

01/Pasca/1989

**AHLI WARIS SEPERTALIAN DARAH
KAJIAN PERBANDINGAN TERHADAP
PENALARAN HAZAIRIN DAN PENALARAN FIQH MAZHAB**



DISERTASI

**Diajukan untuk Melengkapi Tugas - Tugas dan Memenuhi
Syarat - Syarat guna Mencapai Gelar Doktor
dalam Ilmu Syari'ah**

Oleh :

AL YASA ABUBAKAR

NIM : 84023 - S.3

**FAKULTAS PASCA SARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

1989

2x4.4c

Abu

2
C.2

PENGESAHAN DISERTASI

PEMBIMBING

PEMBIMBING

(Dr. H. Satria Effendi M. Zein)

(Prof. Dr. Noeng Muhadjir)

Yogyakarta, 8 Juli 1989 M./ 5 Zulhijjah 1409 H.




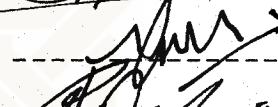

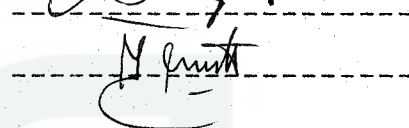


AHLI WARIS SEPERTALIAN DARAH
KAJIAN PERBANDINGAN TERHADAP
PENALARAN HAZAIRIN DAN PENALARAN FIQIH MAZHAB

DISERTASI

Dipertahankan terhadap Sanggahan-sanggahan
Senat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

pada tanggal : 2 Desember 1989 M.
4 Jumadil akhir 1410 H.

j a m : 10.00 - 12.00 WIB

1. Dr. H. Satria Effendi M. Zein : 
2. Prof. Dr. Noeng Muhadjir : 
3. Prof. Dr. Rahmat Djatnika : 
4. Dr. H. M. Quraish Shihab : 
5. Prof. H. Zaini Dahlan, MA : 
6. Prof. Dr. Zakiah Daradjat, MA : 

Oleh:
Al Yasa Abubakar



Agawah wibawa Rektor
IAIN Sunan Kalijaga

(A. MU'IN UMAR)

رَفَعِ لِرَجَائِكَ مِنْ نَشْدِ وَفَوْجِ الْكَلْبِ ذِكْرَ مُحَمَّدٍ
سُورَةُ الْيُونُسِ ۱۰: ۷۶

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ لَنَا وَإِلَّا جَاءَنَا نَزْلُكَ الْعَدِيمِ
سُورَةُ الْبَقَرَةِ ۲: ۳۲

Kepada Orang Tuaku dan Setiap Orang Tua,
yang menuntun anak-anaknya
untuk lebih sungguh dan lebih tekun
memahami Kitab Suci al Qur'an

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ينور القلب ويهدي إلى سواء الصراط، والصلاة والسلام
على محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين .

Amma ba'du, adalah suatu kebahagiaan bahwa disertasi ini sebagai bagian dari persyaratan untuk menyelesaikan pendidikan pada program S3 Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, telah dapat penulis rampungkan.

Dalam upaya penyelesaian ini, penulis telah berhubungan dengan banyak pihak, mengunjungi berbagai tempat serta menerima berbagai kemudahan dan bantuan, yang tidak mungkin penulis perinci satu persatu. Terhadap itu semua, penulis memanjatkan syukur ke hadirat Allah seraya mengaturkan rasa terima kasih dari lubuk hati yang paling dalam.

Untuk penelitian, penulis telah menerima bantuan naskah dan dokumen dari berbagai pribadi dan lembaga di kota-kota: Yogyakarta, Kota Gede, Jakarta, Bekasi, Padang, Medan, Banda Aceh, Surabaya, Bangil, Gresik, Banjarmasin, Amuntai dan Ujung Pandang. Dari luar negeri penulis mendapat bantuan naskah dari para kolega di kota-kota: Kuala Lumpur, Islamabad, Kairo, Leiden dan Philadelphia.

Untuk menanggulangi masalah pembiayaan, penulis menerima bantuan, terutama sekali dari Proyek Pengembangan Tenaga Akademis Perguruan Tinggi Agama Departemen Agama; setelah itu Yayasan Malem Putera Daerah istimewa Aceh, Yayasan Bea siswa Supersemar dan beberapa pihak lain.

Bimbingan dan pengarahan ilmiah telah penulis terima dari para guru besar dan staf pengajar Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga. Sedang peluang untuk berkonsultasi dan berwawancara telah diberikan oleh beberapa guru besar, ulama, dan ilmuwan di kota-kota yang telah disebutkan di atas tadi. Diskusi dengan sejawat penulis: para mahasiswa Fakultas Pasca Sarjana IAIN, telah juga memberikan sumbangannya.

Untuk melaksanakan kegiatan di atas, Kemudahan administrasi dan petunjuk teknis yang tersedia dan diberikan oleh pimpinan beserta staf Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, tempat penulis belajar serta pimpinan dan staf IAIN Ar Raniry sebagai lembaga "asal" penulis, merupakan unsur yang menentukan dan tidak dapat penulis lupakan. Begitu juga do'a yang tidak pernah putus serta "keteduhan" yang diberikan oleh kedua orang tua dan sanak kerabat lainnya telah memberikan andil tersendiri dalam penyelesaian pendidikan ini.

Tanpa mengurangi rasa terima kasih dan penghargaan kepada semuanya, penulis ingin menyebut tiga buah nama.

1. Bapak Dr. Satria Effendi M. Zein selaku pembimbing I,

yang telah menyediakan perpustakaan pribadi, waktu dan bimbingan berharga. Kecenderungan beliau untuk mengajukan pertanyaan "bersayap" sembari menguak berbagai nuansa ushul fiqih, telah mendorong penulis untuk merenung lebih intens dan lebih dalam lagi sebelum mencapai kemantapan final.

2. Bapak Prof. Dr. Noeng Muhadjir, selaku pembimbing II, yang tidak bosan-bosan mendengarkan pertanyaan penulis, telah mengemukakan alternatif "tata pikir" dan karenanya memberikan semacam "pencerahan" kepada penulis.

3. Raihan binti Mohd. Ali Djadun, isteri penulis, yang ketabahan dan kelapangan hatinya telah menciptakan ketenteraman dan menimbulkan gairah tersendiri dalam hari-hari panjang "perkelanaan" penyelesaian program pendidikan ini.

Kemudian daripada itu, hasil kajian yang berbentuk disertasi ini, penulis gelarkan ke hadapan sidang pembaca, dengan harapan dapat merangsang pihak-pihak yang berkompeten untuk merenungkan dan meneruskan kajian ini. Penulis berharap--betapapun kecilnya--karya ini dapat memberikan sumbangan kepada upaya pengembangan kajian ke-Islaman di bumi Nusantara tercinta. Di sebalik itu, penulis juga yakin bahwa tulisan ini masih mengandung sesuatu yang layak untuk disempurnakan. Karena itu saran dan kritik membangun para pembaca sangat penulis harapkan serta akan diterima dengan senang dan ketulusan hati.


Akhirul Kalam, Kepada Allah jualah dimohon petunjuk,

karena hanya dengan hidayah Nya kita dapat menemukan kebenaran dan hanya dengan karunia Nya pula kita mampu menegakkannya.

Billahi al tawfi"q wa al hida"yat wa ilayh al marji' wa al ma'a"b.

Yogyakarta, Zulqa'idah 1409
Juni 1989,

Penulis



BEBERAPA CATATAN TEKNIS

1. Pedoman Transliterasi Huruf Arab Ke Latin

ا :	'	ب :	b	ت :	t
ث :	s	ج :	j	ث :	h
خ :	kh	د :	d	ذ :	z
ر :	r	ذ :	z	س :	s
ش :	sy	ص :	sh	س :	dh
ط :	th	ظ :	zh	ع :	'
غ :	gh	ف :	f	ق :	q
ك :	k	ل :	l	م :	m
ن :	n	و :	w	ه :	h
ي :	y	:	t		

Untuk vokal panjang (مد) digunakan tanda (~) sesudah vokal tersebut. Misalnya كتاب dituliskan *Kita~b*.

Huruf hamzat (ء) yang terletak di awal kata tidak dituliskan, tetapi dipadakan dengan huruf hidup (حركة) -nya. Misalnya أكبر dituliskan *akbar*.

Kata-kata Arab dituliskan berdasarkan huruf, bukan bacaannya; misalnya في القرن الثاني dituliskan *fi~ al qarn al sa~ni~*.

Hamzat ai washi yang terletak di tengah kalimat dan bukan merupakan tanda ma'rifa~ (ال) cenderung tidak dituliskan. Namun sekiranya berbeda dengan kelaziman, tidak akan diikuti. Misalnya بسم الله dituliskan dengan *Bismillah*.

2. Daftar Singkatan dan lambang

ash. : 'ashabah	
drj. : derajat	○ : laki-laki: putih yang
dst. : dan seterusnya	● : masih hidup, hitam
gr. : garis	◐ : yang telah meninggal
H. : Hijrah	
kd. : Kandung	△ : perempuan: putih yang
ktr. : Keturunan	▲ : masih hidup, hitam
lk. : laki-laki	◑ : yang telah meninggal
M. : Masehi	
pr. : perempuan	■ : pewaris: laki-laki
R.a. : <i>رضي الله عنه</i>	◼ : atau perempuan
Saw. : <i>صلى الله عليه وسلم</i>	
sdr. : saudara	≡ : hubungan perkawinan
Swt. : <i>سبحانه وتعالى</i>	∧ : hubungan keturunan
thj. : terhijab	
zar. : <i>zawī' al arḥam</i>	

3. Pedoman dan Teknik Pengetikan

Buku panduan yang digunakan adalah susunan Sutrisno Hadi,¹ kecuali beberapa hal yang ditentukan lain oleh fakultas atau dikonsultasikan kepada pembimbing.

Program pengolah katanya adalah *WordStar 2000* dengan jenis huruf *lettrix courier prestige*, berukuran non ps. 10.

Berhubung kesulitan yang tidak dapat di atasi, maka ada catatan kaki yang terpindahkan ke halaman-halaman sesudahnya dan begitu juga ada beberapa kata di ujung baris, yang

1. Sutrisno Hadi, *Bimbingan Menulis Skripsi Thesis*, Andi Offset, Yogyakarta, cet. VI, 1988.

diputus tidak sesuai dengan *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia Yang Disempurnakan*. Misalnya kata "disebut" kadang-kadang diputus menjadi dis- ebut, kata "dengan" menjadi den-gan.

Sekiranya tidak disebutkan lain, maka terjemahan ayat-ayat al Qur'an diambil dari buku *Al Qur'an dan Terjemahnya*.²

2. Yayasan Penyelenggara Penterjemah al Qur'an Departemen Agama, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama, Jakarta.

DAFTAR ISI

BAB	hlm.
Kata Pengantar	v
Beberapa Catatan Teknis.....	ix
Daftar Isi.....	xii
Abstrak.....	xiv
I : PENDAHULUAN	1
1. Latar Belakang Masalah.....	1
2. Kerangka Teori.....	13
3. Rumusan dan Pembatasan Masalah.....	23
4. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	24
5. Metodologi dan Sistematika.....	25
II : PENALARAN HAZAIRIN TENTANG AHLI WARIS SEPERTALIAN DARAH.....	29
1. Asumsi dan Kerangka Acu Penalaran Hazairin.....	29
2. Garis Pokok Keutamaan.....	74
3. Garis Pokok Penggantian.....	105
4. Ashabah.....	131
III : PENALARAN ULAMA TAFSIR DAN HADIS TENTANG NASH KEWARISAN.....	163
1. Penalaran Ulama Tafsir.....	163
1. Surat al Nisa' ayat 11, 12 dan 176.....	163
1. Sebab Turun Ayat.....	166
2. Tentang Anak dan Keturunan.....	170
3. Tentang Orang Tua.....	186
4. Tentang Saudara dan <i>Kala'at</i>	189
2. Surat al Nisa' ayat 33.....	199
3. Surat al Anfal ayat 75 dan al Ahzab ayat 6.....	219
2. Penalaran Ulama Hadis.....	232
1. Hadis Tentang Waktu Turun al Nisa' ayat 176.....	233
2. Hadis Tentang Kasus Kewarisan Pertama atau Sebab Turun al Nisa' ayat 11 dan 12.....	235

3.	Hadis tentang Hak Saudara Perempuan untuk menjadi 'Ashabah <i>ma'a al Ghayr</i>	239
4.	Hadis tentang 'Ashabah <i>bi al Nafs</i>	252
5.	Hadis tentang Pemisahan Keturunan dengan 'Ashabah	264
IV	: PENALARAN ULAMA FIQIH TENTANG AHLI WARIS SEPERTALIAN DARAH	278
1.	'Ashabah dan <i>Zawi' al Furu'dh</i>	280
1.	Anak dan Ahli Waris penerusnya.....	287
2.	Orang Tua dan Ahli Waris penerusnya.....	295
3.	Saudara dan Ahli Waris Penerusnya.....	314
4.	Kakek ketika bersama dengan Saudara.....	324
5.	<i>Al Radd dan al 'Awl</i>	345
2.	<i>Zawi' al Arha'm</i>	352
3.	Ahli Waris Sepertalian Darah Dalam Mazhab Ja'fariah	363
4.	Wasiat Wajib dan Pembaharuan Fiqih Kewarisan...381	
V	: P E N U T U P.....	411
	Daftar Kepustakaan.....	438
	Riwayat Hidup.....	450

ABSTRAK

Sekurang-kurangnya ada tiga prinsip kewarisan dalam fiqih Sunni yaitu: a. Ahli waris perempuan (*zawī` al furu`dh*) tidak dapat menutup ahli waris laki-laki yang lebih jauh. b. Hubungan kewarisan melalui garis laki-laki lebih diutamakan dari garis perempuan. c. Tidak mengenal ahli waris pengganti, semuanya mewaris karena dirinya sendiri. Sedang di dalam fiqih Ja`fariah ditemukan prinsip-prinsip: a. Ahli waris perempuan, sama dengan laki-laki, menutup ahli waris yang lebih jauh. b. Hubungan kewarisan melalui garis laki-laki sama kuatnya dengan garis perempuan. c. Ahli waris pengganti akan mewaris apabila derajat di atasnya sudah meninggal seluruhnya.

Hazairin (1906-1975), Guru Besar Hukum Islam di Universitas Indonesia, mengemukakan penalaran alternatif yang berintikan: a. Ahli waris perempuan sama dengan laki-laki hanya menutup ahli waris kelompok keutamaan yang lebih rendah. b. Hubungan kewarisan melalui garis laki-laki sama kuatnya dengan garis perempuan. c. Ahli waris pengganti selalu mewaris, tidak pernah tertutup oleh ahli waris lain (utama).

Menghadapi perbedaan di atas, penelitian ini ingin menjawab pertanyaan: *bagaimana pola penalaran yang ditempuh Hazairin dalam kerangka ushul fiqih dan di mana letak*

perbedaan penalaran beliau dengan penalaran ulama awal (fiqih mazhab). Pertanyaan ini dilengkapi lagi dengan: bagaimana ulama tafsir dan Hadis memahami nash yang digunakan Hazairin dan bagaimana pula ulama fiqih menyelesaikan kasus yang dibahas Hazairin.

Untuk itu, pertama-tama diteliti secara komparatif kaidah-kaidah ushul fiqih dalam mazhab Hanafiah, Malikiah, Syafi'iah, Hanabilah dan Zhahiriah. Penulis memisahkan secara jelas antara dalil dan penalaran. Yang menjadi dalil hanyalah al Qur'an dan Sunnah (Hadis). Sedang penalaran direkategori menjadi tiga pola yaitu: pola *baya'ni* (kajian semantik), pola *ta'li'li* (penentuan 'illat) dan pola *istishlahi* (pertimbangan kemaslahatan berdasar nash umum). Hasil kegiatan ini digunakan sebagai alat analisa utama dalam langkah penelitian berikutnya. Pendapat Hazairin dan mazhab-mazhab fiqih yaitu Zaidiah dan Ja'fariah setelah lima yang disebut sebelumnya, diteliti secara reflektif dan komparatif. Sedang pergeseran pemahaman ulama terhadap al Qur'an dan Hadis ditelusuri secara historis.

Dari kegiatan di atas ditemukan, bahwa Hazairin dan ulama awal cenderung hanya menggunakan pola *baya'ni*. Pola *ta'li'li* dimanfaatkan secara terbatas, sekedar mendukung penalaran sebelumnya. Sedang pola *istishlahi* boleh dikatakan tidak digunakan. Adapun pandangan terhadap dalil, penalaran dan pendapat fiqih, dapat dinyatakan sebagai berikut.

1. Pandangan terhadap Dalil

1. Hazairin menafsirkan ayat-ayat tentang kowarisan sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Dengan demikian beliau memberi alternatif terhadap kaidah *'a`m - kha`sh* ("diterangkan menerangkan") yang ada dalam ushul fiqih.

2. Hazairin berupaya menciptakan sebuah sistem yang bulat, dan mengeritik kebiasaan yang menerapkan nash langsung kepada kasus, walaupun mengubah semua yang bertentangan dari adat sesetempat. Beliau menyebutnya sebagai kegiatan tambal sulam.

3. Konsep-konsep dalam al Qur'an beliau jelaskan berdasar temuan "ilmu modern", khususnya antropologi, untuk lebih menguniversalkannya. Di dalam ushul fiqih, penafsiran terhadap konsep (*al asma`*) yang ada dalam al Qur'an dilakukan berdasar *al haml* (keyakinan, begitulah penetapan atau keinginan Allah Swt.); *al isti`ma`l* (adat masyarakat Arab zaman Nabi Saw.); atau *al wadh`* (arti semantik). Beliau menganggap kegiatannya berada pada *al haml*, sedang kegiatan ulama Sunni bahkan Sahabat berada pada *al isti`ma`l*. Pernyataan tentang ulama Sunni ada kesejalanannya dengan hasil penelitian ini; sedang hasil penafsiran Hazairin tertampung ke dalam *al wadh`*.

4. Mengenai Hadis, Hazairin menganggapnya sebagai penjelas (suplemen) yang tidak bisa dipisahkan dari al Qur'an; karena itu memerlukan beberapa syarat.

a. Hadis tersebut tidak bertentangan dengan hasil penafsiran melalui point (1) di atas. Sedang ulama awal, cenderung menganggap sesuatu Hadis berhubungan langsung dengan sesuatu ayat dan karena itu melepaskannya dari kaitan dengan ayat-ayat lain.

b. Hadis tersebut tidak bersifat sementara (diberikan Rasul dalam ketiadaan wahyu) dan bukan merupakan kasus khusus. Pendapat ini sejalan dengan anutan ulama awal.

Hazairin tidak membicarakan sanad yang oleh ulama awal sangat dihargai.

II. Penalaran dan Pendapat Fiqih

1. Sistem kekeluargaan dan karena itu kewarisan yang bersesuaian dengan al Qur'an, menurut Hazairin adalah sistem bilateral. Namun perlu kepada beberapa penyesuaian, sehingga beliau sebut sistem *bilateral yang sui generis*. Pendapat seperti ini tidak ditemukan di kalangan ulama awal; tetapi kaidah-kaidah dalam ushul fiqih dan tata bahasa Bahasa Arab ada yang bisa digunakan untuk mencapai kesimpulan yang sama.

a. Keturunan dan leluhur dari garis laki-laki dan perempuan, beliau samakan kedudukannya. Pendapat ini berbeda dengan ulama Sunni tetapi sejalan dengan ulama Ja'fariah.

b. Saudara dipahami secara mutlak; beliau menyamakan kedudukan saudara kandung, seayah dan seibu. Pendapat ini berbeda dengan ulama awal yang memisahkan secara jelas kedudukan ketiga jenis saudara tersebut.

c. *Kala~lat* (mati punah) dipahami sebagai mati punah ke bawah saja. Karena itu keturunan secara mutlak menghibab saudara; dan sebaliknya saudara dapat mewaris bersama-sama dengan ayah atau ibu. Ulama Sunni memahami *kala~lat* sebagai mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah; karenanya saudara tertutup oleh anak laki-laki atau ayah, sebaliknya berhak mewaris ketika bersama-sama dengan anak perempuan atau ibu. Ulama Ja'fariah menganggap *kala~lat* sebagai mati tidak berketurunan dan berorang tua, sehingga saudara baru akan mewaris apabila kedua golongan tersebut sudah tidak ada.

2. Hazairin memperkenalkan lembaga ahli waris karena penggantian berdasar al Nisa' ayat 33. Pendapat ini berbeda dengan ulama awal yang menganggapnya sekedar penutup umum (*mujmal*) terhadap penjelasan sebelumnya. Dalam struktur ulama awal, ayat ini mengurutkan susunan: *harta, ahli waris, pewaris*; atau *pewaris, ahli waris, ahli waris*; atau *ahli waris, ahli waris, pewaris*. Dalam struktur Hazairin urutan tersebut menjadi: *ahli waris (utama), ahli waris (pengganti) dan pewaris*. Penelitian ini memperlihatkan bahwa struktur Hazairin tidaklah salah menurut kaidah tafsir dan tatabahasa Bahasa Arab.

3. Hazairin menyatakan bahwa Hadis-hadis kewarisan tidak ada yang memenuhi syarat untuk digunakan sebagai penjelas al Qur'an. Sebagiannya dianggap bertentangan dengan al Qur'an, sebagian lagi bersifat sementara dan ada juga yang merupakan

kasus khusus. Pendapat ini berbeda dengan anutan jumbuh ulama, namun "akar" sebagian daripadanya ditemukan dalam pendapat beberapa ulama. Di pihak lain, ada kaidah ushul fiqih yang dapat menopang arah yang ditempuh Hazairin; di samping tidak seluruh penalaran ulama awal dapat dikembalikan kepada kaidah ushul fiqih.

4. Pendapat Hazairin tentang adat Arab, hanyalah merupakan deduksi dari teori-teori antropologi, yang ternyata berbeda dengan catatan sejarah dan hasil penelitian pihak lain. Bahkan ada kesimpulan yang beliau tarik secara tidak konsisten.

Pada akhirnya penelitian ini menyimpulkan, arah yang ditempuh Hazairin bisa diteruskan, asal tetap diingat bahwa "ilmu-ilmu modern" harus *sub ordinasi* kepada kaidah-kaidah ketatabahasaan Bahasa Arab.

Mengenai mazhab fiqih Indonesia, kelihatannya adalah suatu kebutuhan yang cepat atau lambat tetap akan terbentuk. Karena itu seyogianya dipikirkan secara lebih matang, agar tercipta sebuah sistem yang padu dan menyeluruh seperti telah diupayakan Hazairin dan mungkin juga diharapkan oleh banyak pihak lain.-

BAB I

P E N D A H U L U A N

1. Latar Belakang Masalah

Di dalam aturan Kewarisan fiqih Sunni,¹ ahli waris

1. Fiqih secara umum didefinisikan dengan, seperangkat norma guna mengatur perbuatan lahir (praktis) manusia, baik yang berhubungan dengan kegiatan pribadi ataupun kolektif, yang diperoleh dari menafsirkan al Qur'an dan Hadis Rasul melalui penalaran yang sistematis.

Sunni adalah nisbah kepada *Ahl al Sunnat wa al Jama'at*, sebuah istilah yang digunakan untuk menunjuk "mayoritas umat Islam" yang mengikuti dan meneruskan tradisi Rasul dan Sahabat, sebagai reaksi atas kemunculan "kelompok minoritas" yang sedikit banyaknya menentang kelompok mayoritas tersebut, yaitu Khawarij dan Syi'ah. Secara formal kedua kelompok ini muncul akibat kemelut politik yang terjadi pada masa pemerintahan Khalifah 'Ali' ibn Abi' Tha'lib, sekitar tahun 37/658. Dalam perkembangannya istilah ini digunakan sebagai simbol ortodoksi Islam. Di sebalik itu ada juga ulama (misalnya Ibn Taymiyyat, 652/1254) yang tidak menyetujui penggunaan istilah *Ahl al Sunnat wa al Jama'at* untuk menunjuk kelompok tertentu dari umat Islam. Menurut mereka istilah ini menunjuk kepada kebenaran; dan kebenaran itu bukanlah monopoli suatu kelompok atau mazhab atau sekurang-kurangnya bukan monopoli suatu kelompok untuk selama-lamanya. Lihat, al Bahiy, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, terjemahan Al Yasa Abubakar, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1987, hlm. 17.

Dimaksudkan dengan fiqih Sunni, adalah fiqih (mazhab-mazhab fiqih) yang dilahirkan oleh ulama-ulama yang mengikuti "tradisi Rasul dan Sahabat-sahabat sebelum kemelut tersebut". Secara populer mazhab fiqih Sunni dibatasi hanya kepada empat mazhab, karena hanya ini yang masih mempunyai pengikut yaitu: Hanafiah, nisbah kepada Imam Abu' Hani'fat (150/767); Malikiah, nisbah kepada Imam Ma'lik ibn Anas (179/795); Syafi'iah, nisbah kepada Imam al Sya'fi'i' (204/819) dan Hanabilah, nisbah kepada Imam Ahmad ibn Hanbal (241/855). Dalam penelitian ini, ajaran Imam Ibn Hazm (456/1063) (Zhahiriah) diikutkan sebagai objek, karena

(Bab.I. Pendahuluan)

sepertalian darah² dibagi kepada tiga golongan yaitu: zawī al furu'dh, 'ashabat (ashabah) dan zawī al arha'm. Zawī al furu'dh adalah ahli waris yang bagiannya dalam warisan telah ditentukan secara pasti, misalnya seperdua, sepertiga, seperenam dan seterusnya. Mereka ini antara lain adalah anak perempuan sekiranya tidak didampingi oleh anak laki-laki; ibu; saudara seibu; saudara kandung atau seayah yang perempuan sekiranya tidak didampingi oleh saudara laki-laki yang sejenis dengannya. Keberadaan dan penentuan hak tersebut didasarkan kepada arti zahir ayat-ayat al Qur'an dan Hadis-hadis Rasul. Karena itu, pada dasarnya mereka hanya berhak atas saham yang telah ditentukan. 'Ashabah adalah ahli waris yang mempunyai bagian terbuka dalam

pendapat-pendapatnya terwariskan secara baik. Dari kalangan Syi'ah dikenal tiga mazhab fiqih utama yaitu Ja'fariah, nisbah kepada Imam Ja'far al Sha'diq (148/765); Isma'illah, nisbah kepada Imam Isma'īl ibn Ja'far al Sha'diq (133/750); Zaidiah, nisbah kepada Imam Zayd ibn 'Alī ibn Husi'n (122/740).

Berhubung perbedaan pendapat antara kelima mazhab Sunni dengan mazhab Zaidiah tadi--sekurang-kurangnya dalam kewarisan--hampir tidak ada, maka istilah Sunni dalam kajian ini digunakan untuk merujuk keenam mazhab tersebut. Sedang istilah Syi'ah atau Syi'i hanya digunakan untuk merujuk mazhab Ja'fariah. Mazhab Syi'i selebihnya, tidak akan dirujuk, karena keterbatasan kepustakaan. Lebih lanjut lihat, 'Alī Hasan 'Abd al Ga'dir, *Nazhrat 'A'mmat fi Ta'ri'kh al Fiqh al Isla'mi*, Da'r al Kita'b al Hadi'sat, Kairo, cet. III, 965, hlm. 173.

2. Sebab kewarisan di dalam fiqih Islam ada tiga yaitu: pertalian darah, perkawinan dan pemerdekaan budak. Lihat misalnya, Ibn Rusyd, *Bidayat al Mujtahid wa Niha'ya' al Muqtashid*, al Istiqa'mat, Kairo, hlm 333.

(Bab.1. Pendahuluan)

warisan dan karenanya selalu mengambil sisa setelah dikeluarkan bagian zawī` al furu`dh tadi. Mereka adalah kerabat laki-laki yang dihubungkan melalui garis laki-laki kepada pewaris dengan tertib prioritas tertentu. Misalnya selama masih ada anak laki-laki maka cucu laki-laki tidak akan berhak menjadi 'ashabah. Namun ada pengecualian, yaitu saudara perempuan (kandung atau seayah) akan bertindak sebagai 'ashabah apabila mewaris bersama anak perempuan. Walaupun beberapa orang yang menjadi 'ashabah disebutkan di dalam al Qur'an, tetapi umum anggapan bahwa keberadaan mereka lebih didasarkan kepada Hadis-hadis Rasul Saw. Adapun zawī` al arḥa`m adalah orang-orang yang baru berhak mewaris kalau golongan pertama dan kedua di atas tidak ada. Mereka ini adalah semua kerabat yang tidak termasuk dalam dua golongan di atas tadi. Misalnya keturunan (laki-laki dan perempuan) melalui garis perempuan dan kerabat perempuan (melalui garis laki-laki) yang tidak disebutkan di dalam al Qur'an. Isyarat tentang keberadaan ahli waris zawī` al arḥa`m ini diperoleh dari al Qur'an. Tetapi penentuan prioritas mewaris diantara mereka dan bagaimana cara menetapkan bagian atau perolehan masing-masing, seluruhnya ditentukan berdasar ijtihad.³

 3. Ayat yang menjadi landasan Keberadaan Kelompok ini adalah surat al Anfal ayat 75 dan al Ahzab ayat 6. Terjadi perbedaan pendapat dikalangan Sahabat Rasul, tentang kapan ahli waris zawī` al arḥa`m berhak menerima warisan. Menurut sebagian mereka ahli waris kelompok ini akan mewaris

(Bab.1. Pendahuluan)

Dari uraian di atas, ada dua prinsip pokok yang bisa diperoleh yaitu: (a) ahli waris perempuan pada prinsipnya tidak berhak mengambil lebih dari sahamnya (tidak berhak menghabiskan warisan); (b) tidak dikenalnya lembaga ahli waris karena penggantian; semua orang menerima warisan karena dirinya sendiri, bukan karena menggantikan kedudukan orang lain yang telah meninggal terlebih dahulu--yang menghubungkan dia dengan pewaris. Untuk lebih memperjelas, diberikan contoh sebagai berikut. (1) Sekiranya ahli waris terdiri dari seorang anak perempuan; seorang cucu perempuan (melalui anak laki-laki yang telah meninggal dunia); seorang cucu laki-laki (melalui anak perempuan yang telah meninggal dunia); serta ibu dan ayah, maka anak perempuan mendapat bagian pasti $(1/2)$ begitu juga cucu perempuan $(1/6)$, ibu juga mendapat bagian pasti $(1/6)$ dan sisanya untuk ayah yang bertindak sebagai 'ashabah. Cucu laki-laki tidak berhak mewaris karena dia menjadi anggota zawī' al arḥā'm. Cucu perempuan mewaris karena dirinya sendiri, bukan karena menggantikan ayahnya yang telah meninggal dunia. Contoh lain (2), sekiranya ahli waris terdiri dari dua orang anak

 sekiranya tidak ada 'ashabah dan zawī' al furu'dh. Sedang sebagian Sahabat yang lain berpendapat, warisan itu tidak diserahkan kepada zawī' al arḥā'm, tetapi diserahkan kepada bayt al ma'l yang teratur. Hanya dalam keadaan tidak ada bayt al ma'l yang teraturlah ahli waris golongan terakhir ini berhak menerima warisan. Lebih lanjut lihat, Ibn Qudāmat (620/1222), al Mughni', jilid 6, Maktabat al Riya'dh al Hadi'sat, Riyadh, hlm. 229.

(Bab.1. Pendahuluan)

perempuan; seorang cucu perempuan (melalui anak laki-laki yang telah meninggal dunia); seorang cucu perempuan (melalui anak perempuan yang telah meninggal dunia); seorang ibu dan seorang saudara kandung (laki-laki atau perempuan), maka pembagiannya menjadi; dua orang anak perempuan mendapat bagian pasti (2/3); ibu mendapat bagian pasti (1/6); dan saudara menjadi 'ashabah, memperoleh semua sisa warisan. Cucu perempuan tidak mendapat apa-apa karena hak zawī' al furudh untuk keturunan perempuan, yaitu 2/3 telah dihabiskan oleh anak perempuan (dalam contoh sebelumnya hak 2/3 tersebut diambil 1/2 oleh seorang anak perempuan, karenanya cucu memperoleh 1/6). Cucu perempuan melalui anak perempuan tidak berhak mewaris karena menjadi anggota golongan zawī' al arha'm.

Perundang-undangan di beberapa negara Muslim, tidak lagi mengikuti aturan tersebut dengan ketat. Di sana diberikan beberapa perubahan terutama menyangkut hak cucu yang kematian ayah yang ter-hija'b⁴ oleh saudara ayahnya (ahli waris pengganti), serta kemungkinan menjadikan anak

 4. Hija'b, hajaba, yahjubu adalah istilah dalam ilmu fiqih yang artinya menutup (hija'b al hirma'n) dan mengurangi (hija'b al nuqsha'n). Maksudnya seorang ahli waris menjadi tidak berhak atau berkurang haknya karena keberadaan ahli waris lain. Ahli waris yang menutup tersebut disebut ha'jib dan yang tertutup atau berkurang tersebut dinamakan mahju'b. Perbuatannya itu sendiri dinamakan hija'b. Dalam tulisan ini kata tersebut akan di Indonesiakan dengan ejaan hijab dan diartikan dengan menutup (bukan mengurangi).

perempuan menghibab kerabat garis sisi. Hukum Kewarisan di Mesir (1946) memperkenalkan lembaga *al washiyyat al wa'jibat* (wasiat wajib); secara serta merta seorang pewaris dianggap telah berwasiat untuk cucu yang kematian ayah yang terhijab itu tadi, sebanyak hak yang seharusnya diterima oleh ayahnya, atau maksimal sepertiga harta (batas maksimal wasiat). Perundang-undangan Tunisia (1959), di samping menerima aturan wasiat wajib ini, juga menjadikan anak perempuan menghibab kerabat garis sisi dan berhak mengambil sisa pembagian melalui "pengembalian (*al radd*)". Perundang-undangan Irak (1964), menjadikan keturunan (secara mutlak) berhak menghibab kerabat garis sisi dan mengembalikan sisa warisan kepada semua ahli waris (*zawi' al furu'dh*) yang ada secara berimbang. Perundang-undangan Pakistan (1961) menerima ahli waris pengganti, tetapi hanya dalam kelompok keturunan, yang diperkenalkan dengan nama *inheritance by right*.⁵

Berbeda dengan pendapat yang ada di atas, Prof. Dr. Hazairin, SH⁶ mengemukakan beberapa pendapat yang berbeda.

5. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, University of London, London, 1976, hlm. 146 dst.

6. Hazairin gelar Datuk Pangeran, lahir di Bukit Tinggi, 28 Nopember 1908 dan meninggal di Jakarta, 11 Desember 1975, bertepatan dengan 9 Zulhijjah 1395. Beliau merupakan putera tunggal dari seorang ayah kelahiran Bengkulu dan ibu kelahiran Bukit Tinggi. Pendidikan formalnya dimulai dengan HIS di Bengkulu tamat 1920, dilanjutkan dengan MULO di Padang tamat tahun 1926, kemudian AMS di Bandung tamat tahun 1927 dan akhirnya memasuki RHS di Jakarta tamat tahun 1935.

Diantara pendapat tersebut adalah:

- a. Istilah 'ashabah berasal dari adat masyarakat Arab dan karena itu tidak seharusnya dipertahankan.

Setelah ini beliau menulis disertasi dengan judul "De Rejang" dan memperoleh gelar doktor pada tahun 1936 dari lembaga pendidikan yang sama.

Menurut pihak keluarga, pendidikan agama dan bahasa Arab dia terima dari ayah dan terutama kakeknya, yang menjadi pemuka agama (*manti*) di daerahnya dan setelah itu dia lanjutkan dengan belajar sendiri. Pihak keluarga mengatakan bahwa Hazairin menguasai enam bahasa asing; Belanda, Inggris dan Perancis secara aktif serta Arab, Jerman dan Latin secara pasif (wawancara tanggal 9 April 1989).

Karir keilmuannya dimulai sebagai asisten dosen di RHS, segera setelah dia menyelesaikan pendidikannya (1935-1938). Kegiatan ini terhenti karena dia ditugaskan menjadi pegawai pengadilan di Padang Sidempuan, Tapanuli Selatan tahun 1938-1942. Setelah kemerdekaan, beliau memegang berbagai jabatan politik, bahkan pernah menjadi Menteri Dalam Negeri (1953-1954, berhenti karena meletakkan jabatan, Kabinet Ali Sastroamidjojo). Sedang dalam bidang pendidikan dan keilmuan, beliau diangkat sebagai dosen dan akhirnya Guru Besar Hukum Islam dan Hukum Adat (1952) di Fakultas Hukum Universitas Indonesia dan berbagai perguruan tinggi lainnya. Beliau termasuk seorang tokoh utama pendirian Universitas Islam Djakarta (1950) dan menjabat Dekan Fakultas Hukum merangkap Rektornya, tahun 1951-1968.

Beliau menulis belasan judul buku yang pada umumnya berkenaan dengan hukum. Namun ada juga ceramah yang membicarakan topik lain yang juga diterbitkan yaitu: *Isa al Masih dan Ruh*, (Tintamas, Jakarta) serta *Hari (al ayyam) dalam al Qur'an* (Tintamas, Jakarta).

Untuk riwayat hidup beliau lihat:

Hasan Shadily (ed), *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid 1, IKhtiar Baru, Jakarta, 1980, entry, Hazairin.

Tempo (ed), *Apa dan Siapa Orang-orang Indonesia 1981-1982*, Grafity Press, Jakarta, cet. I, 1981, entry Hazairin.

Sayuthi Thalib, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia; in memoriām Prof. Mr. Dr. Hazairin*, UI Press, Jakarta.

Abdul Gafir, *Pemikiran Prof. Dr. Hazairin, SH dalam Pembaharuan Hukum Kekeluargaan Islam* (Skripsi Sarjana), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987, hlm. 13-37.

Baidlowi, *Konsepsi Hazairin tentang Hukum Kewarisan Islam*, (Skripsi Sarjana), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1988, hlm. 12-54.

(Bab.I. Pendahuluan)

- b. Kedudukan keturunan melalui anak perempuan dan seterusnya ke bawah, sama kuatnya dengan keturunan melalui anak laki-laki dan seterusnya ke bawah.
- c. Memasukkan sistem ahli waris karena penggantian⁷ ke dalam sistem kewarisan Islam, dengan menggunakan surat al Nisa' ayat 33 sebagai landasannya.
- d. Memperkenalkan pengelompokan baru untuk ahli waris yaitu *zawī' al fara'idh*, *zawī' al qara'bat* dan *al mawa'li*, sebagai ganti dari *zawī' al furu'dh 'ashabah*, dan *zawī' al arha'm*.
- e. Ke dalam pengertian *kala'at* (mati punah) diikutkan orang

7. Istilah ini digunakan untuk menunjuk seseorang yang mengambil hak dari orang lain yang telah meninggal terlebih dahulu, yang seharusnya menjadi ahli waris (yang menghubungkannya dengan pewaris tersebut). Penulis tidak menemukan istilah baku di dalam buku-buku hukum. *Ahli waris karena penggantian* adalah istilah yang digunakan Hazairin. Badan Pembinaan Hukum Nasional dan Departemen Agama dalam beberapa seminar yang mereka adakan, menggunakan istilah *ahli waris pengganti*. Sedang penulis lain, ada yang menggunakan istilah *penggantian tempat* atau *pengisian tempat*. Lembaga peradilan menggunakan istilah-istilah tersebut dalam berbagai keputusannya. Lihat: Ismuha *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1978 hlm. 69; Abdoerraoef, *Al Qur'an dan Ilmu Hukum*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1970, hlm. 105; Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Sumur, Bandung, cet. VI, 1980, hlm. 42.

Dalam bahasa Arab (fiqh) istilah yang sepadan adalah *al tawri'g bi al tanzi'l*, dalam bahasa Inggris *representation* dan dalam bahasa Belanda adalah *plaatsvervulling*. Dalam tulisan ini akan digunakan istilah ahli waris karena penggantian.

(Bab.1. Pendahuluan)

yang hanya mati punah ke bawah (tidak meninggalkan keturunan). Sedang dalam fiqih Sunni, *kala'la* adalah orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah.⁸

Sekiranya contoh di atas tadi diselesaikan melalui pendapat Hazairin ini, maka masing-masing cucu akan mengambil hak ayah atau ibunya yang telah meninggal dunia. Dalam kasus pertama harta warisan setelah dikeluarkan bagian *zawī' al furu'dh* dibagi menjadi empat bagian, satu bagian untuk anak perempuan, satu bagian untuk cucu laki-laki sebagai pengganti dari ibunya dan dua bagian untuk cucu perempuan sebagai pengganti dari ayahnya. Dalam contoh kedua, dengan proses yang sama, cucu melalui anak laki-laki memperoleh 2/5, cucu melalui anak perempuan mendapat 1/5, dan anak-anak perempuan kandung pun masing-masing memperoleh 1/5 bagian.

Menurut Hazairin, pendapatnya di atas adalah hal baru yang tercetus karena merenungkan keadaan kemasyarakatan di Indonesia. Muncul pada zaman sekarang, karena baru pada zaman inilah kajian tentang bentuk-bentuk kemasyarakatan dan hubungannya dengan sistem kewarisan dilakukan secara

8. Pendapat-pendapat di atas dikemukakan dalam beberapa buku beliau; *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith*, selanjutnya disingkat *Kewarisan*, Tinta Mas, Jakarta, cet. VI, 1982; *Hendak Kemana Hukum Islam*, selanjutnya disingkat *Hendak*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1976; dan *Hukum Kekeluargaan Nasional*, selanjutnya disingkat *Kekeluargaan*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1982.

intensif, berhubung telah ada disiplin ilmu yang menunjangnya, misalnya antropologi. Perenungan inilah yang mendorongnya melakukan penalaran ulang terhadap aturan kewarisan fiqih khususnya mazhab empat, guna lebih menelaraskannya dengan kemajuan ilmu dan keadaan masyarakat di Indonesia. Beliau berharap, ijtihad baru ini akan lebih mendekatkan hukum fiqih kepada masyarakat-masyarakat muslim di Indonesia, sehingga penyimpangan atau helah (*hiyal*) seperti ditempuh oleh beberapa negara di atas, tidak perlu dilakukan.⁹

Memang pendapat tersebut, sekiranya dibandingkan dengan pendapat dalam mazhab empat, ada yang betul-betul baru, tetapi ada pula yang merupakan pendapat sebagian ulama *al salaf* (generasi Sahabat dan Tabi'in) tetapi tidak dikembangkan dikalangan mazhab empat. Pendapat yang tidak pernah disebut di kalangan mazhab empat adalah kemungkinan menghapus 'ashabah dan adanya lembaga ahli waris karena penggantian. Sedang arti *Kala'lat* seperti yang dikemukakan Hazairin, adalah pendapat 'Umar dan Ibn 'Abba's R.a. yang kemudian ditinggalkan karena dikritik oleh Sahabat-sahabat lain. Di pihak lain, ulama-ulama 'Ja'fariah tidak menerima lembaga 'ashabah dan menganggap keturunan dari garis laki-

9. Hendak *op. cit.*, hlm. 3-18; *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, selanjutnya disingkat *Tujuh*, Tintamas, Jakarta, 1974, hlm. 116 dst.

laki sama kedudukannya dengan keturunan dari garis perempuan.¹⁰

Seandainya pendapat Hazairin di atas diterima secara penuh, maka tidak diragukan lagi, akan mempunyai implikasi yang luas dalam fiqih kewarisan, khususnya mazhab empat.

Menarik untuk dikemukakan, Hazairin tidak menjelaskan pendapatnya tersebut menurut pola dan istilah ushul fiqih. Kelihatannya beliau hanya bertumpu pada kemampuan penalaran pribadi dengan menjadikan antropologi sebagai kerangka acu (*frame of reference*) bantunya. Karenanya muncul dugaan, keadaan inilah yang menyebabkan para ulama kurang mengapresiasi pendapat ini, sebab terasa asing dan berada di luar kerangka berpikir fiqih yang biasa mereka geluti. Dengan demikian, walaupun dari segi gagasan ada persamaan antara Hazairin dengan sebagian ulama Indonesia lain, namun pendapat Hazairin ini terasa terabaikan atau sekurang-kurangnya tidak ditanggapi secara ilmiah oleh para ulama fiqih.¹¹ Memang ada sebuah seminar yang diadakan khusus un-

10. Al Suyu`ri` (826/1422), *Kanz al 'Irfa`n fi` Fiqh al Qur'a`n*, Jilid 2, al Murtadhawiyat, Teheran, 1385, him. 326.

11. Hasbi Ash Shiddieqi yang mencanangkan pembentukan "Mazhab Fiqih Indonesia" (1960), sama sekali tidak menyinggung pendapat Hazairin di atas. Beliau menyusun buku fiqih mawaris yang relatif tidak berbeda dengan ketentuan yang ada dalam mazhab empat (cetakan pertama tahun 1973). Selayaknya sebagai pencetus gagasan "mazhab fiqih Indonesia" beliau menanggapi tulisan Hazairin, yang juga mempunyai tujuan searah, baik untuk ditolak ataupun dikuatkan. Lihat buku beliau, *Fiqh al Mawaris*, Bulan Bintang, Jakarta, cet I,

tuk membicarakan tesis tesis Hazairin tersebut, yaitu *Seminar Hukum Nasional tentang Fara'idh*, Jakarta, Pebruari 1963.¹² Begitu juga ada beberapa kajian dalam bentuk skripsi (S1) dan tesis (S2) terhadap pendapat-pendapat dan jalan pikiran Hazairin yang dapat penulis temukan.¹³ Tetapi kajian-kajian ini dianggap belum memberikan analisa yang

 1973. Fatchurrahman yang menyusun buku fiqih Kewarisan paling tebal di Indonesia (630 hlm.), juga tidak menyebutkan pendapat Hazairin di atas. Beliau menggunakan beberapa buku Hukum Adat sebagai rujukan, bahkan memberi sekedar uraian tentang keadaan Kewarisan yang ada di Indonesia. Tetapi tidak menyebutkan buku Hazairin. Lihat buku beliau, *Ilmu Waris*, Al Ma'arif, Bandung, cet II, 1981. Amir Syarifuddin yang menulis disertasi tentang pelaksanaan hukum Kewarisan Islam dalam lingkungan Adat Minangkabau, menyebut keberadaan pendapat Hazairin ini, tetapi tidak memasukkan buku-bukunya ke dalam kepustakaan. Lihat disertasi tersebut, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Gunung Agung, Jakarta, cet. I, 1984. Sebaliknya, beberapa sarjana lain mengambil alih pendapat Hazairin di atas tanpa kritik dan komentar--khususnya dari segi penalaran. Misalnya Sajuti Thalib, dalam bukunya *op. cit.*, (184+viii); Abdoerraoef *op. cit.*; serta Anwar Haryono: *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, Bulan Bintang, Jakarta, 1968.

12. Pembahasannya disampaikan oleh: Toha Jahja Omar dan Mahmud Junus. Kedua makalah pembahasan dan jawaban Hazairin atasnya telah diterbitkan dengan judul *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional tentang Fara'idh*, Tintamas, Jakarta, 1964 (96 halaman). Beberapa makalah dalam seminar lain ada juga yang menyinggung Hazairin. Misalnya, Ismuha, "Masalah Dzawil Arham dan Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia" dalam Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Departemen Agama (ed), *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam* (April 1982), Departemen Agama, Jakarta, hlm. 65-80.

13. Misalnya, Razali Usman, *Warisan Bilateral menurut Hukum Islam*, (SKripsi) IAIN Ar Raniry, Banda Aceh, 1970; M. Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Islam dalam Pemahaman Hazairin*, (Tesis S2) IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1988.

(Bab.1. Pendahuluan)

memadai terutama dari titik pandang ushul fiqih.

Karena pertimbangan-pertimbangan di atas, penulis tertarik dan ingin meneliti masalah ini. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah: *bagaimana pola penalaran yang ditempuh Hazairin sehingga sampai kepada kesimpulan tersebut dalam kerangka ushul fiqih dan dimana letak perbedaan penalaran beliau ini dengan penalaran para ulama awal (fiqih mazhab).*

2. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, yang dianggap sebagai dalil untuk fiqih hanyalah al Qur'an dan Hadis Rasul saw. dan akan disebut sebagai nash atau dalil nash.¹⁴ Adapun dalil lainnya (*qiyas, istih̄sa'n, masha'lih al mursalat, istish̄hā'b, 'urf*

14. Secara harfiah dalil (*dali'l*) berarti "petunjuk (penunjuk) jalan" atau "pandu (panduan)". Secara teknis, dalil adalah sesuatu yang dapat memberikan pengetahuan tentang apa yang dicari (*fa huwa ma yumkin al tawashshul bihi ila' al 'ilm bimathlubin khabariyyin*). Al Qur'an dan Sunnah disebut sebagai dalil karena kedua-duanya merupakan petunjuk untuk mengetahui maksud Allah tentang *takli'f* yang dibebankannya kepada manusia. Mengenai nash (*al nash*), secara harfiah berarti "sesuatu yang jelas" sedang secara teknis berarti "perintah jelas (bukan kabur) yang berkaitan dengan suatu masalah tertentu, yang tertulis secara nyata di dalam al Qur'an dan Hadis". Dalam sebagian buku ushul fiqih disebutkan bahwa apabila telah ada nash maka tidak ada lagi tempat bagi *ra'y* (rasio) atau penalaran. Tetapi di dalam kenyataan--seperti akan terlihat dalam pembahasan--para Sahabat telah berbeda pendapat dalam memahami dan menalar sesuatu nash. Dengan kata lain, nash hanya diterapkan setelah melalui penalaran. Lebih lanjut lihat: Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemahan Agah Garnadi, Pustaka, Bandung, cet. I, 1984, hlm. 110; al Amidi' (631/1233), *al Ihka'm fi' Ushu'l al Ahka'm*, jilid 1, Mathba'at 'Ali' Shubeih, Kairo, 1968, hlm. 8 dan 119.

dan seterusnya) akan dianggap sebagai pola *istinba'ih* (penalaran).¹⁵ Karena itu, pola penalaran dalam penelitian ini akan mencakup apa yang dalam ushul fiqh disebut sebagai *al qawa'id al lughawiyah* dan *al qawa'id al tasyri'iyah* serta dalil-dalil selain dari al Qur'an dan Hadis tersebut. Selanjutnya pola-pola penalaran ini dibedakan ke dalam tiga kelompok yaitu: (1) pola penalaran *baya'ni'*, (2) pola penalaran *ta'li'li'*, dan (3) pola penalaran *istishlahi'*.¹⁶

Dimaksudkan dengan pola penalaran *baya'ni'*, adalah

15. Secara harfiah kata ini berarti penalaran deduktif, namun sering pula digunakan dalam arti penalaran secara umum. Dalam tulisan ini, arti terakhir yang dipilih.

16. Pengelompokan yang mirip seperti dikemukakan di atas, diberikan oleh al Dawahibi', dalam bukunya: *al Madkhal ila' 'ilm Ushul al Fiqh*, Dar al Kita'b al Jadi'd, Beirut, cet. V, 1965. Beliau membaginya kepada: (1) *al Ijtihad al baya'ni'*, (2) *al Ijtihad al qiya'si'* dan (3) *al Ijtihad al istishlahi'*. Tetapi dia sendiri tidak puas dengan kategori ini, karena tidak tegas kriterianya. *Istihsan* dapat masuk ke dalam kategori *qiya'si'*, tetapi mungkin juga dimasukkan ke dalam kategori *istishlahi'*. Lebih lanjut lihat buku tersebut hlm. 389 dan 422. Guna menghindari ketidak tegasan tersebut, maka dalam tulisan ini, untuk yang kedua, digunakan istilah *ta'li'li'*, sehingga mencakup semua bentuk *istihsan*. Begitu pula dalam tulisan ini digunakan istilah *istinba'ih* sebagai ganti dari *Ijtihad*, agar terasa lebih luwes. Untuk ijtihad diperlukan persyaratan yang relatif ketat, jika dibanding dengan *istinba'ih*. Mengenai persyaratan ini, lihat: Taqi' Al Ha'kim, *Al Ushul al 'Ammah li al Fiqh al Muqarran*, Da'r al Andalus, Beirut, Cet. II, 1979, hlm. 561 dan seterusnya. Beliau juga mengemukakan kategori penalaran yang lain yaitu : (1) *al Ijtihad al syar'i'* dan (2) *al Ijtihad al 'aqli'*. Dalam kategori pertama masuk semua yang telah dikenal dalam buku-buku ushul fiqh. Sedang yang kedua adalah penalaran yang semata-mata didasarkan pada filsafat dan logika. Tetapi beliau tidak menjelaskan mekanisme pelaksanaannya, sehingga sukar untuk diterapkan. Lihat buku tersebut, hlm. 571 dst.

(Bab.I. Pendahuluan)

penalaran yang pada dasarnya bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan (semantik). Dalam ushul fiqih, kaidah-kaidah ini telah dikembangkan sedemikian rupa, di bawah judul *al qawa'id al lughawiyah* atau *al qawa'id al istinbath* yang mungkin dapat diterjemah bebaskan dengan "Semantik untuk penalaran Fiqih". Di dalamnya dibahas antara lain, makna kata (jelas tidak jelasnya, luas sempitnya), arti-arti perintah (*al amr*) dan arti-arti larangan (*al nahy*), arti kata secara etimologis, leksikal, konotatif, denotatif dan seterusnya, cakupan makna kata yaitu: universal (*'a'm*), partikular (*kha'sh*) dan ambiguitas (*musytarak*); hubungan atau keterkaitan antara kata dengan kata atau kalimat dengan kalimat; maksudnya, kalau satu persoalan dibicarakan dalam dua ayat al Qur'an atau dalam al Qur'an dan Hadis atau dalam dua Hadis, serta mempunyai segi-segi yang tidak sama, maka perlu peraturan tentang mana yang perlu dijelaskan dan mana yang tidak perlu, serta mana yang menjelaskan dan mana yang dijelaskan (*takhshish*, *taqyid* dan *tabyin*); serta teknik-teknik mengartikan sesuatu susunan kalimat atau rangkaian kalimat-kalimat.¹⁷

Dimaksudkan dengan pola penalaran *ta'li'i* adalah

 17. Uraian luas mengenai pola ini lihat: Adib Sha'lih, *Tafsir al Nushush* (dua jilid), al Maktab al Isla'mi, Beirut, cet. II; Al Sarkhasi, *Ushul al Sarkhasi*, jilid 1, dengan taḥqīq Abu' al Wafa' al Afghani, Da'r al Kita'b al 'Arabi, Kairo, 1372 H., hlm. 11 dst.

penalaran yang berusaha melihat apa yang melatar belakangi sesuatu ketentuan dalam al Qur'an atau Hadis. Dengan kata lain, apa yang menjadi 'illat (rasio legis)¹⁸ dari sesuatu peraturan. Menurut ulama, semua ketentuan ada 'illatnya, karena tidak layak Tuhan memberikan peraturan tanpa tujuan dan maksud baik.¹⁹ Di dalam al Qur'an dan Hadis sendiri, ada ketentuan yang secara tegas disebutkan 'illatnya, ada yang diisyaratkan saja dan ada pula yang tidak disebutkan. Dari ketentuan yang tidak disebutkan 'illatnya tersebut, ada yang bisa ditemukan melalui perenungan dan ada yang tetap gelap--sampai sekarang belum terungkap. Kebanyakan peraturan yang tidak diketahui 'illatnya adalah peraturan-peraturan di bidang ibadat *mahdhat* (murni). Para ulama telah merumuskan cara-cara menemukan 'illat dari ayat dan Hadis serta menyusun kategori-kategorinya. Dalam tulisan ini 'illat tersebut hanya dibedakan kepada tiga kategori, berdasar kegunaan praktisnya, yaitu 'illat *tasyri'*, 'illat

18. Penulis belum menemukan terjemahan yang tepat untuk istilah ini. Ada yang menerjemahkannya dengan "kausa efisien", "kausa efektif", "nilai hukum", atau "rasio legis" dan ada pula yang tetap menggunakan istilah "illat". Dalam tulisan ini kata tersebut akan di-Indonesiakan dengan ejaan 'illat.

19. Di dalam ilmu Kalam terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama tentang apakah perbuatan Tuhan mempunyai tujuan --untuk kemaslahatan manusia--ataukah tidak. Tetapi Jumhur ulama ushul fiqh berpendapat bahwa perintah dan larangan Allah mempunyai sasaran yang ingin dicapai. Lebih lanjut lihat, Syalabi, *Ta'liq al Ahkam*, Da'r al Nahdhat al 'Arabiyyat, Kairo, 1981, hlm. 150 dst.

qiyas dan *'illat istihsa'ni*.²⁰ *'illat tasyri'* ialah *'illat* yang digunakan untuk menentukan apakah hukum yang dipahami dari nash tersebut memang harus tetap seperti apa adanya itu, atau boleh diubah kepada yang lainnya. Dengan kata lain, berhubung diketahui *'illat pen-tasyri'*-an (pen-legislasi-an) peraturan tersebut, maka para ulama berani menta'wilkan maknanya sesuai dengan *'illat* yang dipahami tadi, sehingga hukum yang muncul menjadi bergeser dari pemahaman sebelumnya atau berbeda dengan arti harfiahnya.²¹ Dalam *'illat tasyri'* tidak dipersoalkan apakah ada qiyas atau tidak, karena titik tekan pengkajian adalah pada masalah itu sendiri. Kalau *'illat* tersebut ingin diber-

 20. Istilah ini dipinjam dari Syalabi, *ibid.*, hlm. 142. Para ulama membeda-bedakan *'illat* dengan berbagai cara, misalnya berdasar cara memperolehnya, tinggi rendah kualitasnya dan kuat lemah pengaruhnya. Tentang hal ini lebih lanjut lihat, 'Abd al Haki'm 'Abd al Rahman As'ad al Sa'di, *Maba'his al 'Illat fi' al Qiyas 'inda al Ushu'liyyin*, Da'r al Basya'ir al Isla'miyyat, Beirut, cet. I, 1986 (1406), hlm. 169-327.

21. Contoh populer tentang hal ini adalah keputusan Umar untuk tidak membagi-bagikan tanah pertanian di Irak, yang menjadi rampasan perang (*al fay'*). Pada masa Rasul dan Abu' bakr, tanah musuh yang direbut dibagi-bagi kepada tentara yang ikut berperang. Tetapi Khalifah Umar mencegahnya. Dalil yang digunakan untuk keputusan tersebut adalah al Hasyr ayat 7. Di sana dikatakan (pembagian itu perlu) "agar kekayaan tidak menjadi monopoli segelintir orang". Inilah yang menjadi *'illat* ketentuan tentang rampasan perang. Menurut Umar, pembagian tanah pertanian Irak yang luas tersebut akan menimbulkan tuan tanah baru, yang justru ingin dihindari oleh al Qur'an. Dengan demikian, tanah tersebut harus dimiliki oleh negara dan hasilnya yang dibagi-bagikan kepada pihak-pihak yang berhak.

lakukan pada masalah lain, maka fungsinya berubah menjadi 'illat *qiyā'si*".

'Illat *qiyā'si*" adalah 'illat yang digunakan untuk mem-berlakukan suatu ketentuan nash pada masalah (bidang) lain yang--secara zahir (*zha'hir*)--tidak dicakupnya. Dengan kata lain, 'illat ini digunakan untuk menjawab pertanyaan apakah nash yang mengatur masalah A berlaku juga untuk masalah B (yang secara harfiah tidak dicakupnya), karena antara kedua hal tersebut ada sifat yang sama. Sifat yang sama inilah yang dinamakan 'illat.²²

'Illat *istih̄sa'ni*" adalah 'illat pengecualian, maksud-nya mungkin saja ada pertimbangan khusus yang menyebabkan 'illat *tasyrī'i*" tadi tidak dapat berlaku terhadap masalah yang seharusnya dia cakup, atau begitu juga qiyas tidak dapat diterapkan karena ada pertimbangan khusus yang menyebabkannya dikecualikan. Dengan demikian 'illat kategori ini mungkin ditemukan sebagai pengecualian dari yang per-tama, sebagaimana mungkin juga menjadi pengecualian untuk kategori yang kedua.

Yang membedakan ketiga pengelompokan 'illat ini hanyalah kegunaannya dan intensitas persyaratannya. Per-

22. Contohnya, al Ma'idah ayat 90 mengharamkan *khamr*, (minuman keras yang terbuat dari perasan kurma) dengan 'illat memabukkan. Ayat ini secara harfiah (penalaran *baya'ni*) tidak mencakup whisky, bir atau anggur (bahan dasarnya bukan kurma). Tetapi hukum ketiga minuman ini disamakan dengan *khamr*, karena mengandung 'illatnya yaitu memabukkan.

syarat untuk 'illat qiya^si lebih banyak dari pada persyaratan 'illat tasyriⁱ dan istihsaⁿi. Dengan penjelasan di atas, maka dapat dinyatakan bahwa dalil qiyas dan istihsaⁿ telah tercakup dalam penalaran ta[']li[']li.²³

Dimaksudkan dengan penalaran istihsaⁿi adalah penalaran yang menggunakan ayat-ayat atau Hadis-hadis yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya. Misalnya ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil; tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain; bahwa dalam setiap kesulitan pasti ada jalan keluar yang meringankannya; tujuan sesuatu peraturan adalah kemaslahatan dan seterusnya.²⁴ Biasanya, penalaran ini digunakan kalau masalah yang akan di-takyi^f (dikualifikasi, diidentifikasi) tersebut tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat atau Hadis tertentu secara khusus. Dengan kata lain, tidak ada bandingan yang tepat dari zaman Nabi yang bisa digunakan. Misalnya aturan lalu lintas kendaraan bermotor. Tidak ditemukan bandingan dari Sunnah Nabi untuk mengatur masalah ini. Tetapi mengatur masalah baru tersebut--baik menerima atau menolaknya--adalah

23. Lebih lanjut tentang penalaran ini dapat dilihat dalam; Syalabi['], *op cit.*, Al Sa[']di['], *op cit.*, Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1986 (publikasi no. 62).

24. Ayat-ayat yang mengandung konsep umum ini bisa dilihat misalnya dalam, al Sya[']thibi['] (790/1387), Al Muwa[']faqa[']t, jilid 2, al Maktabat al Tija[']riyat al Kubra['], Kairo, hlm. 6 dst.

perlu karena menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak. Cara kerjanya, ayat dan Hadis tersebut digabungkan satu sama lain, sehingga kesimpulannya akan merupakan sebuah "prinsip umum". Prinsip umum ini dideduksikan pada persoalan-persoalan yang ingin diselesaikan tadi. Lebih jauh, para ulama telah membuat tiga kategori kemaslahatan yang menjadi sasaran semua perintah dan larangan Allah Swt., yaitu *dharu'riyya't* (asasiah), *ha'jiyya't* (primer) dan *tahsi'niyya't* (sekunder).²⁵ Secara umum, terlebih dahulu ditentukan dalam kategori yang mana persoalan yang akan dikualifikasi tersebut berada. Setelah itu diteliti pula, apakah penerimaan atau penolakannya itu tidak menimbulkan dampak negatif pada kategori yang lebih tinggi. Sekiranya menimbulkan dampak negatif pada kategori yang lebih tinggi, maka perbuatan itu menjadi terlarang.²⁶

 25. Dimaksudkan dengan asasiah adalah kebutuhan-kebutuhan yang mutlak harus ada guna berlanjutnya eksistensi manusia, yaitu yang meliputi pemeliharaan agama, nyawa, akal, atau keturunan serta harta kekayaan. Dimaksudkan dengan primer, adalah kebutuhan-kebutuhan yang ketiadaannya akan menyebabkan hidup dan kehidupan menjadi sulit sekali, tetapi tidak sampai mengancam eksistensi manusia. Misalnya kebutuhan pada alat transportasi, transaksi jual beli dan seterusnya. Dimaksudkan dengan sekunder adalah kebutuhan-kebutuhan yang akan memudahkan kehidupan dan meninggikan kebudayaan dan peradaban manusia.

26. Contohnya, pemanfaatan organ tubuh orang meninggal untuk dicangkokkan pada orang yang masih hidup. Di sini ada pertentangan antara pertolongan guna menyempurnakan pisik bahkan menyelamatkan hidup dan pengrusakan terhadap mayat. Kalau kemanfaatan bantuan dianggap lebih penting dari kemudaratan pengrusakan, maka pencangkokan dianggap boleh. Untuk penentuan itu banyak faktor harus dipertimbangkan.

(Bab.1. Pendahuluan)

Dengan uraian di atas, dapat dinyatakan, bahwa dalam penalaran *istishlahi* telah termasuk dalil-dalil *masha'lih al mursalat*, *sad al zara'i*, 'urf dan *istishhab*. Demikian dikatakan, karena pertimbangan utama penerimaan ketiga dalil ini oleh para ulama adalah pertimbangan kemaslahatan.

Akhirnya pantas dicatat, ketiga pola penalaran di atas tidaklah terlepas mutlak satu sama lain. Ketiga-tiganya saling berhubungan. Untuk penalaran pola kedua perlu memahami pola pertama dan untuk yang ketiga perlu memahami dua yang sebelumnya. Untuk yang pertama pun sampai batas tertentu tetap memerlukan dua yang di bawahnya. Selanjutnya, di dalam masing-masing pola itu masih ada pilihan yang menyebabkan variasinya bisa berkembang dan tumbuh subur. Para ulama tidak mungkin membatasi diri hanya pada satu pola tertentu saja dalam menyelesaikan semua kasus. Dia harus memahami ketiga-tiganya, karena ada kasus yang harus diselesaikan dengan mengikuti pola *baya'ni*, ada yang mungkin secara *baya'ni* atau *ta'li'i* dan seterusnya. Yang membedakan para ulama dalam penalaran ini, adalah pilihan-pilihan dan penekanan penerapannya pada kasus-kasus, sehingga dari keseluruhannya, akan terlihat kecenderungan pada salah satu dari ketiga pola yang ada tersebut.²⁷

 Misalnya, sejauh mana pencangkakan itu akan membantu dan sejauh mana penghormatan terhadap mayat harus diberikan. Siapa yang berhak memberi izin: sang donor melalui wasiat atau ahli waris sesudah kewafatan donor?

(Bab.I. Pendahuluan)

Ijma', yang di dalam buku-buku ushul fiqih disepakati sebagai dalil sesudah al Qur'an dan Hadis, di dalam penelitian ini tidak akan digunakan, karena nilai praktisnya yang rendah. Maksudnya, masalah yang dikaji ini dapat ditelusuri peng-istinbatannya dari al Qur'an dan Hadis; sedang dalam hal terjadi perbedaan pendapat maka akar-akarnya telah ditemukan sejak masa Sahabat. Sehingga praktis tidak berhajat kepada ijma',²⁸

 27. Dengan kerangka teori seperti di atas, maka mungkin diadakan pengelompokan baru terhadap Mazhab Empat yang berbeda dengan apa yang selama ini dianut. Yaitu, mazhab Hanafiah dan Hanabilah berada pada kelompok ta'li'i, Malikiah pada kelompok istishlahi dan Syafi'iah pada kelompok baya'ni. Demikian dikatakan, sebab Hanabilah banyak menggunakan 'illat tasyri', Hanafiah menggunakan 'illat qiya'si, Malikiah menggunakan mashlahat dan sad al zara'i, sedangkan Syafi'iah cenderung menggunakan arti zha'hir dari nash. Pengelompokan yang selama ini dianut adalah, Hanabilah berada pada ujung ekstrim tradisional, karena paling banyak menggunakan Hadis, Hanafiah berada pada ujung ekstrim rasionalis, karena paling banyak menggunakan qiyas, dan Malikiah serta Syafi'iah berada pada titik moderat. Lebih lanjut lihat misalnya: Abu' Zahrat, Ibn Hanbal: Haya'tuhu wa 'Ashruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu, Da'r al Fikr al 'Arabi, Kairo, hlm. 231 dan 407; Ahmad Ami'n, Dhuha' al Isla'm, jilid 2, Maktabat al Nahdat al Mishriyyat, Kairo, cet. VIII, 1974. hlm. 241; al Sarkhasi' (490/1096), Ushu'l al Sarkhasi', jilid 1, dengan tahqiq Abu' al Wafa' al Afghani', Da'r al Kita'b al 'Arabi', Kairo, hlm. 370.

28. Ijma' secara populer didefinisikan sebagai: Kesepakatan mujtahid (ulama) tentang sesuatu persoalan pada sesuatu masa tertentu. Sesudah ini terjadi kontroversi yang luas di kalangan ulama ushul tentang: kemungkinan terjadinya (siapa yang bersepakat dan apa makna sepakat); otoritas (hujjat) nya sekiranya terjadi (mengikat sepanjang zaman atau masih boleh diubah); bidang cakupannya dan waktu mulai berlakunya (sejak saat terjadi kesepakatan atau sesudah meninggal orang yang bersepakat tersebut). Uraian luas tentang nilai dan kedudukan ijma' sebagai dalil fiqih, lihat misalnya: al

(Bab I. Pendahuluan)

Selanjutnya, walaupun sebetulnya telah termasuk ke dalam penalaran *baya'ni'*, secara lebih khusus akan diperhatikan juga pandangan para ulama tentang kedudukan atau hubungan antara al Qur'an dengan Hadis (Sunnah). Terutama tentang makna Hadis sebagai penjelas atau penafsir al Qur'an. Hal ini perlu untuk menentukan misalnya, apabila terjadi pertentangan, apakah al Qur'an yang akan ditakwil ataukah Hadis yang akan ditakwil atau kedua-duanya. Begitupula apakah al Qur'an bisa menasakh Hadis dan sebaliknya, atau tidak. Selanjutnya akan dipertimbangkan pula pendapat-pendapat para ulama tentang persyaratan yang diperlukan untuk pengamalan sesuatu Hadis.

3. Rumusan dan Pembatasan Masalah

Seperti telah disebutkan dalam *Latar Belakang*, masalah pokok yang ingin dikaji adalah:

- a. Bagaimana penalaran yang ditempuh Hazairin dalam upaya mengijtihadkan kembali aturan-aturan mengenai ahli waris sepertalian darah tersebut.
- b. Dimana letak perbedaan beliau dengan para ulama fiqih

 Hanbali' (ed), *Majmu' Fata'wa' Syaykh al Isla'm Ahmad ibn Taymiyyat*, jilid 19, Matha'bi' al Riya'dh, Riyadh, cet. I, 1382, hlm. 195 dst. Ahmad Hasan, *Ijma'* terjemahan Rahmani Astuti, Pustaka, Bandung, cet. 1, 1965, hlm. 186 dst; Ibn Hazm (456/1063), *Al Ihka'm fi' Ushu'l al Ahka'm*, jilid 4, Maktabat 'A'athif, Kairo, cet. I, 1978, hlm.655 dst.

(Bab.1. Pendahuluan)

sehingga sampai kepada Kesimpulan yang berbeda itu.

Untuk menjawab kedua pertanyaan di atas, dirasa perlu pula menjawab dua pertanyaan lain, yaitu:

- c. Bagaimana ulama-ulama tafsir dan Hadis memahami nash yang dijadikan Hazairin sebagai dalil dalam penalarannya.
- d. Bagaimana penalaran yang ditempuh ulama-ulama fiqih di sekitar masalah yang dibicarakan Hazairin tersebut.

Mengenai ruang lingkup, mencakup semua ahli waris sepertalian darah. Namun begitu perhatian pokok lebih diarahkan kepada dua hal, yaitu :

- a. Kemungkinan memasukkan sistem penggantian tempat ke dalam sistem Kewarisan fiqih.
- b. Kedudukan lembaga 'ashabah dalam hubungan dengan kemampuan anak (keturunan) perempuan menghijab kerabat garis sisi.

4. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Yang menjadi tujuan penelitian adalah:

1. Menjelaskan posisi penalaran Hazairin dalam pola-pola ushul fiqih, guna membandingkannya dengan pola-pola yang telah ditempuh oleh para ulama yang lebih awal (mazhab).
2. Menjelaskan titik persamaan dan perbedaan antara Hazairin dan ulama-ulama tersebut sekiranya ada ditemukan.

Adapun kegunaan penelitian adalah:

1. Menjadi bahan masukan bagi pihak yang berkompeten atau

(Bab.1. Pendahuluan)

berkeinginan melakukan penalaran fiqih di Indonesia. Misalnya saja untuk keperluan praktis para hakim di Pengadilan Agama; lembaga-lembaga fatwa di berbagai instansi Pemerintah dan organisasi massa umat Islam dan para imam atau tokoh yang menjadi panutan atau rujukan masyarakat.

2. Sebagai tambahan kepustakaan bagi mahasiswa Fakultas Syari'ah dalam mata kuliah ushul fiqih serta masyarakat ilmiah pada umumnya, dalam upaya merangsang dan melebarkan gerak ijtihad yang lebih bertanggung jawab dan lebih berhasil guna.

3. Merupakan usaha penggalian beberapa segi hukum Islam, yang dalam kadar tertentu akan memberikan sumbangan bagi pembangunan Hukum Nasional Indonesia.

4. Dapat menambah keyakinan tentang keabadian Syari'at Islam di satu pihak, serta kelenturannya di pihak lain, diiringi dengan himbauan, agar umat Islam melaksanakannya secara sadar, sempurna dan bertanggung jawab.

5. Metodologi dan Sistematika

Menghadapi permasalahan seperti dirumuskan diatas, maka dapat dinyatakan, penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan. Tahap-tahapannya akan dibagi kepada empat bahagian pokok yaitu:

Pertama diadakan penelitian untuk memperoleh pendapat dan teori para ulama tentang pola dan teknik penalaran yang

(Bab.1. Pendahuluan)

telah pernah ada. Sumber primer untuk ini ialah buku-buku ushul fiqih yang dianggap dapat mewakili mazhab serta disertasi dan penelitian yang berhubungan dengan ushul fiqih. Buku ushul fiqih lainnya, akan digunakan sebagai pelengkap sekiranya diperlukan. Setelah terkumpul, pendapat ini dianalisa dengan cara membandingkannya satu sama lain serta disusun seperti yang telah diuraikan dalam *Kerangka Teori*. Hasil penelitian ini digunakan sebagai bahan untuk mengetahui dan menguji penalaran yang digunakan Hazairin dan para ulama dalam menyelesaikan persoalan ahli waris sepertalian darah. Hasil kajian ini tidak akan dilaporkan secara terpisah, tetapi akan langsung disebut pada tempat yang dirasa tepat, ketika membahas persoalan pokok.

Tahap kedua, dilakukan penelitian terhadap buku-buku tafsir dan syarah kitab-kitab Hadis. Kegiatan ini dimaksudkan guna mengetahui bagaimana dalil-dalil tersebut dipahami dan kesimpulan apa yang pernah diambil oleh ulama-ulama terdahulu. Untuk ini dipilihkan beberapa buku tafsir dengan titik perhatian pada perkembangan pemahamannya. Mengenai Hadis ditekankan pada *Kutub al Sittat* dan syarahnya.²⁹ Buku

 29. *Kutub al sittat* adalah enam buku kumpulan Hadis yang paling dihargai di kalangan Sunni. Keenam kitab tersebut, yang populer dengan nisbah kepada penghimpunnya adalah *Shahīḥ al Bukhārī* (256/869), disyarahkan oleh: *al Kirmaḥnī* (786/1381), *al 'Asqalaḥnī* (852/1447), *al 'Aynī* (855/1450) dan *al Qasthalaḥnī* (923/1516); *Shahīḥ Muslim* (261/874) disyarahkan oleh *al Nawawī* (676/1277); *Sunan Ibn Maḥḥaj* (273/885) disyarahkan oleh *al Sindi* (1138/1725); *Sunan Abu Daḥwud* (275/887) disyarahkan oleh: *al Bustī*

Hadis bermazhab Syi'ah tidak digunakan karena kesulitan memperoleh keputusannya.

Ayat pokok yang akan dikaji adalah surat al Nisa' ayat 11, 12, 33 dan 176; al Anfal ayat 75 dan al Ahzab ayat 6; sedangkan dari Hadis yang akan dikaji hanyalah Hadis pokok tentang sebab turun, 'ashabah dan hak kewarisan cucu. Adapun Hadis lain, sepanjang dirasa perlu akan disertakan sebagai penunjang.

Tahap Ketiga, dilakukan penelitian terhadap pendapat-pendapat ulama fiqh tentang masalah pokok penelitian. Untuk ini dipilih buku-buku yang dianggap dapat mewakili pendapat mazhab-mazhab: Hanafiah, Malikiah, Syafi'iah, Hanabilah, Zhahiriah, Zaidiah dan Ja'fariah. Penganalisaan akan dilakukan dengan membandingkannya satu sama lain dan kalau perlu dengan menelusuri perkembangan penalaran yang mereka tempuh.

Tahap Keempat, adalah penelitian terhadap pendapat Hazairin tentang ahli waris sepertalian darah. Mula sekali--disamping buku-buku Hazairin--dikumpulkan tulisan dari ulama Indonesia yang bisa dicapai, yang membicarakan atau menanggapi Hazairin, baik berbentuk buku, makalah seminar, artikel-artikel majalah dan lain-lainnya. Sesudah itu bahan-

 (388/997), Ibn Gayyim al Ju'zi' (751/1349) dan al 'A'zhim Aba'di' (?); *Sunan al Turmuzi'* (279/891) disyarahkan oleh al Muba'arakfu'ri' (1353/1933); dan akhirnya *Sunan al Nasa'i'* (303/914) disyarahkan oleh al Sayu'thi' (911/1504).

(Bab.1. Pendahuluan)

bahan tersebut dianalisa dengan cara membandingkannya kepada hasil penelitian dalam tahap-tahap sebelumnya, untuk menerangkan apakah penalaran tersebut dapat dikembalikan atau dipertanggung jawabkan kepada pola ushul fiqih atau tidak. Begitu pula akan dijelaskan apakah ulama-ulama awal ada memberi peluang untuk menafsirkan nash secara baru seperti yang dikemukakan Hazairin atau tidak. Kalau semua ini tidak ditemukan, maka akan diterangkan di mana persimpangan jalannya dan apa yang menjadi unsur baru dalam penalaran Hazairin tersebut.

Sesuai dengan kerangka kerja di atas, maka analisa yang akan ditempuh bersifat analitis reflektif dan komparatif.

Setelah ini semua, barulah laporan akhir--sebagai disertasi--diturunkan. Laporan tersebut dibagi kepada lima bab dengan sistematika sebagai berikut: Bab pertama berisi pendahuluan. Bab dua berisi pendapat Hazairin tentang ahli waris sepertalian darah. Bab tiga berisi penjelasan ulama-ulama tafsir dan pensyarah Hadis tentang nash pokok yang berhubungan dengan ahli waris sepertalian darah. Bab empat menjelaskan pendapat-pendapat dan penalaran mazhab mengenai ahli waris sepertalian darah. Setelah itu barulah Bab penutup yang berisi kesimpulan-kesimpulan sebagai inti dari semua pembahasan.

BAB V
P E N U T U P

Sekarang sampailah penulis kepada bagian akhir dari kajian ini, untuk mengambil kesimpulan dari pembahasan tiga bab sebelumnya serta memberikan saran-saran.

Dapat dikatakan, Hazairin berupaya memanfaatkan hasil ilmu kontemporer (antropologi) ketika mengijtihadkan hukum-hukum fiqih (kewarisan), dalam rangka menciptakan sebuah sistem yang lebih padu dan menyeluruh. Menurut beliau, kelahiran dan perkembangan ilmu antropologi telah membuka peluang untuk melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sistem kekeluargaan dalam berbagai masyarakat di dunia. Pendapat ini beliau anggap pantas diketengahkan, karena al Qur'an itu bersifat universal, untuk semua manusia di semua tempat dan waktu. Beliau tidak puas dengan kenyataan yang selama ini berkembang, yang menerapkan kaidah-kaidah al Qur'an langsung ke dalam kehidupan praktis sesuatu masyarakat sembari mengubah sekedarnya secara tambal sulam hal-hal yang dirasa bertentangan. Bahkan lebih tidak puas lagi terhadap pandangan yang lebih sempit, yang melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka adat masyarakat Arab zaman Nabi

Saw. saja; yang menurut beliau telah menyebabkannya "berbenturan dan dirasa asing" oleh masyarakat dengan sistem atau bentuk kekeluargaan yang berbeda.

Penggunaan ilmu kontemporer tersebut sebagai "kerangka acu" tambahan, menyebabkan penalaran Hazairin tidak bertumpu kuat pada kerangka ushul fiqh, walaupun secara formal masih mengaku memperhatikan dan menggunakan kaidah-kaidahnya.

Hazairin pertama-tama mengumpulkan semua ayat yang dianggap berhubungan dengan kewarisan (satu topik) dan menyusunnya menjadi satu kesatuan yang saling menerangkan. Dalam upaya penafsiran ini, beliau menjadikan konsep-konsep atau hasil penelitian ilmu antropologi sebagai "batu uji atau kerangka acunya". Yang pertama beliau cari--berhubung al Qur'an tidak menyebutkan secara jelas--sistem kekeluargaan mana di dalam ilmu antropologi itu yang berselarasan dengan al Qur'an; yang akan dijadikan landasan untuk pengembangan selanjutnya; sehingga tercipta sebuah sistem yang padu dan menyeluruh. Menurut beliau sistem tersebut adalah sistem bilateral, karena berintikan prinsip memberikan warisan kepada anak laki-laki dan perempuan serta kedua orang tua. Namun tidaklah persis sekali, sehingga perlu kepada beberapa tambahan dan penyempurnaan. Pada akhirnya beliau menamakan sistem yang diajukannya itu dengan: *sistem kewarisan bilateral yang sui generis (yang khas al Qur'an)*. Lantas di bawah sorotan sistem bilateral

(Bab 5. Penutup)

inilah, beliau menjelaskan konsep-konsep dan menyelesaikan kasus-kasus. Aturan yang beliau hasilkan ini berbeda dengan aturan kewarisan fiqih Sunni (dan juga Syi'ah)--yang beliau identifikasi sebagai sistem patrilineal karena berintikan prinsip memberikan warisan hanya kepada anak laki-laki dan ayah. Untuk hal ini di bawah akan disinggung lebih lanjut.

Mengenai Hadis (Sunnah), beliau anggap sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari al Qur'an dan menjadi penjelas atau keterangan tambahan untuknya. Dalam fungsi ini Hadis tidak boleh bertentangan dengan al Qur'an, sama ada bertentangan dengan arti zahir atau bertentangan dengan tafsir yang dihasilkan melalui kegiatan pertama di atas. Lebih dari itu Hadis musti dibedakan antara yang bersifat umum dan yang bersifat sementara, yaitu yang diberikan Rasul dalam ketiadaan atau menunggu kedatangan wahyu. Tanda utama kesementaraan, di samping pernyataan yang ada dalam Hadis itu, adalah pertentangannya dengan al Qur'an dan tafsirnya tersebut. Hadis yang bersifat sementara bukanlah tafsir untuk al Qur'an.

Sebelum melangkah lebih lanjut, pandangan dasar Hazairin di atas ingin dibandingkan dengan pendapat-pendapat dalam ushul fiqih. Ulama sepakat bahwa ayat-ayat al Qur'an saling menerangkan antara sesamanya. Sedang Hadis merupakan penjelas terhadap al Qur'an, di samping juga bisa memberikan legislasi (*tasyri'*) baru. Di dalam praktek, para

(Bab 5. Penutup)

ulama cenderung mengaitkan sesuatu ayat langsung kepada Hadis dan baru setelah itu mempertimbangkan hubungannya dengan ayat-ayat lain, sekiranya ada. Dalam hal ada pertentangan antara al Qur'an dengan Hadis, terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Sebagiannya menganggap bahwa Hadis yang bertentangan dengan zahir al Qur'an sudah tidak mempunyai *hujjat* (otoritas) dan karena itu boleh ditinggalkan. Sedang sebagian menyatakan bahwa pertentangan secara zahir saja tidaklah memadai untuk menyingkirkannya; tetapi harus bertentangan juga dengan salah satu dalil lain, misalnya qiyas, praktek orang Medinah dan seterusnya. Sebagian lagi berpendapat, Hadis sahih (sanad) tidak mungkin bertentangan dengan al Qur'an. Kalau secara zahir terlihat bertentangan, maka harus dipadukan sedemikian rupa; misalnya dengan men-*takhshih*-kan isi al Qur'an atau men-*takhshih*-kan isi Hadis atau menganggap al Qur'an dan Hadis masing-masing menunjuk peristiwa yang berbeda dan beberapa cara lainnya.

Penulis tidak menemukan pendapat tegas para ulama tentang Hadis yang bertentangan dengan hasil penafsiran ayat sebagai satu kesatuan tadi. Kuat dugaan para ulama akan mendahulukan Hadis atas tafsiran tersebut, karena seperti telah dijelaskan, mereka sering mengaitkan Hadis langsung kepada sesuatu ayat, tanpa mempertimbangkan hubungan ayat tersebut dengan ayat-ayat lain. Dengan demikian, pendapat

(Bab 5. Penutup)

Hazairin yang menganjurkan pengabaian Hadis dalam keadaan ini, merupakan unsur yang tidak ditemukan di dalam ushul fiqh.

Terhadap upaya Hazairin memasukkan hasil kajian ilmu antropologi sebagai "kerangka acu" tambahan ketika menalar ulang aturan-aturan fiqh, dapat dijelaskan sebagai berikut.

Untuk menjelaskan konsep dan istilah yang digunakan di dalam al Qur'an, para ulama telah menetapkan tiga pilihan. Pertama, menafsirkan konsep-konsep tersebut dengan kajian semantik (*al wadh'*); kedua, menafsirkannya dalam kerangka tradisi masyarakat Arab zaman Nabi (*isti'ma'l*); dan ketiga, berupaya menemukan arti yang diyakini paling sesuai dengan keinginan Allah Swt. (*al haml*). Para ulama sepakat bahwa pilihan ketiga harus didahulukan dari dua sebelumnya, apabila Allah Swt. telah menyatakannya secara jelas. Dalam hal tidak ada ketegasan dan ada perbedaan antara ketiganya, sebagian ulama memilih menggunakan arti *isti'ma'l*, dengan alasan penjelasan-penjelasan Nabi diberikan sesuai dengan pemahaman kaumnya. Sebagian lagi mendahulukan pilihan *al haml* tetapi harus didukung atau sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan aturan ketatabahasaan.

Dalam kerangka ini, Hazairin dapat dikatakan melakukan pilihan ketiga (*al haml*). Hanya beliau tidak menggunakan kajian semantik sebagai alat bukti, tetapi menggunakan hasil kajian ilmu antropologi. Sekiranya berhenti sampai di

(Bab 5. Penutup)

sini, terlihat ada perbedaan menonjol antara Hazairin dengan penalaran ulama-ulama awal. Namun apabila diperhatikan lebih teliti, akan terlihat bahwa penalaran Hazairin ini tidaklah keluar dari pilihan pertama (*al wadh'*); maksudnya kajian antropologi tersebut tidaklah keluar dari kemungkinan arti semantik atau lebih dari itu tidaklah menyalahi aturan ketatabahasaan.

Pernyataan Hazairin bahwa pendapat Sahabat sering didasarkan atas pilihan *Isti'ma'* ada kesejalanannya dengan hasil penelitian ini, seperti akan dijelaskan di bawah. Hanya kesimpulan Hazairin tentang adat masyarakat Arab tersebut tidak dia dasarkan kepada hasil penelitian langsung (sendiri) seperti yang dia lakukan terhadap adat masyarakat di Indonesia. Kesimpulan-kesimpulan tersebut beliau tarik hanyalah berdasar teori antropologi yang telah ada, sehingga kelihatannya masih memerlukan pembuktian lebih lanjut. Misalnya pernyataan beliau bahwa perkawinan dalam masyarakat Arab berbentuk exogami (clan) dan begitu juga kewarisannya bersifat patrilineal, beliau tarik dari bentuk kekeluargaannya, yang dia anggap bersifat patrilineal murni. Pernyataan ini berbeda dengan catatan yang ada dalam sejarah dan hasil penelitian beberapa sarjana, yang menyatakan bahwa masyarakat Arab lebih mengutamakan bentuk perkawinan endogami (demi melindungi anak perempuan dari akibat peperangan antar suku). Sedang kewarisannya didasarkan atas tanggung jawab

(Bab 5. Penutup)

kekabilahan (peperangan) dan bukan hubungan darah. Akibat lebih lanjutnya, kesimpulan beliau tentang pendapat-pendapat fiqih awal yang dipengaruhi oleh adat Arab tersebut pun ada yang sukar dipertanggung jawabkan. Misalnya pernyataan bahwa *'ashabat ma'a al ghayr* musti satu clan dengan pewaris adalah kesimpulan yang tidak ditemukan di dalam buku-buku fiqih.

Keinginan Hazairin untuk menentukan sistem sebelum menyelesaikan kasus-kasus adalah sesuatu yang bisa dimaklumi, yang sangat boleh jadi dianggap lebih bermanfaat dan lebih sesuai dengan "semangat" zaman sekarang. Tetapi mungkin sekali, kecenderungan ini dianggap tidak bermanfaat pada masa Sahabat dahulu, karena mereka merasa puas dengan kerangka tradisi yang ada. Perhatian mereka langsung diarahkan pada kasus kongkrit yang muncul di tengah masyarakat dan bukan pada sistem yang abstrak.

Karena perbedaan di atas, ditemukan beberapa perbedaan antara Hazairin dengan ulama awal. Dalam menghimpun ayat-ayat, Hazairin memasukkan ke dalam ayat kewarisan itu ayat-ayat tentang wasiat. Dari sudut pandang fiqih hal ini agak janggal karena wasiat adalah bagian yang terpisah secara jelas dengan kewarisan. Tampaknya beliau terpengaruh dengan BW atau Hukum Adat di Indonesia, yang menjadikan wasiat sebagai bagian dari kewarisan. Mungkin kenyataan ini bisa juga menjadi petunjuk bahwa klasifikasi masalah dan karena itu pengelompokan ayat al Qur'an, tetap dipengaruhi oleh

(Bab 5. Penutup)

lingkungan dan kecenderungan pribadi.

Mengenai penafsiran, Hazairin menyimpulkan bahwa makna lafaz *al mawa'li* dalam al Nisa' 33 adalah ahli waris karena penggantian. Sedang ulama awal menafsirkannya dengan ahli waris biasa atau 'ashabah. Perbedaan ini berpangkal pada perbedaan pilihan *f'ra'b* (struktur) ayat. Dalam struktur ulama awal lafaz *likullin* yang terletak di awal ayat di-*idha'fat*-kan kepada *ma'l* (warisan) atau *insa'n* (pewaris). Lafaz *al mawa'li* ditafsirkan sebagai ahli waris atau 'ashabah, atau *al walida'n* dan *al aqrabu'n* yang terletak di ujung ayat. Dalam struktur Hazairin, *likullin* di-*idha'fat*-kan kepada *insa'n*, tetapi isinya adalah ahli waris; lafaz *mawa'li* pun diisi dengan ahli waris. Dengan demikian ada dua lafaz yang menunjuk kepada ahli waris. Hazairin menafsirkan lafaz yang pertama sebagai ahli waris biasa (utama) dan menafsirkan lafaz yang kedua dengan ahli waris pengganti yaitu: keturunan (garis laki-laki dan perempuan) untuk anak dan saudara; atau leluhur di atas orang tua dan kerabat garis sisi kedua untuk ayah dan ibu. Mereka ini mengambil hak ahli waris biasa (yang menghubungkan mereka dengan pewaris) tersebut apabila telah meninggal dunia. Lafaz *insa'n* dan *mawa'li* ini berbentuk *nakira't* (*indefinite*), karenanya mungkin diartikan seperti pilihan Hazairin. Dalam kaidah tafsir, apabila ada dua lafaz *nakira't* yang sama (semakna) dalam satu kalimat, maka isi lafaz yang pertama

(Bab 5. Penutup)

berbeda dengan yang kedua. Lafaz *al walida'n* dan *al aqrabu'n* dalam struktur Hazairin ini ditafsirkan sebagai pewaris.

Mengenai lafaz *al walad* (al Nisa' ayat 11, 12 dan 176), oleh Hazairin ditafsirkan hanya mencakup anak langsung, sedang lafaz *al ab* hanya mencakup kedua orang tua. Konsep ini tidak diperluas kepada keturunan di bawah anak; atau leluhur di atas orang tua. Lafaz *al akh* adalah saudara dari ketiga jenis hubungan, tidak dibedakan kepada saudara kandung, seayah dan seibu. Saudara dalam al Nisa' 12 adalah ketika mewaris bersama ayah sedang yang dalam ayat 176 adalah ketika tidak ada ayah. Alasan utama Hazairin memilih arti-arti tersebut adalah hasil kajian ilmu antropologi: demikianlah konsep-konsep tersebut dipahami dalam masyarakat yang bersistem bilateral. Hak Kewarisan Keturunan di bawah anak; leluhur di atas orang tua; serta keturunan dari saudara; oleh Hazairin diselesaikan melalui lembaga ahli waris karena penggantian (*mawa'li'*) tadi.

Berbeda dengan Hazairin, ulama Sunni menafsirkan *al walad* dalam ayat 11 sebagai anak langsung (laki-laki dan perempuan) dan setelah itu Keturunan melalui garis laki-laki. Sedang *al walad* dalam ayat 176, dianggap lebih sempit, tidak mencakup anak perempuan. Tambahan dan pembatasan tersebut diperoleh dari penggunaan masyarakat Arab (*isti'ma'*) dan beberapa Hadis, terutama sekali Hadis Ibn Mas'u'd. Di

(Bab 5. Penutup)

pihak lain, ulama Ja'fariah menafsirkan lafaz *al walad* sebagai anak dan semua keturunannya, sama ada garis laki-laki atau perempuan. Mereka memilih dan menonjolkan arti *al wadh'* dari lafaz tersebut, dan tidak menggunakan Hadis karena dianggap tidak memenuhi syarat.

Lafaz *al ab*, oleh ulama Sunni dan Ja'fariah cenderung dipahami hanya mencakup kedua orang tua. Namun ulama Sunni, berdasar Hadis-hadis memperluasnya pula kepada leluhur di atas orang tua. Mengenai lafaz *al akh* semua ulama awal sepakat bahwa yang dalam ayat 12 menunjuk saudara seibu berdasarkan bacaan *syā'z* Sa'd ibn Abi Waqqa'sh. Sedang lafaz *al akh* dalam ayat 176 menunjuk yang kandung dan seayah, berdasar riwayat dari 'Ali ibn Abi' Tha'lib.

Mengenai *kala'lat*, oleh Hazairin diartikan sebagai punah ke bawah berdasar susunan yang ada dalam ayat 176 itu sendiri. Hazairin menganggap susunan ini telah cukup jelas (*mufassar*) sehingga tidak perlu kepada kajian lain.

Ulama mazhab menganggap lafaz ini sebagai *musykil*. Ulama Sunni mencari kejelasannya dari arti *isti'māl* dan Hadis-hadis, khususnya Hadis Ibn Mas'u'd dan Hadis Ja'bir (kasus Sa'd). Dari sini dipahami bahwa lafaz *kala'lat* menunjuk orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah. Adapun ulama Ja'fariah, mencari kejelasannya dari ayat 176 itu sendiri, yaitu punah ke bawah. Tetapi arti ini diperluas kepada ketiadaan orang tua melalui qiyas, dengan

(Bab 5. Penutup)

'illat hubungan langsung (ayat 11 menyatakan adanya kesamaan kemanfaatan antara seseorang dengan anaknya dan dengan orang tuanya).

Mengenai *awla* dalam al Anfal ayat 75, oleh Hazairin setelah mengaitkannya dengan aturan dalam al Nisa', dipahami sebagai menunjuk kepada kelompok keutamaan berdasar jenis (kualitas) hubungan darah itu sendiri, yang memungkinkan pembedaan ahli waris berdasar kelompok keutamaannya, seperti akan diterangkan di bawah. Pemahaman ini sejalan dengan pemahaman dalam mazhab Ja'fariah, namun masih berbeda dalam perinciannya. Selanjutnya ulama Sunni pun, mengaitkannya dengan aturan dalam al Nisa', tetapi memahaminya sebagai menunjuk kepada ahli waris berdasar perincian saham. Atas dasar ini mereka membedakan ahli waris kepada *zawi* al *furu*'dh, 'ashabah dan *zawi* al *arha*'m.

Mengenai Hadis yang digunakan ulama Sunni, ditolak Hazairin karena dianggap tidak memenuhi syarat. Hadis Ja'bir (Kasus Sa'd) dan Hadis Ibn Mas'u'd dianggap terjadi sebelum ayat 176 turun dan ditolak dengan alasan bertentangan dengannya. Hadis Ibn 'Abba's ditolak dengan alasan merupakan kasus khusus dan fatwa Zayd ditolak karena dianggap merupakan ijtihad pribadi beliau.

Sekiranya dibandingkan kepada aturan ushul fiqh dan penilaian sebagian ulama Sunni sendiri, maka Hadis Ja'bir tidak kuat nilai sanadnya. Paling tinggi hanyalah *hasan*.

(Bab 5. Penutup)

Hadis Ibn Mas'ud telah ditolak oleh Ibn 'Abbas karena dianggap bertentangan dengan al Nisa' ayat 176. Mengenai waktu kejadian, ada bukti bahwa kasus dalam Hadis Ja'bir terjadi sebelum ayat 176 turun. Sebaliknya kasus yang ditunjuk Hadis Ibn Mas'ud, tidak dapat dibuktikan terjadi sebelum ayat 176 diwahyukan. Lepas dari fakta ini, kedua Hadis di atas bukanlah ucapan Rasul yang bersifat umum. Tetapi merupakan kasus khusus karena merupakan keputusan Nabi (*qadha' al Nabi*). Dalam ushul fiqh, Hadis yang merupakan kasus khusus harus dibatasi pada kasus yang sejenis, kecuali ada qarinah yang memperluasnya kepada kasus lain. Atas dasar ini pengabaian Hazairin terhadap kedua Hadis di atas ada mempunyai landasan dalam ushul fiqh. Di kalangan Ja'fariah, kedua Hadis ini cenderung ditolak dan tidak mereka gunakan di dalam penalaran.

Mengenai Hadis Ibn 'Abbas, oleh jumhur ulama Sunni sangat dihargai dan dijadikan dalil utama untuk keberadaan 'ashabah. Melalui penggabungan Hadis ini dengan Hadis Ja'bir dan Hadis Ibn Mas'ud, jumhur ulama merasa mantap untuk menetapkan bahwa ahli waris *zawi' al furu'dh* tidak berhak mengambil lebih dari sahamnya. Sisa warisan (sekiranya masih ada) harus diserahkan kepada 'ashabah, betapapun jauhnya. Di pihak lain jalan pikiran ini pulalah yang menyebabkan arti *kala'lat* dibatasi hanya pada ketiadaan keturunan laki-laki dan ayah. Namun begitu beberapa ulama Sunni menganggap

(Bab 5. Penutup)

susunan *awla` rajulin zakarin* dalam Hadis ini masih mengandung kerumitan yang tidak dapat diselesaikan. Pemahaman yang ada, semuanya mengandung kelemahan dan tidak bebas dari kritik. Tetapi tidak ada yang menganggapnya bersangkutan dengan kasus khusus seperti yang ditempuh Hazairin; dan memang tidak ditemukan alasan secara ushul fiqh untuk berpendapat seperti itu. Berbeda dengan pendapat ini, ulama Ja'fariah menganggap Hadis ini *mawdu`* karena Tha'wus (dan juga Ibn 'Abba`s) menolak pernah meriwayatkannya.

Mengenai fatwa (pernyataan) Zayd, yang oleh ulama Sunni diterima sebagai otoritas, kuat dugaan adalah ijtihad pribadi beliau. Pendapat bahwa fatwa ini merupakan Hadis *mawqu`f* tidak didukung oleh bukti yang memadai. Atas dasar ini, penolakan Hazairin mempunyai landasan dalam ushul fiqh karena pernyataan Sahabat hanya mengikat apabila berhubungan dengan masalah *ta'abbudi`*, yaitu masalah yang tidak bisa dinalar.

Di dalam praktek, pemaduan para Sahabat terhadap Hadis-hadis Kewarisan, telah menimbulkan beberapa kesulitan. Sehingga untuk mengatasinya mereka membuat perkecualian-perkecualian, misalnya kasus yang disebut dengan: *al ak-dariyyat* dan *al kharqa`*. Pemahaman dan praktek Sahabat ini yang oleh beberapa ulama dikritik karena bukan merupakan "pemahaman lurus" terhadap Hadis (nash), tetap diikuti dan dipertahankan bahkan cenderung diterima sebagai bagian dari

(Bab 5. Penutup)

Sunnah Rasul. Kenyataan ini barangkali bisa memberi petunjuk, bahwa anjuran al Sya'fi'i agar semua Sunnah dikaitkan kepada Hadis, tidak diikuti secara ketat.

Beralih kepada kesimpulan fiqihnya, maka tidaklah terlalu berlebih-lebihan sekiranya berkata, bahwa pendapat Hazairin secara bulat berbeda dengan pendapat-pendapat yang ada di dalam mazhab. Namun secara parsial tidaklah seluruh pendapat Hazairin merupakan hal baru.

Pendapat yang belum pernah dikemukakan pada masa-masa yang lalu, hanyalah aturan tentang adanya lembaga ahli waris karena penggantian (*mawālī*); pengartian *kala'at* dengan punah ke bawah; penyamaan ketiga jenis saudara (kandung seayah dan seibu); serta pembedaan ibu dengan saudara dalam pengembalian sisa bagi. Sedang pendapat selebihnya, Keterhijaban kakek dengan saudara serta penetapan ayah hanya mendapat sisa setelah ibu dan duda (janda) mengambil saham *zawī al furu'dh* mereka, adalah pendapat yang pernah ada di masa Sahabat, tetapi setelah itu tidak mempunyai pengikut yang berarti bahkan mati. Ada juga riwayat bahwa arti *kala'at* yang dipilih Hazairin telah dikemukakan oleh Ibn 'Abba's. Hanya pernyataan ini tidak mempunyai banyak relevansi di dalam praktek, karena beliau tetap membedakan saudara kepada yang kandung, seayah dan seibu. Adapun penolakan istilah 'ashabah, adanya hak anak perempuan untuk menghijab kerabat garis sisi serta hak keturunan generasi

(Bab 5. Penutup)

Kedua untuk hanya mengambil saham orang tua mereka, adalah pendapat yang sejalan dengan mazhab Ja'fariah.

Secara keseluruhan, pendapat-pendapat atau kesimpulan Hazairin tersebut terasa lebih dekat kepada mazhab Ja'fariah daripada kepada enam mazhab yang lainnya.

Di dalam mazhab Hanafiah, Malikiah, Syafi'iah, Hanabilah, Zhahiriah dan Zaydiah, ahli waris hanya dibedakan berdasar pasti tidaknya jumlah saham mereka menjadi *zawī' al furu'dh*, 'ashabah dan *zawī' al arḥa'm*. Aturan hijab menghijab terjadi antara pribadi ahli waris terhadap pribadi lainnya berdasar pertimbangan langsung mereka dalam kekerabatan. Jadi mungkin karena perbedaan derajat dan mungkin karena perbedaan jenis hubungan.

Di dalam mazhab Ja'fariah ahli waris dibedakan dengan dua cara. Pertama, berdasar kelompok keutamaannya menjadi: (1) anak (keturunan) dan orang tua; (2) kakek dan nenek (leluhur derajat dua) dan saudara atau keturunan saudara (kerabat garis sisi pertama); serta (3) leluhur derajat tiga dan kerabat garis sisi kedua atau keturunannya. Kelompok yang tinggi menghijab kelompok yang di bawahnya dan begitu pula derajat yang dekat menghijab yang lebih jauh. Kedua, dari segi saham dibedakan kepada: orang-orang yang mendapat bagian pasti (*zawī' al siḥa'm*) dan orang-orang yang mendapat sisa (*zawī' al qara'baḥ*). Sama dengan enam mazhab sebelumnya, mazhab inipun tidak mengenal ahli waris karena penggan-

(Bab 5. Penutup)

tian, tetapi ada perbedaannya. Dalam enam yang pertama, semua orang mewaris karena dirinya sendiri dan saham yang dia peroleh adalah saham dirinya sendiri pula. Dalam mazhab Ja'fariah keturunan dari anak dan saudara selalu mengambil saham yang menjadi hak orang tuanya. Hanya sesuai dengan aturan hijab menghibab antar derajat tadi, keturunan tersebut baru akan berhak mewaris kalau ahli waris pada derajat orang tuanya telah habis seluruhnya. Dengan demikian, dari segi saham, mereka sama dengan ahli waris pengganti tetapi dari segi keberhakan, mereka adalah ahli waris karena dirinya sendiri. Perbedaan lainnya, dalam enam mazhab yang pertama, keturunan yang berhak mewaris hanyalah mereka yang melalui garis laki-laki. Sedang dalam mazhab Ja'fariah, keturunan tersebut diperhitungkan melalui kedua garis laki-laki dan perempuan.

Beralih kepada Hazairin, ahli waris dibedakan dengan dua cara. Pertama berdasar hubungan darah, dibagi menjadi empat kelompok keutamaan, secara urut: (1) orang tua, anak dan ahli waris pengganti-anak; (2) orang tua, saudara dan ahli waris pengganti-saudara; (3) orang tua; dan (4) ahli waris pengganti-orang tua. Kedua, berdasar perolehan saham dibedakan menjadi ahli waris yang mendapat bagian pasti (*zawī' al furu'dh*), ahli waris yang mendapat sisa (bagian terbuka, *zawī' al qara'ba'*) dan ahli waris pengganti (*mawa'li'*). Kehadiran ahli waris pengganti, praktis

(Bab 5. Penutup)

menyebabkan penghijaban hanya akan terjadi antar kelompok keutamaan. Dengan kata lain penghijaban antar derajat seperti dikenal dalam semua mazhab fiqih menjadi tidak relevan lagi.¹

Selanjutnya, sekiranya dibandingkan dengan pembaharuan hukum (fiqih) diberbagai negara berpenduduk mayoritas muslim, akan terlihat bahwa penalaran Hazairin adalah yang paling sistematis dan menyeluruh. Pertimbangan-pertimbangan yang dikemukakan untuk menetapkan adanya hak keturunan perempuan menghibab kerabat garis sisi dalam undang-undang Tunisia; penetapan adanya wasiat wajib dalam undang-undang Mesir dan beberapa negara lainnya; penerimaan konsep *ahl al qara'ba'* mazhab Ja'fariah dalam undang-undang Irak; perubahan aturan hijab menghibab dalam aturan kewarisan Pakistan: bahwa seorang ahli waris hanya menghibab anaknya sendiri, dan karena itu keturunan dari ahli waris lain (yang telah meninggal terlebih dahulu) berhak mengambil saham orang tuanya tersebut (*inheritance by right* - mewaris melalui hak); pada pokoknya hanyalah untuk memenuhi kebutuhan mendesak dan cenderung bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan (*al masha'lih al mursalat*) semata. Tidak dikemukakan penalaran baru yang dapat dianggap mengubah kerangka kewarisan fiqih secara lebih menyeluruh.

1. Perbedaan saham antara ahli waris di dalam kasus-kasus, lihat di atas hlm. 407.

Selanjutnya terhadap arah yang dikemukakan Hazairin yaitu upaya memahami dan manafsirkan al Qur'an dengan bantuan ilmu-ilmu kontemporer, ingin dikomentari sebagai berikut.

Para ulama cenderung berpendapat bahwa dalam perjalanan sejarah intelektual kaum muslimin, "ilmu keislaman" yang paling akhir berinteraksi dengan "ilmu" yang berasal dari "peradaban" di luar Islam adalah ilmu fiqih.² Adapun disiplin yang lainnya seperti ilmu Kalam dan filsafat, umum diakui telah berinteraksi bahkan disusupi oleh filsafat dan logika Yunani sejak masa dini.³

Dengan demikian, fiqih atau barangkali lebih tepat mazhab-mazhab fiqih pada masa awal terbentuknya adalah murni Islami. Kemurnian ini sangat boleh jadi terjadi karena adanya dua faktor. Pertama sebagai ilmu yang berkaitan langsung dengan kehidupan praktis, maka contoh dan teladan

2. Ada pendapat bahwa Fiqih Islam dipengaruhi oleh hukum Romawi, dengan alasan hukum tersebut sangat berpengaruh pada masa awal perkembangan fiqih, dan pusat pengembangannya pun dekat sekali dengan wilayah Islam, yaitu kawasan Libanon dan Palestina. Ada juga yang mengatakan Fiqih Islam dipengaruhi oleh hukum dan tradisi Yahudi. Menurut banyak pengamat, semua tuduhan ini lemah dan tidak didukung oleh bukti yang memadai. Tentang bantahan ini lihat Muhammad Hamidullah (ed), *Hal li al Qa'nu'n al Ru'mi' Ta'sir 'ala' al Fiqh al Isla'mi'*, Da'r al Buhu's al 'Ilmiyyat, Beirut, cet. I, 1973. Buku ini memuat tulisan dari C.A. Nallino, G. H. Bousquet, Muhammad Hamidullah, Muhammad Ma'ru'f al Dawa'libi' dan S.V. Fitz Gerald.

3. Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Muslim*, Bulan Bintang, Jakarta, cet II, 1985, hlm. 23 dst.

dari Nabi serta ijtihad para Sahabat, cukup banyak ditemukan dan dirasa memadai untuk menyelesaikan semua masalah dan persoalan yang muncul di tengah umat, betapapun kepesatan perkembangannya. Kedua, tidak ada ilmu hukum lain yang cukup berpengaruh yang ditemui masyarakat muslim ketika mereka melakukan perluasan wilayah dan pengembaraan intelektual.

Metode dan cara berpikir sistematis untuk fiqh, tersusun dan menjadi populer melalui kitab *al Risa'lah*, karya Imam al Sya'fi'i. Beliaulah yang memperkenalkan dasar-dasar dari berbagai teori dan menyusun berbagai kategori penafsiran nash dalam upaya menghasilkan hukum, yang kemudian dikenal dengan nama ushul fiqh. Dengan demikian, fiqh telah berkembang luas ketika ushul fiqh disusun. Memang di dalam perkembangannya ushul fiqh tersebut tidaklah menciptakan sebuah sistem baru yang berbeda, tetapi hanyalah sekedar memilih dan mengukuhkan pendapat-pendapat yang berkembang kala itu, yang telah ada sejak masa Sahabat. Aturan-aturan yang ada yang tidak sesuai dengan kaidah ushul fiqh tersebut, cenderung untuk tetap diterima sebagai perkecualian. Dari segi ini kelahiran ushul fiqh tidaklah membawa sesuatu yang "revolusioner".

Pengaruh ushul fiqh Imam al Sya'fi'i ini demikian kuat, sehingga tokoh atau mazhab lain sesudahnya hanyalah sekedar menambahkan beberapa bagian guna melengkapi dan menyesuaikan dengan mazhab mereka.

(Bab 5. Penutup)

Menurut sebagian pengamat, logika Yunani (Aristoteles) baru diterima ke dalam ushul fiqh dan fiqh, adalah pada abad ke lima hijri (sebelas masehi) terutama karena pengaruh Ima`m al Ghazali`. Namun pengaruh ini segera melekat dan kelihatannya tidak pernah lagi dilepaskan.⁴ Harus diakui ada beberapa tokoh seperti Ibn Taymiyyat (652/1254) dan al Sya`thibi` (790/1387) yang melihat pengaruh negatif dari penerimaan tersebut dan lantas berupaya memberikan pemurnian. Tetapi upaya ini tidak dapat menyaingi pengaruh al Ghaza`li` yang telah tertanam lebih awal.

Dengan diterimanya logika Yunani (deduktif) ini, maka kedudukan ushul fiqh Imam al Sya`fi`i` menjadi semakin mantap. Para ulama tidak lagi mengarahkan perhatian kepada

 4. Menurut al Nasysya`r, al Ghaza`li` (505/1111) menyusun *Kita`b Miya`r al `Ilm* yang berisi logika Yunani sebagai mukaddimah dari buku *al Mustashfa`* (ushul fiqh)-nya dan secara tegas menjadikan penguasaan logika tersebut sebagai salah satu syarat untuk berjihad. Lihat buku beliau, *Mana`hij al Bahs `inda Mufakkiri` al Isla`m*, Da`r al Ma`arif, Kairo, 1978, cet IV, hlm. 73 dan 179. Beberapa tahun sebelum al Ghaza`li`, Ibn Hazm (456/1063) menyusun sebuah buku logika dalam bahasa Arab populer dan dengan contoh-contoh dari fiqh, guna memasyarakatkannya. Dalam buku ini beliau secara tegas membantah pendapat-pendapat yang berkembang waktu itu, yang menganggap logika Yunani sebagai ilmu yang tidak bermanfaat bahkan dapat merusak Islam. Lebih lanjut lihat buku tersebut: *Al Taqri`b li Hadd al Mantiq wa al Madkhal ilayh bi al Alfa`zh al `A`miyyat wa al Amsilat al Fiqhiyyat*, dengan Tahqi`q Ihsa`n `Abba`s, Maktabat al Haya`t, Beirut, hlm. 6 dst. Lihat juga, al Hajawi`, *al Fikr al Sa`mi` fi` Ta`ri`kh al Fiqh al Isla`mi`*, dengan syarah `Abd al `Azi`z al Ga`ri`, al Maktabat al `Ilmiyyat, Madinah, 1977, jilid 1, hlm. 447; jilid 2, hlm. 11, 49 dan 50.

kategori dan teori yang dasar-dasarnya disusun Imam al Sya'fi'i itu; tetapi cenderung hanya menerapkan kaidah-kaidah tersebut ke dalam kebutuhan praktis dengan perkecualian-perkecualian yang ada.⁵ Keadaan ini tidak terusik dan terus lestari sampai ke "zaman kebangkitan" sekarang.

Setelah adanya kemajuan ilmu dan teknologi, keadaan menjadi berbeda total. Disiplin fiqh bersama-sama dengan ushul fiqh sebagai metode penalarannya, bersinggungan dan mendapat tantangan dari ilmu hukum "peradaban asing". Begitupula, "peradaban asing" tersebut membawakan perubahan dan persoalan baru yang sebelumnya tidak dikenal fiqh; sehingga mau tidak mau fiqh harus mampu memberikan jawaban, agar tidak dianggap ketinggalan zaman. Keadaan ini menyebabkan teori-teori dan kategori dalam ushul fiqh yang disusun lebih seribu tahun yang lalu itu, mulai diusik dan dipertanyakan keberadaannya. Salah seorang dari mereka adalah Hazairin.⁶

Menurut Hazairin, penanganan dengan cara-cara lama (ushul fiqh), terhadap persoalan-persoalan yang muncul dan

5. Contoh tentang hal tersebut dapat dilihat misalnya dalam: al Zunja'ni, *Takhrir al Furu' 'ala' al ushu'l*, dengan tahqiq Muhammad Adib Sha'lih, Ja'mi'at Dimasyq, Damaskus, 1962.

6. Diantara ulama di luar Indonesia yang mempersoalkan hal ini adalah: al Gardlawy, dengan bukunya *op. cit.*; Hasan al Tura'bi, dengan bukunya, *Tajdid Ushu'l al Fiqh al Isla'mi*, Da'r al Jayl, Beirut, cet. I, 1980.

dihadapi umat sekarang ini (misalnya secara parsial dan dalam latar adat masyarakat Arab), sudah tidak memadai, bahkan mungkin tidak dapat menyelesaikan persoalan. Atas dasar itu beliau mengajukan alternatif yaitu: sebuah pemahaman yang sistematis, yang padu dan menyeluruh terhadap ayat-ayat dan Hadis-hadis (dalil nash) seraya memanfaatkan hasil kajian ilmu kontemporer; dengan tujuan akhirnya menciptakan sebuah sistem yang lebih universal, bahkan final.

Dilihat dari kerangka ini, maka upaya Hazairin merupakan pembaharuan yang pada saatnya nanti akan sangat mempengaruhi perkembangan fiqih. Apa yang beliau lakukan terhadap fiqih Kewarisan sebagai "Kasus" dan antropologi sebagai "Kerangka acu" bantunya, akan dapat diterapkan pada berbagai "Kasus" lain, misalnya hukum perikatan, asuransi dan perdagangan internasional dengan ilmu ekonomi sebagai "Kerangka acu" bantunya; hukum pidana--termasuk aturan (kecelakaan) lalu lintas dengan kriminologi dan psikologi sebagai "kerangka acu" bantunya dan seterusnya.

Menurut penulis, tawaran dan arah yang diajukan Hazairin ini layak dipertimbangkan dan diduga akan mendapatkan tempat, sekiranya dipahami sebagai Kegiatan guna meneruskan pilihan *al haml* ayat-ayat al Qur'an (makna yang diharapkan betul-betul sejalan dengan keinginan Allah Swt.). Karena itu posisi ilmu-ilmu tersebut harus tetap sebagai alat bantu yang "sub ordinasi" kepada Kaidah bahasa Arab (*al*

(Bab 5. Penutup)

wadh') dan alat "verifikasi" lain, semisal kemaslahatan yang memang menjadi tujuan al Qur'an dan 'illat-'illat yang secara tersurat dan tersirat bisa ditemukan di dalam al Qur'an. Di pihak lain, berhubung ilmu kontemporer tersebut pun adalah proses yang terus berkembang, maka produk ijtihad yang menggunakan ilmu tersebut sebagai "kerangka acu" bantunya, tentu harus terus diperbaharui dan disempurnakan. Atas dasar ini pengakuan Hazairin bahwa kebenaran mutlak di dalam tafsir (termasuk fiqh) hanyalah satu dan kebenaran itu akan muncul pada saat sudah tidak dapat dipertanyakan dan direvisi lagi, harus dibaca dengan hati-hati. Sebab di dalam perspektif sejarah, penafsiran yang dianggap benar dan memenuhi syarat pada masa yang lalu, telah dikoreksi pada hari ini. Karena itu sangat boleh jadi penafsiran yang dianggap memenuhi syarat pada hari ini, akan dikoreksi dan direvisi pula pada masa-masa yang akan datang.

Selanjutnya, kedudukan ilmu-ilmu kontemporer sebagai alat bantu penafsiran tersebut, harus dipahami secara sungguh-sungguh, agar kesulitan yang dialami akibat menerima logika Yunani tidak akan terulang lagi. Jangan sampai kaidah tafsir atau ushul fiqh yang dihasilkan oleh teori-teori pengetahuan atau aplikasinya di dalam masyarakat, akan dianggap "absolut" atau kebal terhadap koreksi. Keadaan akan menjadi lebih parah apabila ada keinginan untuk memberikan semacam "pemaksaan" ilmiah. Contoh untuk hal ini adalah

(Bab 5. Penutup)

Kesimpulan Hazairin tentang tradisi masyarakat Arab yang telah disinggung di atas tadi. Contoh lainnya, nama *kewarisan patrilineal* yang beliau berikan kepada fiqih Sunni. Nama ini masih bisa dipertanyakan, karena tidak sesuai dengan kriteria patrilineal yang beliau buat sendiri. Menurut penulis, kewarisan fiqih Sunni masih berada dalam kerangka bilateral karena juga menganut prinsip pemberian warisan kepada anak laki-laki dan perempuan serta ayah dan ibu. Perbedaan Hazairin dengan fiqih Sunni harus dicari pada prinsip seleksi yang ditambahkan kepada bilateral itu. Hazairin sendiri masih menambahkan prinsip seleksi, dengan menamakan hasil temuannya sebagai *bilateral sui generis*. Jadi bukan bilateral mutlak.

Dalam hubungan dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat muslim Indonesia, Hazairin di awal tulisannya telah tegas-tegas menyatakan, bahwa upaya penalaran yang beliau lakukan ini merupakan sebuah *ijtihad* yang muncul karena memperhatikan dan mengamati keadaan masyarakat muslim di Indonesia dan setelah mendalami disiplin ilmu antropologi. Dilihat dari titik pandang ini, pendapat bahwa fiqih mazhab dipengaruhi oleh adat masyarakat Arab yang sebenarnya ingin ditinggalkan al Qur'an, dapat juga dikenakan kepada beliau; bahwa penalaran atau ijtihadnya ini dipengaruhi oleh kondisi masyarakat muslim di Indonesia pada abad ke empat belas Hijri; dan juga oleh ilmu antropologi pada awal abad ke dua

(Bab 5. Penutup)

puluh Masehi. Dengan begitu hasil ijtihad ini belum tentu sejalan dengan penafsiran orang-orang yang akan datang pada masa belakangan. Pada giliran selanjutnya, keadaan ini memperteguh pernyataan sebelumnya bahwa harapan beliau agar tercipta suatu tafsir yang final, semakin tidak sesuai dengan realita.

Namun begitu arah yang dibuka Hazairin ini layak dipertimbangkan dan disimak dengan penuh perhatian, karena seperti beliau sebutkan, dorongan utama melakukannya adalah keinginan memperbaiki "wajah" hukum yang ada ditengah masyarakat muslim Indonesia, agar semaksimal mungkin disesuaikan dengan tuntunan al Qur'an (Islam). Dengan kata lain, agar masyarakat muslim itu dapat melaksanakan keinginan-keinginan al Qur'an tanpa perlu mengikuti adat istiadat masyarakat Arab yang tidak sesuai dengan budaya dan nilai yang ada di Indonesia di satu pihak, dan di pihak lain tanpa perlu membuang budaya dan nilai yang tidak bertentangan dengan al Qur'an. Dari titik pandang ini, kelahiran "mazhab fiqh Indonesia" adalah sesuatu yang wajar dan merupakan bagian dari proses sejarah.⁷

 7. Sejarah memperlihatkan bahwa ulama Indonesia telah menyeleksi (melalui *talfi'q*, *takhyi'r*, *tarji'h* bahkan ijtihad) pendapat-pendapat yang ada dan memilih yang dirasa paling sesuai dengan kebutuhan dan kondisi masyarakat muslim Indonesia. Fatwa-fatwa ulama Indonesia baik dari "kubu" *tajdi'd* ataupun dari "kubu" *tamazhub* pada hemat penulis, mencerminkan upaya tersebut. Dalam "kubu" *tajdi'd*, seleksi tidak terikat dengan mazhab, sedang yang dilakukan dalam "kubu" *tamazhub* terbatas hanya pada mazhab tertentu. Namun

Perbedaan pendapat yang akan muncul dari kegiatan ini dengan mazhab atau penerapan Syari'at Islam di kawasan lain di bumi Tuhan ini, tidak akan lebih jauh dari perbedaan yang ada antara mazhab-mazhab fiqih yang sekarang berkembang. Namun pergeseran orientasi akan terjadi. Kalau sekarang ini mazhab mengacu kepada tokoh, maka dengan mengikuti arah yang diajukan Hazairin, mazhab akan mengacu kepada kawasan. Tetapi inipun bukanlah sesuatu yang baru, karena dahulu pun, sebelum kelahiran mazhab-mazhab "tokoh", telah dikenal istilah *mazhab penduduk Irak* dan *mazhab penduduk Hijaz*. Bahkan setelah dikenal mazhab "tokoh" pun masih berkembang istilah: pendapat dari *ulama-ulama dibelakang Dua Sungai* (Sungai Jihun dan Sungai Amudarya), pendapat *ulama Maghribi* dan pendapat *ulama Yaman* dan seterusnya.

Apabila diperhatikan keadaan fiqih di negara-negara berpenduduk mayoritas muslim, terlihat pula kecenderungan untuk menciptakan fiqih (mazhab) kawasan melalui lembaga resmi; dalam hal ini perundang-undangan negara. Sebagai contoh dapat dikemukakan: Kitab Undang Undang Hukum Perdata

 perlu disebut ada juga kecenderungan untuk memilih antara pendapat "yang paling banyak mengandung maslahat" dengan pendapat "yang paling kuat atau sesuai dengan dalil". Lihat misalnya, Pustaka Panjimas (ed), *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Pustaka Panjimas, Jakarta, cet. I, 1984; Abu Hamdan (ed), *Ahka'm al Fuqaha'*: *Kumpulan Maslah-masalah Dinyah dalam Mu'tamar N.U.*, Toha Putera, Semarang; Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Yogyakarta, cet. III.

(Bab 5. Penutup)

Mesir (1948), Irak (1953); Undang Undang Hudud (tindak pidana kejahatan) Kuwait (1964), Libya (1973); Hukum Kekeluargaan Pakistan (1961); Undang Undang Perkawinan Indonesia (1974) dan Peraturan Perwakafan Tanah Milik Indonesia (1978).

Sampai di sini berakhirilah uraian tentang kesimpulan dan saran dan dengan demikian selesailah kajian ini.

Akhir Kata Kepada Allah penulis memohon hidayah, agar tetap diberi petunjuk ke Jalan yang Lurus, Jalan yang Dia ridhai. Amin.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 'Abba's ibn Muḥammad al Shan'a'nī, al, *Tatimmat al Rawdh al Nadhīr Syarḥ Majmu' al Fiqh al Kabīr*, Mathba'at al Sa'a'dat, Kairo, 1349 H.
- 'Abd al Fattaḥ Abu Ghadda't, syarah dalam Al Kawṣari, *Fiqh ahl al 'Irāq wa Ḥadīṣuhum*, Maktab al Mathbu'a't al Isla'miyyat, Beirut, 1970.
- 'Abd al Ḥakīm 'Abd al Rahman As'ad al Sa'dī, *Mabaḥiṣ al 'Illat fi' al Qiya's 'inda al Ushu'liyyīn*, Da'r al Basya'ir al Isla'miyyat, Beirut, cet I, 1986 (1406).
- 'Abd al Ḥamīd Abu al Maka'rim Isma'īl, *Al Adilat al Mukhtalaf fi'ha' wa aṣaruha' fi' al Fiqh al Isla'mī*, Da'r al Muslim, Kairo.
- 'Abd al Majīd Maḥmu'd, *Al Ittijaḥat al Fiqhiyyat 'inda al Muḥaddiṣīn fi' al Qarn al Sa'lis al Hijri*, al Kha'njī, Kairo, 1980.
- Abdoerraoef, *Al Qur'an dan Ilmu Hukum*, Bulan Bintang, Jakarta, cet I, 1970.
- Abdul Gafir, *Pemikiran Prof. Dr. Hazairin, SH dalam Pembaharuan Hukum Kekeluargaan Islam* (Skripsi Sarjana), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987.
- Abdurrahman al 'A'shimi al Najdī al Hanbali (ed), *Majmu' Fata'wa' Syaykh al Isla'm Ahmad ibn Taymiyyat*, Jilid 19, Matha'bi' al Riya'dh, Riyadh, cet. I, 1382.
- Abu Hamdan (ed), *Aḥka'm al Fuqaha'*: Kumpulan Maslah-masalah Dinyah dalam Mu'tamar N.U., Toha Putera, Semarang.
- Abu Ḥayya'n al Andalusi, Muḥammad Yu'suf, (754/1255), *Al Bahr al Muḥi'th*, Da'r al Fikr, Beirut, Cet. II, 1978.
- Abu al Su'ūd., Ibn Muḥammad al 'Ama'dī al Ḥanafi, (982/1573), *Irsya'd al 'Aql al Sali'm ila' Maza'ya' al Kita'b al Karīm*, dengan taḥqīq 'Abd al Qa'dir Ahmad 'Atha', Maktabat al Riya'dh al Hadīṣat, Riyadh.
- Abu Zahrat., Muḥammad, *Aḥka'm al Tarika't wa al Mawa'ri's*,

- Da`r al Fikr al `Ara`bi`, Kairo.
- , *Ta`ri`kh al Maza`hib al Isla`miyya*, Da`r al Fikr, Kairo.
- , *Al Mi`ra`g `inda al Ja`fariyya*, Ja`mi`at al Duwal al `Arabiyya, Kairo, 1955.
- , *Ima`m Ma`lik: Haya`tuhu wa `Ashruhu*, Da`r al Fikr al `Arabi`, Kairo.
- , *Ibn Hanba`l: Haya`tuhu wa `Ashruhu, Ara``uhu wa Fiqhuhu*, Dar al Fikr al `Arabi`, Kairo.
- Adi`b Sha`lih., Muhammad, *Tafsi`r al Nushu`sh al Maktab al Isla`mi*, Beirut, cet. II.
- Ahmad Ami`n, *Duha` al Isla`m*, jilid II, Maktaba al Nahdha al Mashriyya, Kairo.
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, cet. VIII, 1987.
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemahan Agah Garnadi, Pustaka, Bandung, cet I, 1984.
- , *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1986 (publikasi no. 62).
- , *Ijma`*, terjemahan Rahmani Astuti, Pustaka, Bandung, cet. I, 1985.
- Ali Darokah, *Hukum Faraidh dengan Dasar Nash al Qur`an dan al Hadits serta Pertimbangan Mazhab Para Fuqaha` untuk Pengetrapan Warisan di Tanah Air*, makalah seminar, (mimeograf), Panitia Seminar Konsepsi Syari`at Islam tentang Keadilan Sosial, IAIN sunan Kalijaga, Yogyakarta, Januari 1987.
- `Ali` Hasaballah, *Ushu`l al Tasyri` al Isla`mi*, Da`r al Ma`arif, Kairo, cet. V, 1976.
- `Ali` Hasan `Abd al Ga`dir, *Nazhra` `amma` fi` Ta`ri`kh al Fiqh al Isla`mi*, Da`r al Kita`b al Hadi`sa, Kairo, cet. III, 1965.
- `Ali` al Khafi`f, *Mu`adharat fi` Asba`b Ikhtila`f al Fuqaha`*, Ja`mi`at al Duwal al `Arabiyya, Kairo, 1956.

(Daftar Kepustakaan)

Alu'si' al Baghda'di', abu' al Fadhl Syiha'b al Di'n al, (1270/1853), *Ru'h al Ma'a'ni*, Da'r Ihya' al Tura's al 'Arabi', Beirut.

Al Yasa Abubakar, *Methodo Istinbath Fiqih di Indonesia: Kasus Kasus Majelis Muzakarah al Azhar*, (tesis S2), Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987.

-----, "Kodifikasi Pertama Fiqih Islam", dalam *Sinar Darussalam; Majalah Pengetahuan dan Kebudayaan*, no. 128/129 (Mei 1982), Banda Aceh.

Amidi', al (631/1233), al *Ihka'm fi' Ushu'l al Ahka'm*, Mathba'at 'Ali' Shubeih, Kairo, 1968.

'A'mili', al, *Mifta'h al Kara'mat*, jilid 28, al Syu'ra', Kairo, 1326 H.

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

Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, Bulan Bintang, Jakarta, 1968.

'Aru'si' 'Abd al Qa'dir, Muhammad al, *Mas'alat Takhshish al 'A'm bi al Sabab*, Al Mathba'at al 'Arabiyyat al Hadi'sat, Kairo, 1983.

Asnawi' (772/1367), al, *Al Tamhi'd fi' Takhri'j al Furu' 'ala' al Ushu'l*, Mu'assasat al Risa'lat, Beirut, cet. II, 1981.

'Asqala'ni', Ibn Hajar al, (852/1447), *Fath al Ba'ri*, Al Maktabat al Salafiyyat, Kairo.

-----, *Tahzi'b al Tahzi'b*, jilid VI, Da'irat al Ma'a'rif al Nizha'miyyat, Hiderabad, Cet. I, 1326 H.

A'zhami', Muhammad Mushthafa' al, *Dira'sat fi al Hadi's al Nabawi' wa Ta'ri'kh Tadwi'nihi*, Ja'mi'at al Riya'dh, Riyadh.

'Azhi'm A'ba'di', Syams al Haq 'al, *'Awn al Ma'bu'd*, jilid 8, al Maktabat al Salafiyyat, Kairo, cet III, 1979 (1399).

Badra'n Abu' al 'Aynayn Badra'n, *Al Adillat al Muta'a'ridhat*

(Daftar Kepustakaan)

wa Kayfiyyat al Tarjīh baynaha, Mansya'at al Ma'a'rif, Iskandariyah.

-----, *Ushu'l al Fiqh al Isla'mi*, Mu'assasat Syaba'b al Ja'mi'at, Iskandariyah.

Baghghal., Sayyid Hasan al, (ed) *Mudawwanat al Tasyri'a't al Mashriyyat*, 'A'lam al Kutub, Kairo, 1979.

Bahiy., Muhammad al, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, terjemahan Al. yasa Abubakar, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1987.

Baidlowi, *Konsepsi Hazairin tentang Hukum Kewarisan Islam*, (SKripsi Sarjana), Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1988.

Bu'thi., Sa'i'd Ramadhān al, *Maba'his al Kita'b wa al Sunnat min 'ilm al Ushu'l*, Al Mathba'at al Ta'a 'wuniyyat, Damaskus, 1974.

Bulta'ji., Muhammad, *Mana'hij al Tasyri' al Isla'mi fi' al Qarn al Sa'ni' al Hijri*, Ja'mi'at al Ima'm Muhammad ibn Sa'u'd al Isla'miyyat, Makkah.

Busti., Abu' Sulayma'n al, (388/997), *Ma'a'lim al Sunan Syarh Sunan al Ima'm Abi' Da'wud*, Muhammad Ra'ghib al Thabba'kh, Aleppo, cet. I, 1934 (1352).

Coulson, N.J., *Succesion in the Muslim Family*, Cambridge University Press, New York, 1971.

-----, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* terjemahan Hamid Ahmad, P3M, Jakarta, cet. I, 1987.

Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Islam dalam Pemahaman Hazairin*, (Tesis S2), Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1988.

Daud Ali., Mohammad, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem hukum Indonesia*, Yayasan Risalah, Jakarta, cet. I, 1984.

Dawa'li'bi., Muhammad Ma'ruf al, *al Madkhal ila' 'ilm Ushu'l al Fiqh*, Dar al Kita'b al Jadi'd, Beirut, cet. V, 1965.

Eman Suparman, SH, *Intisari Hukum Waris Indonesia*, Armico, Bandung, 1985.

(Daftar Kepustakaan)

- Fakhr al Di'n al Ra'zi (606/1208), *Al Tafsir al Kabi'r*, Da'r al Kutub al 'Ilmiyyat, Teheran, cet. II.
- Farma'wi', 'Abd al Hay al, *al Bida'ya' fi' al Tafsir al Mawdu'i*, Maktabat Jumhu'riyyat, Kairo, cet II, 1977.
- Fatchurrahman, *Ilmu Waris*, Al Ma'arif, Bandung, cet. II, 1971.
- Fat-hi' al Durayni', *Al Mana'hij al Ushu'liyyat fi' al Ijtihad bi al Ra'y*, Beirut, cet I, 1975.
- Fayru'za'ba'di', al (817/1413), *Al Qamu's al Muhi'th*, Mu'assasat al Halabi', Kairo.
- Fayyu'mi', al (770/1367), *Al Mishbah al Muni'r*. Da'r al Fikr al 'Arabi', Beirut.
- Fu'ad 'Abd al Ba'qi', *al Mu'jam al Mufahras li alfa'zh al Qur'a'n*, al Sya'b, Kairo.
- Ghazali, al (505/1111), *al Mustashfa' min 'Ilm al Ushu'l*, dengan tahqiq Muhammad Mushtafa' Abu' al 'Ila', Maktabat al Jundi', Kairo.
- Hajawi', al, *al Fikr al Sa'mi' fi' Ta'ri'kh al Fiqh al Isla'mi'*, dengan syarah 'Abd al 'Azi'z al Ga'ri', al Maktabat al 'Ilmiyyat, Madinah.
- Hami'dullah, *Majmu'at al Waqa'iq al Siya'siyyat li al 'Ahd al Nabawi' wa al Khilafat al Ra'sydat*, Da'r al Irsya'd, Beirut, cet. III, 1969.
- (ed), *Hal li al Qanu'n al Ru'mi' Ta'sir 'ala' al Fiqh al Isla'mi'*, Da'r al Buhu's al 'Ilmiyyat, Beirut, cet. I, 1973.
- Hamka, *Tafsir al Azhar*, Yayasan Nurul Islam, Jakarta, 1984.
- Hammudah 'Abd al 'Ati, *Keluarga Muslim* (terjemahan Anshari Thayib), Bina Ilmu, Surabaya, cet. I, 1984.
- Hasan Shadily (ed), *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid 1, IKhtiar Baru, Jakarta, 1980, entry, Hazairin.
- Hasan al Tura'bi', dengan bukunya, *Tajdid Ushu'l al Fiqh al Isla'mi'*, Da'r al Jayl, Beirut, cet. I, 1980.
- Hasbi ash Shiddieqy, *Fiqh al Mawaris*, Bulan Bintang, Jakarta, cet I, 1973.

(Daftar Kepustakaan)

- , *Tafsir al Qura`nul Madjied "An Nur"*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. II, 1969.
- Hassan., A, *Soal Djawab*, jilid 1, Diponegoro, Bandung, 1970.
- Haviland, *Antropologi*, terjemahan R. G. Soekadijo, jilid 2, Erlangga, Jakarta, 1988.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith*, Tintamas, Jakarta, cet. VI, 1982.
- , *Hendak Kemana Hukum Islam*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1976.
- , *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Tintamas, Jakarta, cet. III, 1982.
- , *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Tintamas, Jakarta, 1974.
- Hilli., al (771/1368), *Syara`i' al Isla`m fi` Masa`il al Hara`m wa al Hala`l*, Nejeff, cet. I, 1969.
- Husein Hamid Hasan, *Nazhariyyat al Mashlahat fi` al Fiqh al Isla`mi*, Dar al Nahdhat al `Arabiyyat, Kairo, 1971.
- Ibn `A`bidi`n (1252/1835), *Hasyiyat Radd al Muhta`r `ala` al Dur al Mukhta`r*, jilid 6, Mushtafa` al Ba`bi` al Halabi`, Kairo, cet. II, 1966.
- Ibn al `Arabi., Abu`bakt, (543/1148), *Ahka`m al Qur'an*, jilid I, dengan tahqiq `Ali Mu`hammad al Baja`wi`, Da`r al Ma`rifat, Beirut.
- Ibn Hazm (456/1063), *Al Muhalla*, al Maktab al Tija`ri`, Beirut.
- , *Al Ihka`m fi` Ushu`l al Ahka`m*, Maktabat `A`thif, Kairo, cet. I, 1978.
- , *Al Taqri`b li` Hadd al Mantiq wa al Madkhal ilayh bi al Alfa`zh al `A`miyyat wa al Amsilat al Fiqhiyyat*, dengan Tahqiq Insa`n `Abba`s, Maktabat al Haya`t, Beirut.
- Ibn Kasi`r al Qurasyi` al Dimasyqi` (774/1372), *Tafsi`r al Qur'a`n al `Azhi`m*, jilid II, Da`r al Andalus, Beirut.
- Ibn Ma`jat., Mu`hammad ibn Yazid Abu` `Abdullah, Sunan Ibn

(Daftar Kepustakaan)

- Ma'jaṭ (Sunan al Mushthafa)*, Da'r al Fikr, Beirut, cet. II.
- Ibn Manẓhu'r (711/1310), *Lisa'n al 'Arab*, disunting kembali oleh Yusuf Khayya'th dan Nadi'm Mir'asya'y, Da'r Lisan al 'Ara'b, Kairo.
- Ibn Gayyim al Ju'ziyyaṭ, (751/1349), *I'ja'm al Muwaqqi'l'n 'an Rabb al 'A'lami'n*, dengan taḥqīq Thaha 'Abd al Ra'u'f, 'Abd al Sala'm ibn Muḥammad ibn Syaqrū'n, Kairo, 1968.
- , *Syarḥ Sunan Abu' Da'wud*, (bersama-sama dengan al 'A'zhi'm A'ba'di'.
- Ibn Quda'maṭ (620/1222), *al Mughni'*, Maktabaṭ al Riya'dh al Hadi'saṭ, Riyadh.
- Ibn Rusyd, *Bida'yaṭ al Muṭahid wa Niha'yaṭ al Muqṭashid*, al Istiqa'maṭ, Kairo.
- Ibrahim al Abya'ri', *Al Mawsu'at al Qur'a'niyyaṭ*, Mu'assasaṭ Sijl al 'Arab, Kairo.
- Ibra'hi'm Madku'r (ed), *Mu'jam al 'Ulu'm al Ijtima'iyyaṭ*, Al Hay'at al 'A'mmaṭ li al Kita'b, Kairo.
- Ismuha, *Penggantian Tempat dalam Hukum Waris menurut KUH Perdata, Hukum Adat dan Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1978.
- , "Masalah Dzawil Arham dan Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia", dalam *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam (1982)*, Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, Departemen Agama RI.
- Jashsha'sh, Abubakar al (370/980), *Aḥka'm al Qur'an*, jilid II, Da'r al Kita'b al 'Arabi', Beirut.
- Jawwa'd Maghniyyaṭ., Muḥammad, *Fiqh al Ima'm Ja'far al Sha'diq*, jilid 6, Da'r al 'ilm li al Mala'yi'n, Beirut.
- , *Al Tafsi'r al Ka'syif*, Da'r al 'ilm li al Mala'yi'n, Beirut.
- , *Al Aḥwa'l al Syakhshiyyaṭ*, Da'r al 'ilm li al Mala'yi'n, Beirut, cet. I, 1964.
- Kirma'ni', al (786/1381), *Shaḥiḥ al Bukha'ri' bi Syarḥ al*

(Daftar Kepustakaan)

- Kirmani*, Jilid 23, al Bahiyyat al Mashriyyat, Kairo, 1937 (1356).
- Kisyki, al, *Al Mi'ras al Muqarran*, Ja'mi'at Baghda'd, Bagdad, cet. III, 1969.
- Kiya al Harra'si, al (504/1109), *Ahkam al Qur'an*, Buku I, Da'r al Kita'b al 'Ilmiyyat, Beirut, cet. I, 1983.
- Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Dian Rakyat, Jakarta, cet. VI, 1985.
- Lev., Daniel. S, *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, terjemahan Zaini Ahmad Noeh, Intermedia, Jakarta, cet. I, 1980.
- Madjelis Ilmiah Islamiah Djakarta (ed), *Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional tentang Faraidh*, Tintamas, Jakarta, 1964 (96 halaman).
- Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Yogyakarta, cet. III.
- Ma'louf., Louis, *Al Munjid fi al Lughat wa al A'la'm*, Da'r al Masyriq, Beirut, cet. 22, 1975.
- Mana' al Gaththa'n, *Maba'his fi 'Ulu'm al Qur'a'n*, al 'Ashr al Ha'dis, Beirut, 1973.
- Muba'rakfuri, Abu al 'Ali al, (1353/1933), *Tuhfat al Ahwazi*, dengan tahqiq 'Abd al Rahman Muhammad 'Usma'n, Mathba'at al Salafiyat, Madinah.
- Muhammad Ridha, *Muhammad Rasu'l Allah*, 'Isa al Ba'bi al Halabi, Kairo, cet V, 1966.
- Muhsin al Ami'n, *Al Syi'at bayn al Haqa'iq wa al Awham*, cet II, 1975 (1395).
- Muhy al Di'n 'Abd al Sala'm al Bulta'ji, *Mawqif al Ima'm al Sya'fi' min Madrasat al 'Iraq al Fiqhiyyat*, al Majlis al 'A'la li al Syu'u'n al Isla'miyyat, Kairo, (publikasi Ke 25).
- Mu'sawi, al, *Al Nash wa al Ijtihad*, Abu Mu'taba, Gu'm, cet. I, 1404 H.
- Muthi'i, Muhammad Najib al, *Al Majmu' Syarh Muhazzab*

(Daftar Kepustakaan)

- al *Syira`zi`*, jilid 14, Maktabat al Irsya`d, Jeddah.
- Nasysya`r., `Ali` Sa`mi` al, *Mana`hij al Bahs `inda Mufakkiri` al Isla`m*, Da`r al Ma`arif, Kairo, cet IV, 1978.
- Nawa`wi`, al (676/1277), *Shahi`h Muslim bi Syarh al Nawawi`*, Da`r al Fikr, Beirut, cet II, 1972 (1392).
- Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Muslim*, Bulan Bintang, Jakarta, cet II, 1985.
- Proyek Pembinaan Peradilan Agama Dep. Agama (ed), *Himpunan Putusan/Penetapan Pengadilan Agama*, (tahun 1979/1980), Ditjen Binbaga Islam Dep. Agama, Jakarta.
- Himpunan Putusan/Penetapan Pengadilan Agama*, (tahun 1980/1981), Ditjen Binbaga Islam Dep. Agama, Jakarta.
- Himpunan Putusan/Penetapan Pengadilan Agama*, (tahun 1981/1982), Ditjen Binbaga Islam Dep. Agama, Jakarta.
- Pustaka Panjimas (ed), *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Pustaka Panjimas, Jakarta, cet. I, 1984.
- Gara`fi`, al (684/1286), *Syarh Tanqi`h al Fushu`l*, dengan tahqi`q, Thaha `Abd al Ra`u`f Sa`d, Da`r al Fikr, Beirut, 1973.
- Gardlawy., Yusuf al, *Ijtihad dalam Syari`at Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Achmad Syathori, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1987.
- Qa`simi`, al, (1332/1914), *Maha`sin al Ta`wi`l (Tafsi`r al Qa`simi`)*, dengan tahqi`q Muhammad Fu`ad `Abd al Ba`qi`, `Isa` al Ba`bi` al Halabi`, Kairo.
- Gasthala`ni`, Abu` al `Abba`s al, (923/1516), *Irsya`d al Sa`ri` li Syarh Shahi`h al Bukha`ri`*, jilid IX, Da`r al Fikr, Beirut.
- Qurthubi`, Abu` `Abdullah al Ansha`ri` al 774/1372), *Al Ja`mi` li Ahka`m al Qur`a`n*, Da`r al Ka`tib al `Arabi`, Kairo.
- Raf`at Fawzi` `Abd al Muthallib, *Tawsi`q al Sunnat fi al Garn al Sa`ni` al Hijri`*, al Kha`nji`, Kairo, cet. I, 1981.

(Daftar Kepustakaan)

- Ra'ghib al Ashfiha'ni', al (502/1107), *Mu'jam Mufrada't Alfa'zh al Qur'a'n*, dengan tahqiq Nadi'm Mar'asyli', Da'r al Ka'tib al 'Arabi', Beirut, 1972.
- Ramli', al (1004/1595), *Niha'ya't al Muhta'j ila Syarh al Minha'j*, jilid 6, Mushtafa' al Ba'bi' al Halabi', Kairo, 1938.
- Rasyi'd Ridha', Muhammad (1355/1935), *Tafsi'r al Qur'a'n al Haki'm*, Maktaba't al Ga'hira't, Kairo.
- Razali Usman, Warisan Bilateral menurut Hukum Islam, (Skripsi Sarjana) Fakultas Syari'ah IAIN Ar Raniry, Banda Aceh, 1970.
- Sa'i'd al Khin., Mushthafa', *A'sar al Ikhtila'f fi al Qawa'id al Ushu'liyya't fi Ikhtila'f al Fuqaha'*, Mu'assasa't al Risa'la't, Beirut, cet I, 1972.
- Sala'm Madku'r, *Nazhariyya't al Iba'ha't fi al Fiqh al Isla'mi'*, Da'r al Nahdha't al 'Arabiyya't, Kairo, cet I.
- Sarkhasi', al (490/1096), *Kita'b al Mabsu'th*, jilid 29, Mathba'a't al Sa'a'da't, Kairo.
- , *Ushu'l al Sarkhsi'*, dengan tahqiq Abu' al Wafa' al Afgha'ni', Da'r al Kita'b al 'Arabi', Kairo, 1372.
- Sayu'thi', al (911/1505), *Sunan al Nasa'i' bi Syarh al Hafizh Jala'l al Di'n al Sayu'thi'*, Da'r al Fikr, Beirut, Cet. I, 1930.
- , *Al Dur al Mansu'r fi' al Tafsi'r bi al Ma'su'r*, jilid 2, Muhammad Ami'n Dahhaj, Beirut.
- Sajuthi Thalib, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia; In memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*, UI Press, Jakarta.
- , *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Bina Aksara, cet II, 1984.
- , *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, Bina Aksara, Jakarta, cet., III, 1982.
- Sha'bu'ni', Muhammad 'Ali' al, *Al Mawa'rig fi' al Syari'at al Isla'miyya't 'ala' Dhaw'i al Kita'b wa al Sunna't*, Hassan 'Abba's Syarbatli', Mekkah.
- Shan'a'ni', al (1182/1768), *Subul al Sala'm*, Mushthafa al Ba'bi' al Halabi', Kairo, cet. II, 1950.

(Daftar Kepustakaan)

- Shubhī al Sha'lih, *'Ulu'm al Hadi's wa Mushthalahuhu*, Da'r al 'Ilm li al Mala'yi'n, Beirut, cet. IX, 1977.
- Siba'i, Mushtafa al, *Al Sunnat wa Maka'natuha fi al Tasyri' al Isla'mi'*, Kairo, cetakan, I.
- Sindi, al, *Matn al Bukha'ri bi Ha'syiyat al Sindi*, Da'r al Fikr, Beirut.
- , *Ha'syiyat 'ala Sunan al Mushtafa li Ibn Ma'Ja'*, Da'r al Fikr, Beirut, cet. II.
- Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, Rajawali, Jakarta, cet. III, 1986.
- Sutrisno Hadi, *Bimbingan Menulis Skripsi Thesis*, Andi Offset, Yogyakarta, cet. VI, 1988.
- Suyu'ri, al (826/1422), *Kanz al 'Irfa'n fi Fiqh al Qur'a'n*, al Murtadhawiyat, Teheran, 1385 H.
- Sya'fi'i, Muhammad ibn Idri's al (204/819), *Al Risa'lat*, Da'r al Fikr, Beirut.
- , *Kita'b Ikhtila'f al Hadi's, ha'misy* (dalam) *Al Um*, jilid 7, al Sya'b, Kairo.
- , *Al Um*, al Sya'b, Kairo.
- Syalabi, Muhammad Mushthafa, *Ta'li' al Ahka'm*, Da'r al Nahdat al 'Arabiyyat, Kairo, 1981.
- Sya'thibi, Abu Isha'q al (790/1387), *Al Muwa'faqa't*, al Maktabat al Tija'riyyat al Kubra, Kairo.
- Syawka'ni, al, (1250/1834), *Fath al Qadi'r*, Da'r al Fikr, Beirut.
- , *Nayl al Awtha'r*, Da'r al Jayl, Beirut, 1973.
- Syi'ra'zi, al (476/1083), *al Muhazzab*, dalam *Naji'b al Muthi'i*, *Kita'b al Majmu'*, al Irsya'd, Jeddah.
- Tabrizi, Wali al Di'n al (737/1336), *Misyka't al Masha'bih*, dengan *tahqiq* Muhammad Na'shir al Di'n al Alba'ni, al Maktab al Isla'mi, Beirut.
- Tanzil-ur-Rahman, *Islamization of Pakistan Law*, Hamdard Academy, Karachi, cet I, 1978.

(Daftar Kepustakaan)

- Taqi' Al Ha'kim., Muhammad, *Al Ushu'li al 'A'mma' li al Fiqh al Muqa'ran*, Da'r al Andalu's, Beirut, Cet. II, 1979.
- Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung, cet. I, 1989.
- Tempo (ed), *Apa dan Siapa Orang-orang Indonesia 1981-1982*, Grafiya Press, Jakarta, cet. I, 1981, entry Hazairin.
- Thabari'., Abu' Ja'far Muhammad ibn Jari'r al, (310/921), *Tafsir' al Thabari'*, Da'r al Fikr, Beirut, 1978.
- Thaba'thaba'i'., Muhammad Husein al, *Al Mi'za'n fi Tafsir' al Qur'a'n*, Mu'assasat al A'lami', Beirut
- Thabrasi'., al, (548/1153), *Majma' al Baya'n*, Maktabat Ayat Allah al 'Uzhma' al Mar'Asyi' al Najafi', Goum, 1403 H.
- Thu'si' (460/1067), *Al Mabsu'th fi' al Fiqh al Ima'miyyat*, Jilid 4, al Murthadhawiyat, Teheran.
- Turki'., 'Abdullah 'Abd al Muhsin, *Ushu'li Mazhab al Ima'm Ahmad*, Riyadh.
- Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Sumur Bandung, Bandung, cet. VI, 1980.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al Qur'an Dept. Agama R.I. *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama, Jakarta.
- Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad Saw. Konstitusi Tertulis yang Pertama di Dunia*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. I, 1973.
- Zaini Ahmad Noeh, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama Islam di Indonesia*, Bina Ilmu, Surabaya, 1983.
- Zamakhsyari'., Abu' al Ga'sim Ja'r Allah al Khawa'rizmi' al (538/1142), *al Kasysya'f 'an Haqa'iq al Tanzi'l wa 'Uyu'n al Aqa'wi'l fi' Wuju'h al Ta'wi'l*, Da'r al Ma'rifat, Beirut.
- Zarqa'ni'., Abu' 'Abdullah Muhammad al (1122/1709), *Syarh Muwaththa' al Ima'm Ma'lik* dengan tahqi'q Ibra'hi'm 'Athwah 'Awdh, Mushtafa' al Ba'bi' al Halabi'. Kairo.
- Zarqa'ni'., Muhammad al 'Azhi'm al, *Mana'hil al 'Irfa'n fi' 'Ulu'm al Qur'a'n*, 'Isa' al Ba'bi' al Halabi', Kairo.

(Daftar Kepustakaan)

Zunja'ni', al (656/1257), *Takhrir al Furu' 'ala' al ushu'l*, dengan tanqid Muhammad Adib Sha'lih, Ja'mi'at Dimasyq, Damaskus, 1962.



(Daftar Kepustakaan)

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas:

1. Nama : Al Yasa Abubakar;
2. Tempat/tgl. lahir: Takengon, Aceh/ 12 Januari 1953 M.,
bertepatan dengan 26 R. Akhir 1372 H.;
3. Alamat : Desa Ie Masen Ulee Kareng, B. Aceh;
4. Pekerjaan :Dosen Fak. Syari'ah IAIN Ar Raniry
Darussalam, Banda Aceh;
5. Nama Ayah : Abubakar Bangkit;
6. Nama Ibu : Siti Aminah;
7. Nama Isteri : Raihan Binti Mohd. Ali Djadun;
8. Jumlah anak : tiga orang;

B. Riwayat Pendidikan:

1. MIN Kota Takengon, berijazah tahun 1965;
2. MTsAIN Takengon, berijazah tahun 1967;
3. SP IAIN Takengon, berijazah tahun 1969;
4. Fakultas Syari'ah IAIN Ar Raniry Banda Aceh, berijazah
(sarjana) 1976;
5. Program *al Dira'sa't al 'Ulya'* (Magister), Jurusan Ushul
Fiqh, Fakultas Syari'ah Universitas al Azhar, Kairo
(1977-1980);
6. Program S2 IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, berijazah
tahun 1987;
7. Program S3 IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (sampai
sekarang);

(Riwayat Hidup)

C. Riwayat Pekerjaan:

1. Dosen pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar Raniry, 1982 sampai sekarang (III/c, Lektor Muda dalam mata kuliah Ushul Fiqih);
2. Hakim tidak tetap pada Pengadilan Agama Banda Aceh, 1983 sampai dengan 1984;

D. Kegiatan ilmiah dan Penelitian:

1. *Pandangan Islam terhadap Hukum Waris Adat Gayo*, (skripsi sarjana), 1976;
2. *Keluarga Berencana dalam Syariat Islam*, (karya terjemahan sebagian buku *Ma'a'lim al Syari'at al Islamiyyat*, Shubhi' al Sha'lih), diterbitkan oleh BKKBN Wilayah Aceh, Banda Aceh, 1981;
3. *Akhlaq menurut Ajaran Islam*, (karya terjemahan buku *Al Akhlaq*, Yu'su'f Mu'sa'), diterbitkan oleh Majelis Ulama Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh, 1984;
4. *Tinjauan Objektif terhadap Seruan kepada Keluarga Berencana*, (karya terjemahan buku *Ru'yat Mawdhu'iyat fi' al Da'wat ila' Tanzhi'm al Ushrat*, 'Abd al Rahman al Najjar), diterbitkan oleh BKKBN Wilayah Aceh, Banda Aceh, 1984;
5. *Penunai Zakat Kopi di Kabupaten Aceh Tengah*, (laporan penelitian), Fakultas Syari'ah IAIN Ar Raniry, 1984;
6. Dosen Tamu dalam Pekan Seminar Agama Islam Sekolah Tinggi Filsafat Kateketik PRADNYAWIDYA Yogyakarta (Agustus 1985);
7. *Methodes Isti'batih Fiqih di Indonesia*, (tesis S2), Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta 1987;
8. *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, (karya terjemahan buku *Al Fikr al Isla'mi' fi' Tathawwurihi*, Muhammad al Bahi'), Bulan Bintang, Jakarta, 1987;
9. Beberapa makalah untuk diskusi dan seminar; entry untuk *Ensiklopedi Islam Departemen Agama*, artikel dalam majalah *Panji Masyarakat*, *Sinar Darussalam*, *Kiblat* dan surat-surat kabar.

Yogyakarta, Juni 1989.-

(Riwayat Hidup)