

CORAK PATRILINIAL DALAM HUKUM KEWARISAN ISLAM SUNNI

Akhmad Jalaludin *

Abstrak: Hukum kewarisan Islam Sunni (berbeda dengan hukum kewarisan Syi'ah) sangat kental corak patrilinealnya. Setiap hubungan antara pewaris dengan ahli waris dilihat dengan perspektif patrilineal, kecuali jika ahli waris tersebut telah secara eksplisit disebut oleh nash. Padahal, al-Qur'an sama sekali tidak memberikan pembedaan antara ahli waris dari garis laki-laki dengan ahli waris dari garis perempuan. Hadits-hadits Nabi saw. juga tidak cenderung pada sistem patrilineal. Kentalnya corak patrilineal tersebut lebih didasarkan pada pemahaman fuqaha' Sunni yang dipengaruhi oleh *'urf* patrilineal.

Kata kunci: Sunni, pewaris, ahli waris, patrilineal

Pendahuluan

Hukum kewarisan Islam merupakan bagian dari hukum Islam yang cukup dekat dengan masyarakatnya. Dalam lingkaran sentris hukum Islam, ia berada pada lapisan ketiga setelah hukum ibadah (fiqh ibadah) dan hukum perkawinan (fiqh munakahat). Sejak masa pra-kolonial, bahkan pada masa awal kolonial, kewarisan di antara orang-orang Islam diselesaikan dengan menggunakan hukum waris Islam (Nuruddin, 2004: 3-14). Bahkan setelah Indonesia merdeka, di negeri ini, juga beberapa 'negeri Islam' lain, kewarisan menjadi salah satu bagian dari kompetensi absolut pengadilan agama, di samping perkara perkawinan dan perwakafan.

Namun demikian, ada kecenderungan yang tidak bisa diingkari, bahwa masyarakat muslim sendiri banyak yang tidak menggunakan ketentuan-ketentuan pembagian warisan sebagaimana yang ada dalam hukum kewarisan Islam. Keengganan ini sebagian tercermin dalam bentuk pembagian harta oleh orang tua sebelum kematiannya, sebagian dalam bentuk hibah-wasiat, dan sebagian lagi dilakukan oleh para ahli waris secara musyawarah. Barangkali karena adanya kecenderungan ini maka pasal UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama memberikan hak memilih kepada orang-orang Islam untuk mengajukan perkara kewarisannya ke pengadilan umum atau ke pengadilan agama (Penjelasan UU No.7 tahun 1989 angka 2).

Keengganan untuk menggunakan hukum kewarisan Islam, di satu sisi, dan mempertahankan bangunan hukum kewarisan Islam sebagaimana yang dirumuskan oleh para fuqaha', di sisi lain, dapat dipandang sebagai sikap mendua umat Islam, yang oleh Munawir Syadzali dianggap sebagai sebuah sikap yang berbahaya (Syadzali, 1991: 85). Sikap ini tentu saja dilandasi oleh ketidakberanian untuk menganggap tidak adil terhadap hukum kewarisan Islam, di satu sisi, sementara di sisi lain mereka sesungguhnya merasakan adanya ketidakadilan di dalam hukum kewarisan Islam. Ketidakberanian tersebut sesungguhnya bukan hanya berkaitan dengan hukum kewarisan Islam, melainkan juga bidang-bidang hukum yang lain. Seperti dikatakan oleh an-Na'im (1994: 14-15), dalam menghadapi rumusan-rumusan hukum Islam yang dirasa tidak cocok lagi bagi mereka, umat Islam lebih suka untuk membiarkan rumusan-rumusan tersebut apa adanya tanpa berani melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi, tetapi mereka juga tidak menerapkannya secara konsisten. Sebaliknya, alih-alih melakukan rekonstruksi, umat Islam justru mengambil hukum-hukum lain yang dirasa lebih adil.

* Dosen Syari'ah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pekalongan

Kaitannya dengan penerapan secara konsisten hukum kewarisan Islam, Hazairin (1981: 1-2) mensinyalir gejala tersebut sebagai akibat ketidaksesuaian sistem kekerabatan yang melandasi hukum kewarisan Islam Sunni dengan sistem kekerabatan masyarakat Indonesia. Menurutnya, sistem kekerabatan yang melandasi hukum kewarisan Islam Sunni adalah sistem kekerabatan patrilineal, sementara sistem kekerabatan masyarakat Islam Indonesia adalah bilateral/parental. Dalam sistem kekerabatan patrilineal tentu saja kerabat dari garis laki-laki mempunyai kedudukan lebih kuat daripada kerabat dari garis perempuan. Bahkan dalam sistem kekerabatan yang berdiri di atas sistem sosial yang patriarkhis ini, kedudukan laki-laki lebih kuat daripada perempuan. Karena itu sangat wajar jika hukum kewarisan Islam yang patrilineal akan dirasa mengandung ketidakadilan ketika diterapkan dalam masyarakat bilateral ataupun matrilineal.

Bila dibaca secara sekilas saja, hukum kewarisan Sunni memang mencerminkan sistem kekerabatan patrilineal. Perbedaan antara cucu dari anak perempuan dengan cucu dari anak laki-laki dalam hukum kewarisan Islam Sunni menjadi salah satu indikasi sistem kekerabatan patrilineal. Cucu dari anak perempuan merupakan kerabat jauh (*ddzawi al-arhâm*) yang hanya akan dapat mewaris jika tidak ada ahli waris *'ashâbah* sama sekali dan/atau tidak ada ahli waris *ashhâb al-furûd* yang dapat menerima *radd*.

Menghadapi ketidaksesuaian hukum kewarisan Sunni yang patrilineal dengan sistem kekerabatan masyarakat muslim yang bukan patrilineal, sebagian orang Islam menghindari hukum kewarisan baik dengan cara membagi habis harta yang akan ditinggalkannya melalui hibah atau wasiat maupun dengan cara pembagian warisan berdasarkan musyawarah keluarga. Sementara, para perumus hukum Islam mencoba melakukan ijtihad eklektik dalam bentuk wasiat wajibah. Di negara-negara seperti Mesir, Suriah dan Maroko, seorang cucu dari anak perempuan diberi hak atas harta warisan melalui mekanisme yang disebut dengan wasiat wajibah, yaitu wasiat yang wajib dibuat oleh seseorang dan diberikan kepada orang tertentu, dalam hal ini cucu tersebut. Jika orang tersebut tidak membuat wasiat maka negara tetap memberikan wasiat kepada cucu itu seakan-akan orang tersebut membuat wasiat. Konsep wasiat wajibah ini merupakan hasil ijtihad eklektik dengan mengambil pendapat madzhab Zhahiri (Hazairin, 1981: 1-2; Rasyid, 1995: 54-67). Di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 185 mengadopsi konsep ahli waris pengganti (*bij plaatsvervulling*) untuk memberikan warisan kepada cucu tersebut. Tidak diketahui landasan metodologis apa yang digunakan KHI, tetapi konsep itu diambil dari KUH Perdata (BW) dan hukum adat dan, lebih penting lagi, gagasan Hazairin.

Dari latar belakang di atas dapat diketahui fokus dari penelitian ini, yaitu corak patrilineal hukum kewarisan Islam Sunni dan landasan-landasannya. Dalam bentuk pertanyaan, fokus penelitian tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana corak patrilineal dalam hukum kewarisan Sunni? Ketentuan-ketentuan apa saja yang merepresentasikan sistem patrilineal?
2. Apakah dalam perumusan sistem kewarisan terjadi bias patrilineal? Jawaban persoalan kedua ini akan diperoleh dengan memecahkan dua pertanyaan berikut:
 - Bagaimana kecenderungan al-Qur'an dan Hadits dalam hal sistem kekerabatan yang menjadi pilar sistem kewarisan sunni?
 - Atas dasar apa fuqaha' Sunni menentukan garis kekerabatan dalam kewarisan?

Dari penelitian ini diharapkan akan diketahui dengan jelas ketentuan-ketentuan apa saja dalam hukum kewarisan Islam Sunni yang bercorak patrilineal, dan sejauh mana kekentalan corak tersebut. Jika memang bercorak patrilineal sebagaimana yang menjadi hipotesis dalam penelitian ini, lebih jauh diharapkan akan diketahui seberapa jauh dukungan nash terhadap corak tersebut. Dalam jangka panjang, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi studi awal untuk perumusan kembali hukum waris Islam yang

lebih membumi dan bisa diterapkan di Indonesia secara konsisten, tanpa ada upaya-upaya penghindaran yang tidak jujur.

Metode Penelitian

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*). Karena itu data-data yang dihimpun merupakan data-data kepustakaan yang representatif dan relevan dengan obyek studi ini. Dalam penelitian ini, sumber-sumber data yang digunakan dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori: sumber primer dan sumber sekunder. Yang termasuk sumber primer dalam penelitian ini adalah kitab-kitab fiqh (khususnya fiqh mawaris) dari empat madzhab Sunni. Akan tetapi, karena fiqh mazhab dirumuskan dengan menggunakan dalil-dalil dari al-Qur'an dan Hadits, maka al-Qur'an dan Hadits pun menjadi sumber primer. Sedangkan sumber sekunder adalah: (1) Karya-karya tentang fiqh mawaris yang ditulis oleh para penulis non-mazhab dan (2) karya-karya keislaman yang terkait dengan subjek-subjek tertentu dalam hukum waris.

Sebagai sebuah penelitian pustaka, peneliti mencari, melacak, menggali dan mengumpulkan data-data baik dalam buku-buku/kitab-kitab maupun tulisan-tulisan lepas yang relevan dengan obyek penelitian. Dalam pelacakan dan pengumpulan data ini, peneliti memprioritaskan sumber-sumber primer, dengan tetap memperhatikan sumber-sumber sekunder. Langkah ini diambil karena sumber-sumber sekunder sangat penting untuk mengkritisi dan menganalisis pemikiran Syahrur yang menjadi obyek kajian ini.

Setelah data-data yang diperlukan terkumpul, langkah selanjutnya adalah mengolah data-data tersebut. Dalam pengolahan ini, data-data yang diperoleh diklasifikasikan dalam beberapa kelompok : (1) ketentuan-ketentuan dasar seputar hukum waris di kalangan Sunni, (2) ketentuan-ketentuan dalam hukum waris Sunni yang bercorak patrilineal berikut dalil-dalil yang dijadikan dasar dan alur pikir pembacaannya (*istinbâth* hukumnya), (3) dalil-dalil seputar sistem kekerabatan, dan (4) cara pembacaan lain terhadap dalil-dalil seputar sistem kekerabatan dan sistem kewarisan. Dalam setiap item klasifikasi ini terdapat item-item yang merupakan sub-klasifikasi. Karena itu dalam pengolahan data, data-data itu juga dipisah-pisahkan sesuai dengan materi masing-masing item sub-klasifikasi. Langkah-langkah ini ditempuh untuk mempermudah dan mensistematisir analisis data selanjutnya.

Dalam penelitian ini, metode analisis data yang digunakan adalah analisis data kualitatif yang bertumpu pada metode deskriptif, yaitu mengungkapkan dan memaparkan data serta fakta sesuai dengan keadaannya. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan metode komparatif meskipun secara terbatas. Artinya, peneliti melakukan komparasi antara pemikiran fuqaha' Sunni dengan pemikiran para pemikir lain seperti fuqaha' Syi'ah dan Hazairin sebagai batu pijakan untuk menganalisis pemikiran fuqaha' Sunni tersebut. Dari komparasi ini dapat diperoleh bahan untuk menganalisis lebih lanjut pemikiran mereka.

Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah usul fiqh. Ini dipandang tepat karena usul fiqh merupakan teori yang melandasi dibangunnya fiqh (hukum Islam), termasuk hukum waris Sunni. Tetapi ini bukan satu-satunya pendekatan yang memadai. Pendekatan ini perlu dilengkapi dengan pendekatan hermeneutik, yaitu pendekatan yang berusaha memahami realitas dari berbagai sudut dan arah dalam suatu hubungan ruang dan waktu. Dengan pendekatan ini, berbagai aspek yang mengitari lahirnya sebuah teks, pembacaan atau pendapat menjadi pertimbangan dalam melakukan analisis. Pendekatan hermeneutik yang digunakan di sini bertumpu pada pengertian hermeneutika sebagai teori tentang pemahaman bahasa (*linguistic understanding*) dan penafsiran teks suci (Palmer, 1969: 33-45). Pendekatan usul fiqh dan hermeneutik ini digunakan dalam memahami dan menganalisis pemikiran fuqaha' Sunni ketika mereka merumuskan hukum waris.

Sementara, karena dasar-dasar hukum waris Islam adalah teks-teks suci (al-Qur'an dan Hadits), maka pendekatan hermeneutik digunakan pula dalam memahami teks-teks suci tersebut. Dengan menggunakan pendekatan yang sama dalam mendekati kedua materi tersebut dihasilkan kesimpulan yang memiliki konsistensi.

Hasil Penelitian

A. Deskripsi

Corak patrilineal dalam sistem kewarisan Sunni sangat kental. Setiap hubungan kekerabatan antara ahli waris dengan pewaris dilihat dengan perspektif patrilineal, kecuali jika hubungan pewaris dengan ahli waris bersifat langsung (tidak diselingi orang lain), seperti anak dan ayah-ibu, atau tidak langsung tetapi telah disebutkan haknya dalam nash, yakni kewarisan ibunya ibu. Dalam hal seperti ini maka perspektif patrilineal tidak (bisa) digunakan.

Sedangkan untuk kerabat yang hubungannya tidak langsung dan tidak ada nash yang secara eksplisit menegaskan hak kewarisannya, maka pasti bercorak patrilineal. Kewarisan cucu dan seterusnya ke bawah bercorak patrilineal. Cucu perempuan termasuk kelompok ahli waris *ashhâb al-furûd*, yaitu mereka yang memperoleh bagian tertentu. Sedangkan cucu laki-laki termasuk kelompok '*ashâbah* sehingga bagian yang diterimanya tidak tertentu melainkan sisa setelah diberikan kepada *ashhâb al-furûd*. Hanya saja, cucu yang termasuk baik *ashhâb al-furûd* maupun '*ashâbah* hanyalah cucu dari garis laki-laki (*walad al-ibn*, *walad ibn al-ibn*, *walad ibn ibn al-ibn*, dan seterusnya ke bawah) dan tidak bagi cucu dari garis perempuan (*walad al-bint* dan seterusnya ke bawah, *walad bint al-ibn*, dan setiap cucu yang hubungan nasabnya kepada pewaris melewati perempuan). Jadi, cucu dari garis murni perempuan atau bercampur perempuan dianggap kerabat jauh, sehingga dalam kewarisan mereka dimasukkan dalam kelompok *dzawi al-arhâm* (Al-Bayjuri, 1999: 128; Al-Qodiri, 1997: 367; Hamid dan Wahbi, 1992: 58), yakni kelompok ahli waris yang hanya akan mendapat bagian warisan jika sudah tidak ada sama sekali '*ashâbah* dan/atau *ashhâb al-furûd* yang berhak menerima *radd*.

Ketentuan tersebut jelas bercorak patrilineal. Yang berhak menjadi ahli waris *ashhâb al-furûd* atau '*ashâbah* hanyalah cucu-cucu yang hubungannya ke pewaris tidak melewati perempuan. Begitu hubungan mereka melewati perempuan maka mereka harus rela menjadi ahli waris *dzawi al-arhâm* yang hanya sangat kecil kemungkinannya untuk mendapatkan warisan. Sehingga bisa dikatakan bahwa dalam keberhakannya memperoleh warisan, seorang perempuan dalam garis kekerabatannya menjadi penyebab ketidakberuntungan (atau kesialan) seorang ahli waris, yaitu tidak memperoleh warisan. Hal ini karena, bagi para fuqaha' Sunni, nasab atau garis kekerabatan hanyalah melalui ayah (Al-Bayjuri, 1999: 206). Dengan kata lain, kekerabatan antara seseorang dengan orang lain dihubungkan melalui ayah. Meskipun dua atau beberapa orang juga masih dipandang memiliki hubungan kekerabatan jika mereka dihubungkan oleh ibu, tetapi hubungan kekerabatan itu hanya bersifat *lugawî* (makna kebahasaan) saja (Al-Bayjuri, 1999), bahkan dalam banyak hal seakan-akan dianggap tidak ada. Hanya cucu perempuan yang tidak melewati perempuan saja (garis murni laki-laki) yang termasuk *ashhâb al-furûd*, dan hanya cucu laki-laki yang tidak melewati perempuan saja yang termasuk '*ashâbah*. Sedangkan cucu yang melewati perempuan dikategorikan ke dalam *dzawi al-arhâm*.

Begitu pula kakek dan nenek. Kakek dan nenek termasuk ahli waris *ashhâb al-furûd*. Mereka berhak menerima bagian tertentu selama tidak *mahjûb* oleh ahli waris lain. Nenek terhalang mendapatkan warisan kalau ada ibu, baik nenek tersebut dari pihak ibu maupun dari pihak ayah. Nenek juga terhalang oleh ayah hanya jika ia dari pihak ayah.

Begitu seterusnya, nenek yang lebih jauh terhalang oleh nenek yang lebih dekat, dan terhalang pula oleh kakek yang lebih dekat hanya jika nenek tersebut dari pihak ayah.

Selain sebagai ahli waris *ashhâb al-furûd*, kakek juga termasuk ahli waris '*ashâbah*. Karena itu, kakek mempunyai peluang untuk memperoleh warisan dalam bentuk *fard* juga warisan sisa sekaligus. Hal ini tentu saja jika dalam kedua cara penerimaan tersebut kakek tidak terhalang oleh ahli waris lain, sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya.

Ketentuan perolehan warisan kakek dan nenek tersebut hanya berlaku bagi kakek *shahîh* dan nenek *shahîhah*. Kakek *shahîh*-lah yang termasuk ahli waris *ashhâb al-furûd* dan '*ashâbah*. Dan nenek *shahîhah*-lah yang termasuk ahli waris *ashhâb al-furûd*. Sedangkan kakek *ghairu shahîh* (atau kakek *fâsid*) dan nenek *ghairu shahîhah* (atau nenek *fâsidah*) hanya termasuk ahli waris *dzawi al-arhâm* yang sangat kecil kemungkinannya untuk bisa memperoleh warisan.

Kakek *shahîh* adalah kakek yang hubungannya ke pewaris tidak melewati perempuan. Jika nasabnya ke pewaris dihubungkan oleh atau melewati perempuan, maka ia bukanlah kakek *shahîh* melainkan kakek *fâsid* (Syalbi, 1978: 142; Al-Qodiri, 1997: 267-368). Dengan ketentuan ini maka kakek dari pihak ibu bukanlah kakek *shahîh*, sementara kakek dari ayah, sejauh apa pun hubungan kekerabatannya sepanjang tidak melewati perempuan, merupakan kakek *shahîh*. Jadi, kakek dari ibu, meskipun hubungannya kepada pewaris sangat dekat, yakni hanya melewati ibu, dianggap sebagai kerabat jauh yang karenanya hanya termasuk kelompok *dzawi al-arhâm*. Kakek yang sesungguhnya sangat dekat hubungan kekerabatannya dengan cucu menjadi dianggap jauh hanya karena melewati seorang perempuan, yakni ibu. Sementara, kakek yang hubungannya tidak melewati perempuan, sejauh apa pun hubungan kekerabatannya, dianggap sebagai kerabat dekat dan dimasukkan ke dalam kelompok *ashhâb al-furûd* dan '*ashâbah*.

Berbeda dengan kakek, nenek dari pihak ibu (ibunya ibu/*umm al-umm*) dianggap sebagai nenek *shahîhah* sebagaimana nenek dari pihak ayah (ibunya ayah/*umm al-ab*). Yang menentukan apakah seorang nenek (yang dimaksud adalah nenek pada tingkat kedua, ketiga dan seterusnya ke atas (*buyut*, *canggih*, dan seterusnya ke atas) dianggap *shahîhah* ataukah *fâsidah* bukanlah karena hubungannya ke pewaris hanya dihubungkan oleh murni orang-orang laki-laki ataukah melewati perempuan. Tetapi yang menentukan adalah ada tidaknya kakek *ghairu shahîh* yang menghubungkan nenek dengan pewaris. Jika nenek tidak melewati kakek *fâsid* maka ia adalah nenek *shahîhah*, dan sebaliknya, jika melewati kakek *fâsid* maka ia adalah nenek *fâsidah*. Jadi, nenek *fâsidah* adalah nenek yang hubungan nasabnya dengan pewaris melewati kakek *fâsid* (Syalbi, 1978: 194).

Meskipun nampaknya yang menyebabkan seorang nenek menjadi *fâsidah*, dan karenanya tidak termasuk kelompok *ashhâb al-furûd* melainkan hanya *dzawi al-arhâm*, bukanlah perempuan melainkan laki-laki (yakni kakek *fâsid*), namun yang menyebabkan seorang kakek dikategorikan *fâsid* adalah perempuan. Jadi, tetap saja, seseorang (nenek) dianggap sebagai kerabat jauh (*dzawi al-arhâm*) pewaris disebabkan karena adanya perempuan di dalam rantai nasabnya.

Pembedaan kakek/nenek menjadi *shahîh/shahîhah* dan *fâsid/fâsidah* jelas menunjukkan corak patrilineal hukum kewarisan Sunni. Pembedaan ini tentu saja tidak dikenal dalam masyarakat yang mempunyai sistem kekerabatan parental/bilateral seperti masyarakat Jawa. Bagi masyarakat seperti ini, kakek/nenek dari pihak ibu sama kekerabatannya dengan kakek/nenek dari pihak ayah. Karena itu, sesungguhnya pembedaan tersebut akan dirasa janggal oleh masyarakat bilateral/parental. Hanya saja, karena sistem kewarisan atau ilmu faraidl Sunni telah diajarkan sejak kecil dan telah begitu mapan (dianggap final dan merupakan kebenaran) maka pembedaan tersebut tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang perlu dipersoalkan.

Saudara juga dibedakan berdasarkan garis kekerabatan. Saudara seayah diperlakukan (hampir) sama dengan saudara kandung, dan keduanya dibedakan dari saudara seibu. Saudara kandung mungkin tepat untuk dianggap sebagai lebih dekat (lebih kuat) hubungan kekerabatannya dengan seseorang daripada saudara seayah atau saudara seibu, karena saudara kandung dihubungkan nasabnya melalui dua pihak (yaitu ayah dan ibu) sedangkan saudara seayah atau seibu hanya melalui satu pihak (ayah saja atau ibu saja). Tetapi saudara seayah sulit untuk dianggap sebagai lebih dekat daripada saudara seibu, baik oleh masyarakat parental apalagi masyarakat matrilineal.

Akan tetapi, sistem kewarisan Sunni secara tegas membedakan antara saudara perempuan seayah dengan saudara perempuan seibu. Perolehan saudara perempuan seayah hampir sama dengan perolehan saudara perempuan kandung. Sedangkan perolehan saudara perempuan seibu berbeda sekali dengan perolehan saudara kandung (dan seayah). Menurut fuqaha', perbedaan itu karena adanya dua penjelasan kewarisan saudara, yaitu dalam an-Nisa' ayat 12 dan ayat 176. Ayat 12 dianggap berlaku untuk saudara seibu, dan ayat 176 dianggap berlaku untuk saudara kandung dan seayah. Sistem kewarisan yang menganggap saudara seayah sebagai lebih dekat kekerabatannya, dan karenanya memiliki hak yang lebih, daripada saudara seibu, jelas bercorak patrilineal dan merepresentasikan sistem kekerabatan patrilineal.

Kekentalan corak patrilineal lebih jelas lagi dengan adanya kelompok '*ashâbah* dalam sistem kewarisan Sunni. Mereka adalah semua laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris tidak melewati perempuan. Jadi, seorang perempuan tidak akan masuk kelompok ini, begitu pula laki-laki yang hubungan kekerabatannya dengan pewaris melewati perempuan.

Istilah '*ashâbah* biasa didefinisikan oleh fuqaha' ahli faraidl sebagai ahli waris yang tidak mendapat bagian yang sudah dipastikan besar kecilnya (*fard*) (Rahman, 1981: 339). Meskipun begitu, sesungguhnya istilah '*ashâbah* bukan istilah yang *genuine* dalam sistem kewarisan Sunni (ilmu faraidl). Istilah itu sudah dikenal dalam masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, dan menjadi indikasi kokohnya sistem patrilineal mereka. Secara bahasa, '*ashâbah* berasal dari kata '*ashaba* yang artinya mengelilingi. '*ashâbah* dapat berarti pengikut seseorang yang mau membantu sepenuhnya. Dalam konteks hubungan kekerabatan ia berarti kerabat seseorang dari jurusan ayah (Syalbi, 1978: 208). Disebut '*ashâbah* karena mereka mengelilingi dan menjadi pembela bagi orang yang menjadi kerabatnya (Az-Zuhayli, 1997: 7794). Dengan pengertian ini, dapat dipahami bahwa konsep '*ashâbah* merupakan konsep patrilineal yang mengunggulkan kerabat dari garis laki-laki. Tidak ditemukan konsep serupa yang digunakan untuk menunjuk kerabat dari garis perempuan. Seolah-olah kerabat dari garis perempuan itu tidak ada sehingga tidak diperlukan konsep yang mengabstraksikan mereka.

Jadi, dari sistem kekerabatan patrilineal-lah konsep '*ashâbah* itu diambil. Ia memang masuk ke dalam sistem kewarisan dengan dukungan Hadits. Akan tetapi, sementara jumlah kerabat yang termasuk '*ashâbah* bisa sangat banyak, tidak ada sama sekali Hadits yang memberikan penjelasan mengenai siapa-siapa di antara mereka yang berhak menerima jika mereka ada secara bersama-sama. Hadits yang sering dijadikan dasarnya memang menyatakan bahwa sisa harta warisan setelah diberikan kepada *ashhâb al-furûd* menjadi hak laki-laki yang paling utama (*awlâ rajul*). Tetapi Hadits tersebut tidak menjelaskan siapa laki-laki paling utama di antara sejumlah laki-laki yang masuk kelompok '*ashâbah*. Penjelasan mengenai persoalan ini kemudian sepenuhnya didasarkan pada struktur '*ashâbah* yang ada dalam masyarakat patrilineal Arab sebagaimana dipahami oleh fuqaha'. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai urutan '*ashâbah*. Menurut Abu Hanifah, '*ashâbah* terbagi ke dalam empat *jihat* (Syalbi, 1978: 208-209), Sedangkan

menurut mayoritas ulama (Malik, asy-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal dan dua tokoh mazhab Hanafi, yakni Muhammad asy-Syaibani dan Abu Yusuf) mengelompokkan 'ashâbah dalam lima *jihat* (Az-Zuhayli, 1997: 7798-7800).

Dengan diunggulkannya kerabat dari garis murni laki-laki maka kerabat dari garis atau melewati perempuan menjadi tersisihkan. Kelompok kerabat yang diistilahkan dengan *dzawi al-arhâm* ini hanya akan menerima warisan jika tidak ada 'ashâbah sama sekali dan tidak ada *ashhâb al-furûd* yang berhak menerima *radd* (yaitu selain suami istri).

Kata *arhâm*, yang merupakan bentuk jamak dari kata *rahîm*, secara bahasa adalah tempat tumbuhnya janin dalam perut wanita. Kemudian kata itu digunakan untuk menyebut hubungan kekerabatan yang disebabkan kelahiran karena hubungan itu berpangkal dari rahim. Karena itu, secara bahasa *dzawi al-arhâm* berarti semua orang yang memiliki hubungan kekerabatan, meliputi kerabat garis lurus ke bawah (*furû'*), kerabat garis lurus ke atas (*ushûl*) dan kerabat garis menyamping (*hawâsyi*). Dalam konteks kewarisan, *dzawi al-arhâm* sesungguhnya mencakup seluruh kerabat baik yang diistilahkan oleh fuqaha' Sunni sebagai *ashhâb al-furûd* dan 'ashâbah maupun yang lainnya (Rahman, 1981: 351). Pengertian ini sejalan dengan firman Allah (QS: Al-Anfal, 75): "*wa ulu al-arhâm ba'dluhum awlâ bi ba'dl bi kitâbillâh*".

Kata yang sesungguhnya memiliki makna luas ini kemudian digunakan oleh fuqaha' Sunni untuk makna yang lebih sempit, yaitu kerabat yang tidak memperoleh bagian warisan yang sudah ditentukan (*fard*) dan tidak termasuk 'ashâbah, baik perempuan maupun laki-laki (Rahman, 1981: 196). Semua perempuan yang tidak ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah sebagai berhak atas *fard* dimasukkan oleh fuqaha' dalam kelompok ini. Begitu pula semua laki-laki yang hubungannya ke pewaris melewati perempuan, apatah lagi yang melalui garis murni perempuan.

Dalam hal kewarisan, posisi mereka sangat lemah. Sebaik-baik posisi adalah yang diberikan oleh empat khulafa'urrasyidun, Ibn 'Abbas dalam salah satu pendapatnya yang lebih masyhur, Ibn Mas'ud dan Mu'az bin Jabal dari kalangan sahabat, Qadli Syuraih, Ibn Sirin, dan 'Atha' dari kalangan tabi'in, dan Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal, Abu Yusuf, Muhammad, Ibn Abi Layla, Ishaq bin Rahawaih dan fuqaha' mutaakhirin Syafi'iyah dan Malikiyyah dari kalangan mazhab-mazhab. Menurut mereka, *dzawi al-arhâm* berhak mendapat warisan jika pewaris tidak mempunyai ahli waris 'ashâbah dan/atau *ashhâb al-furûd* yang berhak menerima *radd* (Syalbi, 1978: 282).

Dengan demikian, *dzawi al-arhâm* nyaris tidak akan pernah memperoleh bagian warisan. Hal ini karena mereka merupakan kerabat jauh menurut sistem patrilineal. Sistem kekerabatan patrilineal membuat mereka dianggap sebagai kerabat jauh dan lemah posisinya sebagai ahli waris. Padahal sebagian mereka sesungguhnya sangat dekat dengan pewaris jika dilihat dari sisi tingkat kekerabatannya. Cucu dari anak perempuan sesungguhnya sangat dekat dengan pewaris karena hubungannya dengan pewaris hanya berselang satu orang, yaitu anak perempuan. Tetapi karena anak perempuan adalah perempuan maka cucu tersebut menjadi tersisihkan dan dianggap kerabat jauh. Sedangkan, cicit atau keturunan berikutnya terus ke bawah betapa pun jauhnya, sepanjang melalui garis murni laki-laki, termasuk 'ashâbah. Dalam kewarisan ia didahulukan daripada (dan juga menghalangi) cucu dari anak perempuan. Sementara itu, ayahnya ibu (*ab al-umm*) termasuk kelompok kedua karena ia merupakan kakek *ghair shahîh*. Padahal, hubungannya ke pewaris hanya berselang satu orang, yaitu ibu. Tetapi, karena ibu adalah perempuan maka ayahnya ibu menjadi tersisihkan dan hanya masuk kelompok *dzawi al-arhâm*.

Itulah posisi paling baik *dzawi al-arhâm* yang diberikan oleh sebagian fuqaha'. Dikatakan paling baik karena sebagian fuqaha' yang lain menempatkan *dzawi al-arhâm* pada posisi yang lebih buruk lagi. Zaid bin Tsabit dan Ibn 'Abbas dari kalangan sahabat,

Sa'id bin al-Musayyab dan Sa'd bin Jubair dari kalangan tabi'in, Malik bin Anas, asy-Syafi'i, Sufyan ats-Tsauri, al-Auza'i dan Ibn Hazm dari kalangan mazhab-mazhab berpendapat bahwa *dzawi al-arhâm* sama sekali tidak berhak memperoleh warisan. Seandainya tidak ada ahli waris '*ashâbah* sama sekali dan tidak ada pula *ashhâb al-furûd* maka harta peninggalan diserahkan kepada baitul mal (Syalbi, 1978: 280; Rahman, 1981: 352). Dengan kata lain, menurut pendapat ini, *dzawi al-arhâm* hampir-hampir tidak termasuk kerabat dan sama sekali bukan ahli waris.

B. Corak Patrilineal Sistem Kewarisan Sunni: Bias Patrilineal

Di dalam al-Qur'an, penjelasan kewarisan terutama terdapat dalam surat an-Nisa' ayat 7, ayat 11-14, ayat 32-33, dan ayat 176. Ayat 7 memberikan prinsip baru dalam sistem kewarisan, yaitu bahwa perempuan sama dengan laki-laki dalam hal keberhakannya untuk mendapatkan harta warisan yang ditinggalkan orang tua atau kerabat mereka, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditentukan. Prinsip ini merupakan reformasi al-Qur'an dalam bidang kewarisan yang merobohkan adat kewarisan Arab jahiliyah yang meminggirkan atau bahkan menyingkirkan perempuan dalam pembagian warisan di antara mereka. Sebagaimana diketahui, sebagian besar kabilah Arab saat itu tidak memberikan hak kewarisan kepada anak perempuan (Rahman, 1981: 11). Bahkan al-Qur'an menginformasikan dengan jelas adanya – dan melarang dengan tegas – praktek mewariskan istrinya ayah (ibu tiri) yang menjadi kebiasaan mereka (QS. An-Nisa': 19).

Selanjutnya, an-Nisa' ayat 11-12 dan 176 menjelaskan ketentuan warisan bagi para ahli waris secara berurutan berdasarkan kedekatan hubungan mereka dengan pewaris. Bagian awal an-Nisa': 11 memberikan ketentuan tentang hak kewarisan keturunan, yaitu anak-anak (*awlâd*). Dalam bahasa Arab, kata *walad* (jamak: *awlâd*) berarti anak laki-laki dan anak perempuan. Dan kata *walad/awlâd* dalam penggal pertama an-Nisa': 11 ini dipahami para ulama demikian (Sedangkan kata *walad* dalam penggal kedua an-Nisa': 11 dan an-Nisa' 176 dipahami para ulama dengan makna anak laki-laki saja, tidak mencakup anak perempuan. Ini jelas sebuah inkonsistensi yang membingungkan jika tidak dikaitkan dengan budaya patrilineal yang melingkupi mereka). Penggal kedua ayat 11 memberikan ketentuan tentang hak kewarisan orang-orang yang menurunkan, yaitu ayah dan ibu. Bagian awal ayat 12 menjelaskan bagian warisan suami dan istri. Dan bagian kedua ayat tersebut memberikan aturan kewarisan bagi saudara-saudari. Begitu pula ayat 176.

Bila ayat-ayat di atas dibaca tanpa mengikuti penafsiran para ulama, sama sekali tidak ditemukan warna patrilineal di dalamnya. Al-Qur'an menjelaskan hak kewarisan *awlâd* tanpa ada pembedaan antara keturunan dari garis laki-laki dengan keturunan dari garis perempuan, menjelaskan hak kewarisan *abawain* tanpa ada penjelasan yang membedakan antara kakek/nenek dari pihak mana dan melewati siapa, dan menjelaskan hak kewarisan *akh/ukht* tanpa menjelaskan perbedaan antara saudara kandung, seayah dan seibu.

Yang mungkin muncul dalam pikirannya adalah kesan bahwa al-Qur'an membedakan ahli waris perempuan dengan ahli waris laki-laki. Bagian awal an-Nisa': 11 memang menyatakan "*bagi seorang laki-laki bagian yang sama dengan bagian dua orang perempuan*". Ketika seorang anak laki-laki menjadi ahli waris bersama dua orang anak perempuan maka bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan tersebut. Dari sini kemudian disimpulkan lebih lanjut bahwa bagian seorang anak perempuan adalah separoh bagian seorang anak laki-laki. Ketentuan ini kemudian dipandang sebagai berlaku umum dan universal untuk semua kasus kewarisan di mana pun dan kapan pun. Dengan kata lain, ketentuan itu ditetapkan sebagai prinsip '*ayniyyah* (definitif), bukan *hudûdiyyah*.

Diunggulkannya laki-laki semakin jelas ketika an-Nisa': 12 menerangkan bagian suami dan istri dan an-Nisa': 176 menerangkan bagian saudara. Penggal pertama an-Nisa': 12 memberi suami bagian dua kali bagian istri, baik dalam keadaan pewaris mempunyai anak maupun tidak. Ketika pewaris meninggalkan anak maka suami memperoleh $\frac{1}{4}$ dan istri memperoleh $\frac{1}{8}$, dan ketika tidak meninggalkan anak maka suami memperoleh $\frac{1}{2}$ dan istri memperoleh $\frac{1}{4}$. Sama halnya, an-Nisa': 176 menyatakan bahwa ketika saudara perempuan mewaris bersama saudara laki-laki maka bagian saudara laki-laki sama dengan bagian dua saudara perempuan. Kedua ketentuan ini pun dipandang sebagai bersifat '*ayniyyah* dan universal tanpa perlu mempertimbangkan konteks di mana ayat itu turun dan kondisi hubungan suami-istri di mana ketentuan itu akan diterapkan.

Pemberian kepada seorang laki-laki bagian yang sama dengan bagian dua orang perempuan, sesungguhnya tidak dengan tegas menunjukkan sistem kekerabatan patrilineal yang melandasi sistem kewarisan al-Qur'an. Barangkali ketentuan itu lebih menunjukkan adanya warna dari sebuah sistem sosial patriarkhis, yaitu sebuah sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai kelompok yang dominan dalam berbagai bidang. Dalam sistem ini kelompok laki-laki dianggap lebih unggul dan dengan demikian lebih berhak atas kelompok lainnya (perempuan) di satu sisi, dan sebagai konsekuensinya juga memberikan tanggung jawab yang lebih besar kepada laki-laki. Karena hak dan tanggung jawab ini maka dalam kewarisan, laki-laki (anak/saudara laki-laki atau suami) mempunyai hak bagian dua kali bagian perempuan (anak/saudara perempuan atau istri).

Akan tetapi, ketentuan-ketentuan yang diberikan al-Qur'an di atas tidak semestinya dipahami sebagai ketentuan '*ayniyyah* dan universal. Ketentuan-ketentuan tersebut lebih tepat dipahami sebagai bersifat '*hudûdiyyah*, sebagaimana hasil pembacaan yang dilakukan Muhammad Syahrur. Menurutnya, ketentuan itu hanyalah salah satu batas dari batas-batas hukum kewarisan. Ketika jumlah perempuan dua kali jumlah laki-laki maka batas maksimal bagian yang diperoleh anak laki-laki adalah dua kali bagian anak perempuan, dan batas minimal bagian yang diperoleh anak perempuan adalah separoh bagian anak laki-laki. Dalam aplikasinya, pembagian waris dalam kasus seperti itu bisa bergerak di antara dua batas itu (Syahrur, 1990: 458-460).

Meskipun secara konseptual teori '*hudûd* Syahrur tidak begitu kokoh (lihat, A. Jalaluddin, h.85-92), tetapi dengan menggunakan cara pandang Nasr Abu Zaid, penyikapan ketentuan 2:1 di atas sebagai ketentuan '*hudûdiyyah* sangat bisa diterima. Ketentuan itu diletakkan dalam bingkai sejarah masyarakat Arab dan semangat al-Qur'an. Dalam sejarah masyarakat Arab, perempuan seringkali dipinggirkan dan tidak berhak memperoleh warisan, sementara laki-laki dapat memperoleh warisan tanpa batas dengan mengabaikan perempuan. Al-Qur'an tidak menghendaki perlakuan buruk seperti itu terhadap perempuan. Maka al-Qur'an pun menetapkan hak perempuan atas bagian tertentu dari harta warisan, dan menetapkan bahwa bagian laki-laki tergantung dari bagian perempuan. Dalam hal makna dan signifikansi (*maghzâ*), konteks seperti itu menunjukkan bahwa sasaran al-Qur'an adalah pemberian hak kepada perempuan dan pembatasan atas bagian laki-laki, yang biasanya bisa mendapatkan segala sesuatu, dengan menetapkan batas maksimal (*al-hadd al-aqshâ*), dan menetapkan bagi perempuan, yang biasanya tidak mendapatkan apa-apa, batas minimal (*al-hadd al-adnâ*) yang tidak boleh kurang dari setengah bagian laki-laki. Dan konteks seperti itu jelas tidak mendukung pembatasan hak perempuan (hanya) atas setengah bagian laki-laki. Dengan demikian, pernyataan *li al-dzakar mitsl hadh al-untsayain* merupakan penetapan atas hak minimal perempuan, yang biasanya tidak punya hak apa-apa, dan pembatasan atas hak laki-laki, yang biasanya bisa mendapatkan apa saja, pada batas maksimal, yaitu dua kali bagian perempuan. Jadi, pernyataan itu tidak melahirkan kesimpulan bahwa bagian perempuan tidak boleh lebih dari separoh laki-laki.

Justru kesimpulan yang sesuai dengan konteks pernyataan tersebut adalah bahwa bagian perempuan tidak boleh kurang dari setengah bagian laki-laki dan bagian laki-laki tidak boleh lebih dari dua kali bagian perempuan. Sehingga dalam aplikasinya, bagian perempuan boleh sama dengan bagian laki-laki (Abu Zaid, 2003: 210-211).

Dengan pembacaan seperti ini, klausula *li al-dzakar mitsl hadh al-untsayain* tidak dapat dijadikan petunjuk bahwa al-Qur'an mendukung sistem kekerabatan patrilineal ataupun sistem sosial patriarkhis. Pembedaan *fard* antara laki-laki dengan perempuan (anak laki-laki dengan anak perempuan, ayah dengan ibu, suami dengan istri, saudara laki-laki dengan saudara perempuan) mesti dipandang dalam bingkai sejarah dan semangat al-Qur'an sebagaimana dipaparkan di atas.

Ayat-ayat lain tentang kewarisan juga sama sekali tidak ada yang menunjukkan keberpihakan al-Qur'an (secara tegas) pada sistem kekerabatan patrilineal. Sebaliknya, semangat dan ketentuan-ketentuan al-Qur'an justru berpihak pada sistem kekerabatan yang menghargai kerabat dari pihak laki-laki dan kerabat dari pihak perempuan secara seimbang. An-Nisa' ayat 11 berulang kali menyebut kata *walad* sebagai faktor yang mempengaruhi besarnya perolehan ayah, ibu, suami dan istri. Dengan demikian, anak perempuan, sebagaimana anak laki-laki, merupakan ahli waris yang diberi kekuatan untuk mempengaruhi perolehan ahli waris lain, dengan pengaruh yang sama kuatnya. Jika anak laki-laki dan anak perempuan dipandang sama oleh al-Qur'an dalam mempengaruhi perolehan ahli waris lain, maka dapat dikatakan bahwa sistem kekerabatan yang didukung al-Qur'an adalah sistem kekerabatan yang berpihak pada persamaan antara anak perempuan dengan anak laki-laki, karena garis kekerabatan laki-laki dan garis kekerabatan perempuan berpangkal dari keduanya. Kesimpulan ini juga didukung oleh penggal kedua ayat 12 dari surat an-Nisa' di atas.

Menurut fuqaha', ayat itu menjelaskan bagian warisan saudara seibu. Meskipun peneliti tidak sepakat soal pengkhususan ayat tersebut bagi saudara seibu saja, bagaimanapun menjadi petunjuk bahwa al-Qur'an mengakui kerabat dari garis perempuan sebagai ahli waris yang penting. Saudara seibu adalah kerabat yang hubungannya kepada perempuan hanya dihubungkan oleh perempuan, yaitu ibu, dan sama sekali tidak didukung oleh penghubung laki-laki. Tetapi al-Qur'an menjadikannya sebagai ahli waris *ashhâb al-furûd*, ahli waris yang telah ditentukan besar bagiannya oleh al-Qur'an sendiri. Meskipun bukan ahli waris utama sehingga akan terhalang oleh ahli waris yang lebih dekat, seperti anak dan ayah, tetapi diberikannya hak mewaris dan ditetapkannya besar bagian warisannya oleh al-Qur'an merupakan sebuah reformasi yang sesungguhnya cukup untuk merobohkan arogansi patrilineal.

Selain ayat-ayat kewarisan, kecenderungan al-Qur'an pada sistem parental/bilateral juga dapat dilihat dalam persoalan *muḥarramât min al-nisâ'* (wanita-wanita yang dilarang untuk dinikahi). Sebagaimana diketahui, hukum kewarisan sangat terkait dengan hukum perkawinan, bahkan bisa dikatakan bahwa perkawinan merupakan pangkal timbulnya hubungan kewarisan. Karena itu, bagaimana sistem kekerabatan suatu masyarakat dapat dilihat bagaimana sistem perkawinan dan sistem kewarisan mereka.

Dalam an-Nisa' 22-23 dijelaskan secara lengkap dan detail siapa saja wanita yang dilarang untuk dinikahi. Kedua ayat ini menjelaskan tentang wanita-wanita yang dilarang untuk dinikahi. Pertama, wanita-wanita yang mempunyai hubungan darah, yaitu *ummahât*, *banât*, *akhawât*, *'ammât*, *khalat*, *banât al-akh* dan *banât al-ukht*. Kedua, wanita-wanita yang mempunyai hubungan 'kekerabatan' karena perkawinan, yaitu wanita mantan istrinya *aba'*, *ummahât*nya istri, anak tiri dari istri yang telah dicampuri, dan mantan istrinya *abna'*. Dan ketiga, wanita-wanita yang mempunyai hubungan susuan, yaitu *ummahât* yang telah menyusui dan *akhawât* sesusuan.

Istilah-istilah bagi wanita-wanita yang haram dinikahi dalam paragraf di atas sengaja tidak diterjemahkan untuk menunjukkan bagaimana istilah tersebut bersifat parental/bilateral (bahkan para ulama pun – dalam persoalan *muharramât* ini – memahaminya sebagai bersifat parental/bilateral). 1) *Ummahât*, secara hakiki berarti para ibu, tetapi secara majazi berarti pula semua wanita yang menjadi sebab adanya seseorang. Jadi, *ummahât* mencakup ibu, nenek dari pihak ayah, nenek dari pihak ibu, dan seterusnya ke atas tanpa ada pengecualian dan perbedaan antara nenek *shahîhah* dengan nenek *fâsidah*. 2) *Banât*, secara hakiki berarti anak perempuan, dan secara majazi berarti semua keturunan perempuan, tanpa dibedakan antara keturunan perempuan dari garis laki-laki dengan keturunan dari garis murni perempuan atau bercampur perempuan. 3) *Akhawât* berarti saudara perempuan. Ayat di atas tidak membedakan antara saudara perempuan kandung, seayah maupun seibu, dan para ulama pun memahaminya demikian. 4) '*Ammat* adalah setiap saudara perempuan ayah dan kakek, dan 5) *Khalat* adalah setiap saudara perempuan ibu dan nenek. Dengan disandingkannya *khalat* dengan '*ammata* maka berarti Al-Qur'an secara tegas memandang sama antara bibi dari pihak ayah dengan bibi dari pihak ibu. 6) *Banât al-akh* berarti anak perempuan keturunannya saudara laki-laki, baik anak perempuan tersebut dari garis laki-laki maupun dari garis perempuan, dan baik saudara laki-laki tersebut sekandung, seayah maupun seibu, 7) *Banât al-ukht*, yaitu anak perempuan keturunannya saudara perempuan, baik anak perempuan tersebut dari garis laki-laki maupun dari garis perempuan (atau bercampur perempuan), dan baik saudara perempuan tersebut sekandung, seayah maupun seibu, 8) *Aba'*, yang secara terbatas kata ini berarti para ayah, tetapi ia dipahami mencakup ayah dan semua laki-laki yang menjadi sebab adanya seseorang, tanpa dibedakan antara kakek dari pihak ayah dan kakek dari pihak ibu, dan tanpa ada kategorisasi mereka ke dalam kakek *shahîh* dan kakek *fâsid*, 9) *Abna'*, secara terbatas berarti anak-anak laki-laki, dan secara luas berarti semua keturunan laki-laki, tanpa dibedakan antara keturunan laki-laki dari garis laki-laki dengan keturunan laki-laki dari garis perempuan atau bercampur perempuan (Asy-Syarbin, 1978: 174-175).

Dalam persoalan *muharramât* di atas, al-Qur'an tidak membedakan antara wanita dari pihak atau garis laki-laki dengan wanita dari pihak atau garis perempuan. Bahkan secara tegas al-Qur'an memandang sama antara '*ammata* (bibi dari pihak ayah/kakek) dan *khalat* (bibi dari pihak ibu/nenek), dan antara kemenakan dari pihak perempuan (*banât al-ukht*) dengan kemenakan dari pihak laki-laki (*banât al-akh*). Sehingga dapat ditegaskan di sini bahwa al-Qur'an tidak memihak kepada kerabat dari garis laki-laki ataupun kerabat dari garis perempuan, kedua kelompok kerabat itu diperlakukan sama.

Dengan kata lain, al-Qur'an cenderung kepada sistem kekerabatan parental atau bilateral, dan tidak kepada sistem kekerabatan matrilineal ataupun patrilineal, baik dalam sistem perkawinan maupun dalam sistem kewarisan. Tidak adanya perbedaan antara kerabat dari pihak/garis laki-laki dengan kerabat dari pihak/garis perempuan dalam persoalan *muharramât* mempertegas dan mengkonsekuensikan tidak adanya perbedaan antara dua pihak/garis kekerabatan tersebut dalam persoalan kewarisan.

Kesimpulan ini akan semakin jelas jika mengingat bahwa al-Qur'an dalam banyak tempat mencela sikap orang-orang Arab yang wajahnya menjadi hitam karena merasa tidak senang ketika istrinya melahirkan bayi perempuan. Sudah barang tentu, bagi masyarakat patriarkhis kelahiran seorang bayi perempuan bukanlah kabar gembira, karena dalam masyarakat seperti itu seorang anak perempuan dipandang tidak banyak menguntungkan keluarganya (bahkan mungkin hanya menjadi beban) dan – yang lebih penting dalam konteks penelitian ini – tidak akan dapat melanjutkan nasab atau garis keturunan keluarga. Ketika al-Qur'an mencela sikap mereka tersebut maka secara tidak langsung al-Qur'an juga

tidak mendukung alasan lahirnya sikap tersebut, yakni garis nasab yang harus melalui murni laki-laki.

Barangkali bisa dikatakan di sini, meskipun ini bukan sebuah argumen ilmiah, salah satu hikmah wafatnya seluruh putra Nabi Muhammad saw. kecuali seorang anak perempuan beliau, yakni Fatimah, adalah untuk meruntuhkan sistem kekerabatan patrilineal dan menegaskan bahwa hubungan nasab pun bisa melalui dan tidak putus karena melalui perempuan.

Sejauh penelitian yang dilakukan, Hadits-Hadits pun tidak cenderung pada sistem patrilineal dalam kewarisan. Tidak ditemukan sebuah Hadits kewarisan yang menjelaskan perbedaan antara cucu dari anak laki-laki dengan cucu dari anak perempuan. Hadits yang disebutkan al-Bukhari (1992: 2320 dan 2322), yang juga diriwayatkan oleh at-Turmuzi (1978: 280-281), Abu Dawud (tt.: 97) dan Ibn Majah (tt.: 909) seputar kewarisan *ibnah ibn ma'a ibnah* (anak perempuannya anak laki-laki ketika bersama-sama anak perempuan) sama sekali tidak menjelaskan dan tidak bisa dijadikan dalil bagi persoalan cucu dari anak perempuan karena dalam kasus Hadits ini tidak ada cucu dari anak perempuan. Begitu pula Hadits yang menjelaskan kewarisan anak-anak perempuan (*banât*) (Al-Bukhari, 1992: 2319-2320; At-Turmudzi, 1978: 280; Abu Dawud, tt.: 98-99; Ibn Majah, tt.: 908-909). Melihat kasus di dalamnya, Hadits-Hadits tentang kewarisan *banât* ini hanya menjelaskan kewarisan anak perempuan, dan tidak menjelaskan kewarisan *banât* dalam arti cucu perempuan.

Serupa dengan persoalan cucu, tidak ada satu Hadits pun yang bersumber dari Rasulullah tentang kewarisan kakek dan nenek yang dapat dijadikan petunjuk bagi perbedaan antara kakek dan nenek dari pihak tertentu dengan kakek dan nenek dari pihak yang lain, antara kakek dan nenek yang hubungannya dengan pewaris melewati perempuan dengan yang tidak melewati perempuan. Hadits yang ada hanya menjelaskan kasus kakek dari ayah (At-Turmudzi, 1978: 283; Abu Dawud, tt.: 100-102; Ibn Majah, tt.: 909-910). Ketiadaan Hadits yang menjelaskan kakek dari ibu sama sekali tidak dapat menjadi dalil bahwa kakek dari ibu tidak berhak memperoleh warisan.

Sementara, Hadits-Hadits tentang nenek, sesuai dengan kasusnya, hanya menjelaskan nenek pada tingkat pertama, yakni ibunya ayah atau ibunya ibu (ibn 'Ali: 51). Karenanya Hadits-Hadits itu tidak dapat dijadikan rujukan dalam persoalan *nenek ghairu shahîhah*. Dengan kata lain, tidak ada Hadits yang menjelaskan perbedaan antara nenek *sahîhah* dengan nenek *ghairu shahîhah*. Tegasnya, adanya istilah nenek *shahîhah* dan nenek *ghairu shahîhah* tidak ada dasarnya dalam Hadits yang bersumber dari Rasulullah saw.

Yang lebih menarik adalah persoalan perbedaan antara saudara seibu dengan saudara kandung dan saudara seayah mengenai bagian mereka. Dalam al-Qur'an tidak ada sama sekali perbedaan seperti itu. Tidak ada pula Hadits dari Rasulullah yang menunjukkan adanya perbedaan itu. Tetapi adanya dua ayat *kalâlah* dalam surat an-Nisa', yaitu ayat ke-12 dan ayat ke-176 melahirkan persoalan yang dirasa sangat sulit dan menimbulkan perdebatan yang pelik di antara para sahabat. Sampai-sampai Umar bin Khattab diriwayatkan mengatakan, "Ada tiga masalah yang kami harap dijelaskan oleh Rasul, (dan penjelasannya) lebih kami sukai daripada dunia dan isinya, yaitu *kalâlah*, kekhalifahan dan riba." Persoalan itu kemudian mendapatkan 'pemecahan' dari Abu Bakar. Dalam sebuah Hadits yang diriwayatkan Ibn Jarir dari Qatadah, bahwa Abu Bakar dalam satu khutbahnya mengatakan, bahwa bagian kedua surat an-Nisa' ayat 12 menjelaskan kewarisan *saudara seibu*, dan ayat yang mengakhiri surat an-Nisa' (ayat 176) menjelaskan warisan *saudara-saudara kandung* (Ibn Katsir, 1989: 593).

Berdasarkan Hadits Abu Bakar ini maka fuqaha' pun membedakan antara saudara seibu dengan saudara kandung. Dan saudara seayah oleh fuqaha' disamakan dengan saudara kandung karena sama-sama dihubungkan melalui ayah (laki-laki). Tetapi ini adalah pendapat Abu Bakar, bukan penjelasan Rasulullah saw. Padahal, sebuah Hadits menginformasikan bahwa Umar bin al-Khattab dalam satu khutbahnya menyebut Nabi saw. dan Abu Bakar, lalu ia mengatakan, "Aku tidak meninggalkan setelahku sesuatu yang lebih penting daripada persoalan *kalâlah* Sungguh kalau aku masih hidup nanti, aku akan memberikan putusan mengenai persoalan *kalâlah*" (Muslim, 1995: 48). Dalam khutbahnya itu Umar menyebut Nabi saw. dan Abu Bakar. Dari sini dapat dipahami bahwa khutbah itu disampaikan ketika Nabi dan Abu Bakar sudah tidak ada (wafat). Perkataan Umar berikutnya juga menunjukkan bahwa khutbah itu disampaikan ketika Umar menjadi khalifah. Ini semua menjadi petunjuk yang jelas bahwa pendapat Abu Bakar di atas belum menyelesaikan persoalan *kalâlah* karena Umar sendiri belum menganggapnya telah selesai.

Yang justru disebutkan dalam Hadits Nabi adalah istilah '*ashâbah*. Muslim meriwayatkan Hadits dari Muhammad bin Rafi' yang bersumber dari Abu Hurairah bahwa Nabi saw. bersabda, "... siapapun yang meninggalkan harta maka bagi '*ashâbah* yang ada." (Muslim, 1995: 51-52). Ia juga meriwayatkan Hadits dari Muhammad bin Rafi' yang juga bersumber dari Abu Hurairah tetapi dengan sanad berbeda. Dalam Hadits tersebut diinformasikan bahwa Nabi saw. bersabda, "siapa pun di antara kamu yang meninggalkan harta maka hendaklah diwaris oleh '*ashâbah*-nya yang ada." (Muslim, 1995:52)

Kedua Hadits tersebut secara eksplisit menyebut istilah '*ashâbah* dan menjelaskan bahwa harta peninggalan seseorang diwaris oleh '*ashâbah*-nya yang ada. Tetapi ada keganjilan dalam kedua Hadits ini. Menurut kedua Hadits ini, harta peninggalan diwaris (langsung) oleh '*ashâbah*. Padahal, sebelum diwaris '*ashâbah*, harta peninggalan diwaris terlebih dahulu oleh *ashhâb al-furûd* yang bagian mereka telah ditentukan oleh al-Qur'an.

Setelah menyebutkan Hadits '*ashâbah* tersebut, Muslim menyebutkan Hadits serupa (bahkan sangat mirip) yang ia terima dari Abu Bakr bin Nafi' dan bersumber dari Abu Hurairah, bahwa Nabi saw. bersabda, "Barang siapa meninggalkan harta maka bagi *ahli warisnya*" (Muslim, 1995: 52). Dan sebelum menyebutkan Hadits '*ashâbah* di atas, Muslim menyebutkan Hadits yang ia terima dari Zuhair bin Harb yang bersumber dari Harmalah bin Yahya. Ia juga menerima Hadits tersebut dari Abdullah bin Wahb yang bersumber dari Abu Salamah dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah saw., bersabda, "..... barang siapa yang meninggalkan harta maka bagi *ahli waris (warâtsah)-nya*." (Muslim, 1995: 52).

Al-Bukhari (1992: 2319) juga meriwayatkan Hadits yang hampir sama yang ia terima dari 'Abdan yang juga bersumber dari Abu Salamah dari Abu Hurairah dari Nabi saw., beliau bersabda, " Dan barang siapa yang meninggalkan harta maka bagi *ahli waris (warâstah)-nya*." At-Turmuzi (1978: 279) juga meriwayatkan Hadits serupa yang juga bersumber dari Abu Salamah dari Abu Hurairah ia berkata, Rasulullah saw. bersabda, "Barang siapa meninggalkan harta maka bagi ahli waris (*warâtsah*)-nya," At-Turmuzi lalu mengatakan bahwa az-Zuhri juga meriwayatkan Hadits ini dari Abu Salamah dari Abu Hurairah dengan teks yang lebih panjang dan lebih lengkap.

Hadits-Hadits tersebut (selanjutnya disebut dengan Hadits-Hadits *warâtsah*) menyatakan bahwa harta yang ditinggalkan seseorang diwaris oleh ahli warisnya. Redaksi Hadits-Hadits ini hampir sama dengan redaksi Hadits-Hadits '*ashâbah*. Dengan adanya keganjilan pada Hadits '*ashâbah* dan kemiripan redaksinya dengan redaksi Hadits-Hadits *warâtsah* maka dapat diduga kuat bahwa di antara orang-orang yang meriwayatkan Hadits '*ashâbah* ada yang melakukan kekeliruan dengan mengganti, secara sengaja atau tidak sengaja, kata *warâtsah* dengan kata '*ashâbah*.

Kesahihan sanad Hadits-Hadits '*ashâbah* tidak sepenuhnya menjamin kesahihan teks Hadits-Hadits tersebut kata per kata. Sebagaimana diketahui, para ahli Hadits memperbolehkan riwayat *bi al-ma'nâ*. Ini merupakan bukti pengakuan adanya riwayat *bi al-ma'nâ* yang dilakukan oleh para periwayat Hadits. Ketiga Hadits *warâtsah* yang diriwayatkan oleh Muslim, al-Bukhari dan at-Turmuzi di atas cukup menjadi bukti. Ketiganya bersumber dari Abu Salamah dari Abu Hurairah. Substansi kedua Hadits tersebut sama, tetapi redaksinya berbeda. Jadi, ketiganya atau sebagiannya diriwayatkan secara *bi al-ma'nâ*.

Periwayatan Hadits *bi al-ma'nâ* jelas akan membuka peluang yang besar masuknya penafsiran atau pendapat si periwayat. Dengan periwayatan *bi al-ma'nâ* maka peran si periwayat sebagai bagian dari komunitas kepengarangan dalam suatu Hadits menjadi sangat besar. Si periwayat dapat mengganti satu kata dengan kata lain atau satu susunan kalimat dengan susunan kalimat lain yang mungkin menurutnya untuk lebih memperjelas kata atau susunan kalimat aslinya. Penggantian seperti ini tentu saja melibatkan penafsirannya atas redaksi asli. Dan penafsiran akan sangat dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap redaksi asli, yang pemahaman itu dipengaruhi oleh berbagai faktor (Abou El Fadl, 2004: 157-159), seperti sistem kekerabatan yang telah mapan dalam masyarakat di mana ia hidup.

Hadits '*ashâbah* tersebut dijadikan oleh para ulama sebagai penafsir bagi Hadits lain yang menyatakan, "Berikanlah *fard-fard* kepada yang berhak, kemudian sisanya untuk laki-laki paling utama (*awlâ rajul dzakar*)". Jika diandaikan yang dimaksud dengan "laki-laki paling utama" oleh Nabi saw. adalah memang laki-laki yang paling utama menurut tata urutan dalam sistem '*ashâbah*, maka mestinya Nabi memberikan penjelasan tata urutan dalam sistem '*ashâbah* tersebut. Karena sesuatu yang membutuhkan penjelasan tidak boleh tidak harus diberi penjelasan. Sebuah kaidah menyatakan, "*lâ yashûgu ta'khîr al-bayân 'an waqt al-hâjah*" (Tidak boleh menunda penjelasan pada saat ia dibutuhkan) (Khallaf, 1968: 175).

Mungkin bisa dikatakan bahwa tata urutan '*ashâbah* itu sudah sangat jelas karena telah diketahui oleh masyarakat muslim secara kolektif, sehingga Nabi tidak perlu lagi memberikan penjelasan. Tetapi kenyataannya tidak demikian. Tata urutan itu belum jelas dan masih memerlukan penjelasan dari Nabi saw. Sebagaimana diketahui, para fuqaha' tidak sepakat mengenai tata urutan itu. Setidaknya ada dua macam tata urutan '*ashâbah*, yaitu menurut Abu Hanifah dan menurut jumbuh fuqaha'. Abu Hanifah membantah pendapat jumbuh yang mengklaim bahwa tata urutan yang mereka kenal (atau mereka buat) sesuai dengan prinsip "*awlâ rajul*" (laki-laki yang paling utama) (Syalbi, 1978: 210). Ini menunjukkan bahwa tata urutan '*ashâbah* belum jelas, dan karenanya siapa yang dimaksud dengan "*awlâ rajul*" tidak dapat diserahkan begitu saja kepada sistem '*ashâbah*.

Sepakat dengan pendapat Hazairin (1981: 94-96), Hadits *awlâ rajul* itu sangat mungkin kehilangan konteksnya. Hadits itu bisa jadi sebenarnya berkenaan dengan kasus tertentu., tetapi kasus itu tidak ikut diriwayatkan oleh perawinya. Dengan kata lain, Hadits itu sesungguhnya memiliki *sabab al-wurûd* yang sangat signifikan bahkan substantif dalam memahami pernyataan Nabi. Bisa jadi oleh perawinya pernyataan itu dianggap sebagai pernyataan umum sehingga ia pun menganggap tidak perlu meriwayatkan kasus yang menjadi *sabab al-wurûd*nya. Tetapi, apa pun sebab tidak adanya *sabab al-wurûd*, ketika Hadits itu diriwayatkan tanpa *sabab al-wurûd*nya, maka akibatnya pernyataan Nabi menjadi dianggap berlaku umum dan universal.

Dengan pemahaman seperti ini maka pengkategorian kerabat-kerabat tertentu ke dalam *dzawi al-arhâm* menjadi tidak perlu. Apalagi, tidak ada satu pun Hadits yang menyebutkan istilah *dzawi al-arhâm*. Sebuah Hadits memang menjelaskan bahwa bibi dari pihak ibu berhak atas warisan ketika tidak ada ahli waris yang lain. Pernyataan Nabi ini

tidak harus dipahami bahwa bibi menjadi ahli waris terakhir karena ia termasuk kelompok yang disebut oleh fuqaha' sebagai *dzawi al-arhâm*. Pemahaman yang sejalan dengan al-Qur'an adalah bahwa bibi berhak atas warisan hanya ketika tidak ada ahli waris yang lain karena bibi sama sekali tidak disebutkan bagian warisannya oleh al-Qur'an. Al-Qur'an hanya menyebutkan anak dan keturunan, suami dan istri, ibu dan bapak, serta saudara. Selama masih ada kerabat yang disebutkan hak warisnya oleh al-Qur'an secara khusus, maka kerabat yang lain tidak berhak.

Bahkan pemaknaan fuqaha' ahli faraidl terhadap istilah *dzawi al-arhâm* ini menyelisih makna istilah tersebut sebagaimana yang digunakan oleh al-Qur'an. Sebagaimana dikemukakan dalam bab 3, al-Qur'an menggunakan istilah tersebut (*ulu al-arhâm = dzawi al-arhâm*) dalam pengertian semua orang yang mempunyai hubungan darah dengan orang lain, tanpa mengecualikan kelompok tertentu.

Nah, jika al-Qur'an tidak memihak kepada sistem patrilineal, mengapa sistem kewarisan Sunni bersifat patrilineal, dan bagaimana ia bisa lahir?

Di dalam bahasa Arab tidak ada istilah "cucu" sebagaimana dalam bahasa Indonesia atau bahasa-bahasa lain. Untuk menyebut cucu, bahasa Arab menggunakan istilah "anakna anak" dengan berbagai variasinya sesuai jenis kelamin cucu dan orang tuanya (*walad al-ibn = ibn al-ibn* dan *bint al-ibn*, *walad al-bint = ibn al-bint* dan *bint al-bint*). Sementara itu, kata anak (*walad*, *ibn* atau *bint*) dapat pula diartikan anak dan keturunannya (cucu dan seterusnya ke bawah).

Dari sini dapat dimengerti bila dalam al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab tidak ditemukan istilah "cucu". Ketentuan tentang bagian warisan cucu diperoleh dari penjelasan al-Qur'an tentang bagian *walad/awlâd* yang dalam bahasa Arab kata ini berarti anak dan keturunannya (cucu dan seterusnya ke bawah) (Syalbi, 1978: 166). Dan dalam ayat di atas tidak ada pembatasan bahwa yang berhak mewaris hanyalah keturunan dari garis laki-laki saja. Sementara itu, di dalam Hadits-Hadits juga digunakan kata *ibn* atau *bint*. Akan tetapi, Hadits-Hadits juga tidak menjelaskan siapakah keturunan yang berhak mewaris. Jadi, baik al-Qur'an maupun Hadits sama sekali tidak ditemukan perbedaan antara keturunan dari garis tertentu atau yang melewati jenis kelamin tertentu dengan keturunan dari garis atau yang melewati jenis kelamin yang lain.

Penjelasan tentang garis keturunan ini kemudian didasarkan pada makna kata *walad* dan *ibn* atau *bint* menurut istilah atau 'urf. Sebagaimana dikenal dalam usul fiqh (Khallaf, 1968: 89), 'urf menjadi dasar di dalam penentuan makna kata dalam nash, kecuali kalau nash itu mendefinisikan sendiri kata tersebut. Menurut 'urf, kata *walad* mencakup anak laki-laki, anak perempuan, dan cucu laki-laki dan cucu perempuan dari anak laki-laki (Al-Qodiri, 1998: 367). Sebuah sya'ir Arab mengatakan,

Anak-anak kami adalah cucu-cucu dari anak laki-laki kami dan anak-anak perempuan kami. Sedangkan cucu-cucu dari anak-anak perempuan kami adalah anak-anaknya orang lain.

Beberapa fuqaha' (Syalbi, 1978: 142) mengatakan bahwa tercakupnya cucu (laki-laki ataupun perempuan) dari anak laki-laki sejalan dengan al-Qur'an. Allah memanggil manusia dengan panggilan " *yâ banî* (anak-turun) *Adam*", anak turun Israil dengan " *yâ banî Isrâ'îl*."

Tetapi pemaknaan berdasarkan 'urf itu bertentangan dengan nash. Ketika berbicara tentang *muharramât* (wanita-wanita yang haram dinikahi), al-Qur'an menyebut kata *banât* sebanyak tiga kali, yaitu *banâtukum*, *banât al-akh* dan *banât al-ukht*. Al-Qur'an memang tidak menjelaskan makna kata *banât*, apakah mencakup seluruh keturunan ataukah hanya

dari garis tertentu saja. Tetapi dengan membandingkan posisi *cucu dari anak perempuan* dengan *anak perempuannya saudara perempuan (banât al-ukht)* akan nampak jelas bahwa kata *banât (bint)* mencakup semua perempuan keturunan seseorang, baik perempuan itu dari garis laki-laki atau bukan. *Banât al-ukht* adalah anak perempuannya saudara perempuan. Hubungannya dengan seseorang berarti melewati seorang perempuan, yaitu saudara perempuan. Jika anak perempuannya saudara perempuan saja termasuk *muharramât* maka anak perempuannya anak perempuan juga termasuk *muharramât*. Jadi, kata *banât* mencakup anak perempuan dan semua keturunan perempuan seseorang.

Nah, di dalam usul fiqh, 'urf hanya akan dapat dijadikan sebagai dasar hukum ketika tidak bertentangan dengan nash. Dalam hal ini, nash telah memberikan makna yang luas terhadap kata *banât*, yakni mencakup anak perempuan, cucu dan seluruh keturunan perempuan tanpa membedakan antara cucu dan keturunan dari anak perempuan dengan cucu dan keturunan dari anak laki-laki. Karena itu, yang mestinya harus dipegangi dalam pemaknaan kata *banât* adalah nash, bukan 'urf.

Ketidakkonsistenan pemaknaan kata tersebut antara yang tercantum dalam ayat-ayat dan Hadits-Hadits kewarisan dengan yang tercantum dalam ayat 23 surat an-Nisa' menunjukkan bahwa pemaknaan tersebut tidak disebabkan oleh nash, melainkan oleh 'urf yang dipergunakan dengan cara menyelesaikan kaidah. Hal ini diduga kuat karena pengaruh sistem kekerabatan patrilineal yang sudah begitu kuat mempengaruhi para fuqaha', sehingga ketika mereka membaca nash maka mereka sudah berasumsi terlebih dahulu bahwa sistem kekerabatan yang ada dalam nash adalah sistem kekerabatan patrilineal.

Hampir sama dengan cucu, meskipun dalam bahasa Arab terdapat kata khusus untuk menyebut kakek dan nenek, yaitu *jadd* dan *jaddah*, tetapi pengertian kakek/nenek juga tercakup dalam satu kata yang meliputi setiap orang yang menjadi sebab lahirnya seseorang. Kata yang dimaksud adalah *ab* (untuk kakek) dan *umm* (untuk nenek). *Ab* sesungguhnya berarti ayah, tetapi bisa pula berarti kakek dan setiap orang yang menjadi penyebab kelahiran seseorang. Al-Qur'an menyebut Adam dan pasangannya sebagai *abaykum* (ayah-ibumu), dan Ibrahim disebutnya sebagai *abikum* (ayah kamu) (Syalbi, 1978: 175; Al-Qadiri: 367-368). Garis nasab (kekerabatan) antara manusia yang hidup pada masa Nabi Muhammad dan sesudahnya dengan Adam atau Ibrahim jelas sudah sangat jauh, dan melewati tidak hanya laki-laki melainkan juga perempuan. Tetapi fuqaha' Sunni kemudian membedakan antara kakek yang hubungannya dengan pewaris tidak melewati perempuan (kakek *shahîh*) dengan kakek yang melewati perempuan (kakek *ghair shahîh/fâsid*). Kakek *shahîh*-lah yang termasuk ahli waris *ashhâb al-furûd* dan 'ashâbah, sedangkan kakek *fâsid* termasuk *dzawi al-arhâm*.

Pembedaan kakek ke dalam *shahîh* dan *fâsid* didasarkan pada alasan nasab (hubungan kekerabatan). Keberadaan perempuan dianggap memutuskan nasab, karena nasab itu dihubungkan melalui ayah. Tentu saja hubungan nasab seperti ini hanya sesuai dengan sistem kekerabatan patrilineal. Akan tetapi, menurut fuqaha' Sunni, inilah nasab yang bersifat *syar'î*. Hal ini, masih menurut mereka, didukung oleh pernyataan al-Qur'an "ud'ûhum li abâ'ihim" (al-Ahzab: 5). Kalau memanggil seseorang dengan disandarkan pada nama ayahnya, maka sebagai implikasinya, nasab itu dihubungkan melalui ayah. Demikian argumen mereka.

Namun, menganggap perintah memanggil seseorang dengan nama bapaknya sebagai berimplikasi pada nasab, yakni bahwa nasab hanya terbatas melalui ayah, bertentangan dengan an-Nisa: 22. Semua ulama sepakat bahwa kata *aba'* dalam ayat tersebut berarti semua laki-laki yang menjadi perantara lahirnya seseorang, baik hubungannya melalui murni laki-laki ataupun melewati perempuan. Jika mantan istrinya *kakek dari ibu* juga haram dinikahi maka berarti al-Qur'an memandang adanya hubungan

nasab yang bersifat *syar'î* antara seseorang dengan kakek tersebut. Dengan kata lain, kalau fuqaha' berpendapat bahwa yang didukung oleh *dalâlah* satu ayat al-Qur'an (al-Ahzab: 5) adalah prinsip "hubungan nasab hanyalah melalui ayah", maka juga dapat dikatakan bahwa *dalâlah* satu ayat al-Qur'an yang lain (an-Nisa':22) mendukung prinsip "hubungan nasab dapat juga melalui ibu".

Dengan demikian, anggapan bahwa kakek yang memiliki hubungan nasab *syar'î* hanyalah kakek sah sah saja tidak semata-mata karena *dalâlah* al-Qur'an, melainkan lebih karena pengaruh sistem kekerabatan patrilineal masyarakat di mana para fuqaha' lahir dan hidup. Sehingga ketika membaca ayat-ayat kewarisan, mereka memahami hubungan-hubungan antara pewaris dengan ahli waris dengan pemahaman patrilineal. Sementara, karena ayat *muharramât* tidak mungkin dipahami dalam *frame* patrilineal maka mereka pun menganggap istilah-istilah yang ada di dalamnya digunakan dengan makna *lughawî*-nya, bukan makna *syar'î*.

Kuatnya pengaruh sistem kekerabatan patrilineal ini pula yang melahirkan perbedaan nenek menjadi *shahîhah* dan *fâsidah/ghair shahîhah* dalam sistem kewarisan Sunni. Dalam al-Qur'an, kewarisan nenek dipahami dari kata *umm* yang hakikinya berarti ibu, tetapi secara majazi berarti pula nenek dan setiap perempuan yang menjadi penyebab kelahiran seseorang, karena secara bahasa *umm* berarti pokok atau sumber. Karena itu, istilah nenek *shahîhah* dan *fâsidah* tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Bahkan, meskipun di dalam Hadits ditemukan istilah *jaddah*, tetapi juga tidak ada perbedaan antara yang *shahîhah* dengan yang *fâsidah*. Akan tetapi fuqaha' Sunni sepakat berpendapat bahwa yang termasuk *ashhâb al-furûd* hanyalah nenek *shahîhah*. Lagi-lagi pendapat ini didasarkan pada pengertian nasab, yaitu bahwa nasab mesti melalui ayah. Ketika hubungan pewaris dengan nenek melalui ibu (perempuan), seperti nenek dari ibu (*umm al-umm*), maka pada prinsipnya nenek tersebut bukan kerabat (dekat). Namun demikian, karena terdapat Hadits yang menjelaskan bahwa Nabi saw. memberikan warisan kepada nenek dari ibu maka fuqaha' pun memasukkan nenek dari ibu ke dalam kategori nenek *shahîhah*. Yang kemudian termasuk nenek *fâsidah* adalah nenek yang melalui kakek *fâsid*. Menurut mereka, nenek dari ibu dan seterusnya ke atas melalui garis murni perempuan mempunyai hubungan nasab dengan pewaris, yaitu nasab dalam arti *lughawî*, bukan *syar'î* (Al-Bayjuri, 1999: 206).

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

Fuqaha' Syi'ah nampaknya lebih mampu membebaskan diri dari kungkungan sistem patrilineal. Apapun alasan yang melatarbelakanginya, fuqaha' Syi'ah tidak melihat hubungan-hubungan kekerabatan dalam sistem kewarisan dengan kacamata patrilineal. Dalam pandangan mereka, cucu dari garis perempuan sama haknya dalam kewarisan dengan cucu dari garis laki-laki. Cucu dari anak laki-laki menggantikan kedudukan anak laki-laki, dan cucu dari anak perempuan menggantikan kedudukan anak perempuan. Begitu pula, tidak ada perbedaan antara kakek *shahîh* dengan kakek *fâsid*, antara nenek *shahîhah* dengan nenek *fâsidah*. Kakek dan nenek dari ayah menggantikan kedudukan ayah, dan kakek dan nenek dari ibu menggantikan kedudukan ibu (Mugniyah, 2000: 31-33).

Hanya saja, dalam persoalan saudara, fuqaha' Syi'ah sepakat dengan fuqaha' Sunni. Mereka semua berijma' dalam membedakan bagian warisan antara saudara kandung dan

seayah dengan saudara seibu. Apabila pewaris tidak meninggalkan orang tua dan anak/keturunan, maka saudara (laki-laki atau perempuan) seibu memperoleh bagian 1/6 jika hanya satu orang, dan jika lebih dari satu orang memperoleh bagian 1/3. Sedangkan saudara perempuan tidak kandung atau seayah, jika tidak bersama-sama saudaranya, memperoleh bagian 1/2 jika hanya satu orang, dan jika lebih dari satu orang memperoleh bagian 2/3. Jika bersama-sama dengan saudaranya maka mereka menerima secara bersama-sama dengan pembagian 2:1.

Barangkali pendapat fuqaha' Syi'ah tentang saudara tersebut lahir sebagai akibat kesulitan persoalan *kalâlah*. An-Nisa': 12 dan 176 mengatur kewarisan saudara, tetapi bagian mereka menurut ayat 12 berbeda dengan menurut ayat 176. Menganggap bahwa ayat 12 berlaku untuk saudara seibu dan ayat 176 berlaku untuk saudara kandung dan seayah dipandang sebagai penyelesaian bagi persoalan itu. Sifat patrilinealistik penyelesaian ini dijelaskan oleh Syi'ah dengan penjelasan yang kerap dikemukakan bagi persoalan pembagian 2:1 antara anak laki-laki dengan anak perempuan atau antara suami dengan istri, yaitu bahwa tanggung jawab laki-laki lebih besar daripada tanggung jawab perempuan (At-Tabataba'i, 1397: 172). Penjelasan ini sejalan dengan pendapat mereka bahwa ahli waris bukan utama menempati posisi ahli waris utama. Cucu menempati posisi anak, kakek/nenek menempati posisi ayah/ibu, dan saudara menempati posisi ayah/ibu.

Meskipun fuqaha' Syi'ah membedakan saudara, tetapi penjelasan perbedaan itu tidak bercorak patrilineal. Berbeda dengan fuqaha' Sunni, disamping karena berdalilkan riwayat dari Abu Bakar, mereka melihat perbedaan bagian warisan mereka karena persoalan perbedaan garis kekerabatannya, bukan persoalan perbedaan tanggung jawab antara orang-orang yang menjadi penghubung saudara, yakni ayah ataukah ibu.

Jika perbedaan antara saudara seibu dengan saudara kandung atau seayah didasarkan pada riwayat dari sahabat, maka keberadaan '*ashâbah* sebagai satu kelompok elit dalam sistem kewarisan Sunni didasarkan pada Hadits Nabi saw. Sementara Hadits tersebut mengandung keganjilan, tidak adanya penjelasan oleh Nabi saw. tentang tata urutan '*ashâbah* menjadikan tata urutan itu didasarkan pada sistem '*ashâbah* dalam sistem kekerabatan patrilineal.

Akan tetapi, karena begitu jelasnya Hadits menyebut istilah '*ashâbah* sebagai kelompok yang berhak mewaris, maka adalah sebuah tindakan gegabah jika menyimpulkan bahwa keberadaan '*ashâbah* dalam sistem kewarisan Sunni adalah murni akibat pengaruh sistem kekerabatan patrilineal Arab terhadap hasil ijtihad fuqaha' Sunni. Yang perlu dilakukan adalah kajian secara komprehensif terhadap autentisitas Hadits tersebut, apakah Hadits tersebut betul-betul merupakan "suara" Nabi ataukah sebenarnya "suara" Nabi sangat kecil karena tertutupi besarnya suara-suara para periwayatnya.

Penutup

Dari pemaparan diatas dapat disimpulkan bahwa, *pertama*, corak patrilineal dalam sistem kewarisan Sunni sangat kental. Setiap hubungan kekerabatan antara ahli waris dengan pewaris dilihat dengan perspektif patrilineal. Ahli waris dari garis laki-laki dipandang lebih utama daripada ahli waris dari garis perempuan. *Kedua*, di dalam al-Qur'an tidak ditemukan perbedaan ahli waris berdasarkan garis kekerabatannya. Bahkan al-Qur'an menyebut saudara laki-laki dan perempuan tanpa memberikan perbedaan berdasarkan garis kekerabatannya. Hadits-Hadits seputar kewarisan yang bersumber dari Nabi saw. juga tidak ada yang memberikan penjelasan akan adanya perbedaan antara kerabat dari garis laki-laki dengan kerabat dari garis perempuan. *Ketiga*, dengan tidak adanya petunjuk yang memadai berupa nash tentang perbedaan antara kerabat dari garis perempuan dengan kerabat dari garis laki-laki, di satu sisi, dan kentalnya corak patrilineal

sistem kewarisan Sunni di sisi lain, menunjukkan adanya bias patrilineal dalam perumusan sistem kewarisan itu. Kesimpulan ini didukung oleh seringnya fuqaha' bersandar pada 'urf ('urf patrilineal) dalam memaknai istilah-istilah ahli waris dalam ayat-ayat kewarisan. Fuqaha' Sunni tidak konsisten dalam memaknai istilah-istilah yang sama dalam al-Qur'an, seperti istilah *ibn*, *bint*, *ab*, *umm*, dan *akh/ukht*. Ketika istilah-istilah itu digunakan dalam ayat *muharramât* (an-Nisa': 22-23), mereka memaknainya secara parental. Tetapi ketika digunakan dalam ayat *mawârits* (an-Nisa': 11-12 dan 176), mereka memaknainya secara patrilineal.

Daftar Pustaka

- Abou El Fadl, Khaled M, *Sepeaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, terjemahan R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta, Serambi, 2004.
- Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* dalam 'Awn al-Ma'bud, ttp.: Dar al-Fikr, tth.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, terjemahan Nur Ichwan dan Moh. Syamsul Hadi, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- Asmin, Yudian W. (Ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.
- Balthah Jay, Ali Abdul Hamid, *al-Mu'tamad fi Fiqh al-Imam Ahmad*, Beirut: Dar al-Khair, 1412/1992.
- Al-Bayjuri, asy-Syaikh Ibrahim, *Hasyiyah al-Bayjuri 'ala Syarh al-Gazzi 'ala Matn Abi Syuja'*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420/1999.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il, *Sahih al-Bukhari*, Damaskus: Dar al-'Ulum al-Insaniyyah, 1413/1992.
- Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadith*, Jakarta: Tintamas, 1981.
- Hidayat, Komaruddin, *Mamahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ibn Kasir, Abu al-Fida' Isma'il, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Ibn Majah, Abu 'Abdillah Muhammd bin Yazid al-Quzyni, *Sunan Ibn Majah*, ttp.: 'Isa al-Babi al-Halbi wa Syirkah, tth.
- Jalaludin, Akhmad, *Mengatasi Problem Kesenjangan antara Teks dan Realitas dalam Hukum Islam (Telaah Gagasan dan Penerapan Metodologi Hukum Islam Muhammad Syahrur)*, laporan penelitian tidak diterbitkan, 2005.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilm Usul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah ad-Da'wah al-Islamiyyah Syabab al-Azhar, 1388/1968.
- Al-Kisyka, Muhammad Abdurrahman, *Muhadlarat fi al-Miras al-Muqaran*, Kairo: Dar al-Fikr, 1982.
- Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI)*.
- Mahluf, Hasanain Muhammad, *al-Mawaris fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, Kairo: Lajnah al-Bayan al-'Arabi, 1980.
- Mimbar Hukum Islam*, Jurnal Dua Bulanan, Nomor 23 tahun VI, Jakarta: Al-Hikmah dan Ditbinbera, 1995.
- Mugniyah, Muhammad Jawwad, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: Lentera, 2000.
- Muslim, Abu al-Husain ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi, (Beirut: Dar al-Fikr, 1415/1995

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, terjemahan Ahmad Suaedy, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Nazir, Moh., *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1999.
- Nuruddin, Amiur, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2004.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, Evanstone: Northwestern University Press, 1969.
- Al-Qadiri al-Hanafi, Muhammad Husain bin 'Ali at-Turi, *Takmilah al-Bahr ar-Ra'iq*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418/1998.
- Rahman, Fatchur, *Ilmu Waris*, Bandung: Al-Ma'arif, 1981.
- Sabiq, as-Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1403-1983.
- Shadili, Hasan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Badan Pembinaan Bahasa Indonesia, 1995.
- Syadzali, Munawwir, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Eddi Rudiana Arif, dkk. (Ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Siria: al-Ahali, 1990.
- Syahrur, Muhammad, *Al-Iman wa al-Islam Manzumat al-Qiyam: Dirasah Mu'asirah*, Damaskus: al-Ahali, 1996.
- Syahrur, Muhammad, *Nahwa Usul Jadidah fi al-Fiqh al-Islami*, terjemahan Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta, eLSAQ Press, 2004.
- Syalbi, Muhammad, *Ahkam al-Usrah fi al-Islam*, Beirut: Dar an-Nahdah, 1397/1977.
- Syalbi, Muhammad, *Ahkam al-Mawaris bayn al-Fiqh wa al-Qanun*, Beirut: Dar an-Nahdah, 1398/1978.
- Asy-Syarbini, Muhammad al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfaz al-Minhaj* (ttp.: Dar al-Fikr, 1398/1978.
- Asy-Syawkani, Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad, *Nayl al-awtar Syarh Muntakhabah al-Akhbar*, Kairo: Dar al-Hadits, tth.
- at-Tabataba'i, as-Sayyid Muhammad Husain, *Tafsir al-Mizan*, Teheran: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1397
- At-Turmuzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah, *Sunan at-Turmuzi*, ttp.: Dar al-Fikr, 1398/1978.
- UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1418/1997.