

OTENTISITAS REKONTRUKSI HISTORIS TRANSFORMASI HUKUM WARIS ISLAM DAVID S. POWERS

¹Aisah, ²Imam Sukardi

^{1,2}Universitas Hasyim Asy'ari (UNHAS) Tebuireng Jombang
e-mail: umiisaisah08@gmail.com

Abstract: The authenticity of the Quran and Sunnah is a controversial issue among Islamic studies scholars, and the answer to this question is a complex topic related to religious sensitivity. David Powers' research on the authenticity of the Islamic law of inheritance in his work "Studies in Qur'an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance" is a fact that needs to be re-examined by investigating Powers' literature and thoughts, both pro and contra, from insiders and outsiders. Powers found differences between the law of inheritance accepted by Muhammad (Proto Islamic Law) and the Islamic Law of Inheritance. He expressed his disbelief in the sources of Islamic tradition in criticizing the interpretations of early generations. He even harshly criticized the supporting sciences of interpretation, such as the science of mansukh naskh, the science of qirā'āt, and asbāb al-nuzūl. According to him, these sciences were used to manipulate interpretations that should have been the interpretations they adopted under certain political conditions in early Islam. This article focuses on the authenticity of the historical reconstruction of the transformation of Islamic inheritance law in Powers' work, especially Proto Islamic Law and Islamic Law of Inheritance.

Keywords: *Authenticity, Reconstruction, Proto Islamic law, Islamic law of Inheritance.*

PENDAHULUAN

Salah satu aspek yang diatur oleh Hukum Islam secara terperinci, sistematis, teratur dan penuh dengan nilai-nilai keadilan adalah persoalan harta warisan (*mirats*). Kata *mirats* dipakai secara khusus dalam al-Qur'an. Adapun ayat-ayat yang berkaitan dengan warisan (*mirats*) dan ahli warisnya (*al-waritsin*) disebutkan dalam 35 ayat.¹

Studi tentang sistem kewarisan Islam menjadi topik menarik bagi pemikir *insider* dan *outsider*. Meski ayat al-Qur'an tetap sama dan tidak berubah, namun al-Qur'an membuka peluang untuk dianalisa dan

¹A. Rahman I. Doi, *Syari'ah the Islamic Law*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 351.

diinterpretasi ulang dengan berbagai pendekatan dan metode untuk mengungkap maksud yang terkandung di dalamnya. Varietas penafsiran atas ayat al-Qur'an melahirkan ragam metode pembagian kewarisan Islam.² Karena itu muncul berbagai gagasan dan pemikiran yang mengkonstruksi akar-akar ketentuan waris dalam al-Qur'an dan rumusan hukumnya.³

Dari kalangan *insider* seperti Munawir Sjadzali, dalam proyek reaktualisasi ajaran Islam mengusulkan adanya kesetaraan antara anak laki-laki dan anak perempuan dalam memperoleh warisan tahun 1985, baik di kalangan akademisi, ulama, maupun pesantren.⁴ Hazairin melakukan interpretasi ayat waris melalui pendekatan konteks masyarakat Indonesia dan melahirkan corak sistem kewarisan parental atau bilateral, sebuah sistem kewarisan yang menghubungkan ahli waris baik dari pihak ayah maupun ibu.⁵ Syahrur melakukan pendekatan matematis dalam menginterpretasi ayat waris dan memunculkan *theory of limits* (teori batas atau teori *hudud*). Artinya, terdapat batasan maksimum dan minimum dalam konsep hukum yang ditetapkan Allah sehingga hukum Islam bersifat pasti sekaligus bersifat fleksibel untuk berijtihad di antara batasan-batasan tersebut.⁶

Dari kalangan *outsider*, Robertson Smith berpendapat bahwa hukum waris Islam diambil dari praktik waris pra-Islam. Kajian Smith menekankan karakter kesukuan, nomadis, bangsa Arab pra-Islam.⁷ Hal senada dilakukan Brunshwing.⁸ Marcais berpendapat bahwa Muhammad melapiskan kelompok

² Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Quran: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam al-Quran*, (Jakarta: Penamadani, 2005), 69.

³ Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2010), 342.

⁴ Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Penyunting Iqbal Abdurrauf Saimima, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 1.

⁵ Rosidi Jamil, "Hukum Waris dan Wasiat (Sebuah Perbandingan Antara Pemikiran Hazairin dan Munawwir Sjadzali)," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, no. 1 (December 21, 2017), 10.

⁶ Muhammad Shahrur, *Dasar dan Prinsip Hermeneutika Alquran Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2004), 41.

⁷ William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, (Cambridge: University Press, 1885).

⁸ R. Brunshwing, *Le renouvellement des théories atomistiques*, (France: Jolivet & Institut Catholique de Paris, 1933).

pengganti yang berpihak pada perempuan di atas praktik waris *male oriented* dan dikenal dengan *superimposition theory* (teori pelapisan) yang diadopsi sejarawan hukum Barat.⁹

Bousquet melanjutkan *superimposition theory* Marçais namun dengan dasar metodologi berbeda. Bagi Bousquet, menganalisis ayat-ayat waris al-Qur'an merupakan data otentik dibanding data sejarah Arab pra-Islam, karena Bousquet menolak dualitas suksesi Nabi antara di Mekkah dan di Madinah.¹⁰ Coulson juga mengakui validitas *superimposition theory*.¹¹ Meski teori Coulson ditolak, beberapa penulis sejarah hukum Islam ada yang menerimanya, bahkan dengan perluasan.¹²

David S. Power tidak sepakat dengan *superimposition theory*. Menurut Nabi Muhammad memperkenalkan sistem waris yang ia sebut hukum waris awal/purwa-Islam, bukan untuk memodifikasi hukum adat kesukuan Arab pra-Islam, tetapi menggantikannya. Selain itu, juga menempatkan kewenangan atau kebebasan pribadi untuk menentukan peralihan hartanya. Hukum waris purwa-Islam ditransformasikan pada tahun-tahun setelah meninggalnya Nabi yang kemudian dikenal sebagai *'ilm al-fara'id*,¹³

Ketidakpercayaan Powers terhadap sumber-sumber dalam tradisi Islam dikemukakannya dalam mengkritik penafsiran generasi awal, seperti Ibn 'Abbās yang menjustifikasi persoalan waris. Bahkan, ia mengkritik pedas ilmu-ilmu pendukung penafsiran, seperti ilmu penganuliran atau pembatalan (*naskh*) ayat al-Qur'an, *ilmu qirā'āt*, dan *asbāb al-nuzūl*. Menurut, ilmu-ilmu itu ternyata digunakan untuk memanipulasi penafsiran yang seharusnya

⁹ W. Marçais, *Des Parents et Alliés Successibles en Droit Musluman*, (Université de Rennes: Faculté De Droit, Teză de Doctorat, 1898).

¹⁰ G. H. Bousquet, *Les Successions Agnatiques Mitigées*, (Paris: De l'Institut d'Etudes, 1935)

¹¹ N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, (London: Cambridge University Press, 1971).

¹² Mohammad Mustafa Ali Khan, *Islamic Law of Inheritance: a New Approach* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1989).

¹³ David S. Powers, *Studies in Qur'ān and Hadīth: The Transformation of the Islamic Law of Inheritance*, (Berkeley: University of California Press, 1986), 132-133.

menjadi penafsiran yang mereka anut di bawah kondisi politik tertentu pada masa awal Islam.¹⁴

Artikel ini difokuskan pada kajian Otentisitas Rekontruksi Historis Transformasi Hukum Waris Islam David S. Powers dalam karyanya *Studies in Qur'an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance*, berasal dari disertasi Power di Universitas Princeton pada 1979 yang kemudian direvisinya melalui kajian-kajian dengan pendekatan sosio-historis terhadap kewarisan dalam Islam. Dari hasil rekonstruksinya, Power menemukan adanya perbedaan antara hukum waris yang diterima Nabi yang disebutnya *the Proto Islamic of Inheritance* (hukum waris Purwa Islam) dengan *Islamic law of Inheritance* (hukum waris Islam).

PEMBAHASAN

Biografi dan Latar Belakang Intelektual David S. Power

David Stephan Powers adalah guru besar dalam bidang hukum dan sejarah Islam. Ia lahir pada tanggal 23 Juli 1951 di Cleveland, Ohio. Pendidikan tingkat B.A. diperolehnya di Yale University di bidang Near Eastern Languages and Literatures pada tahun 1973. Setelah itu, ia meneruskan pendidikan M.A. dan Ph.D. di Princeton University di bidang sejarah Islam dan selesai pada tahun 1979.

Sekarang ia menjabat sebagai guru besar hukum dan sejarah Islam di Department of Near Eastern Studies di Cornell University. Di samping itu, ia juga menempati jabatan-jabatan penting, seperti: kordinator Comparative Muslim Societies Seminar (1989-sekarang), kepala Arabic and Islamic Studies Committee (1988-sekarang), pimpinan Hillel Faculty Board (1989-1990), Ketua Department of Near Eastren Studies (1993-1996), anggota Religious

¹⁴ Hande Tekdemir, "Critical Approaches to Edward Said's Orientalism., dalam " *Social Sciences Review of the Faculty of Sciences & Letters University of Uludag/Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18, no. 32 (2017): 150-153.

Studies Program Steering Committee (1993-1994), dan anggota Arts and Sciences Admissions Committee (1981-1983, 1986-1987).¹⁵

Karya Power dalam bentuk paper yang dipresentasikan di forum-forum ilmiah adalah: 1, *"Familial Politics in 14th Century Algeria"*, seminar on "Women and Children in Muslim Society," Haifa University, 27 Mei 1997, 2. *"Immoral Conduct and the Problem of Judicial Legitimacy,"* seminar on "The Public Sphere in Muslim Society," Van Leer Institute, 17 April 1997, 3. *"The Dynamics of Legal Continuity,"* workshop on "The Dynamics of Legal Change in Muslim Societies," The Hebrew University, 19 Maret 1997, 4. *"The Art of Judicial Opinion: On Tawlij in 14th -Century Tunis,"* Forum in memory of Professor Baneth, Hebrew University, 26 Februari 1997, 5. *"The Art of the Judicial Opinion in Islamic Law,"* Yale University, September 1993, 6. *"Conficting Conceptions of Property in Fifteenth Century Morocco,"* Washington University Conference on Law and Praxis, St. Louis, Mei 1992, 7. *"Law and Language,"* Annual Meeting of the American Oriental Society, Boston, Maret 1992, 8. *"Waqf and Hadith,"* Fourth International Colloquium on Hadith, Amsterdam, 26 Agustus 1991, 9. *"The Maliki Family Endowment: ca. 900-1500,"* International Colloquium: Normes Juridiques et Pratiques Sociales dans le Monde Musulman, Paris, Januari 1991, 10. *"On Judicial Review in Islamic Law,"* SOAS conference on Islamic Public Law, London, 30 Juni 1990, 11. *"On Judicial Review in Islamic Law,"* Annual Meeting of the American Oriental Society Atlanta, Georgia, 26 Maret 1990, 12, *"Fatwas as Sources for Legal and Social History,"* SSRC Conference on the Making of a Fatwa, Granada, Spanyol, Januari 1990.

Artikel Power yang dipublikasikan adalah: 1. "Colonialism, Orientalism, and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India," *Comparative Studies in Society and History* 31 (1989): 535-571, 2. "The Will of Sa'd bin Abī Waqqās: A Reassessment". Dalam *Studia Islamica*, 58

¹⁵www.arts.cornell.edu/nes/faculty/powers.html, <http://www.arts.cornell.edu/jwst/powers.html>. Instructional and Web Services Technologies Cornell Information, "Bio Page for David S. Powers - Professor of Arabic and Islamic Studies and Adjunct Professor of Law,"

(1983), pp. 33-53, 3. "Fatwās as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-century Fez," in *Al-Qantara*, Vol.XI, 1990, pp. 295-341. Dimuat kembali dalam Howard M. Federspeil (general editor), *An Anthology of Islamic Studies*, Volume II. Montreal: Indoensia-Canada Islamic Higher Education Project, 1996, h. 198-233, 4. "On Judicial Review in Islamic Law," *Law and Society Review*, 26, 2 (1992), 315-341, 5. "On Bequests in Early Islam," *Journal of Near Eastern Studies* 48 (1989): 185-200, 6. "A Court Case from Fourteenth-Century North Africa", *Journal of the American Oriental Societies* 110: 2 (1990), pp. 229-254, 7. "Revenues of Public Endowments in Sixteenth-Century Jerusalem," *Archivum Ottomanicum* 9 (1984): 163-202, 8. "On the Abrogation of the Bequest Verses," *Arabica* 29 (1982): 246- 295, 9. "The Islamic Law of Inheritance, Reconsidered: A New Reading of Q.4: 12b," *Studia Islamica* 55 (1982): 61-94.

Karya Power dalam bentuk buku adalah: 1. *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500* (Cambridge University Press, 2002), 2. *Studies in Qur'ān and Hadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (University of California Press, 1986), 3. *Islamic Legal Interpretation: Muftīs and their Fatwās*, ed. M. Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers (Harvard University Press, 1996), 4. *The History of al-Tabari, Volume XXIV: The Caliphates of Sulayman, Umar II, and Yazid*. (terjemahan beserta anotasi). (State University of New York Press, 1989), 5. *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 6. *Zayd* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).¹⁶

Metode dan Pendekatan David S. Power

Metode yang digunakan Power adalah metode sintesis (gabungan) antara kritik literer dan kritik sejarah. *Pertama*, kritik literer/sastra (*literary criticism*). Secara intensif diterapkan pada bagian pertama kajian tentang

¹⁶www.arts.cornell.edu/nes/faculty/powers.html, <http://www.arts.cornell.edu/jwst/powers.html>. "David Stephan Powers | Near Eastern Studies Cornell Arts & Sciences,"

proto Islamic law, yaitu kritik terhadap pemahaman atau penafsiran pembacaan, *qirā'āt*, sintaksis, dan makna sejumlah kata terhadap ayat-ayat dan hadits-hadits tentang waris yang berkembang dalam tradisi tafsir klasik, seperti *tafsīr al-Thabarīy* dan *tafsīr Ibn Katsīr*, di mana fiksi hukum (*legal-fiction*) telah menggeser dari hukum awal sesungguhnya (*proto Islamic law*) menjadi *'ilm al-farā'idh*.¹⁷

Perangkat-perangkat tafsir untuk membedah penafsiran klasik yang biasa diterapkan, namun tidak dicermati atau sengaja dilupakan seperti: linguistik (*fiqh al-lughah*), leksikografi (makna kata dalam kamus), semantik (makna kata/ *dalālah*), grammar (struktur kalimat/ *nahwu*), sintaksis (pecahan kata/ *derivasinya/tashrīf*). Penafsiran-penafsiran yang dikembangkan oleh Powers, dilacak akar-akarnya ke sumber-sumber otoritatif, seperti *Lisān al-'Arab* karya Ibn al-Manzhūr, sebuah karya dalam bidang linguistik dan semantik di mana asal-usul suatu kata dijelaskan perkembangan makna awalnya dalam sejarah bahasa Arab, termasuk dalam syair Arab pra-Islam, serta variasi-variasi makna yang berkembang. Perujukan seperti ini bisa menjelaskan pilihan makna yang diambil oleh seorang penafsir di antara beberapa kemungkinan makna-makna lain, kamus bahasa Semit atau bahasa-bahasa lain, seperti bahasa Aram, Syria, Akkad, dan Ibrani yang mungkin berpengaruh pada suatu kosa kata Arab, seperti *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* karya A. Jeffery dan *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache* (ed) M. Ullmann. Sedangkan, metode kritik atas hadits-hadits yang berkembang sebagai sumber, Powers mengembangkan metode kritik hadits Juynboll dan Speight.

Kedua, kritik sejarah (*historical criticism*). Secara intensif diterapkan pada bagian kedua kajiannya, yaitu penunjukkan bukti-bukti sejarah tentang faktor-faktor penyebab terjadinya transformasi dari hukum purwa-Islam (*proto Islamic law*) ke *'ilm al-farā'idh*. Powers, berupaya menunjukkan bahwa

¹⁷David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance*, (California: University of California Press, 1986), 25–137.

sebab-sebab primer dan sekunder dapat dicari dalam sejarah politik, sosial, ekonomi, dan religius transformasi abad ke-1 H. Transformasi pertama kali dipicu oleh perselisihan mengenai kekhalifahan. Menurut Powers, Abu Bakr yang tidak menerima dokumen penunjukkan dari Nabi Muhammad berkepentingan menghilangkan rujukan dalam QS.4: 12b yang berisi kemungkinan penunjukkan seorang ahli waris. Transformasi itu juga dipercepat oleh hukum waris dengan adanya pembagian *testamentair* mendukung klaim dua khalifah pertama untuk menolak klaim atas warisan Muhammad yang diajukan berbagai keluarga Nabi.

Adapun pendekatan yang digunakan Power adalah pendekatan hermenutis (*hermeneutical approach*) yang diterapkan pada dua aspek. *Pertama*, hermenutika untuk kajian teks, digunakan untuk mengkritisi penafsiran lama yang sudah terbakukan. *Kedua*, Powers memerlukan cara untuk menemukan makna ayat (*reinterpretasi*) yang diyakininya sebagai makna awal yang sesungguhnya. Powers secara eksplisit tidak mengklaim pendekatannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an sebagai pendekatan hermeneutis, tapi pendekatannya berbeda dengan pendekatan penafsiran konvensional.¹⁸

Rekontruksi Historis Transformasi Hukum Waris Islam David S. Power

Rekontruksi Historis Transformasi Hukum Waris Islam Power didasarkan pada beberapa klaim yang berbeda dalam studi hukum kewarisan terdahulu. *Pertama*, klaim tradisi Islam klasik bahwa *'ilm al-farā'idh* adalah bagian ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits. Oleh sebab itu, wajib dipelajari atau diajarkan.¹⁹ Dalam statemen yang lebih tegas, *'ilm al-farā'idh* adalah representasi wahyu dan kehendak Tuhan. Klaim *'ilm al-*

¹⁸Ian Wright, "History, Hermeneutics, Deconstruction", dalam Jeremy Hawthorn (ed.), *Criticism and Critical Theory* (Baltimore: Edward Arnold, 1984), 83–98.

¹⁹Abū Bakar Aḥmad bin Ḥusayn bin 'Alī Ahmad bin al-Husayn al-Bayḥāqī, *al-Sunan al-Kubra*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Vol. VI, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 208-209.

farā'idh sebagai pemahaman murni dari al-Qur'an menyebabkan setiap muslim tidak boleh mengingkarinya.²⁰

Klaim tersebut dianggap *a-historis* karena melupakan proses kesejarahan. Dalam proses kesejarahan ada penanganan intelektual, pelibatan model suatu pemahaman yang dikondisikan oleh kondisi sejarah, sosial, dan politis dari karakternya sebagai "produk sejarah" hukum waris. Keadaan ini dikhawatirkan oleh Arkoun tentang "sakralisasi pemikiran keagamaan" (*taqdīs al-afkār al-dīniyyah*). Dengan demikian, klaim ini berbasis dari asumsi keliru bahwa al-Qur'an adalah satu-satunya faktor dalam proses legislasi Islam hukum waris. Di satu sisi, klaim otentisitas ini memunculkan "Islam qur'ani" (*Qur'anic Islam*), dan di sisi lain *sense of historicity* hilang di kalangan muslim sehingga fiqh diidentikkan dengan agama. Di sisi lain lagi, al-Qur'an telah ditafsirkan oleh para mufassir dengan berbagai perbedaan tafsir yang mengesankan bahwa ide al-Qur'an kontradiktif.²¹

Kedua, Powers mengkritik tesis Goldziher dan Schacht tentang *projecting back* (mengembalikan asal-usul hadits dan juga hukum Islam ke perkembangan sejarah belakangan) dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*²² dan *An Introduction to Islamic Law*.²³ Tesis penting Goldziher adalah meski ia mengakui koleksi hadits tertulis dalam bentuk lembaran-lembaran terpisah (*shuhuf*), ia tetap menyakini bahwa proses pencatatan hadits baru dimulai pada abad ke-2 H.²⁴

Pro dan kontra atas tesis *projecting back* mengalami respon beragam dan memiliki pengaruh yang kuat dalam kajian hadits berikutnya. Pada

²⁰Wardani, *Revisionisme Studi Al-Qur'an Di Barat: Pendekatan, Tipologi, Dan Relasi Pengetahuan-Kuasa Dalam Kajian David S. Powers Tentang Ayat-Ayat Waris*, *AL-BANJARI*, Vol. 19, No. 2, Juli-Desember 2020, 229.

²¹Abdallah M. al-Husayn al-'Amiri, *At-Thūfi's Refutation of Traditional Muslim Juristic Sources of Law and His View on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources or Principle* (Canada: McGill University, 1993).

²²Joseph Schacht, *The Oigins of Muḥammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950).

²³Joseph Schacht, *An introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1984), 31.

²⁴Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, (New York: John Wiley & Sons Inc., 1976), 67.

dasarnya dapat dikalsifikasikan menjadi dua arus pemikiran. *Pertama*, eksponen tesis Schacht dimodifikasi oleh S. Vesey-Fitzgerald yang mengakui adanya hukum-hukum dalam “kisah-kisah palsu” yang berasal dari Nabi Muhammad dan N. J. Coulson yang mengakui ketidakotentikan hadits hukum yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad dan menganggapnya hanya sebagai hasil dari *projecting-back*.²⁵ Meski Powers tidak menyebut keterpengaruhan Fazlur Rahman, namun Charles J. Adams mengkategorikan Rahman dalam *Islamic Methodology in History*²⁶ sebagai eksponen Schacht ketika merekonstruksi perkembangan hukum Islam dan hubungan proses ini dengan perkembangan literatur hadits.²⁷

Kedua, kalangan revisionis. Nabia Abbott dalam *Studies in Arabic Literary* sebenarnya tidak memfokuskan kajiannya pada otentisitas hadits sebagaimana Goldziher atau pada hadits-hadits hukum sebagaimana Schacht. Namun, penelitiannya terhadap papirus awal membuktikan adanya ketertarikan para sahabat Nabi terhadap hadits pada abad pertama, adanya koleksi hadits dalam bentuk tulisan pada fase-fase paling awal dan kesinambungan pentransmisinya hingga abad ke-3 H, dan ilmu hadits bukanlah sebagaimana asumsi umum hanya bagian dari akibat perkembangan hukum dalam masyarakat.²⁸

Fuat Sezgin dalam *Geschichte des Arabischen Schriftums* merancang sebagai perluasan, koreksi, dan pembaruan data dalam karya Brockelmann *Geschichte des Arabischen Literatur*. Sezgin tidak hanya mendukung, melainkan melampaui kesimpulan-kesimpulan yang dicapai oleh Abbott. Dalam volume 1 karyanya, Sezgin mengemukakan kritik tajam terhadap rekonstruksi

²⁵Mohammad Mustafa Ali Khan, *Islamic Law of Inheritance: a New Approach* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1989).

²⁶Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994).

²⁷Charles J. Adams, “Islamic Religious Tradition”, dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, (New York: John Wiley & Sons Inc., 1976), 66.

²⁸ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II Quranic Commentary and Tradition*, (Chicago: The University of Chicago press, 1967).

Goldziher tentang *tadwīn al-hadits* dalam volume 2 *Muhammadanische Studien*. Sezgin, sebagaimana Abbott, juga berkesimpulan bahwa proses perekaman hadits telah dimulai sejak masa hidup Nabi Muhammad dan berlanjut tanpa putus sampai munculnya karya-karya besar koleksi hadits pada abad ke-3 H/ 9 M.²⁹

Mushthafā Azhamī dalam disertasi doktorya di Cambridge University, *Studies in Early Hadith Literature* (1978)³⁰ berkesimpulan sama dengan Abbott dan Sezgin tentang perekaman hadits dan mempertanyakan sebagaimana Coulson tentang peran legislasi al-Qur'an. Di samping itu, ia juga meragukan identifikasi Schacht. Ia juga mengkritik kegagalan Schacht dalam memahami teks-teks Arab tertentu, mengutip statemen keluar dari konteks, berargumen berdasarkan kasus-kasus pengecualian, dan membuat generalisasi hanya berdasarkan contoh terbatas.³¹

Kritik yang dilontarkan Powers pada prinsipnya terdiri dari dua point. *Pertama*, kajian-kajian terdahulu dianggap reduksionis, karena pengabaian terhadap peran al-Qur'an dalam proses legislasi. *Kedua*, kritiknya terhadap penyamaan antara jurisprudensi dan hukum positif. Kerangka teori (*theoretical frame-work*) yang diterapkan Powers adalah merevisi dua pandangan sekaligus.³²

Hipotesis yang ingin dibuktikan Powers ada tiga hal. *Pertama*, masyarakat muslim saat ini sebenarnya tidak memiliki pembacaan dan pemahaman yang tepat atas beberapa ayat al-Qur'an dan hadits atas sistem waris yang diterima oleh Muhammad, karena sesudah wafatnya Nabi, beberapa orang tertentu telah memanipulasi teks al-Qur'an dalam upaya

²⁹Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, (New York: John Wiley & Sons Inc., 1976), 66–67.

³⁰Muhammad Mustafā al-A'zamī, *Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muḥaddithīn: Nash'atuh wa Tārīkhuh*, (Riyādh: Maktabah al-Kauthar, 1410/1990).

³¹Muhammad Mushthafā al-A'zamī, *Dirāsah fī al-Hadīts an-Nabawīy wa Tārīkh Tadwīnih*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1973).

³²David S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance*, (California: University of California Press, 1986), 8.

untuk mengubah makna-makna ayat terkait dengan waris. *Kedua*, legislasi Islam sudah dimulai sejak turunnya al-Qur'an, sehingga usaha apa pun untuk melacak asal-usul hukum Islam semestinya mengambil al-Qur'an sebagai titik-awal. *Ketiga*, kritik David S. Powers atas 'anomali' nalar fuqahā` dan mufassir klasik bahwa *'ilm al-farā'idh* adalah hukum yang sudah merepresentasi kehendak Tuhan melalui proses pembakuan model manipulasi pembacaan (*qirā'āt*), pemenggalan, atau penafsiran ayat dalam kondisi sosio-historis dan politik tertentu.

1. Hukum Waris Islam yang diterima Muhammad (*Proto Islamic Law*)

Pada bagian ini, Powers mengemukakan apa yang ia sebut *Proto Islamic law* adalah hukum Islam awal yang semula diterima dari Nabi dan secara otentik berasal dari ajaran al-Qur'an. Dalam hal ini, ia menyoroti dua hal pokok. *Pertama*, kewarisan *testamentair*/lewat wasiat (dikaji pada bab 1). Di sini Powers melakukan penafsiran ulang terhadap QS 4: 12b tentang *kalālah*. Dari sini, Powers ingin menunjukkan bahwa hukum Islam awal tentang waris sebenarnya memberi keleluasaan kepada setiap orang untuk menyerahkan hartanya dengan wasiat, bukan dengan hitungan matematis yang rumit dan kaku.³³

Dalam kewarisan *testamentair* (wasiat), Power melakukan reinterpretasi terhadap QS. al-Nisa' (4): 12 bagian kedua, (selanjutnya ditulis QS. al-Nisa' (4): 12b). David menemukan detail persoalan ini berdasarkan salah satu riwayat Sa'ad bin Abi Waqqas yang berkonsultasi dengan Nabi Muhammad, ingin tahu berapa banyak ia dapat mewasiatkan kepada para ahli wasiat serta menjelaskan keinginannya untuk menunjuk seorang ahli waris *testamentair*, ia berkata: "Wahai Rasulullah, aku memiliki kekayaan dan aku ingin menunjuk seorang *female in-law* sebagai ahli waris *testamentair* (*yuritsu kalalatan*). Nabi Muhammad tampak tidak

³³ N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family Law*, (London Cambridge University Press, 1978), 29-30.

terkejut dan berkata kepada Sa'ad bahwa ia boleh mewasiatkan sampai sepertiga warisannya kepada para ahli wasiat.³⁴

Kisah di atas adalah versi awal dari riwayat wasiat. Menurut Power, pembatasan sepertiga sebenarnya diperkenalkan dengan tujuan menciptakan keseimbangan antara perolehan ahli waris *testamentair* (minimum 2/3), dengan para ahli wasiat (maksimum 1/3). Maka, dalam klasifikasi hukum waris purwa-Islam, ahli waris *kalalah* masuk dalam kategori hukum waris *testamentair*.

Untuk membuktikan hipotesisnya, Powers mengemukakan 5 (lima) fakta. *Pertama*, dari al-Qur'an sendiri, yaitu teks QS. 4: 8. *Kedua*, dari aspek analisis kesejarahan, hukum Romawi yang diterapkan di Timur Dekat berpengaruh terhadap pembentukan hukum Islam bahwa kewarisan suami isteri dibentuk atas dasar pertimbangan agar istri suami yang tidak mendapat mahar (padahal perkawinan sudah berjalan) tetap mendapat jaminan hidup ketika pasangannya meninggal dan tidak ada wasiat. Powers juga menegemukan adanya kasus hipotetis yang tidak bisa diselesaikan, kecuali jika diasumsikan bahwa suami isteri tidak menerima warisan. *Ketiga*, sunnah. Sejauh penelusuran Powers, Nabi Muhammad tidak memberi warisan kepada isteri-isterinya. *Keempat*, institusi mahar dimaksudkan untuk menjamin kehidupan janda yang ditinggal suami, karena dalam kasus janda tak bermahar, ada tiga arus pendapat Sahabat Nabi yang tidak memiliki dasar kuat, kecuali pendapat ibn Mas'ud yang kemudian diikuti oleh al-Syāfi'i bahwa janda tersebut menerima mahar *mitsl* dan warisan sekaligus. *Kelima*, pertimbangan lain, yaitu (a) dalam *diyat* suami, istri tidak berhak mewarisi berdasarkan pendapat 'Umar; (b) dalam kasus *radd*, hanya keluarga terdekat almarhum suami yang berhak mendapatkan warisan; (c) menurut fiqh Syi'ah, istri tanpa anak tidak

³⁴Ahmad bin Muhammad Ibnu Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: al-Maktab al-Islami li ath-Thaba'a wa an-Nasyr, 1969), vol. 4, 60.

mewarisi; (d) Survey etnografi bahwa kaum muslimin di seluruh dunia mengabaikan kewarisan perempuan.

Dari berbagai fakta kesenjangan yang dikemukakan, Power kemudian berkesimpulan. *Pertama*, penafsiran klasik para ulama terhadap QS 4: 12a dalam hal kewarisan suami isteri telah menjungkirbalikkan penafsiran; dari semula yang seharusnya hanya pengecualian menjadi norma. Penafsiran keliru ini mengakibatkan al-Qur`an tampak kontradiktif dalam ajarannya di satu sisi, dan di sisi lain, fiqh yang berkembang pada masa awal, sebagaimana dikemukakan tokoh-tokoh awal dengan pendapatnya, menyimpang dari teks eksplisit ayat. *Kedua*, dengan melihat konteks kesejarahan yang mendahului konteks turunnya al-Qur`an, khususnya keterpengaruhannya dengan hukum Romawi, menurut Power, kewarisan sebenarnya didasarkan lebih atas dasar kekerabatan seperti terlihat dari adanya keselarasan dengan ide ini.

Tentang kewarisan *ab intestate* (dikaji pada bab 3), ia mengkritik teori pelapisan yang mengatakan bahwa hukum waris Islam melapisi hukum tribal Arab yang ada sebelumnya dengan beberapa perubahan. Teori ini dianggap keliru karena beberapa alasan. *Pertama*, konsep *'ashabah* dalam Islam berbeda dengan prinsip senioritas dalam adat suku-suku Arab. *Kedua*, dalam Islam dikenal adanya klasifikasi ahli waris berdasarkan ahli waris primer dan ahli waris sekunder. Formula 1: 2 untuk laki-laki dan perempuan, hanya berlaku bagi ahli waris primer, sedangkan pada ahli waris sekunder, perbedaan porsi laki-laki dan perempuan harus diabaikan. *Ketiga*, ahli waris almarhum adalah yang sedarah dengan hirarki tanpa melihat kelamin: (1) anak-anak, (2) ibu-bapak, dan atau saudara/saudari, dan (3) saudara/saudari saja.

Kesimpulan penting yang ditarik Powers adalah bahwa *'ilm al-farā'idh* bukanlah hukum Islam awal yang sesungguhnya (*proto Islamic law*), melainkan hukum Islam yang telah dimanipulasi oleh para penafsir

melalui penafsiran ayat sedemikian rupa, sehingga pembagian warisan bisa terjadi dengan hasil pembagian yang tidak logis.

2. Transformasi Hukum Waris Islam menjadi '*ilm al-Farā'idh* Pasca wafat Nabi (*Islamic law of Inheritance*)

Bagaimana perubahan *proto Islamic law* menjadi '*ilm al-farā'idh*, Menurut Powers (pada bab 4), selain melalui media penafsiran seperti itu, peralihan ini juga dikondisikan berbagai konteks yang satu sama lain saling menopang. *Pertama*, faktor utama adalah historis-politis tentang suksesi politik setelah Nabi wafat dan QS. 4: 12b tentang penunjukkan ahli waris dimanipulasi oleh Abū Bakr dan penggantinya. *Kedua*, faktor pendukung, yaitu konteks sosial, ekonomi, dan situasi keagamaan, karena sistem waris dengan aturan wajib dipahami lebih cenderung sebagai perwujudan dari hukum Tuhan dibandingkan sebagai penunjukkan atas dasar kebebasan yang sebenarnya akan meningkatkan kohesi social. Dengan begitu ketentuan yang diikuti secara kekeluargaan dirasakan lebih egaliter melalui bagian-bagian itu. *Ketiga*, faktor pemahaman keagamaan, terutama pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang terkait. Dalam hal ini literalisme tafsir berkembang dan mendukung perubahan itu, misalnya cara pembacaan (*qirā'āt*) terhadap ayat tertentu, pemenggalan ayat, dan penafsiran terhadap QS. 4: 11a, 11b, 12a, 12b, dan 176 membentuk penafsiran terhadap ayat-ayat kewarisan (*āyāt al-mīrāts*).

Tidak hanya penafsiran, ilmu-ilmu tentang al-Qur'an (*'ulūm al-Qurān*) juga ikut mengkondisikan pembacaan, penafsiran al-Qur'an, dan perubahan ke ilmu waris ini. *Pertama*, teori tentang pembatalan atau pengansuliran ayat al-Qur'an (*naskh*). Para ulama dan penafsir generasi awal sudah meyakini terjadinya pengansuliran ayat wasiat. Melalui penelusuran sejarah, Powers (pada bab 5) melacak bahwa ayat wasiat sebenarnya berlaku hingga 632 M, kemudian dikatakan dianulir dengan teori *naskh* dengan tiga justifikasi, yaitu al-Qur'an, hadīts, dan konsensus

ulama (*ijmā'*) yang muncul melalui proses sejarah antara abad ke-7-8 M. Bahkan ironisnya, kaedah fiqih yang dianut ulama untuk membakukan ketentuan pembatalan itu, yaitu "*tidak ada wasiat bagi seorang waris*" (*lā washīyyah li wārist*) diubah menjadi hadīts. *Kedua*, ilmu tentang konteks atau latar belakang pewahyuan (*asbāb al-nuzūl*) yang berbarengan dengan perubahan ke '*ilm al-farā'idh*' hanya menjelaskan pembacaan (*qirā'āt*) sekunder tentang ayat-ayat yang menjelaskan legislasi al-Qur'an. Itu artinya, telah terjadi justifikasi lewat ilmu-ilmu al-Qur'an terhadap perubahan itu (pada bab 6).

Dengan pembuktian ini, Powers berkesimpulan bahwa: *Pertama*, *proto Islamic Law* (hukum purwa-Islam) adalah hukum yang sebenarnya diperkenalkan oleh Nabi Muhammad sendiri. Sistem yang tidak hanya mengizinkan kewarisan *testamentair*, termasuk menentukan siapa saja yang berhak mewarisi, melainkan juga suatu sistem yang bebas dari kerumitan matematis '*ilm al-farā'idh*'. Model hukum Islam ini direkonstruksi melalui pemahaman terhadap makna awal ayat-ayat dan hadīts-hadīts wasiat dan waris. Penafsiran tradisional harus ditafsir ulang (reinterpretasi). *Kedua*, kewarisan *testamentair*, yaitu kewarisan yang menjadi bagian dari *proto Islamic law* yang didasarkan atas wasiat hukum dengan menunjuk orang-orang tertentu untuk mewarisi. Ahli waris *testamentair* adalah ahli waris yang berhak menerima harta warisan atas dasar penunjukkan/ wasiat tersebut. *Ketiga*, kewarisan *ab intestato*, yaitu kewarisan yang disyariatkan dalam *proto Islamic law* ketika tidak ada wasiat yang didasarkan atas bagian-bagian yang telah ditentukan, seperti setengah, seperempat, sepertiga, dua pertiga, dan seperenam, kepada orang-orang yang ditentukan pula (ahli waris *ab intestato*): anak sebagai ahli waris primer (QS. 4: 12a), ibu bapak dan saudara/saudari sebagai ahli waris primer (QS.4: 11b), beberapa saudara/saudari sebagai ahli waris satu-satunya (QS. 4: 176). Ahli waris primer adalah ahli waris utama yang paling berhak dalam urutan prioritas kekerabatan sedarah alamarhum,

tapi terkait dengan jenis kelamin: (a) anak-anak; (b) ibubapak dan/ atau saudara/ saudari; (c) saudara/ saudari saja. Sedangkan, paman, sepupu, dan semisalnya, berada di bawah saudara/ saudari. Ahli waris yang menempati kelas di bawah setelah ahli waris utama/ primer disebut ahli waris sekunder. Kedudukan ahli waris dalam urutan prioritas itu tergantung pada situasi, kecuali anak-anak yang tetap menjadi ahli waris primer sejak dalam sistem waris *proto Islamic law*.

Otentisitas Rekontruksi Historis Transformasi Hukum Waris Islam
David S. Power dalam karyanya *Studies in Qur'an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance*

Bicara otentisitas (keterpercayaan periwayatan) al-Qur'an dan Sunnah merupakan persoalan kontroversial di kalangan para sarjana studi Islam untuk menentukan bagaimana nilai kedua sumber Islam ini dalam merekonstruksi asal-usul perkembangan historitas Hukum waris Islam. Jawaban terhadap pertanyaan ini merupakan topik yang rumit terkait sensitivitas agama.³⁵

Otentisitas Penelitian Powers dalam karyanya *Studies in Qur'an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance* merupakan fakta yang harus dikaji kembali dengan menelisik literatur dan pemikiran Powers, baik yang pro maupun kontra dari kalangan *insider* maupun *outsider*. *Pertama*: Tesis yang selama ini berkembang di barat mengenai asal-usul hukum Islam, bahwa hukum Islam baru ada di akhir abad pertama Hijriyah, tidaklah seluruhnya tepat. Berdasarkan uji falsifikasi, Powers membuktikan bahwa hukum Islam telah ada sejak masa Muhammad dengan mengacu pada legislasi al-Qur'an. *Kedua*: Hukum waris Islam tradisional berbeda sekali dengan apa yang sebenarnya diterima Muhammad. Penelitian Powers dengan metode *historical criticism* dan *literary criticism* menemukan adanya perbedaan antara hukum waris yang diterima Muhammad yang disebutnya sebagai *the Proto*

³⁵ Nur Kholis Hauqola, Otentisitas Sunnah dan Kedudukannya dalam Legislasi Hukum Islam, dalam *al-Ahkam, Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Volume 24, Nomor 1, April 2014, 48.

Islamic Law of Inheritance (Hukum Waris Purwa Islam) dengan *Islamic law of Inheritance* (Hukum Waris Islam). Bahkan menurut Powers, apa yang ia temukan mengenai hukum waris yang diterima Muhammad juga berbeda dengan hukum waris berdasar Teori Pelapisan (*Superimposition Theory*) yang dikenal luas di Barat.

Ketidakpercayaan Powers terhadap sumber-sumber dalam tradisi Islam dikemukakannya dalam mengkritik penafsiran-penafsiran generasi awal, seperti Ibn ‘Abbās yang menjustifikasi persoalan waris. Bahkan, ia mengkritik pedas ilmu-ilmu pendukung penafsiran, seperti ilmu peng anuliran atau pembatalan (*naskh*) ayat al-Qur`an, *ilmu qirā`āt*, dan *asbāb al-nuzūl*. Menurutnya, ilmu-ilmu itu ternyata digunakan untuk memanipulasi penafsiran yang seharusnya menjadi penafsiran yang mereka anut di bawah kondisi politik tertentu pada masa awal Islam.³⁶

Dalam studi Otentisitas (keterpercayaan periwayatan) al-Qur`an dan Sunnah penelitian Powers dalam karyanya *Studies in Qur`an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of Inheritance*, penulis fokuskan pada 2 (dua) studi Otentisitas al-Qur`an dan Sunnah. *Pertama*, Otentitas *Nasakh* Ayat-Ayat Wasiat. *Kedua*, Otentitas *Asbab Nuzul* Ayat-Ayat Waris.

1. Otentisitas *Nasakh* Ayat-Ayat Wasiat David S. Power

Dalam perspektif Power, Burton maupun Wansbrough, doktrin *naskh* mulai diterapkan pada sejumlah ayat setelah wafatnya Muhammad. *Naskh* ayat-ayat wasiat bukanlah hasil dari perubahan kehendak Tuhan seperti yang diyakini tradisi Islam, tetapi karena otoritas Muslim menetapkan doktrin *naskh* pada ayat-ayat wasiat pada tahun-tahun pasca kemangkatan Muhammad sebagai dampak pengubahan persepsi tentang makna ilahi.³⁷

³⁶Hande Tekdemir, "Critical Approaches to Edward Said's Orientalis., dalam "Social Sciences Review of the Faculty of Sciences & Letters University of Uludag/Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 18, no. 32 (2017): 150-153.

³⁷John Burton, *The Collection of The Qur`an*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 46-47, John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1977), 197.

Baik al-Qur'an maupun hadits tidak memuat rujukan eksplisit mengenai *naskh* ayat-ayat wasiat. Menurut Power, rujukan eksplisit pertama tentang *naskh* ayat-ayat wasiat QS 2:180 terdapat dalam pernyataan yang dinisbatkan kepada Ibnu 'Abbas.³⁸ Pendapat serupa dinisbatkan kepada Ikrimah, Hasan al-Basri, Qatadah dan Mujahid. Pendapat ini sama dinisbatkan kepada al-Suddi. Pernyataan serupa dinisbatkan kepada otoritas abad ke-7 dan ke-8. Hingga abad ke IV dan V, para sarjana Muslim mengidentifikasi 235 kasus pembatalan (*naskh*), dan jumlah itu pada akhirnya berlipat dua kali lipat.³⁹ Doktrin *naskh* menimbulkan problem teologis yang sulit, karena hal ini seakan-akan mempertanyakan pengetahuan Tuhan yang secara teoritis tidak berubah dan abadi. Dengan demikian, Power berargumen, jika al-Qur'an bisa dibatalkan, maka al-Qur'an tidak abadi.⁴⁰

Doktrin *naskh* dalam al-Qur'an selain memiliki dasar dari al-Qur'an, secara praktis juga nyata dalam sejarah Islam, dan doktrin *naskh* disebut secara eksplisit dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 106 dan QS. al-Nahl (16) ayat 101. Dua Ayat tersebut dijadikan dasar *naqli* bagi mayoritas ulama tanpa keraguan menetapkan ayat-ayat yang termasuk *nasakh* dan *mansukh* tetap berlaku sampai waktu tertentu tidak dapat dibatalkan kecuali oleh syara'.⁴¹

Menurut Subhi Shalih, Allah sejak azali telah mengetahui *naskh* dan *mansukh* sebelum kedua soal itu disyariatkan bagi hamba-Nya, bahkan sebelum manusia, langit, dan bumi diciptakan-Nya. Pen-*naskh*-an hukum yang pertama (ketentuan hukum yang di-*naskh*) adalah untuk kepentingan hikmah atau kemaslahatan hingga waktu tertentu. Hukum yang kedua (yang me-*naskh* hukum yang pertama) ditetapkan untuk

³⁸Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Vol. II, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 118.

³⁹Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad al-Nahas, *Kitab al-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: al-Mathba'ah al-'alamiyyah, 1357/1938), 71.

⁴⁰Ahmad Hasan, The Theory of Naskh, dalam *Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2 (Juni 1965), 184.

⁴¹Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 117.

kepentingan hikmah atau kemaslahatan yang lain. Ketentuan baru yang me-*naskh* ketentuan lama tidak lain hanyalah kepentingan manusia, bukan kepentingan bagi Allah.⁴²

Pelopor konsep *nasakh mansukh* dalam al-Quran adalah al-Syafi'i, al-Suyuti, al-Nahas, dan al-Syaukani.⁴³ Persoalan *nasakh* merupakan salah satu cara menyelesaikan beberapa dalil. Apabila tidak bisa dikompromikan, salah satunya di-*nasakh* atau dibatalkan. Di samping itu, dalam al-Quran secara implisit memang mengandung konsep *naskh*. Menurut Abu Zahrah, jika seseorang ingin menafsirkan al-Quran, harus terlebih dahulu mengetahui tentang *nasikh* dan *mansukh*.⁴⁴

Menurut Ibn al-Barizi dalam *Nasikh al-Qur'an wa Mansukhuha*, ulama mutaqqaddimin seperti Ibnu Abbas dan lainnya menggunakan istilah *naskh* pada pembahasan *takhsis*, *itstisna* dan hal-hal yang *musykil*. Hal ini mereka lakukan karena kesemuanya terkait penghapusan hukum yang terdahulu. Sedangkan ulama mutaakhirin tidak menganggap *takhsis*, *itstisna* dan hal-hal yang *musykil* sebagai *naskh*, karena *naskh* adalah penghapusan hukum yang *tsabit* secara *nash* dengan *nash* lainnya yang datang setelahnya.⁴⁵

Perbedaan pendapat antara ulama mutaqqaddimin dan mutaakhirin dalam mendefinisikan *nasakh* secara terminologi bersumber pada banyaknya pengertian *nasakh* secara etimologi.⁴⁶ Ulama mutaqqaddimin secara terminologis mengusung makna *nasakh* secara luas, yaitu tidak terbatas pada berakhir atau terhapusnya suatu hukum baru yang ditetapkan, namun interpretasi *nasakh* yang diusung juga menyangkut yang bersifat pembatasan, pengkhususan, bahkan pengecualian.

⁴² Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), 385.

⁴³ Ahmad Izzan, *Ulumul Quran: Telaah Tekstual dan Kontekstuals al-Quran*, (Bandung: Tafakur, 2009), 187.

⁴⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1958), 120.

⁴⁵ Abu Bakar az-Zuhri, *Nasikh Wa Mansukh fi al-Qur'an*, (Kairo: Dar Ibn Affan, 2007), 24.

⁴⁶ Manna Khalil al-Qattan, *Mabāhiṣ fi Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Munsarat al-'Asr al-Hadist, 1414/1993.), 232.

Sementara menurut ulama mutaakhirin, *nasakh* adalah dalil yang datang kemudian, berfungsi untuk menggugurkan dan menghilangkan hukum yang pertama.⁴⁷

Menurut al-Dahlawi, diskursus *naskh* dan *mansukh* adalah diskursus yang sulit dan banyak terjadi ikhtilaf ulama, khususnya berkenaan perbedaan penggunaan istilah di antara ulama mutaqqaddimin dan ulama mutaakhirin. Menurut al-Dahlawi, ulama mutaqqaddimin memaknai *naskh* dengan makna *lugawi*. Makna *naskh* adalah menghapus sebagian ketetapan dalam suatu ayat dengan ayat lainnya. Baik itu penjelasan berkenaan dengan berakhirnya masa atau jangka waktu suatu perbuatan, perubahan kalam dari makna yang terdahulu menuju makna yang terbaru, *takhsis* bagi ayat 'am, penghapusan tradisi jahiliyah atau mengangkat salah satu syariat yang terdahulu. Atas dasar inilah, diskursus *naskh* di kalangan mutaqqaddimin sangatlah luas dan banyak mencapai 500 ayat. Sedangkan makna *naskh* menurut ulama mutaakhirin adalah membatalkan pelaksanaan hukum *syara'* yang telah ada sebelumnya dengan dalil yang datang kemudian. Impikasinya, ayat yang di-*nasakh* sangatlah sedikit.⁴⁸

Dengan demikian, perspektif Power bahwa doktrin *naskh* mulai diterapkan pada sejumlah ayat setelah wafatnya Muhammad oleh otoritas Muslim pada ayat-ayat wasiat pada tahun-tahun pasca kemangkatan Muhammad sebagai dampak pengubahan persepsi tentang makna ilahi tidak dapat dibenarkan. Demikian pula al-Qur'an maupun hadits tidak memuat rujukan eksplisit mengenai *naskh mansukh* juga tidak dapat dibenarkan.

⁴⁷ Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi Ulumil Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 151.

⁴⁸ Syah Wali Allah al-Dihlawi, *Fauz al-Kabir Fi Ushul al-Tafsir*, 53.

2. Otentisitas Asbab Nuzul Ayat-Ayat Waris David S. Power

Menurut Power, *Asbab Nuzul* (situasi saat pewahyuan) yang berkembang sebagai usaha merekontruksi kehidupan nabi Muhammad pada abad pertama Hijriyah, terdiri dari riwayat-riwayat yang menunjukkan di mana, kapan, dan dalam keadaan apa ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan, menjadi perhatian para spesialis al-Qur'an Barat untuk dikritisi, dicurigai akan keabsahan korpus *asbab nuzul* tersebut. *Asbab Nuzul* diedarkan menjelang akhir abad pertama Hijriyah dengan tujuan untuk menafsirkan al-Qur'an tidak merekam peristiwa sejarah yang otentik dan bukanlah sumber yang terpercaya bagi rekontruksi pembentukan Hukum Islam.⁴⁹

Secara garis besar, pemikiran Power terpengaruh oleh tesis Schacht dan S. Fesey Fitzgerald dalam *Nature and Source of the Syari'ah*. Hadits yang dinisbatkan kepada Muhammad disebut Schacht sebagai "kisah-kisah palsu" memang mustahil merupakan refleksi pandangan-pandangan yang asli dari Muhammad.⁵⁰ Senada dengan Fitzgerald, N.J. Coulson memberi kesimpulan yang sama dalam *A History of Islamic Law*, bahwa hadits yang dinisbatkan kepada Muhammad adalah tidak asli dan hanya dilekatkan kepadanya.⁵¹

Nabia Abbot dalam *Studies in Arabic Literary Papyri* telah mengkritisi tesis Schacht berkenaan dengan status hadits.⁵² Kesimpulan Abbott, senada dengan penelitian Fuat Sezgin.⁵³ Demikian pula Mustafa Azami. Semua dielaborasi Azami dalam karyanya *Studies in Early Hadith Literature*.⁵⁴

⁴⁹ Alvon T. Welch, *Studies in al-Qur'an and Tafsir*, dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 5, 415.

⁵⁰ S. Vesey Fitzgerald, *Nature and Source of the Syari'ah* dalam *Law in Middle East*, (Washington: Middle East Institute, 1955). 3

⁵¹ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1974).

⁵² Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II Quranic Commentary and Tradition*, (Chicago: The University of Chicago press, 1967).

⁵³ Fuad Sezgir, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Vol. I, (Leiden: E. J. Brill, 1969).

⁵⁴ Muḥammad Mustafā Azamī, *Studies in Early Ḥadīth Literature with A Critical Edition of Some Early Texts*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1968).

Secara hirarkis, sumber otoritatif hukum Islam pertama adalah al-Qur'an, dan Sunnah menempati posisi kedua. Keduanya satu-kesatuan yang integral. Sunnah sebagai sumber otoritatif kedua diterima oleh ulama dan umat Islam, baik dikalangan Sunni, Shi'ah dan aliran Islam lainnya. Legitimasi otoritas Sunnah bukanlah legitimasi komunitas Muslim terhadap Nabi, tetapi legitimasi langsung dari Allah melalui ayat-ayat al-Qur'an.⁵⁵

Terdata sekitar 50 ayat yang secara tegas memerintahkan umat Islam untuk taat kepada Allah dan kepada Rasul-Nya.⁵⁶ Kewajiban patuh kepada Rasul merupakan konsekwensi logis dari keimanan seseorang. Nabi diyakini mendapat tuntunan wahyu, apa saja yang datang dari Nabi pasti membawa jaminan teologis.⁵⁷ Jumhur ulama' bersepakat bahwa Sunnah merupakan sumber otoritatif selain al-Qur'an.⁵⁸ Mereka memosisikan Sunnah sebagai sumber otoritatif kedua setelah al-Qur'an sebagai penjelas al-Qur'an.⁵⁹

Menurut Ṣaḥīḥ al-Yāfi'ī, jika *sunnah qawliyyah* tidak dianggap legalitasnya, maka tidak akan bisa diketahui hukumnya Sunnah, apakah wajib, ḥaram, sunnah, mubaḥ atau makruh.⁶⁰ Ṣāliḥ al-'Uthaymīn juga senada, jika terdapat *sunnah qawliyyah* dari Rasul, maka ia menjadi legal. Jika kita tidak mengamalkan *sunnah qawliyyah* yang tidak dilakukan oleh

⁵⁵ Muḥammad Mustāfā al-A'zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī Tārīkh wa Tadwīnuh* (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Wizārah al-Ta'līm al-'Ālī Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 1430/2009), 12-13.

⁵⁶ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Cairo: Dār al-Kutub al-Masriyyah, 1364), 314-319, 429-430, 463-464.

⁵⁷ Muḥammad Arkoun, *Rethinking Islam Comon Question Uncomon Answers*, terj. Yudian Asmin dan Latiful Huluq dengan judul *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 73.

⁵⁸ Mustāfā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuha fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Qawmiyyah, 1994), 377, Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 23, Mustāfā al-A'zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth*, 12-13.

⁵⁹ Muḥammad 'Ajjāj al-Khāṭib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 23.

⁶⁰ Ṣaḥīḥ al-Yāfi'ī, *al-Sunan wa al-Aḥādīth al-Nabawiyyah dalam Majalah al-Manār*, Vol. XI (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 142-143.

para sahabat, maka kita akan kehilangan mayoritas *sunnah qawliyyah*.⁶¹ Menurut Ibn Taymiyyah, apa yang diucapkan Nabi setelah masa kenabian adalah *tashrī'*, mencakup wajib, sunnah dan mubah. Oleh sebab itu, semua ucapan Nabi adalah sumber *shar'ī*."⁶²

Berkaitan dengan contoh QS. 4:8, menurut Power, *Asbab Nuzul* QS. 4:8 tidak termuat dalam kitab-kitab hadits. Contohnya Thabari merekam tiga riwayat *Asbab Nuzul* dari Qatadah, Ibnu Zaid, dan Ikrimah. Tidak mungkin QS. 4:8 diwahyukan untuk alasan yang ditunjukkan Qatadah dan Ibnu Zaid, atau karena pertemuan antara Ummu Kuhha dengan Muhammad. Selain itu, isi riwayat mencerminkan tipe pengamatan *eksegetis* ciri khas mufassir akhir abad pertama yang disesuaikan dengan legislasi al-Qur'an, dan bukan merupakan hadits Nabi.⁶³

Dalam hal ini, penulis mencoba *recheck* ke buku aslinya al-Tabarī *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, riwayat *asbab nuzul* dari Qatadah, Ibnu Zaid, dan Ikrimah tidak dapat ditemukan. Dalam *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* Berkaitan dengan QS. 4:8, dipaparkan apakah ayat ini termasuk ayat *muhkam* atau ayat *mansukhah* dan tidak menyinggung sama sekali riwayat *asbab nuzul* dari Qatadah, Ibnu Zaid, dan Ikrimah. Justru riwayat *asbab nuzul* dari Qatadah, Ibnu Zaid, dan Ikrimah dapat ditemukan dalam *Lubab al-Nuqul fī Asbab al-Nuzul* al-Suyuthi. Dengan demikian, di samping Power salah kutip, juga kutipannya tidak tepat dijadikan dasar untuk melontarkan kritik.

Selain itu, historitas riwayat dan detail riwayat yang berubah-ubah dari satu versi ke versi yang lain. Ketika kerangka dasar atau *struktur*

⁶¹ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaimin, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Shaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaimin*, Vol. XVIII (Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār al-Tharāyā li al-Nasr wa al-Tawzī', 1430/2009), 144.

⁶² Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā Shaikh al-Islām bin Taymiyyah*, Vol. XVIII (Madinah al-Munawwarah: Majma' Malik al-Fahd li al-Ṭibā'ah al-Mushaf al-Sharīf, 1425/2004), 11-12.

⁶³ Andrew L. Rippin, The Exegetical Function of The Asbab al-Nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey, dalam *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, 441.

naratif tidak berubah dalam beragam versi riwayatnya, detail ceritanya berubah. Power memberikan contoh ketika al-Wahidi meriwayatkan pewahyuan QS. 4:8. Menurut Power, al-Wahidi merujuk riwayat Qatadah, Ibnu Zaid, Ikrimah dan merangkainya menjadi satu alur cerita. Beberapa detail internal berubah. Nama almarhum Tsa'labah berubah menjadi 'Aus bin Tsabit, nama istri Ummu Kuhha berubah menjadi Umm Kujja, jumlah anak perempuan satu disebut namanya berubah menjadi tiga tanpa nama, dan jumlah paman paternal satu berubah menjadi dua. Wahidi juga gagal menunjukkan mata rantai rawi.⁶⁴

Merujuk pada kitab *Asbab Nuzul* al-Wahidi, riwayat *asbab nuzul* QS. 4:8 dari Qatadah, Ibnu Zaid, dan Ikrimah memang dapat ditemukan. Namun hanya ada satu riwayat saja. Bagaimana satu riwayat dapat dijadikan koreksi ?, dari mana rujukan Power merujuk riwayat Qatadah, Ibnu Zaid, Ikrimah dan al-Wahidi merangkainya menjadi satu alur cerita. merangkainya menjadi satu alur cerita ?, dari mana rujukan Nama almarhum Tsa'labah berubah menjadi 'Aus bin Tsabit ?, dari mana rujukan nama istri Ummu Kuhha berubah menjadi Umm Kujja ?, dari mana rujukan jumlah anak perempuan satu disebut namanya berubah menjadi tiga tanpa nama ?, dan dari mana rujukan jumlah paman paternal satu berubah menjadi dua ?. Apalagi Power menyatakan al-Wahidi juga gagal menunjukkan mata rantai rawi. Dengan demikian, Satu Riwayat yang dikutip Power dari satu buku koleksi riwayat al-Wahidi dengan beberapa koreksi-koreksi tidak tepat dijadikan dasar untuk melontarkan kritik.

Sebenarnya penolakan Power terhadap *asbab al-nuzul* didasarkan pada pandangan *Usul al-Fiqh* bahwa *asbab al-nuzul* menunjuk pengertian bahwa suatu ayat tidak akan turun kecuali dengan adanya sebab-sebab tertentu, sebagaimana hubungan antara *al-ma'lul* dan *al-'illah*.⁶⁵

⁶⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), 82, Abû al-Fidâ' Isma'îl al-Dimashqî Ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Vol. I, (Jeddah: Dâr al-Haramain, 1434/2012), 454-455,

⁶⁵ Zakîy al-Dîn Sha'ban, *Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Nashr, 1434), 248.

Sehingga, ketika sebab ini tidak ada, maka ayatpun tidak akan turun.⁶⁶ Para ahli usul berpandangan bahwa *asbab al-nuzul* bukan berarti temporalitas hukum dan tidak terbatas sebagai sebab, sehingga kaedah yang dipegang adalah *al-'Ibrah bi 'umum al-lafz, la bi khusus al-sabab*.⁶⁷

Penggunaan istilah *asbab* dalam tradisi 'ulum al-Qur'an disandarkan pada kata *sabab* sebelum kata *nuzul* atau juga disandarkan pada huruf *fa'* *al-sababiyyah* yang dirangkaikan dengan kata *nazalat*, sehingga wajar ketika riwayat-riwayat yang berkaitan dengan peristiwa turunnya yang menggunakan redaksi tertentu disebut *sabab*. Dengan demikian, penggunaan kata *asbab* lebih bersifat redaksional dalam riwayat. Bukan *asbab* dalam pengertian kausalitas yang mengharuskan wujudnya *musabbab*.⁶⁸

Roem Rowi membuktikan, bahwa al-Wahidi mengoleksi riwayat *asbab al-nuzul* sebanyak 82 surat atau sekitar 72% dan 32 surat tidak memiliki *asbab al-nuzul*. Dari jumlah 32 itu, menurut al-Suyuti, 23 di antaranya memiliki *asbab al-nuzul*. Hanya ada 9 surat saja yang disepakati oleh kedua kitab tersebut yang tidak memiliki *asbab al-nuzul*. Jika keduanya digabungkan, maka jumlah surat yang memiliki *asbab al-nuzul* bisa lebih banyak lagi. Jumlah seluruh ayat al-Qur'an berdasarkan *Mushaf al-Qur'an al-Karim Wa Tarjamatuh al-Indunisiyyah* yang diterbitkan oleh Kerajaan Arab Saudi adalah 6234 ayat. Dari jumlah tersebut, ada 715 atau sekitar 11,5 % di antaranya memiliki *asbab al-nuzul*.⁶⁹

Nasr Hamid Abu Zaid memandang *asbab al-nuzul* sebagai informasi historis sekaligus sebagai pertimbangan dalam penafsiran al-Qur'an.⁷⁰

⁶⁶ Muhammad bin al-Amir al-San'ani, *Usul al-Fiqh: Ijabat al-Sa'il Sharh Bughyah al-'Alah*, 51. 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-'Ilm, 1978), 117.

⁶⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khauf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill: 2003), 180.

⁶⁸ Adnan Kamil, *'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: al-Mukhtar al-Islami, 1992), 31.

⁶⁹ Roem Rowi, *Menafsir Ulumul Qur'an: Upaya Apresiasi Tema-Tema Pokok Ulumul Qur'an* (Sidoarjo: al-Fath Press, 2005), 47.

⁷⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Markaz al-Thaqafah al-'Arabi, 1998), 97-116. Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Kairo: Sina Li al-Nashr, 1992), 144.

Fazlurrahman menjadikan *asbab al-nuzul*, baik mikro maupun makro sebagai informasi historis yang harus diketahui dan dijadikan pertimbangan dalam penafsiran.⁷¹

Muhammad 'Imarah menyatakan bahwa *asbab al-nuzul* harus diletakkan dalam kerangka konteks aslinya, sehingga dapat membantu dalam memahami ayat sesuai makna ketika ia diturunkan, sebab memahami *dilalah al-Qur'an* harus berdasarkan pada penggunaan lafaz-lafaz pada saat turunnya wahyu, dan bukan setelahnya.⁷² Nur Kholis Setiawan menyatakan bahwa *asbab al-nuzul* adalah informasi historis dalam pandangan sarjana Muslim dan menjadi salah satu pertimbangan penafsiran mereka, dan bukan dalam pengertian lain sebagaimana pengkaji al-Qur'an lain di Barat yang menetapkan bahwa *asbab al-nuzul* sebagai penafsiran itu sendiri dan bukan informasi historis di belakang turunnya ayat.⁷³

Andrew Rippin menyimpulkan secara primer, bahwa fungsi *asbab al-nuzul* dalam teks tafsir bukanlah bentuk *halakhic exegesis*,⁷⁴ tetapi peran utama materi tersebut untuk dapat ditemukan dalam *haggadic exegesis*.⁷⁵ Penelitian tersebut membantah kesimpulan John Wansbrough yang menyatakan bahwa fungsi esensial *asbab al-nuzul* tidak tampak pada *haggadic exegesis*.⁷⁶ Namun demikian, keduanya memiliki titik temu, yakni

⁷¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 5-7.

⁷² Muhammad 'Imarah, *al-Tafsir al-Markisi Li al-Islam*, (Kairo: Dar al-Syuruq: 1996), 60. Muhammad 'Imarah, Tahqiq, dalam *Muhammad 'Abduh, al-A'mal al-Kamilah*, (Kairo: Dar al-Shuruq: 1993), 11.

⁷³ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: ELSAQ, 2005), 100.

⁷⁴ *Halakhic exegesis* adalah tafsir yang berkaitan dengan hukum dan prosedur penafsirannya memakai analogi, *naskh-mansukh*, dan *Asbab al-Nuzul*. Yusuf Rahman, "Awal Penafsiran al-Qur'an dan Literatur Tafsir di Abad Pertama Hijriyah," *Refleksi*, Vol. II, no. 1 (2000), 23.

⁷⁵ Andrew Rippin, "The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis," *Bulletin of The school of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 51, no. 1 (1988).

⁷⁶ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (New York: Prometheus Books, 2004), 141, 146, 147.

sama-sama memandang bahwa *asbab al-nuzul* merupakan bentuk penafsiran itu sendiri.⁷⁷

PENUTUP

Power merekontruksi 3 (tiga) hukum fase hukum waris Islam menjadi 2 (dua) fase. *Pertama*, Hukum Waris Islam yang diterima Muhammad (*Proto Islamic Law*). Menurut Power, Hukum Waris Islam (*'ilm al-farā'id*) tidak identik dengan sistem waris yang diwahyukan kepada Muhammad. Sesudah wafatnya Nabi, beberapa orang tertentu telah memanipulasi teks al-Qur'an dalam upaya untuk mengubah makna ayat-ayat yang terkait dengan waris. Dalam hukum waris Islam yang diterima Muhammad, hanya ada dua macam bentuk sistem kewarisan yaitu: hukum kewarisan *testamentair* (wasiat) dan hukum kewarisan *abintestato* (tidak meninggalkan wasiat).

Kedua, Transformasi Hukum Waris Islam menjadi *'Ilm al-Farā'idh* Pasca wafat Nabi (*Islamic law of Inheritance*). Menurut Power, *'Ulūm al-Qurān* mengkondisikan penafsiran al-Qur'an, dan perubahan ke ilmu waris, terutama ilmu *Nasikh Mansukh* dan *Asbab Nuzul*. Ayat-ayat wasiat dianulir dengan teori *naskh* dengan tiga justifikasi, yaitu al-Qur'an, hadīts, dan konsensus ulama (*ijmā'*) melalui proses sejarah. Bahkan kaedah fiqih "*tidak ada wasiat bagi seorang waris*" (*lā washiyyah li wārist*) diubah menjadi hadīts. Denikian pula ilmu latar belakang pewahyuan (*asbāb al-nuzūl*), telah menjustifikasi perubahan transformasi hukum waris Islam menjadi *'Ilm al-Farā'idh* Pasca wafat Nabi.

Otentisitas rekontruksi historis transformasi hukum waris Islam Power perlu dikaji ulang Kembali. *Pertama*, Doktrin *naskh* dalam al-Qur'an memiliki dasar dari al-Qur'an secara eksplisit dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 106 dan QS. al-Nahl (16) ayat 101, dan doktrin *naskh* secara praktis juga nyata dalam sejarah Islam. QS. al-Baqarah (2) ayat 106 dan QS. al-Nahl (16) ayat 101

⁷⁷ *Haggadic exegesis* adalah tafsir naratif yang ditandai dengan penggunaan hadits Nabi, identifikasi (*ta'yin*) dan anekdot. Yusuf Rahman, "Awal Penafsiran al-Qur'an dan Literatur Tafsir di Abad Pertama Hijriyah," *Refleksi*, Vol. II, no: 1 (2000), 23.

dijadikan dasar *naqli* bagi mayoritas ulama tanpa keraguan menetapkan ayat-ayat *nasakh* dan *mansukh* tetap berlaku sampai waktu tertentu tidak dapat dibatalkan kecuali oleh syara'. *Kedua*, Power kurang jujur dalam pengutipan. Riwayat *asbab nuzul* QS. 4:8 dari Qatadah, Ibnu Zaid, dan Ikrimah tidak ditemukan dalam *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* al-Qurtubi. Power juga tidak mempunyai dasar Ketika menuduh al-Wahidi merangkai *asbab nuzul* dari Qatadah, Ibnu Zaid, dan Ikrimah menjadi satu alur cerita. Merubah nama almarhum Tsa'labah menjadi 'Aus bin Tsabit, nama istri Ummu Kuhha berubah menjadi Umm Kujja, jumlah anak perempuan satu disebut namanya berubah menjadi tiga tanpa nama, dan jumlah paman paternal satu berubah menjadi dua dan al-Wahidi juga gagal menunjukkan mata rantai rawi.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Cairo: Dār al-Kutub al-Masriyyah, 1364).
- 'Imarah, Muhammad, *al-Tafsir al-Markisi Li al-Islam*, (Kairo: Dar al-Syuruq: 1996).
- 'Imarah, Muhammad, *Muhammad 'Abduh, al-A'mal al-Kamilah*, (Kairo: Dar al-Shuruq: 1993).
- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II Quranic Commentary and Tradition*, (Chicago: The University of Chicago press, 1967).
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Dawa'ir al-Khauf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan McGill: 2003).
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Mafhum al-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Markaz al-Thaqafah al-'Arabi, 1998).
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Kairo: Sina Li al-Nashr, 1992).
- Adams, Charles J., "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, (New York: John Wiley & Sons Inc., 1976).
- al-'Amiri, Abdallah M. al-Husayn, *At-Thūfi's Refutation of Traditional Muslim Juristic Sources of Law and His View on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources or Principle* (Canada: McGill University, 1993).
- al-A'zamī, Muḥammad Mustāfā, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī Tārīkh wa Tadwīnuh* (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Wizārah al-

- Ta'lim al-'Ālī Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 1430/2009).
- al-A'zamī, Muḥammad Mustāfā, *Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muḥaddithīn: Nash'atuh wa Tārīkhuh*, (Riyādh: Maktabah al-Kauthar, 1410/1990).
- al-Bayhāqī, Abū Bakar Aḥmad bin Ḥusayn bin 'Alī Aḥmad bin al-Husayn, *al-Sunan al-Kubra*, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Vol. VI, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003).
- Ali Khan, Mohammad Mustafa, *Islamic Law of Inheritance: a New Approach* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1989).
- al-Khāṭib, Muḥammad 'Ajjāj, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993).
- al-Nahhas, Abu Ja'far Aḥmad bin Muḥammad, *Kitab al-Nasikh wa al-Mansukh fī al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: al-Mathba'ah al-'alamiyyah, 1357/1938).
- al-Qattan, Manna Khalil, *Mabāhiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Munsaratal-'Asr al-Hadist, 1414/1993).
- al-Sibā'ī, Mustāfā, *al-Sunnah wa Makānatuha fī al-Tashrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Qawmiyyah, 1994).
- al-Suyuthi, Jalaluddin, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).
- al-Tabarī, Muḥammad Ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999).
- al-Zarqani, Muhammad Abdul Adzim, *Manahil al-'Irfan fī Ulumil Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.).
- al-Zuhri, Abu Bakar, *Nasikh Wa Mansukh fī al-Qur'an*, (Kairo: Dar Ibn Affan, 2007).
- Arkoun, Muḥammad, *Rethinking Islam Comon Question Uncomon Answers*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Azamī, Muḥammad Mustāfā, *Studies in Early Ḥadīth Literature with A Critical Edition of Some Early Texts*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1968).
- Bousquet, G. H., *Les Successions Agnatiques Mitigées*, (Paris: De l'Institut d'Etudes, 1935).
- Brunschving, R., *Le renouvellement des théories atomistiques*, (France: Jolivet & Institut Catholique de Paris, 1933).
- Burton, John, *The Collection of The Qur'an*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Coulson, Noel J., *Succession in the Muslim Family*, (London: Cambridge University Press, 1971).

- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1974).
- Doi, A. Rahman I., *Syari'ah the Islamic Law*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).
- Fitzgerald, S. Vesey, "Nature and Source of the Syari'ah," dalam *Law in Middle East*, (Washington: Middle East Institute, 1955).
- Hasan, Ahmad, "The Theory of Naskh," dalam *Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2 (Juni 1965), 184.
- Ibn Hanbal, Ahmad bin Muhammad, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: al-Maktab al-Islami li ath-Thaba'a wa an-Nasyr, 1969).
- Ibn Kathir, Abū al-Fidā' Isma'il al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*, Vol. I, (Jeddah: Dār al-Ḥaramain, 1434/2012).
- ibn Taymiyyah, Abū al-'Abbās Taqī al-Dīn Aḥmad, *Majmū' al-Fatāwā Shaikh al-Islām bin Taymiyyah*, Vol. XVIII (Madinah al-Munawwarah: Majma' Malik al-Fahd li al-Ṭibā'ah al-Mushaf al-Sharīf, 1425/2004).
- Izzan, Ahmad, *Ulumul Quran: Telaah Tekstual dan Kontekstuals al-Quran*, (Bandung: Tafakur, 2009).
- Khallaf, al-Wahhab, *Ilm Usul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-'Ilm, 1978).
- Marcais, W., *Des Parents et Alliés Successibles en Droit Musluman*, (Université de Rennes: Faculté De Droit, Teză de Doctorat, 1898).
- Powers, David S., *Studies in Qur'ān and Hadīth: The Transformation of the Islamic Law of Inheritance*, (Berkeley: University of California Press, 1986).
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994).
- Rippin, Andrew L., "The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis," *Bulletin of The school of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 51, no. 1 (1988).
- Rippin, Andrew L., The Exegetical Function of The Asbab al-Nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey, dalam *Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, 441.
- Rowi, Roem, *Menafsir Ulumul Qur'an: Upaya Apresiasi Tema-Tema Pokok Ulumul Qur'an*, (Sidoarjo: al-Fath Press, 2005).
- Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1984).

- Schacht, Joseph, *The Oigins of Muḥammadan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1950).
- Sezgir, Fuad, *Geschichte des Arabichen Schrifttums*, Vol. I, (Leiden: E. J. Brill, 1969).
- Shahrur, Muhammad, *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2010).
- Sjadzali, Munawir, "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Penyunting Iqbal Abdurrauf Saimima, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).
- Smith, William Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, (Cambridge: University Press, 1885).
- Tekdemir, Hande, "Critical Approaches to Edward Said's Orientalism., dalam *"Social Sciences Review of the Faculty of Sciences & Letters University of Uludag/Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18, no. 32 (2017): 150-153.
- Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- Welch, Alvon T., Studies in al-Qur'an and Tafsir, dalam *Journal of the American Academy of Relegion*, Vol. 5, 415.
- Wright, Ian, "History, Hermeneutics, Deconstruction", dalam Jeremy Hawthorn (ed.), *Criticism and Critical Theory* (Baltimore: Edward Arnold, 1984).
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqih*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1958).