

**STUDI ANALISIS PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG
KEWARISAN BILATERAL DAN IMPLIKASINYA
TERHADAP PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM
INDONESIA**

TESIS

Oleh:

**Rini Sari
NIM 10 HUKI 1954**

**Program Studi
Hukum Islam**



**PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN**

2012

SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Rini Sari

N I M : 10 HUKI 1954

Tempat Tanggal Lahir : Tanjung Morawa, 07 Mei 1988

Alamat : Jl. Medan Lubuk Pakam Km 21, 5 Pasar 7 No.
103 Desa Tanjung Baru Kec. Tanjung Morawa

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis yang berjudul
**“STUDI ANALISIS PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG
KEWARISAN BILATERAL DAN IMPLIKASINYA TERHADAP
PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM INDONESIA”** benar karya asli
saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya.

Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya,
sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Medan, 11 Oktober 2012

Yang membuat pernyataan

Rini Sari

PERSETUJUAN

Tesis Berjudul:

**STUDI ANALISIS PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG
KEWARISAN BILATERAL DAN IMPLIKASINYA TERHADAP
PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM INDONESIA**

Oleh:

**Rini Sari
NIM 10 HUKI 1954**

Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk memperoleh
gelar
Master of Arts (MA) pada Program Studi Hukum Islam

Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara – Medan

Medan, 11 Oktober 2012

Pembimbing I

Pembimbing II

Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA
M.Ag
NIP. 19580815 198503 1 007

Dr. Azhari Akmal Tarigan,
NIP. 19721204 199803 1 002

PENGESAHAN

Tesis berjudul “**STUDI ANALISIS PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG KEWARISAN BILATERAL DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM INDONESIA**” an. Rini Sari, NIM 10 HUKI 1954 Program Studi Hukum Islam telah dimunaqasyahkan dalam Sidang munaqasyah Program Pascasarjana IAIN-Sumatera Utara Medan pada tanggal 30 Oktober 2012.

Tesis ini telah diterima untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Master of Art (MA) pada Program Hukum Islam.

Medan, 27 November 2012
Panitia Sidang Munaqasyah Tesis
PPs IAIN-SU Medan

Ketua

Sekretaris

Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA
NIP. 19580815 198503 1 007

Prof. Dr. Ahmad Qorib, MA
NIP. 19580414 198703 1 002

Anggota

1. **Prof. Dr. Ahmad Qorib, MA**
MA
NIP. 19580414 198703 1 002

2. **Dr. H.M. Amar Adly,**
MA
NIP. 19730705 200112 1 002

3. **Dr. Faisar Ananda, MA**
MA
NIP. 19640702 199203 1 004

4. **Prof. Dr. Nawir Yuslem,**
MA
NIP. 19580815 198503 1 007

Mengetahui,
Direktur PPs IAIN-SU Medan

Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA
NIP. 19580815 198503 1 007

ABSTRAK

Kepastian hukum, keadilan dan persamaan hak adalah pokok-pokok persoalan penting yang menjadi latar belakang dalam pengkajian teori hukum kewarisan Islam di Indonesia. Tesis ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana pemikiran Hazairin tentang kewarisan bilateral, menjelaskan metode *istinbath* hukum yang dipakai oleh Hazairin dalam kewarisan bilateral, memaparkan implikasinya terhadap pembaharuan

hukum Islam Indonesia. Jenis penelitian tesis ini adalah penelitian pustaka (*library research*) yakni dengan mengumpulkan data, kemudian mengolah data yang ada dengan menggunakan metode analisa isi (*content analysis*). Dalam menganalisa data penulis menggunakan pendekatan sejarah intelektual (*intellectual of historical approach*).

Dari hasil penelitian diperoleh dengan keahlian Hazairin dalam bidang hukum adat dan antropologi-sosial yang disebut juga etnologi, Hazairin mengkaji ayat-ayat tentang perkawinan dan kewarisan. Menurutnya Alquran hanya menghendaki sistem kekeluargaan yang bilateral. Sehingga Hazairin menggolongkan ahli waris menjadi *©aw³ al-far±'i*«, *©aw³ al-qar±bah* dan *maw±l³*.

Metode *istinb±* Hazairin memakai metode tafsir otentik yaitu dimana ayat-ayat yang berkaitan dengan suatu topik tertentu dihimpun sebagai satu kesatuan, lalu ditafsirkan hingga diperoleh sebuah pandangan yang terhimpun lengkap dan meliputi semua ayat-ayat itu. Sehingga *istinb±* Hazairin menciptakan sebuah sistem yang lebih padu dan menyeluruh, ilmu antropologi membuka peluang menafsirkan ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas.

Implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia di terimanya sebagai Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada pasal 185 ayat (1) yaitu ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173. Tetapi dalam hal besarnya bagian yang harus diberikan bagi ahli waris pengganti dirubah menurut KHI pasal 185 ayat (2) yaitu tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti. Hal ini berbeda dengan Hazairin bagian ahli waris pengganti adalah sama besarnya dengan bagian yang seyogyanya diterima ahli waris yang digantikannya.

الإختصار

ضبط الحكم والعدالة والمساواة في الحقوق من المسألة الأساسية الهامة التي تسبب بحث نظرية الفقه للميراث بإندونيسيا. هذه الرسالة هدفها كيفية معرفة رأي هزائرين (Hazairin) عن التوارث الثنائي. وبيان طريقة استنباط الأحكام التي يستعملها هزائرين (Hazairin) في التوارث الثنائي. وشرح آثاره في تحديد الفقه الإسلامي بإندونيسيا. ونوع هذا البحث هو المنهج المكتبي تعني من إجماع البيانات ثم تجهيز البيانات الموجودة باستخدام طريقة التحليلية المحتوية. وفي تحليل البيانات للكاتبة تستخدم المنهجية التاريخية.

ومن نتيجة البحث الذي يحصل بخبرة هزائرين في مجال القانون العرفي والأنتروبولوجيا الإجتماعية التي تسمى بإتولوجي (علم الأعرق البشرية) ويدرس هزائرين بالآيات عن الزواج والميراث. وبرأيه أن القران الكريم يريد بالنظام القرابة الثنائية فقط, حتى أنه يقسم الوارث صار بدوى الفرائض وذوى القرابة والموالي.

طريقة الإستنباط التي يستخدم هزائرين بأسلوب التفسير الأصلي حيث إنما الآيات المرتبطة بموضوع معين تجميع كوحدة واحدة، ويفسره فحصل على الرأي الجميع الكامل وتشمل جميع الآيات. حتى جعل استنباط هزائرين إنشاء نظام أكثر تماسكا وشمولا، ويفتح فرص الأنتروبولوجيات لتفسير آيات الميراث في إطار أوسع.

الآثار المترتبة على تحديد القانون الإسلامي إندونيسيا استلامه كمجموعة الأحكام الإسلامية في الفقرة 185 المادة (1) وريث الذي توفي في وقت سابق من الموصي، ثم يمكن استبدال هذا المنصب لابنه، باستثناء تلك المذكورة في المادة 173. ولكن يجب من حيث كمية الأجزاء التي يجب أن تعطى لموالي بديلا تحولت بموجب الفقرة 185 في مجموعة الأحكام الإسلامية مادة (2) لا يتجاوز ذلك من وريث مساوي باستبدالها. هذا يختلف بهزائرين أن الموالي مساوي قسمه الذي ينبغي أن يكون للمواريث المقبول.

ABSTRACT

Legal certainty, fairness, and equality of rights, are the key points of critical issues behind the reviews in theoretical background in the field of islamic inheritance law in Indonesia. This thesis aims to examine the Hazairin's thoughts on bilateral inheritance, to describe the method of the legal establishment used by Hazairin in bilateral inheritance, and to describe its implications on Indonesian islamic law reform. The type of research used in this thesis is library research, ie by collecting the data and processing the data using the content analysis method. Intellectual of Historical approach is used in terms of data processing.

The result obtained from Hazairin's expertise in the field of custom law and social anthropology, known as ethnology. Hazairin examines the teaches regarding marriage and inheritance in The Koran. According to him, The Koran only recognizes bilateral kinship system. Therefore, Hazairin classifies the beneficiaries to ©aw³ al-far±'i« (heirs who inherit

certain portion with a certain condition predetermined in The Koran), *aw³ al-qar±bah* (heirs who inherit the remain portion) and *maw±l³* (substitute heirs).

Hazairin's *istinb±* method uses authentic interpretation method, where the verses that are related to a certain topic compiled into one single unit, then interpreted to obtain a complete view and includes all the related verses. Thus, Hazairin's *istinb±* model creates a system that is more coherent and comprehensive, anthropology opens the opportunities to interpret the Quranic verses of inheritance in a broader framework.

Implications for the reform of Islamic law Indonesia receipted as Compilation of Islamic Law (KHI) on article 185 paragraph (1) the heir who died earlier than the heir, then the position can be replaced by his son, except those mentioned in Article 173. But in terms of the amount of parts that must be given to the heirs of substitute transformed by KHI article 185 paragraph (2) shall not exceed that of the heir equal to the replaced. This is different to Hazairin heirs replacement parts is equal to the part that should be acceptable heir replaced.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Lakal hamdu wa syukru ya Rabb puji syukur penulis ucapkan kepada Allah swt. yang telah memberikan rahmat, hidayah dan inayahnya sehingga dengan izin-Nya penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat dan salam kepada Nabi besar Muhammad saw. atas perjuangannya dalam membawa Islam menjadi petunjuk bagi manusia sehingga membawanya kepada dunia yang *rahmatan lil 'alamin*. Semoga kita terpilih sebagai umat yang istiqomah dalam menjalankan ajaran yang beliau bawa. Amin

Tesis yang berjudul “**Studi Analisis Pemikiran Hazairin Tentang Kewarisan Bilateral Dan Implikasinya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam Indonesia**”. Ini merupakan tugas akhir penulis yang harus diselesaikan guna melengkapi syarat-syarat dalam mencapai gelar sarjana (S-2) *Maters of Arts* (MA) pada Program Pascasarjana IAIN-SU Medan.

Dalam penulisan tesis ini, penulis banyak mengalami kesulitan, namun atas rahmat dan hidayah Allah swt. dan partisipasi berbagai pihak,

akhirnya penulis dapat menyelesaikan tesis ini meskipun masih terdapat banyak kekurangan baik dari segi materi maupun metodologi. Berkenaan dengan itu, penulis ingin menghaturkan ucapan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA., Direktur PPs IAIN Sumatera Utara sekaligus sebagai pembimbing I dan Bapak Dr. Azahari Akmal Tarigan, M.Ag, selaku pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktunya memberikan bimbingan dan pengarahan untuk kesempurnaan tesis ini.
2. Teristimewa kepada ayahanda Riono dan ibunda Juminah, yang selama ini telah bersusah payah mengasuh, membesarkan dan mendidik penulis dengan ikhlas serta menjadi sahabat terbaik penulis dalam mendengarkan cerita penulis tentang beragam masalah hidup dan memberikan solusinya, serta untuk do'a yang tiada pernah terputus untuk penulis. Untuk Abangda Arianto, Edi Suhendro, Erdianto, AMd, kakak Fatimah, Lydia Powitra, AmKeb. terima kasih atas segala do'a dan semangatnya. *Uhibbukum fillah.*
3. Dan khusus yang tercinta Asnan Idris, Lc., yang senantiasa memberi semangat, dukungan serta sumbangsih pemikiran dalam penyelesaian tesis ini.
4. Terakhir kepada segenap sahabat Agustina Damanik, Dian Azhari Syam, Purjatian Azhar, Idris Sadri, Ola, Heru Heryanto, Marry, Sri Wahyuni, Hisbullah, Yeni, Nur Asma Siagian, yang tak pernah lelah memberi semangat. Sukses buat semuanya. Amin ya Rabb

Demikian karya tulis ini penulis persembahkan. Penulis yakin di dalamnya masih terdapat banyak kesalahan dan kekurangan, sehingga kritik dan saran yang membangun dari pembaca akan sangat bermanfaat demi kesempurnaan tesis ini. Semoga bermanfaat dan menambah khazanah keilmuan kita semua. Amin ya Rabb.

Dan kepada Allah swt. jugalah tempat bertawakkal dan memohon taufiq serta hidayah.

Medan, 11 Oktober 2012

Penulis

Rini Sari
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pengertian Transliterasi

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin adalah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	ﺚa	ﺚ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	ﺥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	ﺬ	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es

ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	ﺹ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	ﻉ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ta	ﻁ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ﻅ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab adalah seperti vokal dalam bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	fatYah	a	a
ـِ	Kasrah	i	i
ـُ	«amah	u	u

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ـِـي	fatYah dan ya	ai	a dan i
ـِـو	fatYah dan waw	au	a dan u

Contoh:

كتب	: kataba	suila	: سئل
فعل	: fa'ala	kaifa	: كيف
ذكر	: ©ukira	ya©habu	: يذهب
		haura	: هول

c. Maddah

Maddah vokal panjang yang lambangnya berupa harkat huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan tanda	Nama	Huruf dan tanda	Nama
ـَا	fathah dan alif atau ya	±	a dan garis di atas

ي —	kasrah dan ya	3	i dan garis di atas
و —	dammah dan waw	-	u dan garis di atas

Contoh:

قال : q±la

قيل : q³la

رمى : ram±

يقول : yaq-lu

d. Ta *Marbu^{ah}*

Transliterasi untuk ta *marbu^{ah}* ada dua:

1) ta *marbu^{ah}* hidup

Ta *marbu^{ah}* yang hidup atau mendapat harkat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah /t/.

2) ta *marbu^{ah}* mati

Ta *marbu^{ah}* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah /h/.

3) kalau pada kata yang terakhir dengan ta *marbu^{ah}* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta *marbu^{ah}* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

- روضة الاطفال : rau«ah al-a^hf±l → rau«atuh a^hf±l

- المدينة المنورة : al-Madinatul al-munawwarah

- طلحة : °alYah

e. *Syaddah (Tasydid)*

Syaddah atau *tasydid* yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda *tasydid*, dalam transliterasi ini tanda *syaddah* itu dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

ربنا : rabban±

البر : al-birr

nazzala : نَزَلَ al-ʿajj : الْحَجَّ

nu'ima : نَعِيم

f. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu: ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

1) Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang tersebut.

2) Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Baik diikuti huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sempang.

Contoh:

ar-rajulu	: الرجل	al-qalamu	: القلم
as-sayyidatu	: السيدة	al-bad ³ 'u	: البديع
asy-syamsu	: الشمس	al-jal±lu	: الجلال

g. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

ta'khuz-na	: تأخذون	inna	: ان
an-nau'	: النوء	umirtu	: امرت
syai'un	: شيء	akala	: اكل

h. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il* (kata kerja), *isim* (kata benda), maupun *harf*, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- Wa innall±ha lahua khai ar-r±ziq³n : وان الله هو خير الرازقين
- Wa innall±ha lahua khairurr±ziq³n : وان الله هو خير الرازقين
- Fa auf- al-kaila wa al-miz±na : فاو فوا الكيل والميزان
- Fa auful-kaila wal-miz±na : فاو فوا الكيل والميزان
- Ibr±him al-Khalil : ابراهيم الخليل

i. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: Huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukal huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- Wa ma Muhammadun illa rasul
- Alhamdu lillahi rabbil 'alamin

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- Nairun minallahi wa fathun qarib
- Lillahi al-amru jamia'an
- Wallahubikulli syai'in 'alim

j. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan ilmu tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan ilmu tajwid.

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN	i
PENGESAHAN	ii
ABSTRAK	iii
KATA PENGANTAR	vi
TRANSLITERASI	viii
DAFTAR ISI	xvi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Batasan Istilah	12
D. Tujuan Penelitian	13
E. Kegunaan Penelitian	13
F. Landasan Teori	14
G. Kajian Terdahulu	22
H. Metode Penelitian	24
I. Sistematika Pembahasan	27

BAB II PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG KEWARISAN BILATERAL

A. Biografi Hazairin	29
1. Faktor Internal	29
a. Asal Usul Kelahiran	29
b. Latar Belakang Pendidikan	30
c. Kiprah Karir di Birokrasi	37
2. Faktor Eksternal	39
a. Kiprah dalam Berbagai Aspek Politik	39
b. Mengabdikan di Dunia Ilmiah	42
c. Karya-karya	45
B. Kewarisan Bilateral	48
1. Hubungan Garis Kewarisan	49
2. Ahli Waris dan Penggolongannya	62
a. <i>aw³ al-Fara'i</i> «	62
b. <i>aw³ al-Qar±bah</i>	64

c. <i>Maw±l³</i>	79
3. Kritik Terhadap ' <i>Aiabah</i>	90
4. Kritik Terhadap Teori <i>Receptie</i>	92

BAB III DASAR-DASAR PEMIKIRAN HAZAIRIN

A. Konsep Hazairin Tentang Sumber-sumber Hukum Islam.	97
B. Metode <i>Istinb±</i> Kewarisan Bilateral	124

BAB IV IMPLIKASI PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG KEWARISAN BILATERAL TERHADAP PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM INDONESIA

A. Asas Bilateral dalam KHI	134
B. Ahli Waris Pengganti dalam KHI	138

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	148
B. Saran	154

DAFTAR PUSTAKA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hukum waris dalam Islam merupakan ekspresi langsung dari *nai* Alquran. Ia merupakan manifestasi dari rangkaian *nai* dan telah diprioritaskan sebagai fenomena yang fundamental dalam ajaran Islam.¹

Suatu fakta yang tak dapat dipungkiri bahwa ayat-ayat waris dalam Alquran itu bersifat rinci, sistematis dan kongkrit. Ayat tersebut bukan sekedar merespons problem hukum di zaman pemunculannya tetapi lebih jauh adalah untuk menjawab problem kontemporer saat ini. Sisi ini juga dapat dibuktikan dengan refleksinya yang mampu memberikan paparan ide dasar sistem kewarisan Islam dan membuka ruang pelbagai interpretasi.

Sejak awal turunnya ayat-ayat waris sampai era kontemporer saat ini, hukum waris Islam menunjukkan dinamika dan perkembangannya yang penting untuk dikaji dan diteliti oleh para pemerhati hukum Islam. Bukan suatu hal yang kebetulan jika ternyata telah banyak pemerhati yang menulis dan mengkaji perkembangan hukum waris Islam dari berbagai aspeknya.

Fikih imam mazhab telah menuliskan pemikirannya tentang hukum waris. Fikih Sunni membentuk pemikirannya *©aw³ fur-«*, *©aw³ al-arŸ±m*, *'aiabah* dan perbandingannya adalah Syiah dengan pemikirannya *©aw³ fur-«*, *©aw³ al-qar±bah*. Apabila ditinjau dari segi kontemporer saat ini khususnya pemikiran Sunni terdapat kritikan yang sangat keras.

Kritik yang paling keras pada era kontemporer saat ini, sebagaimana dalam *kit±b NaŸwa Ui-l Jad³dah*, MuŸammad ¢aŸr-r menawarkan pemahaman perihal kewarisan yang berbeda dengan pendapat para ulama klasik menurutnya *walad* adalah mencakup pengertian laki-laki dan perempuan.² ¢aŸr-r menegaskan kembali pandangannya tentang pembagian waris dengan menggunakan bantuan

¹ A. Sukris Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 1.

² MuŸammad ¢aŸr-r, *NaŸw Ui-l Jad³dah l³ al-Fiqh al-Isl±mi*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq, 2008), h. 347.

prestasi ilmu pengetahuan modern berikut ini: teknik analisis (*al-handasah at-taʿlīl³iyah*), analisis matematis (*at-taʿlīl ar-riyā³*), teori himpunan (*al-majm-ʿat*), konsep variabel pengikut (*at-tabiʿiyyat*) dan variabel pe-ubah (*al-mutaʿawwil*).³

Berangkat dari asumsi bahwa ayat-ayat waris merupakan ayat yang mengatur keadilan pembagian harta berdasarkan kelompok (himpunan), bukan berdasarkan perolehan orang-perorang. ʿaYr-r beranggapan bahwa dasar perhitungan dalam hukum waris adalah perempuan, sedangkan laki-laki hanya sebagai variabel pengikut yang bagiannya bisa berubah-ubah sesuai dengan perubahan jumlah perempuan yang mewarisi bersamanya. Maksudnya, jika perempuan itu seorang diri maka seorang laki-laki memperoleh setengah harta, begitu juga dengan perempuan tersebut. Jika perempuan itu terdiri dari dua orang maka seorang laki-laki memperoleh bagian yang sama dengan bagian dua orang perempuan. Sementara bila perempuan itu berjumlah lebih dari dua maka laki-laki memperoleh 1/3 dan perempuan memperoleh 2/3, berapapun jumlah mereka. Oleh karena itu, laki-laki disebut untuk kedua kalinya dalam ayat waris karena dia berposisi sebagai variabel pengikut yang dapat berubah mengikuti jumlah perempuan yang berposisi sebagai variabel pe-ubah.⁴

Sedangkan kritik David S. Powers dengan judul bukunya *Studies in Quran Hadis: the Information of Islamic Law of Inheritance*, berusaha merekonstruksi hukum waris Islam dengan konsep yang berbeda menurutnya, hak seorang laki-laki (calon almarhum) untuk menunjuk kerabat dari jalur perkawinan yaitu menantu perempuan atau saudara perempuan sebagai ahli waris tunggal dalam hal ini ahli waris

³ Dalam bagian lain, ʿaYr-r menjelaskan bahwa analisis matematis modern yang ia maksud adalah dirintis oleh Rene Descartes dengan memadukan antara *al-kawn al-muttaiil* (hiperbola) dan *al-kawn al-munfaiil* (parabola). Analisis matematis tentang konsep turunan (diferensial) dan integral yang ia maksud adalah yang digagas oleh Sir Isaac Newton. Lihat, *Ibid.*, h. 342.

⁴ *Ibid.*, h. 345. Lihat Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: Lkis, 2010), h. 284.

testamentair mendapat bagian warisan 2/3 dan ahli wasiat maksimal 1/3, lalu warisan selebihnya diberikan kepada ahli waris tetap (©aw³ fur-«). *Kal±lah* berarti pewaris yang tidak meninggalkan ibu-ayah dan anak. Suami atau istri tidak saling mewarisi, kecuali dalam kasus pasangan yang tidak diberi mahar, dan mereka bisa menjadi ahli waris testamentair. istilah *‘as±bah* berasal dari hukum adat tribal Arabia pra-Islam.⁵

Di Indonesia kritik waris juga datang dari Hasbi ash-Shiddeqi yang mencanangkan pembentukan “mazhab fiqh Indonesia” yakni fikih yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabiat dan watak Indonesia. Hukum fikih yang seharusnya diterapkan di Indonesia adalah merupakan terapan hukum fikih dari berbagai mazhab yang dipandang sesuai dengan alam Indonesia.⁶ Dalam hal ini Hasbi sama sekali tidak menyinggung pendapat Hazairin, beliau menyusun buku fikih mawaris yang relatif tidak berbeda dengan ketentuan yang ada dalam mazhab empat.⁷ Hasbi berpendapat bahwa dalam mengkaji fikih warisan mazhab masa lalu, harus dilakukan kajian perbandingan secara terpadu dari semua aliran. Sebab kebenaran tidak hanya dimonopoli oleh salah satu aliran saja.⁸ Begitu juga Fathur Rahman menyusun buku fikih kewarisan paling tebal di Indonesia (630 halaman), juga tidak menyebutkan pendapat Hazairin, beliau menggunakan beberapa buku hukum adat sebagai rujukan, bahkan memberikan sekadar uraian tentang kewarisan yang ada di Indonesia, tetapi tidak menyebutkan pemikiran Hazairin.⁹

Pemikiran Hazairin juga dikritik oleh Hamka yang memberikan uraian yang lebih luas, beliau menyatakan bahwa *al-walad* mencakup

⁵ David S. Powers, *Studies in Al-Qur’an and Hadith The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, terj. Arif Maftuhin, *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris* (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 26, 93, 110-112 dan 135.

⁶ Hasbi ash-Shiddieqi, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: Bulan Bintang, 1966), cet II, h. 43.

⁷ Hasbi ash-Shiddieqi, *Fiqh al-Mawaris* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), cet I.

⁸ Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), cet I, h. 246.

⁹ Fathur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung: al-Ma’rif, 1975), cet II.

anak laki-laki dan perempuan serta keturunan melalui garis laki-laki.¹⁰ Amir Syarifuddin menulis disertasi tentang pelaksanaan hukum kewarisan Islam dalam lingkungan adat Minangkabau, menyebut keberadaan pendapat Hazairin, tetapi tidak memasukkan buku-bukunya ke dalam kepustakaan.¹¹ Akan tetapi beliau juga menguraikan beberapa pendapat Hazairin dalam bukunya hukum kewarisan Islam.¹² Adapun pemikiran Hazairin ada yang setuju yakni Idris Ramulyo menulis buku perbandingan hukum kewarisan Islam dengan kewarisan kitab undang-undang hukum perdata, menyinggung beberapa pendapat Hazairin.¹³ Dan ada beberapa sarjana lain yang mengambil alih pendapat Hazairin tanpa kritik dan komentar, antara lain Sajuti Thalib dalam bukunya Hukum Kewarisan Islam Indonesia.¹⁴ Anwar Haryono menulis hukum kewarisan bilateral menurut Alquran komentar singkat atas teori Hazairin.¹⁵

Berangkat dari sinilah, kelompok tradisional Islam tetap menolak adanya berbagai ide pembaharuan hukum waris. Perdebatan tentang elastisitas dan adaptabilitas hukum waris Islam dengan tuntutan kondisi sosial telah menjadi perdebatan yang serius dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Hal ini didasari karena adanya perbedaan penangkapan seseorang terhadap arti yang terkandung dalam suatu *nai* dan yang demikian ini bukanlah suatu hal yang mustahil, melainkan suatu kewajaran yang harus ditolerir karena *nai* Alquran maupun sunnah tidak lepas dari kenyataan ini.¹⁶ Adanya gagasan atau gerakan untuk

¹⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1984), jilid. 4. h. 318.

¹¹ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), cet. I.

¹² Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kecana, 2004), cet. I. h. 58, 60-61,

¹³ Idris Ramulyo, *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam di Pengadilan Agama dan Kewarisan Menurut Undang-Undang Hukum Perdata (BW) di Pengadilan Negeri (Suatu Studi Kasus)* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992). h. 183, 193-194.

¹⁴ Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2002). h. 72-75, 80, 87-88.

¹⁵ Anwar Haryono, "Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran Komentar Singkat atas Teori Prof. Hazairin" dalam Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, 1976), h. 62.

¹⁶ Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 256.

memformulasikan fikih atau hukum Islam telah dirintis bersamaan dengan pembaharuan pemikiran Islam secara keseluruhan. Namun, sejauh ini perhatian yang relatif menyeluruh dan berdiri sendiri terhadap kecenderungan pemikiran pembaruan hukum Islam kebanyakan masih didekati secara parsial.¹⁷

Menurut fikih Sunni terdapat tiga prinsip kewarisan, yaitu:¹⁸

1. *Al-Walad* dalam ayat-ayat waris dipahami sebagai anak laki-laki, bahwa hanya anak lelaki-lah yang menjadi sebab terhalang dan tertutupnya suatu pewarisan pada pihak lain sehingga ahli waris perempuan tidak dapat menghalangi ahli waris laki-laki yang lebih jauh. Contohnya, ahli waris anak perempuan tidak dapat menghalangi saudara laki-laki.¹⁹
2. Hubungan kewarisan melalui garis keturunan pihak laki-laki lebih diutamakan daripada garis keturunan perempuan. Pengelompokan ahli waris model ini menjadikan ahli waris terdiri dari '*aiabah* dan *aw³ al-ar[±]m* merupakan contoh yang jelas. '*Aiabah* merupakan ahli waris menurut sistem patrilineal murni, sedangkan *aw³ al-ar[±]m* oleh kewarisan patrilineal diartikan sebagai orang yang mempunyai hubungan darah dengan pewaris melalui anggota keluarga perempuan, yakni perempuan-perempuan yang bukan *aw³ fur-«* dan bukan pula '*aiabah*.²⁰
3. Tidak mengenal ahli waris pengganti (*al-maw[±]l³*), semua mewaris karena dirinya sendiri. Sehingga cucu meskipun yatim yang orang tuanya meninggal terlebih dahulu daripada kakeknya, tidak akan

¹⁷ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 155.

¹⁸ Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 112.

¹⁹ Muhammad ibn Idr³s asy-Sy[±]fi³, *al-Umm* (Beirut: D[±]r al-Kutub al-ilm³ah, 2002), jilid VIII h. 153. Lihat juga Syarifuddin, *Hukum*, h. 55.

²⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran dan Hadith* (Jakarta: Tintamas, 1982). h. 76-77.

mendapat warisan ketika kakeknya meninggal. Sementara saudara-saudara dari orang tua sang cucu tetap mendapat warisan.²¹

Banyak para sarjana hukum Barat menganggap kewarisan Islam tidak mempunyai sistem dan bahwa hukum Islam itu dasarnya patrilineal. Sementara itu dikalangan umat Islam sendiri banyak pula yang mengira tidak ada sistem tertentu dalam hukum kewarisan Islam, sehingga timbul anggapan seolah-olah hukum kewarisan Islam merupakan hukum yang sangat rumit dan sulit. Kondisi yang demikian itulah yang menyebabkan hukum kewarisan Islam menurut fikih kebudayaan Arab itu sangat sulit diterima masyarakat Indonesia.²²

Di bawah bayang-bayang kerancuan tersebut di atas yang menjadikan fikih waris sulit dipahami dan tidak memiliki rujukan yang jelas dan dalam atmosfer kegelisahan umat Islam untuk berada dalam satu pandangan Islam dan menganut hukum waris yang seragam, kondisi ini telah menyentuh titik rawan, yaitu problematika perpindahan harta antar generasi.

Pemikiran tentang perlunya pembaruan hukum Islam, secara konsisten dan *concern* yang tinggi telah dilakukan oleh Hazairin. Dalam upaya mereformulasikan hukum Islam (*ijtihad*), beliau melakukan interpretasi baru terhadap *nai* Alquran dan sunnah.²³ Dalam memahami *nai* Alquran dan sunnah, Hazairin berupaya membaca *nai* tersebut menurut penafsirannya sendiri dengan melepaskannya dari konsteks masa turunnya *nai* tersebut, untuk kemudian ditata kembali secara progresif berdasarkan tuntutan konteks yang baru. Dengan keahliannya dalam bidang hukum adat dan antropologi-sosial yang disebut juga etnologi²⁴ Hazairin mengkaji ayat-ayat tentang perkawinan dan kewarisan.

²¹ Syarifuddin, *Hukum*, h. 71.

²² Abdullah Siddik, *Hukum Waris Islam dan Perkembangannya di Seluruh Dunia Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1984), h. 34.

²³ Rofiq, *Pembaharuan*, h. 156.

²⁴ Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1976), cet ke 3, h.

Menurutnya Alquran hanya menghendaki sistem sosial yang bilateral. Dengan demikian hukum kewarisan yang digariskan di dalamnya juga bercorak bilateral, bukan patrilineal seperti yang biasa di kenal selama ini. Hazairin telah memberikan pemahaman yang baru terhadap hukum kewarisan dalam Islam secara total dan komprehensif dengan asumsi dasar sistem bilateral yang dikehendaki Alquran tentu saja sistem ini mempunyai dampak sosial yang luas bila dapat diterapkan dalam kehidupan khususnya dalam model sistem kewarisan. Suatu hal yang menarik bahwa teori ini lebih dekat dengan rasa keadilan dalam masyarakat adat Indonesia pada umumnya, jika dibandingkan dengan sistem kewarisan bercorak patrilineal²⁵ yang selama ini dikenal dalam hukum adat Indonesia. Sehingga *ijtihad* Hazairin ini menghasilkan konsep baru dalam bidang hukum waris yang dikenal dengan hukum waris bilateral *sui generis*.²⁶

Hazairin telah mengkonfirmasi bahwa doktrin Sunni khususnya madzhab Syafi'i yang selama ini dipegang oleh kaum muslimin Indonesia bercorak patrilinealistik yakni mempertahankan klan kekeluargaan yang dapat dibuktikan dalam sistem *'aiabah* sedangkan yang dikehendaki Alquran adalah sistem kewarisan bilateral.²⁷ Secara faktual menurut Hazairin bentuk masyarakat yang dikehendaki Alquran juga bilateral sekaligus isyarat langsung terhadap fenomena hukum kewarisan Islam yang sesungguhnya. Penafsiran hukum kewarisan yang merefleksikan sistem kewarisan patrilineal dalam doktrin Sunni merupakan adanya pengaruh kultural bangsa Arab yang bersendikan sistem kekeluargaan yang bercorak patrilineal.

²⁵ Patrilineal yang mengambil garis keturunan keutamaan ayah atau laki-laki. Berbeda dengan dan sebaliknya untuk sebutan matrilineal yang menghubungkan garis keturunan keutamaan melalui jalur ibu atau perempuan semata seterusnya ke atas. Lihat Hazairin, *Hendak*, h. 6. Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 11

²⁶ *Sui generis* diartikan Hazairin sebagai yang khas Quran. Lihat Hazairin, *Hendak*, h. 15

²⁷ Bilateral (Parental) secara umum dipahami sebagai sistem garis keturunan dari pihak ayah dan ibu, keduanya tanpa adanya pilihan keutamaan garis keturunan. *Ibid.*, h. 5.

Pada masa terbentuknya fikih, ilmu pengetahuan mengenai bentuk-bentuk masyarakat belumlah berkembang. Sehingga para *fuqaha* dalam berbagai mazhab fikih belum memperoleh perbandingan mengenai berbagai sistem kewarisan dalam berbagai bentuk masyarakat. Oleh karena itu tidaklah mengherankan bila hukum kewarisan yang kemudian disusun bercorak patrilineal.²⁸ Kenyataan ini berakibat beberapa kontruksi hukum waris Islam dalam hal-hal tertentu menurutnya harus dirombak dengan cara upaya penafsiran ulang agar sesuai dengan corak hukum waris bilateral sebagaimana yang sesungguhnya dipresentasikan Alquran.²⁹

Dalam hal *farai*«, teori Hazairin terdapat perbedaan dengan *Ahlu as-Sunnah*, khususnya mengenai bagian untuk saudara, meskipun sama-sama menjadikan Alquran sebagai dasarnya, begitu juga mengenai *sisah kecil*, yakni bagian harta sesudah diambil *farai*«, apabila masih ada kelebihan terdapat pandangan yang berbeda. Dalam hal ini timbullah perbedaan mengenai penggolongan ahli waris, *Ahlu as-Sunnah* membaginya ke dalam tiga golongan, yaitu golongan *aw³ al-fur-«*, *aiabah*, dan *aw³ al-arY±m*, sedangkan Hazairin menggolongkannya menjadi *aw³ al-faraid*, *aw³ al-qar±bah* dan *maw±l³*,³⁰ yakni ahli waris pengganti yaitu orang-orang yang menjadi ahli waris karena tidak ada lagi penghubung antara mereka dengan pewaris.³¹ Hal ini ia lakukan sebagai upaya mengatasi bagian warisan cucu dari garis keturunan perempuan.³²

²⁸ *Ibid.*, h. 3 dan 11-12. Di sini Hazairin menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan mengenai bentuk-bentuk kemasyarakatan yang dimaksud adalah antropologi sosial (etnologi) yang baru pada abad XIX. Jadi jauh dari masa Islam klasik.

²⁹ Sarmadi, *Transendensi*, h. 4.

³⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 18.

³¹ *Ibid.*, h. 32.

³² *Ibid.*, h. 29.

Hazairin sendiri dalam upaya memahami kata-kata kunci tersebut dan ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah waris, lebih cenderung menggunakan akalnyanya sendiri dengan menjadikan ilmu kontemporer antropologi-sosial (etnologi) sebagai landasan dalam menafsirkan ayat-ayat waris dengan tidak menggunakan kaidah bahasa Arab. Hal ini menyebabkan pemikiran dan metode *istinbath* Hazairin dianggap ulama Sunni tidak mempunyai akar sehingga tidak bertumpu kuat pada kerangka usul fikih, sehingga berdampak pada perbedaan hasil *istinbath* Hazairin dalam pengelompokan ahli waris. Akan tetapi para pendukungnya melihat substansi pemikiran Hazairin.

Menurut pengamatan Hazairin, sistem kewarisan Sunni bercorak patrilineal tersebut kurang sesuai dengan rasa keadilan masyarakat di Indonesia yang umumnya bercorak bilateral. Bagi masyarakat patrilineal seperti Batak, bukan berarti tidak ada konflik dengan sistem kewarisan kalangan sunni. Apalagi bagi masyarakat matrilineal seperti Minangkabau, tentu lebih berat lagi untuk menerima sistem kewarisan ini. Hal inilah yang menggugah Hazairin untuk memikirkan sistem bagaimanakah yang dikehendaki Alquran. Menurutnya, tidak mungkin Alquran memberikan ketentuan yang tidak adil.

Oleh karena itu, dalam upaya untuk menghasilkan hukum waris Islam yang komprehensif dan berkembang secara konsisten yang didasarkan pada metode *istinbath* yang sistematis serta dapat dijadikan landasan bagi formulasi hukum waris Islam masa kini dan masa mendatang serta untuk menjaga kebenaran ajaran Alquran dan bisa mengikuti modernisasi, maka perlu ada pembahasan dan pengkajian yang obyektif.

Berdasarkan apa yang telah diuraikan di atas maka menurut penulis kajian ini masih sangat urgen dan aktual untuk dikaji lebih lanjut dalam bentuk tesis yang berjudul: **“Studi Analisis Pemikiran Hazairin Tentang Kewarisan Bilateral Dan Implikasinya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam Indonesia”**

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dipaparkan, penulis dapat mengemukakan rumusan masalah antara lain sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran Hazairin tentang kewarisan bilateral ?
2. Bagaimana metode *istinbath* hukum yang dipakai oleh Hazairin dalam kewarisan bilateral ?
3. Bagaimana implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia ?

C. Batasan Istilah

1. Analisis adalah kegiatan berpikir untuk menguraikan suatu pokok atas berbagai bagiannya dan penelaahan bagian itu sendiri serta hubungan antar bagian untuk memperoleh pengertian yang tepat dan pemahaman arti keseluruhan yang terpadu.
2. Bilateral adalah sistem kekerabatan yang hubungan keluarga dapat didasarkan kepada garis keturunan ayah (laki-laki) dan dapat pula kepada ibu (perempuan). Disebut juga hubungan kekeluargaan yang dihubungkan kepada kedua ibu dan ayah. Adapun ciri-ciri kekerabatan bilateral adalah: Menimbulkan kesatuan kekeluargaan tertentu yang disebut dengan rumpun (*tribe*). Sistem garis keturunan dari pihak ayah dan ibu. Bentuk perkawinan mungkin terjadi endogami, yakni perkawinan antar satu suku. Otomatis boleh juga melakukan perkawinan dengan orang di luar suku (exogami). Dengan ringkas, bentuk perkawinan dapat endogami dan dapat pula exogami

D. Tujuan Penelitian

Dengan mengemukakan permasalahan di atas maka penelitian ini bertujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui bagaimana pemikiran Hazairin tentang kewarisan bilateral.

2. Untuk menjelaskan metode *istinbath* hukum yang dipakai oleh Hazairin dalam kewarisan bilateral.
3. Untuk memaparkan implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia.

E. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan penelitian ini adalah:

1. Sebagai sumbangan pemikiran berupa perbendaharaan dalam bentuk konsep-konsep pemikiran, dan metodologis dalam upaya mereformulasi hukum Islam, khususnya yang berkenaan dengan masalah kewarisan.
2. Sebagai bahan informasi dan pemahaman bagi yang ingin mendalami metode-metode *istinbath* hukum Islam. Maupun bagi yang tergerak untuk mengkaji lebih dalam tentang konsep waris dalam Islam. Dan juga membahas pemikiran Hazairin karena ia selain dipandang sebagai salah seorang sarjana hukum juga pemerhati masalah-masalah hukum Islam yang intens untuk melakukan reformulasi tentang fikih yang bercorak ke-Indonesiaan.
3. Sebagai pengembangan dan pembinaan Hukum Nasional terutama yang terkait dengan materi hukum kewarisan Kompilasi Hukum Islam.

F. Landasan Teori

Hazairin dalam kajiannya terhadap *nai* perkawinan dan warisan, mencoba menggabungkan antara pendekatan hukum (*normative Islamic studies*) dengan pendekatan Antropologi-Sosial (*non-Islamic studies*). Menurut Hazairin karena bantuan ilmu Antropologi-Sosial (ilmu kebudayaan) atau etnologi, ilmu yang menurutnya lahir abad ke-19, kira-kira 6 abad setelah runtuhnya khalifah Abbasiyah.³³ Ilmu Antropologi-Sosial atau etnologi sebagai ilmu yang mampu menjelaskan sistem

³³ Hazairin, *Hendak*, h. 3

kekerabatan masyarakat, digunakan sebagai rangka teori untuk menganalisis ayat-ayat perkawinan dan waris. Sebab dua ilmu inilah yang paling mampu menjelaskan sistem kekerabatan. Maka dengan menggunakan teori ilmu ini pula dapat digunakan untuk mengetahui sistem kekerabatan masyarakat Islam, khususnya untuk mengetahui masyarakat apa yang hendak dibangun Islam. Dengan demikian sistem perkawinan dan sistem kewarisan inilah ilmu yang paling dapat menjelaskan dan sangat berkaitan dengan konsep hubungan-hubungan dalam kehidupan keluarga.³⁴

Menurut Ilmu Antropologi-Sosial atau etnologi, ada tiga sistem kekerabatan atau kekeluargaan dalam masyarakat, yakni: matrilineal, patrilineal, dan bilateral atau parental.³⁵

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Sistem kekerabatan matrilineal adalah sistem kekerabatan yang hubungan keluarga didasarkan pada garis ibu (perempuan). Adapun ciri-ciri kekerabatan matrilineal adalah:

1. Pasti menimbulkan kesatuan-kesatuan kekeluargaan besar seperti klan, marga, dan suku.
2. Dasar hubungan kekeluargaan adalah garis keturunan keutamaan melalui jalur ibu atau perempuan semata seterusnya ke atas, dengan demikian seseorang termasuk klan ibunya.
3. Bentuk perkawinan adalah exogami, bahwa nikah hanya boleh dengan orang di luar marga, suku, klan. Berarti dilarang perkawinan antar satu suku (endogami). Dengan demikian, tidak mungkin terjadi endogami. Perkawinan endogami dapat pula didefinisikan perkawinan dua orang yang mempunyai satu garis keturunan yang sama. Misalnya, antara dua orang yang ayah dari keduanya mempunyai satu garis (kakek). Contoh ini menunjukkan garis dari ayah (laki-laki). Contoh lain dari garis ibu adalah antara dua orang yang mempunyai ibu yang berasal dari keturunan yang sama (nenek).

Adapun sistem kekerabatan patrilineal adalah sistem kekerabatan yang hubungan keluarga didasarkan pada hubungan kepada ayah (laki-laki). Adapun ciri-ciri kekerabatan patrilineal adalah:

1. Pasti menimbulkan kesatuan-kesatuan kekeluargaan besar, seperti klan, marga dan suku, sama dengan sistem kekerabatan matrilineal.
2. Garis kekeluargaan dihubungkan dari garis keturunan keutamaan ayah atau laki-laki.
3. Bentuk perkawinan adalah exogami, sama dengan matrilineal, bahwa nikah hanya boleh dengan orang di luar marga, suku, klan. Berarti dilarang perkawinan antar satu suku (endogami). Dengan demikian tidak mungkin terjadi endogami.

Sementara sistem kekerabatan bilateral atau parental adalah sistem kekerabatan yang hubungan keluarga dapat didasarkan kepada garis keturunan ayah (laki-laki) dan dapat pula kepada ibu (perempuan). Disebut juga hubungan kekeluargaan yang dihubungkan kepada kedua ibu dan ayah. Adapun ciri-ciri kekerabatan bilateral adalah:

1. Menimbulkan kesatuan kekeluargaan tertentu yang disebut dengan rumpun (*tribe*).
2. Sistem garis keturunan dari pihak ayah dan ibu.

Teori Hazairin merupakan teori baru, di mana ia telah mengembangkan prinsip antropologi-sosial yang disebut juga etnologi dan lewat refleksi ilmiahnya telah membentangkan sisi realitas ketika wahyu sebagai dokumen suci bersentuhan dengan masyarakat Arab lama. Di sini dapat dikatakan wahyu telah mengaksikan dekontruksi sistem kekeluargaan Arab ketika itu yang bercorak tribalisme-kesukuan untuk menggantinya dengan sistem egalitarianisme dan mengajarkan sistem rasional kehidupan sosial. Dengan demikian Hazairin telah mendudukan hukum kewarisan sebagai bagian pokok dari sistem kekeluargaan.

Adapun ide pembaharuan dalam ilmu waris yang digagas Hazairin pada dasarnya adalah sebagai berikut:³⁶

1. Ahli waris perempuan sama dengan laki-laki dapat menutup ahli waris kelompok keutamaan yang lebih rendah. Jadi, selama masih ada anak, baik laki-laki maupun perempuan, maka saudara baik laki-laki maupun perempuan sama-sama terhalang.
2. Hubungan kewarisan melalui garis laki-laki sama kuatnya dengan garis perempuan, karena penggolongan ahli waris menjadi 'aiabah dan *aw³ al-ar³m* tidak diakui dalam teori ini.³⁷
3. Ahli waris pengganti (*al-maw³l³*) selalu mewaris, tidak pernah tertutup oleh ahli waris lain (utama). Jadi, cucu dapat mewaris bersama dengan anak manakala orangtuanya meninggal lebih

3. Bentuk perkawinan mungkin terjadi endogami, yakni perkawinan antar satu suku. Otomatis boleh juga melakukan perkawinan dengan orang di luar suku (exogami). Dengan ringkas, bentuk perkawinan dapat endogami dan dapat pula exogami. Lihat Hazairin, *Hendak*, h. 5-6. Baca Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 11

³⁶ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 18 dan 50. Lihat juga Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 72-81. Dan Lihat pula Sarmadi, *Transendensi*, h. 45-48. Prinsip-prinsip dalam teori kewarisan bilateral ini hampir sama dengan yang terdapat dalam fikih waris menurut Ja'fari. Hanya saja dalam fikih ini ahli waris pengganti hanya diakui adanya manakala para ahli waris sederajat di atasnya sudah meninggal seluruhnya. Jadi cucu akan tetap terhalang untuk memperoleh warisan dari kakeknya selama masih ada anak. Lihat Muhammad Abu Zuhrah, *al-Mira'at 'inda Ja'fari*, terj. Muhammad Alkaf, *Hukum Waris Menurut Imam Ja'far Shadiq*, (Jakarta: Lentera, 2001), h. 159-164. Lihat Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Akhw³lu asy-Syakh³yah 'ala Ma³hib Khamsah*, terj. Sarmin Syukur dan Luluk Radliyah, *Perbandingan Hukum Waris Syi'ah dan Sunnah* (Surabaya: Ikhlas, 1988), h. 79, 81-82.

³⁷ Amin Husein Nasution, *Hukum Kewarisan: Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), h. 105.

dahulu daripada kakeknya dan bagian yang diterimanya sama besarnya dengan yang diterima oleh orang tuanya seandainya masih hidup.

4. *Kal±lah* adalah seseorang yang meninggal dunia tidak meninggalkan anak (*walad*) yakni seorang mati punah punah ke bawah tidak berketurunan.

Sedangkan untuk memahami metode *is̄inb±* Hazairin dalam pembaruan hukum waris Islam, diperlukan beberapa teori pendukung yang memiliki relevansi kuat. Salah satu konsep penting dalam kajian hukum Islam yang bersumber pada Alquran dan sunnah adalah *maq±sid asy-syari'ah* yaitu tentang tujuan ditetapkan hukum dalam Islam, yang intinya adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindari keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat. Dengan alasan itu, maka para ahli teori hukum Islam menjadikan *maq±sid asy-syari'ah* sebagai salah satu kriteria bagi mujtahid dalam melakukan *ijtih±d* karena hal ini dianggap penting dalam penetapan hukum Islam.³⁸

Fazl-r Rahman mendefinisikan Alquran adalah kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw, bersandar pada aspek keyakinan hal ini merupakan kepercayaan pokok dan karenanya menjadi dasar keimanan seseorang, terhadap kondisi moral dan sosial masyarakat Arab waktu itu. Oleh karena itu Alquran tidak terlepas dari konteks sosial dan sejarah. Konsep Rahman mengenai Alquran pada dasarnya berkisar pada tiga hal: hakikat, fungsi dan legislasi Alquran.³⁹ Gagasan reorientasi konsep Rahman mengenai Alquran yaitu semangat dasar ajaran Alquran adalah semangat moral yang mana ia menekankan monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral adalah bersifat abadi, ia merupakan

³⁸ Abu Ishaq asy-Sya'ib³, *al-Muw±faq±h f³ U-i-l asy-Syari'ah* (Beirut: D±r al-Ma'rifah, 1994), jilid III. h. 47 Lihat Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 50.

³⁹ Fazl-r Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 30. Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazl-r Rahman* (Bandung: Mizan, 1996), h. 150-151.

perintah Allah di mana manusia tidak mampu membuat atau memusnahkannya, melainkan harus menyerahkan diri kepadanya. Penyerahan diri terhadap hukum moral ini dinamakan Islam dan implementasinya dalam kehidupan disebut ibadah atau pengabdian kepada Allah. Semangat moral ini berisi presepsi religious dan presepsi moral dan ia sama sekali berbeda dengan presepsi intelektual.⁴⁰

Sekalipun Alquran mengandung beberapa pernyataan aturan hukum yang penting, namun menurut Rahman, ia pada dasarnya merupakan kitab prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral, bukan sebuah kitab dokumen hukum. Karenanya legislasi Alquran dapat diamati secara jelas menuju kepada prinsip-prinsip atau seruan-seruan moral yakni menuju penciptaan keadilan sosial dan tidak dimaksudkan untuk legislasi semata-mata. Rahman berusaha membuktikan tesanya tersebut dengan sejumlah legislasi Alquran mengenai waris, pernikahan, zakat, riba, perceraian dan sebagainya sebagai kebijakan-kebijakan moral Alquran yang bertujuan mengangkat kedudukan “masyarakat kelas dua”: wanita, anak-anak yatim dan fakir miskin, menuju terwujudnya kondisi keadilan sosial dan persamaan esensial derajat manusia.⁴¹

Konsep Rahman mengenai legislasi Alquran pada prinsipnya identik dengan konsep usul fikih yaitu *al-ma'lahat* sebagai konsep tujuan penetapan hukum (*al-maq'iid at-tasyri'*) yang tidak jauh berbeda dengan konsep Rahman tentang keadilan sosial (*al-adlat al-ijtim'iyah*). Menurut Fazl-r Rahman, legislasi Alquran terdiri dari dua unsur: prinsip umum dan legal spesifik. Prinsip umum yang merupakan makna dan alasan di balik ketentuan legal spesifik, terkadang dinyatakan secara eksplisit. Kalau tidak demikian, maka prinsip umum tersebut tersimpan secara implisit yang dapat diketahui dengan cara menarik kesimpulan

⁴⁰ Rahman, *Islam and Modernity*, h. 32. Lihat Fazl-r Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 149.

⁴¹ Rahman, *Islam and Modernity*, h. 17-22. Lihat Fazl-r Rahman, *Major Themes of the Quran* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 68.

secara generalis dari ungkapan-ungkapan legal spesifik dengan mempertimbangkan latar belakang dan konteks sosiologis periode legislasi dan sebelumnya. Dengan prinsip-prinsip dasar yang digarap dari ayat-ayat spesifik itu, penafsir haruslah memaknakan ayat-ayat itu kembali dan mengaplikasikannya pada konteks dan situasi sosial masa kini. Langkah ini juga memerlukan penelitian secukupnya akan masa kini supaya prinsip-prinsip Alquran dapat diterapkan sesuai dengan keperluan masyarakat.⁴²

Prinsip-prinsip umum tersebut dapat dipandang sebagai penjabaran dari prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral Aquran yang dipandang oleh Rahman sebagai ajaran dasar Alquran. Prinsip-prinsip umum tersebut selanjutnya dijabarkan ke dalam aturan legal spesifik. Legal spesifik ini merupakan kebutuhan mendesak untuk menjawab permasalahan aktual pada masa legislasi.⁴³

Dalam perspektif usul fikih, setidaknya terdapat tiga pola (*tar³qat*) atau metode *ijtih±d*, yaitu *bay±n³* (linguistik), *ta³l³* (*qiy±s*: kausas) dan *istiil±h³*.⁴⁴ Ketiganya merupakan pola umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fikih dari masa ke masa.

Pertama pola *ijtih±d bay±n³* adalah upaya penemuan hukum melalui interpretasi kebahasaan. metode pemikiran khas arab yang didasarkan atas otoritas teks (*nai*), secara langsung ataupun tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu adanya pemikiran, secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi harus bersandar pada teks. Dengan demikian sumber pengetahuan

⁴² *Ibid.* Lihat Rahman, *Islam and Modernity*, h. 21. Lihat juga Ghufron A Mas'adi, *Pemikiran Fazl-r Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998), h.123.

⁴³ Rahman, *Islam and Modernity*, h. 5. Lihat Fazl-r Rahman, *Revival and Reform in Islam*, terj. Ebrahim Moosa, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamental Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 15.

⁴⁴ Muhammad Ma'ruf ad-Daw±l³b³, *al-Madkhal ila 'Ilm Uul al-Fiqh* (t.t.p: D±r al-Kit±b al-Jad³d, 1965), h. 419

*bayān*³ adalah teks (*nai*) yakni Alquran dan Hadis.⁴⁵ Konsentrasi metode ini lebih berfokus pada sekitar penggalian pengertian makna teks dari Alquran dan sunnah atau dalil-dalil yang digunakan dalam merumuskan hukum tertentu karena teks atau dalil tertentu mempunyai pengertian *musytarak* (ambiguitas), *mustasyabih* (mirip, tetapi tidak sama), *ta'aru* (kontradiksi), *ʿam* (universal), *khāṣ* (partikular), menerangkan mana ayat yang *qat'i* dan mana pula yang *ṣanni*, kapan suatu perintah dianggap untuk wajib dan kapan pula untuk sunnah, kapan larangan itu untuk haram dan kapan pula untuk makruh dan seterusnya. Karena itu dasar metode ini adalah analisis lafal-lafal Alquran dan hadis dengan bertitik tolak pada kaidah-kaidah kebahasaan Arab. Dalam metode ini dijelaskan tentang bagaimana cara suatu lafal syari'ah menunjukkan makna yang dikehendaknya, bagaimana menyimpulkan makna itu dari kata-kata tersebut dan bagaimana mengkompromikan berbagai makna yang secara sepintas tampak saling bertentangan.⁴⁶

Pola ijtihad kedua yaitu *ta'ālīl* (*qiyās*: kausas) berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus *nai* ke kasus cabang yang memiliki persamaan *illat*. Metode ini digunakan sebagai upaya untuk memperoleh suatu hukum Islam dengan cara pemekaran dan perluasan suatu teks syari'ah yang bersifat eksplisit.⁴⁷ Ketiga, pola *istiḥḥā*³ yaitu pola *ijtihād* dengan melakukan identifikasi terhadap masalah-masalah yang tidak mempunyai *nai* khusus, sebagai rujukan dengan cara mengumpulkan ayat-ayat atau Hadis-Hadis umum guna menciptakan beberapa prinsip umum untuk melindungi atau mendatangkan kemaslahatan tertentu. Prinsip-prinsip tersebut disusun menjadi tiga tingkatan yaitu «*ar-riyyat* (*asṣiāh*), *Yajiyat* (primer) dan *ta'āsniyyat* (sekunder).⁴⁸

⁴⁵ Muhammad 'Abid al-Jābir³, *Bunyah al-Aql al-Arabī*³ (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-Arabīyah, 2001), h. 13-20, dan 239-241.

⁴⁶ Mu'allin dan YUSDANI, *Konfigurasi*, h. 91.

⁴⁷ Ahmad ar-Raisuni, *Nazar³yah al-Maqā'id 'inda al-Imam asy-Sya'ib³* (Riyā: Dār al-Ilm³yah l³ al-Kitāb al-Islāmī, 1999), h. 9. Lihat Mu'allin dan YUSDANI, *Konfigurasi*, h. 93. Baca Syalab³, *Ta'lil al-Aḥkām* (Kairo: Dār an-Nahḥat al-'Arabīyah, 1981), h. 150. Lihat juga Fakhrud-dīn ar-Rāzī³, *al-Mahī-l fī 'Ilmi U-l al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilm³ah, 1999), jilid V, h. 349.

⁴⁸ Said Ramaḥan al-Buḥārī³, *-awābit al-Mailāyah fī asy-Syar'ah al-Islāmīyah* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1977), cet. III. h. 330. Lihat Abu Hāmid al-Gazālī³, *al-Mustaiḥḥ min Ilm al-U-l* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilm³yah, 2010), h. 634.

Sebagai suatu metode *istinbāh* menurut para ulama ahli usul pada hakekatnya merupakan sebuah proses *ijtihad bi ar-ra'yi* terhadap masalah-masalah yang didasarkan kepada maslahat. Segmentasi pemeliharaan maslahat menjangkau lima kebutuhan mendasar bagi manusia atau yang lebih dikenal dengan *al-kulliyat al-khamsah*, yaitu pemeliharaan bagi jiwa dan raga termasuk kehormatan, akal, harta benda, nasab atau keturunan dan agama.⁴⁹

Selanjutnya, kaitannya dengan tesis ini, maka prinsip moral dan legislasi Alquran menurut Fazl-r Rahman dan pola metode *istinbāh* Muhammad Abid Al-Jab³r³ dan Said Rama«an al-Bu³, di atas digunakan penulis dalam menganalisa metode *istinbāh* yang digunakan Hazairin dalam kewarisan bilateral, serta analisis pemikirannya. Sebab penulis menganggap bahwa pendekatan seperti ini lebih mudah membantu penulis dalam menganalisa metode *istinbāh* yang beliau gunakan dalam melahirkan gagasannya.

G. Kajian Terdahulu

Berdasarkan pengamatan penulis ada beberapa karya berupa tulisan yang berkaitan dengan kajian analisis pemikiran Hazairin diantaranya:

1. Hukum Kewarisan Individual Bilateral Menurut Hazairin dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional oleh Damrah Khair disertasi pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997. Penelitian ini memfokuskan kajiannya kepada gagasan Hazairin tentang pembentukan hukum kewarisan nasional.
2. Filsafat Hukum Kewarisan Islam Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin oleh Abdul Ghofur Anshori tesis pascasarjana Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2005. Penelitian ini dalam tataran

⁴⁹ Abu H±mid al-Gaz±l³, *al-Mankh-l f³ Ta'liqat al-Ui-l*, Tahq³q, Muhammad Hasan Hito (Damaskus: D±r al-Fikr, 1998), cet. III, h. 552.

filosofat, konsep keadilan dalam hukum kewarisan bilateral Islam hasil pemikiran Hazairin berfungsi sebagai konsep filosofis bukan sebagai konsep dalam pemikiran norma hukum karena berada di atas tataran ilmu hukum.

3. Ahli Waris Sepertalian Darah Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab oleh Alyasa Abubakar disertasi pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1989. Tulisan ini merupakan kajian perbandingan terhadap penalaran Hazairin dan fikih mazhab dalam kasus kewarisan dengan pendekatan analitis reflektif dan komparatif. Dalam hal ini kelemahannya tidak menjelaskan metode *istinbath* Hazairin dan implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia.
4. Hazairin Gelar Pangeran Alamsyah Harahap Pembela Hukum Islam yang Gigih oleh Iskandar Ritonga tesis pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1995. Penelitian ini membahas wacana pemikiran hukum Islam Indonesia di abad 20 mengenai pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan tidak ada yang berhak menutupnya, serta konsep Negara tanpa penjara.
5. Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (Studi Komparatif Terhadap Pemikiran Hasbi dan Hazairin) oleh Khairuddin tesis pascasarjana IAIN-SU Medan, 1999. Penelitian ini memfokuskan pada gagasan Hasbi tentang fikih Indonesia dan gagasan Hazairin tentang mazhab nasional.
6. Polemik antara Hazairin dan Para Pengkritiknya Mengenai Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran dan Hadis: Suatu Studi Perbandingan Pendapat antara Hazairin, M. Toha Yahya Omar serta Mahmud Yunus. Oleh Mohammad Dja'far disertasi Program Pascasarjana IAIN Jakarta, 1993. Penelitian ini membahas perbedaan pendapat di antara mereka mengenai hukum waris Islam menyangkut hal-hal yang bersifat mendasar dan prinsipil.

Dari beberapa karangan yang pernah ditulis tersebut, maka penelitian yang dilakukan ini tidak mempunyai kaitan yang menunjukkan

kesamaan pembahasan. Penelitian ini tentunya berbeda dengan kajian-kajian terdahulu di atas yakni studi analisis pemikiran hazairin tentang kewarisan bilateral yang lebih sistematis. Hal ini terlihat dari pandangan Hazairin mengenai perumusan pemikiran dan penerapan metode *is̄'ibat* dalam kewarisan bilateral Hazairin, serta implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia. Hal ini mendorong penulis untuk menelitinya.

H. Metode Penelitian

Dalam melakukan studi penelitian ini penulis menggunakan beberapa langkah-langkah penelitian yang dapat menjadikan penelitian lebih sistematis, akurat dan mempunyai analisis yang baik terhadap kajian ini yaitu:

1. Jenis Penelitian

Penelitian pustaka (*library research*) yaitu proses umum yang dilakukan peneliti dalam upaya menemukan teori baru yakni meneliti dan menghimpun informasi yang relevan dengan topik atau masalah yang akan diteliti. Informasi itu dapat diperoleh dari sumber data yang berasal dari bahan-bahan tertulis sekitar permasalahan yang dibahas.

2. Pendekatan Penelitian

Sebagai suatu analisis-filosofis terhadap pemikiran seorang tokoh dalam waktu tertentu di masa yang lewat maka dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan sejarah intelektual (*intellectual of historical approach*)⁵⁰ yaitu pendekatan sistematis yang didasarkan pada hasil pemikiran/gagasan ulama atau tokoh tertentu mengenai suatu subjek atau bidang hukum yang dikonstruksikan secara mendalam dengan menjelaskan pemikirannya, kaitannya dengan faktor internal dan

⁵⁰ Salah satu ciri yang menonjol dari penelitian sejarah adalah ia merupakan penyelidikan kritis mengenai pemikiran yang berkembang di zaman lampau dan mengutamakan data primer. Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), h. 289. Lihat pembahasannya pada Faisar Ananda Arfa, *Metodologi Hukum Islam* (Medan: Citapustaka Media Perintis, 2010), h. 63. Lihat Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Istiqamah Mulya Press, 2006), h. 7. Lihat juga Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), h. 98.

eksternal. Sehingga dengan pendekatan ini dapat diteliti arah kehidupan dan pemikiran tokoh dalam situasi dan kondisi tertentu berikut aspek-aspek yang melatar belakangnya.

3. Sumber data

Sebagaimana telah penulis jelaskan, bahwa penelitian ini merupakan *library research*. Untuk itu maka pengumpulan datanya dilakukan dengan cara menelaah teks dari referensi primer dan sekunder dari berbagai buku atau literatur, yaitu:

a. Data primer

Adapun yang menjadi sumber data primer dalam penelitian ini adalah buku-buku yang disusun oleh Hazairin seperti *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran dan Hadith* (1982), *Hendak Kemana Hukum Islam* (1976), *Hukum Kekeluargaan Nasional* (1968), *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (1985), *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional Tentang Faraid* (1964), dan *Demokrasi Pancasila* (1973).

b. Data Sekunder

Sedangkan yang menjadi sumber data sekunder dalam peneliti ini adalah *Hukum Kewarisan Islam Indonesia* karya Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam* karya Amir Syarifuddin, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* karya A. Sukris Sarmadi. Dan sumber-sumber lain yang mendukung permasalahan dalam penelitian ini.⁵¹

4. Analisa Data

Dalam menganalisa data, penulis menggunakan metode kajian isi (*content analysis*), yaitu teknik penelitian yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan dan mendeskripsikan secara objektif dan sistematis. Dengan demikian berusaha memahami sistem pemikiran dengan jalan merekonstruksi

⁵¹ Beberapa sumber lain yang menulis pendapat Hazairin.

pemikiran karya yang sedang diteliti.⁵² Dalam analisis data penelitian tokoh penulis menggunakan pola:⁵³

- a. Interpretasi, dimaksudkan sebagai upaya tercapainya pemahaman yang benar terhadap fakta, data dan gejala
- b. Induktif, mengambil kesimpulan yang khusus dari masalah yang umum.
- c. Kohenrensi Intern adalah agar pemikiran tokoh dapat dipahami secara tepat, maka seluruh konsep dan aspek-aspek pemikirannya dilihat menurut keselarasannya satu dengan yang lain. Selain itu ditetapkan pula inti pikirannya yang paling mendasar dan topik-topik yang paling sentral. Demikian juga diteliti susunan logis-sistematis dalam pemikirannya agar ditemukan muatan pemikirannya yang paling substansial

5. Metode Penulisan

Penyusunan dan teknik penulisan yang penulis pergunakan, seluruhnya berpedoman pada prinsip-prinsip yang telah diatur dalam buku Pedoman Penulisan Proposal dan Tesis PPs IAIN-SU, edisi 2010.

I. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan pembahasan tesis ini agar tidak terjadi pembahasan yang sifatnya tumpang tindih, maka penulis membaginya kepada beberapa bab. Antara bab yang satu dan bab yang lain saling berkaitan.

Pada bab pertama merupakan pendahuluan penulis akan menggambarkan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, batasan istilah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, landasan teori, kajian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

⁵² Harahap, *Metodologi*, h. 61-62. Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010), h. 216 dan 297-299. Lihat Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Asdi Mahasatya, 2003), h. 13.

⁵³ Moleong, *Metodologi*, h. 297-299. Lihat Harahap, *Metodologi*, h. 59-63.

Pada bab kedua akan penulis paparkan riwayat hidup Hazairin terdiri dari pertama faktor internal yakni: asal-usul kelahiran Hazairin, latar belakang pendidikan Hazairin, kiprah karir Hazairin di birokrasi, yang kedua faktor eksternal yakni: kiprah Hazairin dalam berbagai aspek politik, mengabdikan di dunia ilmiah, karya-karya Hazairin, pendapat Hazairin tentang pemikiran hukum Islam Indonesia.

Pada bab ketiga penulis akan menjelaskan metode *istinbāh* Hazairin terdiri dari konsep Hazairin tentang sumber-sumber hukum Islam, metode *istinbāh* kewarisan bilateral Hazairin,

Pada bab keempat penulis akan membahas analisa pemikiran Hazairin tentang kewarisan bilateral dan implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia terdiri: Kewarisan bilateral Hazairin; hubungan garis kewarisan, ahli waris dan penggolongannya, kritik Hazairin terhadap *'aiabah* dan implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia.

Pada bab kelima merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran.

BAB II

PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG KEWARISAN BILATERAL

A. Biografi Hazairin

1. Faktor Internal

a. Asal Usul Kelahiran

Hazairin adalah keturunan Persia, dilahirkan di Bukit Tinggi Kabupaten Agam Sumatera Barat pada tanggal 28 Nopember 1906.⁵⁴ Ayahnya bernama Zakaria Bahari seorang guru merupakan pria berdarah Bengkulu penganut sistem kekeluargaan bilateral, sedangkan ibunya

⁵⁴ Bismar Siregar, *Bunga Rampai Karangan Tersebar Bismar Siregar: Mengenang Seorang Besar Prof. MR. DR. Hazairin Gelar Datuk Pangeran Harahap* (Jakarta: Rajawali, 1989), h. 159.

berdarah Minang yang menganut sistem kekeluargaan matrilineal. Kenyataan tersebut membuat keluarga Zakaria Bahari adalah gambaran dari dua budaya yang disatukan. Hasilnya adalah keluarga yang berada di tengah antara bilateral dan matrilineal. Kedua orang tuanya sama-sama berasal dari Bengkulu. Satu hal yang pasti, kedua masyarakat tersebut (Bengkulu dan Minang) adalah masyarakat yang fanatik terhadap Islam. Islam merupakan agama yang senantiasa dipegang teguh sebagai sebuah keyakinan yang mendarah daging. Dari keluarga yang demikian itulah lahir Hazairin sebagai gambaran dari bentuk penyatuan dua budaya satu akidah. Keberadaan orang tua Hazairin di Bukit Tinggi adalah karena ayahnya bertugas sebagai guru di sana. Kakeknya bernama Ahmad Bakar seorang ulama dan mubaligh yang terkemuka di Bengkulu. Hazairin adalah putra semata wayang di tengah-tengah kehidupan keluarga orang tuanya. Sebagai putra satu-satunya, tentunya Hazairin sangat disayang dan dimanja. Meskipun demikian, dia tetap dididik sedemikian rupa. Ayah dan kakeknya merupakan guru langsung baginya. Demikian pula peranan ibunya sangat dominan dalam membentuk watak dan karakter dirinya.⁵⁵

Hazairin menikah dengan seorang perempuan yang bernama Aminah yang masih ada hubungan darah dengannya. Ayah Aminah (mertua Hazairin) bernama A. Gafur berasal dari Bengkulu dan menikah dengan seorang perempuan dari suku Minang. A. Gafur sendiri adalah anak Rosida. Sedangkan Rosida adalah anak dari Mukmin, Keduanya berasal dari Bengkulu. Dan Mukmin adalah anak Fulan bin Fulan. Dari perkawinan Hazairin dengan Aminah memperoleh tiga belas orang anak, tujuh perempuan dan enam laki-laki (Asmara Dewi, Nurlela Cindarwati, Abdul Hakim, Saladin, Chaerati, Chaerani, Zulkarnain, Hermaini, Zulkifli, Zulfikar, Puspa Juwita, Zainul Harmain dan Soraya Faridah).⁵⁶

Dari gambaran sekilas tentang kehidupan Hazairin dapat terlihat bahwa Hazairin berasal dari keluarga biasa, bukan keturunan ningrat,

⁵⁵ Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam: Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Press, 2010), h. 51.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 61.

bukan anak cucu pejabat pemerintahan dan bukan pula berasal dari keluarga yang kaya. Tetapi ia berasal dari lingkungan keluarga yang taat beragama dan menjunjung tinggi adat istiadat.

b. Latar Belakang Pendidikan

Dari keluarga yang agamis tersebut lahirlah Hazairin, sehingga dapat dibayangkan bagaimana kedua orang tuanya dalam mengutamakan pendidikan agama sebagai bekal pokok sebelum mengarungi lautan ilmu lainnya. Keluarga Hazairin sangat yakin terhadap hadis Nabi saw. Yaitu:

كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.⁵⁷

Artinya: Tiap-tiap anak yang dilahirkan suci, orang tuanya yang (kelak) akan menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi.

Keyakinan terhadap hadis di atas dibuktikan dengan memberikan pelajaran agama kepada Hazairin kecil. Di samping mendapat pelajaran dari ayah dan ibunya. Hazairin juga mendapat pelajaran bahasa Arab dari kakeknya. Bahasa Arab adalah bekal dasar dalam mempelajari Islam. Menyadari akan hal itu. Ahmad Bakar kakek Hazairin memberikan ilmu agama praktis. Hadis tersebut di atas juga menjadi pembenar bahwa manusia lahir tidak dengan sikap pandangan ataupun sikap perasaan tertentu, tetapi sikap-sikap tersebut dibentuk sepanjang perkembangannya. Peranan sikap di dalam kehidupan manusia sangat besar, sebab apabila sudah dibentuk pada diri manusia, maka sikap-sikap itu akan turut menentukan cara-cara tingkah lakunya terhadap obyek-obyek sikapnya. Adanya sikap-sikap menyebabkan bahwa manusia akan bertindak secara khas terhadap obyek-obyeknya. Sikap Hazairin dibentuk dalam lingkungan keluarga sebagai orang Islam yang taat kepada ajaran agamanya, sehingga operasional sikap itu tercermin dari ajaran Islam.⁵⁸

⁵⁷ Imam Abu Husein Muslim Hajjaz al-Qusyari³ an-Naisabur³, *ḥaḥ³ Muslim* (Riya«: D±r ‘Alim al-Kutub, 1996), h. 1155.

⁵⁸ Anshori, *Filsafat*, h. 56.

Pendidikan keluarga dalam memberikan pelajaran agama kepada Hazairin diserap dengan cepat dan untuk kemudian hari menjadi warna paling dominan dalam membentuk karakter dan kepribadiannya. Watak agamis Hazairin terbentuk bukan sekedar dari teori, tetapi keluarga Hazairin dalam kehidupan sehari-hari mampu merealisasikan ajaran Islam, sehingga menjadikan Hazairin sebagai orang yang tidak dapat dipisahkan dari Islam itu sendiri.

Sebagai seorang guru, Zakaria Bahari tidak lupa memperhatikan anaknya. Hazairin adalah tumpuan harapan orang tuanya untuk menjadi orang yang berguna bagi agama, nusa dan bangsa. Sesungguhnya orang tuanya sebagai orang biasa, bukan orang berada atau keturunan ningrat dan bukan pula sebagai pejabat pemerintahan kolonial Belanda, orang tuanya sangat memperhatikan pendidikan Hazairin. Pendidikan agama sudah diperoleh Hazairin sejak kecil di lingkungan keluarga. Pendidikan agama inilah yang membentuk sikap keagamaannya yang demikian kuat dalam perjalanan karir dan hidupnya serta mewarnai pemikirannya meskipun secara formal ia banyak menuntut ilmu di lembaga pendidikan Hindia Belanda. Walaupun Hazairin dilahirkan di Bukit Tinggi, namun pendidikan formalnya tidak diawali di kota ini, melainkan di Bengkulu. Di samping belajar mengaji di rumahnya sendiri, ia menempuh sekolah formalnya pada HIS (Hollands Inlandsche School) di Bengkulu.⁵⁹ Pada tahun 1920 ia menyelesaikan HIS, ketika itu ia berumur lebih kurang 14 tahun dan melanjutkan sekolahnya ke MULO (Middelbare Uitgebreiden Lagere Onderwijs) di Padang, Sumatera Barat. Disamping giat belajar, ia juga sebagai pemain biola pada orkes di sekolahnya. Biola kesayangannya masih tersimpan di rumahnya sebagai bukti sejarah. Pendidikan MULO ini berhasil diselesaikan dengan baik pada tahun 1924. Berkat kecerdasan

⁵⁹ Tidak diketahui dengan pasti mengapa Hazairin berhasil masuk HIS karena seperti diketahui bahwa untuk masuk sekolah Belanda ini tidaklah mudah, harus mempunyai persyaratan khusus seperti anak ningrat, Cina, bukan orang Bumi putra. Hazairin tidak mempunyai persyaratan-persyaratan itu. Tetapi diduga karena kakek Hazairin adalah seorang tokoh masyarakat dan ayahnya sendiri sebagai seorang guru, hingga Hazairin dapat masuk sekolah Belanda tersebut.

dan kemauan kerasnya serta didukung pula oleh keluarganya, setelah menyelesaikan pendidikannya di MULO dalam usia 18 tahun, Hazairin melanjutkan sekolahnya ke A.M.S (Algemene Middelbare School) di Bandung dan dapat diselesaikannya pada tahun 1927. Demikianlah pendidikan dari HIS (setingkat SD), MULO (setingkat SMP) dan AMS (setingkat dengan SLTA) ditempuhnya dengan baik.⁶⁰

Pada waktu Hazairin sudah semakin dewasa, dengan bekal ilmu yang dimiliki dan kematangan berfikirnya, ia merasa sudah bisa menentukan arah masa depannya, maka dengan kemauannya sendiri ia melanjutkan pendidikannya ke RHS (Rechts Hooge School) atau Sekolah Tinggi Hukum jurusan Hukum Adat di Batavia (kini, Jakarta). Setelah delapan tahun menggeluti ilmu hukum, dengan spesialisasi hukum adat, akhirnya pada tahun 1935 ia berhasil menyelesaikan dengan memperoleh gelar Meester in de Rechten (Mr) atau Sarjana Hukum.⁶¹

Bagi Hazairin, gelar Meester in de Rechten (Mr) tidaklah membuat dirinya puas. Ia melanjutkan pendidikannya pada jenjang yang lebih tinggi yaitu program doktor. Dia mendapat tugas mengadakan penelitian lapangan terhadap masyarakat Adat Redjang, salah satu suku yang terdapat di Kresidenan Bengkulu (sekarang Provinsi Bengkulu). Penelitian ini dilakukannya sebagai syarat untuk meraih gelar doktor dalam bidang hukum adat. Penelitian ini dilakukannya di bawah bimbingan promotor Mr. B. Ter Haar seorang pakar hukum adat terkenal pada masa itu. Berkat kegigihannya dan keuletannya hanya dalam waktu yang sangat singkat tiga bulan penelitian itu telah berhasil dirampungkannya. Hasil penelitian itu, yang merupakan disertasinya berjudul *De Redjang* berhasil dipertahankan pada tanggal 28 Mei 1936.⁶²

⁶⁰ Anshori, *Filsafat*, h. 52. Lihat Nina M Armando, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), h. 13

⁶¹ Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), h. 537.

⁶² Tim penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2002), h. 380.

Suatu kebanggaan tersendiri tentunya bagi Hazairin dan keluarganya, di mana dalam usianya yang relatif muda 30 tahun dia telah berhasil meraih gelar doktor dalam bidang hukum adat, suatu gelar yang sangat langka pada masa itu. Bahkan, Hazairinlah satu-satunya penduduk Bumi putra atau rakyat biasa yang telah berhasil meraih gelar doktor dari Sekolah Tinggi Hukum Batavia pada masa itu. Karyanya itulah yang menghantarkannya sebagai seorang ahli dalam bidang hukum adat.

Demikianlah pendidikan formal Hazairin, dari Sekolah Dasar, Menengah Pertama, Menengah Atas, sarjana sampai doktor, dilaluinya dengan sangat baik dan lancar.

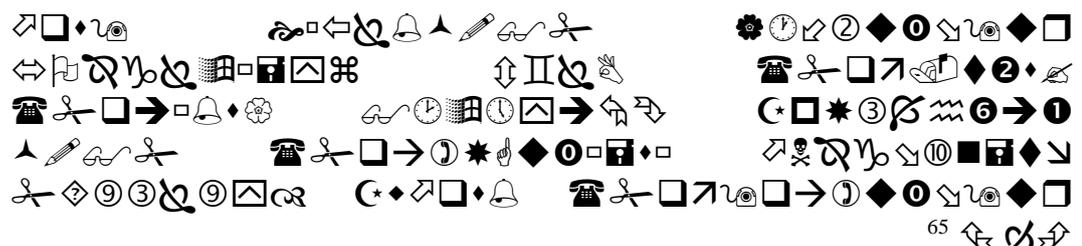
Sebagaimana telah disinggung di atas, Hazairin dibesarkan di lingkungan keluarga yang taat beragama dan menjunjung tinggi adat istiadat. Pendidikan agama tentu mendapat perhatian besar bagi keluarganya di samping sekolah formal milik kolonial Belanda. Ia belajar mengaji Alquran dan pelajaran agama lainnya dari orang tuanya sendiri, terutama ayah dan kakeknya Ahmad Bakar. Di samping belajar pendidikan umum, ia juga belajar pendidikan agama dan bahasa Arab terutama dari kakeknya. Untuk memahami lebih lanjut ajaran Islam ia belajar sendiri. Ia menguasai bahasa Belanda, Inggris dan Perancis secara aktif, dan bahasa Arab, Jerman dan Latin secara Pasif.⁶³

Pengaruh pendidikan agama dari keluarganya ini nampak berbekas baik pada dirinya sebagai pelajar, mahasiswa, dan sebagai guru besar serta pejabat pemerintahan di kemudian hari. Pendidikan keluarga telah membentuk jiwa Hazairin sebagai orang Islam yang konsisten terhadap ajaran Islam. Kekonsistennya membekas dalam hati dan membentuk keyakinan akan agungnya ajaran Islam yang selalu menawarkan kebaikan dalam segala segi kehidupan manusia. Kenyataan ini juga menunjukkan betapa penting peran keluarga dalam membentuk jiwa seorang anak.

⁶³ Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab* (Jakarta: Inis, 1998), h. 3

Keluarga adalah “lembaga” awal yang berkompeten dalam memperkenalkan nilai-nilai dan moral kepada anak. Nilai dasar yang masuk ke dalam jiwa Hazairin adalah nilai Islam, nilai tersebut menjadi dasar pijakan Hazairin kelak dalam menjalani hidup dan kehidupan sehingga begitu kuat keteguhannya dalam memegang ajaran Islam.⁶⁴

Orang tua Hazairin telah memenuhi tanggung jawabnya berupa pendidikan dasar, agar masing-masing keluarga tetap berada pada jalur *irḡ al-mustaq³m*. Tanggung jawab itu dapat pula diartikan, bahwa orang tua Hazairin, melalui upaya penanaman nilai dasar agama dengan harapan kelak Hazairin menjadi keturunan sekaligus penerus estafet keluarga yang kuat, sebab Allah swt. melarang keluarga meninggalkan keturunan yang lemah, baik mental maupun material. Firman Allah Q.S an-Nisa: 9 yaitu:



Artinya: Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.

Harapan tersebut terwujud dengan tampilnya Hazairin sebagai orang yang kuat memegang prinsip Islam sebagai bentuk kekuatan mental spiritual. Sedangkan sebagai kekuatan material Hazairin dapat dilihat dari kemampuannya merampungkan studi sampai pada jenjang akademik

⁶⁴ Bismar Siregar, “Prof.Mr. Dr. Hazairin Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa” dalam Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, 1976), h. 1.

⁶⁵ Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Surabaya: Jaya Sakti, 1997), h. 116

tertinggi dan mengantarkannya sebagai pakar hukum Adat pertama lulusan RHS (Rechts Hooge School) di Batavia.

c. Kiprah Karir di Birokrasi

Setelah Hazairin berhasil meraih gelar sarjana hukum, dia kemudian diangkat sebagai asisten dosen hukum adat dan etnologi (antropologi) pada Sekolah Tinggi Hukum di Batavia (kini, Jakarta) tahun 1935-1938. Melihat akan kecakapan dan kedisiplinannya kemudian pemerintah Belanda mengangkatnya sebagai pegawai yang diperbantukan pada Ketua Pengadilan Negeri Padang Sidempuan, Sumatera Utara, sekaligus sebagai pegawai penyidik hukum adat Tapanuli Selatan pada Keresidenan Tapanuli tahun 1938 - 1942.⁶⁶

Tugasnya di kota ini terus berlanjut, walaupun Belanda kemudian digantikan kedudukannya oleh Jepang. Ketika Jepang berkuasa, Hazairin malah diangkat sebagai Penasehat Hukum pada penguasa Jepang. Tugas ini dipangkunya sampai Indonesia merdeka tahun 1942-1945. Setelah kemerdekaan, Hazairin terus melanjutkan tugasnya di Tapanuli Selatan. Selama selang waktu enam bulan (Oktober 1945-April 1946), ia menjabat Ketua Pengadilan Negeri Tapanuli Selatan (Ketua Pengadilan Negeri pertama setelah kemerdekaan), merangkap Ketua Komite Nasional Indonesia (KNI) dan anggota Pusat Pemerintahan Tapanuli, Asisten Residen dan Kepala Luhak dengan tugas tambahan sebagai peneliti hukum adat Tapanuli Selatan. Karena pengetahuannya yang luas tentang hukum adat setempat, masyarakat Tapanuli Selatan memberinya gelar “Pangeran Alamsyah Harahap”. Setelah bertugas di Tapanuli Selatan selama 11 tahun, kemudian dia dipindahkan oleh pemerintah pusat ke daerah asalnya, Bengkulu. Atas prestasinya, lalu dia dipromosikan menjadi Residen Bengkulu tahun 1946 - 1950, merangkap Wakil Gubernur Militer Sumatera Selatan hingga tahun 1953. Selanjutnya ia ditarik ke

⁶⁶ Armando, *Ensiklopedi*, h. 13. Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), h. 114-115.

Jakarta untuk menjabat Kepala Bagian (Kabag) Hukum Sipil/Perdata pada Kementerian Kehakiman tahun 1953.⁶⁷

Perpindahan dari satu daerah ke daerah lain membuat Hazairin semakin dapat beradaptasi dengan bermacam bentuk kemasyarakatan tempat ia tinggal. Pergulatan ini kemudian membentuk Hazairin sebagai orang yang berada di tengah-tengah kenyataan berbagai sistem kemasyarakatan yang ada. Persentuhan berbagai adat tersebut akan membentuk jiwa yang bisa mengambil jalan tengah di antara pluralitas sistem kemasyarakatan.

Dalam berbagai sistem masyarakat yang ada, agama merupakan hal yang selalu menarik untuk dijadikan obyek pengamatan Hazairin. Dalam menjalankan agama, berbagai sistem masyarakat memiliki persamaan, yaitu menyadarkan persoalan kepada ulama masa lalu yang dianggap paling tahu urusan agama, sementara orang Islam zaman sekarang harus tunduk dan patuh terhadap penemuan mereka.

Kenyataannya tidak semua budaya dapat diterapkan dalam budaya yang lain, sehingga memaksakan diri untuk menerima suatu budaya dapat menyebabkan rasa tertekan. Persepsi semacam itu dapat saja timbul ketika seseorang tidak mampu menyesuaikan diri terhadap lingkungan beda budaya tempat ia tinggal. Hazairin adalah salah satu contoh orang yang selalu berusaha beradaptasi dengan berbagai budaya tempat ia menjalankan tugas.

Hazairin banyak menghadapi berbagai sistem masyarakat yang mempengaruhi sikap Hazairin untuk lebih demokratis, karena lingkungan sosial yang ada mempengaruhi sikap dan cara pandang seseorang. Sikap sosial yang banyak diwarnai oleh masyarakat sekitar menyebabkan terjadinya tingkah laku yang khas dan berulang-ulang terhadap obyek sosial.

⁶⁷ Dahlan, *Ensiklopedi*, h. 537-538. Lihat Bismar Siregar, *Mungkinkah Hazairin Menjadi Pahlawan Nasional dalam Catatan Bijak Membela Kebenaran Menegakan Keadilan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, t.t.), h. 170-173.

2. Faktor Eksternal

a. Kiprah dalam Berbagai Aspek Politik

Nama Hazairin telah terukir dalam sejarah perjuangan bangsa tetapi sangat disayangkan, sejauh ini belum ada tulisan tentang Hazairin sebagai tokoh pejuang. Oleh karena itu tidak banyak data yang diperoleh tentang perjuangan Hazairin pada masa revolusi. Ketika bangsa Indonesia berjuang mati-matian untuk merebutkan kemerdekaan, Hazairin juga tidak tinggal diam. Dia dan teman-temannya di Tapanuli Selatan berjuang sebagai anggota gerakan bawah tanah di zaman infiltrasi Jepang tahun 1945, suatu organisasi rahasia di kalangan pemuda pergerakan yang bertujuan mengusir penjajah dari tanah air. Anggotanya terdiri dari para pemuda, baik yang bergabung dalam Peta (Pembela Tanah Air) ataupun bukan. Kemudian Hazairin bergabung dengan Tentara Pelajar (1945 - 1949). Dan tahun berikutnya (1949 - 1950) ia menjadi komandan Brigade Tentara Pelajar di Kalimantan. Pada tahun itu juga ia menjadi bupati Sibolga. Sampai sejauh mana keterlibatannya dalam revolusi fisik sekitar tahun 1945 - 1950 tersebut dan apa motivasi Hazairin dengan aktivitasnya itu tidak terekam oleh sejarah. Tetapi yang jelas Hazairin adalah anti imperialisme yang didasarkan pada kecintaannya terhadap tanah air dan iman yang kuat.⁶⁸

Selain sebagai pejuang, ia dikenal pula sebagai politisi. Ia ikut mendirikan dan memimpin Partai Indonesia Raya (PIR) pecahan dari Partai Nasional Indonesia (PNI), yang kemudian diketuai Wongsonegoro dan Hazairin duduk sebagai wakil ketua I pada tahun 1948. Di Dewan Perwakilan Rakyat sementara sebelum diadakan pemilu pertama, Partai Indonesia Raya (PIR) mempunyai tiga orang wakil, yaitu Wongsonegoro, Roosseno, dan Hazairin sendiri. Berkat posisinya di PIR, kemudian dia dipercaya untuk memangku jabatan Menteri Dalam Negeri (Agustus 1953 - 18 Nopember 1954) dalam kabinet Ali Sastroamidjoyo-Wongsonegoro-Muhammad Roem tahun 1953 - 1955, dengan tugas utama

⁶⁸ Armando, *Ensiklopedi*, h. 13.

mempersiapkan pemilihan umum pertama. Pemilihan umum terlaksana pada tahun 1955 setelah Hazairin tidak lagi menjabat Menteri Dalam Negeri. Dalam pemilu pertama tersebut Partai Indonesia Raya (PIR) mengalami kekalahan total. Salah satu penyebab kekalahannya adalah pada tahun 1954 PIR yang dipimpinnya pecah menjadi dua PIR Hazairin dan PIR Wongsonegoro. Perpecahan ini terjadi beberapa tahun sebelum pemilihan umum pertama dilaksanakan. Perpecahan itu muncul disebabkan terjadinya perbedaan pandangan dalam menyikapi kebijakan ekonomi yang dilancarkan Menteri Ekonomi, Mr. Iskaq Tjokrohadisuryo (PNI), yang dinilai partai oposisi (Masyumi) sebagai politik ekonomi nasionalis Indonesia lebih memberikan peluang ekonomi kepada etnis Cina daripada pribumi.⁶⁹

Perbedaan pandangan antara pemerintah dan partai-partai oposisi di DPR menyangkut kebijakan ekonomi sebagai pemicu terjadinya perpecahan di tubuh PIR. Dalam rapat DPR PIR dengan anggota-anggota fraksi itu menuntut supaya menteri-menteri dari PIR ditarik dari kabinet. Ternyata, kebanyakan dari anggota fraksi itu adalah penganut pendukung Hazairin. Rupanya mereka sependapat dengan kecaman-kecaman yang dilontarkan partai oposisi (Masyumi) di dalam parlemen terhadap kebijakan ekonomi yang dilakukan Menteri Perekonomian.⁷⁰

Tuntutan penarikan menteri-menteri PIR itu ditentang Wongsonegoro, yang mempunyai dukungan kuat terutama cabang-cabang partainya di Pulau Jawa. Begitulah perpecahan itu tidak bisa dihindarkan lagi, sehingga PIR terpecah dua. Perpecahan ini, kata Ali Sastromidjoyo, agak menyulitkan pemerintah, karena dari 20 suara PIR di parlemen, kebanyakan pendukung setia atau penganut garis politik Hazairin. Adanya mosi tidak percaya dari partai lainnya, ditambah dengan derasnya usulan penarikan menteri-menteri yang mewakili PIR di parlemen, maka pada tanggal 18 Nopember 1954, dengan sangat terpaksa Kabinet Ali-Wongsonegoro terpaksa dirombak (*reshuffle*) besar-besaran, dan

⁶⁹ *Ibid.*, h. 13-14.

⁷⁰ *Ibid.*

termasuk yang diganti itu adalah Hazairin, Menteri Dalam Negeri. Setelah berhentinya sebagai menteri, ia diangkat sebagai pejabat tinggi yang diperbantukan pada Kementerian Kehakiman hingga tahun 1959 dan Kementerian Pendidikan Pengajaran dan Kebudayaan, serta sebagai guru besar ilmu hukum di berbagai perguruan tinggi.⁷¹

b. Mengabdikan di Dunia Ilmiah

Kelihatannya, panggung politik bukanlah lahan yang tepat bagi Hazairin. Ternyata, dia hanya mampu bertahan dalam mengarungi kancah politik itu selama enam tahun saja tahun 1948 - 1954. Hal ini disebabkan bukan saja karena faktor garis politiknya yang berhaluan keras atau prinsipnya yang terlalu tegas dan tidak mau ditawar-tawar, tetapi juga karena situasi politik yang tidak memungkinkan pada saat itu. Berkaitan dengan masalah ini bahwa saat itu tidak memungkinkan Hazairin berkecimpung lama-lama di gelanggang politik dan pemerintahan. Karenanya, Hazairin pun melepaskan diri dari politik praktis.⁷²

Setelah tidak aktif di politik praktis, ia mengabdikan seluruh hidupnya untuk mengabdikan di dunia ilmu, menurutnya dunia yang cocok dan serasi dengan kepribadiannya. Ia selanjutnya lebih dikenal sebagai seorang ilmuwan daripada politisi. Dikalangan perguruan tinggi kala itu, nama Hazairin cukup terkenal. Dia menjadi guru besar hukum adat sekaligus hukum Islam di Universitas Indonesia (UI), Universitas Islam Jakarta (UIJ), Perguruan Tinggi Hukum Militer (PTHM), dan Pendidikan Tinggi Ilmu Kepolisian (PTIK).⁷³

Obsesinya dalam dunia pendidikan cukup tinggi. Karena memang, bukan hanya lewat lembaga pendidikanlah kualitas bangsa Indonesia akan dapat ditingkatkan, tetapi juga, lembaga ini merupakan sarana yang sangat efektif untuk mentransmisikan sebuah gagasan. Dalam merealisasikan cita-citanya itu, pada tahun 1950 ia mendirikan Yayasan

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Iskandar Ritonga, "Hazairin Gelar Pangeran Alamsyah Harahap: Pembela Hukum Islam Yang Gigih," *Mimbar Hukum, Aktualisasi Hukum Islam*. No. 44 (September-Oktober 1999), h. 68.

⁷³ Dahlan, *Ensiklopedi*, h. 538.

Wakaf Perguruan Tinggi Islam Jakarta yang kemudian diubah namanya menjadi Yayasan Universitas Islam Jakarta yang melahirkan Universitas Islam Jakarta (UIJ) yang sekarang. Ia dipercaya sebagai ketua yayasan sekaligus rektornya. Jabatan ini merupakan jabatan terakhir hingga dia meninggal dunia. Selain itu ia merupakan salah seorang anggota Dewan Kurator IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1960 - hingga wafatnya) dan pada tahun 1962 ikut membidani lahirnya Majelis Ilmiah Islamiyah dan dia dipercaya pula sebagai ketuanya.⁷⁴

Sebagai guru besar di berbagai perguruan tinggi, sosok Hazairin punya kenangan tersendiri bagi mahasiswa-mahasiswanya. Karena kedalaman ilmunya, dia sangat disegani, sekaligus ditakuti. Mahasiswanya menjulukinya sebagai dosen killer. Mahasiswa harus tabah dengan pertanyaan-pertanyaan beratnya, dan baru diberi nilai lulus setelah mengikuti ujiannya beberapa kali.⁷⁵

Kewibawaannya sebagai guru besar sangatlah dikagumi oleh mahasiswanya, rekannya sesama guru besar dan pimpinan lembaga di tempat beliau mengajar. Setiap sarjana yang pernah berguru dengannya, kata Hasbullah Bakry, akan bangga mengatakan sebagai muridnya, sebab kalau sudah lulus ujian lisan dengannya, itu artinya sudah sangat menguasai ilmu yang diujikannya. Hampir semua unsur pimpinan Fakultas Hukum UI, UID, PTIK dan PTHM sampai dekade 80-an adalah mantan muridnya, yang membanggakan diri sebagai murid beliau.⁷⁶

Hazairin, selain dikenal sebagai sosok yang tegas dan suka berterus terang, dia juga seorang yang sangat luwes dan akrab serta penuh dengan humor. Rasa humornya demikian tinggi. Ketika memberi kata sambutan pada buku Indonesia di Bawah Rezim Demokrasi Terpimpin Karya Mr. S.M. Amin, ia berkomentar:

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Potan Arif Harahap, "Prof. Hazairin dalam Kenangan" dalam Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, 1976), h. 56

⁷⁶ Hasbullah Bakry, "Segi-segi yang Menarik dari Kepribadian Prof. Hazairin" dalam Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, 1976), h. 29

Suatu keahlian saudara S.M. Amin di masa studi kami ialah bahwa ia suka meminjam diktat saya, tetapi paling suka tidak mengembalikannya, sehingga saya terpaksa mengakhiri studi saya dalam masa yang panjang yakni delapan tahun. Sedangkan saudara Amin dengan seenaknya tamat dalam tempo enam tahun saja, dan dia tidak pernah membayar kerugian kepada saya.⁷⁷

Memang demikianlah, jelas S.M. Amin, mengenang Hazairin menimbulkan kenang-kenangan yang meliputi dengan penuh rasa hormat, rasa haru dan rasa humor. Memang sifat-sifat, lagak lagu, tindak-tanduk sahabatku ini sangat unik dan luar biasa, unik atau luar biasa dalam pengertian sangat menarik.⁷⁸

Sejak kecil Hazairin dikenal sebagai orang yang taat menjalankan perintah agama. Setelah dewasa, perasaan religiusnya semakin mengental dalam sanubarinya. Hal ini ditunjukkan dalam sikap dan tingkah lakunya. Mr. S.M. Amin, seorang sahabatnya mengisahkan, ketika pada suatu pertemuan mahasiswa-mahasiswa di Indonesish Clubhuis di Jalan Keramat Raya, untuk mendengarkan penjelasan Muhammad Yamin tentang ide dan rumusannya mengenai Kesatuan Bangsa.⁷⁹ Pertemuan itu diliputi oleh suasana hening dan tentram. Saat Muhammad Yamin Mengakhiri pidatonya, tiba-tiba terdengar suara takbir yang meluap-luap “Allahu akbar, Allahu akbar!”, suara itu tidak lain berasal dari mahasiswa yang bernama Hazairin. Sikap Hazairin ini, tidak dapat disangkal, menunjukkan adanya keimanan dalam dirinya. Ia menginsyafi bahwa segala sesuatu adalah atas kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa. Ia menginsyafi, bahwa keinsyafan yang timbul dalam kalbu para mahasiswa

⁷⁷ S.M, Amin, “Mengenang Almarhum Prof. Hazairin” dalam Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, 1976), h. 95,

⁷⁸ *Ibid.*, h. 97.

⁷⁹ Ide yang dirumuskan Muhammad Yamin adalah “Satu Nusa Satu Bangsa dan Satu Bahasa” Suatu yang masih asing, belum masuk dalam alam pikiran masyarakat umum, dimana pada waktu itu gerakan politik pada umumnya masih terpecah dalam beberapa gerakan kesukuan. Dikalangan pemuda terdapat organisasi-organisasi seperti Jong Java, Jong Soematera, Jong Ambon, Jong Batak. *Ibid.*

mengenai persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia, adalah semata-mata atas kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa.⁸⁰

c. Karya-Karya

Usia tua sekalipun tidaklah menjadi halangan bagi Hazairin untuk tetap sibuk, memberi kuliah di banyak tempat, menerima mahasiswa di rumah, membaca dan menulis, merupakan kegiatan yang terus berlangsung hingga akhir hayatnya. Bahkan setahun sebelum meninggal, dia masih mampu menghasilkan sebuah karyanya yang terakhir, Tinjauan Mengenai Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.

Hazairin termasuk penulis produktif, pemikirannya tertuang dalam publikasi ilmiah di berbagai media massa, jurnal, dan buku yang ditulis dalam bahasa Indonesia, Belanda dan Perancis. Karya monumentalnya tidak kurang mewariskan lebih kurang 17 buah buku. Beberapa karyanya yang paling penting antara lain adalah:⁸¹

1. Di bidang Hukum:
 - a. *De Redjang*, disertasi untuk mencapai gelar doktor ditulis dalam bahasa Belanda tahun 1936.
 - b. *De Gevolgen van de Huwelijksontbinding in Zuid Tapanuli* (Akibat Perceraian Perkawinan di Tapanuli Selatan), hasil penelitiannya semasa bertugas menjadi penyelidik hukum adat Tapanuli tahun 1934.
 - c. *Le Droit Sur Le Sol en Indonesia* (Hukum Tentang Pertanahan di Indonesia, Belgia tahun 1952).
 - d. *Reorganisatie van het Rechtswesen in Zuid Tapanuli* (Reorganisasi Hukum di Tapanuli Selatan).
2. Di bidang hukum adat dan hukum Islam dan lainnya:
 - a. Ilmu Pengetahuan Islam dan Masyarakat, Jakarta tahun 1951.
 - b. Hukum Baru di Indonesia, Jakarta tahun 1951.
 - c. Kesusilaan dan Hukum, Jakarta tahun 1951.
 - d. Indonesia Satu Masjid, Jakarta tahun 1952.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Dahlan, *Ensiklopedi*, h. 538.

- e. Pergolakan Penyesuaian Adat Kepada Hukum Islam, Jakarta tahun 1952.
- f. Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran dan Hadis, Jakarta tahun 1958.
- g. Hendak Kemana Hukum Islam, Jakarta tahun 1960.
- h. Hukum Kekeluargaan Nasional, Jakarta tahun 1962.
- i. Hukum Islam dan Masyarakat, Jakarta tahun 1963.
- j. Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional Tentang Faraid, Jakarta tahun 1963.
- k. Hukum pidana Islam Ditinjau dari Segi-Segi dan Asas-Asas Tata Hukum Nasional.
- l. 'Ajamul Quran, Jakarta tahun 1966.
- m. Isa al-Masih dan Roh, Jakarta tahun 1969.
- n. Demokrasi Pancasila tahun 1970. Tak luput pula dari analisisnya bagaimana mekanisme pelaksanaan Demokrasi Pancasila hingga tegaknya Negara hukum. Dalam bukunya yang berjudul Demokrasi Pancasila dia menguraikan tentang pengertian Demokrasi Pancasila, kedudukan kedaulatan Allah swt. dalam Negara.
- o. Tujuh Serangkai Tentang Hukum, Jakarta tahun 1973, merupakan kumpulan tujuh karya yaitu: (1) Negara Tanpa Penjara, (2) Sekelumit Persangkutpautan Hukum Adat, (3) Fungsi dan Tujuan Pembinaan Hukum dalam Negara RI yang Demokratis dan Berdasarkan Hukum, (4) Muhammad dan Hukum, (5) Kesusilaan dan Hukum, (6) Hukum Baru di Indonesia, (7) Ilmu Pengetahuan Islam dan Masyarakat.
- p. Karyanya yang terakhir adalah Tinjauan Mengenai UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.

Demikianlah, setelah 69 tahun beliau mempersembahkan pengabdianya kepada nusa, bangsa dan agama, pada tanggal 12 Desember 1975,⁸² Hazairin pun kembali ke hadirat Allah swt. Seminggu setelah meninggalnya Tengku M. Hasbi ash-Shiddieqy. Hazairin

⁸² Bismar, *Bunga*, h. 157

dikebumikan dalam suatu upacara kenegaraan di Taman Makam Pahlawan Kalibata, Jakarta. Atas semua sumbangannya, pemerintah Republik Indonesia menganugerahkan empat penghargaan kepadanya, yakni Satya Lencana Widya Satia, Bintang Gerilya, Bhayangkara Kelas III dan Bintang Kartika Eka Paksi Kelas III. Untuk mengabdikan jasa-jasanya, nama Hazairin telah diabadikan pada sebuah jalan, Jalan Hazairin dan sebuah Universitas, Universitas Hazairin (Unihaz), kedua-duanya berada di Bengkulu.⁸³

B. Kewarisan Bilateral

Dasar pijakan Hazairin dalam membela hukum Islam adalah dasar kuat, yaitu Alquran dan sunah. Lebih jelasnya Hazairin yakin terhadap firman Allah swt. Q.S. al-Maidah: 44. Melalui dasar ayat dan pola pemikiran tersebut Hazairin tampil dengan menawarkan konsep hukum kewarisan Islam lintas adat, dalam hukum kewarisan tersebut masing-masing adat dan sistem kekeluargaan harus tunduk pada ketentuan umum yang berlaku dan didefinisikan berdasarkan rasa keadilan secara umum. Konsep ini mengambil jalan tengah di antara pertentangan sistem kekeluargaan yang ada.

1. Hubungan Garis Kewarisan

Menurut Hazairin manakala ingin mengkaji sistem kekeluargaan atau kewarisan pastilah harus mempelajari sistem perkawinan yang terjadi dalam masyarakat itu.⁸⁴ Para ulama dalam menentukan hubungan garis kewarisan sangat dipengaruhi oleh latar belakang pemahamannya terhadap sistem masyarakat yang dianutnya. Ahlu Sunnah yang mengunggulkan garis keturunan laki-laki (patrilineal), maka berpendapat bahwa garis kewarisan dari laki-laki. Sedangkan Hazairin yang banyak mempelajari berbagai sistem masyarakat menjadi terbuka dengan

⁸³ Dahlan, *Ensiklopedi*, h. 538.

⁸⁴ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 11.

mensejajarkan garis keturunan laki-laki dan perempuan sebagai jalan tengah. Hal ini pula yang melatarbelakangi kewarisan bilateral. Menurut Hazairin, sistem kewarisan tidak dapat dilepaskan dari bentuk kekerabatan yang berpangkal pada sistem (prinsip) keturunan yang pada gilirannya dipengaruhi pula oleh bentuk perkawinan. Hukum perkawinan dan kewarisan berpangkal dari garis keturunan. Adapun bentuk keturunan yang kemudian membentuk garis kekerabatan itu ada tiga macam yaitu:⁸⁵

a. Patrilineal adalah yang melahirkan kesatuan-kesatuan keluarga besar yang menghubungkan keturunan atas dasar garis keturunan ayah, karena itu anak-anak mempunyai suku atau klan sama dengan suku ayahnya. Contohnya keluarga masyarakat Batak Sumatera Utara. Kalau penarikan tersebut mutlak, sehingga seseorang hanya dapat menjadi keturunan ayahnya saja seperti yang ditemukan dalam masyarakat Batak, maka sistem kekeluargaan seperti ini disebut patrilineal murni. Dalam sebagian masyarakat patrilineal, penarikan garis keturunan itu tidaklah mutlak. Orang-orang menghubungkan dirinya kepada ayahnya atau kepada ibunya, tergantung kepada bentuk perkawinan orang tuanya itu, sehingga dia mungkin menjadi keturunan ayahnya dan mungkin pula menjadi keturunan ibunya. Sistem ini disebut patrilineal yang beralih-alih. Misalnya sistem kekeluargaan dalam masyarakat Rejang dan Lampung.

⁸⁵ *Ibid.*, h. 11. Lihat Hazairin, *Hendak*, h. 5-7. Lihat Abdullah Siddik, *Hukum Adat Rejang* (Jakarta: Balai Pustaka, 1980), h. 230. Lihat juga Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2011), h. 177. Lihat Ramulyo, *Perbandingan*, h. 4. Baca dengan seksama TH. Fischer, *Inleiding tot Culture Anthropologie van Indonesië*, terj, Anas Makruf, *Pengantar Antropologi Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Pembangunan, 1980), h. 82-85. Lihat Sudarsono, *Hukum Waris dan Sistem Bilateral* (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), h. 174-183. Lihat Otje Salman, *Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Islam*, (Bandung: Alumni, 1993), h. 48-49. Lihat Zainuddin Ali, *Pelaksanaan Hukum Waris di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), h. 25-27. Lihat Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Press), h. 57-58. Lihat R.Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia* (Bandung: Sumur, 1991), h. 14-17. Baca Eman Suparman, *Hukum Waris Indonesia dalam Prespektif Islam, Adat dan BW* (Bandung: Refika Aditama, 2007), h. 41-42. Baca Hasbullah Bakry, *Pedoman Islam di Indonesia* (Jakarta: UI Press, 1988), h. 225. Baca Mohammad Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan, Hukum Acara Peradilan Agama dan Zakat Menurut Hukum Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), h. 80-87.

b. Matrilineal adalah dalam bentuk ini setiap orang selalu menghubungkan dirinya hanya kepada ibunya dan karena itu hanya menjadi anggota klan ibunya itu.

c. Bilateral atau parental adalah dalam bentuk ini setiap orang dapat menghubungkan dirinya baik kepada ibunya maupun kepada ayahnya.

Menurut Hazairin, prinsip patrilineal atau matrilineal akan melahirkan kesatuan kekeluargaan yang dalam ilmu etnologi kerap kali disebut klan. Sedang prinsip bilateral, di sebagian masyarakat, misalnya Jawa, tidak akan melahirkan kesatuan kekeluargaan tertentu, sehingga pengertian kekeluargaan bagi mereka tidak mempunyai corak tertentu. Sebaliknya pada sebagian masyarakat bilateral yang lain, misalnya Dayak, dapat melahirkan golongan-golongan kekeluargaan yang mempunyai fungsi kesatuan dengan corak tertentu, dan dapat dinamakan dengan *tribe* (rumpun).⁸⁶

Selanjutnya menurut Hazairin di samping ketiga prinsip penarikan garis keturunan di atas, masih ada satu bentuk lagi, yang disebut *doubbel-unilateral*. Bentuk ini tidak beliau jelaskan karena dianggap tidak penting. Tampaknya istilah ini semakna dengan istilah *bilineal* dalam sebagian buku antropologi dan dijelaskan sebagai prinsip yang menghitung hubungan kekerabatan melalui laki-laki saja untuk sejumlah hak dan kewajiban tertentu, dan melalui perempuan saja untuk sejumlah hak dan kewajiban yang lain. Sehingga kadang-kadang semua kerabat pihak ayah masuk dalam batas hubungan kekerabatannya, sedang kerabat ibu berada di luar batas itu, dan kadang-kadang sebaliknya. *Double unilateral*, yaitu susunan keluarga yang menarik garis keturunan dari keduanya macam susunan kekerabatan sepihak (*unilateral*). Dengan kata lain, sistem patrilineal dan matrilineal kedua digunakan pihak ayah dan juga termasuk kekerabatan ibu. Dalam hal-hal tertentu pihak ayah yang berkuasa, namun dalam hal-hal lain pihak ibu yang memegang peranan. Menurut Koentjaraningrat, contoh masyarakat yang mengikuti prinsip ini di

⁸⁶ Hazairin, *Hendak*, h. 9.

Indonesia belum dilukiskan secara terang. Namun begitu gejalanya dapat ditemukan dalam masyarakat di pesisir Aceh dan Sawu dan Suku Kooi di Sumba menganut sistem ini.⁸⁷

Menurut Hazairin, benteng untuk mempertahankan bentuk masyarakat yang patrilineal ataupun yang matrilineal adalah bentuk perkawinan yang disebut eksogami, yaitu larangan kawin antara laki-laki dan perempuan yang satu klan yakni sekerabat atau sesuku.⁸⁸ Sedangkan keizinan pelaksanaan perkawinan endogami menurut Hazairin akan menghancurkan klan yang berprinsip patrilineal atau matrilineal itu.⁸⁹

Dalam masyarakat bilateral, antara orang-orang bersaudara sepupu tersebut tidak ada larangan kawin. Jadi semua orang yang bersaudara sepupu tersebut, baik yang silang maupun sejajar diizinkan untuk kawin. Dalam hubungan dengan kewarisan, uraian ini beliau perjelas lagi dengan mengatakan, dalam sistem patrilineal pada prinsipnya hanya anak laki-laki yang mewarisi, sedang dalam sistem matrilineal pada prinsipnya hanya anak perempuan yang mewarisi. Adapun dalam sistem bilateral maka pada prinsipnya semua anak, baik laki-laki maupun perempuan, menjadi ahli waris bagi orang tuanya.⁹⁰

Kemudian Hazairin menjelaskan bahwa di Indonesia dikenal tiga macam sistem kewarisan yaitu:⁹¹

a. Sistem kewarisan individual adalah dengan ciri-ciri bahwa harta peninggalan dapat dibagi-bagikan pemiliknya di antara ahli waris, seperti dalam masyarakat bilateral di Jawa dan dalam masyarakat patrilineal di

⁸⁷ *Ibid.* Lihat Soekanto, *Meninjau*, h. 64.

⁸⁸ Hazairin, *Hendak*, h. 9. Lihat Yaswirman, *Hukum Keluarga*, h. 178. Lihat juga Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011), h. 12.

⁸⁹ Hazairin, *Hendak*, h. 10.

⁹⁰ *Ibid.*, h. 13. Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 11-12.

⁹¹ *Ibid.*, h. 15. Lihat Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama Hindu, Islam* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1996), h. 15-18. Lihat juga Sarmadi, *Transedensi*, h. 7-8. Baca Habiburrahman, *Hukum Kewarisan*, h. 72.

tanah Batak. Konsekuensinyan ketika hukum waris Islam diterapkan akan berakibat sejumlah orang menjadi tertutup kemungkinan untuk memperoleh hak waris atau sejumlah keuntungan pembagian menjadi berkurang.

b. Sistem kewarisan kolektif adalah dengan hukum ciri-ciri bahwa harta peninggalan itu diwarisi oleh sekumpulan ahli waris dalam bentuk semacam badan hukum yang disebut harta pusaka. Harta tersebut tidak dapat dibagi-bagikan pemiliknyanya kepada ahli warisnya dan hanya boleh dibagikan pemakaiannya kepada ahli waris. Pola semacam ini dapat dilihat pada masyarakat Minang di Sumatera Barat. Konsekuensinya, sikap kekerabatan di antara mereka sejak lama telah terpupuk dan bisa jadi, ketika hukum Islam diterapkan, mereka sebagai pemeluk agama Islam akan melaksanakannya dengan membuka kemungkinan perdamaian pembagian harta warisan, jika ini yang mereka sepakati, situasi tertentu seperti harta waris yang dianggap sedikit atau karena dianggap kurang produktif adalah situasi yang akan mendukung terjadinya perdamaian pembagian.

c. Sistem kewarisan mayorat adalah pola hukum dengan ciri bahwa anak tertua berhak tunggal untuk mewarisi seluruh harta peninggalan. Hal ini dapat dilihat pada masyarakat patrilineal yang beralih-alih di Bali yakni hak mayorat anak laki-laki tertua dan di tanah Semendo Sumatera Selatan yakni hak mayorat anak perempuan tertua. Konsekuensinya, hak mereka akibatnya dikurangkan. Di sini, bagi orang tua tertentu sebelum meninggalnya ada kemungkinan menghibahkan sebagian hartanya kepada anak tertua di mana unsur kekerabatan sangat dekat dengan anak tertua yang sejak lama didukung oleh kebiasaan hukum adat sebelum hukum Islam diterapkan.

Penggabungan antara hukum masyarakat dengan hukum kewarisan akan menghasilkan pola kewarisan yang dipengaruhi oleh hukum masyarakat. Akan tetapi masing-masing hukum kewarisan tersebut tidak harus dipersepsikan dalam satu hukum masyarakat, sebab satu hukum kewarisan dapat terjadi pada berbagai hukum masyarakat. Kewarisan

individual misalnya, bukan saja dapat ditemui dalam masyarakat yang bilateral, tetapi dapat juga ditemui dalam masyarakat patrilineal seperti di tanah Batak. Demikian juga kewarisan mayorat (hak anak perempuan tertua) bisa ditemui dalam masyarakat patrilineal yang beralih-alih di tanah Semendo dan bisa pula ditemui pada masyarakat bilateral pada suku Dayak di Kalimantan Barat. Dengan kata lain, hukum masyarakat tidak dengan sendirinya menentukan hukum kewarisan yang berlaku pada masyarakat itu.⁹² Dalam hal ini, Abu Zahrah menyimpulkan bahwa di dalam Islam, anak laki-laki maupun anak perempuan sama-sama menerima hak dari ayah maupun dari ibu mereka, walaupun berbeda wujudnya, seperti hak memperoleh belanja dari ayah dan hak perawatan dari ibu serta hak pendidikan dari keduanya.⁹³ Jadi dengan adanya hubungan antara ayah dan ibu pada satu sisi dan anak-anak pada sisi lain berarti hubungan dua arah adalah bentuk kekerabatan yang digambarkan oleh Islam. Demikian juga dengan perbaikan terhadap ahli waris sebelum Islam yang semula hanya pihak laki-laki menjadi pihak laki-laki dan perempuan, memperjelas bahwa kekerabatan dalam Islam adalah parental bilateral.

Selanjutnya, Hazairin membawa kenyataan tentang sistem keturunan dan ciri-cirinya itu kepada Alquran untuk menentukan bagaimana bentuk kekeluargaan menurut Alquran. Menurut Hazairin terdapat tiga landasan telogis normatif yang menyatakan bahwa sistem kekeluargaan yang diinginkan Alquran adalah sistem bilateral, antara lain:⁹⁴

Pertama, Q.S. an-Nisa ayat 22-24 yakni apa yang disimpulkan dari larangan menikah dengan wanita-wanita yang disebutkan dalam tiga ayat tersebut adalah bahwa ternyata tidak ada larangan melakukan perkawinan endogami, yakni kemungkinan menikah dengan satu klan atau satu marga (saudara sepupu), baik dari garis laki-laki maupun garis perempuan.

⁹² Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 15.

⁹³ Muhammad Abu Zahra, *al-Ahwal asy-Syakhi³yah* (Mesir: D±r al-Fikr al-Arabi, t.th), h. 451.

⁹⁴ Hazairin, *Hendak*, h. 4-17.

Endogami adalah sistem perkawinan yang sesuai dengan sistem bilateral. Sementara kebalikan dari sistem endogami adalah exogami, yakni sistem perkawinan yang membolehkan nikah hanya dengan orang di luar klan atau marga, sementara menikah dengan orang yang satu klan atau marga adalah dilarang. Sistem perkawinan exogami berlaku adalah sistem kekeluargaan patrilineal dan matrilineal.⁹⁵

Mengenai larangan perkawinan, telah dirinci oleh Q.S. an-Nisa ayat 22-24, lalu memproklamirkan kalimat: *wa uhillah lakum wa mara'adzalikum* dalam ayat 24-nya. Kata *wa uhillah* (dan dihalalkan) di sini berarti tidak boleh dilarang dan dicela semua perkawinan yang tidak dilarang oleh Alquran. Dari Q.S. an-Nisa ayat 22-24 diperoleh petunjuk bahwa semua bentuk perkawinan sepupu tidaklah dilarang, baik *cross-cousins*⁹⁶ maupun *parallel cousins*.⁹⁷ Dengan dibolehkannya perkawinan sepupu ini berarti tidak berlaku syarat exogami⁹⁸ yang menjadi benteng dan dasar bagi sistem klan dalam masyarakat yang patrilineal dan matrilineal. Jika klan telah tumbang maka timbullah masyarakat yang bercorak bilateral. Dalam larangan itu, menurut Hazairin tidak termasuk jenis perkawinan sepupu (*cross cousins*) dan saling mengambil atau besan-beripar yang disebut juga dengan *parallel-cousins*. Dengan sendirinya hakikat endogami itu menghancurkan bentuk masyarakat patrilineal maupun matrilineal untuk selanjutnya membangun masyarakat bilateral menurut Alquran.⁹⁹ Dengan hapusnya berbagai larangan kawin sepupu, larangan mana dalam patrilineal dan matrilineal seluruhnya atau

⁹⁵ *Ibid.*, h. 7-8.

⁹⁶ *Cross cousins* adalah perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang senenek dan sekakek manakala ayah dari pihak yang satu merupakan saudara dari pihak ibu pihak lain. Lebih konkritnya, ibu si suami adalah saudara bagi ayah si isteri ataupun ayah si suami adalah saudara bagi ibu si isteri. Sedangkan persaudaraan antara ayah dan ibu itu mungkin karena seibu atau karena seayah, sekandung. Lihat *Ibid.*, h. 5..

⁹⁷ *Paralell cousins* adalah perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang senenek atau sekakek manakala ayah mereka masing-masing bersaudara seayah atau ibu mereka bersaudara, baik persaudaraan ini seibu, seayah, maupun sekandung. Lihat *Ibid.*, h, 4-5

⁹⁸ Exogami adalah larangan untuk menikahi anggota seklan atau dengan kata lain keharusan menikah dengan orang di luar klan. *Ibid.*, h. 7.

⁹⁹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 13. Lihat Ali Parman, *Kewarisan dalam Alquran: Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 89-90.

hampir seluruhnya paralel dengan kawin seklan, maka dengan sendirinya terhapus pula larangan kawin seklan. Artinya tumbanglah klan yang berbenteng eksogami maka timbullah masyarakat yang bilateral.¹⁰⁰ Ini berarti, Hazairin melihat bahwa seseorang yang dilarang untuk dinikahi otomatis dapat saling mewarisi karena mereka keluarga dekat.¹⁰¹

Kedua, Q.S. an-Nisa ayat 11, ayat ini menjadikan semua anak, baik laki-laki maupun perempuan sebagai ahli waris bagi ayah dan ibu. Hal ini merupakan bentuk sistem bilateral, karena dalam patrilineal prinsipnya hanya anak laki-laki yang berhak mewaris sedangkan dalam sistem matrilineal anak-anak hanya mewaris dari ibunya, tidak dari ayahnya.

Ketiga, Q.S. an-Nisa ayat 12 dan Q.S. an-Nisa ayat 176, ayat ini juga mendukung sistem bilateral yaitu dengan menjadikan saudaranya ahli waris bagi saudaranya yang mati punah (tidak berketurunan), baik yang mati itu laki-laki maupun perempuan, juga tidak menjadi soal, tidak dibedakan apakah saudara itu laki-laki atau perempuan yakni bagi semua jenis saudara (seayah dan seibu) sebagai ahli waris jenisnya ini adalah sistem bilateral.¹⁰²

Dan dari ayat 7, 11, 12 dan 176¹⁰³ memberikan ketentuan bahwa sistem kewarisan yang dikehendaki Alquran di samping bilateral adalah

¹⁰⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 13.

¹⁰¹ Parman, *Kewarisan*, h. 16.

¹⁰² Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 14. Lihat Ramulyo, *Perbandingan*, h. 9.

¹⁰³ Mengenai ayat-ayat kewarisan Hazairin memilah isi ayat-ayat utama tersebut, di sini dikutipkan yang berhubungan dengan ahli waris sepertalian darah yaitu:

IV: 7.

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

IV: 11.

Ketentuan Allah mengenai anak-anakmu ialah:

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

IV: 11.

Ketentuan Allah mengenai ibu bapakmu ialah:

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

individual. Maksudnya masing-masing ahli waris berhak atas bagian yang

-
- e. Jika tidak ada anak (*walad*) bagimu sedangkan ayah dan makmu kedua-duanya mewarisimu maka bagi makmu sepertiga dari harta peninggalanmu, yaitu manakala bagimu tidak ada saudara (*ikhwatun*);
 - f. Jika tidak ada anak bagimu sedangkan ayah dan makmu kedua-duanya mewarisimu maka bagi makmu seperenam dari harta peninggalanmu, yaitu manakala bagimu ada saudara (*ikhwatun*);

IV: 11.

- g. Pembagian yang dimaksud dalam IV: 11 huruf a sampai dengan f itu adalah setelah dikeluarkan wasiat atau/dan hutangmu;
- h. Ibu bapakmu dan anak-anakmu tidak tahu engkau siapa dari mereka itu yang terlebih dekat kepadamu dalam penilaian kegunaannya bagimu.

IV: 12.

- a. Bagimu seperdua dari harta peninggalan isteri-isterimu, jika bagi isteri-isterimu itu tidak ada anak;
- b. Bagimu seperempat dari harta peninggalan isteri-isterimu, jika bagi isteri-isterimu itu ada anak;
- c. Bagi isteri-isterimu sebagai janda peninggalanmu seperempat dari harta peninggalanmu, jika bagimu tidak ada anak;
- d. Bagi isteri-isterimu sebagai janda peninggalanmu seperdelapan dari harta peninggalanmu, jika bagimu ada anak;

IV: 12.

- e. Pembagian yang dimaksud dalam IV: 12 huruf a sampai dengan d itu adalah setelah dikeluarkan wasiat atau dan hutangmu;

IV: 12.

- f. Jika seseorang, laki-laki maupun perempuan, diwarisi secara *kal±lah* dan baginya ada seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan maka bagi saudara itu masing-masing seperenam dari harta peninggalannya;
- g. Jika seseorang, laki-laki maupun perempuan diwarisi secara *kal±lah* dan baginya ada beberapa orang saudara, semuanya laki-laki atau semuanya perempuan atau semuanya campuran antara laki-laki dan perempuan, maka semua saudara itu berbagi sama rata atas sepertiga bagian harta peninggalannya;

IV: 33.

- a. Dan bagi setiap orang itu aku Allah telah mengadakan ahli waris (*maw±l³*) bagi harta peninggalan ibu bapak dan keluarga dekat (*al-aqrab-n*);
- b. Dan bagi setiap orang itu aku Allah telah mengadakan ahli waris (*maw±l³*) bagi harta peninggalan seseorang dengan siapa kamu telah mengikat janji;
- c. Karena itu (atas alasan tersebut dalam IV: 33 huruf a dan b itu) maka berikanlah kepada mereka itu, yakni kepada *maw±l³* itu, bagiannya masing-masing.

IV: 176.

- a. Atas pertanyaan mereka kepadamu (Muhammad) jawablah bahwa penjelasan Allah mengenai orang yang mati "*kal±lah*" ialah: jika seorang, laki-laki atau perempuan, meninggal dunia dengan tidak ada baginya anak (*walad*);
- b. Dan jika orang yang mati *kal±lah* itu ada baginya seorang saudara perempuan maka bagi saudara perempuannya itu seperdua dari harta peninggalannya;
- c. Dan jika yang mati *kal±lah* itu seorang saudara perempuan dan ia hanya mempunyai seorang saudara laki-laki saja, (ataupun lebih dari seorang), maka saudara laki-lakinya itu mewarisinya;
- d. Jika bagi yang mati *kal±lah* itu ada dua orang saudara perempuan (atau lebih dari dua orang) maka bagi mereka ini duapertiga dari harta peninggalannya;
- e. Jika bagi yang mati *kal±lah* itu ada beberapa saudara (*ikhwatun*), baik laki-laki maupun perempuan jenisnya, maka pembagian antara mereka ini ialah: seorang laki-laki mendapat dua kali sebanyak bagian seorang perempuan. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 6-9.

pasti dan bagian-bagian tersebut wajib diberikan kepada mereka. Di sini terdapat istilah *nasiban mafrudan, fa atuhum nasibuhum*, di samping terdapat bagian-bagian tertentu (*furud al-muqaddarah*) dalam ayat tersebut. Jadi sistem kewarisan yang dikehendaki dalam Alquran adalah individual bilateral.¹⁰⁴

Dengan kesadaran bahwa Q.S. an-Nisa dalam Alquran adalah satu kesatuan surat dan satu kesatuan sistem pengaturan Allah bagi kehidupan keluarga, maka pemahaman terhadap ayat-ayat surat an-Nisa haruslah dalam kerangka satu kesatuan sistem kekeluargaan Islam. Keluarga Islam bukan keluarga besar (*extended family*, marga), bukan pula keluarga inti (*nuclear family*), namun adalah keluarga menengah (*midle family*) dengan anggota yang terdiri dari orang tua, isteri/suami, anak/keturunan dan saudara apabila tidak mempunyai anak. Keluarga Islam adalah bilateral, karena:¹⁰⁵

- a. Tidak ada larangan perkawinan endogami, yaitu perkawinan antara dua orang yang bersaudara sepupu atau semarga (Q.S. 4:24, QS 33:50).
- b. Garis hukum kewarisan Islam adalah bilateral (Q.S. 4:1, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 176, 33).

Hazairin berpendapat ulama-ulama Sunni memahami ayat-ayat tersebut hanyalah sebagai suatu penyimpangan terhadap hukum adat masyarakat Arab, walaupun penyimpangan itu membawakan perubahan besar. Mereka tidak menyadari bahwa garis hukum Alquran itu merombak seluruh sistem masyarakat Arab itu sendiri. Karenanya garis-garis hukum Alquran itu mereka tafsirkan dalam kepercayaan bahwa dasar-dasar sistem masyarakatnya yang patrilineal itu dapat berjalan terus dengan akibat bahwa tafsir itu sendiri diliputi oleh paham prinsip-prinsip kemasyarakatannya itu, yaitu paham pemikiran secara patrilineal murni.

¹⁰⁴ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 16-17. Lihat Syahrizal, *Hukum Adat*, h. 197-198.

¹⁰⁵ Ichtijanto, "Kedudukan Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan dalam Hukum Kewarisan Islam di Masa Mendatang," *Mimbar Hukum, Aktualisasi Hukum Islam*. No. 27 (Juli - Agustus 1996): 41-43.

Menurut beliau salah satu petunjuk untuk apa yang dikemukakan ini adalah tetap dipertahankannya lembaga *uibat* dalam sistem kewarisan mazhab Sunni. *Uibat* yang dalam adat Arab adalah sekumpulan orang dapat membuktikan, bahwa mereka seketurunan menurut sistem patrilineal murni, hanya diubah dan disesuaikan sedemikian rupa. Ulama Sunni tidak menyadari bahwa *uibat* yang berurat pada susunan masyarakat yang patrilineal itu, ingin ditinggalkan Alquran, karena garis hukum Alquran ingin merombak seluruh sistem masyarakat tersebut menjadi masyarakat bilateral.¹⁰⁶

Cara mempertahankan kekerabatan patrilineal dan matrilineal adalah dengan perkawinan exogami (keluar kelompok suku), dengan melarang laki-laki dan perempuan kawin se-klan. Misalnya, larangan perkawinan antara anak perempuan dari seorang laki-laki dengan anak laki-laki dari seorang laki-laki lain, di mana kedua laki-laki sebagai ayah dari anak tersebut bersaudara kandung, menurut hukum adat Arab yang patrilineal dilarang kawin tetapi menurut Alquran tidak dilarang.

Hazairin memberi contoh perkawinan antara orang yang sesuku seperti perkawinan antara Ali (sepupu Nabi) dengan Fatimah (anak Nabi), Ali dengan Fatimah pada masyarakat matrilineal terlarang kawin jika ibu Ali dengan ibu Fatimah seibu atau berasal dari ibu yang sama (senenek), dan mereka disebut seklan. Demikian juga pada masyarakat patrilineal, Ali dan Fatimah terlarang kawin jika ayah Ali dengan ayah Fatimah seayah atau sekakek, dan mereka disebut juga seklan, hal ini tanpa alasan yang jelas beliau nyatakan sebagai pengecualian, Rasul saw. menghapuskan sistem patrilineal itu dengan memberikan contoh menikahkan Fatimah

¹⁰⁶ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 75-76. Lihat Baedhowi, *Antropologi*, h. 222. Lihat juga Powers, *Studies*, h. 110-116. Baca dengan seksama Achmad Kuzari, *Sistem Asabah Dasar Pemindahan Hak Milik atas Harta Tinggalan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 84. Baca juga Ja'far Subhani, *Al-'I'iam b³ al-Kit±b wa as-Sunnah: Dir±sah Mubassa±ah f³ Fiqh³yah Muhimmah*, terj. Irwan Kurniawan, *yang Hangat dan Kontroversial dalam Fiqh* (Jakarta: Lentera Basritama, 2002), h. 246-247.

dengan Ali bin Abi °alib tersebut sesuai dengan Q.S. an-Nisa ayat 22-24.¹⁰⁷ Dalam hubungan ini perkawinan orang Arab umumnya adalah exogami, walaupun di beberapa tempat telah dijumpai pula kemungkinan endogami di tanah Arab itu sebagai hal pengecualian.¹⁰⁸ Berbeda dengan Hazairin, ada peneliti lain yang membuktikan bahwa masyarakat Arab lebih menyukai bentuk endogami yakni di zaman sebelum Islam kebiasaan mengawini saudara sepupu lazim terjadi pada sebagian besar kabilah Arab. Sebagian lagi menyatakan bahwa perkawinan exogami justru meluas karena dianjurkan oleh Nabi.¹⁰⁹

2. Ahli Waris dan Penggolongannya

Berdasarkan kewarisan bilateral Hazairin membagi ahli waris menjadi tiga kelompok, yakni:¹¹⁰

a. *aw³ al-far±i*«

aw³ al-far±i« adalah ahli waris yang mendapat bagian tertentu dalam keadaan tertentu yang telah ditetapkan bagiannya dalam Alquran. Dalam hal ini hampir seluruh mazhab fikih menyepakatinya. Bagian mereka ini dikeluarkan dari sisa harta setelah harta peninggalan dibayarkan untuk wasiat, hutang dan biaya kematian. Alquran menjelaskan mereka yang menjadi *aw³ al-far±i*« terdiri dari:¹¹¹

- a) Anak perempuan yang tidak beserta dengan anak laki-laki atau menjadi *maw±li* bagi anak laki-laki yang telah meninggal lebih dahulu, maka anak perempuan tersebut sahamnya 1/2 dan 2/3 jika dua orang atau lebih.

¹⁰⁷ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 12. Lihat Fuad, *Hukum*, h. 82. Baca Ramulyo, *Perbandingan*, h. 8.

¹⁰⁸ Hazairin, *Hendak*, h. 12.

¹⁰⁹ Hammudah 'Abd Al-'Ati, *The Family Structure in Islam*, terj. Anshari Thayib, Keluarga Muslim (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), h. 136 dan 173.

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 18. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 38-40. Lihat juga Thalib, *Hukum*, h. 72-81. Dan Lihat pula Sarmadi, *Transendensi*, h. 45-48. Baca Habiburrahman, *Hukum Kewarisan*, h. 146.

¹¹¹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 6-8, 29, 33 dan 35. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 38. Lihat juga Sarmadi, *Transendensi*, h. 45-48. Lihat pula Ali, *Pelaksanaan*, h. 47-50. Baca Syarifuddin, *Hukum Kewarisan*, h. 58. Baca juga Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 73.

- b) Ayah jika ada anak laki-laki dan atau perempuan mendapat saham $\frac{1}{6}$.
- c) Ibu mendapat saham $\frac{1}{3}$ jika pewaris tidak berketurunan, dan $\frac{1}{6}$ jika berketurunan.
- d) Seorang saudara laki-laki dan seorang saudara perempuan maka bagi saudara tersebut masing-masing $\frac{1}{6}$ bagian harta jika pewaris mati pnah, dan jika saudaranya berbilang beberapa saudara, semuanya saudara laki-laki atau semuanya saudara perempuan atau semuanya campur antara laki-laki dan perempuan maka harta tersebut bagi semua saudara berbagi sama atas $\frac{1}{3}$ bagian dari harta peninggalan.
- e) Jika seorang meninggal *kal±lah* itu mempunyai seorang saja saudara perempuan maka ia memperoleh $\frac{1}{2}$ dari harta peninggalan dan jika seorang meninggal *kal±lah* mempunyai dua orang saudara perempuan atau lebih maka baginya $\frac{2}{3}$ dari harta peninggalan bersama-sama.
- f) Suami mendapat $\frac{1}{2}$ jika istri meninggal tanpa keturunan dan $\frac{1}{4}$ bagian jika istri berketurunan.
- g) Istri mendapat $\frac{1}{4}$ jika suaminya yang meninggal tidak berketurunan dan $\frac{1}{8}$ bagian jika suaminya meninggal berketurunan.
- h) *Maw±li* dengan bagian masing-masing sebagai pengganti.

b. *aw³ al-qar±bah*

Hazairin menolak konsep '*ai±bah* sebagaimana diterapkan oleh doktrin Sunni, Hazairin menyebut '*ai±bah* dengan istilah *aw³ al-qar±bah* adalah ahli waris yang tidak termasuk *aw³ al-far±i*« menurut sistem bilateral yakni ahli waris yang mendapat bagian warisan yang tidak tertentu jumlahnya atau disebut juga memperoleh bagian terbuka atau disebut juga memperoleh bagian sisa.¹¹²

¹¹² Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 45. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 38. Lihat pula Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 73-74. Lihat juga Ramulyo, *Perbandingan*, h. 194. Baca Ali, *Pelaksanaan*, h. 62.

Perumusan ©aw³ *al-qar±bah* atas ahli waris golongan kedua ini diambil oleh kewarisan bilateral berdasar kepada sebutan ahli waris dalam Alquran. Berulang-ulang dalam Alquran disebut untuk hubungan kewarisan ini dengan penamaan “*al-w±lid±ni wa al-aqrab-na*” yang berarti ibu ayah dan keluarga terdekat. Ibu ayah (*al-w±lid±ni*) padanannya adalah anak (*al-walad*). Sedangkan *aqrab-n* padanannya adalah *aqrab-n* yang lain, keluarga yang terdekat satu sama lainnya dan *-l- al-qurb±* pun hanya padanannya dengan *-l- al-qurb±* juga. Dari kata-kata *aqrab-n* inilah diambil kata-kata *qar±bah* atau ©aw³ *al-qar±bah* yang dalam hal ini berarti mereka yang mempunyai hubungan keluarga dekat atau terdekat.¹¹³

Alquran menjelaskan mereka yang mendapat perolehan bagian warisan yang tidak tertentu yang disebut ©aw³ *al-qar±bah* adalah terdiri:¹¹⁴

- a) Anak laki-laki dan anak perempuan yang bersamanya anak laki-laki atau keturunannya. Mereka mengambil bagian sebagai ©aw³ *al-far±i*« sekaligus mengambil sisa harta.
- b) Ayah dalam keadaan *kal±lah* yakni apabila pewaris mati punah setelah ia mengambil bagiannya sebagai ©aw³ *al-far±i*«
- c) Saudara laki-laki dan saudara perempuan yang bersamanya saudara laki-laki atau keturunannya jika pewaris mati punah.
- d) Kakek dan nenek.

Dari perincian ini menurut Hazairin, terlihat bahwa Alquran pertama-tama mengurus warisan seseorang yang mati meninggalkan anak sebagai ahli waris (jadi pewaris adalah ayah atau ibu). Kedua, mengurus warisan seseorang yang mati tidak meninggalkan anak (mati punah ke bawah), tetapi meninggalkan ayah (jadi pewaris adalah anak). Ketiga, mengurus warisan seseorang yang mati punah ke bawah (tidak

¹¹³ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 26. Lihat Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 75.

¹¹⁴ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 33 dan 35. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 37-38. Lihat juga Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 74.

berketurunan) dan ke atas (tidak berayah) tetapi meninggalkan saudara laki-laki.¹¹⁵

a) Penafsiran Lafaz *Walad*

Dari ketentuan tentang $\textcircled{a}w^3$ *al-qar±bah* di atas, terlihat bahwa walaupun anak dan orang tua mempunyai hubungan kekerabatan yang setaraf menurut Alquran, namun mereka berbeda dalam keutamaan. Di sini terselip prinsip bahwa anak lebih utama daripada ayah dan begitu pula ayah lebih utama daripada saudara. Sampai di sini, menurut Hazairin, terlihat bahwa perikutan keutamaan dalam Alquran persis sejalan dengan perikutan keutamaan dalam sistem individual yang bilateral, sebab anak yang dimaksud ialah kedua jenis anak, ayah yang dimaksud sebenarnya segandengan dengan ibu yang disingkirkan sementara karena ia selalu berhak *far±'i*.¹¹⁶

Lafaz *al-walad* yang dalam QS. an-Nis± ayat 11 diwahyukan dalam bentuk jamak, beliau pahami hanya mencakup anak langsung dari seseorang (mencakup besar kecil, laki-laki dan perempuan). Hazairin menafsirkan semua lafaz *al-walad* dan *al-abn±'* dalam ayat-ayat kewarisan dengan arti di atas, karena demikianlah konsep anak dalam sistem bilateral. Beliau tidak mengingkari adanya kemungkinan untuk menafsirkan potongan kalimat “...±b±'ukum wa abn±'ukum...” dalam ayat 11 secara patrilineal menjadi ‘...ayah-ayah kamu dan anak-anak lelaki kamu...’ tetapi melihat tempat potongan kalimat ini dalam keseluruhan ayat, di mana disebut f^3 *aul±dikum* (laki-laki dan perempuan) dan *li abawaih* (ayah dan ibu), maka telah dengan sendirinya pikiran ditujukan kepada urusan mengenai ayah dan ibu dan semua jenis anak. Kesimpulan ini beliau kuatkan pula dengan lafaz *al-abn±* dan *al-±b±'* yang ada dalam QS. al-Ahzab ayat 4 “...wa m± ja'ala ad'iy±'akum abn±'akum...” yang artinya “Allah tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anakmu”. Menurut Hazairin, ayat ini harus dipahami secara bilateral, bahwa

¹¹⁵ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 35 dan 36.

¹¹⁶ *Ibid.*

pengangkatan anak yang ditolak itu mencakup yang laki-laki dan perempuan.¹¹⁷

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

Adapun dari segi kejelasan dan ketidakjelasan makna dalam usul fikih, uraian Hazairin ini menjadikan *al-walad* sebagai lafaz $\S\pm hir$. Yang dimaksud dengan $\S\pm hir$ adalah lafaz yang secara semantik jelas artinya dan di dalam konteks langsung bisa dipahami tanpa perlu kepada keterangan lebih lanjut. Namun arti ini masih mungkin ditakhsis, ditakwil atau digunakan secara majas.¹¹⁸ Hazairin menguji arti lafaz *al-walad* ini kepada ayat-ayat lain dengan cara membandingkannya satu sama lain dalam kerangka acu ilmu antropologi dan karena itu membatasi cakupannya hanya pada anak langsung (laki-laki dan perempuan).

b) Penafsiran Terhadap Lafaz *al-Ab*

Terhadap lafaz *al-ab* (ayah) beliau menyatakannya mencakup ayah dan ibu mendapat warisan bersama-sama dengan anak adalah satu ketentuan khusus dalam hukum kewarisan Islam.¹¹⁹ Dalam QS an-Nis \pm ayat 11 (IV: 11 d) secara tegas dituliskan dalam bentuk *ta£niyah* (ayah dan ibu). Ini merupakan petunjuk bahwa lafaz *al-ab* dalam bentuk lainnya harus dikembalikan di sini. Jadi bentuk jamak ($al-\pm b\pm$) yang digunakan sesudahnya, harus dipahami sebagai menunjuk kepada kedua orang tua pula, tidak mungkin hanya kepada ayah seperti dalam patrilineal. Menurut beliau, struktur ayat secara keseluruhan, yang berbicara tentang kedudukan ayah dan ibu serta semua anak-anak, tidak akan cocok kalau membelokkan arti $al-\pm b\pm$ yang dalam bentuk jamak itu hanya kepada

¹¹⁷ *Ibid.*, h. 33 dan 41-42.

¹¹⁸ Abubakar, *Ahli*, h. 46.

¹¹⁹ Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 119.

ayah dan tidak menggandengkan kepada ibu.¹²⁰ Hazairin sama sekali tidak menyinggung kemencakupannya kepada leluhur di atas orang tua.

Ayah mempunyai dua kemungkinan dalam mewaris. Alquran sendiri yang menentukan sedemikian itu. Ayah dapat bertindak sebagai *©aw³ al-far±'i«* yaitu kalau ayah didampingi anak pewaris dalam mewaris baik anak laki-laki maupun perempuan. Ayah akan menjadi *©aw³ al-qar±bah* apabila tidak didamping oleh anak laki-laki maupun perempuan pewaris walau ada pewaris lain yang sama-sama mewaris bersamanya, seperti ibu, janda, duda dan saudara. Saudara dapat sama-sama mewaris dengan ayah, sedangkan menurut kewarisan patrilineal ayah meng-*Yij±b* saudara.¹²¹ Ayah dan anak dalam hal mewaris sama-sama dapat mewaris secara serentak dan sama-sama masuk satu kelompok keutamaan, tetapi ada sedikit lebih kuat kedudukan anak dalam memperoleh harta peninggalan terbanding ayah, yaitu adanya anak mempengaruhi kedudukan ayah tetapi adanya ayah tidak mempengaruhi kedudukan anak dalam hal mewaris, walaupun dalam jumlah bagian perolehan adanya bagian yang diperoleh oleh ayah tentu akan mengurangi sebagian perolehan anak, tetapi kedudukan anak adalah tetap.¹²²

Sebagaimana anak mempengaruhi kedudukan ayah maka ayah pun dapat mempengaruhi kedudukan saudara laki-laki. Para saudara laki-laki atau perempuan dalam segala jurusan, mereka mengambil bagiannya sebagai *©aw³ al-far±'i«* sekaligus sebagai *©aw³ al-qar±bah* yakni mengambil sisa harta jika ada sisa harta. Pendapat Hazairin dalam penerapan QS an-Nisa ayat 12 dan 176 diikuti secara konsekuen ada kemungkinan ayah tidak mendapat apa-apa karena harta peninggalan telah habis dibagi oleh ahli waris yang lain termasuk juga saudara. ¹²³

¹²⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 33.

¹²¹ *Ibid.*, h. 35-36. Baca Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 128-129. Lihat Syarifuddin, *Hukum Kewarisan*, h. 60-61

¹²² Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 130.

¹²³ *Ibid.*, h. 142-143. Lihat Sarmadi, *Transendensi*, h. 163. Lihat Syarifuddin, *Hukum Kewarisan*, h. 58.

c) Penafsiran Lafaz *Akhun* dan *Ukhtun* dan Kedudukannya dengan Orang Tua.

Bahwa di atas tadi telah disinggung bahwa dalam kelompok keutamaan pertama menurut hukum Islam berdasarkan kepada QS. IV: 11 h orang tua setaraf dengan anak-anak dan keturunannya.¹²⁴ Tetapi bilamana tidak ada anak-anak dan keturunan (dalam hal *kal±lah* atau mati tidak berketurunan), maka ibu dan ayah muncul kembali dalam kelompok keutamaan kedua bersama saudara-saudara. Dalam QS. an-Nisa ayat 12 g, h mengenai kewarisan saudara dalam hal ayah masih hidup, ayah sebagai ©*aw*³ *al-qar±bah*, saudara baik laki-laki maupun perempuan sebagai ©*aw*³ *al-far±'i*«, sedangkan QS. an-Nisa ayat 176 mengatur kewarisan saudara dalam hal ayah telah meninggal, saudara mewaris beserta ibu, Saudara berfungsi sebagai ©*aw*³ *al-qar±bah*, sedangkan ibu tetap sebagai ©*aw*³ *al-far±'i*« (QS. an-Nisa ayat 11 f, jo QS. an-Nisa ayat 176 c dan e).¹²⁵

Menurut Hazairin saudara selamanya tidak akan bisa mewaris bersama-sama dengan anak laki-laki ataupun perempuan atau bersama-sama cucu-cucu baik laki-laki maupun perempuan garis laki-laki maupun garis perempuan betapa pun jauh ke bawah, tanpa disyaratkan tidak ada ayah. Mengenai saudara tidak dibedakan antara saudara sekandung, seayah dan seibu, mereka dapat mewaris selama tidak ada anak (keturunan), dalam hal ada ayah diberikan bagian berdasarkan QS an-Nisa ayat 12 dan dalam hal tidak ada ayah dengan dasar QS an-Nisa ayat 176 dengan diperluas dengan QS an-Nisa ayat 33, cara pembagiannya 1:1 dalam hal ada ayah (sebagai ©*aw*³ *al-far±'i*«) dan 2:1 dalam hal tidak ada ayah (sebagai ©*aw*³ *al-qar±bah*), saudara antara laki-laki dan perempuan tanpa dibedakan sekandung, seayah dan seibu, demikian pula anak-anak mereka selalu dapat menggantikan orang tuanya yang telah meninggal lebih dahulu dari pewaris, bahkan mereka (*maw±l*³) lebih diutamakan

¹²⁴ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 35. Lihat Ramulyo, *Perbandingan*, h. 237.

¹²⁵ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 36.

daripada kakek/nenek, sehingga kakek/nenek tidak dapat mewaris selama masih ada saudara/ *maw±l³*-nya, bahkan dalam hal mewaris bersama ayah ada kemungkinan ayah tidak mendapat bagian harta peninggalan dikarenakan telah habis dibagikan kepada *©aw³ al-far±'i*« sedangkan ayah termasuk *©aw³ al-qar±bah*.¹²⁶

Apabila harta peninggalan telah dibagikan kepada ahli waris yang semuanya adalah *©aw³ al-far±'i*« dan nyatanya masih ada sisa harta peninggalan yang belum habis terbagi maka sisa ini dinamakan sisa bagi. Mengenai teknis pembagian, menurut Hazairin, pertama-tama dikeluarkan bagian *©aw³ al-far±'i*«. Lalu sisa dari pembagian tersebut diserahkan kepada *©aw³ al-qar±bah*. Apabila *©aw³ al-qar±bah* terdiri atas laki-laki dan perempuan (yang laki-laki segandengan dengan perempuan), maka yang laki-laki memperoleh dua kali bagian yang perempuan. Hazairin tidak pernah mempersoalkan ketentuan *nai* tentang perbandingan ini. Kuat dugaan beliau telah menganggapnya sebagai sesuatu yang sangat mutlak yang berlaku pada semua keadaan dan tidak mungkin lagi diubah. Demikian pula hak *©aw³ al-qar±bat* untuk hanya memperoleh sisa, adalah sesuatu yang tegas.¹²⁷

Dengan demikian, kalau warisan telah terhabiskan oleh *©aw³ al-far±'i*« maka *©aw³ al-qar±bah* akan mendapat nihil. Keadaan ini ditemukan dalam kelompok keutamaan kedua, ketika ahli waris terdiri atas suami, ayah, ibu dan dua orang saudara (lebih). Ayah adalah *©aw³ al-qar±bah* dan yang lainnya adalah *©aw³ al-far±'i*«. Suami mendapat 3/6 (IV: 12 a), Ibu mendapat 1/6 (IV: 11 f) dan dua saudara mendapat 2/6 (IV: 12 g). Dengan demikian ayah mendapat nihil karena warisan telah habis (6/6).¹²⁸

Di pihak lain ada juga kemungkinan, warisan tidak terhabiskan oleh ahli waris yang berhak atau sebaliknya warisan tidak cukup. Keadaan

¹²⁶ *Ibid.* Lihat Kasrori, "Kalalah," *Mimbar Hukum, Aktualisasi Hukum Islam*, No. 44. (September-Oktober 1999): 41-43.

¹²⁷ Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 45, 96, dan 100.

¹²⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 46.

pertama mungkin terjadi apabila tidak ada ahli waris $\textcircled{aw}^3 \textit{al-qar}\pm\textit{bah}$. Misalnya ahli waris hanya terdiri atas ibu $1/6$ dan seorang anak perempuan $1/2$ sehingga ada sisa $1/3$ bagian lagi. Sedang keadaan kedua akan terjadi sekiranya duda atau janda ikut mewarisi bersama-sama ahli waris seperti talian darah itu. Menurut Hazairin terhadap dua keadaan ini tidak ditemukan sesuatu garis hukum khusus di dalam Alquran, sehingga terpaksa mempedomani prinsip-prinsip umum yang dapat disalurkan dari ayat-ayat kewarisan.¹²⁹

Untuk keadaan pertama, beliau pertama-tama mengatakan bahwa duda atau janda tidak berhak menerima sisa bagi. Isyarat terhadap ketentuan ini beliau peroleh dari aturan dasar bahwa sisa tersebut harus diserahkan kepada ahli waris $\textcircled{aw}^3 \textit{al-qar}\pm\textit{bah}$ (sekiranya ada) yang seharusnya adalah ahli waris seperti talian darah. Kalau $\textcircled{aw}^3 \textit{al-qar}\pm\textit{bah}$ tidak ada, maka harus diserahkan kepada ahli waris lain yang juga seperti talian darah yaitu $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}$. Isteri dan suami hanya bertalian semenda bukan bertalian darah, sehingga tidak mengapat pembagian dalam *radd* itu. Jadi *'illat* pengembalian tersebut adalah hubungan kedarahan. Kemudian berdasarkan prinsip kelompok keutamaan yang tinggi menghijab kelompok keutamaan yang lebih rendah, maka sisa bagi itu harus dikembalikan kepada $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}$ yang ada (kelompok keutamaan paling tinggi) itu, dengan tetap mempertimbangkan garis pokok keutamaan anak, orang tua, saudara.¹³⁰ Untuk keadaan kedua berhubung Alquran menjadikan anak dan orang tua setingkat dalam hal *naʿan* (keutamaan) dan mengatur sendiri persentase saham, maka mereka berdua (ibu dan anak perempuan) berhak memperoleh sisa tersebut sesuai dengan perbandingan saham. Jadi contoh di atas tadi akan diubah menjadi ibu $1/4$ dan anak perempuan $3/4$.¹³¹

Sebaliknya kalau ahli waris $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}$ tersebut terdiri atas ibu dan saudara perempuan, maka yang berhak menerima pengembalian hanyalah ibu, karena keutamaannya lebih tinggi daripada saudara (VI: 11

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*, h. 46-48. Lihat Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 98. Lihat juga Ali, *Pelaksanaan*, h. 70.

¹³¹ Hazairi, *Hukum Kewarisan*, h. 46-48.

h). Apabila tidak ada ibu maka sisa tersebut seluruhnya diserahkan kepada saudara dan begitu juga kalau hanya ada ibu atau anak perempuan, maka seluruh sisa diserahkan kepadanya.¹³²

d) Penafsiran Kewarisan Kakek Bersama Saudara

Sedangkan dalam menetapkan kewarisan kakek bersama saudara seayah adalah posisi kakek menurut Hazairin berada pada keutamaan ke empat sebab kakek merupakan ahli waris yang paling terakhir yang hanya tersirat mempunyai tempat dalam Q.S. an-Nisa ayat 33 dan tidak disebutkan dalam Q.S. an-Nisa ayat 11, 12, 176 sebab dalam ayat ini hanya menyebutkan ahli waris langsung yakni anak, orang tua dan saudara. Dengan demikian Hazairin mengharuskan kata yang implisit (tersirat) dan bukan eksplisit (tegas/tersirat). Menurut Hazairin, terhadap kewarisan kakek tidak ada hadis yang jelas menerangkannya yaitu dengan menghimpun secara bilateral, sehingga kakek dari ayah dan kakek dari ibu sama-sama sebagai ahli waris yang berada pada kelompok keutamaan ke empat yakni konsep pengelompokkan sebagai *maw±l³* bagi ayah dan ibu yang bagiannya berdasarkan Q.S an-Nisa ayat 33. Hazairin membagi bagian kakek sebagai berikut:¹³³

- 1) Kakek (ayah dari ayah dan dari ibu) merupakan *maw±l³* bagi ayah dan ibu apabila pewaris tidak meninggalkan keturunan, tidak ada pihak saudara dan tidak ada orang tua (ayah ibu) pewaris.
- 2) Kakek mewarisi hanya apabila pewaris mati punah (*kal±lah* seperti poin 1), maka haknya sebagaimana hak ayah yaitu sebagai *©aw³ al-qar±bah* yang menghabiskan seluruh harta jika sendiri dan jika bersama kakek dari ibu dan kakek dari ayah, maka dia sebagai *maw±l³* bagi ayah dan ibu

Dengan demikian kakek tidak dapat mewaris bersama-sama orang tua, atau bersama-sama dengan anak atau *maw±l³* bagi anak, atau bersama dengan saudara atau *maw±l³* bagi saudara. Dan mengenai nenek

¹³² *Ibid.*, h. 49.

¹³³ *Ibid.*, h. 132 dan 138. Lihat Idris Djakfar dan Taufik Yahya, *Kompilasi Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1995), h. 69.

baik pihak ayah maupun pihak ibu hanya sepanjang 1/3, sebab tidak mungkin nenek mewaris bila masih ada anak beserta keturunannya atau saudara beserta keturunannya yang mana kedua terakhir mengurangkan bagian ibu dari 1/3 menjadi 1/6.¹³⁴

e) Keutamaan Antar Sesama Ahli Waris

Dalam tergabung lengkapnya ahli waris dalam kasus kewarisan, maka akan timbullah persoalan pengutamaan sesama ahli waris itu. Lebih rinci, Hazairin menjelaskan tentang hubungan akrab antara seseorang dengan anaknya dan orang tuanya dengan kelompok-kelompok keutamaan, sebagai berikut:¹³⁵

1. Keutamaan pertama

- a. Anak laki-laki dan perempuan baik sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ maupun sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-qar}\pm\textit{bah}$ beserta $\textit{maw}\pm\textit{l}^3$ bagi mendiang anak laki-laki dan perempuan (IV: 11 a, b, c. IV: 33 a).
- b. Orang tua ayah (ayah dan ibu) sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ (IV: 11 d).
- c. Janda atau duda sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ (IV: 12).

2. Keutamaan kedua:

- a. Saudara laki-laki dan perempuan, baik sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ maupun sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-qar}\pm\textit{bah}$ dalam hal $\textit{kal}\pm\textit{lah}$ IV: 12 f dan IV: 176 beserta $\textit{maw}\pm\textit{l}^3$ bagi mendiang saudara laki-laki dan perempuan (IV: 33 a)
- b. Ibu sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ (IV: 11 f. IV: 12 f, g dan IV: 176)
- c. Ayah sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-qar}\pm\textit{bah}$ dalam hal $\textit{kal}\pm\textit{lah}$ (IV: 12 f, g)
- d. Janda atau duda sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ (IV: 12)

3. Keutamaan ketiga:

- a. Ibu sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ (IV: 11 e)
- b. Ayah sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-qar}\pm\textit{bah}$. (IV: 11 e)
- c. Janda atau duda sebagai $\textcircled{aw}^3 \textit{al-far}\pm\textit{i}\ll$ (IV: 12)

4. Keutamaan keempat:

¹³⁴ Ramulyo, *Perbandingan*, h. 238.

¹³⁵ Ibid. h. 37. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 39-40. Lihat pula Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 87-88. Baca Siddik, *Hukum Adat*, h. 337-338. Lihat juga Sudarsono, *Hukum Waris*, h. 192-197. Baca dengan seksama Islamiyah, *Perdebatan*. h. 91.

- a. Janda atau duda sebagai ©*aw*³ *al-far±'i*« (IV: 12)
- b. *Maw±l*³ dari ibu (IV: 11 e)
- c. *Maw±l*³ dari ayah (IV: 11 e)

Menurut Hazairin, selama orang dalam kelompok tertinggi masih ada, maka kelompok yang lebih rendah tidak berhak mewarisi. Jadi selama ada anak walaupun perempuan, ayah dan ibu hanya berhak sebagai ©*aw*³ *al-far±'i*« dan saudara tidak berhak sama sekali (ter-*Yij±b*). Dalam hal ada ayah, maka saudara hanya berhak sebagai ©*aw*³ *al-far±'i*«. Baru, ketika tidak ada ayah dan anak (keturunan) maka saudara laki-laki (saudara perempuan yang segendengan dengannya) berhak menjadi ©*aw*³ *al-qar±bah*.¹³⁶

Setiap kelompok keutamaan itu, baik keutamaan pertama, kedua, ketiga, maupun keutamaan keempat dirumuskan dengan penuh, artinya kelompok keutamaan yang lebih rendah tidak dapat mewaris bersama-sama dengan kelompok keutamaan yang lebih tinggi karena kelompok keutamaan yang lebih rendah itu tertutup oleh kelompok keutamaan yang lebih tinggi. Inti dari kelompok keutamaan pertama adalah adanya anak; ahli waris yang lain (ayah, ibu, duda, janda) boleh ada boleh tidak. Ada tidak adanya anak penentu bagi ada tidak adanya kelompok pertama. Kalau ada anak dan atau *maw±l*³-nya berarti kelompok keutamaan pertama, kalau tidak adanya anak dan atau *maw±l*³-nya berarti bukan kelompok keutamaan pertama. Inti kelompok keutamaan kedua adalah (tidak adanya anak) adanya saudara dan atau *maw±l*³-nya. Sedang inti dari kelompok keutamaan ketiga adalah (sesudah tidak adanya anak dan saudara) adanya ibunya dan atau ayah. Adapun janda atau duda meskipun selalu ada dalam setiap kelompok keutamaan, ia menjadi penentu bagi kelompok keutamaan keempat. Demikianlah cara kewarisan bilateral menyelesaikan persoalan waris jika terdapat ahli waris yang cukup banyak ahli waris yang berhak mewarisi yang nyatanya satu dengan yang lain ada yang lebih dekat kepada pewaris terbanding dengan ahli waris yang lain walaupun sama-sama punya hubungan darah.¹³⁷

¹³⁶ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 37.

¹³⁷ *Ibid*, h. 21. Lihat Thalib, *Hukum*, h. 88-89. Lihat juga Ali, *Pelaksanaan*, h. 61.

f) *Kal±lah*

Mengenai arti *kal±lah* oleh Hazairin disimpulkan sebagai orang yang mati punah ke bawah yakni suatu keadaan kewarisan di mana seorang meninggal dan tidak ada baginya *al-walad* (anak atau keturunannya). Anak di sini berarti baik anak laki-laki atau anak perempuan dan *maw±l*³ mereka. Ketika itu barulah saudara muncul mewaris. Menurut beliau susunan dalam ayat 176 itu sudah cukup jelas sehingga tidak layak diartikan secara lain. Arti yang dipilih Hazairin ini adalah pendapat ‘Umar ibn al-Kha[—]±b. Berdasarkan arti ini Hazairin menyimpulkan bahwa saudara tidak berhak mewarisi selama masih ada anak (keturunan) yakni laki-laki dan perempuan. Dan atas dasar ini pulalah beliau menyamakan semua jenis saudara dan menafsirkan *kal±lah* dalam ayat 12 sebagai saudara ketika masih ada ayah.¹³⁸

Lafaz *kal±lah* dalam *istinb±*[—] Hazairin ini berada dalam kategori *mufassar* (lafaz yang jelas sekali artinya) karena telah ditafsirkan oleh susunan kata yang terletak langsung sesudah lafaz *kal±lah* dalam ayat 176 itu sendiri (IV: 176 a).¹³⁹ Menurut Hazairin, perbedaan cara penafsiran

¹³⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 50. Lihat Islamiyah, *Perdebatan*, h. 61-63 dan 84. Lihat juga Ramulyo, *Perbandingan*, h. 183. Lihat juga Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 120-121. Lihat Anwar Sitompul, *Dasar-dasar Praktis Pembagian Harta Peninggalan Menurut Hukum Waris Islam* (Bandung: Armico, 1984), h. 59-60. Baca Hadikusuma, *Hukum Waris*, h. 186-187.

¹³⁹ Berbeda dengan *istinb±*[—] Hazairin, para ulama fiqh Sunni tidak menerima susunan dalam ayat 176 itu sebagai *mufassar*, karena berbeda dengan isi beberapa hadis. Menurut mereka, lafaz *kal±lah* adalah *musykil* sehingga perlu kepada penelitian. Melalui penelitian tentang penggunaannya dalam masyarakat Arab, mereka simpulkan bahwa lafaz *kal±lah* menunjuk kepada orang yang tidak berketurunan dan berleluhur. Oleh ulama Sunni arti ini ditakhsiskan dengan hadis menjadi orang yang tidak mempunyai keturunan laki-laki saja dan ayah saja. Dengan demikian, tidak ada halangan bagi saudara untuk berkonkurensi dengan anak perempuan atau ibu. Hazairin cenderung menolak hadis yang digunakan ulama Sunni tersebut karena dianggap tidak memenuhi syarat. Lihat Islamiyah, *Perdebatan*, h. 23-24 dan 62. Di pihak lain, ulama Ja’fariah mengartikan *kal±lah* sebagai orang yang tidak berketurunan dan tidak berorang tua. Mereka menggunakan susunan dalam ayat 176 itu sebagai penjelasan, yang kemudian di-*qiy±s*-kan kepada ayat 11 (pernyataan adanya kesamaan hubungan seseorang dengan anak dan orang tua). Lihat Zuhrah, *al-Mira£*, h. 141-142. Lihat Mughniyah, *al-Akhw±lu*, h. 30. Lihat juga Muhammad Jawad Mughniyah, *al-Fiqh ‘al± al-Ma©±hib al-Khamsah*, terj. Masykur dkk, *Fiqh Lima Mazhab* (Jakarta: Lentera, 2002), h. 552.

dalam kedua ayat *kal±lah* itu tidak boleh menyebabkan perbedaan penafsiran tentang macam hubungan persaudaraan itu, sebab terhadap ayah dan ibu pun ada perbedaan saham karena perbedaan keadaan, sedang ayah dan ibu tetaplah ayah dan ibu kandung. Perbedaan saham terhadap saudara-saudara itu harus dicari pada perbedaan keadaan dan bukan pada perbedaan macam hubungannya.¹⁴⁰

Hazairin mengambil kesimpulan ini setelah memperbandingkan penggunaan istilah saudara dalam ketiga sistem kekeluargaan yang ada dalam masyarakat. Dalam sistem patrilineal murni, saudara kandung adalah mereka yang seayah, sedang dalam sistem matrilineal saudara kandung adalah mereka yang seibu. Bagi sistem bilateral, saudara kandung mungkin artinya saudara seayah dan mungkin pula saudara seibu atau mungkin pula saudara seayah seibu sehingga mencakup semua jenis persaudaraan. Saudara tiri dalam masyarakat bilateral adalah orang yang sama sekali bukan saudara, yaitu anak “ibu tirinya” dengan suami lain atau “ayah tiri” dari istri yang lain. Jelas “saudara tiri” seperti ini tidak mempunyai hubungan kedarahan apa-apa dengan orang yang menyebutnya (si ego).¹⁴¹

Selanjutnya Hazairin mencari “perbedaan keadaan” yang menyebabkan saham dari saudara-saudara tersebut pada keadaan orang tua. Dalam *kal±lah* ayat 12, saudara-saudara (laki-laki dan perempuan) menjadi ©aw³ al-far±’i«. Dengan demikian tidak ada halangan bagi saudara tersebut untuk berkonkurensi dengan ibu yang juga menjadi ©aw³ al-far±’i« dan ayah yang menjadi ©aw³ al-qar±bah (karena tidak ada anak). Dalam *kal±lah* ayat 176, saudara laki-laki ditetapkan sebagai ©aw³ al-qar±bah. Keadaan mana berarti setelah tidak ada ayah. Saudara

¹⁴⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 51.

¹⁴¹ *Ibid.*, h. 52, 54. Lihat Sitompul, *Dasar*, h. 59-60.

tidak mungkin bersama-sama dengan ayah menjadi *©aw³ al-qar±bah* karena kelompok keutamaan ayah lebih tinggi daripada saudara.¹⁴²

c. *Maw±l³*

Hazairin dipahami sebagai seorang tokoh muslim Indonesia yang pertama mengatakan adanya *maw±l³* yakni ahli waris pengganti. Menurut Hazairin *maw±l³* adalah ahli waris karena pengganti, yaitu orang-orang yang menjadi ahli waris karena tidak ada lagi penghubung antara mereka dengan si pewaris. Dengan demikian mereka yang menjadi ahli waris yang menggantikan seseorang untuk memperoleh bagian warisan yang tadinya akan diperoleh orang yang akan digantikan tersebut. Hal ini terjadi karena orang yang digantikan tersebut telah meninggal lebih dahulu daripada pewaris. Orang yang digantikan ini merupakan penghubung antara yang menggantikan dengan pewaris.¹⁴³ Adapun yang dapat menjadi *maw±l³* yaitu:¹⁴⁴

- a. keturunan anak pewaris baik cucu laki-laki dan perempuan melalui anak laki-laki atau anak perempuan mewaris baik dari kakek maupun neneknya (QS. an-Nisa ayat 33).
- b. keturunan saudara pewaris yakni anak dari saudara laki-laki maupun saudara perempuan mewaris harta peninggalan dari saudara ayahnya atau saudara ibunya (QS. an-Nisa ayat 176).
- c. Kakek dan nenek pihak ayah mewaris menggantikan ayah, demikian juga nenek dan kakek dari ibu mewaris menggantikan ibu, apabila ibu dan ayah meninggal dunia lebih dulu dari pewaris, apabila tidak ada ahli waris lainnya, baik sebagai *©aw³ al-far±i«*

¹⁴² Hazairin berupaya menunjukkan *‘illat* dari jalan yang dia tempuh yaitu perbedaan saham karena perbedaan susunan ahli waris. Dibandingkan dengan ulama-ulama fikih, mereka menjelaskan lafaz *al-akh* tersebut berdasarkan hadis. Ada riwayat dari Sa’d bahwa *al-akh* dalam QS. an-Nis± ayat 12 itu adalah saudara seibu. Karenanya yang dalam ayat 176 itu adalah untuk yang kandung dan seayah. Adapun perbedaan antara yang kandung dan seayah berdasarkan kepada sebuah riwayat ini dan kemudian menolaknya. Pernyataan Hazairin bahwa dalam sistem bilateral saudara tidak dibedakan kepada yang kandung yang seayah dan seibu. Lihat Ramulyo, *Perbandingan*, h. 240. Lihat juga Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 55-56. dan 117. Lihat Islamiyah, *Perdebatan*, h. 62, 85.

¹⁴³ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 31-32, dan 36. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 39.

¹⁴⁴ *Ibid.* Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 32.

dan $\text{aw}^3 \text{ qar}\pm\text{bah}$ (QS. an-Nisa ayat 33) kelompok keutamaan keempat.

Hazairin mengatakan bahwa cucu yang terlebih dahulu orang tuanya meninggal dunia dari kakek dan neneknya ini secara umum (dengan tanpa membedakan jenis kelamin) dapat menggantikan kedudukan orang tuanya dalam memperoleh warisan, sedangkan bagiannya adalah sama besarnya dengan bagian yang seyogyanya diterima ahli waris yang digantikannya. Dengan demikian tata cara pembagian ahli waris pengganti sama dengan pembagian kepada ahli waris langsung.¹⁴⁵ Pemahaman Hazairin tentang adanya ahli waris pengganti ini bertumpu pada pemahaman QS. an-Nisa ayat 33, susunan yang diajukan Hazairin, setelah $\text{mu}\ll\pm\text{f ilaih}$ lafaz kullun yang ada dalam ayat itu dizahirkan, maka akan berbunyi:

و لفلان جعل الله موالى مما ترك الوالدان والأقربون (والذين عقدت إيمانكم) فأتوهم

نصيبهم¹⁴⁶

Terjemahan bebas teks ini menurut beliau adalah: Allah mengadakan $\text{maw}\pm\text{l}^3$ untuk si Fulan dari harta peninggalan orang tua dan

¹⁴⁵ *Ibid.* Lihat pula Muchtar Alamsyah, *Kedudukan Ahli Waris Pengganti dalam Pewarisan: Studi pada Wilayah Hukum Mahkamah Syariah Bireuen* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008), h. 52-53, dan 109-110. Lihat juga Pagar, *Pembaharuan Hukum Islam Indonesia Kajian Terhadap Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam* (Bandung: Citapustaka Media, 2007), h. 84. Baca Syarifuddin, *Hukum Kewarisan*, h. 273. Baca Habiburrahman, *Rekonstruksi*, h. 138. Baca dengan seksama Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 80-81. Lihat juga Ali, *Pelaksanaan*, h. 50. Lihat dengan seksama, Ramulyo, *Perbandingan*, h. 150. Baca Hasan Matsum, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Jakarta: Menara Buku, 2011), h. 110,

¹⁴⁶ Terjemahan seperti ini membuat terjemahan Hazairin berbeda dengan terjemahan ulama sebelumnya, dan pada umumnya, termasuk terjemahan departemen agama RI Menerjemahkan ayat tersebut dengan: “Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya. Dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka. Maka berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu” Dengan hal ini Hazairin menyatakan bahwa ahli waris pengganti itu adalah termasuk dalam kelompok ahli waris yang sesungguhnya. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 30. Lihat Roihan A. Rasyid, *Pengganti Ahli Waris dan Wasiat Wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 94. Lihat Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998), h. 191. Baca dengan seksama Yaswirman, *Hukum Keluarga*, h. 245.

keluarga dekat (serta *alla*©³*n*± ‘*aqadat aym*±*nukum*); maka berikanlah kepada *maw*±*l*³ itu (hak yang menjadi) bagiannya.¹⁴⁷

Hazairin membagi hubungan darah menurut Alquran itu kepada empat macam, yaitu: *w*±*lid*±*n*, *awlad*, *aqrab-n* dan *ulu al-qurba*. Keempat hubungan darah tersebut dimasukkannya kedalam *al-arham* dan *ulu al-arham* seperti terlihat dalam QS. an-Nisa ayat 1 dan QS al-Ahzab ayat 6. Hazairin mengatakan, ada tiga istilah hubungan darah penting yang mesti dijelaskan terlebih dahulu dalam ayat tersebut di atas, yaitu: 1) *maw*±*l*³, 2) *w*±*lid*±*n*, 3) *aqrab-n*.¹⁴⁸

Hazairin menginterpretasi dengan mengatakan, khusus istilah *w*±*lid*±*n* dan *aqrab-n* adalah selaku pewaris, tetapi karena kata-kata tersebut sebagai istilah kekeluargaan, dia selalu berarti perhubungan, dan perhubungan itu selalu bertimbalan, maka *w*±*lid*±*n* dan *aqrab-n* itu dapat pula menjadi ahli waris, orang tua (*w*±*lid*±*n*) bertimbalan dengan bagi anaknya dan *aqrab-n* bagi sesama *aqrab-nya*. Berbeda dengan istilah *ulu al-qurba*, ditinjau dari sudut kedudukan seseorang dalam hubungannya dengan orang lain maka jelas dia bukan ahli warisnya, tetapi mereka masih seperti talian darah dengan dia. Sejalan dengan Alquran mengatakan bahwa *ulu al-qurba* itu tidak akan menjadi pewaris ataupun ahli waris. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *aqrab-n* sebagai keluarga dekat yang dapat saling mewarisi sesamanya, sedang *-l- al-qurb*± sebagai keluarga jauh yang antara sesamanya tidak akan saling mewarisi.¹⁴⁹

Sedangkan *maw*±*l*³ menurut Alquran, Hazairin melihat QS. an-Nisa ayat 33 memberi sinar kearah garis pokok pergantian. Menurut Hazairin Fulan dianggap sebagai ahli waris, karena diiringkan dengan kata *w*±*lidan* dan *aqrab-n* yang menjadi pewaris. Hanya Fulan tersebut

¹⁴⁷ Pemikiran Hazairin mengenai ahli waris pengganti ini, kelihatannya mendapat dukungan dari Amir Syarifuddin. Dia menjelaskan, dikesampingkannya cucu melalui anak perempuan dari deretan ahli waris (kecuali sebagai ©*aw*³ *al-arham*) dalam keadaan tertentu dirasa tidak adil, terutama di kalangan masyarakat matrilineal Minangkabau, yang menganggap justru anak dari anak perempuan itulah yang benar-benar disebut sebagai cucu, sedangkan cucu melalui anak laki-laki tidaklah disebut cucu, melainkan anak pisang. Lihat Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1990), h. 134-135. Lihat Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 83.

¹⁴⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 26. Lihat Pagar, *Pembaharuan*, h. 85.

¹⁴⁹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 26-27.

mempunyai *maw±l³* yang juga berhak mewarisi. Dalam keadaan yang menjadi pewaris adalah orang tua (ayah atau ibu) maka menurut Hazairin, ahli waris adalah anak dan atau *maw±l³* anak. Jika anak-anak itu masih hidup, maka tentulah mereka yang secara serta merta mengambil warisan berdasarkan QS. an-Nisa ayat 11.¹⁵⁰

Allah menjadikan *maw±l³* bagi seseorang yakni si Fulan bukanlah sia-sia, tetapi ada maksudnya. Harta itu memang bukan untuk si Fulan karena di sendiri telah meninggal dunia sebelum pewaris meninggal, tetapi bahagian yang diperoleh seandainya dia masih hidup pada saat si pewaris mewariskan harta peninggalannya akan dibagi-bagikan kepada *maw±l³*-nya itu, mereka bukan sebagai ahli waris si Fulan, tetapi sebagai ahli waris dari yang mewariskan kepada si Fulan tersebut, misalnya ayah atau ibu si Fulan tersebut. Pengertian tersebut tergambar bagi seorang ayah atau ibu yang diwarisi oleh anak-anaknya bersama-sama dengan *maw±l³* bagi anak-anaknya yang telah mati terlebih dahulu. Pengertian yang lain bisa saja terjadi bagi seorang ayah atau ibu yang hanya diwarisi oleh *maw±l³* untuk anak-anaknya yang semuanya telah mati terlebih dahulu.¹⁵¹

Sedangkan dalam ayat 33 ini, ada pula *maw±l³* dari anak yang berhak menjadi ahli waris. *Maw±l³* di sini hanya mungkin dipikirkan sebagai keturunan dari anak yang telah meninggal terlebih dahulu. Demikian dikatakan, karena dengan disebutnya nama ayah atau ibu maka otomatis ahli warisnya adalah anak. Tidak ada kemungkinan lain daripada mengartikan *maw±l³* dengan keturunan dari anak yang telah meninggal dunia, karena hanya dalam keadaan inilah posisi ayah sebagai pewaris tidak akan bertukar. Ini lebih dikuatkan lagi karena Allah dalam ayat ini menggunakan kata *ja'ala* yang semakna dengan *khalaqa* untuk menetapkan *maw±l³*, yaitu menciptakan dari tidak ada menjadi ada. Dalam kewarisan, penciptaan tersebut hanya bisa dibayangkan melalui

¹⁵⁰ *Ibid.*, h. 27-29

¹⁵¹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 29. Lihat Pagar, *Pembaharuan*, h. 88. Lihat juga Rofiq, *Fiqh*, h. 192.

kelahiran, sehingga ada hubungan antara pihak yang diangkat sebagai *maw±l³* dan orang yang menjadi ahli waris tersebut. Penetapan ini tidak mungkin melalui cara lain, misalnya penunjukkan.¹⁵²

Jika pewaris adalah saudara (*aqrab-n*), maka ahli warisnya adalah saudara dan *maw±l³* saudara, yaitu keturunan saudara itu sendiri. Adapun ayah dan ibu, maka *maw±l³*-nya naik ke atas, yaitu orang tua dari ayah dan orang tua dari ibu (leluhur derajat satu) serta keturunan-keturunan mereka yang merupakan kerabat garis sisi kedua. Hazairin tidak menjadikan saudara sebagai *maw±l³* dari ayah atau ibu karena Alquran telah menetapkan mereka sebagai ahli waris langsung yang kelompok keutamaannya berada di bawah orang tua. Jadi sekiranya orang tua tidak ada, maka saudara akan mewarisi karena dirinya sendiri. Dengan demikian *maw±l³* orang tua baru akan diperhitungkan apabila keturunan dan saudara tidak ada seluruhnya. Kalau leluhur derajat satu dan keturunannya tidak ada juga, maka *maw±l³* orang tua tersebut naik setingkat kepada leluhur derajat dua dan keturunan mereka (kerabat garis sisi ketiga) dan seterusnya setingkat ke atas dan ke garis sisi. Menurut Hazairin ketentuan tentang *maw±l³* ayah ini tetap dia dasarkan pada QS. an-Nisa ayat 33 itu. Dengan demikian nyatalah bahwa *maw±l³* tersebut juga termasuk pengertian *aqrab-n* (para keluarga dekat yang memperoleh warisan selain dari kedua orang tua).¹⁵³

Hazairin menganggap ayat *maw±l³* hanya satu kalimat. *F±'il* dari kata kerja *taraka* adalah *al-w±lidan*, *al-aqrab-n* dan *alla©³na 'aqadat aim±nukum*. Ketiga kelompok inilah yang menjadi pewaris, sedang yang menjadi ahli waris adalah *likullin* (sekiranya mereka ada). Sedang *maw±l³*

¹⁵² Untuk menguatkan kesimpulan di atas, Hazairin mengujinya dengan ayat-ayat kewarisan yang lain, yaitu an-Nisa ayat 11, 12 dan 176. Berdasarkan ayat ini, kalau seseorang meninggalkan cucu dari anak yang telah meninggal terlebih dahulu bersama-sama dengan saudara dan orang tua, maka cucu tersebut akan tersingkir dan yang berhak mewarisi hanyalah orang tua dan saudara-saudaranya. Menurut beliau, "keadaan yang serupa ini akan bertentangan dengan seluruh fitrah yang ditanamkan Allah dalam sanubari manusia." Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 29 dan 31.

¹⁵³ *Ibid.*, h. 28-29.

adalah satu kelompok lain, yang bergantung kepada *likullin* dan hanya karena (menggantikan) *likullin* mereka menjadi ahli waris. Dengan demikian, ayat ini menjadi dalil bagi keberadaan ahli waris pengganti. Oleh karena itu pengertian *maw±l³* adalah cucu dari anak yang sudah meninggal lebih dahulu. Dalam Alquran tidak terdapat ayat lain yang menyatakan bahwa cucu dari anak yang sudah meninggal lebih dahulu terhalang mewarisi dengan adanya anak laki-laki lain yang masih hidup.¹⁵⁴

Menurut Hazairin, struktur yang menjadikan *al-w±lid±n* (dan seterusnya) sebagai *f±'il* diikuti oleh Syeikh Abdurrahman al-Fansuri (tafsir terjemahan Melayu Jawa), terjemahan Maulana Muhammad Ali (Inggris), terjemahan Marrinaduke Pickthall (Inggris) serta terjemahan Haji Qasim Bakri bersama-sama dengan Imam M. Nur Idris dan Dt. Madjo Indo (Indonesia, 1961).¹⁵⁵ Hazairin dengan memperhatikan kaidah tata bahasa bahasa Arab, ditemukan keterangan bahwa *tanw³n* yang pada *likullin* adalah *tanw³n 'iwa«* dari *mu«±f ilaih* yang dibuang, yang *taqd³r-*nya pada adalah *ins±n (aYad, ful±n)* atau *m±l*. Hazairin memilih lafaz

¹⁵⁴ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 30. Lihat Departemen Agama RI., *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam* (Jakarta: Ditbinpera Departemen Agama RI, 1982), h. 76. Lihat juga Pagar, *Pembaharuan*, h. 89. Baca Ismuha, *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris Menurut KUH Perdata, Hukum Adat, dan Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 82. Sedangkan menurut struktur yang digunakan kebanyakan ulama tafsir, kata *likullin* menjadi tempat kembali «*am³r (f±'il)* dari kata *taraka*, sedang kata *w±lid±n* dan *aqrab-n* merupakan *khavar* dan *mubtada' maY©uf* yang menjadi *bay±n* (penjelasan) terhadap kata *maw±l³*. Dalam struktur ini, ayat tersebut terdiri dari dua kalimat. Kata *maw±l³* akan ditafsirkan dengan ahli waris yang isinya adalah orang tua (*w±lid±n*) dan keluarga dekat (*aqrab-n*) serta *alla©³na 'aqadat aim±nukum*. Sebagian yang lain menjadikan *m±l* sebagai *mu«af ilaih* dari lafaz *kullun* dan menjadikan *w±lid±n* dan seterusnya sebagai *f±'il* dari *taraka*. Dalam struktur ini ayat tersebut hanya terdiri dari satu kalimat, dan *maw±l³* diartikan sebagai ahli waris biasa. Dengan demikian, dalam kedua struktur ini tidak ada ahli waris pengganti. Pendapat yang dikemukakan Hazairin ini disanggah oleh Toha Yahya Omar, dengan alasan kata *likullin* dalam struktur Hazairin tidak mempunyai hubungan. Seandainya dihubungkan kepada *ja'aln±* adalah salah menurut ilmu tata bahasa Arab. Dan mereka mengatakan kata *al-w±lid±n* adalah *khavar* (prediket) dari subjek yang telah dibuang yang ditakdirkan wa *ha'ula'u al-maw±l³ hum al-w±lid±n* sehingga kedudukan *w±lid±n* adalah menjadi penjelas dari *maw±l³*. Dengan demikian maka tidaklah cucu yang ayahnya sudah meninggal lebih dahulu. Lihat Islamiyah, *Perdebatan*, h. 20-21. Lihat juga Habiburrahman, *Rekonstruksi*, h. 139.

¹⁵⁵ Islamiyah, *Perdebatan*, h. 50.

yang pertama. Dengan begitu sekiranya lafaz tersebut dikembalikan, maka susunan ayat menjadi:

و لكل انسان جعلنا موالى مما ترك الوالدان ...

Tetapi Hazairin menuliskannya dengan:

و لفلان (انسان) جعلنا موالى مما ترك الوالدان ...

Beliau mengganti langsung lafaz *kull* dengan *ful±n*. Penggantian seperti ini dibolehkan dalam tata bahasa Arab, sekiranya tidak merusak arti. Susunan (ungkapan) *likullin ins±anin* adalah '±m. Sedang lafaz *ful±nin* yang tidak ber-*i*«±fah kepada *kull* adalah *kh±i* karena bentuk *nakirah*. Dengan demikian ada perubahan arti, dan karenanya lafaz *kull* itu tidak boleh dibuang. Tetapi arti yang diberikan Hazairin terhadap lafaz *ful±nin* dalam susunannya adalah sama ketika belum membuang lafaz *kull*.¹⁵⁶

Hazairin tidak membantah sifat *mujmal* lafal *maw±l³*, tetapi menolak bahwa *mubayyin*-nya adalah hadis 'aiabah. Menurut beliau, *mubayyin*-nya adalah ayat-ayat Alquran yang lain (ayat-ayat tentang kewarisan).¹⁵⁷ Kata *maw±l³* jamak dari *maul±* semakna dengan wali. Pada umumnya kata ini diartikan dengan ahli waris, 'aiabah, orang yang memerdekakan atau orang yang dimerdekakan.¹⁵⁸ Sedangkan menurut

¹⁵⁶ *Ibid.*, 49-54. Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 28

¹⁵⁷ Dalam Seminar Hukum Nasional tentang Faraid tahun 1963, di Jakarta, para pembahas cenderung memberikan perhatian pada kedudukan lafaz *al-maw±l³*, dari segi kejelasan dan ketidakjelasan dan bukan pada *i'rab* ayat. Toha Yahya Umar mengatakan bahwa kata *maw±l³* termasuk kategori *mujmal* dan *mubayyin*-nya adalah bagian kedua dari ayat dan hadis-hadis Abu Hurairah tentang 'aiabah, jadi tafsir pertama terdiri dari dua kalimat, lafal *maw±l³* itu ditafsirkan oleh diri ayat itu sendiri, sedang tafsir kedua yang terdiri dari satu kalimat, tafsir *al-maw±l³* diketahui dari hadis Abu Hurairah tersebut. Dengan demikian juga Hazairin tidak menunjukkan *mubayyin* bagi lafal *maw±l³* yang *mujmal* itu. Sedang *mubayyin* yang keluar dari ijtihad Hazairin sendiri bertentangan dengan Hadis Abu Hurairah tentang 'aiabah dan tafsir pertama tersebut. Kesimpulannya semua teori-teori mengenai ahli waris pengganti yang mengambil dari QS. an-Nisa ayat 33 tersebut dengan ini tertolaklah semua. Lihat Islamiyah, *Perdebatan*, h. 21 dan 47-48.

¹⁵⁸ Makhluaf, *al-Munjid*, h. 916. Dalam buku *Lis±n al-'Arab* dikatakan, di antara arti *maul±* adalah: (a) anak, saudara, paman, anak paman dan semua 'aiabah, (b) penolong (c) wali (orang yang melakukan pekerjaan untuk dan atas nama seseorang), (d) orang yang masuk Islam melalui seseorang dan untuk seterusnya selalu berhubungan dengannya, (e) orang yang memerdekakan dan (f) orang yang dimerdekakan. Lihat Ibnu

ahli tafsir yang dimaksud dengan *maw±l³* adalah ahli waris. Al-Qur⁻ub³ di dalam tafsirnya *al-J±mi' li Aÿk±m* Alquran, menafsirkan *maw±l³* pada ayat ini:

و لكل جعلنا موالى يريد عصبة لقوله عليه السلام ما بقيت السهام فالأولى عصبة ذكر¹⁵⁹

Artinya: Bagi tiap orang kami jadikan *maw±l³* , yaitu 'aiabah yang mewarisi hartanya, berdasarkan sabda Rasul saw. Apa yang menjadi sisa dari pembagian pusaka untuk yang utama 'aiabah laki-laki.

Pendapat Hazairin juga tertolak dengan hadis *mauquf* yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Zaid ibn Sabit hadis tentang hak anak perempuan dan cucu. Dari hadis-hadis di atas jelas bahwa anak laki-laki dari yang meninggal tidak menggantikan kedudukan ayahnya. Dan hadis 'aiabah riwayat Ibn 'Abbas sebagai *qarinah*-nya. Akan tetapi Hazairin menolak kedua arti ini dan dengan *istinb±* sendiri memberikan arti yang baru. Dia menolak arti yang pertama karena tidak tepat secara *i'rab* (gramatikal, lafaz *al-maw±l³* adalah *mani-b*, sedang lafaz *al-w±lidan* dan seterusnya *marfu'*. Seharusnya, kalau kedua itu dianggap sebagai penjelas yang pertama, maka kedudukan *i'rab*-nya harus sama. Namun begitu, sekiranya alasan ini dibantah melalui kajian gramatikal yang rumit, masih tetap tertolak karena arti ayat menjadi steril. Mengenai yang kedua, beliau tolak bahwa hadis Ibn 'Abb±s itu betul-betul menunjuk kepada 'aiabah seperti yang dipahami ulama Sunni. Menurut Hazairin, hadis itu harus

Manṣ-r, *Lis±n al-'Arab* (Mesir: D±r al-Miir³yah, t.t), h. 985-998. Sedangkan menurut Toha Yahya Umar dan Mahmud Yunus, secara umum atau 'aiabah. Untuk yang pertama, mereka menggunakan kata *al-w±lid±n* dan *al-qarab-n* yang terletak sesudahnya sebagai *qarinah*. Sedang untuk yang kedua, mereka menggunakan hadis 'aiabah riwayat Ibn 'Abb±s sebagai *qar³nah*-nya. Lihat Islamiyah, *Perdebatan*, h. 18-19. Demikian juga Abdullah Syah menolak pendapat Hazairin dalam bukunya *Integrasi Antara Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Kewarisan Suku Melayu*. Menurutnya Hazairin menafsirkan *maw±l³* itu dengan cucu ayahnya meninggal dunia sewaktu kakek/neneknya masih hidup. Cucu ini menempati (mengganti) ayahnya untuk mewarisi dari kakek/neneknya, padahal apabila ada saudara ayahnya yang masih hidup, maka cucu itu tidak mendapat warisan sebab cucu ini tidak mewarisi (ter-ÿij±b) dengan pamannya yang masih hidup sebagai 'aiabah bagi harta kakek/neneknya. Lihat Syah, *Integrasi*, h. 179.

¹⁵⁹ Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar al-Aniari al-Qur⁻ub³, *J±mi' li Aÿk±m Alquran* (Kairo: D±r al-Kutub al-Miir³yah, 1976), juz II, h. 167.

menunjuk kepada ahli waris secara umum, karena demikianlah penjelasan Rasul saw. dalam hadis-hadis yang lain. Kalau memang merujuk kepada 'aiabah seperti yang dipahami ulama Sunni, maka itu juga harus ditolak karena bertentangan dengan maksud Alquran yang bilateral.¹⁶⁰

Toha Yahya Umar dan Mahmud Yunus dalam seminar di atas keberatan mengemukakan keberatannya. Menurut mereka, arti yang diberikan Hazairin belum pernah digunakan oleh ulama-ulama masa lalu.¹⁶¹ Hazairin menjawab, dalam Alquran kata *maw±l³* pernah digunakan dengan arti yang berbeda dari penafsiran ulama tafsir tersebut.¹⁶² Kemudian beliau tambahkan bahwa dia pun mengartikan *maw±l³* dengan ahli waris. Tetapi karena dalam ayat ini *maw±l³* tersebut merupakan ahli waris dari ahli waris, maka jelas dia merupakan ahli waris pengganti.

Tujuan Hazairin mengenai *maw±li* adalah untuk mendirikan hak kewarisan bagi *aqrab-n* yang tidak tersebut dalam ayat-ayat kewarisan dalam Alquran seperti paman, bibi, datuk dan nenek, cucu dan piut dan sebagainya. Sekiranya tidak ada lembaga ahli waris pengganti, maka keturunan yang bukan *awl±d* dari seorang pewaris, berdasarkan ketentuan dalam QS. an-Nisa ayat 11 dan 12, akan tersingkir oleh orang tua dan keluarga garis sisi. Dengan kata lain, cucu tersebut akan ter-*¥ij±b* oleh ayah dan ibu serta saudara-saudara dari si pewaris. Menurut Hazairin, keadaan yang serupa ini akan bertentangan dengan seluruh fitrah yang ditanamkan Allah dalam sanubari manusia, sehingga tidak ada sistem apapun yang akan dapat membenarkannya.¹⁶³

3. Kritik Terhadap 'Aiabah

'Aiabah adalah bentuk tunggal dari '±iib, lafaz 'uibah dan 'aiabah merupakan bentuk jamak. Pengertian 'aiabah dari segi bahasa adalah keluarga laki-laki dari pihak ayah. Mereka disebut demikian karena sebagian dari mereka memperkuat keterkaitan sebagian yang lain. Sedang

¹⁶⁰ Islamiyah, *Perdebatan*, h. 48 dan 94.

¹⁶¹ *Ibid.*, h. 20 dan 78.

¹⁶² *Ibid.*, h. 47.

¹⁶³ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 29.

dalam istilah kewarisan, *'aiabah* adalah orang-orang yang mengambil semua harta apabila sendirian dan mengambil sisa setelah dikeluarkan bagian $\text{©aw}^3 \text{ al-fur-«}$.¹⁶⁴ Para ulama membedakan kepada tiga jenis yaitu:¹⁶⁵

a. *'Aiabah bi an-nafs* adalah kerabat laki-laki yang dihubungkan melalui garis laki-laki kepada pewaris tanpa diselingi perempuan, yaitu anak laki-laki dan keturunan laki-laki betapapun jauhnya terus kebawah, ayah dan kakek satu garis lurus ke atas, saudara laki-laki (sekandung dan seayah) dan keturunan laki-lakinya, serta paman sekandung dan seayah dan keturunan laki-lakinya terus kebawah.

b. *'Aiabah bi al-gair* adalah anak-anak perempuan dan saudara perempuan sekandung dan seayah apabila didampingi oleh *'aiabah bi an-nafs* yang sederajat. Dengan kata lain mereka ini adalah $\text{©aw}^3 \text{ al-fur-«}$ yang dialihkan menjadi *'aiabah* karena ada ahli waris laki-laki yang sederajat dengannya. Mereka akan membagi warisan dengan perimbangan dua banding satu antara laki-laki dan perempuan.

c. *'Aiabah ma'a al-gair* adalah saudara perempuan sekandung atau seayah apabila mewarisi bersama-sama dengan anak-anak perempuan, dengan syarat mereka tidak bersama saudara laki-laki. Disebut *ma'a al-gair* karena untuk menjadi *'aiabah*, dia perlu kepada orang lain (anak perempuan), tetapi tidak dapat menarik orang tersebut untuk menjadi *aiabah* pula.

Hazairin membedakan pengertian *'uibah* dan *'aiabah*:

'Uibah ialah sekumpulan orang yang dapat membuktikan bahwa mereka seketurunan menurut sistim patrilineal murni. *'Aiabah* berarti seorang laki-laki di dalam *'uibah*.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Lihat Muhammad ibnu 'Ali ar-Rahbi, *Tais³ru al-Maw[±]r³£*, terj. Bahrin Abubakar, *Fiqh Waris* (Bandung: Nuansa Aulia, 2008), h. 129. Lihat juga Muhammad Ali as-Shabuni, *al-Maw[±]r³£u f³ asy-Syar³'ah al-Isl[±]m³ah 'al[±] -aui al-Kit[±]b wa as-Sunnah*, terj. M. Samhuji Yahya, *Hukum Waris dalam Syariat Islam* (Bandung: Diponegoro, 1988), h. 81-82.

¹⁶⁵ Hasan al-Baul[±]q³, *Ahw[±]lu al-W[±]ri£³n wa ¥is[±]b al-Maw[±]r³£ bi ashala a⁻uruq* (Q[±]hirah: Maktabah al-'m[±]n, 2007), h. 30-31 dan 36. Baca Muhammad Thaha Abul Ela Khalifah, *Ahk[±]mu al-Maw[±]r³£: 1.400 Mas'al[±]ah Mira£³ah*, terj. Arya Noor Armansyah dkk, *Pembagian Warisan Berdasarkan Syariat Islam* (Solo: Tiga Serangkai, 2007), h. 398-400.

¹⁶⁶ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 76

Sedangkan Hazairin memberikan definisi sama dengan ulama mengenai pengertian *'aiabah bi an-nafs* dan *'aiabah bi al-gair*:

'Aiabah bi al-gair ialah anggota yang perempuan di dalam 'uibah yang sama derajat kelahirannya dan setaraf dengan seorang 'aiabah (laki-laki) dengan siapa perempuan itu bersama-sama berhak mewaris atas dasar angka-bagi 2:1, yaitu yang laki-laki mendapat dua kali sebanyak bagian yang perempuan. Untuk pembedaan selanjutnya disebut 'aiabah yang laki-laki itu 'aiabah bi an-nafs. Hal sederajat karena kelahiran itu ditinjau dari sudut sipewaris. 'Aiabah bi an-nafs berhak mewaris dengan sendirinya, tetapi aiabah bi al-gair hanya dapat mewaris jika digandengi oleh 'aiabah bi an-nafs.¹⁶⁷

Sedang terhadap *'aiabah ma'a al-gair*, dia berikan definisi yang berbeda, yaitu:

Jika dalam 'uibah sipewaris telah mati semua 'ashabah binafshi, tetapi pewaris ada meninggalkan keturunan yang perempuan yang berhak fara'idh di samping saudara perempuannya yang se'usbah dengan sipewaris dan se'usbah pula dengan keturunan sipewaris itu, maka saudara perempuan sipewaris itu dinaikkan martabatnya dari *©aw- al-arham* menjadi 'ashbah dengan nama 'ashabah ma'a al-ghary.¹⁶⁸

Syarat bahwa saudara perempuan harus se-'uibah dengan pewaris dan anak perempuannya, baru akan tercapai apabila si pewaris melakukan perkawinan endogami satu klan. Menurut Hazairin '*Uibat* yang dalam adat Arab adalah sekumpulan orang dapat membuktikan, bahwa mereka seketurunan menurut sistem patrilineal murni, hanya diubah dan disesuaikan sedemikian rupa. Ulama Sunni tidak menyadari bahwa *uibat* yang berurat pada susunan masyarakat yang patrilineal itu, ingin ditinggalkan Alquran, karena garis hukum Alquran ingin merombak seluruh sistem masyarakat tersebut menjadi masyarakat bilateral.¹⁶⁹

4. Kritik Terhadap Teori Receptie

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, h. 77.

¹⁶⁹ *Ibid.*, h. h. 75-76. Lihat Baedhowi, *Antropologi*, h. 222. Lihat juga Powers, *Studies*, h. 110-116. Baca dengan seksama Kuzari, *Sistem*, h. 84.

Hazairin dikenal sebagai sarjana hukum pertama yang secara serius dan sistematis menentang pemikiran Christian Snouck Hurgronje (1857 – 1936).¹⁷⁰ Christian Snouck Hurgronje lewat teori *receptie*-nya¹⁷¹ melancarkan usaha-usaha untuk menggusur dan memusuhi berlakunya keberadaan hukum Islam dari bumi Nusantara dan secara perlahan-lahan menggerogoti wewenang peradilan agama. Hukum kewarisan Islam diusahakan tidak berlaku. Menanggalkan wewenang peradilan Agama di Jawa dan Kalimantan Selatan untuk mengadili masalah waris. Memberi wewenang memeriksa masalah waris kepada pengadilan Negeri. Dengan alasan bahwa hukum kewarisan Islam belum diterima sepenuhnya oleh hukum adat¹⁷²

¹⁷⁰ ini merupakan orientalis Belanda dan ia adalah seorang doktor sastra Smith dan ahli dalam bidang hukum Islam serta penasehat Pemerintah Hindia Belanda tentang soal-soal Islam dan luar negeri. Dia bahkan mendalami secara khusus hukum dan agama Islam di Indonesia. Tidak tanggung-tanggung, dia memasuki Makkah al-Mukarramah tanah suci umat Islam untuk mempelajari agama Islam dengan nama samaran Abdul Gaffar pada tahun 1884 - 1885 dengan menyamar sebagai dokter mata. Kemudian pada tahun 1885 diketahui dan terbukti oleh pejabat pemerintah Saudi Arabia bahwa dia adalah pendatang yang tidak beragama Islam yang diharamkan masuk ke dalam wilayah terlarang sehingga ia diusir dari Negara tersebut. Lihat Cristian Snouck Hurgronje, *Mekkaanshe Feest*, terj. Supardi, *Perayaan di Makkah* (Jakarta: Inis, 1989), h. 12-130. Lihat Abdul Manan, *Hukum Islam dalam Berbagai Wacana* (Jakarta: Pustaka Bangsa, 2003), h. 107. Lihat Achmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam: Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan "Pupuk Bawang" Menuju Peradilan yang Sesungguhnya* (Semarang: Pustaka Pelajar dan Pasacasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2006), h. 73. Lihat pula Musthofa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 121-149.

¹⁷¹ Menurut teori *receptie*, hukum Islam semata bukanlah hukum kalau belum diterima ke dalam dan menjadi hukum adat. Kalau telah diterima oleh hukum adat setempat, hukum Islam yang demikian tidak lagi disebut dengan hukum Islam tetapi hukum adat. Dengan demikian, masyarakat adat penduduk setempatlah yang menentukan, apakah hukum Islam itu hukum atau bukan. Lihat Hazairin, *Tujuh*, h. 52. Lihat Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan (Jakarta: Bhratara, 1989), h. Lihat juga Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam: Dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 313. Baca Fuji Rahmadi (ed), *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: Menggugat Kemapanan Tradisionalisme* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009), h. 210.

¹⁷² Keberadaan teori ini selanjutnya diterima dan dilaksanakan oleh pemerintah kolonial Belanda. Akibatnya hukum Islam yang semula masih diakui di Peradilan Agama pada masa itu mengalami pengaruh yang sangat buruk. Implikasinya adalah terhadap kewenangan Peradilan Agama ketika itu selanjutnya dipersempit dan dikurangi, terutama dalam hal kewarisan. Lihat Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional* (Jakarta: Tintamas, 1968), h. 5-6. Lihat Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario (Hubungan Adat dengan Hukum Islam)* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), h. 13. Lihat juga Abdullah Syah, *Integrasi Antara Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Kewarisan Suku Melayu* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009), h. 202. Baca Manan, *Hukum Islam*, h. 108.

Hazairin mengemukakan dan mengkritik habis-habisan teori Snouck Hurgronje dengan menyebutnya sebagai teori Iblis sebagaimana ungkapannya:

Persoalan lain yang sangat mengganggu dan menentang iman orang Islam adalah “teori *receptie*” yang diciptakan oleh kekuasaan Kolonial Belanda untuk merintangikan kemajuan Islam di Indonesia. Menurut teori *receptie* itu hukum Islam bukanlah hukum, hukum Islam baru boleh diakui sebagai hukum jika hukum Islam telah menjadi hukum adat. Tergantunglah kepada kesediaan masyarakat adat penduduk setempat untuk menjadikan hukum Islam yang bukan hukum itu menjadi hukum adat. Teori *receptie*, yang telah menjadi darah daging kaum *jurist* Indonesia yang dididik di zaman Kolonial baik di Batavia (kini Jakarta) maupun di Leiden adalah sebenarnya teori iblis yang menentang iman orang Islam, menentang Allah, menentang Alquran, menentang sunah Rasul saw.¹⁷³

Dalam hal ini selain untuk tetap mempertahankan kewenangan peradilan agama di bidang kewarisan, Hazairin juga mengusulkan perlunya penyeragaman peradilan agama di seluruh Indonesia tanpa membedakan Jawa dan luar Jawa, baik dalam hal nama, maupun materi hukumnya, yang berwenang menangani bukan saja masalah perkawinan, tetapi juga bidang kewarisan. Dari penjelasan tersebut secara singkat dapat dikemukakan pokok-pokok pikiran Hazairin dalam upaya peningkatan kualitas peradilan agama. Pertama, perlunya kemandirian peradilan agama dalam menjalankan keputusan-keputusan hukumnya, tanpa harus dikukuhkan oleh keputusan pengadilan Negeri. Kedua,

Lihat juga A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 155-166. Baca juga Soerjono Soekanto, *Meninjau Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar Untuk Mempelajari Hukum Adat* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1981), 53. Lihat Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia dari Otoriter Konservatif Menuju Konfigurasi Demokratis Responsif* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 55-59. Lihat Azhari Akmal Tarigan, dkk, *Pergumulan Pemikiran Syariah Islam di Indonesia: Wacana dan Aksi* (Bandung: Mafasya dan Citapustaka Media, 2007), h. 62. Lihat Syahrizal, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia: Refleksi Terhadap Beberapa Bentuk Integrasi Hukum dalam Bidang Kewarisan di Aceh* (Nanggroe Aceh Darussalam: Nadiyah Foundation, 2004), h. 167-176. Baca Erfaniah Zuhriah, *Peradilan Agama di Indonesia dalam Rentang Sejarah dan Pasang Surut* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 86-87. Baca Bisri, *Pilar*, h. 36. Baca Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: Lkis, 2005), 55 dan 77. Baca Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in The Political Bases of Legal Institutions*, terj. Zaini Ahmad Noeh, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi Tentang Landasan Politik Lembaga-lembaga hukum* (Jakarta: Intermedia, 1980), h. 244.

¹⁷³ Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 5-6.

adanya satu bentuk hukum kekeluargaan Islam yang berlaku secara menyeluruh. Ketiga, agar materi hukum bagi seluruh peradilan agama, baik di Jawa maupun di luar Jawa, diadakan penyamaan, bukan hanya berwenang dalam hal pernikahan dan perceraian saja, tetapi juga mencakup kewarisan. Keempat, agar peradilan agama berada di bawah pengawasan langsung Mahkamah Agung.

Menurut Hazairin teori *receptie* dipandang bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945 pasal 29, ia menyatakan:

Khas mengenai umat Islam, jika sebelum tanggal 17 Agustus 1945 kita masih dibelenggu oleh Konstitusi Hindia Belanda (*Indische Staatsregeling*) pasal 134 ayat (2) yang hanya bersedia mengakui hukum Islam sebagai hukum yang berlaku bilamana hukum Islam telah menjadi hukum adat (teori *receptie*), maka tanggal 17 Agustus 1945 belenggu itu telah dipatahkan oleh UUD 1945, yakni telah musnah syarat “sudah diterima oleh hukum adat” untuk dapat menjalankan hukum Islam. Setelah 17 Agustus 1945 itu syarat dan dasar berlakunya hukum Islam dan hukum lain-lain agama adalah UUD 1945 pasal 29 ayat (1), yaitu: “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa”, yang merupakan sebuah garis hukum yang mengandung kewajiban bagi Negara untuk menjalankan hukum agama dan hukuman agama yang bersumber dari wahyu Illahi, yaitu pernyataan-pernyataan Rasul-Rasul atas nama Allah sebagai duta-duta Allah kepada manusia umumnya dan kepada penguasa-penguasa khususnya.¹⁷⁴

Berdasarkan sila pertama Pancasila dan pasal 29 UUD 1945, tegas Hazairin mengatakan bahwa segala aturan dan hukum yang berlaku di Indonesia harus didasarkan pada keyakinan agama yang dianut bangsa Indonesia. Karena itu, hukum yang berlaku bagi umat Islam adalah hukum Islam dan bukan hukum lainnya. Inilah inti dari kandungan teori *receptie exit*. Lebih dari itu, Hazairin mengatakan bahwa teori yang diajukan Snouck Hurgronje tersebut secara jelas dan nyata bertentangan dengan prinsip-prinsip yang ada dalam Alquran dan hadis Nabi saw. yang menjadi pegangan umat Islam di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Lebih lanjut beliau mengemukakan bahwa berlakunya hukum Islam untuk masyarakat Indonesia tidak disandarkan pada hukum adat tetapi supaya

¹⁷⁴ Hazairin, *Tujuh*, h. 29-30. Lihat Hazairin, *Demokrasi Pancasila* (Jakarta: Rineka Cipta, 1973), h. 33-34.

didasarkan pada penunjukkan peraturan perundangan-undangan sendiri yang dibuatkan untuk itu. Dengan demikian teori *receptie* telah patah, tidak berlaku dan keluar dari Negara Indonesia sejak mulai berlakunya UUD 1945.¹⁷⁵

BAB III

METODE *ISTINB²*° HAZAIRIN

A. Konsep Hazairin Tentang Sumber-sumber Hukum Islam

Kajian tentang *ijtihad* dan usul fikih pada umumnya tidak terlepas dari kajian tentang sumber hukum sebagai dasar tempat bertolak dalam melakukan penggalan hukum (*istinb² al-ahkam*). Tanpa lebih dahulu mengkaji sumber hukum, kajian tentang *ijtihad* akan menjadi tidak utuh, karena tidak berangkat dari fondasi hukum yang akan menjadi acuan dalam setiap aktivitas *ijtihad*. Oleh sebab itu, sebelum memasuki kajian tentang konsep metode *istinb²* yang dikemukakan oleh Hazairin, lebih dahulu akan dikaji tentang sumber hukum yang melandasinya.

Di samping sumber hukum utama Alquran dan Hadis, Hazairin juga mengakui sumber hukum yang lain yaitu *ijma'* dan *qiyas*.¹⁷⁶ Melalui peranti usul fikih yang telah ada, Hazairin menyarankan perlunya *ijtihad* baru dengan selalu mengacu pada Alquran, sunnah, *ijma'* dan *qiyas*. Usaha ini dimaksudkan Hazairin untuk melapisi ketentuan hukum yang telah ada dalam fikih mazhab Sunni dan sebagai upaya pencarian metode pengembangan hukum baru. Dengan pemikiran demikian, dimensi

¹⁷⁵ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2011), h. 259.

¹⁷⁶ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 61.

pemikiran hukum yang tertuang dalam kitab fikih Sunni diharapkan akan senantiasa kontekstual yakni mempunyai relevansi perubahan zaman.¹⁷⁷

Sebagai kegiatan intelektual yang tidak boleh terlepas dari tuntutan wahyu, *ijtihad* memerlukan seperangkat kaidah atau metode. Metode inilah yang kemudian dikenal dengan usul fikih. Uraian Hazairin tentang usul fikih ini diawali oleh definisinya tentang fikih.¹⁷⁸ Maksud Hazairin terhadap pengertian fikih adalah hasil pemikiran manusia yang dapat melahirkan suatu norma dengan berdasarkan kepada Alquran dan sunnah. Namun karena fikih sebagai hasil pemikiran manusia, tentunya mengenal batas-batas tertentu sebagaimana ilmu-ilmu yang lain. Pemikiran itu berada dalam batas-batas disiplinnya yaitu dengan metode dan sumber di atas maka tidak setiap hasil pemikirannya manusia dapat dipahami sebagai fikih.¹⁷⁹

Kata kunci dari definisi di atas adalah “pemikiran” dan kalimat “dapat melahirkan sesuatu norma (hukum).¹⁸⁰ Hazairin sendiri memahami dan mengakui keberadaan fikih dan juga usul fikih sebagai produk dan metode pemikiran hukum yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesama manusia, manusia dengan makhluk hidup selainnya. Sebagai hasil pemikiran, fikih bisa melahirkan norma (hukum). Sedangkan usul fikih sebagai ‘pokok’ dari

¹⁷⁷ Fuad, *Hukum*, h. 219.

¹⁷⁸ Fikih ialah pemikiran tentang hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan sesama manusia, dengan sesama makhluk selainnya dan dengan segala macam benda sekadar pemikiran itu dapat melahirkan sesuatu norma (hukum), Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 61.

¹⁷⁹ Mohammad Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 6.

¹⁸⁰ Pemikiran itu disiplin, tentu ujung pokoknya, tentu cara-cara atau jalan-jalan yang ditempuhnya (metode interpretasi, deduksi dan induksi) dengan mengikuti undang-undang logika yang semurni-murninya. Ujungnya telah kita sebut, yaitu hendak mencapai sesuatu norma atau kaidah. Yang dimaksud dengan pokoknya ialah hal yang menggerakkan pemikiran itu, sumber atau dasar pemikiran itu. Maka hal atau sumber atau dasar itulah yang disebut usul fikih. Menurut ajaran umum maka usul fikih terdiri Alquran, sunnah Nabi saw. *ijma'* dan *qiyas*. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 61.

fikih adalah *spare part* yang mampu menggerakkan pemikiran *ijtihad* dengan landasan Alquran, sunnah, *ijma'* dan *qiyas*.¹⁸¹ Dimensi pemikiran hukum yang selama ini tertuang dalam kitab fikih, dengan demikian senantiasa akan menerima perubahan-perubahan dari segi materi maupun metode pengembangannya.

Selanjutnya Hazairin menjelaskan bahwa disiplin (kriteria) yang diajarkan oleh Alquran tentang usul fikih tersebut pada pokoknya termaktub dalam surah antara lain: Q.S. an-Nisa ayat 59, Q.S. asy-Syura ayat 36 dan 38, Q.S. al-Ahzab ayat 1, 2, 21 dan 36, Q.S. an-Nahl ayat 44 dan 90.¹⁸² Dari ayat-ayat tersebut Hazairin menyimpulkan beberapa garis hukum sebagai berikut:¹⁸³

- a. Orang Islam wajib bermusyawarah mengenai segala macam persoalan dengan mengikuti segala petunjuk yang diberikan Allah swt.
- b. Semua hal yang sudah jelas telah mempunyai ketentuan dari Allah atau dari Rasul-Nya, harus dicari garis hukumnya melalui musyawarah tersebut.
- c. Ada larangan bagi orang mukmin untuk menyimpang dari ketetapan Allah dan Rasul saw. termasuk ketetapan Rasul saw, yang berupa *uswah al-hasanah* dan yang berupa penjelasan-penjelasan atas ayat-ayat yang diturunkan Allah.
- d. Hal mana disebabkan ketetapan tersebut haruslah didasarkan pada prinsip *maalah mursalah* (kemaslahatan umum), prinsip keadilan, kemanfaatan dan mencegah kerusakan.

Keempat garis hukum di atas dijadikan Hazairin sebagai dasar berpijak dalam mengembangkan metode *istinbath*-nya yang khas. Untuk memudahkan menterjemahkan ide-ide Hazairin tentang metode *istinbath*-nya yang khas itu, maka pertama yang akan dikupas adalah masalah

¹⁸¹ *Ibid.*, h. 62. Lihat Fuad, *Hukum*, h. 80.

¹⁸² Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 61-62.

¹⁸³ *Ibid.*

Alquran, Hadis, *ijma'*, *qiyās* dan selanjutnya akan disajikan pula metode penafsiran Hazairin terhadap ayat-ayat Alquran yang menyangkut masalah-masalah tertentu, maupun masalah tentang kewarisan bilateral.

1. Alquran

Dalam memahami *nai*, baik itu dari Alquran maupun Hadis, Hazairin mempunyai karakteristik tersendiri yaitu dengan melakukan perbandingan langsung antara segala ayat-ayat yang berkaitan dengan pokok persoalan, meskipun keterkaitan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain sangat jauh dan menjadikannya satu kesatuan utuh dan saling menerangkan antara ayat tersebut, sehingga corak penafsiran ini tidak membolehkan mengartikan suatu ayat yang menjadi bagian dari keseluruhan itu secara terlepas atau dikeluarkan dari ikatan keseluruhan itu.¹⁸⁴

Sejauh ini tidak ditemukan definisi Hazairin tentang Alquran. Pemahaman Hazairin terhadap pengertian Alquran didasarkan pada pemahamannya terhadap Q.S. Ali 'Imran ayat 7. Berdasarkan ayat tersebut, Hazairin berkeyakinan bahwa segala permasalahan hukum yang ada dalam *nai*, dapat diatasi dengan metode *istinbāḥ* di atas. Metode tafsir ini menurutnya sangat akurat untuk mendekati pada sebuah penafsiran sedekat mungkin kepada kebenaran hakiki.¹⁸⁵ Hal ini diperkuat oleh Hazairin dengan asumsi bahwa umat Islam harus taat dan patuh pada kehendak Allah swt. yang bersifat Tauhid, yang hanya mengizinkan satu makna saja terhadap setiap kemauan-Nya.¹⁸⁶

Alquran menurut Hazairin mengandung ketetapan-ketetapan Allah. Namun demikian tidak semua ketetapan Allah itu terdapat dalam Alquran. Ketetapan itu dijumpai dalam semua kitab-kitab Allah yang telah diturunkan kepada rasul-rasul-Nya.¹⁸⁷

¹⁸⁴ *Ibid.*, h. 3

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, h. 2.

¹⁸⁷ *Ibid.*, h. 62.

Bagi Hazairin, hakikat Alquran adalah sebagai firman Allah (kalam Allah) yang bersandar pada aspek keyakinan dan karenanya menjadi dasar keimanan seseorang. Tidak seorangpun termasuk makhluk Allah selain manusia boleh meragukan Alquran.

Hazairin tidak mengenal adanya konsep *nas³kh* dan *mans-kh* dalam Alquran.¹⁸⁸ Konsep *nas³kh* dan *mans-kh* hanya berlaku antara satu kitab Allah dengan kitab sebelumnya. Misalnya, suatu ayat dalam Taurat tidak mungkin terhapus oleh ayat lain dalam kesatuan Taurat yang itu juga. Dengan demikian pula tidak mungkin terjadi pergantian sesuatu ayat dalam Alquran dengan ayat lain dalam Alquran juga. Karena menurut Hazairin, setiap kitab Allah diturunkan sebagai suatu kesatuan yang bulat yang di dalamnya tidak ada pertentangan, yakni satu kesatuan yang homegen.¹⁸⁹ Di samping itu, adanya kemungkinan ayat Alquran menghapuskan ayat yang lainnya, hal ini bertentangan dengan Q.S. Ali ‘Imran ayat 7 dan Q.S. al-Baqarah ayat 85.

Penggantian atau penghapusan menurut Hazairin hanya mungkin terjadi oleh ayat-ayat dalam suatu kitab Allah terhadap ayat-ayat dalam kitab Allah terdahulu, seperti ayat Injil mungkin menghapuskan ayat Taurat. Demikian pula ayat Alquran mungkin menghapuskan ayat-ayat kitab Allah yang mendahuluinya, sehingga bagi orang Islam ayat-ayat dalam kitab Injil, Taurat dan lain-lainnya itu hanya dipandang masih berlaku kalau tidak bertentangan dengan ayat-ayat Alquran.¹⁹⁰

Hubungan *nas³kh* *mans-kh* dengan waris dapat dilihat pada Q.S al-Baqarah ayat 180. Wasiat kepada orang tua dan kerabat-kerabat, baik mereka berhak mewarisi maupun tidak, adalah kewajiban pada permulaan

¹⁸⁸ Hazairin mengatakan bahwa dengan demikian tidak ada kemungkinan bagi sesuatu ayat Alquran untuk me-*mansukh*-kan ayat yang lain, sehingga ayat ini seakan-akan terhapus dari Alquran dan karena itu tidak ada berlaku. Ayat diganti atau dihapuskan (*mans-kh*) oleh ayat, atau suatu ketetapan dimatikan dan diganti dengan ketetapan lain, tidak mungkin terjadi dalam tubuh yang sama dari masing-masing kitab Allah. Lihat *Ibid.*, h. 3 dan 62-63.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

zaman Islam. Akan tetapi oleh karena hukum wajib wasiat itu telah dinasakh secara keseluruhan oleh ayat-ayat mawaris yang tercantum dalam Q.S an-Nisa ayat 11 dan Hadis Rasul saw.

... ولا وصية لوارث.¹⁹¹

Artinya: Tidak ada wasiat bagi ahli waris.

Maka kedua orang tua dan kerabat-kerabat, baik yang berhak mewarisi maupun tidak, sudah tidak mempunyai hak untuk menerima wasiat.¹⁹² Menurut Hazairin ayat ini tidak *mansukh* sehingga ayat ini termasuk bagian kewarisan dan tidak boleh dipisahkan.¹⁹³

Alquran dan Hadis adalah sumber hukum Islam yang bersifat mutlak, mengikat, universal, dan kekal. Perbedaan pendapat ulama pada dataran operasional tidak akan mengubah keempat sifat wahyu tersebut, akan tetapi perbedaan yang ada lebih disebabkan oleh perbedaan sudut pandangan dan latar belakang sosial yang menafsirkan wahyu.¹⁹⁴ Ayat-ayat Alquran dan Hadis dalam bidang kewarisan secara esensial *Il±hiyah* mengisyaratkan pada satu kebenaran mutlak, mengikat, universal dan *immutable*. Hanya saja bahasa, bagaimanapun sempurnanya tetap tidak dapat memisahkan diri dari sifat ke-makhlukannya yang binasa, partikular, dan relatif resistan terhadap bentuk perubahan. Kenyataan ini terlihat dari beragamnya penafsiran ulama terhadap satu ayat dan Hadis tentang kewarisan.

¹⁹¹ At-Turmuzi, *Sunan at-Turmuzi wa Huwa al-Jami'u as-SaY³h* (Beirut: D±r al-Fikr, 1980), juz III, h. 294.

¹⁹² Mann±' Khal³l al-Qa±n, *Mab±Y³£ f³ 'Ul-mil Quran* (Beirut: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973), h. 345. Lihat Hasanain Muhammad MakhluF, *al-Maw±r³£ f³ asy-Syar³'ah al-Isl±m³yah* (Q±hirah: D±r al-Fa«³lah, 2007), h. 17.

¹⁹³ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 6.

¹⁹⁴ Dalam hal ini Hazairin menyatakan bahwa konflik-konflik itu bukan ditimbulkan oleh Alquran sendiri, tetapi ditimbulkan oleh *ikhtilaf* manusia. Kemauan Allah, yang juga dalam kemauan-Nya itu bersifat tauhid, yang hanya mengizinkan satu makna saja terhadap kemauan-Nya. *Ibid.*, h. 2-3.

Antropologi, sosiologi adalah ilmu yang membahas realitas empiris temporal dan manusia ada di dalamnya, sedangkan hukum Islam, bahkan Islam sendiri adalah untuk kepentingan manusia, sehingga melepaskan pembahasan hukum dengan nilai alamiah manusia adalah mustahil. Di sini Hazairin berusaha mengabungkan dua realitas, yaitu realitas material obyektif yang relatif dengan realitas obyek abadi yang kekal.¹⁹⁵ Penggunaan ilmu-ilmu kontemporer tersebut sebagai klasifikasi realitas empiris, sedangkan Alquran adalah alat verifikasi hasil klasifikasi realitas empiris. Hasil yang diharapkan muncul adalah penemuan yang disamping benar juga logis. Kebenaran sifatnya normatif, sedangkan kelogisan bersifat ilmiah. Anggapan yang demikian itu tidak lepas dari pandangan Hazairin.

Hazairin adalah salah seorang yang “merasa” mampu menemukan konsep kekeluargaan bilateral, bahkan Hazairin menyebut *haqqul yaq³n* terhadap penemuannya itu. Alam dengan manusia yang hidup di dalamnya telah membentuk budaya, budaya adalah sesuatu relatif dan rentan terhadap perubahan.¹⁹⁶ Dari sini terlihat bahwa dalam pandangan Hazairin Alquran menampilkan sesuatu tidak sepenuhnya merupakan kenyataan, akan tetapi banyak ayat yang bersifat penampakan, artinya Alquran tidak seluruhnya berpenampilan eksplisit, tetapi sebagian bersifat implisit yang membutuhkan kerja keras dan kejernihan akal budi untuk mengeksplisitkannya.

Dengan memandang sistem kekeluargaan yang dikehendaki Alquran adalah bilateral, sedangkan seluruh sistem kekeluargaan selainnya sedang menuju ke arah bilateral, Hazairin menangkap sebuah ketetapan pancaran Tuhan, berupa kehendak Tuhan membentuk sistem

¹⁹⁵ Anshori, *Filsafat*, h. 181.

¹⁹⁶ Hazairin menyatakan bahwa apabila ada pertikaian diantara manusia, maka sumbernya adalah di alam pikiran manusia itulah, yang senantiasa dipengaruhi oleh keadaan-keadaan khusus dalam masyarakat yang telah menempuh alam pikiran itu. Lihat Hazairin, *Hendak*, h. 18-19. Lihat juga Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 1

kekeluargaan bilateral yang universal.¹⁹⁷ Hazairin berkeyakinan bahwa hukum Islam sebagai bagian dari ilmu Allah dalam pembahasannya tidak dapat melepaskan diri dari rangkaian ilmu-ilmu Allah lainnya. Bagi Hazairin realitas empiris adalah referensi pembahasan realitas materil maupun realitas subyektif. Muaranya mengarah pada entitas hukum dan penangkapan makna perintah entitas abadi yang kekal dan universal.

Adapun mengenai metode penafsiran, menurut Hazairin bahwa dalam menafsirkan Alquran pertama-tama harus dicari penjelasannya di dalam Alquran sendiri. Dalam hal metode penafsiran, Hazairin memakai metode tafsir otentik, dimana ayat-ayat yang berkaitan dengan suatu topik tertentu dihimpun sebagai satu kesatuan, lalu ditafsirkan hingga diperoleh sebuah pandangan yang terhimpun lengkap dan meliputi semua ayat-ayat itu.¹⁹⁸ Dalam metode penafsirannya ini Hazairin tidak langsung dikaitkan dengan hadis, Hazairin yang begitu ketat dalam memegang prinsip di atas. Hal ini didasarkan pada keyakinannya yang begitu kuat, bahwa ayat-ayat Alquran itu merupakan suatu kesatuan utuh.¹⁹⁹

Dengan demikian usaha yang dilakukan Hazairin, yang diberinya nama tafsir yang otentik, ini mirip dengan metode tafsir *mau«-ʻ3*²⁰⁰ di

¹⁹⁷ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 13

¹⁹⁸ *Ibid.*, h. 3 dan 63. Lihat Fuad, *Hukum*, h.80.

¹⁹⁹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 3

²⁰⁰ Metode *mau«-ʻ3* (tematik) atau *tauhidi* (kesatuan) adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan suatu topik tertentu dihimpun sebagai satu kesatuan, lalu ditafsirkan, hingga diperoleh sebuah pandangan yang menghimpun secara lengkap serta meliputi semua ayat-ayat itu. Lihat Al-Farm±w³, *al-Bid±yah f³ at-Tafs³r al-Mau«-ʻi* (Kairo: Maktabah Jumh-r³yah, 1977), h. 49. Sedangkan di Indonesia pakar tafsir *mau«-ʻ3* adalah M.Quraish Shihab ia mengatakan bahwa tafsir *mau«-ʻ3* adalah menghimpun ayat-ayat Alquran dari berbagai ayat atau surah yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya dan sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya ayat, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh dari ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk Alquran secara utuh tentang masalah yang dibahas itu. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Mau«-ʻ3 atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), h. xii-xiii. Lihat juga M.Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), h. 111.

atas. Perbedaannya adalah bahwa Hazairin mengaitkan secara ketat dengan ilmu modern.²⁰¹ Di samping itu, khusus untuk kasus kewarisan Hazairin terlebih dahulu mempunyai asumsi (hipotesis), bahwa tafsir yang ada dipengaruhi oleh pandangan patrilineal. Sedangkan Alquran sendiri menginginkan bentuk masyarakat yang bilateral. Adapun tafsir *mau«-’3* harus bebas dari prasangka, dimana ayat-ayat harus didekati menurut apa adanya, tanpa ada suatu beban apapun.

Metode yang ditawarkan Hazairin di atas terkait pula dengan teori ‘±m, *khaii* dan *taki’s*.²⁰² Sekiranya dalam suatu ayat ada lafaz ‘±m, maka menurut jumhur ulama, perlu diteliti terlebih dahulu ayat atau Hadis lain yang membahas persoalan yang sama, yang boleh jadi akan menggunakan *khaii*. Ayat atau hadis yang *khaii* itu dianggap sebagai penjelas (*mubaiyyin* atau *mukhائي*) bagi ayat yang sebelumnya. Tetapi kalau lafaz dalam satu ayat itu dianggap *khaii* maka tidak perlu dicari ayat atau Hadis lain sebagai penjelasnya.

²⁰¹ Pakar yang mengatakan Alquran perlu dipahami dengan ilmu modern diantaranya adalah Fakhruddin al-Razi, seorang mufassir klasik yang memasukkan temuan-temuan ilmiah pada masanya ke dalam kitab tafsirnya Mafatih al-Ghayb untuk menunjukkan kemukjizatan Alquran dalam bidang sains. Lihat Fakhruddin al-Razi, Mafatih al-Gaib (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), jilid I-XXXII, Baca Rotraud Wielandt, “Tafsir Alquran: Masa Modern dan Kontemporer,” terj. Sahiron Syamsuddin, dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. No. 18. Januari-Februari 2004. h. 69-70. Menurut Wielandt, al-Razi mengadopsi ilmu astronomi yang dari tradisi Perso-India dan Hellenistik. Ide perpaduan beberapa ilmu ini terus berlanjut, Amin al-Khuli seorang pemikir Islam khususnya bidang tafsir dari Mesir, mengemukakan ide perlunya menggunakan teori-teori sastra modern, di samping teori-teori ilmu tafsir klasik dalam menafsirkan Alquran dengan Metode interpretasi sastra-tematis. Lihat Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid an-Nahwa Balaga wa at-Tafsir wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma’rifah, 1961), h. 5. Fazlur Rahman juga mengemukakan teori *double movement* (gerakan ganda) dalam penafsiran Alquran. Lihat Rahman, *Islam*, h. 23.

²⁰² ‘±m adalah lafaz yang menunjuk kepada seluruh subjek yang mungkin dicakup oleh lafaz itu, menurut al-Gazali ‘±m adalah suatu lafal yang menunjukkan dari arah yang sama kepada dua hal atau lebih. Sedangkan menurut Amir Syarifuddin ‘±m adalah lafaz yang mengandung beberapa satuan pengertian yang secara sama dalam penggunaannya. adapun *khaii* adalah lafaz yang menunjuk hanya kepada sesuatu yang tertentu (bagian tertentu dari suatu lafaz). Sedangkan *taki’s* adalah pembatasan isi sesuatu lafaz ‘±m oleh sesuatu lafaz lain. Lihat Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2009), h. 50, 86, 90, Lihat juga al-Gazali, *al-Mustaiif*, h. 353-355.

2. Hadis

Untuk sumber atau dasar hukum Islam kedua ini, dalam ungkapannya Hazairin kadangkala menyebut istilah Hadis, terkadang memakai istilah *sunnah Rasul saw.* atau *sunnah saja*. Tampaknya Hazairin tidak memperlakukan perbedaan atau persamaan dari istilah tersebut.

Menurut Hazairin, Hadis adalah merupakan penjelas (*supplement*) bagi Alquran,²⁰³ artinya Rasul diberi hak oleh Allah untuk menginterpretasikan, memberi penjelasan terhadap Alquran dengan perkataan atau perbuatan atau *taqr³r*, yakni Rasul boleh menetapkan suatu pendapat menurut analisisnya. Atas pengertiannya ini Hazairin merujuk pada Q.S. *ç±d* ayat 1, 2 dan 21, dan Q.S. *an-Na[¥]l* ayat 44.

Hazairin mensyaratkan Hadis yang dapat dipakai sebagai dasar hukum adalah hadis yang tidak bertentangan dengan Alquran.²⁰⁴ Menurutnyanya bahwa kriteria diterima atau ditolaknya hadis bagi Hazairin, bukan hanya bertentangan atau tidak dengan Alquran, tetapi juga diukur dari garis hukum²⁰⁵ yang dihasilkan dari tafsir otentik.²⁰⁶ Hal ini dapat dipahami, karena dalam melakukan *ijtih±d* menurutnyanya haruslah dicari terlebih dahulu dalam Alquran dengan cara menafsirkan antara ayat yang saling berhubungan dan merupakan satu kesatuan yang utuh.

Mengenai kedudukan Hadis yang terjadi sebelum ayat yang mengatur suatu masalah itu diwahyukan, Hazairin berpendapat bahwa hadis itu merupakan suatu tindakan sementara. Artinya sebelum ada

²⁰³ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 63.

²⁰⁴ *Ibid.*, h. 64

²⁰⁵ Hazairin seringkali mengemukakan istilah *garis hukum*, tetapi tidak memberikan penjelasan secara khusus tentang istilah tersebut. Namun demikian, di duga keras istilah ini untuk menunjuk ketentuan-ketentuan pokok yang disimpulkan dari sesuatu atau beberapa ayat yang saling berhubungan. Menurut Hazairin ada dua jenis garis hukum: Pertama, garis hukum yang langsung diambil dari Alquran (ayat-ayat *Muhkam±t*) atau yang ditimbulkan dari tafsir otentik. Kedua, garis hukum yang ditimbulkan dari penjelasan atau contoh Rasul saw. (*sunnah Rasul*). Lihat *Ibid.*, h. 65.

²⁰⁶ Tafsir otentik adalah nama yang diberikan oleh Hazairin untuk metode penafsirannya, yaitu tafsir ayat dengan ayat yang dianggap sebagai satu kesatuan. Lihat *Ibid.*, h. 63

ketentuan Allah yang membatalkannya, hadis itu sah dan harus diikuti. Tetapi kemudian setelah datang ketetapan Allah yang tidak sesuai dengan hadis tersebut, maka hadis itu *mans-kh*. Jadi tindakan hadis itu tetap sah, tetapi tidak boleh di ulang lagi sesudah datang ketetapan Allah yang *mans-kh*-kannya. Hal ini menurut Hazairin sesuai dengan Q.S. an-Nisa ayat.²⁰⁷

Penghapusan keputusan Nabi saw. dengan turunnya ayat kewarisan berada pada level yang fundamental, yaitu penghapusan sistem kekeluargaan patrilineal yang mendasari pengambilan keputusan tersebut, padahal Alquran tidak merestui sistem kekeluargaan selain bilateral. Akibatnya seluruh hadis Nabi saw. berkaitan pemecahan persoalan kewarisan tidak dapat memenuhi syarat sebagai penjelas Alquran. Dengan kata lain hadis kewarisan terhapus dengan turunnya ayat Alquran tentang kewarisan.²⁰⁸

Beberapa Hadis yang dikemukakan Hazairin adalah sebagai berikut:

- a. Hadis tentang waktu turun an-Nisa ayat 176.

Al-Barra' berkata:

عن البراء رضى الله عنه قال آخر آية نزلت خاتمة سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم
في الكلالة²⁰⁹

Artinya: Ayat terakhir yang diturunkan sebagai penutup surat an-Nisa, adalah *yastaft-naka qulill±hu yuft³kum fil kal±lah*.

²⁰⁷ *Ibid.*, h. 64.

²⁰⁸ Hazairin dan Madjelis Islamiyah, *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional Tentang Faraid Antara Hazairin, Mahmud Yunus dan Toha Yahya Umar* (Jakarta: Tintamas, 1964), h. 48-49.

²⁰⁹ Al-Imam Abu Muhammad bin Ism±'il al-Bukh±r³, *çahih Bukh±r³* (Istanbul: D±r ad-Da'wah, 1992), juz VIII,, h. 8. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 84.

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

جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع قتل أبوهما معك يوم أحد شهيدا وإن عمهما أخذ ما لهما فلم يدع لهما مالا ولا تنكحان إلا ولهما بمال فقال: يقضى الله في ذلك. فنزلت آية الميراث. فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمهما فقال: اعط ابنتي سعد الثلثين واعط أمهما الثمن وما بقي فهو لك.²¹⁰

Artinya: Istri Sa'd ibn ar-Rabi' beserta dua orang anak perempuannya datang kepada Rasul saw. Dia berkata: ya Rasul saw. ini dua orang anak perempuan Sa'd, ayahnya telah syahid dalam Perang Uhud. Paman (saudara ayah) mereka telah mengambil semua hartanya tanpa ada yang tersisa. Keduanya tidak akan menikah sekiranya tidak mempunyai harta. Rasul saw. menjawab: Allah akan memberi keputusan. Lalu turun ayat kewarisan. Rasul saw. memanggil paman kedua anak tersebut dan berkata: berikan kepada kedua orang anak perempuan Sa'd itu dua pertiga (dari harta peninggalan Sa'd), untuk ibu mereka seperdelapan dan sisanya ambil untukmu.

Dalam pandangan Hazairin, kedua Hadis tersebut sebagai indikasi bahwa bahwa QS. an-Nisa ayat 11 dan 12 turun sekaligus dan lebih dahulu daripada ayat 176. Keyakinan ini dihubungkan dengan keterangan al-Barra' yang mengatakan bahwa ayat yang terakhir diturunkan tentang kewarisan adalah QS. an-Nisa ayat 176 dengan begitu berarti QS. an-Nisa ayat 33 serta 23 dan 24 turun sesudah ayat 11 dan 12 tetapi sebelum ayat 176. Atas dasar pemahaman tersebut Hazairin berkeyakinan bahwa sewaktu Rasul saw. mengurus harta peninggalan Sa'd tersebut (kira-kira tahun 5 H) (Perang Uhud terjadi tahun 3 H), QS. an-Nisa ayat 11 dan 12 sudah turun, sedang ayat 23 dan 24 yang mengisyaratkan arah kepada sistem bilateral, serta ayat 176 yang melengkapkan penjelasan tentang kelompok keutamaan, masih belum turun. Jadi Rasul saw. memberi keputusan tersebut berdasarkan ijtihadnya sendiri, karena baru kelompok keutamaan pertama yang hampir lengkap tersusun. Adapun kelompok

²¹⁰ Al-Bukhārī, *ṣaḥīḥ*, h. 10.

keutamaan kedua belum mungkin disusun karena wahyu tentang *kal±lah* belum diberikan secara sempurna. Rasul saw. setelah memberikan hak anak dan janda sesuai dengan ayat 11 dan 12, berhak dengan ijtihadnya sendiri memberikan warisan kepada saudara, berhubung Rasul saw. belum mengetahui bahwa saudara tidak berhak mewarisi selama masih ada keturunan. Dengan demikian, setelah ayat-ayat tentang kewarisan turun secara lengkap, maka hadis ini harus dianggap *mansukh* karena bertentangan dengan ayat yang baru turun itu. Lebih jauh lagi, Hazairin menambahkan bahwa menurut sistematika Alquran tentang keutamaan pertama, maka sisa bagi tersebut seharusnya dikembalikan kepada anak-anak perempuan Sa'd itu dan saudaranya tidak berhak apa-apa.²¹¹

Dari uraian di atas terlihat bahwa Hazairin berupaya menegakkan argument tentang tertib urut turunnya ayat-ayat. Walaupun tidak ditemukan alasan jelas yang lebih kuat tentang tertib turunnya ayat-ayat itu, apa yang ditegakkan Hazairin ini dianggap memadai untuk menyatakan bahwa peristiwa Sa'd terjadi sebelum ayat 176 turun. Dengan demikian wajar sekiranya hadis tersebut dianggap bertentangan dengan ayat ini, yang melarang pemberian warisan kepada saudara selama masih

²¹¹ Menurut Hazairin, keputusan ini sejalan dengan kebijaksanaan Rasul ketika menetapkan arah kiblat ke Masjid Aqsha yang kemudian dibelokkan setelah turun ayat-ayat *muYkam±t* yang bersangkutan. Namun begitu Hazairin tidak menutup kemungkinan bahwa pemberian Rasul saw. tersebut *tu'mah* (sekadar pemberian). Hadis ini menyatakan bahwa Rasul saw. pernah memberi *tu'mah* kepada kakek dari harta warisan cucunya. Hazairin meng-*qiy±s*-kan pemberian kepada saudara di sini dengan pemberian kepada kakek tersebut. Sedangkan menurut Toha Yahya Umar terhadap pendapat Hazairin ini, menurut beliau adalah tidak tepat untuk mengatakan bahwa Rasul saw. menyerahkan sisa bagi kepada saudara Sa'd tersebut berdasarkan ijtihadnya. Matan hadis sendiri menyatakan bahwa Rasul saw. menunggu wahyu dari Allah. "Allah akan memberikan penetapan mengenai perkara ini...". Memang akan ada kesan kurang logis bahwa Rasul saw. menunggu wahyu untuk menyelesaikan suatu kasus kongkrit. Lalu turun wahyu tetapi tidak lengkap sehingga Rasul saw, masih harus berijtihad. Mengenai pemberian sebagai *tu'mah* ditolak juga oleh Toha Yahya, karena akhir hadis Rasul saw. tersebut berbunyi. "... dan sisanya itu untuk kamulah". Seolah-olah Toha Yahya ingin berkata bahwa lafaz tersebut tidak tepat menunjuk kepada *tu'mah*. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 85 dan 86. Lihat juga Islamiyah, *Perdebatan*, h. 19. Baca Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 45-46.

ada anak. Jadi beliau menasakhkan hadis Sa'd karena bertentangan dan terjadi sebelum QS. an-Nisa ayat 176 turun.

c. Hadis tentang hak 'aiabah

عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألحقوا الفرائض بأهلها

فما بقي (أو فما تركت الفرائض) لأولى رجل ذكر.²¹²

Artinya: Ibnu Abbas r.a. berkata: Nabi saw. bersabda: berikan waris itu kepada ahlinya (orang-orang yang berhak). Kemudian jika ada sisanya maka untuk kerabat yang terdekat yang laki-laki”.

Menurut Hazairin, *aul±* dapat diterjemahkan dengan “lebih dekat” atau lebih utama”. Hazairin mengartikan sisa dalam konteks pembicaraan hadis di atas sebagai sisa kecil. Sisa kecil adalah sisa harta setelah dibagikan untuk wasiat, hutang dan *aih±bu al-far±i*«, sedangkan jika hanya dibagi atas untuk hutang dan wasiat oleh Hazairin dinamakan sisa besar.²¹³

Dalam pandangan Hazairin hadis tersebut bernuansa patrilineal sehingga bertentangan dengan maksud Alquran yang menghendaki bilateral. Sesuai dengan dalil bahwa hadis merupakan penjelas terhadap Alquran, artinya hadis tidak mungkin bertentangan dengan Alquran. Dengan demikian untuk mencari tahu kebenaran hadis tersebut harus dihadapkan dengan ayat yang akan dijelaskan oleh hadis tersebut. Hazairin membawakan hadis ini kepada Alquran QS. al-Anf±l ayat 75 dan al-Ahz±b ayat 6, karena di dalam ayat ini ditemukan kata-kata:



Kalimat *ul- al-arh±m* berarti seperti talian darah, sedangkan Alquran dengan jelas telah memberikan gambaran bahwa garis darah dihubungkan

²¹² Al-Bukh±r³, *±ahih*, h. 5.

²¹³ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 93-94. Beliau menuliskan *ahlih±* dengan berbaris kasrah.

kepada ayah dan ibu (laki-laki dan perempuan) sebagai gambaran masyarakat yang bilateral (QS. an-Nisa ayat 23-24). Sedangkan *aul±* dalam ayat ini, menurut Hazairin, menunjuk kepada kelompok keutamaan, bukan sekadar menunjukkan kedekatan sederajat hubungan. Contohnya, saudara dan cucu, sama-sama dua derajat dari si pewaris, tetapi tidak mungkin mewaris bersama-sama, sebab kelompok keutamaannya berbeda; cucu adalah kelompok keutamaan satu, sedangkan saudara adalah kelompok keutamaan tiga. Karena itu *aul±* dalam Hadis ini harus diterjemahkan dengan lebih utama.²¹⁴

Hazairin tidak bersedia mengartikan *aul± rajulin ©akarin* ini dengan *'aiabah*, karena *'aiabah* adalah bagian dari adat masyarakat Arab yang tidak mempunyai kaitan pada Alquran. Lebih dari itu para ulama menjadikan orang perempuan tertentu sebagai *'aiabah*. Menurut Hazairin adalah tidak tepat mengatakan orang-orang perempuan tersebut sebagai *aul± rajulin ©akarin*.²¹⁵

d. Hadis tentang arti *'aiabah*

Untuk menolak penggunaan istilah *'aiabah*, Hazairin mengajukan sebuah Hadis riwayat Bukhari yang berbunyi:

²¹⁴ Mengenai yang kedua, berhubung hadis ini tidak memberi penjelasan tentang *aul± rajulin ©akarin* secara rinci, maka harus dicari kemungkinan-kemungkinannya. Hazairin mengemukakan lima contoh kasus yang bisa dipikirkan yang intinya menunjuk kepada satu kelompok keutamaan yang berisi *©aw³ al-far±i*« dan satu orang lagi sebagai *©aw³ al-qar±bah*, yang kemudian diperebutkan juga oleh laki-laki lain dari kelompok keutamaan yang lebih rendah. Jadi hadis ini menyangkut kasus khusus, yaitu satu orang laki-laki *©aw³ al-qar±bah* yang diperebutkan oleh laki-laki lain dari keutamaan yang lebih rendah, karena hanya dalam kasus inilah dia menjadi *aul±*. Sekiranya *©aw³ al-qar±bah* itu terdiri atas beberapa orang laki-laki, atau terdiri atas laki-laki dan perempuan, maka hadis ini tidak berlaku lagi, karena kasusnya sudah lain, bukan lagi menyangkut hak satu orang laki-laki (*rajulin ©akarin*). *Ibid.* h. 95-96.

²¹⁵ *Ibid.*, h. 98. Alasan lain yang menurut beliau dapat menguatkan arah yang ditempuhnya, adalah tempat hadis ini dalam sistematika Bukhari, yang meletakkan dalam bagian yang membahas hak kewarisan cucu dari anak laki-laki. Menurut Hazairin, Bukhari tidak memahami hadis ini dalam hubungan kasus seorang paman bagi anak-anak perempuan. Pernyataan ini tidak seluruhnya benar, karena Bukhari mencantumkan hadis ini empat kali, dua kali ketika membicarakan anak dan cucu, sekali tentang ayah dan kakek dan sekali lagi tentang anak dan pamannya. Lihat *al-Asqal±n³, FatY*, h. 11, 16, 18 dan 27.

قضى رسول الله صلى الله عليه و سلم في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتا بغرة عبد
أو امة . ثم ان المرأة التي قضى لها (أو قضى عليها) بالغرة توفيت فقضى الرسول بأن
ميراثها لبنيتها و زوجها و أن العقل على عصبتها.²¹⁶

Artinya: R memutuskan dalam suatu perkara mengenai seorang perempuan dari bani Lahy±na yang kandungannya telah mati keguguran, bahwa yang bersalah dalam kematian bayi yang gugur mesti membayar denda tebus nyawa, yakni seorang budak, laki-laki atau perempuan. Setelah jatuh ponis tersebut maka matilah perempuan yang berhak menerima (atau yang wajib membayar) denda itu. Maka R mengeluarkan ponis tambahan bahwa harta peninggalan perempuan yang mati itu adalah untuk anak-anaknya (*liban³h±*) dan untuk suaminya, sedangkan *al'aqla* (*diyāt* kewajiban membayar denda itu) mestilah dibebankan kepada *'ashabah* perempuan yang mati itu.

Dalam Hadis ini ada ketidakjelasan tentang perempuan yang meninggal tersebut. Hazairin menguatkan bahwa yang mati adalah perempuan yang membunuh (yang wajib membayar *d³yāt*). Pernyataan ini dia berikan tidak melalui perbandingan dengan riwayat lain, tetapi melalui logika bebas, setelah mempertimbangkan semua kemungkinan.²¹⁷

Menurut beliau, Rasul saw. secara jelas menyatakan bahwa warisan untuk anak-anak dan suami, sedang kewajiban *d³yāt* dibebankan kepada *'aiabah*. Hadis ini tidak menjelaskan apakah anak-anak tersebut terdiri atas laki-laki dan perempuan atau laki-laki belaka atau hanya terdiri atas anak perempuan. Karena itu selayaknya dipahami sesuai dengan arti *'±m* dari kata (*ban³*) anak-anak, yaitu mencakup semua kemungkinan di atas

²¹⁶ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 99. Al-Bukh±r³, *±ahih*, h. 7.

²¹⁷ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 100.

tadi.²¹⁸ Kelihatannya beliau berpendapat bahwa lafaz *ban³* di sini harus dibaca semakna dengan *aul±d* dalam Alquran, mencakup laki-laki dan perempuan.

Hazairin ingin menyatakan bahwa lafaz *ban³* berisikan anak perempuan saja. Beliau tidak berupaya mempertimbangkan bahwa *ban³* hanya terdiri dari anak laki-laki. Secara ketatabahasan, *ban³* (*ban-*) merupakan jamak dari *ibn* yang digunakan untuk laki-laki dan perempuan adalah *abn±'* (seperti digunakan dalam Q.S. al-Ahzab ayat 6). Kalau Hazairin Memahami *ban³* tersebut sebagai anak laki-laki, maka kesimpulan bahwa hadis ini menguatkan kesimpulan tentang kelompok keutamaan (keturunan meng-*Yij±b* kerabat garis sisi), tidak dapat lagi digunakan.²¹⁹ Dengan demikian yang bisa dicapai dari Hadis ini hanyalah anjuran untuk tidak menggunakan istilah '*aiabah* dalam kewarisan.

Hazairin juga menyatakan bahwa Hadis ini dapat dipandang sebagai menasakhkan hadis kedua di atas. Tetapi beliau tidak mengemukakan bukti bahwa Hadis ini lebih belakangan kedua tersebut. Bahkan logika beliau sendiri tidak mendukung pernyataan ini. Menurut beliau, Hadis ini "terpaksa" mengindahkan hukum adat Arab yang berpegang kepada tanggung jawab kolektif di lapangan pidana, yaitu mewajibkan '*aiabah* membayar *d³yat*. Kalau pernyataan ini benar, bahwa Hadis ini merupakan "konsesi" terhadap adat Arab, tentu terjadinya di awal Hijrah, dan kuat dugaan akan dinasakh pula oleh Hadis (ayat) lain. Rasanya tidaklah pantas menjadikan Hadis yang sifatnya sementara sebagai penasakh Hadis lain, yang boleh jadi terjadi lebih belakangan.²²⁰

e. Hadis tentang hak anak perempuan dan cucu.

²¹⁸ *Ibid.*, h. 102.

²¹⁹ *Ibid.*, h. 103.

²²⁰ *Ibid.*, h. 104

وقال زيد ولد الابناء بمنزلة الولد اذا لم يكن دونهم ولد ذكر ذكرهم كذكرهم وانثاهم

كانشاهم يرثون كما يرثون ويحجبون كما يحجبون ولا يرث ولد الابن مع الابن.²²¹

Artinya: Zaid berkata: Cucu laki-laki dan perempuan, kelahiran anak laki-laki (melalui anak laki-laki) sederajat dengan anak jika tidak ada anak laki-laki yang masih hidup. Cucu laki-laki seperti anak laki-laki, cucu perempuan seperti anak perempuan, mereka mewarisi dan meng- $\bar{Y}ij\pm b$ seperti anak, dan tidak mewaris cucu bersama-sama dengan anak laki-laki.

Menurut Hazairin, kuat kesan bahwa pendapat Zaid ini didasarkan pada anggapan bahwa hubungan antara pewaris dan ahli waris hanya diukur berdasarkan jarak derajat, bukan berdasarkan kelompok keutamaan. Berhubung cucu berada pada jarak yang lebih rendah daripada anak, maka anak meng- $\bar{Y}ij\pm b$ cucu. Hazairin menolak pendapat Zaid ini karena merupakan pendapat pribadi dan lebih dari itu, tidak sejalan dengan kesimpulan yang beliau pahami dari ayat Alquran.²²²

Mengenai pujian Rasul saw. bahwa Zaid adalah orang yang paling ahli tentang faraid, menurut Hazairin adalah relatif, tergantung kepada materi, waktu dan nilai orang-orang dengan siapa Zaid dibandingkan. Ini terbukti misalnya dari kritikan Ibn 'Abbas kepada Zaid tentang beberapa masalah kewarisan.²²³ Namun begitu Hazairin menghargai nilai sejarah pendapat Zaid ini, untuk membuktikan betapa kuatnya cekalan hukum kekeluargaan adat masyarakat Arab yang bersifat patrilineal dan eksogami itu, sehingga orang seperti Zaid pun tidak luput dari pengaruhnya.²²⁴

²²¹ Al-Bukhārī, *ḥāhīh*, h. 6. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 106. Lihat juga Ramulyo, *Perbandingan*, h. 7.

²²² Hazairin, *Hukum Kewarisan*. h. 107.

²²³ *Ibid.*, h. 91 dan 110.

²²⁴ Dari uraian ini terlihat bahwa Hazairin menganggap pendapat di atas sebagai pendapat pribadi Zaid dan karena itu tidak mempunyai nilai sebagai dalil fikih. Malah sebaliknya, digunakan sebagai petunjuk terhadap adanya pengaruh adat Arab dalam

f. Hadis tentang saudara perempuan sebagai *'aiabah*

Menurut Hazairin Hadis selanjutnya adalah riwayat dari Huzail ibn Syurahbil yang menyatakan:

عن هزيب بن شرحبيل قال سئل ابو موسى عن ابنة وابنة ابن و اخت فقال للابنة النصف وللأخت النصف وأت ابن مسعود فسئلا بعنى فسئل ابن مسعود واخبر بقول ابى موسى فقال لقد ضللت اذا وما انا من المهتدين اقضى فيها بما قضى ص. م. للابنة النصف ولابنة ابن السدس تكميلة الثلثين وما بقى فلأخت فاتينا ابا موسى فاخبرناه بقول ابن مسعود فقال لاتسألونى مادام هذا الخبر فيكم.²²⁵

Artinya: Dari Huzail ibn SyuraYil, dia berkata: Ab- M-s± ditanya tentang hak kewarisan seorang anak perempuan, seorang cucu perempuan dan seorang saudara perempuan. Jawab Ab- M-s±, untuk anak perempuan seperdua dan untuk saudara perempuan seperdua. Pergilah kepada Ibn Mas'-d, beritahukan jawaban saya dan tanyailah dia. Ibn Mas'-d menjawab, kalau (benar) begitu, saya telah sesat dan tidak termasuk kelompok orang yang mendapat petunjuk. Saya memberi keputusan berdasarkan apa yang telah diputuskan Nabi saw. untuk anak perempuan seperdua, untuk cucu perempuan seperenam, guna mencukupkan dua pertiga, dan sisanya untuk saudara perempuan. Lalu kami kembali kepada Ab-M-s± untuk mengabarkan jawaban tersebut. Beliau berkata, jangan tanyai aku selama orang alim itu maksudnya (Ibn Mas'-d) masih ada. (m± d±ma haz± al-Ÿibr f³kum).

Menurut Hazairin, sekiranya Hadis ini dipahami secara bilateral, maka Hadis ini sejenis dengan hadis J±bir (kasus Sa'd) yang telah dikutip di atas (Hadis kedua), yaitu mengenai hubungan garis lurus ke bawah dengan garis sisi pertama. Perbedaannya, dalam Hadis J±bir isinya adalah anak perempuan dengan saudara laki-laki, sedang dalam Hadis Huzail ini, isinya adalah anak perempuan dan cucu perempuan (dari anak laki-laki) dengan saudara perempuan. Jadi, antara kedua Hadis ini ada perbedaan esensial. Hadis Huzail bersinggungan dengan *maw±l³*, sedangkan Hadis

tafsiran dan jalan pikiran para sahabat. Lihat *Ibid.*, h. 108. Lihat juga Thalib, *Hukum Kewarisan*, h. 65-66.

²²⁵ Al-Bukh±r³, *çahih*, h. 6 Lihat Muhammad 'al± Ibn Muhammad Asy-Syauk±n³, *Nail al-Au±r* (Beirut: D±r Ihy± at-Tur±Ÿ al-Ar±b³, 1999), jilid 6, h. 60.

J±bir tidak. Pokok perbedaan pendapat antara Ibn Mas'-d dan Ab- M-s± adalah tentang kedudukan seorang cucu perempuan yang menjadi *maw±l³* dari seorang anak laki-laki. Berhubung Ibn Mas'-d menisbahkan pendapatnya kepada Rasul saw, maka menurut Hazairin kuat dugaan bahwa putusan Rasul saw, yang dirujuk tersebut sama seperti kasus Sa'd, terjadi sesudah QS. an-Nisa ayat 11 dan 12 turun, tetapi sebelum ayat 33 dan 176. Dengan kata lain, sebelum aturan tentang *maw±l³* dan *kal±lah* diwahyukan secara sempurna.²²⁶

Berdasarkan rekonstruksi di atas, Hazairin menyimpulkan bahwa sinar yang digunakan Rasul saw, untuk menyelesaikan kasus ini hanyalah QS. an-Nisa ayat 11 dan 12. Jadi sebagaimana dalam kasus Sa'd, Rasul saw. memberikan sisa kepada saudara laki-laki pewaris, maka dalam kasus Huzail ini pun Rasul memberikan sisa kepada saudara perempuan. Suatu kenyataan yang mampu menunjukkan betapa Rasul saw. telah diresapi paham bilateral. Rasul saw. tidak membeda-bedakan antara saudara laki-laki dan perempuan ketika memberikan sisa bagi berdasarkan ayat 11 dan 12 tersebut. Begitu pula keputusan Rasul saw. memberikan seperenam kepada cucu sebagai *takm³lat* dapat dipahami, karena sesuai dengan rekonstruksi yang disusun di atas ayat tentang *maw±l³* belum diturunkan. Menurut Hazairin kenyataan bahwa sahabat-sahabat tersebut tidak memperhitungkan cucu melalui anak perempuan. Mereka sepakat bahwa cucu melalui anak perempuan termasuk *©aw³ al-arY±m* dan baru akan mewarisi sekiranya tidak ada *©aw³ al-fur-«* dan *'aiabah*. Menurut Hazairin, kesimpulan ini terpengaruh oleh cara berpikir patrilineal dan harus ditinggalkan karena tidak sesuai dengan garis keutamaan dan *maw±l³* yang ada dalam Alquran.²²⁷ Terhadap Hadis-Hadis kewarisan,

²²⁶ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 110-111.

²²⁷ Di pihak lain, menurut Hazairin, hadis Huzail ini bersinggungan juga dengan hadis (fatwa) Zaid di atas, yaitu tentang *Yij±b-meng-Yij±b* dan saham (perolehan) anak dan cucu perempuan. Hanya karena tidak diterangkan secara jelas bagaimana proses *Yij±b-meng-Yij±b* tersebut, maka Ab- M-s± membentuk paham sendiri, bahwa cucu ter-*Yij±b* bukan saja oleh anak, tetapi juga oleh saudara perempuan pewaris. Di pihak lain,

menurut Hazairin tidak ada yang memenuhi syarat, sehingga tidak bisa diikuti sertakan untuk menafsirkan Alquran.

3. *Ijm±'*

Hazairin yang sama sekali tidak pernah menyebut *ijm±'* masa lalu, baik tentang keberadaannya ataupun kehujjahannya. namun bukan berarti ia tidak mengakui kehujjahannya. Sebelum ada *ijm±'* yang membatalkan atau menggantinya, maka *ijm±'* itu tetap berlaku sebagai hukum. Hal ini dapat dipahami, karena menurut Hazairin *ijm±'* merupakan suatu bentuk kekuasaan dari *uli al-amr* dalam menerapkan sesuatu peraturan baru. Oleh karenanya menurut Hazairin, *ijm±'* tidak mengikat secara mutlak, karena boleh saja diubah oleh generasi berikutnya karena dianggap tidak sesuai lagi dengan zamannya, tetapi tentu saja untuk menghapus, merubah atau mengganti *ijm±'* harus dilakukan secara *ijm±'* pula.²²⁸

sekiranya pendapat Zaid diikuti (bahwa cucu perempuan berkedudukan sama dengan anak perempuan ketika tidak ada anak laki-laki), maka cucu tersebut seharusnya mendapat sepertiga, sama dengan yang diperoleh anak perempuan (2/3 dibagi dua). Jadi berbeda dengan pembagian Ibn Mas'ud. Ini bisa dijadikan bukti bahwa di antara sahabat tidak ada kesempatan dan juga tentang kerelatifan pujian Rasul saw. mengenai keutamaan Zaid ibn ±bit . Setelah ini, Hazairin meneruskan bahwa kesamaan yang ada antara Ibn Mas'ud dan Ab- M- s± adalah kesepakatan memberikan sisa pembagian (*far±'i«*) kepada saudara perempuan, yaitu hak sebagai *aul± rajulin šakarín* (hadis ketiga di atas). Saudara perempuan dalam kasus ini dinamakan '*aiabah ma'a al-gair* dan akan mengambil haknya apabila semua '*aiabah bi an-nafs* sudah tidak ada. Menurut beliau, syarat seperti ini tidak bisa dipenuhi apabila si pewaris seorang perempuan, dengan alasan keturunan si pewaris tidak se-'*uibah* dengan saudara-saudara perempuan pewaris (kecuali kalau pewaris melakukan perkawinan endogami). Dalam keadaan ini, lanjut Hazairin, sisa *far±'i«* tersebut terpaksa dikembalikan kepada keturunan perempuan. Hazairin terlalu terikat dengan pola sistem kekeluargaan yang telah dibentuknya, '*aiabah* mesti berdasarkan garis laki-laki (partilineal). Menurut ulama Sunni, saudara perempuan adalah '*aiabah ma'a al-gair* dari setiap orang. Tidak peduli apakah satu klan atau tidak. Kelihatannya Hazairin sulit menerima bahwa ulama fiqh berpikir di luar pola antropologi yang dia pahami, pendapat bahwa saudara perempuan baru menjadi '*aiabah* ketika semua '*aiabah bi an-nafs* sudah tidak ada adalah pendapat minoritas. Juhur ulama berpendapat bahwa saudara perempuan sebagai '*aiabah* dahulukan atas saudara laki-laki seayah, anak saudara, paman dan seterusnya. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 111-113.

²²⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 68.

Tidak banyak diperoleh keterangan Hazairin tentang *ijm±'*. Informasi tentang *ijm±'* dapat diperoleh dari konsep Hazairin tentang *ul³ al-amr*. Dalam hubungan *ijm±'* ini, Hazairin hanya menyatakan sebagai suatu bentuk musyawarah guna penetapan peraturan-peraturan baru, yang pada hakekatnya merupakan bagian dari kekuasaan *ul³ al-amr*. Hazairin memberi keterangan lebih lanjut mengenai apa yang disebutnya “sebagai bagian dari kekuasaan *ul³ al-amr*” tersebut, keterangan Hazairin tentang *ul³ al-amr* maka dapat diasumsikan bahwa yang dimaksudkan adalah *ul³ al-amr* dalam suatu wilayah, kawasan atau Negara tertentu.

Untuk keperluan penetapan peraturan-peraturan baru itu, Hazairin menyatakan bahwa berlaku Q.S. Asy-sy-ra ayat 38, tentang musyawarah. Dan yang berhak memusyawarakannya adalah orang yang menurut ilmu dan kecakapannya sebagaimana yang dikehendaki oleh Q.S. an-Nisa ayat 58. Mereka yang terpilih untuk musyawarah itu adalah kategori *ul³ al-amr* sebagaimana terdapat dalam Q.S an-Nisa ayat 59.²²⁹

Pada dasarnya hukum Islam merupakan permasalahan umat Islam yang harus diselesaikan melalui musyawarah (*sy-ra*) sebagaimana diamanatkan oleh Alquran Q.S. asy-sy-ra ayat 38. Menurut Hazairin yang mencerminkan sebuah prinsip demokrasi yang khas qurani. Dalam tulisannya Hazairin mengatakan “suatu bentuk dari *sy-r±'* ialah *ijm±'* “. ²³⁰ Tampaklah bahwa Hazairin memandang *ijm±'* sebagai proses dan produk *ijm±'* dalam masyarakat.

4. Qiy±s

Mengenai *qiy±s* Hazairin hanya menguraikan *qiy±s* secara teoritis tetapi sejauh ini belum ditemukan kasus hukum yang diselesaikan oleh Hazairin melalui metode *qiy±s*.

Hazairin mendefinisikan *ul³ al-amr* sebagai “petugas-petugas kekuasaan, masing-masing dalam lingkungan tugas kekuasaannya”.²³¹ Tugas-tugas atau kewenangan tersebut dibedakannya dalam dua hal:

²²⁹ *Ibid.*, h. 67.

²³⁰ *Ibid.*, h. 68.

²³¹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 65.

- (a) Ketetapan yang berwujud pemilihan atau penunjukkan garis hukum yang setepat-tepatnya untuk dipakaikan kepada sesuatu perkara atau kasus yang dihadapi. Garis hukum itu mungkin garis hukum jenis pertama yang langsung diambil dari Alquran (ayat-ayat *muhkam±t*) atau yang ditimbulkan dari tafsir yang autentik, mungkin pula garis hukum jenis kedua yang ditimbulkan dari penjelasan atau contoh rasul (sunnah Rasul).²³²

Selanjutnya Hazairin menjelaskan, jika kasus yang dihadapi tidak persis sama bentuknya seperti yang dimaksud dalam garis hukum yang digunakan, tetapi sangat mirip atau menyerupai dipandang dari segi fungsi atau manfaat utamanya, seperti beras dan jagung dengan kurma dan gandum, yang sama fungsinya sebagai makanan pokok yang mengenyangkan, maka akan terjadi pemakaian sesuatu garis hukum secara *qiy±s* atau analogi yang efeknya merupakan perluasan lapangan kekuasaan garis hukum tersebut. Jika pemakaian *qiy±s* telah terjadi berulang kali dan tidak ada bantahan dari *ul³ al-amr* yang lebih tinggi atau *ul³ al-amr* sesudahnya yang sederajat, maka praktek *qiy±s* itu akan menjadi yurisprudensi tetap. Hazairin menamakan kegiatan ini sebagai *qiy±s* induktif. Ditegaskan oleh Hazairin bahwa *qiy±s* secara induktif, tidak akan menimbulkan garis hukum baru.²³³ Hazairin membagi *qiy±s* dalam dua bentuk: induktif dan deduktif.²³⁴

- (b) Ketetapan yang berwujud penciptaan atau pembentukan garis hukum yang baru lagi keadaan-keadaan baru menurut tempat dan waktu, dengan mempedomani garis hukum yang lama, yaitu garis hukum dari Alquran dan sunnah Rasul saw yang

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Qiy±s* induktif adalah penarikan suatu garis hukum terhadap suatu kasus yang dihadapi pada garis hukum yang telah ditetapkan karena adanya kesamaan *'illat* yang efeknya merupakan perluasan lapangan kekuasaan garis hukum tersebut. Sedangkan *qiy±s* deduktif adalah merupakan penciptaan atau pembentukan garis hukum yang baru bagi keadaan-keadaan baru menurut tempat dan waktu, dengan mempedomani garis hukum yang lama. Lihat *Ibid.*, h. 66.

fungsional banyak pertemuannya dan persinggungannya dengan kebutuhan baru yang dihadapi itu.²³⁵

Kegiatan ini beliau sebut dengan *qiyās* deduktif. Contohnya, menurut Alquran pencuri dipotong tangannya untuk melindungi hak milik. Kemudian timbul kejahatan lain terhadap hak milik, misalnya penggelapan atau penipuan. Sebagai ancaman terhadap hak milik, ada kesamaan antara mencuri, menipu dan menggelapkan. Tetapi sebagai perbuatan kejahatan, maka ada juga perbedaan-perbedaannya. Masalahnya apakah dibolehkannya menciptakan sesuatu garis hukum baru untuk mencegah penggelapan dan penipuan dengan hukum potong tangan?. Menurut Hazairin pembentukan garis hukum baru melalui *qiyās* deduktif ini memerlukan begitu banyak kewaspadaan dan ketelitian sehingga tidak dapat dipercayakan kepada hanya satu orang yang berkuasa.²³⁶

Memperhatikan tugas dan kewenangan *ul³ al-amr* di atas, maka dapat terlihat ada dua bentuk *ijtihad*. Pertama *ijtihad fardi* (individual). Hal yang dapat dilaksanakan dalam *ijtihad fardi* ini adalah *qiyās* induktif.²³⁷ Kedua, *ijtihad jama'i* (kolektif) melalui *sy-r[±]*.²³⁸ *Ijtihad* secara kolektif ini dilakukan manakala akan menetapkan garis hukum

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, h. 65-66.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ijtihad jama'i* (kolektif) adalah *ijtihad* yang melibatkan beberapa ahli lintas profesi. Karena *ijtihad* yang dilakukan secara bersama-sama dari orang-orang yang memiliki dan menguasai disiplin beragam akan lebih bisa menyerap seluruh persoalan yang dihadapi. Dengan demikian, hasil *ijtihad*-nya mampu memberikan jawaban secara utuh dan menyeluruh. *Ijtihad jama'i* (kolektif) merupakan bentuk *ijtihad* yang mengakui dan mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu pengetahuan di kalangan ahli untuk memecahkan problem hukum Islam yang terjadi di masyarakat. Keterlibatan berbagai ahli dapat memudahkan jalan bagi seseorang yang sedang menghadapi problematika serius. Lihat Mustofa dan Wahid, *Hukum*, h. 77-78.

baru melalui *qiy±s* deduktif.²³⁹ Akan tetapi perlu dicatat bahwa bukan berarti *ijtih±d jama'i* (*sy-r±*) tidak boleh melakukan *qiy±s* induktif.

Dari uraian singkat tentang konsep Hazairin mengenai *qiy±s* tersebut, terlihat dengan jelas bahwa ia tidak menonjolkan *qiy±s* sebagai dalil sumber fikih tetapi lebih menonjolkan sebagai kegiatan *ijtih±d*. Dalam hal ini dapat disimpulkan bahwa Hazairin memakai metode induktif dan deduktif secara serentak di dalam menginterpretasikan teks Alquran dan hadis.

B. Metode *Istinb±* Kewarisan Bilateral Hazairin

Hazairin yang tidak berlatar belakang pendidikan agama dan penguasaannya terhadap bahasa Arab relatif kurang atau mungkin juga karena tidak banyak kesempatan menelaah kitab-kitab klasik karya para mujtahid terdahulu, sehingga akibatnya pemikiran hukum Islam Hazairin terbebas dari pengaruh berbagai metode yang sudah ada. Pemikiran Hazairin tidak bertumpu kuat pada kerangka usul fikih, malah lebih bertumpu pada ilmu kontemporer sebagai kerangka acuan tambahan dibandingkan dengan usul fikih.

Dasar acuan metode *istinb±*²⁴⁰ Hazairin adalah Antropologi-sosiologi yang merupakan ilmu yang membahas realitas empiris temporal

²³⁹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 66

²⁴⁰ *Istinb±* dilihat dari sudut etimologi berasal dari kata *nab* atau *nubu* dengan kata kerja *naba-a-yanbu-u* yang berarti "air yang mula-mula keluar dari sumur yang digali". Kata kerja tersebut, kemudian dijadikan bentuk transitif, sehingga menjadi *anba-a* dan *istanb±*, yang berarti "mengeluarkan air dari sumur (sumber tempat air tersembunyinya)". Jadi kata *istinb±* pada asalnya berarti "usaha mengeluarkan air dari sumber tempat persembunyiannya". Kata tersebut dipakai sebagai istilah fikih, yang berarti "upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya". Istilah tersebut identik dengan istilah *ijtih±d* dalam usul fikih. Dengan demikian secara terminologi, *istinb±* adalah upaya seseorang ahli fikih dalam menggali hukum Islam dari sumber-sumbernya. Lihat al-Ragib al-Isfahan³, *Mu'jam Mufrad±t al-F±§ al-Quran* (Beirut: D±r al-Fikr, 1992), h. 502. Lihat Louis Makhluq, *al-Munjid f± al-lugah wa 'Il±m* (Beirut: D±r al-Masyriq, 2002), h. 786. Lihat juga Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1379. Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhditor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003), h. 112. Baca Jalaluddin Rahmat, *Ijth±d dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1994), h. 27-28.

dan manusia ada di dalamnya. Dengan demikian Hazairin mengemukakan *istinbāḥ* alternatif yang berintikan:²⁴¹

- a. Istilah '*asḥbah*' berasal dari adat masyarakat Arab dan karena itu tidak seharusnya dipertahankan.
- b. Ahli waris perempuan dan ahli waris laki-laki sama-sama dapat menutup ahli waris kelompok keutamaan yang lebih rendah.
- c. Kedudukan keturunan melalui anak perempuan dan seterusnya ke bawah sama kuatnya dengan keturunan melalui anak laki-laki dan seterusnya ke bawah. Begitu juga hubungan kewarisan melalui garis laki-laki sama kuatnya dengan garis perempuan.
- d. Ahli waris pengganti (*mawāl*³) selalu mewaris, tidak pernah tertutup oleh ahli waris lain (utama).
- e. *Kalālah* adalah seseorang yang meninggal dunia tidak meninggalkan anak (*walad*) yakni seorang mati punah punah ke bawah tidak berketurunan
- f. Memperkenalkan pengelompokan baru untuk ahli waris, yaitu: ©*aw*³ *al-farḥ*, ©*aw*³ *al-qarḥ* dan *mawāl*³ sebagai ganti dari ©*aw*³ *al-furḥ*, *aiḥbah* dan ©*aw*³ *al-arḥam*.

Metode penemuan lainnya yang diyakini mampu menyahuti problem modernitas adalah rekonstruksi penafsiran. Menurut penulis metode ini merupakan model alternatif yang diandalkan oleh pemikirnya akan mampu menampung dan mencakup aspirasi secara umum dikategorikan menjadi tiga pola yaitu:²⁴²

²⁴¹ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 18. Lihat Hazairin, *Hendak*, h. 14 dan 16. Lihat juga Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 37-39. Baca Abubakar, *Ahli*, h. 2. Baca dengan seksama Fuad, *Hukum*, h. 230. Lihat Thalib, *Hukum Kewarisan*, 72-80.

²⁴² Metode yang lebih mengandalkan pada analisis teks, indikasi atau eksplikasi (*bayḥnī*). Berkaitan dengan metode ini ada penjelasan menarik yang dikemukakan oleh Muhammad 'Abid al-Jābir³ dalam *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, menurut al-Jabiri, *ijtihād bayḥnī* adalah metode yang murni berangkat dari gaya *ijtihād* Arab yang tidak dimiliki oleh budaya atau peradaban lain di dunia. Dalam sejarah pemikiran Arab *ijtihād bayḥnī* adalah sistem pengetahuan yang paling awal muncul, selain kemudian mengalami pertumbuhan setelah bangsa Arab berinteraksi dengan filsafat dan sufisme. Dalam pemikiran Arab *ijtihād bayḥnī* sangat dominan dalam ilmu-ilmu fundamental, seperti

- a. Pola *ijtih±d bay±n³* adalah upaya penemuan hukum melalui interpretasi kebahasaan. metode pemikiran khas arab yang didasarkan atas otoritas teks (*nai*), secara langsung ataupun tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu adanya pemikiran, secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi harus bersandar pada teks. Dengan demikian sumber pengetahuan *bay±n³* adalah teks (*nai*) yakni Alquran dan hadis
- b. Pola *ijtih±d ta'lili* adalah *ijtih±d* yang berusaha melihat apa yang melatarbelakangi suatu ketentuan dalam Alquran atau hadis. Dengan kata lain apa yang menjadi 'illat dari suatu peraturan. (Penentuan 'illat).
- c. Pola *ijtih±d istil±Y³* adalah *ijtih±d* yang menggunakan ayat-ayat atau hadis-hadis yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya. (pertimbangan kemaslahatan berdasar *nai* umum).

Menurut penulis dari pengertian tersebut ditemukan bahwa Hazairin dan ulama Sunni cenderung hanya menggunakan pola *bay±n³*. Pola *ta'lili* dimanfaatkan secara terbatas, sekedar mendukung penalaran sebelumnya. Sedangkan pola *istil±Y³* boleh dikatakan tidak digunakan.

filologi, 'ul-m Alquran (interpretasi, hermeneutika dan tafsir), teologi dialektis (*kal±m*), dan teori sastra non-filsafat. *Ijti±d bay±ni* ini menghasilkan sebuah pakem kombinatif untuk menafsirkan wacana dan menentukan syarat-syarat produksi wacana. Konsep dasar *ijti±d* ini menggabungkan metode fikih seperti yang digambarkan oleh al-Syafi'i dengan metode retorika yang dikembangkan oleh al-J±hiz. *ijti±d* ini berpusat pada hubungan antara ungkapan dan makna, di samping syarat-syarat yang telah ditambahkan oleh para fuqah± dan teolog, seperti syarat kepastian, analogi, inti laporan dan tingkat otentisitas atau reliabilitasnya. Lihat Muhammad 'Abid al-J±bir³, *Takw±n al-'Aql al-'Arab³* (Beirut: Markaz Dir±sah al-Wihdah al-Arab³ah, 2001), h. 341-343. Lihat al-Jabiri, *Bunyah*, h. 13-14, dan 239-241. Lihat dengan seksama ar-Raisuni, *Nazar³yah*, h. 9. Baca ar-R±z³, *al-Mahi-l*, h. 349. Baca juga al-Bu⁻³, *-aw±bit*, h. 330.

Aplikasi dari metode *bayani* juga diyakini akan mampu menghasilkan satu ketetapan hukum empiris dan kontekstual. Corak pemikiran konstruksi ini terlihat kuat pada upaya penafsiran ayat-ayat hukum yang dilakukan Hazairin.

Usaha penafsiran yang dilakukan Hazairin terbilang baru untuk konteks zamannya. Bahkan Hazairin hingga sekarang sebagai bagian dari usaha merekonstruksi format fikih yang ada, Hazairin menawarkan upaya penafsiran otentik atas Alquran yaitu suatu usaha penafsiran yang akan menghasilkan kebenaran hakiki (suatu kebenaran yang tidak akan diperselisihkan lagi tingkat akurasinya karena sudah final).²⁴³ Karena konsentrasi kajian Hazairin adalah masalah kewarisan, maka operasionalisasi dari pola penafsiran ini bisa dilakukan dengan menghimpun semua ayat dan hadis yang berhubungan dengan kewarisan, dan lalu menafsirkan sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Untuk membantu menjelaskan pengertian dan konsep-konsep yang ada dalam ayat yang dimaksud. Hazairin menyarankan perlunya pemakaian kerangka acu (*frame of reference*) ilmu Antropologi.

Dengan memanfaatkan hasil-hasil keilmuan kontemporer dalam hal ini ilmu Antropologi sebagai pertimbangan utama dalam memahami *nai* bisa dikatakan bahwa Hazairin telah memperkenalkan pola penafsiran baru atas Alquran. Dalam pandangannya, kelahiran dan perkembangan ilmu Antropologi telah membuka peluang untuk melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sistem kekeluargaan dalam berbagai masyarakat dunia. Alquran yang bersifat universal seharusnya tidak dipahami dan diacu sebagai sumber hukum yang berharga mati, yang mana ketentuannya harus diterapkan secara tekstual dan langsung dalam kehidupan praktis. Sebab penerapan hukum secara tekstual hanya akan menyebabkan terjadinya tambal sulam ketetapan hukum jika ternyata dikemudian hari ditemui hal-hal yang bertentangan

²⁴³ Hazairin, *Hendak*, h. 18. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 63-64.

dengannya. Oleh karena itu, menurut Hazairin ayat-ayat Alquran harus dipahami secara kontekstual. Alquran tidak boleh dipahami hanya dalam konteks adat dan hukum.²⁴⁴

Adapun pandangan Hazairin terhadap dalil adalah sebagai berikut:²⁴⁵

- a. Hazairin menafsirkan ayat-ayat tentang kewarisan sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Dengan demikian memberi alternatif terhadap kaidah ‘*±m* dan *kh±i* yang ada dalam usul fiqh.
- b. Hazairin berupaya menciptakan sebuah sistem yang bulat, dan mengkritik kebiasaan yang menerapkan *nai* langsung kepada kasus, walaupun harus mengubah seluruh adat setempat.
- c. Konsep-konsep dalam Alquran dijelaskan berdasarkan temuan “ilmu modern”, khususnya antropologi untuk lebih menguniversalkan konsep-konsepnya.
- d. Mengenai Hadis, Hazairin menganggapnya sebagai penjelas (suplemen) yang tidak dipisahkan dari Alquran, karena itu memerlukan syarat, yaitu:
 - a) Hadis tersebut tidak bertentangan dengan hasil penafsiran yang berprinsip pada pengertian bahwa hadis adalah penjelas Alquran secara umum.
 - b) Hadis bersifat sementara dan bukan merupakan kasus khusus.

Bila kajian Hazairin dikaitkan dengan usul fikih, maka penafsiran terhadap konsep yang ada dalam Alquran dilakukan berdasarkan dalam menentukan arti sesuatu istilah nama (*al-asma'*) yaitu:²⁴⁶

²⁴⁴ Masdar F. Mas'udi, *Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988), h. 182.

²⁴⁵ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 3, 63-64. Lihat *Hazairin*, Hendak, h. 1.

²⁴⁶ Syih±b ad-D³n Ab- al-Abb±s Ahmad ibn Idr³s al-Qar±f³, *Tanq³h al-Fui-l f³ Ikhtii±r al-Mahi-l f³ al-Ui-l* (Beirut: D±r al-Fikr, 2004), h. 24-25.

- a) Mengartikannya berdasarkan *al-wa«'*, yaitu menyamakan, menjadikan sebuah lafaz sebagai dalil terhadap sebuah makna yakni dengan kajian etimologis atau semantik.
- b) Mengartikannya berdasarkan *al-isti'm±l*, yaitu berdasarkan pemakaian masyarakat, dalam hal ini masyarakat Arab zaman Nabi.
- c) Mengartikannya berdasarkan *al-haml*, yaitu keyakinan mujtahid (*mufassir*) bahwa itulah arti yang diingini *Sy±ri'* (Allah dan Rasul) dari lafaz yang dimaksud.

Sehingga Hazairin menganggap kegiatannya berada pada *al-haml*, sedangkan kegiatan ulama sunni bahkan sahabat berada pada *al-isti'm±l* (adat masyarakat Arab zaman Nabi). Hazairin sebagai orang yang menafsirkan Alquran secara *al-haml* yaitu menafsirkan Alquran berangkat dari keyakinannya terlebih dahulu terhadap suatu permasalahan, tentunya setelah mengadakan pengamatan yang mendalam terhadap persoalan tersebut. Hazairin menggunakan kajian *al-haml* terhadap Alquran dan hadis dengan merubah kajian *bay±n*³ menjadi kajian ilmu antropologi sebagai alat bukti.²⁴⁷

Pola pemahaman Hazairin terhadap Alquran dan hadis, khususnya dalam persoalan kewarisan berangkat dari penemuannya bahwa sistem masyarakat yang baik adalah bilateral, sistem yang tidak berat sebelah dalam menghubungkan garis keturunan. Sistem bilateral juga dipandang tidak diskriminatif terhadap jenis kelamin, laki-laki dan perempuan sama-sama berperan dalam memberikan keturunan pada sebuah keluarga, sehingga menganggap yang satu lebih unggul dari yang lainnya adalah hal yang tidak memenuhi prinsip keadilan.

Istinb±⁻ Hazairin ini mengkonsekuensikan adanya penyelarasan ayat-ayat Alquran (tentang waris) dengan hadis Nabi saw dan pencarian “kata kunci” dalam Alquran, dengan Alquran sendiri. Pertama-tama

²⁴⁷ Abubakar, *Ahli*, h. 207.

Artinya "Allah tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anakmu".

Menurut Hazairin, ayat ini harus dipahami secara bilateral, bahwa pengangkatan anak yang ditolak itu mencakup yang laki-laki dan perempuan.²⁵⁰

Menurut Mohammed Arkoun, misalnya konsep tentang pembacaan ulang terhadap Alquran dengan cara menghilangkan untuk sementara waktu *Yarakat* yang telah ada, telah menghasilkan sebuah pembacaan dan pemahaman baru yang menarik terhadap konsep dan aspek kesejarahan ayat-ayat waris yang terdapat dalam Alquran. Ini secara tidak langsung berpengaruh pula terhadap struktur '*ilm al-far±id* yang diyakini umat Islam selama ini. Dalam pandangan Arkoun kajiannya tentang penafsiran atas hukum kewarisan melalui pendekatan kajian antropologi adalah masalah penuangan Alquran sebagai nalar grafis, yaitu nalar khas masyarakat yang hanya berpikir lewat tradisi dan budaya Arab, hal ini dapat dilihat dari istilah '*as±bah* berasal dari hukum adat tribal Arabia pra-Islam.²⁵¹

BAB IV

IMPLIKASI PEMIKIRAN HAZAIRIN TENTANG KEWARISAN BILATERAL TERHADAP PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM INDONESIA

A. Asas Bilateral dalam KHI

²⁵⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan*, h. 42

²⁵¹ Powers, *Studies*, h. 110-112. Lihat Baedhowi, *Antropologi Alquran* (Yogyakarta: Lkis, 2009), h. 221-222. Lihat juga Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 44-45. Lihat Ali Sodikin, *Antropologi Alquran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008), h. 133.

Asas bilateral dalam hukum kewarisan berarti seseorang menerima hak atau bagian warisan dari kedua belah pihak yaitu dari kerabat keturunan laki-laki dan dari kerabat keturunan perempuan. Asas ini dapat dilihat dalam Q.S. an-Nisa ayat 7, 11, 12 dan 176.²⁵²

- a. Ayat 7 ditegaskan bahwa seorang laki-laki berhasil mendapat warisan dari ayahnya dan juga dari ibunya. Demikian juga halnya dengan perempuan. Ia berhak mendapat warisan dari kedua orang tuanya.
- b. Ayat 11 ditegaskan bahwa anak perempuan berhak menerima warisan dari orang tuanya sebagaimana halnya dengan anak laki-laki dengan perbandingan bagian seorang anak laki-laki dengan perbandingan bagian seorang anak perempuan sebanyak bagian dua orang anak perempuan dan ibu berhak mendapat warisan dari anaknya, baik laki-laki maupun perempuan, sebesar seperenam. Demikian juga ayah berhak menerima warisan dari anaknya, baik laki-laki maupun perempuan, sebesar seperenam, bila pewaris meninggalkan anak.
- c. Ayat 12 dijelaskan bahwa bila seorang laki-laki mati punah, saudaranya yang laki-lakilah yang berhak atas peninggalannya, juga saudaranya yang perempuan berhak mendapat harta warisannya itu. Bila pewaris yang mati punah itu seorang perempuan, maka saudaranya, baik laki-laki maupun perempuan, berhak menerima harta warisannya.
- d. Ayat 176 disebutkan bahwa seorang laki-laki yang tidak mempunyai keturunan, sedangkan ia mempunyai saudara perempuan, maka saudaranya yang perempuan itulah yang berhak menerima warisannya. Dan bila seorang perempuan yang tidak mempunyai keturunan, sedangkan ia mempunyai saudara laki-laki, maka saudaranya laki-laki itulah yang berhak menerima harta warisannya.

²⁵² Djakfar dan Yahya, *Kompilasi*, h. 32-33.

Ahli waris keluarga dekat (kerabat) lain yang tidak tersebut secara nyata di dalam Alquran dapat diketahui dari penjelasan yang diberikan oleh Rasul saw. Dapat juga diketahui dari perluasan pengertian ahli waris yang disebutkan dalam Alquran. Misalnya, kewarisan kakek dapat diketahui dari kata *abun* dalam Alquran, yang dalam bahasa Arab artinya kakek secara umum. Demikian juga halnya dengan nenek, dapat dikembangkan dari perkataan *ummun* (*maternal: maternal grand mother: nenek pihak ibu*) yang terdapat dalam Alquran. Disamping itu terdapat juga penjelasan dari Nabi saw. tentang kewarisan kakek dan nenek. Dari perluasan pengertian itu dapat pula diketahui garis kerabat ke atas melalui pihak laki-laki dan melalui pihak perempuan. Ada beberapa alasan yang dijadikan dasar pertimbangan untuk tetap mengukuhkan standar *furudul muqaddarah* yang terdapat dalam hukum *fara'i* dalam ketentuan KHI antara lain.²⁵³

1. *Nai* Q.S an-Nisa ayat 7 dan 11 tentang penetapan porsi 2:1 antar anak laki-laki dan perempuan sudat *tafsil* dan *iar^{3h}*, sehingga nilai yang ditetapkan di dalamnya berbobot *qa[¯]i*.
2. Penetapan perbandingan *furudul muqaddarah* antara anak laki dan perempuan dianggap objektif, realistic dan rasional seseuai dengan nilai imbalan antara hak perempuan dengan kewajiban anak lelaki:
 - a. Anak perempuan “berhak” mendapat mahar, nafkah, tempat tinggal dan alat perabotan rumah tangga.
 - b. Sebaliknya anak lelaki dibebani kewajiban membayar mahar, member nafkah, menyediakan tempat tinggal serta perabotan rumah tangga.
3. Selain dari pada itu, perumus KHI yang tetap mempertahankan *furudul muqaddarah*, setelah melakukan pendekatan orientasi

²⁵³ M. Yahya Harahap. *Pokok-Pokok Materi Kewarisan dalam KHI*, makalah UISU, 28 Januari 1993. Medan. h. 27

doktrin pendapat para mazhab, ditambah dengan hasil pendapat para responden ulama dan cendekiawan di seluruh Indonesia.

Menurut perhitungan yang sederhana saja ternyata perempuan beruntung, karena nafkahnya seumur hidupnya menjadi tanggung jawab lelaki. Ketika ia masih kanak-kanak nafkahnya tanggung jawab ayahnya, kalau sudah bersuami nafkahnya tanggung jawab suaminya. Kalau sudah menjadi ibu nafkahnya tanggung jawab anak lelakinya.

Berdasar alasan-alasan yang dikemukakan di atas, tampaknya baik perumus KHI maupun para ulama sampai saat sekarang ini belum dapat menerima pergeseran nilai yang menghendaki perubahan terobosan 1:1 atas rumusan *nai* an-Nisa ayat 11, namun demikian kalau ditelusuri ketentuan pasal-pasal dalam KHI terlihat bahwa “jalur perdamaian” sebagaimana disebutkan pasal 183 KHI membuka kemungkinan untuk menyimpang atas kemantapan norma Q.S an Nisa ayat 11 tersebut. Dengan demikian apabila pasal 176 dikaitkan dengan penyimpangan yang digariskan pasal 183 KHI, maka patokan penerapan besarnya porsi pembagian harta warisan antara anak laki-laki dengan anak perempuan adalah bahwa bagian anak laki-laki 2:1 dengan bagian anak perempuan, tetapi melalui perdamaian dapat disepakati jumlah bagian yang menyimpang dari bagian yang telah ditentukan.

Selanjutnya asas bilateral ini juga member hak dan kedudukan timbal balik antara suami istri untuk saling mewarisi. Duda mendapat separoh bagian, bila pewaris tidak meninggalkan anak dan bila pewaris meninggalkan anak, duda mendapat seperempat bagian (pasal 179 KHI). Sebaliknya janda mendapat seperempat bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, maka janda mendapat seperdelapan (pasal 180 KHI). Kemudian kewarisan kakek dan nenek yang dikembangkan dari kata ayah dan ibu juga termasuk dalam lingkungan asas itu yang memberi hak dan

kedudukan orang tua untuk mewarisi harta anaknya (pasal 177, 178 KHI).²⁵⁴

Dari perluasan pengertian itu dapat diketahui bahwa persamaan hak dan kedudukan ini juga melingkupi garis kerabat ke atas baik melalui pihak laki-laki maupun pihak perempuan.

Demikian juga halnya dengan garis kerabat ke bawah walaupun. Walaupun tidak secara jelas disebut dalam Alquran, namun garis kerabat ke bawah itu dapat diketahui dari perluasan pengertian *walad* baik anak laki-laki maupun perempuan dan keturunannya. Hanya, di kalangan Sunni makna anak itu dibatasi pada anak laki-laki dan keturunannya saja (seperti yang biasanya terdapat dalam masyarakat patrilineal). Kekkerabatan bilateral ini berlaku juga untuk kerabat garis ke samping. Ini dapat dilihat pada Q.S an-Nisa ayat 12 dan 176. Ayat 12 Q.S an-Nisa menetapkan kewarisan saudara laki-laki dan saudara perempuan dengan pembagian yang berbeda dengan hak atau bagian yang diperoleh saudara dalam ayat 176. Perbedaan itu menunjukkan adanya perbedaan dalam hal orang yang berhak menerima warisan. Dengan mendalami makna Q.S an-Nisa ayat 12 dan 176 tersebut diperoleh satu kesimpulan bahwa pada garis kerabat ke sampingpun berlaku kewarisan dua arah, melalui arah ayah dan arah ibu (pasal 181 KHI).

B. Ahli Waris Pengganti dalam KHI

Implikasi dari hukum kewarisan Islam yang diperkenalkan Hazairin cukup kuat pengaruhnya dalam perkembangan hukum kewarisan Islam di Indonesia yang ditandai oleh lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada tahun 1991, sebagaimana terdapat pada pasal 185 ayat (1) buku II KHI disebutkan:²⁵⁵

²⁵⁴ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 143-145.

²⁵⁵ Andi Nuzul, "Upaya Kodifikasi Hukum Kewarisan Secara Bilateral dengan Pola Diferensiasi dalam Masyarakat Pluralis," *Mimbar Hukum*, Volume 22, No. 3 (Oktober 2010): 465. Lihat Tim Redaksi Fokusmedia, *Himpunan Peraturan Perundang-*

(1) Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada si pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.

Tetapi dalam hal besarnya bagian yang harus diberikan bagi ahli waris pengganti dirubah menurut KHI pasal 185 ayat (2) yaitu:

(2) Tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Hal ini berbeda dengan Hazairin, bagian ahli waris pengganti adalah sama besarnya dengan bagian yang seyogyanya diterima ahli waris yang digantikannya.

Ahli waris pengganti yang telah diakses dalam pasal 185 KHI secara langsung berhubungan dengan *mailahah* «*ar-r³ah* dengan lima kriteria *mailahah*: Kriteria pertama ada dua pertimbangan yakni:²⁵⁶

- a. Berhubung kehadiran ahli waris pengganti dalam KHI hanya sekedar untuk mendapatkan hak orang yang dinyatakan tidak berhak menjadi ahli waris dalam fikih Sunni karena orang tua mereka terlebih dahulu meninggal dunia dari pewaris, maka hal ini adalah dalam rangka menciptakan kemaslahatan bagi ahli waris pengganti itu sendiri, dan menciptakan pemerataan perolehan harta bagi setiap yang berhak menerimanya. Hal ini dipahami lebih mengarah kepada pencapaian *mailahah* secara maksimal dan menekan kerusakan seminimal mungkin ketimbang tetap mengabaikan kepentingan si ahli waris tersebut.
- b. Berhubung orang yang dinyatakan statusnya sebagai ahli waris pengganti itu adalah berada dalam jurang kesulitan dibanding ahli waris lain, yaitu:

Undangan Tentang Kompilasi Hukum Islam (Bandung: Fokusmedia, 2005), h. 60. Lihat Fuad, *Hukum*, h. 175-176.

²⁵⁶ Pagar, *Pembaharuan*, h. 101-135, Lihat juga Muchith A Karim (Ed.), *Pelaksanaan Hukum Waris di Kalangan Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2010), h. 67, 99-103.

- a) Dia akan sangat sulit memenuhi kebutuhannya karena orang yang bertanggungjawab membiayainya telah tiada di saat dia masih kecil dan sangat membutuhkan.
- b) Dalam ketiadaan harta seperti dikemukakan, lantas dia nyatakan pula tidak memperoleh harta warisan, berbeda halnya dengan ahli waris lain, dimana mereka memperoleh kasih sayang dan pertanggungjawaban pemenuhan kebutuhan hidup dan mempersiapkan diri mereka sehingga kelak akan mampu mandiri dengan hidup yang ideal, lalu pada saat pewaris meninggal mereka dinyatakan pula memperoleh harta, jadi bertumpuk dan bertimbunlah harta mereka, maka dengan memberlakukan ketentuan ahli waris pengganti tersebut dipahami dalam rangka menciptakan masalah yang merata secara maksimal dan meminimalisasi kerusakan seoptimal mungkin.

Kriteria kedua ada dia pertimbangan sebagai berikut:

- a. Berhubung kehadiran pasal 185 KHI adalah untuk menghilangkan diskriminasi jender, dimana orang dengan jenis kelamin perempuan senantiasa dirugikan disatu pihak dan orang dengan jenis kelamin laki-laki diuntungkan dilain pihak, maka jelas bahwa hal ini dalam rangka menciptakan *mailahah* secara maksimal dan menekan *mafsadah* yang lahir dari diskriminasi gender tersebut seminimal mungkin.
- b. *Mailahah* ditetapkan bukanlah dalam rangka memperturutkan hawa nafsu dan tetap sejalan dengan jiwa syariat untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat dan menolak kemudaratatan pada keduanya menurut adat. Hal ini dapat dilihat dari perumusan KHI itu sendiri, yaitu adanya kesepakatan ulama Indonesia (*ijtihad jama'i*) setelah ditempuh lewat jalur perumusan KHI yang terkenal dengan jalur; ulama, kitab fikih klasik, yurisprudensi dan studi perbandingan ke berbagai Negara Islam. Demikian pula Hazairin

yang dinyatakan sebagai pencetus ide lahirnya pasal 185 KHI, dia memberikan bagian terhadap *maw±li* setelah menginterpretasi Q.S an-Nisa ayat 33 dan memahami sistem kewarisan dalam Alquran adalah sistem kewarisan bilateral.

Kriteria ketiga menyatakan bahwa berhubung ahli waris pengganti dalam KHI tetap berada dalam koridor syariat, maka hal ini jelas dalam rangka menciptakan masalah dan menghilangkan kemudharatan di dunia, yang juga mendukung kemaslahatan dan menghindari kemudharatan di akhirat juga.

Kriteria keempat menyatakan bahwa sejalan dengan namanya yaitu kompilasi hukum Islam Indonesia dan seperti juga dikemukakan di atas, bahwa keberadaan ahli waris pengganti itu tetap mengacu pada syariat dan perumusan KHI tersebut dapat dipahami sebagai kesepakatan ulama Indonesia, bahkan *ijtih±d jama'i*, maka jelas kehadiran KHI itu secara umum, pasal 185 tentang ahli waris pengganti secara khusus bukanlah didasarkan pada hasil pemikiran akal semata, tetapi tetap mengacu pada dalil *naqli*, karenanya melihat bahwa tiada salahnya jika mempersepsikan otoritas KHI adalah relatif sama menurut fikih, seperti halnya fikih mazhab yang dikenal selama ini. Khusus dalam hal ini yakni ahli waris pengganti terlihat bahwa ulama Indonesia telah berkeinginan untuk meninggalkan satu poin dari fikih Sunni dan menciptakan satu poin fikih Indonesia, yang mungkin akan menjadi bibit lahirnya fikih Indonesia seutuhnya.

Kriteria kelima menyatakan bahwa dengan memperhatikan cara kerja Hazairin yang melahirkan ahli waris pengganti itu, terlihat bukanlah dalam rangka mendahulukan akal dari *naqli*, tetapi justru menggali ide syariat dalam rangka memperlihatkan sisi keadilan ahli waris pengganti dalam hukum kewarisan Islam. Untuk kepentingan cucu melalui anak laki-laki dan cucu melalui anak perempuan pada dasarnya sistem penggantian dalam hukum kewarisan dapat diterima. Pernyataan seperti ini lebih menampakkan unsur keadilan hukum kewarisan tersebut karena tidak adanya pengistimewaan di satu sisi dan pengabaian di sisi yang lain,

yang didasarkan pada indikator jender. Dengan memperhatikan kelima kriteria masalah di atas ternyata masih sejalan dengan ide syariat. Karenanya dengan mengatakan bahwa dasar pemberlakuan ahli waris pengganti dalam KHI itu dengan masalah merupakan alasan yang cukup kuat untuk dinominasikan.

Dari sini bisa dikatakan bahwa dalam konteks pembaharuan hukum Islam Indonesia, KHI merupakan realisasi gagasan “Mazhab Nasional” Hazairin. Penilaian itu muncul atas dasar bahwa dalam merumuskan dan menyusun KHI, para penyusunnya sangat memperhatikan kebutuhan dan kesadaran hukum umat Islam.²⁵⁷ Hal ini juga ditemui di dalam Tap MPRS NO. II/MPRS/1960 yang mengamanatkan pentingnya pembuatan undang-undang tentang hukum kewarisan memperhatikan tiga hal sebagai berikut:²⁵⁸

- (1) Semua warisan untuk anak-anak, dan janda apabila si pewaris meninggalkan anak-anak dan janda.
- (2) Sistem penggantian ahli waris.
- (3) Penghibahan.

Implikasi lainnya dapat dilihat dalam beberapa keputusan antara lain keputusan Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) pada 28 Mei 1962, dan keputusan hasil Seminar Hukum Nasional I tahun 1963 oleh BPHN menetapkan:²⁵⁹

- (1) Di seluruh Indonesia hanya berlaku satu sistem kekeluargaan, yaitu sistem parental yang diatur dengan undang-undang dengan menyesuaikan sistem-sistem lain yang terdapat dalam hukum adat parental.
- (2) Hukum waris untuk seluruh rakyat diatur secara bilateral tersebut untuk kepentingan golongan Islam yang memerlukannya.
- (3) Sistem keutamaan dan sistem penggantian dalam hukum waris pada prinsipnya sama untuk seluruh Indonesia, dengan sedikit perubahan bagi hukum waris Islam.

²⁵⁷ Fuad, *Hukum*, h. 248

²⁵⁸ Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 1.

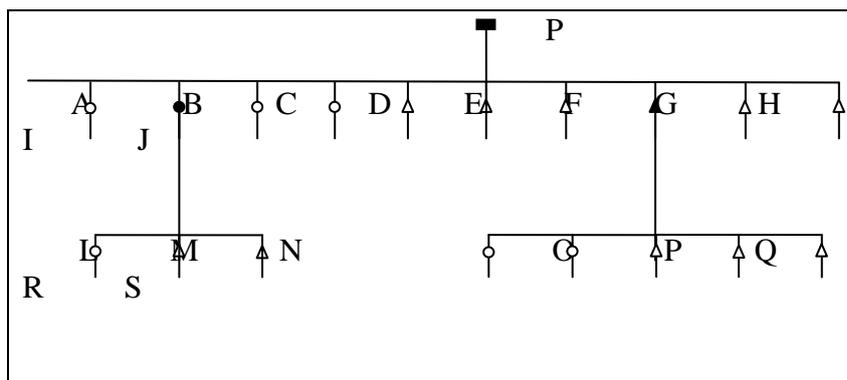
²⁵⁹ *Ibid.*, h. 11.

Selain itu, terdapat juga beberapa seminar nasional yang kemudian menghasilkan naskah akademik peraturan perundang-undangan hukum kewarisan nasional, diantaranya adalah hasil seminar nasional pada tahun 1987 dan hasil Simposium Hukum Kewarisan Nasioanal dalam Era Pembangunan oleh BPHN pada tanggal 1 November 1989.²⁶⁰

Implikasi lainnya merupakan putusan Mahkamah Agung yang tertuang dalam Salinan Keputusan MA RI. No: 04 K/ AG/1993, yang diputuskan pada hari Sabtu tanggal 19-11-1994 M, dan diucapkan pada hari jumat tanggal 24 Maret 1995.²⁶¹

Untuk memudahkan pemahaman, lebih simpel dan lebih jelasnya hal ini, penulis terlebih dahulu menuangkannya dalam bentuk gambar. Hal tersebut sebagai berikut:

Gambar; tentang kewarisan ahli waris pengganti



Keterangan:

P: Pewari wafat tahun 1951

B: Anak laki-laki dari P (pewaris) meninggal tahun 1946

H: Anak perempuan P (pewaris) meninggal tahun 1970

Dengan mengamati kasus tersebut dapat dijelaskan bahwa P adalah pewaris yang mempunyai sepuluh orang anak, yang terdiri dari 4 orang anak laki-laki dan 6 orang anak perempuan. Pada saat pewaris wafat

²⁶⁰ *Ibid.* Lihat K.N Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia* (Surabaya: Usaha Nasional, 1994), h. 70-71.

²⁶¹ Departemen Agama RI., *Penerapan Hukum Acara dalam Penyelesaian Perkara Kewarisan pada Badan Peradilan Agama* (Jakarta: Ditjen Bimbaga Islam Dirbinbabera Departemen Agama RI., 1999/2000), h. 221-243.

tahun 1951 ternyata seorang anak laki-lakinya (B) telah terlebih dahulu meninggal dari padanya, yaitu tahun 1946. Selanjutnya H seorang anak perempuan telah meninggal pada tahun 1970, berarti ia masih hidup pada saat pewaris meninggal dunia, namun tanda gambar hitam (gambar meninggal) dibuat disini karena sampai dia meninggal ternyata harta warisan P sebagai pewaris belum dibagi, meskipun dia bukan merupakan mata rantai dari ahli waris pengganti, tapi pencantumannya dalam gambar pada kesempatan ini hampir sama fungsinya dengan B yang dinyatakan sebagai bapak dari orang yang dinyatakan ahli waris pengganti, sehingga diketahui penghubung harta itu kepada ahli warisnya pula. Pada saat B meninggal dunia, dia telah meninggalkan tiga orang anak, yang terdiri dari seorang anak laki-laki, dan dua orang anak perempuan dan mereka inilah yang disebut dengan ahli waris pengganti. Selanjutnya H, pada saat dia meninggal dunia, juga meninggalkan lima orang anak, yang terdiri dari dua orang anak laki-laki dan tiga orang anak perempuan, perlu diketahui bahwa posisi mereka ini dalam warisan sebenarnya bukan ahli waris pengganti.

Mahkamah Agung dalam putusannya menentukan ahli waris dan bagiannya masing-masing sebagai berikut: 1) Semua mereka yang tersebut namanya sebagai anak menjadi ahli waris, dengan ketentuan 2 : 1 antara anak laki-laki dibanding dengan anak perempuan, maka bagian mereka masing-masing adalah $\frac{2}{14}$ untuk anak laki-laki, dan $\frac{1}{4}$ untuk anak perempuan. Berarti semua mereka memperoleh bagian 4 orang anak laki-laki $\times \frac{2}{14} = \frac{8}{14}$, kemudian 6 orang anak perempuan $\times \frac{1}{14} = \frac{6}{14}$, jumlahnya adalah $\frac{8}{14} + \frac{6}{14} = \frac{14}{14} = 1$. Khusus mengenai bagian B sebagai anak laki-laki yang memperoleh $\frac{2}{14}$, sehubungan dia telah terlebih dahulu meninggal pada saat pewaris meninggal dunia, maka bagiannya diteruskan kepada anak-anaknya, sebagai ahli waris pengganti, sebagai berikut: L sebagai anak laki-laki dari B memperoleh $\frac{2}{4} \times \frac{2}{14} = \frac{4}{56} = \frac{1}{14}$, sedang M dan N, masing-masing memperoleh $\frac{1}{4} \times \frac{2}{14} = \frac{2}{56} = \frac{1}{28}$, bila bagian mereka bertiga dijumlah maka jadilah dia $\frac{1}{4}$

$(2/28) + 1/28 + 1/28 = 4/28 = 1/7$ (2/14). Demikian juga dengan H sebagai anak perempuan pewaris memperoleh bagian $1/14$. Berhubung dia belum menerima bagiannya sampai ia meninggal dunia, maka bagiannya diteruskan kepada lima orang anaknya. Bagian mereka berlima ditentukan sebagai berikut: untuk dua orang anak laki-laki, masing-masing memperoleh $2/7$ bagian, jadi masing-masing keduanya memperoleh harta sebagai berikut ; $2/7 \times 1/14 = 2/98 = 1/49$, sedang untuk tiga orang anak perempuan, masing-masing $1/7$ bagian, jadi masing-masing mereka memperoleh $1/7 \times 1/14 = 1/98$. Bila bagian mereka berlima dijumlah, maka hasilnya adalah dua orang anak laki-laki dari $H \times 1/49$ ($2/98$) $= 4/98$, kemudian tiga orang anak perempuan $H \times 1/98 = 3/98$, jadi $4/98 + 3/98 = 7/98 = 1/14$. Demikianlah pembagian harta yang dilakukan Mahkamah Agung tersebut.

Memperhatikan kenyataan ini, berarti Mahkamah Agung telah memberlakukan ketentuan ahli waris pengganti dalam contoh ini. L, M, N adalah nama sejumlah cucu pewaris yang telah memperoleh harta warisan dengan cara ahli waris pengganti, untuk menggantikan kedudukan bapak mereka B. Hal ini terlihat jelas dalam putusan Mahkamah Agung RI., No. 04 K/ AG/ 1993 seperti dikemukakan. Dengan demikian mereka yang semula dalam fikih Sunni tidak memperoleh harta warisan karena terhijab oleh anak laki-laki, ternyata melalui ketentuan yang diatur oleh pasal 185 KHI dinyatakan memperoleh harta warisan. Memperhatikan keputusan Mahkamah Agung ini penulis ingin menanggapi bahwa Mahkamah Agung telah menerapkan ketentuan ahli waris pengganti seperti yang diamanatkan oleh pasal 185 KHI.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab terdahulu, maka sebagai penutup dapatlah dikemukakan kesimpulan sebagai berikut:

1. Pemikiran Hazairin tentang kewarisan bilateral yakni sebagai berikut:
 - a. Anak-anak, baik lelaki atau perempuan dalam derajat yang sama, kemampuannya dalam meng- $\Upsilon_{ij\pm b}$ dalam keadaan yang sama, mereka sebagai $\textcircled{aw}^3 al-far\pm'i$ dan $\textcircled{aw}^3 al-qar\pm bah$. Yang membedakan mereka hanyalah jenis kelamin mereka, lelaki dua kali bagian anak perempuan. Maka anak perempuan tersebut bagiannya $1/2$ dan $2/3$ jika dua orang atau lebih. Salah seorang dari mereka seperti anak perempuan tetap dapat meng- $\Upsilon_{ij\pm b}$ para saudara dalam segala jurusan, lelaki atau perempuan, kakek dan nenek dari pewaris dalam peng- $\Upsilon_{ij\pm b}$ -an *hirman* kepada mereka. Hazairin menjadikan *al-walad* sebagai lafaz $\xi\pm hir$. Yang dimaksud dengan $\xi\pm hir$ adalah lafaz yang

secara semantik jelas artinya dan di dalam konteks langsung bisa dipahami tanpa perlu kepada keterangan lebih lanjut.

- b. Ayah memperoleh bagian $\frac{1}{6}$ bila ada anak yang lelaki atau perempuan atau anak-anak dari salah seorang mereka dan segala anak turun mereka seterusnya. Disamping hal tersebut, ayah mendapat bagian ©aw^3 *al-qar±bah* yakni bagian sisa sebagai perimbangan bagian ibu yang memiliki bagian $\frac{1}{6}$ bila ada anak dan anak turun mereka dan $\frac{1}{3}$ bila tidak ada anak dan anak turun mereka, serta dua orang saudara di segala jurusan.
- c. Para saudara hanya dapat mewarisi jika tidak ada anak-anak, dan mereka hanya di- $\text{Yij}±b$ secara *nuqsan* oleh adanya ibu atau ayah. Berkumpunya saudara dalam jurusan manapun berjumlah dua orang/lebih akan memperoleh $\frac{2}{3}$, tetapi jika ada ayah, bagian mereka berkurang menjadi $\frac{1}{3}$ berbagi di antara mereka, sedang ayah sebagai ©aw^3 *al-qar±bah*, berbeda ketika ada ibu, mereka tetap mengambil $\frac{2}{3}$ sedang ibu $\frac{1}{6}$. Sisa di-*radd*-kan kepada mereka. Saudara laki-laki kandung tidak meng- $\text{Yij}±b$ saudara seayah maupun seibu, mereka memiliki bagian yang sama sebagaimana anak-anak mereka sebagai $\text{maw}±l^3$ untuk mereka masing-masing. Mengenai saudara tidak dibedakan antara saudara sekandung, seayah dan seibu, mereka dapat mewaris selama tidak ada anak (keturunan).
- d. Kakek dan nenek hanya akan mewaris dalam keadaan *kal±lah* yakni tidak adanya anak turun pewaris, lelaki atau perempuan beserta $\text{maw}±l^3$ bagi anak-anak tersebut dan para saudara pewaris, lelaki atau perempuan dalam berbagai jurusan, maka apabila dalam keadaan *kal±lah* tersebut, kakek dan nenek memperoleh harta sebagaimana sebagaimana hak ayah yaitu sebagai ©aw^3 *al-qar±bah* yang menghabiskan seluruh harta jika sendiri dan jika bersama kakek dari ibu dan kakek dari ayah, maka dia sebagai $\text{maw}±l^3$ bagi ayah dan ibu. Dengan demikian kakek tidak dapat mewaris bersama-sama orang tua,

atau bersama-sama dengan anak atau *maw±l³* bagi anak, atau bersama dengan saudara atau *maw±l³* bagi saudara.

- e. Hazairin secara tegas menolak istilah '*aiabah*. Adapun isi dari istilah tersebut sebagian besar tetap diterima tetapi dengan nama lain, yaitu ©*aw³ al-qar±bah*.
- f. Hazairin menyimpulkan lafaz *maw±l³* dalam Q.S an-Nisa ayat 33 adalah ahli waris pengganti. Dalam struktur Hazairin, *likullin* di-*i«afat*-kan kepada *ins±n*, tetapi isinya adalah ahli waris, lafaz *maw±l³* pun diisi dengan ahli waris. Dengan demikian ada dua lafaz yang menunjuk kepada ahli waris. Hazairin menafsirkan lafaz pertama sebagai ahli waris biasa (utama) dan lafaz yang kedua dengan ahli waris pengganti, yaitu: keturunan (garis laki-laki dan perempuan) untuk anak dan saudara, atau leluhur di atas orang tua dan kerabat garis sisi kedua untuk ayah dan ibu. *maw±l³* adalah ahli waris pengganti, yaitu orang-orang yang menjadi ahli waris karena tidak ada lagi penghubung antara mereka dengan si pewaris. Dengan demikian mereka yang menjadi ahli waris yang menggantikan seseorang untuk memperoleh bagian warisan yang tadinya akan diperoleh orang yang akan digantikan tersebut. Hal ini terjadi karena orang yang digantikan tersebut telah meninggal lebih dahulu daripada pewaris. Orang yang digantikan ini merupakan penghubung antara yang menggantikan dengan pewaris. Adapun yang dapat menjadi *maw±l³* yaitu keturunan anak pewaris baik cucu laki-laki dan perempuan melalui anak laki-laki atau anak perempuan mewaris baik dari kakek maupun neneknya dan keturunan saudara pewaris yakni anak dari saudara laki-laki maupun saudara perempuan mewaris harta peninggalan dari saudara ayahnya atau saudara ibunya. Anak-anak tidak meng-*Yij±b* anak-anak saudara mereka seperti anak laki-laki dengan cucu dari garis manapun kecuali garis anak laki-laki tersebut (keturunan langsung), antara mereka tidak saling meng-*Yij±b*, kedudukan mereka sebagai *maw±l³* betapun jauh menurunnya

termasuk dalam masalah meng- $\text{Yij}\pm b$, kemampuan mereka sama dengan anak-anak langsung pewaris. Lafaz $\text{ins}\pm n$ dan $\text{maw}\pm l^3$ ini berbentuk *nakirah (indefinite)*, karenanya mungkin diartikan seperti pilihan Hazairin. Lafaz $\text{al-w}\pm \text{lid}\pm n$ dan al-aqrab-n dalam struktur Hazairin ini diartikan sebagai pewaris. Tujuan Hazairin mengenai $\text{maw}\pm li$ adalah untuk mendirikan hak kewarisan bagi aqrab-n yang tidak tersebut dalam ayat-ayat kewarisan dalam Alquran seperti paman, bibi, datuk dan nenek, cucu dan piut dan sebagainya.

- g. Tidak ada $\text{aw}^3 \text{ arham}$, karena dalam setiap garis memiliki $\text{maw}\pm l^3$ sehingga ketidakberhakan mereka dalam mewarisi karena adanya $\text{Yij}\pm b$ dan meng- $\text{Yij}\pm b$ di antara para ahli waris. Sehingga $\text{maw}\pm l^3$ sepenuhnya dapat menggantikan $\text{aw}^3 \text{ arham}$. Dengan demikian, Hazairin telah berusaha mempersentasikan sistem kewarisan bilateral dengan ciri khas $\text{maw}\pm l^3$, mengurangi prioritas garis kelelakian untuk meng- $\text{Yij}\pm b$ orang lain, tetapi menempatkan pada posisinya sebagaimana garis ibu, sedangkan $\text{aw}^3 \text{ al-qar}\pm \text{bah}$ terjadi adalah untuk mengimbangi bagian orang-orang perempuan yang secara tersurat disebut dalam Alquran. Dalam penafsiran ini, Hazairin tidak memaksakan ijtihad terhadap kenyataan bagian $1/3$ bagi ibu, $1/2$ dan $2/3$ bagi anak perempuan dan atau saudara perempuan dalam segala jurusan karena adanya bukti tersurat teks-teks Alquran tanpa dapat ditafsirkan lain.
 - h. $\text{Kalal}\pm h$ oleh Hazairin disimpulkan sebagai orang yang mati punah ke bawah yakni suatu keadaan kewarisan di mana seorang meninggal dan tidak ada baginya al-walad (anak atau keturunannya). Anak di sini berarti baik anak laki-laki atau anak perempuan dan $\text{maw}\pm l^3$ mereka.
2. Metode $\text{istinb}\pm$ yang dilakukan Hazairin dikenal dengan nama tafsir otentik atas Alquran, yaitu pola penafsiran yang menurutnya akan menghasilkan kebenaran hakiki yakni suatu kebenaran yang tidak akan diperselisihkan lagi tingkat akurasinya, karena sudah

final. Operasionalisasi pola penafsiran ini Hazairin berupaya memanfaatkan hasil ilmu kontemporer yakni antropologi ketika meng-ijtihad-kan hukum kewarisan, dalam rangka menciptakan sebuah sistem yang lebih padu dan menyeluruh. Langkah awal yang ditempuh Hazairin adalah dengan cara menghimpun dan mengumpulkan semua ayat dan hadis yang berhubungan dengan kewarisan, lalu menafsirkannya sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Untuk membantu menjelaskan pengertian dan konsep-konsep yang ada dalam ayat dan hadis yang dimaksud Hazairin menjadikan hasil penelitian ilmu antropologi sebagai kerangka acunya. Dalam pandangannya, kelahiran dan perkembangan ilmu antropologi telah membuka peluang untuk melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sistem kekeluargaan dalam berbagai masyarakat dunia. Alquran yang bersifat universal seharusnya tidak dipahami dan diacu sebagai sumber hukum yang berharga mati, yang mana ketentuannya harus diterapkan secara tekstual dan langsung dalam kehidupan praktis. Sebab, penerapan hukum secara tekstual hanya akan menyebabkan terjadinya tambal sulam ketetapan hukum jika ternyata di kemudian hari ditemui hal-hal yang bertentangan dengannya. Oleh karena itu, menurut Hazairin ayat-ayat Alquran harus dipahami secara kontekstual. Alquran tidak boleh dipahami hanya dalam konteks adat dan budaya masyarakat Timur Tengah saja, karena hal itu akan membawa implikasi pada terjadinya benturan dan perasaan asing bagi sebagian masyarakat muslim yang mempunyai adat dan budaya yang berbeda. Dalam konteks inilah penggunaan ilmu antropologi menjadi sesuatu yang sangat penting untuk membantu memahami adat dan budaya serta sistem dan bentuk kekeluargaan masyarakat dunia. Namun penggunaan ilmu antropologi sebagai kerangka acu memahami ayat-ayat Alquran tentu saja dengan sendirinya telah membatasi penggunaan usul fikih dalam pola kerja pemikiran kewarisan bilateral yang ditawarkan oleh Hazairin. Melalui perenungan yang mendalam

Hazairin mencari tahu prinsip dasar kewarisan yang ditawarkan Alquran, berhubung Alquran tidak menyebutkan secara jelas sistem kekeluargaan mana di dalam ilmu antropologi itu yang berselarasan dengan Alquran, Sebagaimana telah disebutkan di atas, satu hal yang menjadi implikasi langsung dari metode *istinbath*-nya ini adalah upaya penyelarasan ayat-ayat Alquran yang berhubungan kewarisan dengan hadis Nabi saw, dan pencarian arti “kata kunci” dalam Alquran dengan Alquran itu sendiri. Upaya pertama mengenai hadis, menurut Hazairin sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari Alquran dan menjadi penjelas atau keterangan tambahan untuknya. Dalam fungsi ini hadis tidak boleh bertentangan dengan Alquran dan tafsirnya yang otentik. Namun dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan ini Hazairin tidak menggunakan hadis-hadis secara langsung, karena tidak ada yang memenuhi syarat. Sedangkan yang kedua dimaksudkan mencari perbandingan dan kesatuan makna, sehingga memungkinkan untuk diambil kesimpulan yang tepat. Khusus upaya yang kedua, hal ini dilakukan juga untuk menunjukkan arti penting aplikasi dari kerangka acu antropologi pilihannya. Hingga Hazairin menemukan dasar tersebut berupa sistem kekeluargaan yang dikehendaki Alquran adalah bilateral. Dalam upaya mereinterpretasi teks Alquran dan hadis ini Hazairin menggunakan metode induktif dan deduktif. Dan Hazairin berpegang teguh pada konsep kewarisan bilateral berdasarkan pola dasar penafsiran *al-haml* yaitu berupaya menemukan arti yang diyakini paling sesuai dengan keinginan Allah swt. yang dengan alasan *al-haml* itu Hazairin telah meletakkan pemikiran dan keyakinannya di atas landasan nilai keadilan.

3. Implikasinya terhadap pembaharuan hukum Islam Indonesia ditandai dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada tahun 1991, sebagaimana diterima pada pasal 185 ayat (1). Tetapi dalam hal besarnya bagian yang harus diberikan bagi ahli waris pengganti dirubah menurut KHI pasal 185 ayat (2)

B. SARAN

1. Menurut penulis, di antara pemikir hukum Islam Indonesia, hanya Hazairin yang mampu menghasilkan teori yang demikian original. Keadaan ini, memungkinkannya disebut sebagai *mujtah^{3d} f³ al-asyy±'*, yakni sosok mujtahid yang dalam batas-batas tertentu memakai konsep dan metode sendiri, serta mampu menghasilkan teori baru bagi pengembangan hukum Islam yang berbeda sama sekali dengan rumusan-rumusan yang telah lebih dahulu ada.
2. Agar pada setiap kasus hukum waris yang kongkrit perlu penyelesaian secara adil, hendaknya para hakim menggunakan paradigma dari hasil pemikiran Hazairin tersebut..
3. Bahwa dalam persoalan-persoalan hukum Islam yang merupakan wilayah ijtihad termasuk konteks hukum waris, disarankan kepada semua pihak mulai dari para ahli, akademisi, praktisi dan sebagainya untuk kemaslahatan yang lebih besar agar mengupayakan untuk adanya rumusan yang komprehensif dan realistis serta sesuai dengan kondisi sosialnya, dengan kajian lintas berbagai disiplin ilmu, namun dengan tidak mengabaikan prinsip-prinsip dasar yang telah baku dalam hukum Islam sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku-buku yang Berbahasa Arab

Al-Asqalānī, Ibn Hajar. *Fatḥ al-Bārī*. Kairo: Maktabah as-Salafīyah, 1993.

Al-Baulāqī, Hasan. *Aḥwāl al-Warīḥ wa Ḍiḥ al-Mawāḥiḥ bi ashala al-ʿuruq*. Qahirah: Maktabah al-ʿamīn, 2007.

Al-Bukhārī, Al-Imam Abu Muhammad bin Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. Istanbul: Dār ad-Daʿwah, 1992.

Al-Buḥārī, Saʿd Ramaḥan. *Ḍawabit al-Mawāḥiḥ fī asy-Syarʿah al-Islāmīyah*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1977.

Ad-Dawālībī, Muhammad, Maʿruf *al-Madkhal ila ʿIlm Uḍl al-Fiqh*. T.t.p: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1965.

Al-Farmawī. *al-Bidayah fī at-Tafsīr al-Mawāḥiḥ*. Kairo: Maktabah Jumhūrīyah, 1977.

Al-Gazālī. Abu Ḥamid. *al-Mustaiḍ min Ilm al-ʿUlūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2010.

_____. *al-Mankh-l fī Taʿlīqat al-ʿUlūl*. Tahqīq, Muhammad Hasan Hito. Damaskus: Dār al-Fikr, 1998.

Al-Isfahanī, al-Ragīb. *Muʿjam Mufradāt al-Faḥḥ al-Quran*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.

Al-J±bir³, Muhammad ‘Âbid. *Takw³n al-‘Aql al-‘Arab³*. Beirut: Markaz Dir±sah al-Wihdah al-Arab³ah, 2001.

_____. *Bunyah al-Aql al-Ar±b³*. Beirut: Markaz Dir±sah al-Wihdah al-Arab³ah, 2001.

Al-Khuli, Amin. *Manahij Tajd³d an-Nahwa Balaga wa at-Tafs³r wa al-Adab*. Kairo: D±r al-Ma’rifah 1961.

Ar-Rahbi, Muhammad ibnu ‘Ali. *Tais³ru al-Maw±r³£*. Diterjemahkan oleh Bahrun Abubakar. *Fiqh Waris*. Bandung: Nuansa Aulia, 2008.

Ar-R±zi, Fakrudd³n. *Maf±tih al-Gaib*. Beirut: D±r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

_____, *al-Mahi-l f³ ‘Ilmi Ui-l al-Fiqh*. Beirut: D±r al-Fikr, 1981.

Ar-Raisuni, Ahmad. *Nazar³yah al-Maq±iid ‘inda al-Imam asy-Sya¯ib³*. Riyad: D±r al-Ilm³yah l³ al-Kit±b al-Isl±mi, 1999.

An-Naisabury, Imam Abu Husein Muslim Hajjaz al-Qusyar³. *±ah³h Muslim*. Riyadh: D±r ‘Alim al-Kutub, 1996.

Al-Qar±f³, Syih±b ad-D³n Ab- al-Abb±s Ahmad ibn Idr³s. *Tanq³h al-Fui-l f³ Ikhtii±r al-Mahi-l f³ al-Ui-l*. Beirut: D±r al-Fikr, 2004.

Al-Qa¯±n, Mann±’ Khal³l. *Mab±Y³£ f³ ‘Ul-mil Quran*. Beirut: Mansyurat al-‘Asr al-Hadis, 1973.

- Al-Qur^uub³, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar al-Aniari. *J^umi' li A^uk^um Alquran*. Kairo: D^ur al-Kitab al-Misriyyat, 1976.
- As-Shabuni, Muhammad Ali. *al-Maw^ur^u£^u f^u asy-Syar^uah al-Isl^um^uah 'al^u -au^u al-Kit^ub wa as-Sunnah*. Diterjemahkan oleh M. Samhuji Yahya. *Hukum Waris dalam Syariat Islam*. Bandung: Diponegoro, 1988.
- Asy-Sy^ufi^u³, Muhammad ibn Idris. *al-Umm*. Beirut: D^ur al-Kutub al-ilm^uah, 2002.
- Asy-Syauk^un^u³, Muhammad 'al^u Ibn Muhammad. *Nail al-Au^u ±r*. Beirut: D^ur Ihy^u ± at-Tur^u£ al-Ar^ub^u³, 1999.
- Asy-Sy^utibi. *al-Muw^ufaq^ut f^u Uiul asy-Syariat*. Beirut: D^ur al-Ma'rifah, 1994.
- At-Turmuzi. *Sunan at-Turmuzi wa Huwa al-Jami'u as-Sa^uY^uh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Khalifah, Muhammad Thaha Abul Ela. *Ahk^umu al-Maw^ur^u£: 1.400 Mas'alah Mira^u£^uah*. Diterjemahkan oleh Arya Noor Armansyah dkk. *Pembagian Warisan Berdasarkan Syariat Islam*. Solo: Tiga Serangkai, 2007.
- Makhluf, Louis. *al-Munjid f^u al-lugah wa 'Il^um*. Beirut: D^ur al-Masyriq, 2002.
- Makhl-f, Hasanain Muhammad. *al-Maw^uri£ f^u asy-Syar^uah al-Isl^um^uah*. Q^uhirah: D^ur al-Fa^u«^ulah, 2007.
- Manzur, Ibnu. *Lis^un 'Arab*. Mesir: D^ur al-Miiriyah, t.t.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *al-Fiqh 'al^u al-Ma^u©^uhib al-Khamsah*. Diterjemahkan oleh Masykur dkk. *Fiqh Lima Mazhab*. Jakarta: Lentera, 2002.
- _____. *al-Akhw^ulu asy-Syakhs^uah 'al^u Ma^u©^uhib al-Khamsah*. Diterjemahkan oleh Sarmin Syukur dan Luluk Radliyah. *Perbandingan Hukum Waris Syi'ah dan Sunnah*. Surabaya: al-Ikhlas, 1988.

Shahrur, Muhammad. *Naẓw Uī-l Jad³dah Li al-Fiqh al-Islāmi*. Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Elsaq, 2008.

Syalab³. *Ta'īl al-Aẓkām*. Kairo: Dār an-Nahḥat al-‘Arab³yah, 1981.

Subhani, Ja'far. *Al-Ṭīiam b³ al-Kitāb wa as-Sunnah: Dirāsah Mubassāḥ f³ Fiqh³yah Muhimmah*. Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan. *Yang Hangat dan Kontroversial dalam Fiqh*. Jakarta: Lentera Basritama, 2002.

Zahrah, Muhammad Abu. *al-Aḥwal asy-Syakhi³yah*. Mesir: Dār al-Fikr al-Arabi, t.th.

Zuhrah, Muhammad Abu. *al-Miraḥ ‘Inda Ja’fari*. Diterjemahkan oleh Muhammad Alkaf. *Hukum Waris Menurut Imam Ja’far Shadiq*. Jakarta: Lentera, 2001.

B. Buku-buku yang Berbahasa Inggris

Al-‘Ati, Hammudah ‘Abd. *The Family Structure in Islam*. Diterjemahkan oleh Anshari Thayib. *Keluarga Muslim*. Surabaya: Bina Ilmu, 1984.

Fischer, TH. *Inleiding tot Culture Anthropologie van Indonesië*. Diterjemahkan oleh Anas Makruf. *Pengantar Antropologi Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Pembangunan, 1980.

Lev, Daniel S. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in The Political Bases of Legal Institutions*. Diterjemahkan oleh Z.A. Noeh. *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi Tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*. Jakarta: Intermedia, 1980.

Powers, David S. *Studies in Al-Qur’an and Hadith The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Diterjemahkan oleh Arif Maftuhin. *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*. Yogyakarta: LKIS, 2001.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

_____. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965

_____. *Mayor Themes of the Quran*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980

_____. *Revival and Reform in Islam*. Diterjemahkan oleh Ebrahim Moosa, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamental Islam* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001

Hurgronje, Snouck Cristian. *Mekkaanshe Feest*. Diterjemahkan oleh Supardi. *Perayaan di Makkah*. Jakarta: Inis, 1989.

_____. *Islam di Hindia Belanda*, Diterjemahkan oleh S. Gunawan. Jakarta: Bhratara, 1989.

C. Buku-buku yang Berbahasa Indonesia

Abubakar, Al Yasa. *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*. Jakarta: Inis, 1998.

Alamsyah, Muchtar. *Kedudukan Ahli Waris Pengganti dalam Pewarisan: Studi pada Wilayah Hukum Mahkamah Syariah*. Bandung: Citapustaka Media Printis, 2008

Ali, Atabik dan Muhditor. Ahmad Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.

Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2011.

Ali, Zainuddin. *Pelaksanaan Hukum Waris di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2008.

Amal, Adnan Taufik. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.

- Amin, S.M. “Mengenang Almarhum Prof. Hazairin” dalam Panitia Penerbitan Buku. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI Press, 1976.
- Anshori, Abdul Ghofur. *Filsafat Hukum Kewarisan Islam: Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin*. Yogyakarta: UII Press, 2010.
- Arfa, Faisar Ananda. *Metodologi Hukum Islam*. Medan: Citapustaka Media Perintis, 2010.
- Armando, Nina M. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- Ash-Shiddieqi. Hasbi. *Fiqh al-Mawaris*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- _____. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Yogyakarta: Bulan Bintang, 1966
- Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Bakry, Hasbullah. “Segi-segi yang Menarik dari Kepribadian Prof. Hazairin” dalam Panitia Penerbitan Buku. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI Press, 1976.
- _____. *Pedoman Islam di Indonesia*. Jakarta: UI Press, 1988.
- Baedhowi. *Antropologi Alquran*. Yogyakarta: Lkis, 2009.
- Bisri, Cik Hasan. *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.
- Boland, BJ. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*. Jakarta: Grafiti Perss, 1985.
- Dahlan, Abdul Azis. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.
- Djakfar, Idris dan Yahya, Taufik. *Kompilasi Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1995.
- Departemen Agama RI. *Alquran dan Terjemahnya*. Surabaya: Jaya Sakti, 1997.

- _____. *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam*. Jakarta: Ditbinpera Departemen Agama RI, 1982.
- _____. *Penerapan Hukum Acara dalam Penyelesaian Perkara Kewarisan pada Badan Peradilan Agama*. Jakarta: Ditjen Bimbaga Islam Dirbinbatera Departemen Agama RI., 1999/2000.
- Fanani, Muhyar. *Fiqh Madani: Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: Lkis, 2010..
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: Lkis, 2005.
- Gunaryo, Achmad. *Pergumulan Politik dan Hukum Islam: Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan “Pupuk Bawang” Menuju Peradilan yang Sesungguhnya*. Semarang: Pustaka Pelajar dan Pasacasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2006.
- Habiburrahman. *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Waris Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama Hindu, Islam*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1996.
- Halim, Abdul. *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia dari Otoriter Konservatif Menuju Konfigurasi Demokratis Responsif*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1984.
- Harahap, Potan Arif. “Prof. Hazairin dalam Kenangan” dalam Panitia Penerbitan Buku. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI Press, 1976.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta: Istiqamah Mulya Press, 2006.
- Haryono, Anwar. “Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran Komentor Singkat atas Teori Prof. Hazairin” dalam Panitia Penerbitan Buku, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI Press, 1976.
- Hasan, K.N Sofyan dan Sumitro, Warkum. *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*. Surabaya: Usaha Nasional, 1994.
- Hazairin. *Hendak Kemana Hukum Islam*. Jakarta: Tintamas, 1976.

- _____. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran dan Hadith*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- _____. *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta: Tintamas, 1968.
- _____. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- _____. *Demokrasi Pancasila*. Jakarta: Rineka cipta, 1973.
- _____ dan Madjelis Islamiyah Jakarta. *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional tentang Faraid antara Prof. Dr Hazairin SH, Prof H. Mahmud Yunus, H. Toha Yahya Umar*. Jakarta: Tintamas, 1964.
- Ismuha. *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris Menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Karim, Muchith A (Ed.). *Pelaksanaan Hukum Waris di Kalangan Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2010.
- Kuzari, Ahmad. *Sistem Asabah Dasar Pemindehan Hak Milik atas Harta Peninggalan*. Jakarta: RajaGrafindo, 1996.
- Manan, Abdul. *Hukum Islam dalam Berbagai Wacana*. Jakarta: Pustaka Bangsa, 2003.
- Mas'adi, Ghufron A. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998.
- Mas'udi, Masdar F. *Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988.
- Matsum, Hasan. *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*. Jakarta: Menara Buku, 2011.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2001.

- Muhibbin, Mohammad dan Wahid, Abdul. *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2011.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Musthofa dan Wahid, Abdul. *Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Nasution, Amin Husein. *Hukum Kewarisan: Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012.
- Pagar, *Pembaharuan Hukum Islam Indonesia Kajian Terhadap Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Citapustaka, 2007.
- Parman, Ali. *Kewarisan dalam Alquran Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: RajaGrafindo, 1995.
- Prodjodikoro, R.Wirjono. *Hukum Warisan di Indonesia*. Bandung: Sumur, 1991.
- Rahmadi, Fuji (ed). *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia Menggugat Kemapanan Tradisionalisme*. Bandung: Citapustaka Media Printis, 2009.
- Rahman, Fatchur. *Ilmu Waris*. Bandung: al-Ma'arif, 1975.
- Rahmat, Jalaluddin. *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Ramulyo, M. Idris. *Perbandingan Hukum Kewarisan di Pengadilan Agama dan Kewarisan Menurut Undang-Undang Hukum Perdata (BW) di Pengadilan Negeri (Suatu Studi Kasus)*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992.
- _____. *Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan, Hukum Acara Peradilan Agama dan Zakat Menurut Hukum Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 1995.
- Rasyid, Roihan A. *Pengganti Ahli Waris dan Wasiat Wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.

- _____. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998.
- _____. *Fiqh Mawaris*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Salman, Otje. *Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Waris*. Bandung: Alumni, 1993.
- Sarmadi, A. Sukris. *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Alquran: Tafsir Mau«-'3 atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Shiddiqi, Nourouzzaman *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Siddik, Abdullah. *Hukum Adat Rejang*. Jakarta: Balai Pustaka, 1980.
- _____. *Hukum Waris Islam dan Perkembangannya di Seluruh Dunia Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1984.
- Siregar, Bismar. *Bunga Rampai Karangan Tersebar Bismar Siregar: Mengenang Seorang Besar Prof. MR. DR. Hazairin Gelar Datuk Pangeran Harahap*. Jakarta: Rajawali, 1989.
- _____. “Prof.Mr. Dr. Hazairin Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa” dalam Panitia Penerbitan Buku. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI Press, 1976.
- _____. *Mungkinkah Hazairin Menjadi Pahlawan Nasional dalam Catatan Bijak Membela Kebenaran Menegakan Keadilan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, t.t.
- Sitompul, Anwar. *Dasar-dasar Praktis Pembagian Harta Peninggalan Menurut Hukum Waris Islam*. Bandung: Armico, 1984.
- Soekanto, Soerjono. *Meninjau Hukum Adat Indonesia: Suatu Pengantar Untuk Mempelajari Hukum Adat*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1981.

- Soejono dan Abdurrahman. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Asdi Mahasatya, 2003.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Alquran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Sudarsono, *Hukum Waris dan Sistem Bilateral*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.
- Suparman, Eman. *Hukum Waris Indonesia dalam Prespektif Islam, Adat dan BW*. Bandung: Refika Aditama, 2007.
- Supena, Ilyas dan Fauzi, M. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Hukum Islam: dari Kawasan Jaziran Arab sampai Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Syah, Abdullah. *Integrasi antara Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Kewarisan Suku Melayu*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009.
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana, 2004.
- _____. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- _____. *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- _____. *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1990.
- _____. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Syahrizal. *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia: Refleksi Terhadap Beberapa Bentuk Intergrasi Hukum dalam Bidang Kewarisan di Aceh*. Nanggroe Aceh Darussalam: Nadiya Fondation, 2004.
- Thalib, Sajuti. *Hukum Kewarisan Islam Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2002.

_____. *Receptio A Contrario (Hubungan Adat dengan Hukum Islam)*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.

Tarigan, Azhari Akmal, dkk. *Pergumulan Pemikiran Syariah Islam di Indonesia: Wacana dan Aksi*. Bandung: Mafasya dan Citapustaka Media, 2007.

Tim penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2002.

Yaswirman *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2011.

Zuhriah, Erfaniah. *Peradilan Agama di Indonesia dalam Rentang Sejarah dan Pasang Surut*. Malang: UIN Malang Press, 2008.

D. Artikel di dalam Jurnal atau Majalah

Ichtijanto. "Kedudukan Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan dalam Hukum Kewarisan Islam di Masa Mendatang," *Mimbar Hukum. Aktualisasi Hukum Islam*. No. 27. Juli - Agustus 1996.

Kasrori, "Kalalah," *Mimbar Hukum. Aktualisasi Hukum Islam*. No. 44. September - Oktober 1999.

Ritonga, Iskandar. "Hazairin Gelar Pangeran Alamsyah Harahap: Pembela Hukum Islam Yang Gigih," *Mimbar Hukum. Aktualisasi Hukum Islam*. No. 44. September - Oktober 1999.

Nuzul, Andi. "Upaya Kodifikasi Hukum Kewarisan Secara Bilateral dengan Pola Diferensiasi dalam Masyarakat Pluralis," *Mimbar Hukum*. Volume 22, No. 3. Oktober 2010.

Wielandt, Rotraud "Tafsir Alquran: Masa Modern dan Kontemporer," terj. Sahiron Syamsuddin dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. No. 18. Januari-Februari 2004

E. Peraturan Undang-Undang

Tim Redaksi Fokusmedia. *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Tentang Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Fokusmedia, 2005.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

I. IDENTITAS PRIBADI

Nama : Rini Sari
NIM : 10 HUKI 1954
Tempat Tanggal Lahir : Tanjung Morawa, 07 Mei 1988
Alamat : Jl. Medan Lubuk Pakam Km 21. 5 Pasar 7
No. 103 Desa Tanjung Baru Kec. Tanjung
Morawa

II. RIWAYAT PENDIDIKAN

1. Tamatan SD Negeri 104240 Tanjung Baru, berijazah Tahun 2000
2. Tamatan Madrasah Tsanawiyah Pon Pes Wali Songo Ngabar Ponorogo Jatim, berijazah Tahun 2003
3. Tamatan Madrasah Aliyah Pon Pes Wali Songo Ngabar Ponorogo Jatim, berijazah Tahun 2006
4. Tamatan Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, berijazah Tahun 2010.

III. RIWAYAT PEKERJAAN

1. Staf pegawai Notaris Minarny Teh dari tahun 2010– 2012.