Pelatihan**

1. Diklat Fungsional Tenaga Peneliti, Badan Litbang Depag, Jakarta, 2005
2. Diklat Dosen dalam Bidang Penelitian, Balai Diklat Depag, Semarang, 2007
3. *Short Course* Dosen PTAI, Mesir, 2010

### **Karya Ilmiah**

1. Buku
  - *Islamic Law Studies: Wacana dan Kritik Nalar Fuqaha'*
  - *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*
2. Artikel Jurnal
  - *Meninjau Ulang Teori Perubahan Hukum Islam*, Jurnal Religia, 2001.
  - *Sentralitas Maslahat dalam Konsep Qiyas Ibn Taimiyyah*, Jurnal Hukum Islam, 2003.
  - *Mengatasi Problem Kesenjangan antara Teks dan Realitas dalam Hukum Islam: Telaah atas Gagasan dan Penerapan Metodologi Hukum Islam Syahrur*, Jurnal Hukum Islam, 2006.
  - *Sistem Kekerabatan Patrilineal dalam Hukum Kewarisan Islam Sunni: Islami atau Arabi?*, Jurnal Adabia, 2007.
  - *Otoritas dan Otoritarianisme dalam Pasar Wacana Hukum Islam*, Jurnal Hukum Islam, 2008.

- Puncak Prestasi Thariqah Mutakallimin (Telaah atas *al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul*), Jurnal Hukum Islam, 2009.
- Nasab: Antara Hubungan Darah Dan Hukum Serta Implikasinya Terhadap Kewarisan, Jurnal Ishraqi, 2012.
- Keluar dari Prinsip Derajat Kekeabatan dalam Fiqh Mawaris Sunni, Jurnal Hukum Islam, 2013.

### 3. Penelitian

- Mengatasi Problem Kesenjangan antara Teks dan Realitas dalam Hukum Islam (Telaah atas Gagasan Metodologi Hukum Islam Syahrur), 2004.
- Peta Kekerasan terhadap Perempuan Kota Pekalongan (Studi tentang Perkara-perkara Cerai-gugat di PA Pekalongan), 2005.
- Implementasi Program Peningkatan Kualitas Hidup Perempuan (PKHP) di Provinsi Jawa Tengah, 2006.
- Studi Eksploratif terhadap Pengelolaan Wakaf di Kota Pekalongan, 2007.
- Persebaran Ahli Waris dalam Hukum Kewarisan Islam (Problem Derajat Kekeabatan dan Penggantian Tempat), 2009.
- Pedagang Pasar Tiban, Modal Sosial dan Kearifan Lokal (Strategi Keberdayaan Komunitas Pedagang Kecil Dalam Membangun Tatanan Sosial-Ekonomi Lokal di Kota Pekalongan), 2010.
- Kadar Penggunaan Nalar dalam Hukum Kewarisan Islam, 2012.
- Budaya Hukum Hakim Pengadilan Agama: Representasi Sikap dan Pola Pikir Bias Jender dalam Perkara Cerai Talak dengan Alasan Nusyuz di Pengadilan Agama se-eks Karesidenan Pekalongan, 2014.