

## BAB II

### KONSEP KEWARISAN KAKEK BERSAMA SAUDARA PERSPEKTIF IMAM SYAFI'I DAN HAZAIRIN

#### A. Kewarisan Kakek Bersama Saudara Menurut Imam Syafi'i

##### 1. Biografi Imam Syafi'i

Beliau adalah pendiri madzhab Syafi'i dan salah satu Imam *mu'tabarâh* dari Imam empat yang beraliran Sunnî. Nama lengkapnya Abu Abdillah Muhammad bin Idris bin Abbas bin Usman bin Syafi'i al-Hasyim al-Mutallabi al-Quraisyi dan terkenal dengan sebutan Imam Syafi'i. Beliau dilahirkan pada tahun 150 H/767 M dikota Ghazza.<sup>36</sup> Nasab beliau bertemu dengan Rasulullah Saw pada Abdul Manaf.<sup>37</sup> Imam Syafi'i wafat di Mesir dalam usia 54 tahun tepatnya pada bulan rajab tahun 204 H.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup>Ensiklopedi Islam, *Op.cit*, h. 455

<sup>37</sup>Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam dalam Madzhab Syafi'i*, (Bandung: Rosda Karya, 2001), h. 14

<sup>38</sup>Ensiklopedi Islam, *Op.cit* h. 455

Di Makkah beliau menuntut Ilmu hadis dan fiqih kepada Muslim bin Kholid az-Zanji dan Sofyan bin Uyainah, kemudian berhijrah ke Madinah belajar pada Imam Malik bin Anas. Setelah itu Imam Syafi'i berangkat ke Yaman, di sana beliau berjumpa dengan para ulama diantaranya, Fakih Umar bin Abi Salamah dan Yahya bin Hasan kemudian menimba ilmu dari keduanya. Pada tahun 183 H Imam Syafi'i berangkat ke Baghdad, di sana beliau berjumpa dengan Faqih Madzhab Hanafiyah, Muhammad bin Hasan as-Syaibani dan belajar darinya. Imam Syafi'i mengumpulkan dua ilmu Fiqih yaitu, Fiqih 'Irak dari Muhammad bin Hasan as-Syaibani dan Fiqih Hijaz dari Imam Malik bin Anas.<sup>39</sup>

Imam Syafi'i adalah tokoh ahli pikir Islam yang besar di bidang hukum fikih. Adapun yang menjadi sumber dalil dan sistematikanya adalah al-Qur'an, al-Sunnah, al-Ijma', dan al-Qiyâs.<sup>40</sup> Metode pemikirannya mengkomparasikan aliran naqli dengan aliran ra'yi (akal), selain al-Qur'an, beliau menekankan penggunaan hadis yang benar-benar *shahih* sanad perawinya dan memperkecil pendapat pribadi secara bebas. Imam Syafi'i menggunakan ijma' sebagai sumber hukum yang ketiga dengan mendefinisikannya sebagai kesepakatan antara para ahli hukum di suatu daerah atau kota, tetapi memperluas pengertiannya sebagai kesepakatan seluruh ahli dalam bidang tersebut dan al-Gazali salah satu muridnya membatasi dalam masalah cabang diserahkan pada kesepakatan para ahli saja. Al-Qiyâs digunakannya dengan mencari persamaannya atas dasar

---

<sup>39</sup> Lahmuddin Nasution, *Ibid*, h. 17-21

<sup>40</sup> Romli, *Muqâranah Madzâhib Fil Ushûl*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 50

al- Qur'an dan al-Sunnah. Beliau juga meneliti metode dan prinsip fikih melalui ilmu ushul fikih. Diantara karangannya adalah *al-Risalah* dan *al-Umm*.<sup>41</sup>

Klasifikasi dalam Madzhab Syafi'i:

Imam Syafi'i termasuk seorang Imam yang *thawilussafar* (banyak melakukan perjalanan) sehingga tersebarlah murid-muridnya dimana-mana. Hal ini menyebabkan terbaginya madzhab Syafi'i kepada dua versi:

- 1) *Qoul al-qodim (fiqih 'Iraq)*: pendapat Imam Syafi'i sebelum beliau berhijrah ke Mesir. Di antara murid-muridnya adalah: Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, Hasan bin Muhammad al-Za'faroni, dan Husein bin Ali al-Karabisi.
- 2) *Qoul al-jadid (fiqih Khurasan)*: pendapat Imam Syafi'i setelah beliau berhijrah ke Mesir. Di antara murid-muridnya adalah: Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya al-buthi dan Ismail bin Yahya al-Muzani.<sup>42</sup>

Adapun perbedaan diantara dua versi tersebut, fatwa-fatwa *qaul jadidlah* yang diamalkan, karena itulah yang dianggap *shahih* sebagai madzhab Syafi'i. Namun terdapat juga qaul qadim yang ditarjih (membandingkan alasan hukum yang lebih kuat) dan difatwakan kembali.<sup>43</sup>

Penyebarluasan pemikiran madzhab Syafi'i dan dikembangkan oleh para muridnya sejak awal pengembangan madzhabnya di Bagdad kemudian diperkuat

<sup>41</sup> Ensiklopedi Islam, *Op.cit* h. 456

<sup>42</sup> Ibid, h. 173-174

<sup>43</sup> Ibid, h. 175

oleh kehadiran muridnya yang sempat belajar di Mesir langsung kepada Syafi'i sendiri atau kepada generasi awal dari para sahabat yang menjadi penerusnya.<sup>44</sup>

## 2. Epistemologi Hukum Imam Syafi'i

Seperti Madzhab yang lainnya, Imam Syafi'i juga menentukan *Thuruq al Istinbâth al Ahkam* tersendiri, adapun langkah-langkahnya secara hirarki ialah Asal adalah al Qur'an dan al Sunnah, beliau menempatkan al Qur'an dan al Sunnah semartabat, karena al Sunnah merupakan penjelasan dari al Qur'an, apabila tidak ditemukan dalam al Qur'an dan al Sunnah maka beliau menggunakan ijma' fuqaha yang memiliki ilmu *khâssah*,<sup>45</sup> beliau juga mengambil pendapat sahabat yang telah disepakati dan juga pendapat sahabat yang masih dipertentangkan dengan mengambil salah satunya yang dianggap paling dekat dengan al Qur'an dan al Sunnah, apabila tidak ditemukan dalam al Qur'an, al Sunnah dan ijma' beliau melakukan Qiyâs terhadap al Qur'an dan al Sunnah.<sup>46</sup>

Untuk lebih jelasnya *Thuruq al Istinbâth* Imam Syafi'i akan dijelaskan satu persatu sebagai berikut:

<sup>44</sup> Ibid, h. 227

<sup>45</sup> Syafi'i membagi ilmu menjadi dua bagian, pertama: ilmu '*amah* yaitu ilmu yang harus diketahui oleh umat secara umum kecuali orang gila, seperti hukum sholat lima waktu, puasa ramadhan, haji zakat, haram zina, haram membunuh, mencuri dan minum miras. Bagian ini diterangkan dengan tegas didalam al Qur'an dan al Sunnah mutawatir, ilmu ini dapat dengan mudah dipelajari oleh siapa saja. Kedua: *ilmu khâssah* yaitu hukum-hukum syari'at yang tidak dinashkan dalam al Qur'an dan al Sunnah atau ada nashnya tapi mungkin di tak'wil, ilmu ini hanyalah orang-orang tertentu saja yang harus mengetahuinya, karena orang yang mengetahui ilmu ini merupakan orang yang menguasai ilmu al Kitab dan al Sunnah, mengetahui Aqwal Sahabat dan mengetahui pendapat-pendapat ulama', orang yang menguasai ilmu inilah yang memegang otoritas untuk ijtihad. TM Hasbi As Sidiqi, *op. cit.*, h. 12

<sup>46</sup> Al Imam Abdullah Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, *Al Umm*, juz VII (Beirut: Dar Al Fikr, tt), h. 246

a. Al Qur'an

Imam Syafi'i menegaskan bahwa al Kitab atau al Qur'an merupakan pembawa petunjuk, menerangkan yang halal dan yang haram, menjanjikan balasan surga bagi yang taat dan neraka bagi yang durhaka, serta memberikan perbandingan dengan kisah-kisah umat terdahulu. Semua yang diturunkan Allah dalam al Qur'an adalah *hujjah* (dalil argumen) dan rahmat. Tingkat keilmuan seseorang erat kaitannya dengan pengetahuannya tentang isi al Qur'an. Setiap penuntut ilmu perlu berupaya keras untuk mengetahui ilmu al Qur'an baik yang diperoleh dari *nash* (penegasan ungkapan) maupun melalui *istinbâth* (penggalian hukum). Menurutnya setiap kasus yang terjadi pada seseorang pasti mempunyai dalil dan petunjuk dalam al Qur'an.<sup>47</sup>

Imam Syafi'i memandang al Qur'an dan al Sunnah berada dalam satu tingkatan, keduanya merupakan sumber pokok hukum Islam, sumber-sumber yang lain harus didasarkan pada keduanya. al Sunnah harus diikuti sebagaimana mengikuti al Qur'an, namun tidak memberikan pengertian bahwa semua al Sunnah yang diriwayatkan dari Nabi mempunyai faidah, oleh karena itu apabila ada al Sunnah yang menyalahi al Qur'an hendaklah al Qur'an yang didahulukan.

Menurutnya seluruh al Qur'an itu terdiri dari bahasa Arab, tidak terdapat satu katapun didalamnya yang berbahasa Arab. Sejalan dengan itu ia menegaskan bahwa setiap umat Islam diharuskan mempelajari bahasa Arab sedapat mungkin, sehingga ia dapat mengucapkan *syahâdah*, membaca al Qur'an dan berdhikir yang wajib seperti takbir atau yang diperintahkan seperti *tasbih*, *tasyahûd* dan

<sup>47</sup> Muhammad Ibn Idris Al syafi'i, *Al Risalah*. (Beirut: Dar Al Fikr, 1969), h. 17-20

sebagainya. Ini merupakan *fardhu 'ain* yang berlaku secara umum, sedangkan penguasaan bahasa Arab secara mendalam diwajibkan secara terbatas (*fardhu kifâyah*) atas para ulama'.<sup>48</sup>

Imam Syafi'i menekankan pentingnya penguasaan itu karena tidak seorangpun yang dapat menjelaskan kandungan al Qur'an tanpa menguasai bahasa Arab karena bahasa tersebut terkenal dengan keluasan ungkapannya. Hal ini dapat dilihat misalnya, penggunaan lafadh '*amm* (ungkapan yang bersifat umum). Pada sebagiannya dapat dipastikan bahwa lafadh '*amm* itu dimaksudkan untuk menunjukkan pengertian umum, tetapi pada penggunaan lainnya ia mengandung kemungkinan *tahksis* (pembatasan pada cakupannya). Selain itu pada lafadh '*amm* pula yang digunakan untuk pengertian khusus, baik yang diketahui secara jelas maupun yang diperoleh melalui petunjuk susunan redaksinya (*siyaq*).<sup>49</sup>

#### b. Al Sunnah

Dengan pendidikan yang diperolehnya dari kalangan *Ahl al Hadits*, Imam Syafi'i sangat kuat berpegang pada hadits sebagai dalil hukum. Sikap pendirian dan pandangannya terhadap Sunnah dinyatakan dengan sangat jelas dalam kitab-kitabnya. Dengan berbagai argumentasi, ia mendukung *kehujjahan* sunnah, sehingga ia mendapatkan gelar *Nashir al Sunnah* (pembela sunnah) ketika berada di Bagdad.<sup>50</sup>

Sunnah menurutnya adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah SAW secara murni yang meliputi perkataan, perbuatan atau *taqrir*

<sup>48</sup> Ibid. h. 42-43

<sup>49</sup> Lahmudin Nasution, *op.cit.*, h. 66

<sup>50</sup> Ibid, h. 73

(ketetapan), ia selalu memilih antara Sunnah Nabi dengan perkataan, pendapat atau putusan para sahabat atau yang lainnya. Ia juga banyak menekankan bahwa *hujjah* yang wajib diikuti umat adalah *Khabar* yang berasal dari Rasulullah SAW bukan yang lainnya. Pernyataan ini mengandung konsekuensi logis untuk mengadakan penelitian secara sistematis dengan tolak ukur tertentu sehingga segala hal yang disandarkan kepada Nabi tidak bisa lepas begitu saja dari kritik pembuktian keotentikannya.<sup>51</sup>

Imam Syafi'i menegaskan bahwa Sunnah merupakan *hujjah* yang wajib diikuti, sama halnya dengan al Kitab, ia meletakkan Sunnah dalam satu peringkat dengan al Kitab. Ini menunjukkan derajat al Sunnah secara keseluruhan, bukan satuan dimana penggunaannya sebagai dalil, dan hukum penolakan terhadapnya sama dengan al Kitab. Untuk mendukung pendapatnya ia mengajukan beberapa dalil, ia mengemukakan bahwa Allah secara tegas mewajibkan manusia mentaati Rasulullah SAW.<sup>52</sup>

Pada beberapa ayat perintah itu disebutkan bersamaan dengan perintah mentaati Allah (misalnya Qs. Al Nisa': 59) dan sebagiannya dikemukakan terpisah (Qs. Al Nisa': 65). Selain itu ada ayat yang menyatakan bahwa taat kepada Rasulullah SAW pada hakikatnya adalah taat kepada Allah SWT (Qs. Al Fath: 10). Sehingga jelaslah bahwa menerima petunjuk Rasulullah SAW berarti menerimanya dari Allah SWT.<sup>53</sup> Menuurutnya kata al hikmah yang beberapa kali

---

<sup>51</sup> M. Alfatih Suryadilaga, (ed), *Studi Kitab Hadits*, (Yogyakarta: Teras, 2003), h. 287

<sup>52</sup> Imam Syafi'i, *Al Risalah*, op. cit., h.79

<sup>53</sup> Imam Syafi'i, *Al Umm*, juz VII, op. cit., h. 301

disebutkan bersamaan dengan al Kitab (Qs. Al Nisa': 113) tidak mungkin ditafsirkan kecuali dengan al Sunnah.<sup>54</sup>

Secara umum, Sunnah adalah penjelas bagi al Qur'an. Oleh karena itu ia senantiasa mengikuti dan tidak mungkin menyalahi al Qur'an. bila al Qur'an telah mengatur hukum secara nash, maka Sunnah pun akan berbuat demikian. Jika al Qur'an memberikan aturan secara global, maka Sunnah akan memberikan penjelasan tentang maksudnya. Kemudian penjelasan Sunnah tidak mungkin keluar dari lingkup alternatif yang diberikan oleh al Qur'an.<sup>55</sup>

Dalam rincian lebih lanjut tentang hubungan Sunnah dengan al Qur'an, Imam Syafi'i mengemukakan bahwa fungsi Sunnah adalah sebagai berikut:

- 1) Sebagai turutan bagi hukum yang telah diatur dalam al Qur'an.
- 2) Sebagai penjelas berupa rincian atau batasan-batasan atas hukum al Qur'an.
- 3) Sebagai tambahan dalam arti mengatur hukum yang tidak diatur dalam nash al Qur'an.<sup>56</sup>

Imam Syafi'i membagi al Sunnah atau al Hadits menjadi dua macam yaitu, *Khabar 'Ammah* (hadits mutawattir) dan *Khabar Khâssah* (hadits ahad). Selanjutnya ia memandang kebenaran hadits mutawattir itu pasti sehingga hadits tersebut mutlak harus diterima sebagai dalil akan tetapi hadits ahad hanya wajib

<sup>54</sup> Penafsiran ini dikaitkan dengan beberapa ayat yang menyebutkan kata "al hikmah" bersama "al Kitab", secara bersama-sama, iman kepada Allah dengan iman kepada Rasulnya, kewajiban taat kepada rasul, serta fungsi sunnah sebagai penjelas bagi al Kitab. Imam Syafi'i, *Al Risalah*, op. cit., h. 78.

<sup>55</sup> Imam Syafi'i, *Al Umm*, juz VIII, op. cit., h.623

<sup>56</sup> Imam Syafi'i, *Al Risalah*, op. cit., h. 22

diamalkan apabila hadits itu shahih. Kesahihan suatu hadits dapat diketahui melalui penelitian dengan menggunakan kriteria tertentu.

Pada pokoknya, persyaratan yang ditetapkan oleh Imam Syafi'i agar suatu hadits dapat diamalkan sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh para ahli hadits dan ushul fiqh pada masa kemudian yang menyangkut *tsiqah* ('adalah dan *dhabit*) yang harus terpenuhi pada setiap perawi dan kesinambungan sanad yang meriwayatkannya, serta tidak adanya cacat atau kelainan dalam hadits tersebut.<sup>57</sup>

Mengenai hadits ahad (hadits yang diriwayatkan oleh seorang perawi saja) Imam Syafi'i menerangkan, "maka saya katakan, *khabar* yang diriwayatkan oleh seorang dari seorang sehingga sampai kepada Nabi SAW atau kepada sumber pertama tersebut."<sup>58</sup>

Menurut Imam Syafi'i suatu hadits yang diriwayatkan secara bersambung melalui sanad yang terpercaya haruslah diterima sebagai *hujjah* meskipun hanya diriwayatkan oleh seorang (hadits ahad). Keterpercayaan dan kesinambungan sanad sudah cukup menjadi dasar tanpa harus terkait dengan jumlah perawinya. Dari sini jelas bahwa Imam Syafi'i berpendapat, hadits *ahad* wajib diamalkan sebagai *hujjah* yang berkekuatan mengikat dan berdiri sendiri.<sup>59</sup>

Mengenai hadits *mursal* (hadits yang dalam periwayatannya tidak tersebut nama sahabat yang menerimanya dari Rasulullah SAW), pada prinsipnya Imam

---

<sup>57</sup> Mengenai persyaratan suatu hadits, secara rinci dapat dilihat pada al Syafi'i, *Al Risalah*, h.370-372.

<sup>58</sup> Ibid. h.

<sup>59</sup> Imam Syafi'i, *Al Umm*, juz VIII, op. cit., h. 591. lihat juga Lahmudin Nasutian, op. cit., h. 81.

Syafi'i tidak menerima hadits *mursal* sebagai *hujjah*, sebagaimana yang disimpulkan dari dialaog Imam Syafi'i dalam *al Risalah* kecuali mendapatkan dukungan dari luar berupa:

- 1) Hadits yang diriwayatkan oleh perawi lain secara isnad.
- 2) Hadits *mursal* dari sumber yang lain.
- 3) Qaul sahabi.
- 4) Pendapat kebanyakan ulama'.
- 5) Kebiasaan perawi tidak meriwayatkan hadits dari sumber yang cacat, karena majhul atau sifat lainnya, dan riwayatnya selalu sama atau lebih baik dari pada riwayat hufadz yang lain.<sup>60</sup>

#### c. Ijmâ'

Imam Syafi'i tidak merumuskan pengertian *ijma'* secara definisi, namun dari berbagai uraiannya dapat disimpulkan bahwa pada pokoknya *ijmâ'* adalah kesepakatan para ulama' (*ahl ilmi*)<sup>61</sup> tentang suatu hukum syari'ah. Kesepakatan disini haruslah merupakan kesatuan pendapat dari seluruh fuqaha' yang hidup pada suatu masa tanpa membedakan lingkungan, kelompok atau generasi tertentu.

Imam Syafi'i menegaskan bahwa *ijma'* merupakan dalil yang kuat, pasti, serta berlaku secara luas pada semua bidang. '*ijmâ'* adalah *hujjah* atas segala sesuatunya karena *ijmâ'* itu tidak mungkin salah.'<sup>62</sup> Untuk menegaskan

<sup>60</sup> Al Syafi'i, *Al Risalah*, op. cit., h. 464

<sup>61</sup> *Ahl Ilmi* yang dimaksudkannya ialah para ulama' yang dianggap sebagai faqih dan fatwa serta keputusannya diterima oleh penduduk di suatu negeri. Al Syafi'i, *al Umm*, juz VII, op.cit., h. 293

<sup>62</sup> Ibid.

kehujjahan ijmâ', ia mengemukakan dalil-dalil naqli yang diambil dari Qs. Al Nisa' ayat 115 dan hadits yang diriwayatkan ibn Mas'ud dan Umar Ibn Khattab yang menerangkan tentang perintah agar tetap bersama jama'ah umat Islam.

Menurutnya satu-satunya penafsiran yang benar bagi perintah itu adalah kesamaan pendirian dalam masalah halal dan haram bukan kebersamaan secara fisik. Jadi siapa yang berpandangan sama dengan umat, itulah dianggap jama'ah sesuai dengan perintah tersebut. Kelalaian hanya mungkin terjadi dalam perpecahan, sedangkan jama'ah secara keseluruhan tidak mungkin melalaikan makna kitab, sunnah dan qiyâs.<sup>63</sup>

Imam Syafi'i menempatkan ijmâ' pada urutan ketiga, setelah al Kitab dan al Sunnah. Namun ia mendahulukan hadits ahad atas ijmâ' yang disendikan ijthihad, kecuali ada keterangan bahwa ijmâ' disendikan *naql* dan diriwayatkan secara mutawattir hingga sampai kepada Rasulullah SAW.<sup>64</sup>

#### d. Al Qiyâs

Imam Syafi'i telah menegaskan beberapa pokok pikirannya tentang qiyâs adalah sebagai berikut,

- 1) Bahwa setiap kasus yang terjadi atas orang muslim pasti ada hukumnya, walaupun hukum itu tidak dinyatakan secara tegas pasti ada petunjuk kearahnya, dan hukum itu dapat dicari dengan ijthihad yaitu qiyâs.

---

<sup>63</sup> Imam Syafi'i, *Al Risalah*, op. cit., h. 401-402

<sup>64</sup> TM Hasbi Al Shidiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet-1, 1973), h. 28.

- 2) Bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui qiyâs itu adalah benar secara dhahir dan hanya berlaku bagi orang yang menemukannya, tidak bagi semua ulama', sebab hanya Allah yang mengetahui hal-hal yang ghaib.
- 3) Qiyâs itu ada dua tingkatan. Pertama, sesuatu yang diqiyaskan itu tercakup oleh pengertian *ashl* (kasus pokok) sehingga tidak akan ada perbedaan dalam mengqiyaskan. Kedua, sesuatu itu mempunyai kesamaan dengan beberapa *ashl*, dalam hal ini ia harus diqiyaskan kepada *ashl* yang paling mirip dengannya.
- 4) Hukum masalah yang tidak ada nashnya harus di cari dengan qiyâs, namun kita di bebani dengan apa yang kita anggap benar (*Al haq 'Indâna*) dan kebenaran itu bertingkat-tingkat sesuai dengan kekuatan tunjukan dalil-dalinya.
- 5) Jika terjadi perbedaan pendapat, para mujtahid harus mengamalkan hasil ijtihadnya masing-masing sebab pada lahirnya itulah yang benar baginya, walaupun pada hakikatnya dua pendapat yang berbeda tentang sesuatu tidaklah mungkin sama-sama benar.
- 6) Sekalipun dalam keadaan tidak mampu mendapatkan kebenaran yang sesungguhnya, orang tetap tidak boleh bertindak hanya berdasarkan Ra'yu semata-mata tanpa didasari dalil.<sup>65</sup>

Qiyâs merupakan upaya menemukan sesuatu yang dicari melalui dalil-dalil sesuai dengan khabar yang ada pada al Kitab dan al Sunnah, ijtihad adalah

---

<sup>65</sup> Imam Syafi'i, *Al Risalah*, op. cit., h. 477- 478

mencari sesuatu yang telah ada tapi tidak tampak (*'ain qâ'imah mughayyah*) sehingga untuk menemukannya diperlukan petunjuk dalil-dalil atau upaya mempersamakan sesuatu dengan sesuatu yang ada. Imam al-Syafi'i menegaskan dua kata, *ijtihad* dan *qiyâs* itu adalah dua nama satu makna (*ismani lî ma'na wahid*).<sup>66</sup>

Pada prinsipnya, Imam Syafi'i memandang bahwa *qiyâs* berlaku secara umum pada semua bidang hukum yang 'illahnya dapat diketahui selain ruang lingkup ibadah, karena ibadah telah cukup sempurna dari al Qur'an dan al Sunnah.<sup>67</sup> Dan dalam tataran aplikasi terdapat beberapa kasus yang hukumnya telah ditetapkan dengan nash didukung oleh alasan tertentu dengan jelas, namun mengingat kedudukannya sebagai pengecualian atau penyimpangan, maka *qiyâs* tidak diberlakukan kepadanya. Seperti *hudud*, *taqdirat* dan *rukhsah*. Dalam al Risalah Imam Syafi'i mengatakan:

''kasus yang hukumnya ditetapkan Allah dengan nash tetapi kemudian Rasulullah memberikan *rukhsah* pada bagian-bagian tertentu darinya, maka *rukhsah* tersebut hanya berlaku sebatas yang beliau tetapkan itu dan bagian lain tidak dapat diqiyaskan kepadanya. Demikian pula bila Rasulullah SAW sendiri menetapkan suatu hukum secara umum, tetapi ia kemudian menetapkan Sunnah yang menyimpang darinya.''<sup>68</sup>

### 3. Konsep Hukum Waris menurut Imam Syafi'i

Konsep kewarisan menurut Imam Syafi'i yang pembagiannya sebagai berikut:<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Ibid, h. 504

<sup>67</sup> M. Ali Hasan, *Perbandingan Madzhab*, ( Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, cet. IV, 2002), h. 212

<sup>68</sup> Imam Syafi'i, *Al Risalah*, op. cit., h.545

<sup>69</sup> Imam Syafi'i, *Al Umm*, juz VIII op. cit., h.68 lihat juga Abdullah Siddik, *Hukum Waris Islam dan Perkembangannya di Seluruh Dunia Islam*, (Jakarta: Widjaya, 1984), h. 68

Jika dilihat dari segi bagian-bagian yang diterima, dapat dibedakan kepada:

1) Dzu al-farâ'id

*dzu al-farâ'id* adalah ahli warits yang mendapatkan bagian waris yang telah ditentukan dan dalam keadaan ditentukan pula secara pasti oleh al- Qur'an, al-Sunnah, dan Ijma'. Adapun bagiannya dalam al-Qur'an adalah:  $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{3}$ ,  $\frac{1}{4}$ ,  $\frac{1}{6}$ ,  $\frac{1}{8}$ ,  $\frac{2}{3}$ .<sup>70</sup> Kata "*al-farâ'id*" adalah *fi'il* dari "*farada*" yang bermakna kewajiban, kemudian dikonotasikan pada *faridah* surat al-Nisa' ayat 11. Menurut al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 11, 12, dan 176, *dzu-farâ'id* adalah ahli waris yang mendapat saham tertentu berjumlah (9) sembilan orang, sedangkan yang lainnya menurut jumhur ulama' merupakan tambahan dari hasil ijtihad, seperti kata "*walad*" berkonotasi pada cucu, "*abun*" dan "*ummun*" kepada kakek dan nenek. Perinciannya sebagai berikut:

- a) Surat al-Nisa' ayat 11, adalah ahli warits itu adalah anak perempuan, ayah, dan ibu.
- b) Pada surat al-Nisa' ayat 12, ahli warits itu adalah suami, istri, saudara laki-laki seibu dan saudara perempuan seibu.
- c) Pada surat al-Nisa' ayat 176, ahli warits itu adalah saudara perempuan sekandung dan seayah.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Ibid, h. 68-69

<sup>71</sup> Ali Parman, *Kewarisan dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h.104

*dzu al-farâ'id* secara keseluruhan terdiri dari sepuluh ahli waris, yang digolongkan dalam *ashab al-nasâbiyah* (kelompok orang yang berdasarkan nasab), yaitu; ibu, nenek, anak perempuan, *bintu al-ibni* (cucu perempuan dari anak laki-laki), saudara perempuan (kandung dan seayah), *walad al-umm* (saudara laki-laki dan perempuan seibu), ayah bersama anak laki-laki atau *ibnu al-ibni* (cucu laki-laki dari anak laki-laki), kakek sah (ayahnya ayah) dan *ashab al-furûd al-sabâbiyah* (kelompok orang yang menjadi ahli waris sebab perkawinan), yaitu, suami dan istri.<sup>72</sup>

## 2) 'Ashabah

'*Ashabah* dalam bahasa Arab berarti kerabat seseorang dari pihak bapak karena menguatkan dan melindungi atau kelompok yang kuat, sebagaimana kata '*usbatûn* dalam surat Yusuf ayat 14. Menurut istilah fuqaha', *ashabah* adalah ahli waris yang tidak disebutkan banyaknya bagian dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dengan tegas. Kalangan ulama *farâ'id* lebih masyhur mengartikannya dengan orang yang menguasai harta waris kerana ia menjadi ahli waris tunggal. '*Ashabah* mewarisi harta secara '*usûbah* (menghabiskan sisa bagian) tanpa ditentukan secara pasti bagiannya, tergantung pada sisa setelah dibagikan kepada *dzu al Farâ'id*.<sup>73</sup>

Menurut Musa bin 'Imran al-'Imrani, keberadaan '*Ashabah* dalam mazhab Syafi'i didasarkan kepada surat al-Nisa' ayat 33, yaitu "*wa likulli*

<sup>72</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VIII, op.cit, h. 98

<sup>73</sup> M. Alî al-Shâbunî, *Op.cit*, h. 60-61

*ja'alna mawâliya mimma taraka al-wâlidani wa al-'aqrabûna", yang mana al-'aqrabûna diartikan ahli 'ashabah.*<sup>74</sup>

Pengertian lain *'ahli 'ashabah* adalah mereka yang tali hubungan kerabatnya dengan yang meninggal tidak bersambung dengan ahli warits jenis kelamin perempuan, baik itu bersambungan langsung tanpa kerabat sela ataupun disambungkan dengan kerabat seorang, dua orang, dan seterusnya.<sup>75</sup>

Dalam hal ini *'Ashabah* di bagi menjadi tiga bagian:

**Pertama,** *'ashabah bi al-Nafsi*, yaitu semua orang laki-laki yang pertalian nasabnya kepada pewaris tidak terselingi oleh perempuan. Bagian mereka ditentukan oleh kedekatannya kepada pewaris. Dia menjadi *ashabah* tanpa memerlukan orang lain agar dapat mewarisi secara *'usbah*. Mereka adalah:

- a) *Far'un wârits mudzakkar*, yaitu anak turun dari garis laki-laki sampai ke bawah,
- b) Ayah, kakek dan seterusnya ke atas,
- c) Para saudara laki-laki pewaris sebagai keluarga dekat baik seayah dan sekandung termasuk keturunan mereka, namun hanya yang laki-laki. Adapun saudara laki-laki yang seibu tidak termasuk sebab mereka termasuk *'ashab al-furûd*,

<sup>74</sup> Musa bin 'Imran Al-'Imrani, *al-Bayan fî Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Juz IX (Beirut: Dar al-Kutub, 2002), h. 63

<sup>75</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VIII, op.cit, h. 91- 92

- d) Arah paman, mencangkup paman (saudara laki-laki ayah) kandung maupun seayah, termasuk keturunan mereka, dan seterusnya.<sup>76</sup>

**Kedua**, *'ashabah bi al-ghairi*; mereka adalah ahli waris *dzu al-farâ'id* perempuan yang tergendeng dengan laki-laki yang menjadi *mu'assib*-nya. Mereka terdiri dari :

- a) Anak perempuan *shahîhah* (kandung) sendirian atau berbilang apabila ada anak laki-laki *shahîh*
- b) Cucu perempuan dari anak laki-laki, satu atau lebih apabila ada cucu laki-laki satu atau lebih
- c) Saudara perempuan *shahîhah* satu atau lebih apabila ada saudara lakinya yang *shahîh*, atau anak laki-laki pamannya, juga kakek dalam situasi tertentu, dan
- d) Saudara perempuan seayah satu atau lebih bila bersamaan saudara laki-laki seapak, atau kakek dalam situasi tertentu.<sup>77</sup>

**Ketiga**; *'ashabah ma'al al-ghair*; mereka adalah seorang saudara perempuan sekandung atau lebih dan saudara perempuan seapak, mereka mewarisi bersama sebab adanya anak perempuan atau cucu perempuan dari garis laki-laki. Kedua saudara perempuan tersebut mengambil sisa bagian setelah anak perempuan atau cucu perempuan garis laki-laki mengambil bagiannya berdasarkan *dzu al-farâ'id*.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Ibid., h. 63.

<sup>77</sup> Ibid., h. 66-67

<sup>78</sup> Sayid Sabiq, *Op.cit* , h. 283

Berbeda dengan *dzu al-farâ'id*, *'ashabah* bagiannya tidak ditentukan semula. Mereka mendapat waris dalam tiga keadaan sebagai berikut:

- a) Bila tidak ada *dzu al-farâ'id* dan yang ada hanyalah *'ashabah* maka harta peninggalan si mayyit semuanya jatuh kepada *'ashabah*.
- b) Bila ada *dzu al-farâ'id* dan juga ada *'ashabah*, maka sisa kecil dari harta peninggalan jatuh kepada *'ashabah*.
- c) Bila ada *dzu al-farâ'id* dan juga ada *'ashabah*, sedangkan harta peninggalan si mayyit semuanya habis di bagikan kepada *dzu al-farâ'id*, maka *'ashabah* tidak mendapat bagian lagi.<sup>79</sup>

Dengan demikian *'ashabah* adalah sisa kecil dari harta peninggalan si mayyit sebagaimana didasarkan pada sabda Nabi saw. yaitu dari Ibnu Abbas menurut riwayat Bukhari sebagaimana yang di jelaskan oleh imam Syafi'i sendiri, istilah *'aula rajul dzakar* tidak terbatas kepada lelaki saja tetapi juga meliputi perempuan, demikian juga pengertian *'ashabah* tidak terbatas kepada laki-laki saja tetapi termasuk perempuan.<sup>80</sup>

### 3) Dzu al-Arhâm

*Al-Arhâm* adalah bentuk jamak dari kata *rahmun*, dalam bahasa Arab berarti 'tempat pembentukan/menyimpan janin dalam perut ibu'. Kemudian dikembangkan menjadi 'kerabat', baik datangnya dari pihak ayah ataupun dari pihak ibu. Pengertian ini tentu saja disandarkan karena adanya rahim yang

<sup>79</sup> Abdullah Siddik, *Hukum Waris Islam dan Perkembangannya di Seluruh Dunia Islam*, (Jakarta: Widjaya, 1984), h. 110

<sup>80</sup> Ibid, h. 111

menyatukan asal mereka. Dengan demikian, lafadz rahim tersebut umum digunakan dengan makna 'kerabat', baik dalam bahasa Arab ataupun dalam istilah Syariat Islam.<sup>81</sup>

*Al-Arhâm* memiliki arti luas yang diambil dari lafad *'arhâm* dalam surat al-Anfal: 75 dan al-Ahzab: 6.<sup>82</sup> Secara umum *dzu al arhâm* mencakup seluruh keluarga yang mempunyai hubungan kerabat dengan orang yang meninggal, baik mereka golongan *'ashab al-furûd*, *'ashabah*, maupun golongan yang lain. Tetapi ulama Sunni termasuk Imam Syafi'i menghususkan kepada para ahli waris selain *'ashab al-furûd* dan *'ashabah* baik laki-laki maupun perempuan dan baik seorang maupun berbilang, selain suami dan istri.<sup>83</sup>

Dalam menyelesaikan pembagian warisan kepada *dzu al arhâm*, para imam mujtahid berbeda pendapat, sama halnya dengan perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para sahabat. Dalam hal ini ada dua golongan, sementara Zaid bin Tsabit r.a., Ibnu Abbas r.a., imam Malik, dan imam Syafi'i termasuk golongan yang berpendapat bahwa *dzu al arhâm* atau para kerabat tidak berhak mendapat waris. Lebih jauh mereka mengatakan bahwa bila harta waris tidak ada *'ashab al-furûd* atau *'ashabah* yang mengambilnya, maka seketika itu dilimpahkan kepada *bait al-mâl* kaum muslim untuk disalurkan demi kepentingan masyarakat Islam pada umumnya. Dengan demikian, tidak dibenarkan jika harta tersebut diberikan kepada *dzu al arhâm*.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> M. Alî al-Shâbunî, *Op.cit*, h. 144.

<sup>82</sup> Husain bin 'Alî al-Baihaqî, *Ma'rifah al-Sunan wa al-asar 'an Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i*, Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub, 1991), h. 78-79

<sup>83</sup> Fathur Rahman, *Ilmu Warits*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1975), h. 351

<sup>84</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VIII, *Op.cit*, h. 145-146

Mengenai tata cara memberikan hak warits kepada para kerabat, terbagi menjadi tiga kelompok pendapat di kalangan fuqaha', yaitu: Menurut '*ahl al-rahmi*', '*ahl al-qarâbah*', dan '*ahl al-tanzil*'. Iman Syafi'i termasuk salah satu golongan '*ahl al-tanzil*', dan pengikut lainnya adalah madzhab Imam Ahmad bin Hambal, juga merupakan pendapat para ulama mutakhir dari kalangan Maliki. Golongan ini disebut '*ahl al-tanzil*' karena mereka mendudukan keturunan ahli warits pada kedudukan pokok (induk) ahli warisnya. Mereka tidak memperhitungkan ahli warits yang ada (yang masih hidup), tetapi melihat pada yang lebih dekat dari '*ashab al-furûd*' juga para '*ashabah*-nya, dan dengan mengembalikan kepada pokoknya itu lebih mendekatkan posisinya kepada pewaris dan jauh lebih utama bahkan lebih berhak.<sup>85</sup>

*dzu al-Arhâm* terbagi kepada empat kelompok:

- a) Keturunan dari si mayyit selain dari *dzu al-farâ'id* dan '*ashabah*', yaitu: anak-anak dari anak perempuan dan keturunan mereka, anak-anak dari anak perempuan dari anak laki-laki,
- b) Leluhur atau asal turunan si mayyit selain dari *dzu al-farâ'id* dan '*ashabah*', yaitu: kakek yang tidak sah (bapak dari ibu atau dari ibunya ibu) dan nenek yang tidak *shahih* (ibu dari ayahnya ibu).
- c) Keturunan dari ibu dan ayah selain dari *dzu al-farâ'id* dan '*ashabah*', yaitu: anak-anak perempuan dari saudara laki-laki kandung dan keturunan mereka, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki seayah dan

---

<sup>85</sup> Fathur Rahman, Ibid, h. 151-152

keturunan mereka, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki seibu dan keturunan mereka.

- d) Keturunan dari kakek dan nenek selain dari *'ashabah*, yaitu: bibi kandung di garis bapak termasuk keturunannya, bibi sedarah di garis ayah, paman dan bibi seibu di garis ayah dan keturunannya, anak-anak perempuan dari paman kandung di garis bapak, anak-anak perempuan dari paman sehubungan darah di garis ayah dan keturunan mereka, anak-anak dari paman seibu di garis bapak dan keturunan mereka.<sup>86</sup>

Dalam madzhab Syafi'i dikenal juga *al-hâjb* (penghalang warits) yang *hijab Hirmân*, yaitu penghalang yang menggugurkan seluruh hak waris seseorang, yaitu ada sederetan ahli waris yang tidak mungkin terkena *hijab hirmân*. Mereka terdiri dari enam orang yang akan tetap mendapatkan hak waris, yaitu: anak kandung laki-laki, anak kandung perempuan, ayah, ibu, suami, dan istri. Bila orang yang mati meninggalkan salah satu atau bahkan keenamnya, maka semuanya harus mendapatkan warisan. Sederetan ahli waris yang dapat terkena *hijab hirmân* ada enam belas, sebelas terdiri dari laki-laki dan lima dari wanita. Adapun ahli waris dari laki-laki sebagai berikut:

- a) Kakek (bapak dari ayah) akan terhalang oleh adanya ayah, dan juga oleh kakek yang lebih dekat dengan pewaris.
- b) Saudara kandung laki-laki akan terhalang oleh adanya ayah, dan keturunan laki-laki (anak, cucu, cicit, dan seterusnya).

---

<sup>86</sup> Abdullah Siddiq, *Op.cit*, h. 125- 127

- c) Saudara laki-laki seayah akan terhalang dengan adanya saudara kandung laki-laki, juga terhalang oleh saudara kandung perempuan yang menjadi *'ashabah ma'al ghair*, dan terhalang dengan adanya ayah serta keturunan laki-laki (anak, cucu, cicit, dan seterusnya).
- d) Saudara laki-laki dan perempuan yang seibu akan terhalangi oleh pokok (ayah, kakek, dan seterusnya) dan juga oleh cabang (anak, cucu, cicit, dan seterusnya) baik anak laki-laki maupun anak perempuan.
- e) Cucu laki-laki keturunan anak laki-laki, akan terhalangi oleh adanya anak laki-laki. Demikian juga para cucu akan terhalangi oleh cucu yang paling dekat (lebih dekat)
- f) Keponakan laki-laki (anak saudara kandung laki-laki) akan terhalangi dengan adanya ayah dan kakek, anak laki-laki, cucu kandung laki-laki, serta oleh saudara laki-laki seayah.
- g) Keponakan laki-laki (anak dari saudara laki-laki seayah) akan terhalangi dengan adanya orang-orang yang menghalangi keponakan (dari anak saudara kandung laki-laki), ditambah dengan adanya keponakan (anak laki-laki dari keturunan saudara kandung laki-laki).
- h) Paman kandung (saudara laki-laki ayah) akan terhalangi oleh adanya anak laki-laki dari saudara laki-laki, juga terhalangi oleh adanya sosok yang menghalangi keponakan laki-laki dari saudara laki-laki seayah.

- i) Paman seayah akan terhalangi dengan adanya sosok yang menghalangi paman kandung, dan juga dengan adanya paman kandung.
- j) Sepupu kandung laki-laki (anak paman kandung) akan terhalangi oleh adanya paman seayah, dan juga oleh sosok yang menghalangi paman seayah.
- k) Sepupu laki-laki (anak paman seayah) akan terhalangi dengan adanya sepupu laki-laki (anak paman kandung) dan dengan adanya sosok yang menghalangi sepupu laki-laki (anak paman kandung).<sup>87</sup>

Sedangkan lima ahli warits dari kelompok wanita adalah:

- a) Nenek (ibu dari ibu ataupun dari bapak) akan terhalangi dengan adanya sang ibu.
- b) Cucu perempuan (keturunan anak laki-laki) akan terhalang oleh adanya anak laki-laki, baik cucu itu hanya seorang ataupun lebih. Selain itu, juga akan terhalangi oleh adanya dua orang anak perempuan atau lebih, kecuali jika ada *'ashabah*.
- c) Saudara kandung perempuan akan terhalangi oleh adanya ayah, anak, cucu, cicit, dan seterusnya (semuanya laki-laki).
- d) Saudara perempuan seayah akan terhalangi dengan adanya saudara kandung perempuan jika ia menjadi *'ashabah ma'a al-ghair*. Selain itu, juga terhalang oleh adanya ayah dan keturunan (anak, cucu, cicit, dan

---

<sup>87</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VIII, Op.cit, h. 120-121

seterusnya, khusus kalangan laki-laki) serta terhalang oleh adanya dua orang saudara kandung perempuan bila keduanya menyempurnakan bagian dua per tiga (2/3), kecuali bila adanya *'ashabah*.

- e) Saudara perempuan seibu akan terhalangi oleh adanya seorang laki-laki (ayah, kakek, dan seterusnya) juga oleh adanya cabang (anak, cucu, cicit, dan seterusnya) baik laki-laki ataupun perempuan.<sup>88</sup>

#### 4. Kewarisan kakek bersama saudara

##### a. Kewarisan Kakek

Imam Syafi'i dalam memaknai kakek dijelaskan oleh fuqaha' Syafi'iyah, diantaranya Dimiyati al-Bakri, yaitu kakek yang nasabnya terhadap pewaris tidak tercampuri jenis wanita, misalnya ayah dari bapak dan seterusnya, disebut dengan kakek *shahih*. Sedangkan kakek yang berasal garis wanita disebut sebagai kakek yang rusak nasabnya/fasid, misalnya ayahnya ibu, atau ayah dari ibunya ayah dan mereka bukan dari *ashab al-furûd* juga *'ashabah* tapi sebagai *dzawi al arhâm*.<sup>89</sup> Hal ini didasarkan sesuai dengan kaidah di dalam faraid: "*bilamana unsur wanita masuk ke dalam nasab laki-laki, maka kakek menjadi rusak nasabnya. Namun bila tidak termasuk unsur wanita, itulah kakek yang sah*".<sup>90</sup>

Syarif al-Nawawi seorang ulama' Syafi'iyah menerangkan dari hadits bahwa bagian 1/6 kakek adalah bagian fardu ketika bersama anak laki-laki

<sup>88</sup> Ibid., h. 123

<sup>89</sup> Muhammad Syatta al-Dimyati Al-Bakri, *Hasyiyah I'anat al-Tâlibin*, Juz III, (Beirut: Dar al-Kutub, 1995), h. 164

<sup>90</sup> M. Alî al-Shâbuni, *Op.cit*, h. 84

atau cucu laki-laki.<sup>91</sup> Sedangkan al-Dimyati al-Bakri juga seorang ulama' Syafi'iyah, kakek (ayah dari ayah) mendapat warits sebagai *dzu al-farâ'id* yaitu 1/6 sebagaimana surat al-Nisa' ayat 11 "*li abawaihi likulli wahidin minhuma al-sudus*", dimana kakek diibaratkan seperti ayah.<sup>92</sup>

Menurut Ali al-Baihaqi, kedua hadits tersebut juga dikutip oleh imam Syafi'i. Menurutnya, imam Syafi'i mengatakan tidak mengetahui bagian pasti kakek dalam al-Sunnah dan tidak ada satupun pendapat yang ditetapkan ahli hadits atas semua ketetapan bagian kakek.<sup>93</sup>

Pada bagian kakek, Imam Syafi'i memperinci, yaitu:

- 1) Kakek *shahih* (bapak dari ayah) menduduki status ayah apabila tidak ada ayah atau saudara laki-laki atau perempuan sekandung atau seayah,
- 2) Mendapat 1/6 apabila ada *far'u wârits mudzakkar*, yaitu anak turun laki-laki,
- 3) Mendapat 1/6 ditambah sisa apabila pewaris meninggalkan *far'un wârits mu'annats*, yaitu anak turun perempuan,
- 4) Menjadi *'ashabah* apabila tidak meninggalkan *far'u wârits mudzakkar* atau *mu'annats*, yaitu anak turun laki-laki dan perempuan,
- 5) Kakek dapat menghibah: saudara seibu; anak laki-laki saudara kandung dan seayah; paman *shahih* (kandung) dan seayah, seterusnya anak

<sup>91</sup> Abi Zakariya Muhyi al-Din bin Syarif Al-Nawawi, , *Al-Majmu'*, Juz XVI, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 86

<sup>92</sup> Muhammad Syatta al-Dimyati Al-Bakri, *ibid*, h. 393

<sup>93</sup> Husain bin 'Alî al-Baihaqi, *Ma'rifah al-Sunan wa al-asar 'an Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i*, Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub, 1991) , h. 65 j 67

turun mereka; bapaknya kakek *shahih* dan seterusnya ke atas, dan ia terhibat oleh ayah dan kakek *shahih* yang terdekat.<sup>94</sup>

## b. Kewarisan Saudara

Saudara dalam surat al-Nisa' ayat 12 dan 176 diperjelas oleh salah satu ulama' Syafi'iyah, diantaranya Musa bin 'Imran al-'Imrani, yaitu *al-akh* dalam ayat 12 adalah saudara seibu (*walad al-umm*) baik laki-laki dan perempuan, dan ayat 176 adalah yang kandung atau seayah dimana mereka mewaris ketika *kalâlah*,<sup>95</sup> dan *kalâlah* sendiri diartikan pewaris yang tidak mempunyai anak turun laki-laki dan ayah.<sup>96</sup> Sedangkan imam Hanafi, mengartikan *kalâlah* adalah pewaris yang tidak mempunyai anak turun laki-laki dan ayah ke atas, sehingga kakek menghibat/ menghalangi para saudara.<sup>97</sup>

Pada bagian saudara perempuan *shahîhah* (seayah dan seibu), menurut Imam Syafi'i:

- 1) Mendapat bagian 1/2 apabila sendirian, tanpa adanya saudara laki-laki kandung pewaris,
- 2) Mendapat 2/3 apabila ia dua orang atau lebih tanpa bersama-sama dengan saudara laki-laki kandung yang akan membawanya menjadi *'ashabah bi al-ghairi*,

<sup>94</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VIII, op.cit, h. 175,

<sup>95</sup> Musa bin 'Imran al-'Imrani, *Op.cit*, h. 47-49

<sup>96</sup> Muhammad Syatta al-Dimyati al-Bakri, *Op.cit*, h. 399

<sup>97</sup> Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), h. 167

- 3) Menjadi *'ashabah bi al-ghair* apabila sendiri atau banyak mewarisi bersama dengan saudara laki-laki kandung (*shahih*) dengan perbandingan 2:1. Ia juga menjadi *'ashabah* ketika bersama-sama:
- a) Seorang atau lebih anak perempuan,
  - b) Seorang atau lebih cucu perempuan garis laki-laki.
  - c) Bersama dengan a dan b sebelumnya tanpa saudara laki-laki *shahih*, jika ada ia akan digandeng oleh saudaranya itu.
- 4) Dapat menghibab ketika ia bersama anak perempuan atau cucu perempuan garis laki-laki terhadap Saudara laki-laki dan perempuan seayah
- a) Anak laki-laki saudara sekandung dan seayah,
  - b) Paman sekandung dan seayah beserta sekalian anak turun mereka,
- 5) Tidak dapat menghibab saudara perempuan seayah kecuali ia terdiri dari dua orang tua lebih,
- 6) Ia terhibab oleh: ayah, anak laki-laki, cucu laki-laki garis laki-laki.<sup>98</sup>

Pada bagian saudara perempuan seayah, imam Syafi'i membagi:

- 1) Mendapat  $\frac{1}{2}$  apabila sendirian, tanpa bersama saudara perempuan *shahihah* atau saudara laki-laki seayah,
- 2) Mendapat  $\frac{2}{3}$  jika dua orang atau lebih tanpa adanya saudara perempuan *shahihah* atau saudara laki-laki seayah.

<sup>98</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VIII, op.cit, h. 283

- 3) *'Ashabah* jika ia sendiri atau berbilang, dengan digandeng oleh saudaranya yang laki-laki seayah dalam klasifikasi *'ashabah bî al-ghairi* dengan berbanding 2:1
- 4) *'Ashabah ma'a al-ghairi* apabila ia bersama: anak perempuan dan cucu perempuan garis laki-laki, anak perempuan, cucu-perempuan garis laki-laki dan seterusnya,
- 5) Mendapat  $\frac{1}{6}$  jika ia bersama saudara perempuan *shahîhah*,
- 6) Ia dapat menghibab pada: anak-anak dari saudara *shahîh* dan seayah, para paman *shahîh* (kandung/seayah dan seibu) maupun seayah dan seterusnya anak-anak mereka,
- 7) Ia dapat terhibab oleh: anak laki-laki maupun cucu laki-laki garis laki-laki, ayah, saudara laki-laki *shahîh*, saudara perempuan *shahîhah* yang menjadikannya *'ashabah ma'a al-ghairi*, dua orang saudara perempuan *shahîhah* kecuali bersamanya saudara laki-laki seayah.<sup>99</sup>

Pada bagian saudara perempuan seibu imam Syafi'i membagi:

- 1) Mendapat  $\frac{1}{6}$  bila ia sendirian (termasuk apabila ia laki-laki) tanpa meninggalkan *far'un wârîts mudzakkar* atau *mu'annats* ataupun leluhur pewaris (ayah, kakek, dan seterusnya),
- 2) Mendapat  $\frac{1}{3}$  bila ia dua orang atau lebih (termasuk yang laki-laki) tanpa meninggalkan *far'un wârîts mudzakkar* atau *mu'annats* maupun leluhur pewaris,

---

<sup>99</sup> Ibid., h.290

- 3) Ia terhijab oleh: anak laki-laki pewaris baik laki-laki maupun perempuan, cucu laki-laki dan perempuan garis laki-laki, ayah, kakek *shahih*.<sup>100</sup>

Pada bagian saudara laki-laki sekandung imam Syafi'i membagi:

- 1) Mendapat *'ashabah* baik sendiri atau lebih, atau bersama saudara perempuan sekandung dengan perbandingan 1:1 sesama perempuan dan 2:1 terhadap laki-laki. Hal ini bila tidak ada *far'un wârits mudzakkar* dan *mua'annats*, tidak ada kakek dan orang-orang yang menghijabnya,
- 2) Ia terhijab oleh: anak laki-laki atau cucu laki-laki garis laki-laki, ayah
- 3) Ia dapat menghijab terhadap: saudara laki-laki seayah, anak laki-laki saudara laki-laki sekandung maupun seayah, paman sekandung maupun paman seayah serta anak laki-laki paman sekandung atau seayah.<sup>101</sup>

Imam Syafi'i membagi bagian saudara laki-laki seayah, yaitu:

- 1) Mendapat *'Ashabah*, baik sendiri maupun banyak atau bersama saudara perempuan seayah sebagaimana layaknya saudara laki-laki sekandung dengan perbandingan 2:1 antara laki-laki dan perempuan dan 1:1 sesama jenis.

---

<sup>100</sup> Ibid, h. 301

<sup>101</sup> Ibid, h. 313

- 2) Ia terhibab oleh: saudara laki-laki sekandung, saudara perempuan sekandung apabila bersama anak perempuan dan atau cucu perempuan garis laki-laki, anak laki-laki atau cucu laki-laki garis laki-laki.
- 3) Ia dapat menghijab pada: anak laki-laki saudara sekandung atau seayah, paman sekandung atau seayah maupun anak laki-laki paman sekandung atau seayah, anak laki-laki cucu laki-laki garis laki-laki.<sup>102</sup>

### c. Kewarisan Kakek Bersama Saudara

Sebagaimana jumbuh ulama Sunni, Imam Syafi'i sepakat bahwa ayah menghalangi kakek, dan kakek menggantikan ayah. Mereka sepakat pula bahwa ayah dan kakek menghalangi saudara seibu, dan ayah menghalangi saudara sekandung dan saudara seayah, tetapi mereka berbeda pendapat apakah kakek dalam hal menggantikan ayah, dapat menghalangi saudara sekandung dan saudara seayah? ataukah dalam hal ini tidak dapat menggantikan ayah sehingga tidak dapat menghalangi mereka.<sup>103</sup>

Sementara Imam Syafi'i lebih sepakat sebagaimana pendapat Ali bin Abu Talib, Zaid bin Tsabit, dan Ibnu mas'ud r.a. untuk memberikan warisan kepada saudara-saudara ini ketika bersama kakek, meskipun ketiga sahabat berselisih pendapat tentang cara pembagiannya.<sup>104</sup>

Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Umm*, lebih sepakat dengan pendapat Zaid bin tsabit dalam pembagian waris kakek bersama saudara. Beliau berkata:

<sup>102</sup> Abdul Ghofur Anshori, , *Filsafat Hukum Kewarisan Islam, Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 124

<sup>103</sup> Alî al-Sayis Mahmud Syaltut, *Perbandingan Madzhab dalam Masalah Fiqih*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), h. 205

<sup>104</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VIII, h. 356

"Menurut kami, jika seorang kakek menerima harta warisan bersama saudara-saudara mayyit, maka warisan dibagi diantara mereka selama pembagian itu lebih baik baginya dari pada 1/3. Jika 1/3 lebih baik bagi kakek, maka dia diberi bagian itu, begitulah pendapat Zaid bin Sabit. Darinya kami banyak mendapat ketetapan tentang harta warisan. Umar dan usman juga pernah menyampaikan pendapat yang sama dengan zaid bin tsabit. Beberapa sahabat juga meriwayatkan semacam ini. Hal ini merupakan pendapat mayoritas fuqoha. Ada sebagian orang berpendapat yang berbeda dengan kami. Mereka berpendapat bahwa kakek sama dengan ayah. Para sahabat nabi berbeda pendapat tentang bagian harta warisannya. Menurut abu bakar, ibnu abbas, A'isyah, Abdullah bin Atabah dan Abdullah bin Zubair, jika ayah bersama-sama dengan saudara mayyit, maka mereka tidak mendapatkan warisan. Warisan hanya didapatkan oleh kakek (ayah)."<sup>105</sup>

Juga pendapat beliau ketika para sahabat berselisih, dalam *al-Umm*:

"Menurut hemat kami, ketika para sahabat Nabi berselisih pendapat, maka kita tidak mengacu pada satu pendapat, kecuali di kuatkan dengan hujjah dan dalil yang kuat serta sesuai dengan as-sunnah, begitulah hemat kami. Kami mendukung pendapat Zaid bin tsabit dan orang-orang yang sependapat dengannya, kerana pendapatnya dikuatkan dengan hujjah. Sementara menurut hemat pendapat kami, orang yang mengatakan bahwa kakek sama dengan ayah berdasarkan hujah sebagai berikut: yaitu firman allah swt. *مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ أَيُّكُمْ*. Karena itu kakek diposisikan sebagai ayah dalam ikatan nasab. Kaum muslimin tidak berbeda pendapat bahwa bagian kakek tidak kurang dari 1/6. Begitulah ketentuan mereka bagi kekek. Kaum muslimin sepakat bahwa saudara seibu tidak mendapatkan harta warisan jika ada kakek. Begitu juga ketentuan mereka bagi ayah."<sup>106</sup>

Perincian kakek mewarisi bersamaan dengan saudara menurut Zaid bin Tsabit diikuti oleh Imam Syafi'i, yaitu mempunyai dua keadaan yang masing-masing memiliki hukum tersendiri:

- 1) Kakek mewarisi hanya bersamaan dengan para saudara, tidak ada ahli waris lain dari *'ashab al-furûd*, seperti istri atau ibu, atau anak perempuan, dan sebagainya. Kakek dipilhkan yang *afdal* baginya agar

<sup>105</sup> Muhammad Idris Al-Syafi'i, *Ringkasan Kitab al-Umm*, Juz III, (Jakarta: PUSTAKA AZZAM, 2005), h. 182

<sup>106</sup> Ibid, h. 183

lebih banyak memperoleh harta warisan dari dua pilihan yang ada. Pertama dengan cara pembagian (*muqâsamah*) dan kedua dengan cara mendapatkan sepertiga (1/3) harta warisan.<sup>107</sup>

Makna pembagian itu adalah kakek dikategorikan seperti saudara kandung, ia mendapatkan bagian yang sama dengan bagian saudara kandung laki-laki. Apabila kakek berhadapan dengan saudara perempuan kandung, maka ia menempati posisi yang sama seperti saudara kandung laki-laki. Berarti kakek mendapatkan bagian dua kali lipat bagian para saudara perempuan sekandung. Bila cara pembagian tersebut kemungkinan merugikan kakek, maka diberikan dengan memilih cara mendapat sepertiga (1/3) harta waris yang ada.

- 2) Kakek mewarisi bersama para saudara dan *ashab al-furûd* yang lain, seperti suami-istri, ibu, istri, anak perempuan, cucu perempuan dari anak laki-laki atau selain dari para saudara. Kakek dapat memilih salah satu dari tiga pilihan yang paling menguntungkannya, yaitu dengan pembagian (*muqâsamah*), menerima sepertiga (1/3) sisa, atau menerima seperenam (1/6) dari seluruh harta waris yang ditinggalkan pewaris.<sup>108</sup>

Hal ini pun dengan syarat bagiannya tidak kurang dari seperenam (1/6) bagaimanapun keadaannya. Kalau jumlah harta waris setelah dibagikan kepada *ashab al-furûd* tidak tersisa kecuali seperenam atau bahkan kurang, maka tetaplah kakek diberi bagian seperenam (1/6)

<sup>107</sup> Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa 'Adillatuhu*, Juz X, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 7765

<sup>108</sup> Imam Syafi'i, *al Umm*, juz VII, op.cit, h. 377

secara *fard*, dan para saudara kandung digugurkan atau dikurangi haknya. Adapun bila cara pembagian setelah para *ashab al-furûd* mengambil bagiannya bagian sang kakek lebih menguntungkannya, maka hendaknya dibagi dengan cara itu. Jika sepertiga ( $1/3$ ) sisa harta warits yang ada malah lebih menguntungkannya, maka itulah bagian kakek. Yang pasti, bagian kakek tidaklah boleh kurang dari seperenam ( $1/6$ ) bagaimanapun keadaannya sebab bagian tersebut adalah bagiannya yang telah ditentukan syari'at.

Demikian juga ijthad Zaid bin Tsabit masalah *al-Akdâriyah* juga diikuti oleh Imam Syafi'i. Kasusnya seperti berikut: bila seseorang wafat dan meninggalkan seorang suami, ibu, kakek, dan seorang saudara kandung perempuan. Apabila berpegang pada kaidah yang telah disepakati seluruh fuqaha termasuk Zaid bin Tsabit sendiri maka pembagiannya adalah dengan menggugurkan hak saudara kandung perempuan. Akan tetapi Zaid bin Tsabit r.a. memberi saudara kandung setengah ( $1/2$ ) bagian, dan menaikkan masalahnya dari enam (6) menjadi sembilan (9). Kemudian ia menyatukan hak saudara kandung perempuan dengan saham kakek, dan membaginya menjadi bagian laki-laki dua kali lipat bagian wanita. Setelah ditashih, masalahnya menjadi dua puluh tujuh (27), jadi suami mendapat sembilan (9) bagian, ibu enam (6) bagian, kakek delapan (8) bagian, dan saudara kandung perempuan empat (4) bagian.<sup>109</sup>

Dalil yang dijadikan penguat oleh Imam Syafi'i adalah:

---

<sup>109</sup> Ibid, h. 381

1). Surat al-Nisa' ayat 7 dan surat al-Anfal ayat 75

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ

"Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya..." (Q.S. Al-Nisa': 7)<sup>110</sup>

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ

".....orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat)..." (Q.S. al-Anfal ayat 75)<sup>111</sup>

Keumuman dalam dua ayat ini masuk dalam pengertian kakek dan para saudara. Maka tidak boleh mengkhususkan kakek mewaris tanpa para saudara laki-laki dan perempuan. Saudara laki-laki yang dapat 'ashabah berbagi dengan saudara perempuannya, maka tidak gugur dengan adanya kakek sebagaimana menyamakan dengan adanya anak laki-laki.<sup>112</sup>

2). Kewarisan kakek bersama saudara bertendensi pada keputusan sahabat Zaid bin Tsabit ketika Mu'awiyah menulis surat kepadanya, maka dibalas oleh beliau: "aku sendiri telah menyaksikan Umar r.a sebelum saudara memberikan kepada kakek seperdua jika dia mewaris bersama-sama seorang saudara laki-laki dan sepertiga jika ia mewaris bersama-sama dua orang atau lebih saudara, dan tidak boleh kurang bagian kakek itu dari sepertiga, sekalipun banyak jumlah saudara-saudara itu, tidak peduli apakah saudara-saudara itu laki-laki, perempuan, begitu juga Umar, r.a membagi

<sup>110</sup> Departemen Agama RI (DEPAG), *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: Karya Utama, 2005), h. 136

<sup>111</sup> Ibid, h. 140

<sup>112</sup> Ibnu Rusydi Al-Qurthuby, , *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtasyid Juz V*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1996) , h. 413

antara kakek bersama saudara kandung serta seayah dan tidak pada saudara seibu". Begitu juga 'Usman bin Affan, r.a membagi kewarisan kakek bersama saudara sebagaimana Umar, r.a.<sup>113</sup>

- 3). Imam Syafi'i menegaskan dengan mengomentari kewarisan kakek bersama saudara dalam *al-Risalah*, diantaranya adalah: tidak ada nash eksplisit dalam al-Qur'an maupun al-Hadits hak warits kakek semata-mata bukan karena keayahan dan hubungan kakek bersama saudara diqiyaskan dengan "*kakek adalah bapak dari ayah si mayyit sedang saudara adalah sepupu dari ayah, artinya masing-masing berhubungan dengan si mayyit melalui ayah*"; mengenai ketentuan kakek tidak boleh kurang dari 1/6 hanya mengikuti ketentuan Nabi saw. bagian kakek bersama saudara mendapat bagian yang sama atau lebih besar; melindungi hak warits saudara laki-laki dengan kakek sebagaimana diqiyaskan dan pendapat ini mayoritas ahli fikih dulu dan sekarang; disamping itu pewarisan saudara laki-laki sangat kokoh karena ditegaskan oleh nash al-Qur'an, sedang kakek tidak dan bahkan pewarisan saudara perempuan pun lebih tegas di dalam sunnah dari pada pewarisan kakek.<sup>114</sup>

## **B. Kewarisan Kakek Bersama Saudara Menurut Hazairin**

### **1. Biografi Hazairin**

Hazairin dilahirkan di Bukittinggi, Sumatera Barat, pada tanggal 28 Nopember 1906. Hazairin berketurunan atau berdarah Persia. Ayahnya bernama

<sup>113</sup> Husain bin 'Alî al-Baihaqi, *Op.cit* h. 63-64

<sup>114</sup> Imam Syafi'i, *Al-Risalah*, *op.cit*, h. 257-258

Zakaria Bahar, seorang guru, berasal dari Bengkulu. Kakeknya bernama Ahmad Bakar, seorang mubaligh terkenal pada zamannya. Ibunya berasal dari Minangkabau, etnis yang terkenal taat pada ajaran agama Islam. Itulah sebabnya sejak kecil Hazairin tumbuh dalam lingkungan yang penuh dengan bimbingan keagamaan, terutama dari kakeknya sendiri. Pendidikan agama inilah yang membentuk sikap keagamaannya yang demikian kuat dalam menempuh perjalanan karier dan hidupnya serta mewarnai pemikirannya meskipun secara formal ia banyak menuntut ilmu di lembaga pendidikan Hindia Belanda.<sup>115</sup>

Pendidikan formal Hazairin, pertama di HIS (Hollands Inlandsche School) di Bengkuu dan tamat pada 1920; lalu melanjutkan pendidikan di MULO (Meer Uitgebreid Lagere Onderwijs) di Padang dan tamat pada 1924; kemudian meneruskan ke AMS (Algemene Middlebare School) di Bandung dan tamat pada 1927; berikutnya di RHS (Rechtkundige Hoogeschool/Sekolah Tinggi Hukum), jurusan hukum adat di Batavia (kini, Jakarta) hingga mendapat gelar Mr. (Megister in de Rechten) pada tahun 1935, setahun kemudian ia memperoleh gelar doktor dengan disertasi berjudul *De Redjang* (mengenai adat istiadat Rejang di Bengkulu) atas bimbingan B. Ter Haar seorang tokoh Hukum adat. Di samping belajar pendidikan umum, Hazairin juga belajar pendidikan agama dan bahasa Arab, terutama dari kakeknya. Untuk memahami lebih lanjut ajaran agama Islam ia belajar sendiri. Ia menguasai bahasa Belanda, Inggris, dan

---

<sup>115</sup> *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Depag 1992), h. 358

Perancis secara aktif. Ia juga menguasai bahasa Arab, Jerman, dan Latin secara pasif.<sup>116</sup>

Nama lengkap Hazairin adalah Prof. Dr. Hazairin SH, dengan Gelar Pangeran Alamsyah Harahap.<sup>117</sup> Gelar kehormatan akademik adalah “Profesor” diberikan oleh Senat Guru Besar Universitas Indonesia atas prestasinya di kedua bidang hukum yakni hukum Islam dan hukum Adat, dengan keahlian Guru Besar Hukum Adat dan Hukum Islam pada Fakultas Hukum Universitas Indonesia, penganugerahan Profesor diberikan padanya tahun 1952.<sup>118</sup> Sedangkan “Gelar Pangeran Alamsyah Harahap” diberikan atas jasanya yang peduli terhadap adat istiadat Tapanuli Selatan, ketika ia ditugaskan pemerintah Hindia Belanda di Pengadilan Negeri Padang Sidempuan dengan tugas tambahan sebagai peneliti hukum adat di sana.<sup>119</sup>

Sebagai seorang yang mendapatkan ilmu di lembaga pendidikan Barat yang sekuler, sementara di sisi lain beliau dilahirkan dalam lingkungan yang taat beragama, maka pemikiran beliau khususnya bidang hukum selalu dikembali pada al-Qur’an dan al-Sunnah. Hal lain yang juga mempengaruhi adalah keahliannya dalam lapangan hukum adat di Indonesia dan hukum Islam.<sup>120</sup> Dalam lapangan hukum Islam, Hazairin memperjuangkannya sejak tahun 1950-an dalam penerapan sistem hukum Islam di Indonesia, baik tatanan hukum perdata maupun pidana dengan membangun suatu bentukan “madzhab

---

<sup>116</sup> Abu Bakar Al-Yasa, *Ahli Waris Sepertalian Darah, Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Madzhab*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 3

<sup>117</sup> DEPAG RI, *Enslkopedi Islam di Indonesia*, h. 358

<sup>118</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h. 55.

<sup>119</sup> *Ibid*, h. 53

<sup>120</sup> *Ibid*, h. 57

nasional”.<sup>121</sup> Keberanian Hazairin mengkritisi hukum yang berkembang dalam masyarakat nampak jelas dalam tulisannya yang berjudul Hukum Kekeluargaan Islam, dia tidak segan-segan dengan menyebut teori receptie Snouck Hurgronje sebagai “teori Iblis”,<sup>122</sup> karena teori ini beranggapan bahwa hukum Islam baru dapat diterima setelah diakui oleh hukum adat, dan teori ini antitesa dari teori Receptio in Complexu oleh Van Den Berg yang ditentanginya dengan teori Receptie Exit, karena bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis Nabi sebagai dasar keyakinan agama oleh umat Islam.<sup>123</sup> Dalam kewarisan Islam lewat tulisannya yaitu 'Hukum Kewarisan Bilateral menurut al-Qur'an', 'Hendak Kemana Hukum Islam', telah membawa implikasi terjadinya pemahaman yang baru secara total dan komprehensif mengenai hukum kewarisan dengan landasan al-Qur'an dan Hadits.<sup>124</sup>

## 2. Epistemologi Hukum Hazairin

Dalam kerangka pemikiran ushûl fiqih, Hazairin memisahkan secara jelas antara dalil dan penalaran. Dalam pandangannya, dalil hanyalah al-Qur'an dan Sunnah (hadits). Pemahaman ini berbeda dengan ulama awal (*fiqih madzhab*) yang hampir tidak memisahkan antara dalil dan penalaran akal dalam menggali hukum Islam.<sup>125</sup>

Metode penalaran akal dalam menggali hukum Islam secara umum menurut Al Yasa Abu Bakar dikategorikan menjadi tiga pola; yaitu *pola Bayânî*

<sup>121</sup> Ibid., h. 83

<sup>122</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h.

<sup>123</sup> Ibid, h.

<sup>124</sup> Ibid, h. 73

<sup>125</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam*, op.cit, h. 10

(kajian tematik), *pola Ta'lîlî* (penentuan 'illat), dan *pola Istilâhî* (pertimbangan kemaslahatan berdasar *nash* umum).<sup>126</sup>

Dari pengertian tersebut ditemukan bahwa Hazairin cenderung hanya menggunakan pola *bayânî*. Pola *ta'lîlî* di manfaatkan secara terbatas, sekedar mendukung penalaran sebelumnya. Sedang pola *Istilâhî* boleh dikatakan tidak digunakan.<sup>127</sup>

Adapun pandangan Hazairin terhadap dalil, penalaran dan pendapat fikih adalah sebagai berikut:

#### 1. Pandangan terhadap dalil

*Pertama*, Hazairin menafsirkan ayat-ayat tentang kewarisan sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Dengan demikian memberi alternatif terhadap kaidah 'am-khâsh yang ada dalam ushul fikih. Seperti dalam Surat an-Nisâ: 11, 12 dan 176.

*Kedua*, Hazairin berupaya menciptakan sebuah sistem yang bulat dan mengkritik kebiasaan yang menerapkan *nash* langsung kepada kasus, walaupun harus mengubah seluruh adat setempat.

*Ketiga*, konsep-konsep dalam al-Qur'an dijelaskan berdasarkan temuan "ilmu modern", khususnya antropologi untuk lebih menguniversalkan konsep-konsepnya. Di dalam ushul fiqih, penafsiran terhadap konsep yang ada dalam al-Qur'an dilakukan berdasar *al-haml* (keyakinan, begitulah penetapan Allah Swt.).

Hazairin menganggap kegiatannya berada pada *al-haml*,

<sup>126</sup> Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah*, op.cit, h. 7

<sup>127</sup> Abdul Ghofur Anshori, *op.cit*, h. 10

*Keempat*, mengenai hadits, Hazairin menganggapnya sebagai penjelas (*suplemen*) yang tidak bisa dipisahkan dari al-Qur'an, karena itu memerlukan syarat, yaitu: a) Hadits tersebut tidak bertentangan dengan hasil penafsiran yang berprinsip pada pengertian bahwa hadits adalah penjelas al-Qur'an secara umum. Sedangkan ulama awal cenderung menganggap suatu hadits berhubungan langsung dengan sesuatu ayat dan karena itu melepaskannya dari kaitan dengan ayat-ayat lain. b) Hadits tersebut tidak bersifat sementara dan bukan merupakan kasus khusus. Pendapat ini sejalan dengan anutan ulama awal, sedangkan Hazairin tidak membicarakan *sanad* yang oleh ulama awal sangat dihargai.<sup>128</sup>

## 2. Pandangan terhadap penalaran dan pendapat fikih

*Pertama*, sistem kekeluargaan yang ada dalam masyarakat menjadi sebab kewarisan yang bersesuaian dengan al-Qur'an dan Hadits menurut Hazairin adalah sistem bilateral. Namun perlu beberapa penyesuaian, sehingga disebut sistem bilateral yang *sui generis*. Pendapat seperti ini tidak ditemukan di kalangan ulama awal, tetapi selama kondisi tidak berubah, kaidah-kaidah dalam ushul fiqh dan tata bahasa Arab ada yang biasa digunakan untuk mencapai kesimpulan yang sama. Dengan pola dasar pemahaman dalil seperti itu, Hazairin membagi hubungan kedekatan dalam hal warisan sebagai berikut:

- a) Keturunan dan leluhur dari garis laki-laki dan perempuan disamakan kedudukannya satu sama lain, pendapat ini berbeda dengan ulama sunni yang membedakan kedudukan antara keturunan garis laki-laki dan keturunan garis perempuan.

---

<sup>128</sup> Ibid, h, 10-11

- b) Saudara dipahami secara mutlak, artinya Hazairin menyamakan kedudukan saudara kandung, seayah dan seibu. Pendapat ini berbeda dengan ulama awal yang memisahkan dengan secara jelas kedudukan ketiga jenis saudara tersebut.
- c) *Kalâlah* (mati punah) dipahami sebagai mati punah kebawah saja. Karena itu anak keturunan secara mutlak menghibah saudara, begitu juga sebaliknya saudara-saudara dapat mewaris bersama-sama dengan ayah dan ibu. Ulama sunni memahami *kalâlah* sebagai mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah, oleh karenanya saudara tertutup oleh anak laki-laki dan ayah. Sebaliknya saudara berhak mewaris bersama-sama dengan anak perempuan atau ibu.

*Kedua*, Hazairin memperkenalkan lembaga ahli waris karena penggantian berdasar surat an-Nisa ayat 33. Pendapat ini berbeda dengan ulama awal yang menganggapnya sekedar penutup umum (*mujmâl*) terhadap penjelasan sebelumnya. Menurut ulama awal, ayat ini mengurutkan susunan unsur kewarisan sebagai berikut: harta, ahli waris, pewaris. Dalam struktur Hazairin urutan tersebut menjadi tiga bagian, yaitu: ahli waris utama, ahli waris pengganti, dan pewaris.

*Ketiga*, Hazairin menyatakan bahwa hadits-hadits kewarisan tidak ada yang memenuhi syarat untuk digunakan sebagai penjelas al-Qur'an. Sebagian dianggap bertentangan dengan al-Qur'an, sebagian lagi bersifat sementara dan ada juga yang merupakan kasus khusus. Pendapat ini berbeda dengan anutan *jumhur 'ulamâ'* yang beranggapan bahwa hadits sepenuhnya mendukung al-Qur'an dalam urusan kewarisan.

*Keempat*, pendapat Hazairin tentang adat Arab, hanyalah merupakan deduksi dari teori-teori antropologi, yang ternyata berbeda dengan catatan sejarah dan hasil penelitian ulama awal.<sup>129</sup>

Hazairin sendiri memahami dan mengakui keberadaan fiqh dan juga ushul fiqh sebagai produk dan metode pemikiran hukum yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesama manusia, manusia dengan makhluk hidup selainnya, dan antara manusia dengan segala macam benda. Sebagai hasil pemikiran, fiqh bisa melahirkan norma (hukum). Sedangkan ushul fiqh sebagai ‘pokok’ dari fiqh adalah *spare part* yang mampu menggerakkan pemikiran ijtihâd dengan landasan al-Qur’ân, sunnah, ijmâ’, dan qiyâs.<sup>130</sup> Dimensi pemikiran hukum yang selama ini tertuang dalam kitab fiqh, dengan demikian, senantiasa akan menerima perubahan-perubahan dari segi materi maupun metode pengembangannya.

Usaha untuk merekonstruksi format fiqh baru, menurut pandangan Hazairin, dapat dimulai dengan tafsir otentik atas al-Qur’ân.<sup>131</sup> Dalam analisis dan hasil temuan dari studi tentang pemikiran waris Hazairin yang dilakukan oleh Al-Yasa Abu Bakar, dapat ditarik kesimpulan bahwa karakter sumber-sumber hukum Islam, yakni sunnah, ijmâ’, dan qiyâs memungkinkan untuk digugat hasil ketetapan ijtihadnya.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Ibid, h. 11-12

<sup>130</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur’ân dan Hadits*, (Jakarta: Tinta Mas, 1981), h. 62

<sup>131</sup> Al-Yasa Abu Bakar, *Op.cit*, h. 29

<sup>132</sup> Ibid, h. 25

Oleh karena itu, Hazairin coba menawarkan pola penafsiran baru atas al-Qur'ân, yaitu dengan menginkorporasikan keilmuan modern, dalam hal ini antropologi, ke dalam proses penafsiran, serta memberikan prasangka sebelum memulai pekerjaannya. Pola penafsiran baru ini tentu mempunyai konsekuensi tersendiri terkait dengan pola-pola penafsiran mainstream yang selama ini berkembang. Penalaran Hazairin ini mengkonsekuensikan adanya penyelarasan ayat-ayat al-Qur'ân (tentang warits) dengan hadits nabi, dan pencarian arti 'kata kunci' dalam al-Qur'ân, dengan al-Qur'ân sendiri. Yang pertama didasarkan pada pemikiran dia sebelumnya, yang mengatakan bahwa hadits akan tertolak apabila bertentangan dengan hasil penafsiran ayat dengan ayat. Sedangkan yang kedua, dengan memakai kerangka di atas, dimaksudkan untuk mencari perbandingan, sehingga dari sini dapat diambil kesimpulan yang lebih tepat. Langkah yang terakhir ini dilakukan untuk menunjukkan arti penting aplikasi pendekatan antropologi, yang diyakini akan memberikan pemahaman yang tepat dalam proses penafsiran. Dalam hal ini, Hazairin tidak mengandalkan buku kamus, menghindari kajian semantik dan studi derivasi kata Arab, bahkan dia banyak mengkritik ulama Sunni karena sangat terpengaruh dengan tradisi Arab dalam memahami teks. Dalam amatannya, beberapa istilah di dalam Al-Qur'ân yang menurut sebagian ulama memiliki arti bias, ternyata mempunyai arti khusus menurut Al-Qur'ân sendiri.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> Ibid, h. 27

Dalam menyusun pengetahuannya yang diyakininya benar, Hazairin menyusun kerangka epistemologi mengenai keadilan yang sesuai dengan landasan ontologinya seperti telah disebutkan di muka, dapat dilihat dari :

- 1) Sumber pengetahuan
- 2) Susunan pengetahuan

Yang dalam tataran filsafat diperolehnya dengan menggunakan metode-metode induksi, deduksi, hermetik, idialisasi, perbandingan, dan abstraksi, terhadap semua realitas sosiologi dan antropologi. Sosiologi dan antropologi dapat dikatakan sebagai sumber diperolehnya pengetahuan oleh Hazairin untuk mengkaji nilai adil dalam kewarisan yang diajarkan islam dalam al – Qur'an, sehingga dia dapat menilai atau membandingkan kenyataan antara masyarakat arab saat itu. Berdasar sumber pengetahuan ini maka Hazairin memperoleh suatu pengetahuan yang tersusun secara sistematis dan logis untuk menerapkan nilai/ ide adil yang sesuai dengan realitas dengan tetap bertumpu pada landasan ontologis keadilannya.

Pengetahuan yang tersusun itu dapat dikemukakan sebagai berikut:

- 1) Arti penarikan garis keturunan darah menurut garis laki-laki (patrilineal) yang selama ini merupakan nilai sosiologis yang ada pada masyarakat arab.
- 2) Adanya kenyataan sosiologis lain yang menggunakan penarikan garis keturunan darah menurut garis perempuan, dan garis bilateral (laki-laki dan perempuan yang sama kedudukan dan nilainya), di dalam masyarakat muslim.

- 3) Kenyataan sosiologis lain sesuai perkembangan masyarakat menurut ruang dan waktu, yang berhubungan dengan harta warisan, dengan didasarkan pada kedudukan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan.
- 4) Implikasinya terhadap kewarisan berkenaan dengan seorang “*kalalah*”.

Pengetahuan mengenai nilai – nilai keadilan yang menurut keyakinanya paling sesuai untuk kewarisan bilateral islam telah membentuk suatu struktur yang sistematis di atas landasan ontolog yang jelas, yang secara konsisten selaras dengan landasan ontologi yang dipakai oleh pemikir – pemikir fikih atau ahli hukum kewarisan islam sebelumnya.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pemikiran Hazairin mengenai nilai-nilai keadilan dalam hukum kewarisan bilateral islam telah membentuk suatu pengetahuan yang tersusun secara logis dan sistematis, relevan terhadap perkembangan atau realitas obyektif kehidupan konkrit tertentu yang berbeda dengan kenyataan obyektif dalam rentang waktu sejarah yang lain.<sup>134</sup>

### **3. Konsep Hukum Waris Menurut Hazairin**

Menurut Hazairin hukum mencerminkan masyarakat, hukum kewarisan merupakan salah satu bagian dari sistem kekeluargaan, dan umumnya berpokok pangkal pada sistem menarik garis keturunan yang berlaku dalam masyarakat. Pada pokoknya ada tiga macam sistem kekeluargaan: patrilineal (prinsip keturunan yang setiap orang selalu menghubungkan dirinya hanya kepada ayahnya dan seterusnya menurut garis laki-laki), matrilineal (seseorang selalu

---

<sup>134</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h. 202

menghubungkan dirinya hanya kepada ibunya dan karena hanya menjadi anggota klan ibunya saja), dan bilateral atau parental (setiap orang menghubungkan dirinya baik kepada ibunya maupun ayahnya).<sup>135</sup>

Dengan demikian, jika disebutkan kewarisan patrilineal adalah kewarisan dengan berpijak pada sistem kekeluargaan patrilineal, demikian juga matrilineal dan bilateral. Sedangkan sistem kewarisan menurutnya adalah: Sistem kewarisan individual dengan ciri bahwa harta peninggalan dapat dibagi-bagikan pemiliknya di antara ahli waris, Sistem kewarisan kolektif, yang bercirikan harta peninggalan itu diwarisi oleh sekumpulan ahli waris dalam bentuk semacam badan hukum yang biasa disebut harta pusaka, harta tersebut tidak dapat dibagi-bagikan pemiliknya kepada ahli warisnya, dan hanya boleh dibagikan pemakaiannya kepada ahli warisnya dan Sistem kewarisan mayorat, yaitu pola kewarisan mayorat mempunyai hukum ciri bahwa anak tertua berhak tunggal untuk mewarisi seluruh harta peninggalan).<sup>136</sup>

Salah satu teorinya yang terkenal yaitu teori “teori hukum kewarisan bilateral”. Beliau menulis seperti:

“Jika telah kita insafi bahwa Qur’an anti clan (unilateral), tidak menyukai sistim matrilineal dan patrilineal, karena sistim-sistim itu mengadakan syarat exogami bagi perkawinan, maka satu-satunya conclusi yang dapat ditarik ialah bahwa Qur’an via ayat 24 An-Nisa’ itu menghendaki sebagai keridaan Tuhan suatu bentuk masyarakat yang bilateral dimana orang tidak dapat lagi mengadakan syarat exogami (Exogami ialah larangan untuk mengawini anggota seclan, atau dengan kata lain keharusan kawin dengan orang di luar clan). Dalam hubungan ini maka tidak sesuai lagi bunyinya, manakala Ahlusunnah Wa al-Jamaa’ah membedakan usbah dan yang bukan ‘usbah, umpamanya dalam lapangan kewarisan membedakan antara ‘asabat dengan pecahannya binafsihi, bil

<sup>135</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur’an dan Hadits*, op.cit, h. 11

<sup>136</sup> Ibid, h. 11-15

ghairi dan ma'al ghairi di satu pihak dan dzawu'l arham di lain pihak, dalam menyalurkan sistim kewarisan menurut Qur'an, yaitu kewarisan yang berpatok kepada fara'id dalam suatu sistim model bilateral dan bukan model patrilineal. Dzawu'l arham menurut Ahlussunnah Wa al-Jama'ah mungkin mengenai seorang perempuan dalam usbahnya, tetapi umumnya mengenai orang-orang dari lain-lain 'usbah yaitu 'usbah pihak suami anak perempuannya atau 'usbah pihak ayah dari ibunya, pihak-pihak mana dapat kita bandingkan dengan pihak anak baru dan pihak moral bagi orang Batak ditinjau dari kedudukannya. 'Usbah dan 'asbat dalam semua perinciannya adalah bentuk-bentuk kekeluargaan patrilineal yang berlawanan dengan bentuk bilateral.<sup>137</sup>

Ketertarikan Hazairin melakukan Istimbâth adalah; pertama, hukum kekeluargaan manakah yang sesuai dengan hukum kewarisan menurut al-Qur'an. Kedua, kewarisan yang ada dalam al-Qur'an termasuk dalam jenis kewarisan yang mana. Ketiga; apakah dalam hukum kewarisan al-Qur'an dikenal garis pokok keutamaan dan garis pokok pengganti.<sup>138</sup>

Hazairin dalam menangkap maksud ayat-ayat al-Qur'an jika dipelajari dengan beralatkan ilmu tentang berbagai bentuk kemasyarakatan (sistem kekeluargaan), di lapangan perkawinan dan kewarisan mencerminkan suatu bentuk sistem kekeluargaan yang bilateral.<sup>139</sup> Hazairin berpendapat, pada hakikatnya sistem kewarisan yang terkandung dalam al-Qur'an adalah sistem kewarisan yang bercorak bilateral (orangtua), seperti *dzu al-farâ'id*, *dzu al-qarâbah*, dan *mawâli*. Berlainan dengan rumusan ahli fikih khususnya Mazdhab Syafi'i yang menjelaskan sistem kewarisannya bersifat patrilineal yaitu *dzu al-farâ'id*, *'ashabah* dan *dzu al-arhâm*. dan Syi'ah hanya menghimpun *dzu al-farâ'id* dan *dzu al-qarâbah* yang mereka dasarkan pada hubungan darah dalam arti

<sup>137</sup> Ibid., h. 13-14

<sup>138</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h, 79

<sup>139</sup> Hazairin, *Ibid*, h. 13.

seluas-luasnya.<sup>140</sup> Kritik Hazairin pada para mujtahid 'Ahlu al-Sunnah sebagai kelompok mayoritas yaitu belum memperoleh bahan perbandingan mengenai berbagai sistem kewarisan yang dapat dijumpai, sehingga fiqih 'Ahlu al-Sunnah terbentuk dalam masyarakat Arab yang bersendikan sistem kekeluargaan patrilineal dalam suatu masa sejarah, ketika ilmu pengetahuan tentang bentuk kemasyarakatan belum berkembang.<sup>141</sup> Keadaan ini, juga mempengaruhi para ulama ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Rasulullah saw, terutama tentang garis hukum kekeluargaan, termasuk di dalamnya garis hukum kewarisan.<sup>142</sup> Kenyataan ini berakibat beberapa konstruksi hukum waris Islam dalam hal-hal tertentu menurutnya harus dirombak dengan cara upaya interpretasi ulang agar sesuai dengan corak hukum waris bilateral sebagaimana yang sesungguhnya dipresentasikan al-Qur'an.<sup>143</sup>

Tiga landasan teologis normatif yang dijadikan Hazairin yaitu sistem kekeluargaan yang diinginkan al-Qur'an adalah sistem bilateral yang individual, dengan keyakinan, bahkan disebutnya dengan istilah *'ainul al-yaqin* (seyakin-yakinnya) bahwa secara keseluruhan al-Qur'an menghendaki masyarakat yang bilateral dan keberagaman hukum kekeluargaan yang ada dalam masyarakat adalah *ikhtilaf* manusia dalam mengartikan al Qur'an.<sup>144</sup>

Pernyataan beliau antara lain: **Pertama**, apabila surat al-Nisa' ayat 22, 23 dan 24 diperhatikan, akan ditemukan adanya izin untuk saling kawin antara orang-

---

<sup>140</sup> Ibid, h. 18

<sup>141</sup> Ibid, h. 2

<sup>142</sup> Ibid, h. 75

<sup>143</sup> Sukris Sarmadi, , *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 4

<sup>144</sup> Hazairin, *op.cit*, h. 1

orang yang bersaudara sepupu. Fakta ini menunjukkan bahwa al-Qur'ân cenderung kepada sistem kekeluargaan yang bilateral.<sup>145</sup> **Kedua**, surat al-Nisa' ayat 11 *fi aulâdikum* (laki-laki dan perempuan) yang menjelaskan semua anak baik laki-laki maupun perempuan menjadi ahli waris bagi orang tuanya (ibu dan ayahnya). Ini merupakan sistem bilateral, karena dalam sistem patrilineal pada prinsipnya hanya anak laki-laki yang berhak mewarisi begitu juga pada sistem matrilineal, hanya anak perempuan yang berhak mewarisi dari ibunya dan tidak dari ayahnya. Demikian pula *wa li abawaihi* dan *wa warisahu abawahu* (ayah dan ibu) dalam ayat tersebut menjadikan ibu dan ayah sebagai ahli waris bagi anaknya yang mati punah.<sup>146</sup> **Ketiga**, surat al-Nisa' ayat 12 dan 176 menjadikan saudara bagi semua jenis saudara (seayah dan seibu) sebagai ahli waris dari saudaranya yang punah, tidak peduli apakah saudara yang mewarisi itu laki-laki atau perempuan.<sup>147</sup>

Hazairin mengkonsepkan kewarisan menjadi tiga bagian:

1) Dzu al-farâ'id

Dalam pandangan Hazairin *dzu al-Farâ'id* terdiri dari: a) Anak perempuan yang tidak beserta dengan anak laki-laki atau ahli waris yang menjadi *mawâli* bagi anak laki-laki yang telah meninggal lebih dulu. b) Ayah jika ada anak laki-laki dan atau perempuan, c) Ibu, d) Seorang atau lebih saudara laki-laki dan perempuan, e) Suami, dan, f) Istri.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> Ibid, h. 13

<sup>146</sup> Ibid, h. 14

<sup>147</sup> Ibid, h. 16

<sup>148</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h, 82

Istilah *dzu al-Farâ'id* dipakai oleh Syafi'i maupun Hazairin. *Dzu al-Farâ'id* secara bahasa berasal dari kata *dzu* yang berarti mempunyai dan *al-Farâ'id* adalah jamak dari kata *fa-rî-dla* yang mempunyai arti bagian. Dengan demikian *dzu al-fara'id* berarti orang yang mempunyai bagian-bagian tertentu, atau ahli waris yang memperoleh bagian warisan tertentu dan dalam keadaan tertentu.<sup>149</sup>

Di antara *dzu al-Fara'id* tersebut ada yang selalu menjadi *dzu al-Farâ'id* saja, dan ada pula yang sesekali menjadi ahli waris yang bukan *dzu al-farâ'id*, mereka yang selalu menjadi *dzu al-Farâ'id* saja adalah ibu, suami, dan istri. Sedangkan yang sesekali menjadi ahli waris yang bukan *dzu al-farâ'id* adalah anak perempuan, ayah, saudara laki-laki, dan saudara perempuan. Baik Hazairin maupun Syafi'i dan golongan Syi'ah, mereka mengakui adanya konsep *dzu al-farâ'id*.<sup>150</sup>

## 2) Dzu al-Qarâbah

Hazairin menolak konsep *'ashabah* sebagaimana yang diterapkan Syafi'i. Hazairin menyebut *'ashabah* dengan istilah *dzu al-Qarâbat*. *Dzu al-Qarâbah* adalah orang yang menerima sisa harta dalam keadaan tertentu, mereka adalah:

- a) Anak laki-laki dari ahli waris laki-laki atau perempuan. Mereka mengambil bagian sebagai *dzu al-Farâ'id* sekaligus mengambil sisa harta (*dzu al-Qarâbat*),

<sup>149</sup> Ibid, h.

<sup>150</sup> Hazairin, *Op.cit*, h. 18

- b) Saudara laki-laki atau perempuan baik dari pihak laki-laki atau perempuan. Bagian mereka adalah sebagai *dzu al-Farâ'id* sekaligus *dzu al-Qarâbat* jika ada sisa harta,
- c) *Mawâli* (pengganti) bagi mendiang saudara laki-laki atau perempuan dalam situasi *kalâlâh* (mati punah),
- d) Ayah dalam keadaan *kalâlâh* setelah ia mengambil bagiannya sebagai *dzu al-Farâ'id*,
- e) Apabila terjadi bertemunya dua *dzu al-Qarâbat*, maka dapat dipilih dua alternatif: Pertama; setelah harta dibagi kepada *dzu al-Qarâbat*, maka sisanya dibagikan kepada kedua atau lebih *dzu al-Qarâbat* secara merata, atau Kedua; sisa dari pembagian *dzu al-Farâ'id* kemudian dibagikan menurut kedekatannya hubungan kekeluarganya dengan pewaris.<sup>151</sup>

### 3) Mawâli

*Mawâli* adalah mereka yang mewarisi harta sebab menggantikan kedudukan orang tua mereka yang telah lebih dulu meninggal. Mereka adalah:

- a) *Mawâli* bagi mendiang anak laki-laki atau perempuan dari garis laki-laki atau perempuan.
- b) *Mawâli* untuk ibu dan *mawâli* untuk ayah dalam keadaan para ahli waris yang tidak lebih tinggi dari mereka. Ketentuan ini terjadi dalam

<sup>151</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h, 82-83

keadaan *kalâlah*. Mereka adalah saudara seibu pewaris untuk *mawâli* ibu, dan saudara seayah pewaris untuk *mawâli* ayah.<sup>152</sup>

Hazairin membuat pengelompokan ahli warits kepada beberapa kelompok keutamaan individual bilateral. Pertama; anak beserta keturunannya, kedua; ayah beserta keturunannya, ketiga; saudara beserta keturunannya, ke empat; yaitu untuk keadaan dimana si mati tidak berketurunan, tidak berorang tua, dan tidak pula bersaudara atau keturunan saudara. Berdasarkan ayat-ayat kewarisan surat al-Nisa': 11, 12, 33, 176,<sup>153</sup> dikelompokkan sebagai berikut:

1) Keutamaan pertama, ada tiga:

- a) Anak laki-laki dan perempuan, atau sebagai *dzawu al-Farâ'id* atau sebagai *dzu al-Qarâbah*, berarti *mawâli* bagi mendiang-mendiang anak laki-laki dan perempuan. Dasarnya adalah al-Qur'an surah al-Nisa' ayat 11, dan 33,
- b) Orang tua (ayah dan ibu) sebagai *dzu al-Farâ'id*. Dasar hukumnya surah al-Nisa' ayat 11,
- c) Janda atau duda sebagai *dzu al-Farâ'id*. Berdasarkan surah al-Nisa' ayat 12.

2) Keutamaan kedua, ada empat:

- a) Saudara laki-laki atau perempuan, sebagai *dzu al-Farâ'id* atau sebagai *dzu al-Qarâbah*, beserta *mawâli* bagi mendiang-mendiang

<sup>152</sup> Hazairin, *Op.cit*, h. 37

<sup>153</sup> Hazairin, *Ibid*, h. 37,

saudara laki- laki atau perempuan dalam hal *kalâlah*. Berdasarkan surat al-Nisa': 12, al-Nisa': 176 dan al-Nisa': 33.

- b) Ibu sebagai *dzu al-Farâ'id*. Kedudukan ini berdasarkan dalil naqli surat al-Nisa': 11 al Nisa': 12 dan al-Nisa': 176;
- c) Ayah sebagai *dzu al-Qarâbah* dalam hal *kalâlah*, sebagaimana dalil al- Qur'an surat al Nisa': 12
- d) Janda atau duda sebagai *dzu al-Farâ'id*. Kedudukan ini dikuatkan dengan nash al Qur'an surat al-Nisa': 12.

3). Keutamaan ketiga, ada tiga:

- a) Ibu sebagai *dzu al-Farâ'id*. Berdasarkan dalilnya al-Qur'an pada surat al- Nisa': 11
- b) Ayah sebagai *dzu al-Farâ'id*. Kedudukannya dikuatkan oleh dalil al- Qur'an surat al Nisa': 11
- c) Janda atau duda sebagai *dzu al-Farâ'id*. Dalil naqli pada surat al-Nisa': 12.

4). Keutamaan keempat, ada dua:

- a) Kakek dan *mawâli* untuk mendiang Kakek. Pegangan dasar dalam hal ini adalah al-Qur'an surat al-Nisa': 33
- b) Janda atau duda sebagai *dzu al-Farâ'id*. Dalil naqli pada surat al-Nisa': 12.

- c) Nenek dan *mawâli* untuk mendiang nenek. Berdasarkan dalil naqli yang terdapat dalam al-Qur'an surat al-Nisa': 33.<sup>154</sup>

Setiap kelompok keutamaan itu, baik keutamaan pertama, kedua, dan keutamaan keempat dirumuskan dengan penuh, maksudnya 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. Sebagaimana yang dijelaskan berikut:

- a) Inti dari kelompok keutamaan pertama, ialah adanya anak; ahli waris yang lain (bapak, ibu, duda, janda) boleh ada boleh tidak. Ada tidak adanya anak penentu bagi ada tidak adanya kelompok keutamaan pertama. Kalau ada anak, kelompok pertamalah dia, kalau tidak ada anak maka bukanlah dia (kelompok ahli waris itu) kelompok keutamaan pertama. Pokok masalahnya adalah anak dan keturunannya. Anak di sini berarti anak atau *mawâli* anak yang meninggal.
- b) Inti kelompok keutamaan kedua, ialah (tidak adanya anak) adanya saudara. Kalau ada saudara (anak tidak ada) kelompok keutamaan kedualah dia. Saudara di sini berarti saudara atau *mawâli* saudara yang sudah meninggal. Pokok masalahnya ialah orang tua dan saudara.

---

<sup>154</sup> Sajuti Thalib, *Op.cit*, h. 88-89

c) Inti kelompok keutamaan ketiga, ialah (sesudah tidak adanya anak dan saudara) ada atau tidak adanya ibu dan bapak. Kalau ada salah satu ibu atau bapak, ataupun kalau ada keduanya ibu dan bapak (sesudah tidak ada anak dan saudara) maka kelompok keutamaan ketigalah dia. Janda atau duda yang selalu ikut itu, penentu kelompok keutamaan keempat. Pokok masalah keutamaan ketiga yaitu kakek, dan pokok masalah kelompok keempat yakni saudara dengan garis menyamping sampai derajat keenam.

Hal tersebut di atas sebagai cara dalam menentukan kewarisan bilateral untuk menyelesaikan persoalan kalau dalam suatu kasus kewarisan cukup banyak ahli waris yang berhak mewaris yang nyata satu dengan yang lain dan yang lebih dekat kepada si pewaris dengan ahli waris yang lain walaupun sama-sama *'ulu al-Arhâm*, sama-sama punya hubungan darah.<sup>155</sup>

#### **4. Kewarisan kakek bersama saudara**

##### **a. Kewarisan Kakek**

Kakek dipahami oleh Hazairin yaitu dengan menghimpun secara bilateral yakni kakek dari ayah dan ibu, demikian juga nenek sama-sama berhak mewaris.<sup>156</sup> Hazairin tidak mengambil kedua hadits, tentang bagian kakek sebagai tendensi, karena menurut beliau tidak jelas perkaranya dan ketentuan bagian kakek dalam hadits itu adalah kebijakan Rasulullah dalam taraf kebebasan

---

<sup>155</sup> Ibid, h. 91

<sup>156</sup> Ibid, h. 124-126

sebelum turunnya surat al-Nisa': 33 dan 176.<sup>157</sup> Sementara kakek dari ibu yang dianggap oleh para ulama sunni sebagai *Dzawi al-'Arhâm* yakni surat al-Anfal ayat 75 dicermati beliau sebagai ahli warits seperti alian darah yang tidak membedakan laki-laki dengan perempuan (bilateral), sekaligus ayat ini sebagai komentar beliau tentang hadits tersebut, tentang dilebihkannya laki-laki, yang menurutnya tidak dapat dijadikan sebagai penjelas terhadap ayat kewarisan dan menurutnya hadits tersebut hanyalah penggambaran keputusan Nabi pada masalah tertentu saja.<sup>158</sup>

Posisi kakek menurut beliau berada pada keutamaan ke empat atau ahli waris langsung yang paling terakhir yang tidak disebutkan dalam surat al-Nisa': 11, 12, 176, dan hanya tersirat mempunyai tempat dalam surat al-Nisa': 33,<sup>159</sup> sebab surat al-Nisa': 11, 12, 176 hanya menyebutkan sebagai ahli waris langsung, yaitu anak saja, berikutnya anak beserta orang tua, selanjutnya orang tua saja atau saudara beserta orang tua atau saudara saja. Jika dihubungkan dengan surat al-Nisa': 33 maka kepada ahli warits langsung itu haruslah ditambah *mawâli* untuk mendiang anak dan *mawâli* mendiang saudara.<sup>160</sup> Hazairin membagi bagian kakek sebagai berikut:

- 1) Kakek (ayah dari ayah dan dari ibu) merupakan *mawâli* (pengganti) bagi ayah dan ibu apabila pewaris tidak meninggalkan keturunan, tidak ada pihak saudara, dan tidak ada orang tua (ayah ibu) pewaris.

<sup>157</sup> Hazairin, *Op.cit*, h.125-126

<sup>158</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h, 185

<sup>159</sup> Hazairin, *Op.cit*,h. 132.

<sup>160</sup> *Ibid*, h. 137

- 2) Kakek mewarisi hanya apabila pewaris mati punah (*kalâlah* seperti poin 1), maka haknya sebagaimana hak ayah yaitu *dzu-al-qarâbah* yang menghabiskan seluruh harta jika sendiri dan jika bersama kakek dari ibu dan kakek dari ayah, maka dia sebagai *mawâli* (pengganti) bagi ayah dan ibu.<sup>161</sup>

### b. Kewarisan Saudara

Tentang *akhun* (saudara laki-laki), *ukhtun* (saudara perempuan), *ikhwatun* (saudara-saudara) seperti di temui dalam ayat-ayat *kalâlah* (al-Nisa' ayat 12 dan 176), Hazairin menyamakannya secara bilateral dan menurutnya tidak boleh berlainan dalam menafsirkan hubungan persaudaran itu walaupun berlainan cara pembagiannya. Jadi saudara diartikan baik karena pertalian darah dengan ayah, maupun dengan ibu,<sup>162</sup> dengan sebab hubungan ayah dan ibu dalam surat al-Nisa' ayat 11 adalah ayah kandung dan ibu kandung. Bagian ayah atau ibu itu dapat berbeda-beda menurut keadaan, demikian pula anak dengan anak.<sup>163</sup>

Hazairin mengartikan *kalâlah* dalam surat al-Nisa': 12 dan 176 dengan mengaitkan arti *mawâli* surat al-Nisa': 33 dan diperluas secara bilateral. Beliau menghubungkan arti *'awlad* jamak dari *walad* dalam surat al-Nisa': 11 yang dimungkinkan anak laki-laki dan mungkin anak perempuan, mungkin bergandengan kedua jenis anak itu dan mungkin pula tidak, seperti dalam kalimat "*fa'in kunna nisâ'an*", sehingga arti *kalâlah* adalah keadaan seseorang

<sup>161</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Op.cit*, h. 99

<sup>162</sup> Hazairin, *Op.cit*, h. 50

<sup>163</sup> *Ibid*, h. 51

yang mati dengan tidak ada baginya seorang anakpun (keturunan), baik laki-laki maupun perempuan. Keturunan diartikan setiap orang digaris ke bawah, tidak peduli apakah garis itu melalui laki-laki atau perempuan.<sup>164</sup>

Beliau membedakan *kalâlah* surat al-Nisa': 12 dan surat al-Nisa': 176 tidak pada perkataan '*akhun*' atau '*ukhtun*', tapi pada sebab keadaan yang berlainan bagi orang tua si pewaris, karena surat al-Nisa': 12 sendiri telah memberikan peringatan '*ghaira mudarrin*' yang jelas-jelas menolak diskriminasi yang merugikan antara semua macam hubungan persaudaraan. Perincian sebagai berikut: ayah dan ibu sudah mati terlebih dahulu, ayah sudah mati ibu masih hidup, ayah masih hidup ibu sudah mati, ayah dan ibu masih hidup.<sup>165</sup>

Hazairin meninjau setiap kemungkinan mengenai keadaan orang tua itu pada dua macam hukum *kalâlah* dengan menyimpulkan:

- 1) Pada surat al-Nisa': 176, Allah swt. mengatur kewarisan seseorang yang mati tidak berketurunan tetapi ada meninggalkan saudara, yakni dalam hal ayahnya telah mati terlebih dahulu, (jadi mungkin ayah dan ibu sudah mati terlebih dahulu, atau mungkin ayah sudah mati tetapi ibu masih hidup).
- 2) Pada surat al-Nisa': 12, Allah swt. mengatur kewarisan seseorang yang mati tidak berketurunan, tetapi ada kemungkinan saudara beserta

---

<sup>164</sup> Ibid, h. 50

<sup>165</sup> Ibid, h. 54

ayah (jadi kemungkinan ibu juga masih hidup, atau mungkin ibu sudah mati).<sup>166</sup>

Selanjutnya beliau menilai hadits tentang *kalâlah*, hadits tersebut ialah sebagai berikut:

عَنْ جَبْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةُ سَعْدِ بْنِ الرَّيِّعِ بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّيِّعِ قُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ، شَهِيدًا وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَا لَهُمَا فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ قَالَ: يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ فَنَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أُمَّهُمَا فَقَالَ أَعْطِي ابْنَتِي سَعْدِ الثُّلُثَيْنِ وَأَعْطِي أُمَّهُمَا الثُّمْنَ وَمَ بَقِي فَهُوَ لَكَ

*Dari Jabir bin Abdullah berkata: janda Sa'd datang kepada Rasulullah Saw, bersama dua orang anak perempuan Sa'd dan berkata: ya Rasulullah, ini dua orang anak perempuan Sa'd yang telah gugur secara Syahid bersamamu di perang uhud. Paman mereka telah mengambil harta peninggalan ayah mereka dan tidak menyisakan bagi mereka harta peninggalan dan mereka tidak dapat menikah kecuali apabila mereka mempunyai harta. Nabi saw berkata: Allah akan memberi keputusan. Lalu turun ayat kewarisan. Nabi saw memanggil si paman dan berkata berikan dua pertiga untuk dua orang anak Sa'd, seperdelapan untuk isteri Sa'ad dan selebihnya tambahan untukmu.*<sup>167</sup>

عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: أَخْرَجَ آيَةٌ نَزَلَتْ فِي الْكَلَالَةِ (يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) (متفق عليه)

“Dari al-Barra bin ‘Azib, dia berkata: Ayat yang terakhir turun adalah ayat tentang *kalâlah*.” “ mereka meminta fatwa kepadamu (tentang *kalâlah*).

<sup>166</sup> Ibid, h. 55-56

<sup>167</sup> Imam al-Khafis Abi Daud Sulaiman bin al-A'sy'as al-Sajastany, *Sunan Abi Daud*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub, 1996) h. 329

*Katakanlah, Allah member fatwa kepadamu tentang kalâlah (yaitu):jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak.” (muttafaq ‘alaih)<sup>168</sup>*

Menurut Hazairin, kedua hadits tentang janda *Sa'd* dan hadits dari al-Barra itu, memberi petunjuk bahwa surat an-Nisa ayat 11 dan 12 turun sekaligus dan lebih dahulu daripada ayat 176. Begitu pula berdasarkan hadits-hadits ini, beliau berpendapat bahwa al-nisa ayat 33 serta 23 dan 24 turun sesudah ayat 11 dan 12 tapi sebelum ayat 176. Menurut beliau, fakat-fakta ini perlulah untuk diinsafi, karena mempunyai arti penting dalam menilai hadits-hadits kewarisan. Kuat dugaan, sewaktu Rasul mengurus harta warisan *sa'ad* tersebut (kira-kira tahun 5 H) (perang uhud terjadi pada tahun 3 H), surat an-Nisa ayat 11 dan 12 sudah turun, sedang ayat 23 dan 24 mengisyaratkan arah kepada sistem bilateral, serta ayat 176 yang melengkapkan penjelasan tentang kelompok keutamaan, masih belum turun. Jadi Rasulullah SAW memberi keputusan tersebut berdasarkan ijtihadnya sendiri, karena baru kelompok keutamaan pertama yang hampir lengkap tersusun.<sup>169</sup> Adapun kelompok keutamaan kedua belum mungkin disusun karena wahyu tentang *kalâlah* belum diberikan secara sempurna. Rasul setelah memberikan hak anak dan janda sesuai dengan ayat 11 dan 12, berhak dengan ijtihadnya sendiri memberikan warisan kepada saudara, berhubung Rasul belum mengetahui bahwa saudara tidak berhak mewarisi selama masih ada keturunan. Dengan demikian, setelah ayat-ayat

---

<sup>168</sup> Al-Nawawi, *Opcit*, Jilid II, h. 59

<sup>169</sup> Hazairin, *op.cit*, h. 85

kewarisan turun secara lengkap, maka hadits ini harus dianggap *mansukh* karena bertentangan dengan ayat yang baru turun.<sup>170</sup>

Sedang hadits dari Huzail ibn Surahbil sebgai berikut:

عَنْ هُزَيْلِ بْنِ شُرْحَيْبِلَ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ، وَسَلْمَانَ بْنِ رَبِيعَةَ، الْبَاهِلِيِّ فَسَأَلَهُمَا عَنِ ابْنَةِ، وَابْنَةِ ابْنِ، وَأُخْتِ لِأَبِ وَأُمِّ، فَقَالَا: لِابْنَةِ النَّصْفِ، وَمَا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ وَائْتِ ابْنَ مَسْعُودٍ فَسَيِّئًا بَعْنَا فَأَتَى الرَّجُلُ ابْنَ مَسْعُودٍ فَسَأَلَهُ وَأَخْبَرَهُ بِمَا قَالَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَدْ ضَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ وَلَكِنِّي سَأَقْضِي بِمَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْابْنَةِ النَّصْفِ وَالْابْنَةِ الْإِبْنَ السُّدُسُ تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ مِمَّا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ

*“Dari Huzail ibn Surahbil berkata: telah datang seorang laki-laki kepada Abu Musa al-Asy’ary dan salman bin Rabi’ah al-Bahily dan bertanya kepada mereka berdua tentang kasus kewarisan seorang anak perempuan, anak perempuan dari anak laki-laki, saudara perempuan seayah dan ibu. Kemudian mereka berdua berkata: untuk anak perempuan setengah dan selebihnya untuk saudara perempuan. Datanglah kemudian ia kepada ibn Mas’ud. Kemudian seorang laki-laki tersebut datang kepada ibn mas’ud dan bertanya kepadanya serta memberitahukan apa yang mereka berdua katakan. Kemudian ia menjawab (Abdullah ibn Mas’ud), jikalau begitu tentu aku kaliru dan tidaklah aku termasuk orang yang mendapat hidayah, akan tetapi aku akan memutuskan berdasarkan apa yang telah ditetapkan oleh Rasulullah saw. yaitu untuk anak perempuan setengah, untuk anak perempuan dari anak laki-laki seperenam sebagai pelengkap dua pertiga, dan sisanya untuk saudara perempuan”<sup>171</sup>*

Menurut Hazairin, sekiranya hadits ini dipahami secara bilateral, maka hadits ini sejenis dengan hadits Jabir (kasus *Sa’d*), yaitu mengenai hubungan garis lurus ke bawah dengan garis sisi pertama. Perbedaanya dalam hadits Jabir isinya adalah anak perempuan dengan saudara laki-laki, sedang dalam hadits

<sup>170</sup> Ibid, h. 91

<sup>171</sup> Muhammad Nasiruddin Al-Albani, *Shahih Sunan Ibnu Majah*, jilid III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 540.

Huzail ini sisinya adalah anak perempuan dan cucu perempuan (dari anak laki-laki) dengan saudara perempuan. Jadi, antara kedua hadits ini ada perbedaan esensial. Hadits Huzail bersinggungan dengan *mawâli*, sedangkan hadis Jabir tidak. Pokok perbedaan pendapat antara ibn mas'ud dan Huzail ibn Surahbil adalah tentang kedudukan seorang cucu perempuan yang menjadi *mawâli* dari seorang anak laki-laki. Berhubung ibn mas'ud menisbahkan pendapatnya kepada Rasul, maka menurut Hazairin, kuat dugaan bahwa putusan Rasul yang dirujuk tersebut sama seperti kasus *Sa'd*, terjadi sesudah surat al-Nisa' ayat 11 dan 12 turun, tetapi sebelum ayat 33 dan 176. Dengan kata lain, sebelum aturan tentang *mawâli* dan *Kalâlah* diwahyukan secara sempurna. Berdasarkan rekonstruksi di atas, Hazairin menyimpulkan bahwa yang digunakan Rasul untuk menyelesaikan kasus ini hanyalah surat an-Nisa' ayat 11 dan 12. Jadi sebagaimana dalam kasus *Sa'd*, Rasul memberikan sisa kepada saudara laki-laki pewaris, maka dalam kasus Huzail inipun Rasul menunjukkan betapa Rasul telah resapi paham bilateral. Rasul tidak membedakan antara saudara laki-laki dan perempuan ketika memberikan sisa bagi berdasarkan ayat 11 dan 12 tersebut. Begitu pula keputusan Rasul memberikan 1/6 kepada cucu sebagai takmilat dapat dipahami, karena sesuai dengan rekonstruksi yang di susun di atas ayat tentang *mawâli* belum lagi diturunkan.<sup>172</sup>

Bagian saudara perempuan kandung (seayah dan seibu), Hazairin membagi:

---

<sup>172</sup> Hazairin, *op.cit*, h. 111

- 1) Mendapat  $\frac{1}{2}$  jika sendirian, dan mendapat  $\frac{2}{3}$  jika dua orang atau lebih,
- 2) Mendapat  $\frac{1}{6}$  jika ia bersama dengan ayah atau ibu, atau suami istri tanpa adanya *far'un wârits*.
- 3) Sebagaimana saudara lainnya, ia hanya dapat waris jika tidak ada *far'un wârits mudzakkar* maupun *mu'annats*.
- 4) Jika bersama dengan saudara laki-laki *shahih* mendapat bagian  $\frac{1}{3}$  berbagi dengan perbandingan 2:1.
- 5) Ia menjadi *dzu al-farâ'id* di samping sebagai *dzu al-qarâbah*
- 6) Apabila hanya bersama ibu, maka ia memperoleh sisa harta.
- 7) Apabila *kalâlah*, maka bagiannya  $\frac{1}{2}$  (*dzu al-farâ'id*) di tambah  $\frac{1}{2}$  (*rad*), atau mewarisi seluruh harta.
- 8) Ayah mempengaruhi perolehan saudara perempuan *shahîhah* yang terdiri dari dua orang atau lebih dari  $\frac{1}{3}$  menjadi  $\frac{2}{3}$  berbagi rata.
- 9) Ia dapat menghijab kakek dan nenek dari perbagai jurusan, sedang ia sendiri terhijab oleh *far'un wârits mudzakkar* atau *mu'annats*.<sup>173</sup>

Bagian saudara perempuan seayah, Hazairin membagi:

- 1) Mendapat sebagaimana halnya saudara perempuan *shahîhah*
- 2) Mendapat *dzu al-farâ'id*, dan sebagai *dzu al-qarâbah*.
- 3) Dia berada dalam satu derajat dengan saudaranya yang perempuan ataupun laki-laki tanpa membedakan jurusan dengan perbandingan 2:1.

---

<sup>173</sup> Ibid, h. 114-115

- 4) Ia dapat berhijab kakek dan nenek dalam berbagai jurusan dan ia terhibab oleh *far'u wârits* baik laki-laki dan perempuan.<sup>174</sup>

Hazairin membagi bagian saudara perempuan seibu sebagai berikut:

- 1) Mendapat sebagaimana halnya saudara perempuan *shahîhah* atau perempuan seayah
- 2) Memperoleh sebagai *dzu al-farâ'id* dan sebagai *dzu al-qarâbah*
- 3) Ia sederajat tanpa membedakan dari jurusan kandung (*shahîh*), seayah, dan seibu, hanya antara laki-laki dan perempuan berbanding 2:1
- 4) Ia mendapat 1/2 apabila sendirian dan 2/3 apabila dua orang atau lebih, 1/6 bila bersama ayah atau ibu, atau suami/istri
- 5) Ayah mempengaruhi perolehan mereka dari 2/3 menjadi 1/3 jika berbilang
- 6) Ia terhibab oleh *far'un wârits mudzakkar* dan *mua'annats* seterusnya ke bawah.<sup>175</sup>

Hazairin membagi bagian saudara laki-laki, yaitu:

- 1) Saudara laki-laki *shahîh*, seayah, atau seibu dalam kedudukan yang sama sebagaimana pula saudara mereka yang perempuan.
- 2) Persekutuan mereka akan menjadikan perolehan mereka dari 2/3 berbagi menjadi 1/2 jika tidak ada *far'un wârits mudzakkar* dan *mua'annats* ataupun seayah.

---

<sup>174</sup> Ibid, h. 118

<sup>175</sup> Ibid, h. 121-122

- 3) Para ahli waris dari kelompok *far'un wârits mudzakkar* dan *mua'annats* dapat menghijab mereka dan sebaliknya jika mereka sendirian atau berbilang dari berbagai jurusan akan menghijab kakek dan nenek dari segala jurusan.
- 4) Ayah mempengaruhi perolehan persekutuan mereka dari  $\frac{2}{3}$  menjadi  $\frac{1}{3}$  dan kesendirian mereka dari  $\frac{1}{2}$  menjadi  $\frac{1}{6}$ .
- 5) Dalam persekutuan mereka, perhitungan antara mereka adalah 2:1 antara laki-laki dan perempuan dan 1:1 sesama jenis.<sup>176</sup>

### c. Kewarisan Kakek Bersama Saudara

Kakek menurut Hazairin hanya diperbolehkan tampil (mewarits) jika tidak ada lagi keturunan (anak, baik laki-laki maupun perempuan), orang tua, dan tidak ada lagi saudara.<sup>177</sup> Begitu pula jika terdapat keturunan yang lebih jauh dari anak (*mawâli* bagi mendiang anak yang bersangkutan, yaitu yang jadi penghubung bagi mereka), keturunan saudara (*mawâli* bagi mendiang saudara yang bersangkutan, yaitu yang menjadi penghubung bagi mereka), maka kakek ataupun nenek tidak bisa mewarits, sebab berbenturan dengan perumusan surat al-Nisa' :33, yaitu tidak boleh menjadi *mawâli* bagi orang tua (ayah atau ibu).<sup>178</sup>

Walaupun dikatakan *mawâli* untuk ayah dan *mawâli* untuk ibu tidak sesuai dengan perumusan al-Nisa': 33, akan tetapi dalam penerapannya istilah itu

<sup>176</sup> Ibid, h. 124

<sup>177</sup> Ibid, h. 132

<sup>178</sup> Ibid, h. 133

tidak mempengaruhi atau mengurangi dan melebihi maksud al-Nisa: 33, karena dalam kelompok-kelompok keutamaan pertama, kedua, dan ketiga masing-masing telah lengkap diperinci isinya, sehingga isi kelompok keempat menjadi jelas pula.<sup>179</sup>

Kesimpulan Hazairin, dengan adanya kakek atau nenek secara tersirat sebagai ahli waris kelas keempat diantara sekian banyak *mawâli* (anak dan saudara) yang dimaksud dalam surat al-Nisa': 33, beliau menjadikan pula sebagai mawali (*mawâli* bagi ayah dan *mawâli* bagi ibu), tetapi setelah dijaga semua kemungkinan yang dapat mengacaukan.<sup>180</sup> Penggambaran kakek menempati keutamaan keempat sebagai berikut:

1. Dalam keutamaan pertama, jika bagi mendiang ayah atau mendiang ibu diadakan *mawâli*, maka *mawâli* itu juga akan terdiri dari anak-anak atau keturunan mereka, sedangkan keturunan mereka itu telah diikutkan sebagai ahli waris, sedangkan keturunan mereka itu telah diikutkan sebagai ahli waris, dan keturunan mereka lainnya, yaitu saudara si pewaris atau keturunan saudara si pewaris, telah dimasukkan ke dalam keutamaan kedua berhubungan dengan urusan *kalâlah*
2. Dalam keutamaan kedua, jika bagi mendiang ibu dalam *kalâlah* (al-Nisa : 12 atau 176) diadakan *mawâli*, maka *mawâli* itu akan terdiri juga dari anak-anak mereka atau keturunan mereka, yakni saudara-saudara

---

<sup>179</sup> Ibid, h. 131

<sup>180</sup> Ibid, h. 138

dan keturunan saudara-saudara si pewaris, yang telah diikutkan juga sebagai ahli warits.

3. Dalam keutamaan ketiga: ayah dan ibu bagi si pewaris adalah setaraf dengan *naf'an* dengan anak menurut surat al-Nisa' ayat 11 sendiri, maka untuk ibu yang mati punah sedang ayah masih hidup, demikian juga untuk ayah yang mati punah sedang ibu masih hidup tidak perlu lagi diadakan *mawâli*, jika masih ada anak yang lain atau keturunannya. Jika semua anak mati punah, maka ahli warits berikutnya ialah orang tua si pewaris. Demikian juga bilamana kedua orang tua mati punah maka ahli warits berikutnya ialah orang tua dari orang tua (kakek atau nenek) dan mereka ini sebagai *mawâli* telah mendapat tempat dalam keutamaan keempat.<sup>181</sup>

Sedangkan duda atau janda (suami-istri), absolut tidak mungkin diadakan *mawâli* oleh karena mereka baru ada dengan matinya si pewaris, dan tidak mungkin ada sebelum matinya si pewaris.<sup>182</sup>

Tendensi beliau sebagai dalil pendukung kewarisan kakek bersama saudara adalah:

1. Surat al-Nisa': 33 dengan penafsirannya sendiri:

*"Dan untuk setiap orang itu Aku (Allah) telah mengadakan mawâli bagi harta peninggalan ayah dan ibu dan bagi harta peninggalan keluarga dekat, demikian juga harta peninggalan bagi tolan seperjanjianmu, karena itu berikanlah bagian-bagian kewarisannya".*<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Ibid, h. 38

<sup>182</sup> Ibid, h. 40

<sup>183</sup> Ibid, h. 27

Dalil ini berawal dari kesimpulan beliau tentang garis pokok keutamaan dan garis pokok penggantian, yaitu:

- a. Tentang hubungan orang tua (ayah dan ibu) dan anak merupakan hubungan kedarahan yang paling akrab yaitu pada surat al-Nisa': 11 "*aba'ukum wa abnukum la tadruna ayyuhum aqrabu lakum naf'an*", selanjutnya hubungan kedarahan yang dijeniskan al-Qur'an dalam dua istilah: yaitu pertama: '*aqrabun* dalam surat al-'Imran: 180, al-Nisa': 7 dan 33, dimana istilah itu ditempatkan setelah kata *walidan*; kedua: istilah '*ulu al-Qurba* dalam surat al-Nisa': 8. Istilah itu menunjukkan kekeluargaan hubungan darah antara seseorang dengan orang lain. *Walidan* selalu berhubungan dengan adanya *walad*, demikian juga *aqrabun* berpautan dengan *aqrabun* pula. *Walidan*, *aulad*, *aqrabun* dan '*ulu al-Qurba* adalah empat jenis hubungan darah yang dimasukkan dalam al-Quran ke dalam jenis yang disebutnya *al-arhâm* dalam surat al-Ahzab: 6, sedangkan hubungan kedarahan disebutnya *al-arhâm* dalam surat al-Nisa': 1.<sup>184</sup> Dalam ayat-ayat kewarisan *walidan* dan *aqrabûn* dijumpai sebagai pewaris, tetapi kata-kata tersebut sebagai istilah kekeluargaan yang berarti perhubungan timbal balik, maka *walidan* dan *aqrabûn* dapat pula menjadi ahli warits, *walidan* bagi anaknya, dan *aqrabûn* bagi sesama *aqrabûn*-nya. '*Ulû al-Qurba* ditinjau dari sudut seseorang jelas bukan ahli warisnya tetapi mereka masih sepertialian darah dengan dia. Dimana al-Quran menyatakan '*ulû al-Qurba* bukan ahli

---

<sup>184</sup> Ibid, h. 26

waris seseorang. Maka orang ini sebagai timbulnya perhubungan dan karena itu juga sebagai *'ulû al-Qurba* tidak mungkin menjadi pewaris bagi sesama *'ulû al-Qurba*-nya. Karena itu dapatlah *aqrabûn* diartikan sebagai keluarga dekat yang antara sesamanya mungkin menjadi ahli waris atau pewaris, sedangkan *'ulû al-Qurba* sebagai keluarga jauh yang antara sesamanya mungkin menjadi ahli waris atau pewaris,

- b. Batas antara *aqrabûn* dan *'ulû al-Qurba* ditinjau dari jauh dan dekatnya derajat kekeluargaan dapat dijawab dengan meneliti maksud surat an-Nisa': 33, dimana dijumpai selain istilah *walidan* dan *aqrabûn* juga istilah *mawâli*. Tolan seperjanjian dalam surat al-Nisa: 33 dimungkinkan maksudnya seseorang yang tidak mempunyai keluarga lagi yang telah mengikat janji untuk meninggalkan sebagian atau segala harta bendanya sesudah matinya kepada seseorang, yang diwajibkannya mengurus kematiannya dan menyelesaikan hutang-piutangnya serta memelihara selama di hari tuanya.<sup>185</sup>

Juga *nasibahum* beliau terjemahkan sebagai bagian kewarisan, yaitu suatu bagian dari harta peninggalan, beralaskan pemakaian kata *nasib* dalam ayat kewarisan surat al-Nisa' ayat 7, selain hubungannya sendiri dalam surat an-Nisa' ayat 33 itu dengan *'mimma taraka'*.<sup>186</sup> Dalam surat al-Nisa ayat 33 itu dengan jelas bahwa *nasib* itu disuruh diberikan kepada *mawâli* itu dan bukan kepada orang yang tersimpul dalam *likullin*, sehingga *mawâli* itu ahli warits. Dapat ditangkap maksud

<sup>185</sup> Ibid, h. 27

<sup>186</sup> Ibid, h. 99

dari surat an-Nisa': 33 dengan menambahkan *likullin* dengan *li fulanin*, dan *ja'alna* diganti dengan *ja'ala ilahu*, sedangkan urusan perjanjian ditinggalkan saja, maka bunyi ayat itu menjadi "*wa li fulânin ja'ala ilahu mawâlia mimma taraka al-wâlidani wa ila aqrabûna, fa atuhum nasîbahum*". Di sini si pewaris adalah ayah atau ibu atau seseorang dari *aqrabun*-nya, jika ayah atau ibu mati maka istilah-istilah itu mempunyai hubungan terhadap anak, anak yang mati ataupun anak yang menjadi ahli warits karena masih hidup. Jika tidak ada anak-anak, baik anak-anak yang mati terlebih dahulu maupun anak-anak yang masih hidup pada saat matinya si pewaris, maka si pewaris itu bukan ayah atau ibu tetapi seorang dari *aqrabun*-nya.<sup>187</sup>

Beliaupun mempersingkat dengan mengartikan surat al-Nisa': 33 "Bagi setiap orang Allah mengadakan *mawâli* bagi harta peninggalan orang tua dan keluarga dekat" dengan maksud hubungan kekeluargaan beristilah jika si pewaris orang tua (ayah atau ibu) maka berhubungan dengan hadirnya anak, dan jika si pewaris keluarga dekat maka hubungannya dengan hadirnya keluarga dekat pula (seandainya ia saudara sebagai pewaris, maka berhubungan pula dengan hadirnya saudara), tetapi disini anak dan saudara itu yang menjadi ahli warits tetapi mawalnya, sehingga anak atau anak saudara itu mesti sudah meninggal terlebih dahulu dari si pewaris, sebab jika anak atau saudara itu

---

<sup>187</sup> Ibid, h. 28

masih hidup maka dia sendiri menjadi ahli waris, lalu Allah tidak mengadakan lagi ahli waris lain.<sup>188</sup>

- c. Kemudian dari kepada siapakah yang patut disebut *mawâli* bagi seseorang, yaitu harus berpatokan pada: pertama; dengan mengecualikan hubungan antara suami istri, hubungan antara keluarga orang tua angkat dan anak angkat dan hubungan antara tolan seperjanjian, maka al-Qur'an hanya meletakkan ikatan kewarisan antara orang-orang yang sepertialian darah. Kedua: bahwa istilah *ja'ala* itu mengandung arti penciptaan dari tiada kepada ada, disamping istilah *khalaqa* yang prosedurnya selalu menurut macam dari "*kun fayakun*" dalam surat yasin: 82 dan bukan menurut prosedural. Maka, nyatalah bahwa *ja'ala* dalam kewarisan hanya mungkin berarti mengadakan dengan cara kelahiran, sehingga ada hubungan kekeluargaan antara dengan yang diadakan dengan pihak yang asal keturunannya dan sebaliknya, sehingga hubungan seseorang yang meninggal dengan *mawâli*-nya mungkin hubungan kedarahan garis ke bawah, ke sisi atau samping, dan ke atas. Jika diumpamakan yaitu ada kemungkinan bagi orang tua pihak ayah atau pihak ibu untuk menjadi *mawâli* bagi ayah atau ibu si mayyit, jika ayah atau ibu telah mati pula dengan mendahului anaknya yang meninggalkan harta itu, atau contoh berbeda: seorang pewaris diwarisi

---

<sup>188</sup> Ibid, h. 30

oleh *mawâli* saudaranya yang mati terdahulu; seorang pewaris diwarisi oleh keturunan mendiang anaknya.<sup>189</sup>

Maka jelaslah, bahwa *mawâli* adalah ahli warits karena penggantian, yaitu orang-orang yang menjadi ahli warits karena tidak ada lagi penghubung antara mereka dengan si pewaris dan ahli warits lainnya yang bukan *mawâli* ialah ahli warits karena tidak ada penghubung antara dia dengan si pewaris, seperti anak yang langsung menjadi ahli warits bagi ayahnya atau ibunya ataupun sebaliknya. Begitu juga *mawâli* itu termasuk pengertian *aqrabûn* dan berartilah pula *'ulû al-qurba* seseorang yang ada pertalian darah dengan si pewaris tetapi masih ada penghubung yang masih hidup dengan si pewaris sehingga ia tidak berhak mewaris.<sup>190</sup>

2. Dengan menghubungkan perumusan surat al-Nisa' ayat 33 dengan al-Nisa' ayat 11, 12, 176, maka kasus kakek bersama akan terjawab dengan adanya pengelompokan keutamaan kekerabatan, yaitu dengan konsep *mawâli* di atas.<sup>191</sup>
- 3) Hazairin menyatakan kasus kakek bersama saudara tidak ada hadits yang jelas dan atas apa yang dikemukakan 'ahlu al-sunnah termasuk imam Syafi'i, sebagaimana tendensi mereka pada Zaid bin Tsabit atas keputusan

---

<sup>189</sup> Ibid, h. 31-32

<sup>190</sup> Ibid, h. 32

<sup>191</sup> Ibid, h.

Umar bin Khattab tersebut menurutnya tidak berisikan sunnah rasul tetapi hanya berdasarkan ketetapan *ulul 'amri* saja.<sup>192</sup>



---

<sup>192</sup> Ibid, h. 137