

## Analisis Hadis-Hadis ‘*Ashâbah* dalam Konteks Kewarisan Islam (Studi Terhadap Pemaknaan dan Implementasi)

*Analysis of 'Ashâbah Hadiths in the Context of Islamic Inheritance (A Study of Interpretation and Implementation)*

Zikri Darussamin<sup>1</sup>, Adynata<sup>2</sup>, Zailani<sup>3</sup>, Armansyah<sup>4</sup>, Ahmad Zikri<sup>5</sup>

<sup>1,2,3,5</sup> Universitas Islam Negeri (UIN) Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

<sup>4</sup>Mahkamah Agung Republik Indonesia

Correspondence: zikri.darussamin@uin-suska.ac.id

DOI: 10.29240/alquds.v7i2.6652

Submitted: 2023-02-16 | Revised: 2023-05-18 | Accepted: 2023-08-30

**Abstract.** The concept of '*asabah* which is based on hadith “give the inheritance to the rightful people” (*dzawul furûd*) and give the rest to the more primal of the male relatives” is considered discriminatory by many parties as well as it’s reducing the percentage of women's inheritance rights as heirs of *dzawul furûd* which have been determined in absolute terms (*qath'i*). This paper aims to analyze the hadith about '*ashabah* through the ma'nil hadith approach using the takhrîj method as well as textual, contextual and intertextual interpretations. The results of the study concluded that the hadiths of '*ashabah* are categorized as valid (*sahih*) hadiths and can be used as evidence (*hujjah*) regarding the legitimacy of the '*ashabah* system in Islamic inheritance. The application of the '*asabah* inheritance system does not have discriminatory implications. On the contrary, it actually contains the value of distributive justice, because justice in inheritance is not always measured by the similarity of designation between heirs, but is also determined by proportionality based on the size of the burden of responsibility assigned to each heir, the balance between rights and obligations and the balance between what is obtained with needs and uses. In order to measure the aspect of justice, the '*ashabah* inheritance system must be understood integrally by placing the position of inheritance as a sub-system of the overall family law system within the Islamic legal system which is intact and comprehensive.

**Keywords:** '*ashabah*; inherited traditions; ma'ânil hadith

**Abstrak.** Konsep '*ashabah* yang berdasar pada hadis “berikanlah harta warisan kepada orang-orang yang berhak (*dzawul furûd*), sisanya berikan kepada yang lebih utama dari kerabat pihak laki-laki” dinilai diskriminatif oleh banyak pihak, selain juga mengurangi persentase hak waris perempuan sebagai ahli waris *dzawul furûd* yang sudah ditetapkan secara *qath'i*. Tulisan ini bertujuan menganalisa hadis tentang '*ashabah* melalui pendekatan ma'ânil hadith dengan menggunakan metode takhrîj serta interpretasi tekstual, kontekstual dan interpretasi intertekstual. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa hadis '*ashabah* yang dikategorikan sebagai hadis sahih dan dapat dijadikan sebagai *hujjah* terkait keabsahan sistem '*ashabah* dalam kewarisan Islam. Keberlakuan sistem kewarisan '*ashabah* tidak berimplikasi diskriminatif, sebaliknya justru mengandung nilai keadilan distributif, sebab keadilan dalam kewarisan tidak selalu diukur dari kesamaan peruntukan antara ahli waris, tapi juga ditentukan pada proporsionalitas berdasarkan besar-kecilnya beban tanggung jawab yang diembankan kepada masing-masing ahli waris, keseimbangan antara hak dan kewajiban serta keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan. Untuk menakar aspek keadilan sistem waris '*ashabah* harus difahami secara integral dengan menempatkan posisi kewarisan sebagai sub-sistem dari sistem hukum keluarga secara keseluruhan dalam sistem hukum Islam yang bersifat utuh dan menyeluruh.

**Kata kunci:** '*ashabah*; hadis waris; ma'ânil hadith.

## Pendahuluan

Aspek *mawâriṭs*<sup>1</sup> secara terperinci telah dijelaskan dalam al-Qurān dan hadis, baik yang berkaitan dengan *muwarits*, *al-mauriṭs* dan *warits* (ahli waris). Ayat-ayat al-Qurān yang berkaitan dengan *mawâriṭs* telah menetapkan siapa-siapa saja yang berhak menjadi ahli waris, berapa bagian masing-masing, dan kapan *tirkab* si mayit bisa dibagikan. Ayat-ayat tersebut secara parsial maupun kolektif telah mengingatkan umat Islam untuk konsisten dalam mematuhi hukum-hukum Allah tanpa *reserve*, khususnya hukum kewarisan.<sup>2</sup>

Salah satu aspek menonjol dari hukum *mawâriṭs* adalah terkait *‘ashabah*, yaitu kelompok ahli waris (*warits*) yang persentase hak mereka tidak disebutkan secara literal sebagaimana halnya *ẓāwul furūd*. Konsep *ashabah* yang berfokus pada distribusi warisan untuk kerabat laki-laki terdekat tak jarang menjadi bahan kritik dan dinilai sebagai bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Rom Landau misalnya menyebut bahwa sistem kewarisan Islam menyimpan nilai ketidakadilan (*unfair*).<sup>3</sup> Kritik senada juga dikemukakan oleh orientalis Jerman, Rudi Paret.<sup>4</sup> Kritik terbaru misalnya dilontarkan juga oleh Suhailah Zainul Abidi, aktivis HAM dari Arab Saudi yang menilai sistem kewarisan *‘ashabah* tidak selaras dengan hukum Islam yang egaliter.<sup>5</sup> Di sisi lain, tuduhan ketidakadilan juga dilontarkan dalam kasus penarikan ahli waris perempuan sebagai *‘ashabah* bersama anak laki-laki, di mana status anak perempuan tidak lagi sebagai *ẓāwul furūd* sehingga berdampak terhadap berkurangnya hak mereka dengan perimbangan 2:1 untuk laki-laki. Sejauh ini, berbagai kajian dan artikel terkait *ashabah* telah banyak dipublikasi, baik yang mengulas tentang eksistensi *ashabah* dalam bingkai fikih, maupun terkait kontroversi konsep *‘ashabah* dengan nilai keadilan, serta kajian konsep *ashabah* dalam perspektif komparatif.<sup>6</sup>

Berdasarkan pelacakan yang penulis lakukan, belum ditemukan kajian yang membahas perihal konsep *ashabah* dalam bingkai pendekatan *ma’ānil hadiṭs*. Kekosongan inilah yang diisi dalam penelitian ini. Dengan menggunakan metode deskriptif analitis, penulis mengkaji konsep *ashabah* melalui pendekatan interpretasi tekstual, kontekstual dan intertekstual dari hadis-hadis yang menjadi pijakan dasar munculnya terminologi *ashabah* serta menghubungkannya dengan prinsip keadilan dan proporsionalitas yang menjadi karakter hukum waris Islam.

## Pembahasan

### *Ashabah dan Kedudukannya Dalam Kewarisan Islam*

<sup>1</sup> *Mawâriṭs* merupakan sebutan lain dari *farâ’idh*, yaitu perpindahan kepemilikan harta atas perintah Allah Swt dari orang yang telah meninggal dunia kepada ahli warisnya. [Lihat: Muhammad Zakariya Mahmūd Shâri, *Al-Wajiz Fî ‘Ilm Al-Mawâriṭs* (Kuwait: Maktabah al-Imâm al-Dzahabi, 2020)., hal. 19] Harta yang diwariskan dapat berupa harta bergerak dan tidak bergerak atau hak-hak lainnya menurut hukum syara’. [Lihat: Ni Putu Desinthy Adelina Zuleika, “Islamic Inheritance Law (Faraid) and Its Economic Implication,” *Tazkia Islamic Finance and Business Review* 8.1 (20012)., hal. 98-99.

<sup>2</sup> Muhammad Amin Suma, “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks Dan Konteks Al-Nushush,” *Jurnal Abkeam* XII, No. 2 (2012)., hal. 52

<sup>3</sup> Rom Landau, *Islam and The Arabs* No Title (New York: The Macmillan Company, 1959)., hal. 138.

<sup>4</sup> Muhammad bin Sa’id Al-Sarhâni, “Al-Mawqif Al-Istisyrâqi Min Haqq Al-Mar’ah Fî Al-Mirâts Fî Al-Islâm No Title” XX Edisi 2 (2020)., hal. 578-579

<sup>5</sup> Lihat tulisan Suhailah dalam: <https://www.al-madina.com/article/847408/إصلاح الخطاب الديني.. والتوريث بالتعصيب للذكور / د. سهيلة زين العابدين حماد>

<sup>6</sup> Kajian dan artikel dimaksud, misalnya tulisan Slamet Arofik dan Rafida Fidaroini berjudul *Ahli Waris ‘Ashabah Perspektif Hukum Keluarga Islam*, tulisan Yusida Fitriyati, *Kedudukan Ashabah Dalam Kasus ‘Aul*, Menurut Ibnu Abbas; tulisan A. Hasyim Asy’ari yang berjudul *Kontroversi Kedudukan ‘Ashabah Dalam Hukum Waris Islam Menurut Madzhab Syi’ah Itsna ‘Asyariyyah*; tulisan Maryati Bachtiar yang berjudul *Hukum Waris Islam Dipandang dari Perspektif Hukum Berkeadilan Gender*, tulisan Muhammad Amin Suma berjudul *Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks Dan Konteks Al-Nushush*, tulisan Andoko berjudul *Dualisme Pembagian Warisan Anak Laki-laki dan Perempuan Menurut Hukum Islam dan KUH Perdata*, tulisan Ismail berjudul *The Philosophical Values of Islamic Inheritance Law*. tulisan Gemala Dewi berjudul *Pemikiran Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia Tentang Bagian Perolehan Ahli Waris Pengganti*, tulisan Sonny Dewi Judiasih dan Efa Laela Fakhriah berjudul *Inheritance Law System: Considering the Pluralism of Customary law in Indonesia*.

Dari segi linguistik, kata ‘*ashâbah*’ adalah bentuk jamak dari kata ‘*ashib*’ yang berasal dari kata “*ashb*” yang bermakna “الطِّيُّ الشَّدِيدُ” “ikatan yang sangat kuat”.<sup>7</sup> Dalam konteks kewarisan, kata *ashâbah* dimaknai sebagai ahli waris kelompok laki-laki<sup>8</sup> sebagai kelompok yang paling memiliki ikatan terkuat dengan pewaris. Ada juga yang memaknai sebagai anak dari kerabat dari pihak ayah.<sup>9</sup>

Sedangkan definisi ‘*ashâbah*’ dari segi istilah adalah para ahli waris yang tidak memiliki bagian tertentu (seperti *dzawul furûd*), namun mewarisi ketika tidak ada *dzawul furûd* atau mewarisi sisa dari *dzawul furûd* tersebut. Dengan kata lain, ‘*ashâbah*’ tidak mendapatkan bagian tertentu tetapi mendapatkan bagian sisa dari pihak yang mendapatkan bagian tertentu (*dzawul furûd*).<sup>10</sup>

Dasar hukum *ashabab* terdapat dalam hadis riwayat Ibnu ‘Abbas, di mana Nabi saw. bersabda:

أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ

“Berikanlah bagian kepada ahli waris yang mendapat bagiannya sudah ditentukan maka apabila masih ada sisa dari bagian tersebut maka menjadi hak ahli waris dari kelompok laki-laki yang paling utama/dekat”. (H.R. Bukhari,<sup>11</sup> Muslim<sup>12</sup>, dll.)

Yang menarik, dalam hadis di atas tidak terdapat kata ‘*ashabab*’, tapi hanya menyebutkan “*aulâ rajulin dzakarîn*” yang berarti “kelompok laki-laki paling dekat”. Kata “*ashabab*” justru ditemukan dalam hadis riwayat Abu Hurairah yang menyatakan:

مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ مَالًا فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلَاهُ

“Maka siapa saja dari orang mu'min yang meninggal dunia dan meninggalkan harta benda, maka harta itu dimariskan untuk keluarganya yang ada dan siapa yang meninggalkan hutang atau kehilangan sesuatu maka datanglah kepadaku karena aku adalah maula (pelindung) nya”. (H.R. al-Bukhârî<sup>13</sup>)

Dalam hadis di atas, kata ‘*ashabab*’ bermakna ahli waris secara keseluruhan<sup>14</sup> termasuk *dzawul furûd*. Namun ‘*ashabab*’ dibatasi dalam fikih sebagai kelompok ahli waris laki-laki terdekat sebagaimana dalam hadis Ibnu ‘Abbas.

‘*Ashabab*’ dapat berupa ‘*ashabab bi nafsih*’, yakni ahli waris yang menjadi ‘*ashabab*’ dengan sendirinya, yaitu seluruh ahli waris laki-laki, kecuali suami dan saudara laki-laki seibu. Selain itu terdapat pula ‘*ashabab bil ghair*’, yaitu ahli waris perempuan yang ditarik sebagai ‘*ashabab*’ oleh ahli waris laki-laki.<sup>15</sup> Di samping itu terdapat pula *ashabab ma'al ghair* yaitu ahli waris perempuan yang menjadi *ashabab* sebab adanya perempuan lainnya. Baik ‘*ashabab bil ghair*’ maupun ‘*ashabab ma'al ghair*’ merupakan *dzawul furûd wa al-ta'shib*, yaitu ahli waris yang sebelumnya memiliki hak mendapat bagian

<sup>7</sup> Ahmad Ibn Fâris al-Râzi, *Maqâyîs Al-Lughab* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1979)., Juz. IV, hal. 336

<sup>8</sup> Tim Penyusun, *Al-Mausû'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah* (Kairo: Dâr al-Shafwah, n.d.), Juz. XXX, hal. 132

<sup>9</sup> A. Hasyim Asy'ari, “Kontroversi Kedudukan ‘Ashabah Dalam Hukum Waris Islam Menurut Madzhab Syi'ah Itsna ‘Asy'ariyyah,” *Asy-Syari'ah* 16, no. 1 (2014)., hal. 70.

<sup>10</sup> Slamet Arofik dan Rafida Fidaroini, “Ahli Waris Ashâbah Perspektif Hukum Keluarga Islam,” *Jas Merah: Jurnal Hukum Dan Akhwal Asy-Syakhsiyah* Vol 1 No. (2021).hal. 34

<sup>11</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhârîy al-Ju'fiy, *Al-Jami' Al-Musnad Al-Shahib Al-Mukhtashar Min Umur Rasulillah SAW. Wa Sunanibi Wa Ayyamibi = Shahib Al-Bukhârîy* (ttp: Dâr Thuq al-Najah, n.d.), Juz 8, hal. 153.

<sup>12</sup> Muslim bin al-Hajjâj Abu al-Husain al-Qusyairiy Al-Nisaburiy, *Al-Musnad Al-Shahib Al-Mukhtashar Bi Naql Al-'Adl 'an Al-'Adl Ila Rasulillah Saw, Mubaqqiq; Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqiy* (Beirut: Dâr Ihyak al-Turats al-'Arabiyy, n.d.), Juz 3, hal. 1233.

<sup>13</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhârîy al-Ju'fiy, *Al-Jami' Al-Musnad Al-Shahib Al-Mukhtashar Min Umur Rasulillah SAW. Wa Sunanibi Wa Ayyamibi = Shahib Al-Bukhârîy*. Juz III, hal. 118 dan Juz. VI hal. 116

<sup>14</sup> Ahmad bin 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath Al-Bâri Bi Syarh Shahib Al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1979)., Juz. XII, hal. 10

<sup>15</sup> Lihat Q.S al-Nisâ' (4): 11 dan 176.

pasti, akan tetapi kehilangan haknya karena adanya *‘ashabah bi nafsib* atau ahli waris dari golongan perempuan yang lebih dekat haknya dengan orang yang meninggal.<sup>16</sup> Dasar kewarisan *ashabah ma'al ghair* adalah hadis Ibnu Mas'ud r.a. yang menyatakan:

أَقْضِي فِيهَا بِمَا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِلْإِبْنَةِ التِّصْفُ، وَلِابْنَةِ ابْنِ السُّدُسِ تَكْمِلَةَ الثَّلَاثِينَ، وَمَا بَقِيَ فَلِأُخْتِ

“Aku akan memutuskan sebagaimana keputusan Rasulullah saw, bagian anak perempuan setengah dan bagian cucu perempuan keturunan anak laki-laki seperenam sebagaimana penyempurna dua pertiga, sedangkan sisanya menjadi hak saudara perempuan kandung”. (H.R. al-Bukhârî<sup>17</sup>)

Kecuali *ashabah*, kelompok ahli waris lainnya adalah *zāwul furūd* dan *zāwil arbām*. *Zāwul furūd* adalah ahli waris yang menerima harta warisan sesuai dengan ketentuan yang secara eksplisit sudah ditentukan dalam al-Qurān.<sup>18</sup> Sedangkan *zāwil arbām* adalah semua kerabat selain *zāwul furūd* dan *ashabah*. Mereka akan memperoleh warisan apabila kelompok *zāwul furūd* dan *ashabah* tidak menghabisi seluruh harta warisan. Istilah *zāwil arbām* diambil dari kata *ūl arbām* yang tercantum dalam surat al-Anfāl ayat 75 dan surat al-Ahzāb ayat 6. Abu Zahrah menjelaskan perbedaan *ashabah* dan *zāwil arbām* dari esensinya bahwa *‘ashabah* itu selamanya tertuju pada laki-laki bukan untuk perempuan, sedangkan *zāwil arbām* adalah untuk golongan perempuan.<sup>19</sup>

### Teks Hadis ‘Ashābah

Berdasar penulisan pada kitab *al-Mu’jam al-Mufabras li Alfāz al-Hadīts*,<sup>20</sup> hadis الْحُفُوا الْفَرَائِضَ أَهْلُهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ dan yang serupa dengannya termuat dalam enam kitab hadis *mu’tabarab*, yaitu Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Sunan al-Nasā’i, Sunan al-Tirmidziy, Musnad Ahmad dan Sunan al-Darimi.

Dari tinjauan *sanad*, hadis di atas diriwayatkan dari Abdullah bin ‘Abbas r.a, dengan uraian sebagai berikut:

1. Imam al-Bukhârî meriwayatkan hadis di atas melalui 4 jalur, yaitu:

- a. Dalam *Kitab al-Faraidh*, bab *Mirats al-Walad min Abihi wa Ummihi*, nomor 6732, sebagai berikut:<sup>21</sup>

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا،  
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: . . . . (رواه البخاري).

- b. Dalam *Kitab al-Faraidh*, bab *Mirats Ibn al-Ibn izā lam yakun Ibn*, nomor 6735, sebagai berikut:<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Fidaroini, “Ahli Waris Ashābah Perspektif Hukum Keluarga Islam.”, hal. 31. Lihat juga: Yusida Fitriyati, “Kedudukan ‘Ashabah Dalam Kasus Aul Menurut Ibnu Abbas,” *Nurani* 14, nomor (2014): 1-14

<sup>17</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhāriy al-Ju’fiy, *Al-Jami’ Al-Musnad Al-Shabih Al-Mukhtashar Min Umur Rasulillah SAW. Wa Sunanihi Wa Ayyamih = Shabih Al-Bukhāriy.*, Juz. VIII hal. 151

<sup>18</sup> Ketentuan dimaksud seperti seperdua, sepertiga, seperempat, seperenam, seperdelapan, dan duapertiga. Lihat Q.S al-Nisā’ (4): 7,11,12, dan 176. Lihat Adelina Zuleika, “Islamic Inheritance Law (Faraid) and Its Economic Implication.”, hal. 97-118.

<sup>19</sup> A. Hasyim Asy’ari, “Kontroversi Kedudukan ‘Ashabah Dalam Hukum Waris Islam Menurut Madzhab Syi’ah Itsna ‘Asy’ariyyah.”, hal. 71.

<sup>20</sup> Pencarian melalui kata “*albaqa*” الْحَقَّ yang menjadi dasar kata *albiqa*” الْحُفُوا sebagai kalimat pokok pada hadis dimaksud. Lihat: A.J. Wensinck, *Al-Mu’jam Al-Mufabras Li Alfāz al-Hadīts Al-Nabawi* (Leiden: E.J. Brill, 1936)., Juz. VI, hal. 99

<sup>21</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhāriy al-Ju’fiy, *Al-Jami’ Al-Musnad Al-Shabih Al-Mukhtashar Min Umur Rasulillah SAW. Wa Sunanihi Wa Ayyamih = Shabih Al-Bukhāriy.*, Juz 8, hal. 150

<sup>22</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhāriy al-Ju’fiy., hal. 151

حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ... (رواه البخاري).

- c. Dalam *Kitab al-Faraidh*, bab *Mirats al-Jadd ma'a al-Abb wa al-Ikhwah* nomor 6737, sebagai berikut:<sup>23</sup>

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ... (رواه البخاري).

- d. Dalam *Kitab al-Faraidh* bab *Ibnay 'Amm Abadubumâ Akh li al-Umm wa al-Akbar Zanij*, nomor 6745 dengan bunyi matan yang sedikit berbeda dari jalur Umayyah bin Bisthâm sebagai berikut:<sup>24</sup>

حَدَّثَنَا أُمَيَّةُ بْنُ بَسْطَامٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، عَنْ رَوْحٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْحَقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا تَرَكَتِ الْفَرَائِضُ فَلَأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ» (رواه البخاري).

2. Imam Muslim meriwayatkan hadis di atas pada dua tempat, yaitu:

- a. Dalam *Kitab al-Faraidh* bab *Albiqû al-Farâ'idh bi Ahlihâ*, nomor 1615 dengan lafaz matan yang sama dengan riwayat al-Bukhari dari jalur Musa bin Ismail:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ وَهُوَ النَّرْسِيُّ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: ... (رواه مسلم)<sup>25</sup>

- b. Dalam *Kitab al-Faraidh*, bab *Albiqû al-Farâ'idh bi Ahlihâ*, no. 1615 dengan lafaz sanad dan matan yang sama dengan riwayat al-Bukhari dari jalur Umayyah bin Bistham.<sup>26</sup>

3. Imam al-Nasa'i meriwayatkan hadis ini dalam *Sunan-nya* pada *Kitab al-Faraidh* bab *Ibnah wa Akh*, hadis no. 6331 dengan sanad sebagai berikut:<sup>27</sup>

أخبرنا محمد بن معمر البحراني قال ثنا حبان يعني بن هلال قال ثنا وهيب يعني بن خالد قال ثنا بن طائوس عن طائوس عن بن عباس أن النبي صلى الله عليه و سلم قال ... (رواه النسائي)

4. Imam al-Tirmidziy turut meriwayatkan dalam *Sunan-nya* pada *Kitab Faraidh* bab *Fi Mirats al-'Ashabah*, no. 2098 dengan sanad sebagai berikut:<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhâriy al-Ju'fiy., hal. 152

<sup>24</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhâriy al-Ju'fiy., hal. 153

<sup>25</sup> Al-Nisaburiy, *Al-Musnad Al-Shabih Al-Mukhtashar Bi Naql Al-'Adl 'an Al-'Adl Ila Rasulillah Saw, Mubaqqiq; Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqiy.*, Juz 3, hal. 1233

<sup>26</sup> Al-Nisaburiy., Juz 3, hal. 1233.

<sup>27</sup> Ahmad bin Syu'aib Abu 'Abdirrahman al-Nasa'iy, *Al-Sunan Al-Kubra, Tabqiq: 'Abd Al-Ghaffar Sulaiman Al-Bandariy Dan Sayid Kaswariy Hasan* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), Juz 4, hal. 71

<sup>28</sup> Imam al-Tarmidzi menjelaskan bahwa hadis ini hasan. Tak lupa beliau juga menyebutkan bahwa hadis ini diriwayatkan pula secara *mursal* dari *Thâwûs* tanpa perantara sahabat Ibnu 'Abbas. Lihat: Muhammad bin Isa bin Saurah bin Musa bin al-Dhahhak al-Tirmiziy Abu Isa, *Al-Jami' Al-Kabir – Sunan Al-Tirmiziy, Mubaqqiq: Basyar 'Anwad Ma'Ruf* (Beirut: Dâr al-Ghurab al-Islamiy, n.d.), Juz 3, hal. 489

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ... (رواه الترمذي)

5. Sementara Imam Ahmad meriwayatkan dalam *al-Musnad* dengan dua jalur sanad sebagai berikut:

a. Hadis nomor 2657:<sup>29</sup>

حدثنا عفان حدثنا وهيب بن خالد حدثنا عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أَحْفُوا الفرائضَ بأهلها، فما بقى فهو لأولى رجلٍ ذَكَرٍ». (رواه أحمد)

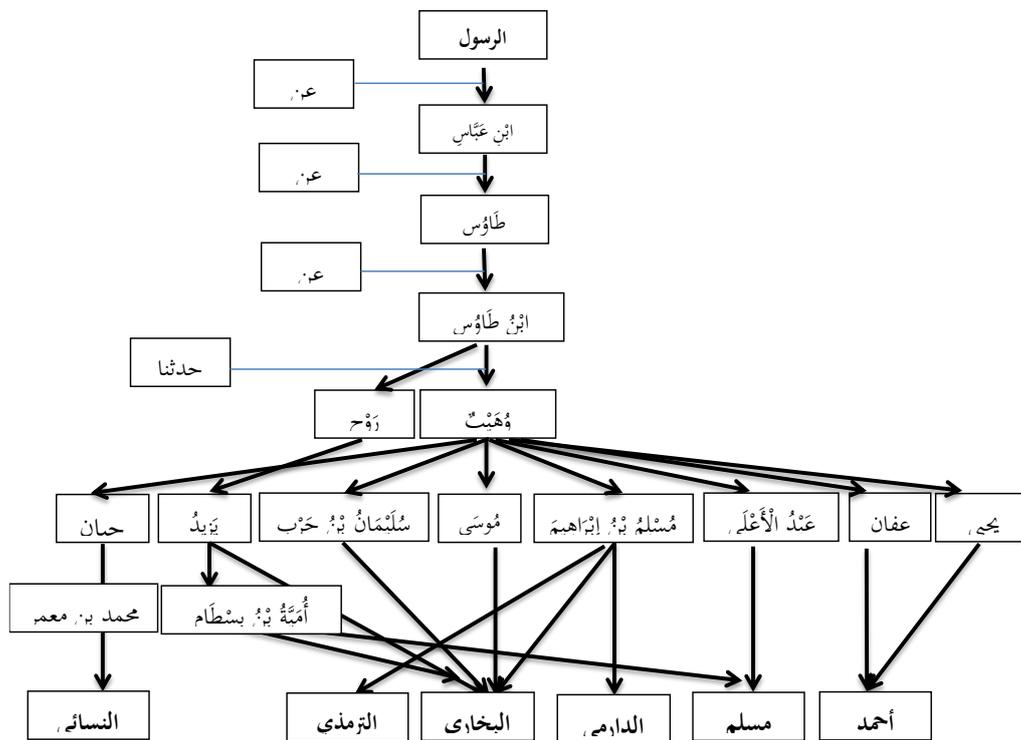
b. Hadis nomor 2995:<sup>30</sup>

حدثنا يحيى بن آدم حدثنا وهيب بن خالد عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَحْفُوا الفرائضَ بأهلها، فما بقى فلاؤى رجلٍ ذَكَرٍ». (رواه أحمد)

6. Adapun Imam al-Dârimiy meriwayatkan hadis ini dalam *Kitab al-Faraidh*, bab *al-'Ashabah* nomor 3030:<sup>31</sup>

حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَحْفُوا الفرائضَ بِأهلها، فَمَا بَقِيَ، فَهُوَ لِأولى رَجُلٍ ذَكَرٍ» (رواه الدارمي)

Rekapitulasi berbagai jalur sanad di atas dapat digambarkan dalam bagan *i'tibar sanad* sebagai berikut:



<sup>29</sup> Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibaniy, *Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Mubaqiq: Ahmad Muhammad Syakir* (Kairo: Dar al-Hadis, n.d.), Juz 3, hal. 191

<sup>30</sup> Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibaniy. hal. 310

<sup>31</sup> al-Tamimiy al-Samarqandiy Abu Muhammad ‘Abdullah bin ‘Abdirrahman bin al-Fadhil bin Bahram bin ‘Abd al-Shomad al-Darimiyy, *Sunan Al-Darimiyy, Tabqiq: Husain Salim Asad Al-Daraniy* (ttp: Dār al-Mughniyy, n.d.), Juz 4, hal. 1951

Bagan di atas memperlihatkan bahwa hadis ‘*ashabab* diriwayatkan secara *mu’an’an*<sup>32</sup> sejak dari perawi Ibnu Thâwûs. Menurut Imam Muslim, hadis *mu’an’an* dianggap telah memenuhi kriteria ketersambungan sanad apabila perawi sezaman dengan gurunya. Sementara al-Bukhârî berpendapat ketersambungan sanad hadis *mu’an’an* tak cukup hanya memenuhi syarat satu zaman, tapi harus ada bukti keduanya pernah bertemu walau satu kali.<sup>33</sup> Selain itu, ada juga yang menambahkan syarat lain yaitu: *pertama*, para perawi yang menggunakan lafaz ini adalah perawi yang *tsiqqah*, *kedua*, tercatat sebagai guru dan murid dalam periwayatan hadis, *ketiga*; bukan pelaku *tadlîs*, baik *tadlîs al-isnâd* maupun *tadlîs al-syuyukh*.<sup>34</sup> Dalam konteks hadis ini, ketiga syarat tersebut terpenuhi, di mana sehingga periwayatan hadis ini dinilai bersambung (*muttashil*).

Ditinjau dari aspek sanad, hadis ini secara kuantitatif termasuk kelompok hadis *ahâd*<sup>35</sup> dalam kategori *gharîb muthlaq*,<sup>36</sup> sebab jalur sanadnya hanya diriwayatkan oleh seorang sahabat Nabi saja, yaitu; Abdullah ibn Abbas. Pada level *tâbi’in* kemudian diriwayatkan oleh dua orang *tâbi’in* yaitu; Thâwûs dan putranya Abdullâh ibn Thâwûs. Selanjutnya Abdullâh ibn Thâwûs meriwayatkannya kepada dua orang *tâbi’ al-tâbi’in*, yaitu; Wuhaib dan Rauh. Wuhaib, meriwayatkan hadis tersebut kepada tujuh orang *tâbi’ al-tâbi’in* lainnya untuk selanjutnya dibukukan oleh Imam al-Bukhari, Muslim, Ahmad, Al-Dârimi dan al-Tirmidzi.

Selain dari enam kitab hadis di atas, hadis ini juga diriwayatkan oleh ulama hadis lainnya seperti al-Baihaqi,<sup>37</sup> al-Dâruquthni,<sup>38</sup> Ibn Abî Syaibah,<sup>39</sup> Abu ‘Awânah,<sup>40</sup> Abû Ya’lâ<sup>41</sup> dan lain-lain. Namun Penulis menilai bahwa pencantuman hadis ini pada enam kitab di atas kiranya cukup untuk memastikan kesahihan hadis ini, terlebih dalam al-Bukhariy dan Muslim sebagai kitab hadis dengan level kualitas kesahihan paling tinggi.<sup>42</sup>

Ditinjau dari profil perawinya, semua perawi yang meriwayatkan dari salah satu jalur al-Bukhari -misalnya dari jalur Mûsâ bin Ismâ’il (w. 223 H)<sup>43</sup> dari Wuhaib (w. 169 H)<sup>44</sup> dari Ibnu

<sup>32</sup> Yaitu periwayatan yang menggunakan lafaz “an” yang merupakan lafaz tidak *sharîb* menunjukkan kebersambungan sanad.

<sup>33</sup> Muhammad Abû Zahrah, *Al-Hadîts Wa Al-Mubaddîtsîn* (Kairo: Mathba’ah Mishr, 1958), hal. 390

<sup>34</sup> Abdul Majid Khon, *Umul Hadis* (Jakarta: Amzah, 2011), hal. 235-236

<sup>35</sup> Hadîts *ahâd* merupakan oponen dari hadis *mutawâtir*, yakni tidak diriwayatkan oleh banyak perawi di setelah level sanad, sehingga informasi yang terkandung di dalamnya tidak mencapai derajat *qath’i*, tapi hanya *naẓhari*. Lihat: Mahmûd al-Thahhân, *Taysîr Mushthalab Al-Hadîts* (Riyadh: Maktabah al-Ma’ârif, 2004), hal. 26

<sup>36</sup> Hadis *gharîb* ialah hadis yang dalam sanadnya hanya terdapat seorang perawi, baik pada satu level sanad maupun lebih. Lihat: Mahmûd al-Thahhân, hal. 38. Lihat juga: Lihat: Zikri Darussamin, *Kuliab Ilmu Hadis I* (Yogyakarta: Kalimedia, 2020), hal. 104

<sup>37</sup> Dalam kitab *al-Farâ’idh*, nomor 12335, 12336, 12371, 12376, dan dalam *Kitâb al-Walâ’* nomor 21510. Lihat: Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), Juz VI, hal. 383-392, dan Juz X, hal. 514.

<sup>38</sup> Dalam Kitab *al-Farâ’idh*, nomor 4070 dan 4071. Lihat: Ali bin Umar al-Dâruquthni, *Sunan Al-Dâruquthni* (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 2004), Juz. V, hal. 124-125

<sup>39</sup> Dalam kitab *al-Farâ’idh*, nomor 33211. Lihat: Abû Bakr Abdullah bin Muhammad bin Abî Syaibah, *Al-Mushannaf* (Riyadh: Dâr Kunûz Isybiliya, 2015). Ibn al Al-Baihaqi Abu Bakar Ahmad al Husain, *Syu’ab Al-Iman* (Riyadh: Maktabah al-Rusd, 2003), Juz. XVII, hal. 271

<sup>40</sup> Dalam *Abwâb al-Mawârits*, nomor 5598 dan 5600. Lihat: Abû ‘Awânah Ya’qûb bin Ishâq al-Isfirâyaini, *Mustakbraj Abî ‘Awânah* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1998), Juz III, hal. 437

<sup>41</sup> Dalam Musnad Abdullâh Ibn ‘Abbâs Nomor 2371. Lihat: Abû Ya’lâ Ahmad bin Ali al-Tamîmi, *Musnad Abû Ya’lâ Al-Mûshili* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2013), Juz. IV, hal. 46

<sup>42</sup> Mahmûd al-Thahhân, *Op.cit.*, hal. 54

<sup>43</sup> Al-Hâfîzh Musa Ismâ’il al-Tabudzaki, seorang perawi yang *tsiqqah*, berasal dari Bashrah. Lihat: Muhammad Ibn Hibbân, *Al-Tsiqqât* (Heydarabad: Dâ’irah al-Ma’ârif al-‘Utsmâniyyah, 2003), Juz IX, hal. 160

<sup>44</sup> Al-Hâfîzh Wuhaib bin Khâlid bin ‘Ajlân, seorang perawi yang *tsiqqah*. Lihat: Syamsuddîn Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A’lâm Al-Nubalâ’* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006), Juz VII, hal. 261

Thâwûs (w. 132 H)<sup>45</sup> dari Thâwûs (w. 100 H)<sup>46</sup> dari Ibnu ‘Abbas (w. 68 H)- seluruhnya merupakan para perawi yang *tsiqqab*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hadis kewarisan ‘*ashabah* ini memenuhi segala standar hadis sahih<sup>47</sup> dan karenanya dapat dijadikan sebagai *hujjah*.

### **Kajian Makna Hadis**

Teks hadis **الْجُفُورَا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ** diterjemahkan oleh pakar dengan arti yang sedikit berbeda antara satu dengan yang lain. Hasbi Ash-Shiddieqy mengartikan “berikanlah harta pusaka kepada pemiliknya (orang yang menerima *farâ'idh*), sisa hartanya diberikan kepada orang lelaki yang paling dekat kepada orang meninggal.<sup>48</sup> Ahmad Hassan menerjemahkan; “bagikan pusaka itu menurut al-Qurân, kalau ada lebihnya, berikanlah kepada laki-laki yang lebih dekat kepada si mati.<sup>49</sup> Hazairin mengartikan, bayarkanlah *farâ'idh* kepada orang yang berhak, sisanya untuk orang laki-laki yang terdekat.<sup>50</sup>

Kata **الْجُفُورَا** bentuk amar dari kata **أَجْرٌ** secara etimologi berarti berikanlah, bagikanlah atau bayarkanlah. Kalau dirangkai dengan kata **الْفَرَائِضَ**, artinya bayarkanlah *faraidh*. Maksudnya, membayar *farâ'idh* hukumnya wajib berdasarkan tuntunan al-Qurân dan hadis Nabi saw. Dengan demikian, pembagian warisan atau *faraidh* merupakan norma hukum yang wajib ditaati apa adanya oleh insan muslim dan muslimah.

Kata **الْفَرَائِضَ** bentuk jamak dari *faridha*, yaitu bagian yang telah ditentukan kadarnya. Kata lain yang semakna dengan *faridha* adalah *waratsa*, yaitu harta peninggalan yang akan dibagikan kepada ahli waris. Harta ini dapat berbentuk tanah dan bukan tanah (harta tidak bergerak dan harta bergerak). Harta yang berbentuk tanah adalah tanah dengan segala sesuatu yang tumbuh di atasnya, apa yang tersimpan di dalam dan segala hak yang terkait dengannya. Sementara yang bukan tanah ialah sesuatu yang tidak berwujud tanah, seperti rumah, perabot rumah tangga, logam mulia, uang, kendaraan, ternak atau hak-hak menurut hukum syara' dan lain sebagainya yang bernilai ekonomis.<sup>51</sup>

Kata **بِأَهْلِهَا** artinya ahli warisnya. Ahli waris keseluruhannya berjumlah dua puluh lima orang, sepuluh orang perempuan dan lima belas orang ahli waris laki-laki. Ahli waris perempuan, yaitu; anak perempuan kandung, cucu perempuan (anak dari anak laki-laki), ibu, istri, saudara perempuan kandung, nenek (ibunya ibu), nenek (ibunya ayah), saudara perempuan seayah, saudara perempuan seibu, dan perempuan yang memerdekakan budak (*mu'tiqah*). Sementara ahli waris laki-laki, yaitu; anak laki-laki kandung, ayah, suami, cucu laki-laki (anak dari anak laki-laki), kakek (bapak ayah), saudara laki-laki kandung, saudara laki-laki seayah, saudara laki-laki seibu, kemenakan laki-laki kandung (anak laki-laki saudara laki-laki kandung), kemenakan laki-laki seayah (anak laki-laki saudara laki-laki seayah), paman kandung (saudara laki-laki kandung ayah), paman seayah (saudara

<sup>45</sup> Abdullâh bin Thâwûs, seorang *tâbi'in* generasi akhir (*shighâr al-tâbi'in*), *tsiqqab* dan banyak meriwayatkan hadis dari ayahnya. Lihat: Syamsuddîn Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi. Juz VI, hal. 259.

<sup>46</sup> Thâwûs bin Kisân, seorang *tâbi'in* senior, murid dari Ibnu ‘Abbas, Aisyah, Abu Hurairah, Zaid bin Tsâbit, Abdullah bin Umar dan lainnya. Ibnu Sa'ad mengategorikan Thâwûs ke dalam *tâbi'in* pakar hadis tingkatan kedua yang berasal dari Yaman. Menurut Ibn al-Jauzi, nama asli Thâwûs adalah Dzakwan, sedangkan Thâwûs adalah gelar yang disematkan padanya. Lihat: Ahmad bin Muhammad Ibn Khallikân al-Irbili, *Wafiyât Al-A'yân* (Beirut: Dâr Shâdir, 1900), hal. 509. Lihat juga: Muhammad Ibn Sa'ad al-Baghdâdi, *Al-Thabaqât Al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1900), Juz VI, hal. 66-71

<sup>47</sup> Maksudnya memenuhi 5 standar minimal kesahihan hadis, yaitu: perawi yang *dhâbit* (kuat hafalan), ‘*adil* (saleh secara moral dan spiritual), *sanad* bersambung, tidak mengandung ‘*illat* (cacat tersembunyi) dan tidak *syadz* (menyelisihi riwayat mayoritas yang lebih sahih). Lihat: Ibn Hajar Al-‘Asqâlâni, *Nuzhah Al-Nazhar Fî Taudhîh Nukhbah Al-Fikr Fî Mushthalab Abl Al-Atsar* (Riyadh: Maktabah Saffir, n.d.), hal. 275

<sup>48</sup> Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqhul Mawaris* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 318

<sup>49</sup> Ahmad Hassan, *Al-Farâid: Ilmu Pembagian Waris* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1981), hal. 11

<sup>50</sup> Mark Cammack, “Islamic Inheritance Law in Indonesia: The Influence of Hazairin’s Theory of Bilateral Inheritance,” *Asian Law* 14 (2002), p. 296-315.

<sup>51</sup> Ismail, “The Philosophical Values of Islamic Inheritance Law”, *Innovatio: Journal for Religious-Innovation Studies*, Vol. XX, No. 2, July-December 2020, hal. 125-136

laki-laki seayah ayah), saudara sepupu laki-laki kandung (anak laki-laki paman kandung), saudara sepupu laki-laki seayah (anak laki-laki paman seayah), laki-laki yang memerdekakan budak (*mu'tiq*).<sup>52</sup>

Kata *أولى* (utama), secara etimologi bisa berarti *aqrab* (paling dekat) dan bisa juga dengan *ahaqq* (paling berhak). Al-Nawawi (679H/1277M) mengartikan lafaz *أولى* dengan *aqrab* (paling dekat), yaitu orang yang paling dekat hubungan kerabatnya dengan pewaris (*muwarris*). Sebaliknya, lafaz *أولى* tidak cocok diartikan dengan *ahaqq* (paling berhak), karena arti ini tidak memberi kejelasan tentang siapa yang paling berhak tersebut.<sup>53</sup>

Lafaz *رَجُلٍ ذَكَرٍ* secara harfiah berarti “satu orang laki-laki terdekat yang jantan (yang betul laki-laki)”. Kata *رَجُلٍ* dan *ذَكَرٍ* mempunyai pengertian yang hampir semakna, yaitu; menunjuk kepada laki-laki dan bersifat laki-laki. Keduanya menggunakan bentuk *nakirah*, yang secara harfiah harus berarti satu orang laki-laki, sehingga menerjemahkannya menjadi banyak orang (jamak) harus disertai argumentasi yang jelas.<sup>54</sup> Penggandengan kata *رَجُلٍ* dan *ذَكَرٍ* hampir tidak diketahui hikmahnya secara pasti, apakah kata terakhir “*ذَكَرٍ*” dianggap hanya sebagai penguat (*ta'kid*) dan karena itu tidak perlu diterjemahkan, atau kata tersebut harus diterjemahkan secara sendiri-sendiri. Ibnu Hajar al-Asqalâni bahkan menyebutkan bahwa penggandengan ini bermasalah secara linguistik.<sup>55</sup> Al-Khatthâbi berpendapat bahwa penggandengan tersebut bertujuan sebagai penegasan bahwa yang menjadi ‘*ashabah*’ tersebut hanyalah yang berjenis kelamin laki-laki. Lebih lanjut, Ibnu Hajar juga menukil pendapat bahwa pengulangan kata “*ذَكَرٍ*” berfungsi untuk menghilangkan dugaan bahwa yang menjadi ‘*ashabah*’ hanya laki-laki dewasa (*rajul*) *رَجُلٍ*,<sup>56</sup> artinya terdapat penegasan bahwa yang belum dewasa juga dapat menjadi ‘*ashabah*’. Kendati demikian, mayoritas ulama menerjemahkan kata *رَجُلٍ ذَكَرٍ* dengan ‘*ashabah*’.<sup>57</sup>

Dengan demikian *أولى رَجُلٍ ذَكَرٍ* meskipun tidak disebut secara eksplisit siapa laki-laki terdekat dengan pewaris, tapi diduga kuat yang dimaksud adalah anak laki-laki kandung dan saudara laki-laki kandung dari pewaris. Indikatornya adalah anak laki-laki kandung dan saudara laki-laki kandung adalah ahli waris laki-laki yang paling dekat dengan pewaris, selain suami dan bapak. Mereka dipastikan menjadi ahli waris selama tidak ada halangan untuk mewarisi, seperti murtad atau pembunuh. Sementara suami dan bapak termasuk ahli waris *dzawul furûdh* yang menerima warisan berdasar bagian yang sudah ditetapkan secara *qath'î* dalam al-Qur'ân.<sup>58</sup>

Berbeda dengan anak laki-laki kandung dan saudara laki-laki kandung sebagai ahli waris *ashabah*, anak perempuan kandung dan saudara perempuan kandung merupakan ahli waris *zâwul furûdh* yang hak warisnya sudah ditetapkan secara *qath'î*, yaitu; seperdua bila dia satu orang dan dua pertiga kalau jumlahnya lebih dari satu orang.<sup>59</sup> Meskipun demikian, ketentuan tersebut sulit terealisasi bila dia mewarisi bersama dengan saudaranya yang laki-laki, sebab dia sudah masuk dalam kelompok ‘*ashabah*’. Dalam kondisi itu, hak kewarisannya menjadi separuh dari bagian saudara laki-lakinya. Hal itu dijelaskan dalam al-Nisâ’ (4): 11, “*Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka) untuk anak-anakmu, yaitu; bagian lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan,...*”.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> Yeni Salma Barlinti, “Inheritance Legal System In Indonesia: A Legal Justice For People,” *Indonesia Law Review* 1, No. 3 (2013), p. 28-30

<sup>53</sup> Yahyâ bin Syaraf al-Nawawi, *Shahîb Muslim Bi Syarh Al-Nawawi* (Beirut: Dâr al-Fikri, 1972), Juz XI, hal. 52

<sup>54</sup> Zikri Darussamin, “Hak Waris Anak Laki-Laki Dalam Al-Quran Dan Hadis,” *Jurnal Ushuluddin* XX, nomor (2013), hal. 138

<sup>55</sup> Ahmad bin ‘Ali Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath Al-Bâri Bi Syarh Shahîb Al-Bukhâri*, Juz. XII, hal. 12

<sup>56</sup> Ahmad bin ‘Ali Ibn Hajar al-‘Asqalani.

<sup>57</sup> Darussamin, “Hak Waris Anak Laki-Laki Dalam Al-Quran Dan Hadis.”

<sup>58</sup> QS al-Nisâ’ (4): 11,12

<sup>59</sup> Q.S al-Nisâ’ (4): 11

<sup>60</sup> Q.S al-Nisâ’ (4): 11

### ***Implikasi Ashâbah dalam Pusaran Kritik***

Konsep kewarisan ‘*ashabab*’ menjadi sorotan kritik dari berbagai kalangan pemerhati hukum waris Islam. Kritik terbaru misalnya seperti yang dilontarkan oleh Suhailah Zainul ‘Abidin, seorang aktivis perempuan modern asal Madinah, Arab Saudi. Dalam surat kabar *Shabîfah al-Madînah* edisi 19 Juli 2023, Suhailah mengkritik keras sistem kewarisan ‘*ashabab*’ yang dinilainya tidak selaras dengan ajaran al-Qur`ân yang egaliter. Ia menegaskan bahwa tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur`ân yang menyebutkan konsep ‘*ashabab*’, dan ia menilai hadis ‘*ashabab*’ yang ada dalam berbagai kitab *shabîh* merupakan hadis palsu (*maudhû’*).<sup>61</sup> Lebih dari itu, Suhailah juga menilai bahwa diskriminasi antara laki-laki dan perempuan dalam kewarisan merupakan tradisi jahiliyah yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.<sup>62</sup>

Sisi lain yang menjadi sasaran kritik dalam sistem kewarisan ‘*ashabab*’ adalah perluasan cakupan *ashabab* yang semula hanya untuk anak laki-laki kandung dan orang laki-laki saja lalu diperluas mencakup anak perempuan kandung, di mana hal perluasan ini berakibat pada berkurangnya hak waris yang semestinya diterima oleh anak perempuan tersebut. Jika anak perempuan kandung mewarisi tanpa disertai saudara laki-lakinya dia berhak seperdua dari harta warisan dan bila jumlahnya lebih dari satu orang akan mendapat dua pertiga. Akan tetapi, karena mereka menjadi ‘*ashabab*’ bersama dengan saudara laki-lakinya maka bagiannya menjadi satu berbanding dua. Artinya, anak perempuan kandung akan memperoleh hak waris separuh dari yang diterima saudara laki-lakinya.

Metode perimbangan 2:1 ini dikritik oleh kelompok feminis dan para pakar dengan menuduh ketentuan ini bersifat diskriminatif terhadap perempuan. Menurut mereka, hak waris anak perempuan separuh hak waris anak laki-laki merupakan contoh ketidakadilan. Gugatan kekurangadilan hukum kewarisan Islam terkait metode perimbangan 2:1 ini disertai dengan sejumlah argumentasi, mulai dari yang paling sederhana dengan berpikir sosiologis-empiris dan pragmatis, sampai kepada pendalilan dan pendalihan yang didasarkan atas konsep dan sistem berpikir filosofis, metodologis dan argumentatif. Menurut mereka, metode perimbangan 2:1 juga akibat kesalahan interpretasi ulama tentang perempuan dengan menggunakan perspektif pengalaman hidup laki-laki.<sup>63</sup>

Munawir Syadzali, mantan Menteri Agama RI, misalnya mengatakan bahwa konsep warisan anak perempuan separuh bagian anak laki-laki tidak memenuhi unsur keadilan.<sup>64</sup> Faktanya, masyarakat justru kerap menyelisihii ketentuan ini dan membudayakan penyimpangan tidak langsung dari ketentuan al-Qur`ân dan hadis. Munawir mencotohkan dengan banyaknya kepala keluarga yang mengambil kebijaksanaan preferentif semasa hidup mereka dengan membagikan

<sup>61</sup> Suhailah berargumen bahwa Ibnu ‘Abbas pernah menampik riwayat Thawus ini dari dirinya, begitu juga riwayat rang-orang Irak dari dirinya terkait pewarisan dengan ‘*ashabab*’. Riwayat penolakan ini ‘Abbas ini sangat populer di kalangan Syi’ah. Lihat misalnya dalam: Sayyid Muhsin al-Amin, *A’yân Al-Syî’ah* (Beirut: Dâr al-Ta’âruf, n.d.), Juz III, hal. 332

<sup>62</sup> Tulisan Suhailah mendapat sorotan banyak ulama Arab Saudi, mengingat dirinya merupakan putri dari mantan Imam Masjid Nabawi, Syaikh Zainul Abidin Hamad. Lihat tulisan Suhailah Zainul Abidin dalam: <https://www.al-madina.com/article/847408/إصلاح الخطاب الديني.. والتوريث بالتعصيب للذكور / د. سهيلة زين العابدين> حماد

<sup>63</sup> Darussamin, “Hak Waris Anak Laki-Laki Dalam Al-Quran Dan Hadis.”, hal. 139

<sup>64</sup> Dalam suatu kesempatan, Munawir Syadzali pernah mengatakan: “Saya punya pengalaman pribadi, bahwa saya dikaruniai Allah Swt enam orang anak, tiga laki-laki dan tiga perempuan. Tiga orang anak laki-laki saya semuanya selesai pendidikan di universitas luar negeri yang sepenuhnya atas biaya pribadi, sedangkan dua dari tiga anak perempuan saya atas kemauan mereka sendiri tidak meneruskan ke perguruan tinggi dan hanya belajar di sekolah-sekolah kejuruan dengan biaya yang lebih kecil dari tiga saudara laki-laki mereka. Saya kok tidak merasa sreg kalau saya meninggal, anak laki-laki saya yang sudah saya ongkosi mahal masih akan menerima dua kali lebih besar dari apa yang diterima oleh anak-anak perempuan saya”. Lihat: Rahman Subha Anugrah Reskiani, Dian Furqani Tenrilawa, Aminuddin, “Reform Methods of Islamic Inheritance Law in Indonesia in Jurisprudence,” *Jurnal Ilmiah Syari’ah* 21, Nomor (2022): 45–47.

sebagian besar dari kekayaannya kepada anak-anak, masing-masing mendapat pembagian yang sama besar tanpa membedakan jenis kelamin, sebagai hibah. Dengan demikian pada waktu mereka meninggal, kekayaan yang harus dibagi tinggal sedikit, bahkan sampai habis sama sekali.”<sup>65</sup>

Ali Enginer, menolak hak kewarisan dengan formulasi dua berbanding satu sebagai alasan inferioritas perempuan. Dia mengatakan bahwa formulasi dua banding satu yang menjadi hak waris anak laki-laki dan anak perempuan sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’ân mesti dipahami secara kontekstual. Meskipun al-Qur’ân berbicara tentang laki-laki yang memiliki kelebihan dan keunggulan sosial terhadap perempuan, akan tetapi kelebihan tersebut harus dilihat dalam konteks sosial yang tepat. Struktur sosial pada zaman Nabi saw. tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan, bahkan al-Qur’ân pun terdiri dari ajaran kontekstual dan juga normatif.<sup>66</sup> Oleh karena itu, penafsiran yang menjadikan warisan sebagai alasan untuk menganggap anak perempuan lebih rendah nilainya dibanding anak laki-laki adalah pandangan yang sangat keliru. Karena kesetaraan laki-laki dan perempuan termasuk kategori moral, sementara warisan termasuk kategori ekonomi. Pewarisan sangat tergantung kepada struktur sosial dan ekonomi serta fungsi jenis kelamin tertentu dalam masyarakat.<sup>67</sup>

Aminah Wadud Muhsin mengemukakan pendapatnya bahwa dalam menginterpretasikan suatu ayat tidak cukup hanya dengan melihat *asbab nuzul*-nya saja, tetapi mesti juga menggali dari latar belakang sosial, budaya, ekonomi, politik masyarakat Arab waktu ayat al-Qur’ân diturunkan. Untuk menyimpulkan makna suatu teks (al-Qur’ân) mesti dilihat dari tiga aspek, yaitu; *pertama*, dalam konteks apa suatu teks ditulis dibuat; *kedua*, bagaimana komposisi tata bahasa teks; *ketiga*, bagaimana keseluruhan teks *weltanschauung*-nya atau pandangan hidupnya. Dengan mengacu kepada tiga aspek ini, tidak bisa disimpulkan bahwa pola kewarisan dua berbanding satu antara anak laki-laki kandung dengan saudara perempuannya sebagai bentuk inferioritas perempuan dari laki-laki.<sup>68</sup>

### ***Egaliter Hak Waris Laki-laki dan Perempuan***

Penyelarasan hadis dengan al-Qur’ân yang berimbas kepada pengurangan hak waris perempuan telah menimbulkan diskusi yang panjang di kalangan pakar bahkan mereka menuduh hukum waris Islam tidak adil dan diskriminatif terhadap perempuan. Gugatan semacam ini bukan hal baru, mengingat sejak masa awal Islam sesungguhnya pernah juga dipertanyakan oleh sebagian sahabat Nabi saw. melalui istri Rasul saw. Dari Mujahid ia berkata, Ummu Salamah bertanya kepada Nabi saw., mengapa laki-laki diperintahkan melakukan peperangan, sementara kami yang perempuan tidak disertakan, apakah karena itu kami (kaum perempuan) hanya mendapatkan setengah bagian dalam warisan? Lalu Allah menurunkan surat al-Nisâ’ (4):22 yang intinya melarang kaum perempuan cemburu atau iri hati atas perbedaan bagian warisan antara laki-laki dan perempuan.<sup>69</sup>

Gugatan terhadap kewarisan Islam dengan metode perimbangan 2:1 antara laki-laki dan perempuan sebagai ketidakadilan adalah tidak benar. Sebab, dalam pandangan Islam keadilan merupakan tujuan yang harus dicapai dengan mengacu pada sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur’ân

<sup>65</sup> Kendati demikian, Menurut Munawir, hal itu tidak bermakna bahwa hukum waris Islam seperti yang ditentukan al-Qur’ân dan hadis tidak adil, tetapi justru ia menyoroti sikap masyarakat yang tampaknya tidak percaya lagi keadilan hukum *farâ`idh*. Lihat: Anugrah Reskiani, Dian Furqani Tenrilawa, Aminuddin.

<sup>66</sup> Asghar Ali Enginer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi Dan Cici Farikha Assegaf (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 1994), hal. 61

<sup>67</sup> Asghar Ali Enginer., hal. 97

<sup>68</sup> Amina Wadud Muhsin, *Wanita Di Dalam Al-Qur’ân*, Terj. Yazjar Radianti (Bandung: Pustaka Progresif, 1994), hal. 4

<sup>69</sup> Muhammad Amin Suma, “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks Dan Konteks Al-Nushush.”, hal. 52

dan hadis. Keadilan menjadi standar hukum universal yang mesti tampil di manapun dan kapan pun sesuai dengan fitrah diturunkannya Islam ke muka bumi.<sup>70</sup> Dalam kewarisan Islam, term adil mengandung pengertian adanya keseimbangan antara hak yang diperoleh dari harta warisan dengan kewajiban atau beban yang harus ditanggung oleh ahli waris. Tegasnya, keadilan dalam hukum waris Islam bukan diukur dari kesamaan tingkatan antara ahli waris, tetapi ditentukan berdasarkan besar kecilnya beban atau tanggung jawab yang diembankan kepada mereka.<sup>71</sup> Amir Syarifuddin mengatakan keseimbangan antara hak dan kewajiban dan keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan, atau perimbangan antara beban dan tanggung jawab di antara ahli waris yang sederajat, maka kita akan melihat bahwa keadilan akan nampak pada pelaksanaan pembagian harta warisan menurut Islam.<sup>72</sup>

Kelayakan dalam menerima hak dan melakukan kewajiban dari perspektif subyek hukum, dikenal dengan istilah *abliyyah* yang terdiri dari *abliyah al-wujub* dan *abliyah al-a'da'*. *Abliyah al-wujub*, yaitu; kelayakan untuk menerima hak karena kemanusiaan dan *abliyah al-a'da'*, yaitu; kelayakan untuk melakukan perbuatan hukum dengan melakukan hak dan kewajiban. Apabila dikaitkan dengan konsep bagian waris 2:1 antara laki-laki dengan perempuan, maka konsep kewarisan tersebut masuk dalam *abliyah al-a'da'*. Implementasi konsep *abliyah al-a'da'* dalam bagian waris 2:1 antara laki-laki dengan perempuan, maka terlihat bahwa kelayakan menerima hak sebanding dengan kewajiban dan tanggung jawab. Hal itu, berimplikasi pada bagian yang diterima oleh perempuan. Perempuan sebagai subyek hukum kekuatannya setengah dibandingkan dengan laki-laki.<sup>73</sup>

Laki-laki, khususnya anak laki-laki akan menjadi penanggung jawab nafkah untuk keluarganya. Berbeda dengan anak perempuan, apabila belum menikah menjadi tanggung jawab orangtua atau wali, dan setelah menikah menjadi tanggung jawab suaminya. Karena itu pembagian 2:1 adalah sudah adil. Sebab keadilan itu memberikan sesuatu kepada para anggota masyarakat sesuai dengan status, fungsi, dan jasa masing-masing dalam masyarakat. Andaikata bagian anak perempuan diminta disamakan dengan bagian anak laki-laki maka terpaksa harus diubah seluruh sistem hukum waris Islam, sebab rasio perbandingan 2:1 itu tidak hanya berlaku antara anak laki-laki dan anak perempuan saja, melainkan juga berlaku antara suami dengan istri, antara bapak dengan ibu, dan antara saudara laki-laki dan saudara perempuan.<sup>74</sup> Membebani laki-laki untuk mencari nafkah juga merupakan ketentuan Undang-Undang Perkawinan, "suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya."<sup>75</sup>

Ulama klasik maupun kontemporer, sesungguhnya telah berusaha untuk mencari tahu dan memberikan jawaban tentang rahasia apa dibalik kebijakan Allah Swt. melipatgandakan bagian kewarisan laki-laki terutama anak laki-laki dan suami dari anak perempuan dan istri. Muhammad Ali Al-Shabuni mengatakan anak laki-laki menerima bagian dua kali lipat dari anak perempuan adalah karena: *pertama*, perempuan selalu terpenuhi segala kebutuhannya, karena nafkahnya menjadi tanggung jawab anak laki-lakinya, ayahnya, saudara laki-lakinya, dan setelah menikah menjadi tanggung jawab suaminya; *kedua*, perempuan tidak punya kewajiban berinfak untuk orang lain, sedangkan laki-laki mempunyai tanggung jawab terhadap keluarga dan kerabatnya; *ketiga*, belanja laki-laki dan pengeluaran keuangannya lebih besar dari pada perempuan, maka harta yang dibutuhkan jauh lebih banyak; *keempat*, laki-laki ketika menikah, mempunyai kewajiban membayar

<sup>70</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam; Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Press, 2005). hal. 153

<sup>71</sup> Kamaruddin, "Beragam Norma Hukum Dalam Penerapan Waris," *Jurnal Al-Risalah* 13 Nomor 1 (2013)., hal. 29

<sup>72</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1982). hal. 24

<sup>73</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000). hal. 359

<sup>74</sup> Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhyah* (Jakarta: Gunung Agung, 1997)., hal. 207-8

<sup>75</sup> UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan pasal 34 ayat 1

mahar, di samping menyediakan tempat tinggal dan memenuhi kebutuhan istri dan anak-anaknya setelah berumah tangga; *kelima*, biaya pendidikan dan pengobatan anak-anak dan istri adalah tanggung jawab suami (laki-laki).<sup>76</sup>

Ditinjau dariacamata keadilan distributif,<sup>77</sup> pembedaan bagian distribusi laki-laki dan perempuan dapat diterima sebagai konsekuensi dari proporsionalitas beban tanggung jawab masing-masing dalam tatanan masyarakat. Pun demikian dalam konsep keadilan khusus yang dikemukakan oleh Thomas Aquinas.<sup>78</sup> Filsuf kontemporer William K. Frankena mengatakan keadilan merupakan distribusi barang, akan tetapi yang adil bukan hanya distribusi rata, berbeda dalam keadaan tertentu juga merupakan keadilan. Rawls menyatakan bahwa keadilan tidak selalu berarti semua orang harus selalu mendapatkan sesuatu dalam jumlah yang sama, keadilan tidak berarti semua orang harus diberlakukan secara sama tanpa memperhatikan perbedaan-perbedaan penting yang secara obyektif ada pada setiap individu, ketidaksetaraan dalam distribusi nilai-nilai sosial selalu dapat dibenarkan asalkan kebijakan itu ditempuh demi menjamin dan membawa manfaat bagi semua orang.<sup>79</sup> Dalam konteks kewarisan, Islam memuliakan perempuan dengan mencabut kewajiban-kewajiban nafkah, baik atas dirinya sendiri maupun terhadap anak-anaknya, dan mengalihkan semua kewajiban tersebut kepada pihak laki-laki yang bertanggungjawab atas dirinya, baik itu ayah maupun suaminya.<sup>80</sup>

Kewarisan Islam bersifat egaliter dan tidak diskriminatif terhadap perempuan sebagaimana dikatakan oleh kelompok feminis. Sebaliknya hukum waris Islam telah mengangkat derajat kaum wanita kepada posisi yang sangat terhormat. Sebelum Islam datang, kaum wanita sama sekali tidak mempunyai hak untuk menerima warisan peninggalan orang tua dan kerabat mereka, bahkan kaum wanita dijadikan sebagai harta yang dapat diwarisi dan sebagai barang yang bisa diperjualbelikan. Alasannya ialah kaum wanita tidak pernah menunggang kuda dan tidak dapat ikut berperang membela kaum dan sukunya. Dengan sistem sosial masyarakat Arab waktu itu yang *nomad society* kemampuan tersebut sangat dibutuhkan untuk mempertahankan diri dan gembala mereka dari gangguan musuh.<sup>81</sup> Terlihat dengan jelas instrumen pengukuran untuk dapat menjadi ahli waris lebih didasarkan pada standar fisik-biologis dalam konteks ini kemampuan berperang, bukan karena kedewasaan yang bersifat psikologis.

Islam datang untuk mengubah sistem kewarisan yang diwarnai *nomad society* yang diskriminatif lalu menggantinya dengan sistem kewarisan yang bersifat egaliter dan tidak

<sup>76</sup> Muhammad Ali Ash-Shābuni, *Al-Mawārits Fī Aṣy-Syari‘ah Al-Islamiyah Fī Dhahī Al-Kitāb Wa as-Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikri, n.d.), hlm 263

<sup>77</sup> Teori keadilan distributif tercatat dicetuskan pertama kali oleh Aristoteles. Menurut Aristoteles, keadilan dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu: keadilan distributif dan keadilan komutatif (atau korektif). Keadilan distributif adalah keadilan yang menekankan pada distribusi jasa, hak, dan kebaikan bagi anggota-anggota masyarakat menurut prinsip proporsionalitas. Sedangkan keadilan komutatif adalah keadilan yang memberikan pada setiap orang sama banyaknya tanpa mempertimbangkan jasa masing-masing orang. Lihat: C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hal. 42. Jika dikaitkan dengan konsep *abliyyah* yang dikenal dalam fikih, maka keadilan komutatif dan keadilan umum tergolong *abliyyah al-nujūb*, sementara keadilan distributif dan keadilan khusus tergolong *abliyyah al-a‘da’*.

<sup>78</sup> Senada Aristoteles, Thomas Aquinas mengategorikan keadilan menjadi keadilan umum (*justitia generalis*) dan keadilan khusus. Keadilan umum (*justitia generalis*) adalah keadilan menurut kehendak undang-undang, yang harus ditunaikan demi kepentingan umum atau yang disebut juga sebagai keadilan legal. Sementara keadilan khusus adalah keadilan atas dasar kesamaan atau proporsionalitas, yang dapat dibedakan menjadi dua jenis, yaitu (1) keadilan distributif, (2) keadilan komutatif, dan (3) keadilan vindikatif. Lihat: Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum* (Jakarta: Gramedia, 2006), hal. 156-157

<sup>79</sup> Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia; Eksistensi dan Adaptabilitas*, (Yogyakarta: UGM Press, 2012), hal. 92

<sup>80</sup> Al-Sarhāni, “Al-Mawqif Al-Istisyraqī Mīn Haqq Al-Mar‘ah Fī Al-Mīrāts Fī Al-Islām” No Title., hal. 584

<sup>81</sup> Al-Razyi, *Tafsir Al-Kabir* (Teheran: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.), hal. 203

diskriminatif terhadap perempuan. Hal itu terlihat dalam surat al-Nisā' (4) ayat 11-12 yang mengatur pembagian waris yang penunjukannya bersifat *qat'i al-dalalah*. Ayat tersebut merupakan refleksi sejarah dari adanya kecenderungan materialistik umat manusia dan rekayasa sosial (*social engineering*) terhadap sistem hukum yang berlaku di masyarakat pada waktu itu. Ayat tersebut diturunkan untuk menjawab tindakan kesewenang-wenangan saudara Sa'ad ibn al-Rabi' yang ingin menguasai kekayaan peninggalannya, ketika Sa'ad meninggal di medan peperangan.<sup>82</sup>

Dalam suatu riwayat dikatakan bahwa Sa'ad Ibn al-Rabi' gugur (di medan peperangan sebagai syahid) dan meninggalkan dua orang anak perempuan dan seorang isteri serta seorang saudara laki-laki. Kemudian saudara laki-laki tersebut mengambil harta (peninggalan) seluruhnya. Maka datanglah isteri (janda) Sa'ad, dan berkata kepada Rasulullah SAW: "*Wahai Rasulullah, ini adalah dua anak perempuan Sa'ad, dan Sa'ad tewas di medan peperangan, pamannya telah mengambil harta kedua anak tersebut seluruhnya*". Maka bersabda Rasulullah: "*Kembalilah kamu, barangkali Allah akan memberi putusan dalam masalah ini*". Maka kembalilah isteri Sa'ad tersebut dan menangis. Maka turunlah ayat ini (Qs. an-Nisā' ayat 11-12). Kemudian Rasulullah SAW memanggil pamannya dan bersabda: "*Berilah kedua anak perempuan Sa'ad dua pertiga (al-tsulutsain), ibunya seperdelapan (al-tsumun) dan sisanya untuk kamu*".<sup>83</sup>

Berdasarkan historisitas turunnya ayat di atas, memberi pesan yang jelas bahwa waris Islam itu bersifat egaliter dengan memberikan jaminan dan perlindungan hukum kepada semua dan setiap ahli waris tanpa membedakan jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) atau umur (usia lanjut maupun anak-anak), bahkan janin yang masih berada dalam kandungan ibunya sekalipun dijamin dan dilindungi hak-hak kewarisannya oleh Islam. Sayyid Qutub mengatakan bahwa walaupun kelihatannya pembagian warisan berbeda antara anak laki-laki dengan anak perempuan dalam jumlah bagian pada waktu menerima hak, bukan berarti diskriminatif terhadap perempuan. Perbedaan itu, sesungguhnya bukan disebabkan perbedaan jenis kelamin, karena baik laki-laki maupun perempuan dalam hukum kewarisan Islam, sama-sama memperoleh hak.<sup>84</sup>

Pernyataan Munawir Sadzali yang menyoroti sikap masyarakat yang tidak percaya dengan keadilan hukum *fara'idh* dan pendapat pakar lainnya yang senada dengan itu, dapat dijelaskan bahwa masalah harta warisan adalah hak bersama dari ahli waris dan ahli waris dapat menyelesaikannya atas kerelaan dan kesepakatan bersama. Tetapi, ketika berkaitan dengan harta sering kesepakatan tersebut tidak tercapai maka untuk itu diberlakukan petunjuk Allah Swt. dalam menyelesaikannya.<sup>85</sup>

Hal di atas erat kaitannya dengan karakter hukum kewarisan Islam yang meski bersifat *ijbâri* (imperatif), tapi juga memiliki aspek sebagai *voluntary law*, yakni kelompok hukum yang dapat dilakukan dengan mengakomodir kepentingan sesama ahli waris melalui musyawarah dan mufakat. Misalnya pembagian waris dilakukan dengan perimbangan 2:1. Setelah itu anak laki-laki memberikan sebagian harta miliknya itu kepada saudara perempuannya melalui musyawarah. Bila cara ini tidak dimanfaatkan, barulah harta warisan itu dibagi berdasarkan hukum *fara'idh* dan pembagiannya tidak boleh menyimpang dari ketentuan yang sudah ditetapkan oleh al-Qur'an dan hadis. Pada saat itulah hukum kewarisan bersifat *compulsory law*, artinya hukum yang mutlak berlaku.<sup>86</sup>

Di sisi lain, pengaruh industrialisasi saat ini telah merambah dunia Islam. Hal ini terlihat banyak wanita muslimah berkarir di luar rumah dan masuk ke wilayah publik. Mereka sudah punya penghasilan sendiri dan bahkan ikut membantu beban ekonomi keluarga, apakah semangat al-

<sup>82</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam Di Indonesia*, hal. 53

<sup>83</sup> Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari* (Beirut: Dār al-Fikri, 1976). Jilid 4, hal. 185

<sup>84</sup> Sayyid Qutb, *Fi Zbilal Al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Turāts al-Arabi, 1967). Jilid 4, hal. 263.

<sup>85</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, hal. 317

<sup>86</sup> Ismail. "The Philosophical Values of Islamic Inheritance Law", *Innovatio: Journal for Religious-Innovation Studies*, Vol. XX, No. 2 July – December 2020, hal. 130-132.

Qur’ân dan hadis mengangkat derajat perempuan masih relevan dengan konsep bagian waris 2:1 antara laki-laki dengan perempuan?

Menurut para penulis, walaupun pada zaman sekarang sudah mengalami pergeseran nilai dari nilai-nilai masyarakat sebelumnya yang bersifat laki laki sentris menuju kesetaraan gender, tidak serta merta tanggung jawab memberikan nafkah beralih begitu saja, karena mereka hanya sebatas membantu meringankan bebas suaminya. Akan tetapi, peran-peran kunci, seperti memberikan mahar, sebagai kepala keluarga dan penanggung jawab ekonomi keluarga, tetap menjadi tanggung jawab suami (laki-laki). Konsep umum, keadilan pembagian kewarisan Islam 2:1 antara laki-laki dengan perempuan masih tetap relevan. Kalaupun terjadi perubahan sosial, seperti yang dijelaskan sebelumnya, maka persentasenya kecil, bersifat kasuistis dan tidak signifikan.<sup>87</sup>

Untuk dapat memahami nilai keadilan dalam sistem kewarisan Islam, khususnya sistem ‘*ashabah*, harus dilakukan dengan cara melihat sistem kewarisan secara terintegrasi dengan tidak memisahkannya dengan sistem hukum keluarga secara umum. Dengan kata lain, inti dari semua kritik yang dilakukan oleh penolak hukum kewarisan Islam adalah karena mereka memandang kewarisan sebagai sebagai sistem hukum tersendiri yang berdiri sendiri dan tidak ada kaitan dengan sub-sub sistem hukum keluarga lain. Padahal hukum kewarisan dalam Islam sesungguhnya hanya merupakan sub-sistem yang bersama-sama sub-sistem lainnya menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam sistem hukum keluarga secara keseluruhan. Artinya, hukum kewarisan tidak dapat dipisah dengan hukum kewajiban menafkahi, hukum pengasuhan anak, hukum perwalian dan sebagainya. Karena itu, maka hukum waris tidak mungkin berdiri sendiri dan terlepas apalagi sengaja dipisahkan dari sistem hukum keluarga dalam konteks yang bersifat umum, padu dan menyeluruh.

## Kesimpulan

Hadis ‘*ashabah* termasuk dalam kelompok hadis *abâd* dalam kategori *gharib muthlaq*, dan memenuhi kriteria sebagai hadis sahih sehingga dapat dijadikan sebagai *hujjah*. Dari aspek makna yang terkandung di dalamnya, hadis ini tidak bersifat diskriminatif atau mengandung ketidakadilan terhadap perempuan. Sebab, keadilan dalam hukum waris Islam tidak diukur dari kesamaan peruntukan antara ahli waris, tetapi juga ditentukan pada proporsionalitas berdasarkan besar-kecilnya beban tanggung jawab yang diembankan kepada masing-masing ahli waris, serta keseimbangan antara hak dan kewajiban dan keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluan dan kegunaan. Untuk menakar aspek keadilan sistem waris ‘*ashabah* harus difahami secara integral dengan menempatkan posisi kewarisan sebagai sub sistem dari sistem hukum keluarga secara keseluruhan dalam sistem hukum Islam yang bersifat utuh dan menyeluruh.

## Bibliografi

- A. Hasyim Asy’ari. “Kontroversi Kedudukan ‘Ashabah Dalam Hukum Waris Islam Menurut Madzhab Syi’ah Itsna ‘Asy’ariyyah.” *Asy-Syari’ah* 16, no. 1 (2014).
- A.J. Wensinck. *Al-Mu’jam Al-Mufabras Li Alfâzih Al-Hadîts Al-Nabawi*. Leiden: E.J. Brill, 1936.
- Abdul Ghofur Anshori. *Filsafat Hukum Kewarisan Islam; Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin*. Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Abû ‘Awânah Ya’qûb bin Ishâq al-Isfirâyaini. *Mustakbraj Abi ‘Awânah*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1998.

---

<sup>87</sup> Ketentuan ini sesuai dengan kaidah “*al-nâdir ka al-‘adam*” (sesuatu yang amat jarang, dianggap seperti halnya tidak ada. Lihat: Ahmad Rofiq, *Hukum Islam Di Indonesia*., hal. 374

- Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibaniy. *Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hanbal, Mubaqqiq: Ahmad Muhammad Syakir*. Kairo: Dar al-Hadis, n.d.
- Abû Bakr Abdullah bin Muhammad bin Abî Syaibah. *Al-Mushannaf*. Riyadh: Dâr Kunûz Isybiliya, 2015.
- Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi. *Al-Sunan Al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Abu Muhammad ‘Abdullah bin ‘Abdirrahman bin al-Fadhil bin Bahram bin ‘Abd al-Shomad al-Darimiyy, al-Tamimiyy al-Samarqandiy. *Sunan Al-Darimiyy, Tabqiq: Husain Salim Asad Al-Daraniyy*. ttp: Dâr al-Mughniyy, n.d.
- Abû Ya’lâ Ahmad bin Ali al-Tamîmi. *Musnad Abû Ya’lâ Al-Mûshili*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2013.
- Adelina Zuleika, Ni Putu Desinthya. “Islamic Inheritance Law (Faraid) and Its Economic Implication.” *Tazkia Islamic Finance and Business Review* 8.1 (20012).
- Ahmad bin ‘Ali Ibn Hajar al-‘Asqalani. *Fath Al-Bâri Bi Syarh Shabîh Al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1979.
- Ahmad bin Muhammad Ibn Khallikân al-Irbili. *Wafiyât Al-A’yân*. Beirut: Dâr Shâdir, 1900.
- Ahmad bin Syu’aib Abu ‘Abdirrahman al-Nasaiyy. *Al-Sunan Al-Kubra, Tabqiq: ‘Abd Al-Ghaffar Sulaiman Al-Bandariyy Dan Sayid Kaswariyy Hasan*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.
- Ahmad Hassan. *Al-Farâid: Ilmu Pembagian Waris*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1981.
- Ahmad Ibn Fâris al-Râzi. *Maqâys Al-Lughab*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1979.
- Ahmad Rofiq. *Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Al-‘Asqalâni, Ibn Hajar. *Nuzhah Al-Nazhar Fî Taudhîb Nukhbah Al-Fiker Fî Mushthalab Abl Al-Atsar*. Riyadh: Maktabah Safîr, n.d.
- Al-Baihaqi Abu Bakar Ahmad al Husain, Ibn al. *Syu’ab Al-Iman*. Riyadh: Maktabah al-Rusd, 2003.
- Al-Nisaburiyy, Muslim bin al-Hajjâj Abu al-Husain al-Qusyairiy. *Al-Musnad Al-Shabih Al-Mukhtashar Bi Naql Al-‘Adl ‘an Al-‘Adl Ila Rasulillah Saw, Mubaqqiq; Mubammad Fuad ‘Abd Al-Baqiy*. Beirut: Dâr Ihyak al-Turats al-‘Arabiyy, n.d.
- Al-Raziyy. *Tafsir Al-Kabir*. Teheran: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.
- Al-Sarhâni, Muhammad bin Sa’id. “Al-Mawqif Al-Istisyraqi Min Haqq Al-Mar’ah Fî Al-Mîrâts Fî Al-Islâm No Title” XX Edisi 2 (2020).
- Al-Thabari. *Tafsir Al-Thabari*. Beirut: Dâr al-Fikri, 1976.
- Ali bin Umar al-Dâruquthni. *Sunan Al-Dâruquthni*. Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2004.
- Amina Wadud Muhsin. *Wanita Di Dalam Al-Qur’an, Terj. Yaziar Radianti*. Bandung: Pustaka Progresif, 1994.
- Amir Syarifuddin. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1982.
- Anugrah Reskiani, Dian Furqani Tenrilawa, Aminuddin, Rahman Subha. “Reform Methods of Islamic Inheritance Law in Indonesia in Jurisprudence.” *Jurnal Ilmiah Syari’Ab* 21, Nomor (2022): 45–47.
- Asghar Ali Enginer. *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam, Terj. Farid Wajidi Dan Cici Farikha Assegaf*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- C.S.T. Kansil. *Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.

- Cammack, Mark. “Islamic Inheritance Law in Indonesia: The Influence of Hazairin’s Theory of Bilateral Inheritance.” *Asian Law* 14 (2002).
- Darji Darmodiharjo dan Shidarta. *Pokok-Pokok Filsafat Hukum*. Jakarta: Gramedia, 2006.
- Darussamin, Zikri. “Hak Waris Anak Laki-Laki Dalam Al-Quran Dan Hadis.” *Jurnal Ushuluddin* XX, nomor (2013).
- . *Kuliah Ilmu Hadis I*. Yogyakarta: Kalimedia, 2020.
- Fidaroini, Slamet Arofik dan Rafida. “Ahli Waris Ashâbah Perspektif Hukum Keluarga Islam.” *Jas Merah: Jurnal Hukum Dan Akhwal Asy-Syakhsiyah* Vol 1 No. (2021).
- Fitriyati, Yusida. “Kedudukan ‘Ashabah Dalam Kasus Aul Menurut Ibnu Abbas.” *Nurani* 14, nomor (2014).
- Hasbi Ash-Shiddieqy. *Fiqihul Mawaris*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Ismail, “*The Philosophical Values of Islamic Inheritance Law*”, *Innovatio: Journal for Religious-Innovation Studies*, Vol. XX, No. 2, July-December 2020
- Kamaruddin. “Beragam Norma Hukum Dalam Penerapan Waris.” *Jurnal Al-Risalah* 13 Nomor 1 (2013).
- Khon, Abdul Majid. *Ulumul Hadis*. Jakarta: Amzah, 2011.
- Mahmûd al-Thahhân. *Taysîr Mushthalab Al-Hadîts*. Riyadh: Maktabah al-Ma’ârif, 2004.
- Masjufuk Zuhdi. *Masail Fiqhyah*. Jakarta: Gunung Agung, 1997.
- Muhammad Abû Zahrah. *Al-Hadîts Wa Al-Muhaddîtsîn*. Kairo: Mathba’ah Mishr, 1958.
- Muhammad Ali Ash-Shâbuni. *Al-Mawârits Fî Asy-Syari’ah Al-Islamiyah Fî Dhawi Al-Kitâb Wa as-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Fikri, n.d.
- Muhammad bin Isa bin Saurah bin Musa bin al-Dhahhak al-Tirmiziy Abu Isa. *Al-Jami’ Al-Kabir – Sunan Al-Tirmiziy, Mubaqiq: Basyar ‘Annad Ma’Ruf*. Beirut: Dâr al-Ghurab al-Islamiy, n.d.
- Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhâriy al-Ju’fiy. *Al-Jami’ Al-Musnâd Al-Shahîb Al-Mukhtashâr Min Umur Rasulillâh SAW. Wa Sunanîbi Wa Ayyamîbi = Shahîb Al-Bukhâriy*. ttp: Dâr Thuq al-Najah, n.d.
- Muhammad Ibn Hibbân. *Al-Tsiqqât*. Heydarabad: Dâ`irah al-Ma’ârif al-‘Utsmâniyyah, 2003.
- Muhammad Ibn Sa’ad al-Baghdâdi. *Al-Thabaqât Al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1900.
- Rom Landau. *Islam and The Arabs* No Title. New York: The Macmillan Company, 1959.
- Sayyid Muhsin al-Amin. *A’yân Al-Syî’ah*. Beirut: Dâr al-Ta’âruf, n.d.
- Sayyid Qutb. *Fi Zbilâl Al-Qur’an*. Beirut: Dâr al-Turâts al-Arabi, 1967.
- Shâri, Muhammad Zakariya Mahmûd. *Al-Wajîz Fî ‘Ilm Al-Mawârits*. Kuwait: Maktabah al-Imâm al-Dzahabi, 2020.
- Suma, Muhammad Amin. “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks Dan Konteks Al-Nushush.” *Jurnal Abkam* XII, No. 2 (2012).
- Syamsuddîn Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi. *Siyar A’lâm Al-Nubalâ`*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006.
- Tim Penyusun. *Al-Mausû`ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*. Kairo: Dâr al-Shafwah, n.d.
- Yahyâ bin Syaraf al-Nawawi. *Shahîb Muslim Bi Syarh Al-Nawawi*. Beirut: Dâr al-Fikri, 1972.

Yeni Salma Barlinti. “Inheritance Legal System In Indonesia: A Legal Justice For People.” *Indonesia Law Review* 1, No. 3 (2013).