

KADAR PENGGUNAAN NALAR DALAM HUKUM KEWARISAN ISLAM

Akhmad Jalaludin
Jurusan Syari'ah STAIN Pekalongan
akhmad_jalaludin@yahoo.co.id

Abstract: This study attempted to assess the level of the use of reason in the Islamic inheritance law. From this study, that use the *usūl fiqh* (Islamic legal theory) approach, it is known that inheritance law that often considered as *qat'iyy* (definitive) and can not be changed, in fact, is filled with provisions was formulated by using reason (*ijtihād*). Even some of the *ijtihād* is touching the provisions set forth by the verses of the Koran that considered as *qat'iyy*, in order to give justice to the heirs. This fact suggests that the inheritance law is a sphere that is open to be reformulated and that the consideration of justice also been and can be used although it seem contrary to the provisions of textual considered as *qat'iyy*.

Kata Kunci: *ijtihād, qat'iyy, fard'iy, furu'd*

PENDAHULUAN

Kewarisan merupakan persoalan yang mendapat penjelasan dari al-Qur'an secara cukup detil. Surat al-Nisa> ayat, 11-12 dan 176 secara detil menyebutkan siapa-siapa yang termasuk ahli waris dan berapa bagian masing-masing dengan berbagai variasinya dalam konstalasi para ahli waris. Karena kedetilan ini maka hukum kewarisan Islam oleh sebagian umat Islam, terutama kalangan awamnya, dipandang bersifat *qat'iyy*, mutlak benar dan tidak boleh diubah. Namun di sisi lain, sebagian umat Islam (termasuk para tokoh agamanya), tidak sedikit yang sengaja menghindari ketentuan-ketentuan hukum kewarisan Islam (*fiqh mawaris*), baik dengan cara menghibahkan seluruh kekayaannya kepada para calon ahli warisnya sebelum kematiannya atau memberikannya dengan mekanisme hibah-wasiat, maupun dengan cara membagi harta warisan melalui musyawarah mufakat di antara para ahli waris sendiri, di mana hasil pembagian itu tidak sesuai dengan ketentuan *fiqh mawaris* (Tohari, 2013: 178-207 dan Sa'adah, 2013: 140-145).

Perbedaan antara pandangan akan kebenaran hukum kewarisan Islam, di satu sisi, dengan praktek-praktek penghindaran hukum kewarisan Islam, di sisi lain, menunjukkan adanya kesenjangan antara hukum yang diyakini kebenarannya dengan rasa keadilan dan praktek hukum aktual. Menurut Tibi, kesenjangan yang terjadi dalam hukum Islam disebabkan oleh filsafat hukum yang memandang hukum Islam sebagai dogma yang tetap valid sehingga tidak ada keberanian melakukan restukturisasi karena akan dipandang bertentangan dengan esensi dari dogma itu sendiri (Tibi, 1991: 65). Sementara itu, kenyataan tersebut juga menunjukkan bahwa, sebagaimana dikatakan An-Na'im (1990: 6-7) dan Anderson (1976: 36), umat Islam lebih suka menjaga keutuhan dan kesempurnaan syari'ah dalam teori, kendati hal itu tidak mungkin diterapkan.

Pandangan akan keadilan hukum kewarisan Islam sesungguhnya harus ditinjau kembali. Hal ini mengingat dalam hukum kewarisan Islam terdapat ketentuan-ketentuan yang dihasilkan melalui penggunaan nalar yang sangat dominan. Konsep *'awl* dan *radd*, misalnya, merupakan hasil penggunaan nalar. Bahkan menurut Mudzhar, penggunaan nalar dalam melahirkan kedua konsep ini telah berimplikasi merubah bagian-bagian yang sudah pasti (*al-furu'd al-muqaddarah*) sebagaimana yang telah ditentukan dalam al-Qur'an. *'Awl* berimplikasi berkurangnya besaran *fardh* para ahli waris *ashshab al-furu'd* dan *radd* berimplikasi bertambahnya besaran *fardh* mereka (Mudzhar, 1995: 315-320).

Berangkat dari sinilah maka menjadi sangat penting untuk mengkaji sejauh mana muatan wahyu dalam hukum kewarisan Islam dan seberapa besar kadar penggunaan nalar di dalamnya. Ketentuan-ketentuan yang melibatkan peran besar nalar manusia meniscayakan ketidakmutlakan ketentuan-ketentuan tersebut, sehingga terbuka untuk dikritik, diubah, bahkan diruntuhkan sama sekali. Di sinilah urgensi penelitian ini, yaitu untuk mengungkap ketentuan-ketentuan yang dihasilkan melalui penggunaan nalar dalam hukum kewarisan Islam empat mazhab, untuk selanjutnya memetakan pola penalaran tersebut dan mengukur tingkat konsistensinya. Dengan mengetahui kadar penggunaan nalar dalam hukum kewarisan Islam, lebih lanjut penelitian ini diharapkan menambah landasan akademis bagi pembaharuan hukum kewarisan Islam yang dapat lebih memenuhi kebutuhan keadilan masyarakat muslim.

Penelitian yang telah dilakukan dibatasi pada fiqh Sunni empat mazhab, yakni mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Pembatasan

pada fiqh Sunni empat mazhab karena empat mazhab inilah yang hingga sekarang ini dianut oleh mayoritas muslim di dunia dan karya-karyanya dipelajari serta menjadi acuan dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian ini tidak mempersempit obyek kajian pada satu mazhab tertentu, misalnya mazhab Syafi'i yang dianut kebanyakan warga muslim Indonesia, karena persoalan-persoalan yang diselesaikan dengan menggunakan nalar menjadi perhatian-bersama mazhab-mazhab tersebut meskipun kadang berbeda kesimpulannya.

Karena begitu banyaknya ketentuan-ketentuan hukum kewarisan Islam yang ditetapkan dengan melibatkan nalar sehingga terlalu luas untuk diteliti seluruhnya maka penelitian ini juga dibatasi pada ketentuan-ketentuan mengenai (a) siapa-siapa yang berhak memperoleh warisan dilihat dari sisi hubungan kekerabatan dan (b) besarnya bagian masing-masing ahli waris.

Belum banyak penelitian yang mengkaji penggunaan nalar dalam hukum kewarisan Islam. Karya-karya fiqh mawaris yang ditulis para penulis Arab belum menyentuh persoalan ini. Kajian-kajian yang dihasilkan para penulis Indonesia juga belum memberikan perhatian memadai terhadap persoalan ini. Sebuah karya yang hingga kini merupakan karya paling komprehensif dalam bidang hukum kewarisan Islam, yaitu *Ilmu Waris* yang ditulis oleh Fatchur Rahman (1981) memang mengemukakan dalil-dalil dan istinbath hukum fuqaha', tetapi tidak menganalisis kadar nalar di dalamnya. Sebuah karya A. Sukris Sarmadi (1997), *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, juga lebih banyak melihat ketentuan-ketentuan kewarisan dari perspektif keadilan. Begitu pula *Hukum Kewarisan Islam* yang ditulis oleh Amir Syarifuddin (2004). Meskipun menyediakan satu bab yang ia beri judul "Hukum Kewarisan Islam dalam Wacana", tapi pemaparannya terbatas pada sejumlah persoalan yang diperselisihkan, tanpa memberikan analisis terhadap porsi penggunaan nalar di dalamnya.

POLA DAN KADAR IJTIHAD DALAM HUKUM KEWARISAN ISLAM

Persoalan-persoalan kewarisan seputar siapa yang berhak memperoleh warisan dan berapa bagian masing-masing sangat banyak jumlahnya, baik ijthad yang berpola *bayaniy*, *qiyasiy* dan *istislahiy* (atas dasar pertimbangan keadilan), maupun ijthad yang tidak berpola (pendapat bebas)

Ijtihad *Bayaniy*

Ijtihad *bayaniy* adalah upaya penemuan hukum dengan menggunakan pendekatan kebahasaan. Upaya ini dapat dilakukan dengan menghubungkan satu teks dengan teks yang lain, dapat pula dengan memperhatikan penggunaan suatu kata sebagaimana makna aslinya (makna *wadhiy*) atau sebagaimana digunakan oleh orang-orang Arab (makna *isti'mahiy* atau *'urfiy*).

Ada beberapa ketentuan dalam fiqh mawaris yang merupakan hasil ijtihad *bayaniy*, yaitu:

Hak kewarisan dua orang anak perempuan

Ada tiga kemungkinan bagian warisan yang bisa diperoleh anak perempuan. Jika anak yang ditinggalkan pewaris hanyalah satu orang anak perempuan, maka bagian satu orang anak perempuan tersebut adalah 1/2 (separoh) harta warisan. Dan jika anak pewaris tersebut adalah dua orang perempuan atau lebih (tetapi semuanya perempuan) maka bagian mereka adalah 2/3 (dua pertiga) harta warisan. Tetapi jika, di samping anak perempuan, ada pula anak laki-laki maka mereka berbagi dalam memperoleh seluruh harta warisan, dengan ketentuan seorang anak laki-laki memperoleh bagian dua kali lipat bagian seorang anak perempuan.

Ketentuan ini didasarkan pada al-Qur'an surat al-Nisa³ ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثُ مَا تَرَكَ وَإِنْ
كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

Ayat di atas menjelaskan bagian untuk satu orang anak perempuan, yakni separoh harta warisan, dan bagian untuk *lebih dari dua* orang anak perempuan (فوق اثنتين), yakni dua pertiga harta warisan, tetapi tidak menjelaskan bagian *dua* orang anak perempuan. Mayoritas fuqaha' berpendapat bahwa walaupun ayat tersebut menyatakan "lebih dari dua orang", tetapi dua orang anak perempuan juga memperoleh bagian dua pertiga. Mereka terutama mendasarkan pendapatnya pada hadis Nabi yang bersumber dari Jabir, yang menjelaskan bahwa Nabi memberikan bagian dua pertiga untuk dua orang anak perempuan Sa'd (Al-Turmudhiy, 1996: 599).

Sementara itu, Ibn 'Abbas diriwayatkan mempunyai pendapat berbeda. Menurutnya, bagian dua orang anak perempuan adalah sama

dengan bagian satu orang anak perempuan, yakni $\frac{1}{2}$. Pendapatnya ini didasarkan pada beberapa alasan. Dua yang terpenting adalah, *pertama*, bahwa rangkaian kata-kata dalam ayat tersebut memberikan mafhum bahwa anak perempuan berhak memperoleh bagian dua pertiga hanyalah jika jumlah mereka lebih dari dua. Ayat tersebut menggunakan *dhmir* (kata ganti) jamak (*falabunna* [bagi mereka] *thulutha>ma>taraka*), bukan *dhmir tathniyyah* (*falabuma* [bagi keduanya] *thulutha>ma>taraka*). Padahal, jumlah terkecil yang dapat tercakup dalam bentuk jamak menurut kesepakatan para ahli bahasa Arab adalah tiga. Dan alasan *kedua*, bahwa al-Qur'an hanya menetapkan bagian satu orang anak perempuan dan bagian tiga orang anak perempuan atau lebih, dan tidak menetapkan bagian dua orang anak perempuan. Karena itu, bagian dua orang anak perempuan dapat disamakan dengan bagian satu orang anak perempuan, dapat pula dengan tiga/lebih anak perempuan. Akan tetapi, menyamakan bagian dua orang anak perempuan dengan bagian tiga orang anak perempuan bertentangan dengan pernyataan yang menetapkan syarat jumlah anak perempuan yang berhak memperoleh $\frac{2}{3}$, yakni harus lebih dari dua orang. Suatu *qiyas* yang bertentangan dengan *nas* adalah batal. Karena itu, memberikan kepada dua orang anak perempuan bagian $\frac{1}{2}$ adalah lebih tepat (Al-Sarakhsiy, 2000: 121; Rahman, 1981: 163-164).

Argumen yang dikemukakan baik oleh jumhur maupun oleh Ibn 'Abbas, kedua-duanya merupakan bentuk penalaran *bayaniy*. Jumhur ulama dalam menyelesaikan persoalan yang tidak ditegaskan dalam al-Qur'an menggunakan hadis sebagai dasarnya. Ini merupakan penalaran *bayaniy*, yaitu menjelaskan cakupan sebuah *nas* (dalam hal ini ayat al-Qur'an) dengan *nas* lain (dalam hal ini hadis Nabi). Sementara Ibn 'Abbas tidak menggunakan hadis tersebut dan menjadikan redaksi ayat itu sendiri sebagai dasar ijtihadnya.

Hak kewarisan cucu dari anak perempuan

Dalam fiqh mawaris Sunni, cucu merupakan ahli waris yang berdiri sendiri, bukan ahli waris pengganti. Baik laki-laki maupun perempuan, cucu akan memperoleh warisan sebagaimana anak, tetapi tidak menggantikan posisi anak (orang tuanya). Karena itu, cucu laki-laki ataupun perempuan dipastikan tidak berhak mendapat warisan (*mahjub*) jika masih terdapat anak laki-laki, dan khusus cucu perempuan tidak berhak pula mendapat warisan jika ada dua orang anak perempuan kecuali jika terdapat pula cucu laki-laki yang akan menjadikannya *ashbab*

bi al-ghayr. Perbedaan antara cucu perempuan dengan cucu laki-laki dalam hal keterhalangan oleh dua orang anak perempuan disebabkan perbedaan kedudukan mereka. Cucu perempuan termasuk dalam kelompok ahli waris *ashshab al-furuud* yang dapat terhalang oleh *ashshab al-furuud* lain, sedangkan cucu laki-laki termasuk kelompok '*ashshab* yang tidak akan terhalang oleh *ashshab al-furuud*

Namun hak kewarisan bagi cucu tersebut hanya berlaku bagi cucu dari garis laki-laki (*walad al-ibn, walad ibn al-ibn, walad ibn ibn al-ibn*, dst. ke bawah) dan tidak bagi cucu dari garis perempuan (*walad al-bint* dst. ke bawah, *walad bint al-ibn*, dan setiap cucu yang hubungan nasabnya kepada pewaris melewati perempuan). Jadi, cucu dari garis murni perempuan atau bercampur perempuan dianggap kerabat jauh, sehingga dalam kewarisan mereka dimasukkan dalam kelompok *dhawi>al-arham* yang baru akan mendapat bagian warisan jika sudah tidak ada sama sekali '*ashshab* dan/atau *ashshab al-furuud* yang berhak menerima *radd* (Baltah Jay, 1992: 58; al-Qadiri, 1997: 367).

Al-Qur'an tidak memberikan penjelasan eksplisit tentang hak kewarisan cucu, sementara hadis yang ada hanya menjelaskan hak kewarisan cucu perempuan dari anak laki-laki. Kedudukan cucu sebagai ahli waris didasarkan pada penafsiran terhadap surat al-Nisa: 11 dan sejumlah hadis. Kata *awlad* (tunggal: *walad*) dalam al-Nisa: 11 merupakan kata yang menjadi pijakan dari al-Qur'an untuk memberikan hak kewarisan kepada cucu. Menurut fuqaha', kata ini mempunyai dua makna: hakiki dan majazi. Makna hakikinya adalah anak langsung, baik laki-laki maupun perempuan, besar maupun kecil. Sementara makna majazinya adalah cucu dari anak laki-laki atau garis laki-laki (al-Jashsh 1992: 80).

Jika makna hakiki dari kata *walad* bersifat umum mencakup anak laki-laki dan anak perempuan, tetapi mengapa makna majazi dari kata tersebut hanya mencakup cucu dari anak/garis laki-laki saja dan tidak mencakup cucu dari anak/garis perempuan? Menurut al-Bayjuriy, pembatasan makna *awlad* tersebut adalah karena nasab hanyalah melalui ayah, sehingga tidak mencakup cucu perempuan dari anak perempuan. Dengan kata lain, kekerabatan antara seseorang dengan orang lain dihubungkan melalui ayah. Meskipun dua atau beberapa orang juga masih dipandang memiliki hubungan kekerabatan jika mereka dihubungkan oleh ibu, tetapi hubungan kekerabatan itu hanya bersifat *luhbaniy* (makna kebahasaan) saja (al-Bayjuriy, 1999: 206). al-Bayjuriy secara jelas mengatakan bahwa secara *luhbaniy* (atau *wadhiy*) kata *أولاد* mencakup pula cucu

perempuan dari anak perempuan, tetapi makna itu tidak digunakan untuk mengartikan kata tersebut yang terdapat dalam al-Nisa> 11. Dengan kata lain, makna yang dipilih fuqaha' untuk memahami kata أولاد adalah makna 'urfy atau isti'mak. Makna inilah yang digunakan oleh masyarakat Arab sesuai dengan sistem kekerabatan mereka, yakni sistem kekerabatan patrilineal, sebagaimana ditunjukkan dalam syair ini (Ibn Qudamah, 1997: 11):

بنونا بنو آبائنا وبناتنا # بنوهن أبناء الرجال الأباعد

Keturunan kami adalah keturunan dari anak laki-laki kami,
dan anak-anak perempuan kami.

Sedangkan keturunan dari anak-anak perempuan kami adalah
anak-anaknya orang lain.

Hak kewarisan saudara ketika bersama dengan anak

Dalam al-Nisa> ayat 176 dinyatakan bahwa jika seseorang meninggal dunia dan tidak meninggalkan anak (*walad*) maka saudaranya berhak memperoleh warisan. Jika saudara itu adalah satu orang perempuan maka bagiannya setengah, jika dua orang atau lebih bagiannya dua pertiga, dan jika terdiri dari laki-laki dan perempuan maka mereka berebagi dengan ketentuan saudara laki-laki berhak memperoleh dua kali bagian saudara perempuan. Ayat itu jelas mempersyaratkan ketiadaan anak (*walad*) agar saudara berhak memperoleh warisan. Namun fuqaha' Sunni membatasi makna *walad* tersebut hanya berarti anak laki-laki, tidak mencakup anak perempuan.

Secara *wadfiy*, kata *walad* mencakup anak laki-laki dan anak perempuan. Makna *wadfiy* kata ini yang mencakup anak laki-laki dan anak perempuan ditunjukkan oleh tidak adanya bentuk *mu'annats* dari kata ini. Begitu pula secara *shar'iy*, kata itu disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 33 kali dalam bentuk tunggal (*walad*) dan 23 kali dalam bentuk jamak (*awlad*), dan seluruhnya dalam arti anak laki-laki dan perempuan (Syarifuddin, 2004: 54). Tetapi secara *isti'makiy* atau 'urfy kata itu biasa digunakan hanya untuk menunjuk anak laki-laki (Al-Jasas, 1992: 21).

Khusus yang berkaitan dengan kewarisan, kata *walad* (*awlad*) pada bagian pertama al-Nisa> ayat 11 diartikan oleh fuqaha' dengan makna *wadfiy*, yakni mencakup anak laki-laki dan anak perempuan. Begitu pula kata *walad* pada penggal kedua ayat tersebut yang menjelaskan bagian kewarisan ayah dan ibu. Hanya saja, berkaitan dengan hak ayah atas 1/6

harta peninggalan sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut, bagian ayah tidak hanya 1/6 ketika anak tersebut adalah anak perempuan dan tidak ada anak laki-laki. Karena di samping memperoleh warisan 1/6 sebagai *ashbab al-furud* berdasarkan ayat ini, ayah juga memperoleh bagian sisa sebagai *'ashbab*. Pemaknaan kata *walad* dengan makna *wadhiy* juga dilakukan oleh fuqaha' ketika memahami kata tersebut pada bagian pertama al-Nisa³ ayat 12, yakni mengenai bagian kewarisan suami dan istri. Bagian kewarisan masing-masing suami dan istri dipengaruhi oleh ada dan tidak adanya anak pewaris, baik anak laki-laki maupun anak perempuan.

Namun ketika sampai pada ayat 176, fuqaha' Sunni memaknai kata *walad* dengan makna *isti'mahiy*, yakni anak laki-laki saja, tidak dengan makna *wadhiy*. Dengan pemaknaan ini maka hanya anak laki-laki yang dapat menghalangi saudara, sementara anak perempuan, berapa pun jumlahnya, tidak dapat menghalangi saudara. Pilihan makna antara makna *wadhiy* dengan makna *isti'mahiy* ini menunjukkan adanya ijtihad *bayaniy* (dalam bentuk pemaknaan satu kata) yang tidak konsisten.

Pemaknaan ini tampaknya dipengaruhi oleh dua hal. Pertama, penggunaan kata tersebut secara *urfi*. Sebagaimana disebutkan di atas, secara *wadhiy* kata ini mencakup anak laki-laki dan anak perempuan, tetapi secara *'urfiy* orang-orang Arab menggunakannya untuk anak laki-laki saja. Kedua, fuqaha' juga merasa terikat dengan hadis Jabir yang telah disinggung di atas, yang di dalamnya diinformasikan bahwa Rasulullah saw. memberikan bagian dua pertiga untuk dua orang anak perempuan, seperdelapan untuk istri, dan sisanya untuk saudara. Namun kesahihan hadis tersebut menjadi persoalan yang dibicarakan di kalangan ahli hadis. Ibn 'Abbas sendiri tidak menggunakan hadis ini dan berpendapat bahwa kata *walad* dalam ayat tersebut mencakup pula anak perempuan sehingga dia menghalangi saudara untuk memperoleh warisan. Begitu pula ulama Zhahiriyah tampaknya tidak menganggap kuat hadis ini sehingga mereka tidak memberikan hak waris kepada saudara ketika ada anak perempuan (Abubakar, 1998).

Pengertian Kalalah

Al-Nisa³ ayat 176 menjelaskan kasus kewarisan seseorang yang meninggal tanpa meninggalkan anak sebagai ahli warisnya. Penjelasan ini sebagai jawaban atas pertanyaan orang-orang Arab mengenai kewarisan kalalah. Dari sini dapat disimpulkan bahwa *kalalah* adalah seseorang yang meninggal dunia tanpa meninggalkan anak sebagai ahli warisnya.

Dalam kasus ini, jika ada saudara, maka saudara berhak memperoleh warisan dari orang tersebut. Dengan kata lain, yang dapat menghalangi saudara adalah anak.

Namun fuqaha' Sunni, di samping membatasi makna anak hanya pada anak laki-laki saja, juga menambahkan ayah sebagai orang yang juga menghalangi saudara dari memperoleh warisan. Menurut mereka, yang dimaksud dengan *kalalah* adalah orang yang meninggal dunia tanpa meninggalkan anak laki-laki dan juga ayah. Pengertian yang tidak berdasarkan pada ayat al-Qur'an itu sendiri menurut fuqaha' adalah makna sesuai dengan penggunaan orang-orang Arab (Ibn al-'Arabiyy, 2003: 346-347).

Dari sini sangat jelas bahwa fuqaha' melakukan ijtihad *bayaniyy* terhadap pernyataan al-Qur'an yang sesungguhnya tidak perlu diijtihadi karena sudah jelas. Di dalam ijtihadnya, mereka justru mengambil sumber di luar al-Qur'an dan Hadis. Mereka mendahulukan makna *'urfiiyy* kata *kalalah*, dan meninggalkan makna *yyar'iyy*nya.

Memang terdapat riwayat dari Ibn 'Abbas yang mengatakan bahwa *kalalah* adalah "seseorang yang tidak meninggalkan anak" tanpa menyebut "dan ayah". Namun riwayat ini dinilai lemah oleh jumhur (Ibn Qudamah, 1997: 269). Makna *'urfiiyy* dari kata ini tampaknya begitu memengaruhi dan dipegangi oleh fuqaha', termasuk dari kalangan sahabat, sehingga kata ini menjadi sesuatu yang sulit dipahami. Umar bin Khattab diriwayatkan mengatakan, "Ada tiga masalah yang kami harap dijelaskan oleh Rasul, (dan penjelasannya) lebih kami sukai dari dunia dan isinya, yaitu *kalalah*, kekhalifahan dan riba" (Al-Bukhariyy, 2002: 5160). Dalam hadis lain juga disebutkan bahwa 'Umar telah berulang kali bertanya kepada Rasul tentang *kalalah* hingga ketika ia bertanya lagi, Rasul menjawab sambil menusukkan jari telunjuknya ke dada 'Umar, "Hai 'Umar, tidak cukupkah *ayah al-shayf* yang terdapat pada akhir surat al-Nisa?" (Muslim: 2006: 4235),

Riwayat dari 'Umar tersebut menunjukkan betapa persoalan makna *kalalah* menjadi persoalan yang pelik. 'Umar sudah berulang kali menanyakan kepada Rasul saw., sehingga karena seringnya 'Umar bertanya tentang masalah ini maka Rasul menusukkan jarinya ke dada 'Umar ketika beliau memberi jawaban. Hadis ini juga sudah sangat tegas memberikan jawaban atas persoalan pengertian *kalalah*, yakni sesuai yang disebutkan dalam al-Qur'an. Kesulitan yang dirasakan para Sahabat dalam memahami kata ini tampaknya karena penjelasan al-Qur'an tidak sesuai dengan apa yang mereka pahami selama ini.

Hak kewarisan saudara kandung dan seayah dan saudara seibu

Hak kewarisan saudara disebutkan dalam dua ayat, yaitu al-Nisa³: 176 dan akhir al-Nisa³: 12. Kedua ayat ini sama-sama menjelaskan hak saudara dalam kasus kewarisan *kalakib*.

Hanya saja, mengenai hak kewarisannya, kedua ayat tersebut memberikan ketentuan yang berbeda. Al-Nisa³: 12 menetapkan bahwa saudara laki-laki maupun perempuan berhak memperoleh seperenam jika hanya satu orang, dan memperoleh sepertiga jika lebih dari satu orang. Sementara al-Nisa³: 176 menetapkan bahwa saudara perempuan jika hanya satu orang berhak atas setengah, jika saudara perempuan berjumlah dua orang berhak atas dua pertiga, dan jika bersama dengan saudara laki-laki maka bagian saudara laki-laki dua kali bagian saudara perempuan.

Dua ayat yang memberikan penjelasan tentang hak kewarisan saudara ini menimbulkan persoalan. Persoalan itu kemudian mendapatkan ‘pemecahan’ dari Abu Bakar. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Ibn Jarir dari Qatadah, bahwa Abu Bakar dalam satu khutbahnya mengatakan,

“Ketahuilah bahwa ayat yang diturunkan dalam awal surat al-Nisa³ mengenai pembagian warisan (ayat 11) itu diturunkan Allah untuk menjelaskan anak dan orang tuanya, ayat kedua (ayat 12) diturunkan untuk menjelaskan suami, istri dan saudara seibu, dan ayat yang *mengakhiri* surat al-Nisa³ (ayat 176) diturunkan untuk menjelaskan kewarisan saudara-saudara kandung. Dan ayat yang mengakhiri surat al-Anfa³ (ayat 75) diturunkan untuk menjelaskan kewarisan *dhawi>al-arhām* yang sebagiannya lebih utama daripada yang lain menurut ketentuan dalam kitab Allah tentang ‘*ashbab* yang berlaku pada *zawi al-arham*.” (al-Tābariy: tth.: 431; al-Bayhaqiy, 2003: 379).

Berdasarkan hadis Abu Bakar ini maka fuqaha’ pun membedakan antara saudara seibu dengan saudara kandung. Dan saudara seayah oleh fuqaha’ disamakan dengan saudara kandung karena sama-sama dihubungkan melalui ayah (laki-laki). Tetapi ini adalah pendapat Abu Bakar, bukan penjelasan Rasulullah.

Penyelesaian ini sama sekali tidak didasarkan pada analisis terhadap *nas* al-Qur’an maupun hadis. Tidak ada keterangan mengenai *reasoning* Abu Bakar dalam menafsirkan kedua ayat tersebut. Tetapi yang melatarbelakangi penafsiran Abu Bakar tampaknya adalah sistem

kekerabatan patrilineal masyarakat Arab yang membedakan antara saudara seibu (terhubung melalui ibu saja) dengan saudara kandung atau seayah (terhubung melalui ayah).

Hak kewarisan ‘ashbah

‘Ashbah merupakan kerabat dekat atau dipandang dekat tetapi tidak ditentukan prosentase perolehan kewarisannya baik dalam al-Qur’an maupun hadis. Karena merupakan kerabat dekat atau dipandang dekat maka mereka mestilah berhak memperoleh warisan. Hanya saja, karena bagian mereka tidak ditentukan, maka mereka baru dapat mengambil harta warisan sisa setelah diambil terlebih dahulu oleh ahli waris *ashhab al-furud* dan karena perolehannya adalah sisa dari *ashhab al-furud* yang berhak, maka mereka mempunyai beberapa kemungkinan, mulai dari mendapatkan seluruh harta warisan, sebagian besar harta warisan, hingga tidak mendapatkan bagian sama sekali jika harta warisan telah habis setelah diambil oleh *ashhab al-furud* sesuai dengan *fard* masing-masing. Hanya saja, kemungkinan terburuk ini tidak akan pernah dialami oleh mereka yang terdekat dari garis keturunan ke bawah (anak laki-laki, cucu laki-laki dari anak laki-laki, dan seterusnya ke bawah sepanjang melewati garis murni laki-laki dan tidak ada yang lebih tinggi derajatnya dalam garis tersebut).

Di dalam al-Qur’an, besaran hak kewarisan laki-laki memang tidak disebutkan secara pasti, kecuali ayah, suami dan saudara dalam al-Nisa: 12. Mengenai bagian anak laki dan saudara laki-laki dalam al-Nisa: 176 hanya dinyatakan bahwa bagian mereka sama dengan bagian perempuan. Dari sini kemudian dipahami bahwa ahli waris laki-laki pada dasarnya menerima sisa.

Kesimpulan ini dipertegas dengan hadis riwayat Ibn ‘Abbas bahwa Rasul saw. bersabda,

أَحِقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ.

Hadis ini menyatakan bahwa sisa harta warisan setelah diberikan kepada *ashhab al-furud* (jika mereka ada) adalah hak laki-laki yang paling utama, yakni paling utama dalam hubungan kekerabatan karena hak kewarisan didasarkan pada hubungan kekerabatan. Namun hadis ini tidak menjelaskan siapa atau siapa-siapa yang merupakan laki-laki paling utama tersebut.

Sedangkan penamaan laki-laki paling utama tersebut sebagai ‘ashbah dikaitkan dengan penyebutan istilah ini dalam beberapa hadis,

diantaranya adalah yang diriwayatkan oleh Muslim dari Muhammad bin Rafi' yang bersumber dari Abu Hurairah bahwa Nabi saw. bersabda,

“Demi Zat yang jiwa Muhammad ada di tangan-Nya, tidak ada seorang mukmin pun di atas bumi kecuali aku yang paling bertanggung jawab baginya. Siapapun yang meninggalkan hutang atau keluarga yang melarat maka aku menjadi penanggungnya, dan siapapun yang meninggalkan harta maka bagi *'ashbab* yang ada” (Muslim, juz 11: 51-52).

Meskipun istilah *'ashbab* disebutkan dalam hadis, tetapi tidak ada satu hadis pun yang memberikan penjelasan mengenai siapa yang dimaksud dengan *'ashbab* dan siapa pula yang dimaksud dengan “laki-laki paling utama”. Hadis-hadis yang ada juga tidak memberikan penjelasan mengenai siapa yang lebih berhak di antara para *'ashbab* atau “laki-laki paling utama” tersebut jika jumlah mereka banyak. Namun para ulama secara sepakat memahami bahwa yang dimaksud dengan *'ashbab* dan “laki-laki paling utama” sebagaimana disebutkan dalam hadis-hadis di atas adalah kerabat laki-laki yang hubungannya dengan pewaris tidak melewati perempuan (al-Sarakhsi, 2000: 150; al-Qarafi, 1994: 51). Mereka juga membuat tata urutan untuk menentukan *'ashbab* yang menjadi “laki-laki paling utama” tersebut ketika terdapat sejumlah *'ashbab*.

Menurut mereka, untuk menentukan siapa yang paling utama, yang pertama harus diperhatikan adalah garis kekerabatannya (*jibah al-qarabah*). Mereka yang berasal dari *jibah* yang lebih utama adalah lebih berhak dari pada dan menghalangi mereka yang berasal dari *jibah* di bawahnya. Selanjutnya, jika terdapat beberapa orang dari *jibah* yang sama maka yang berhak adalah yang lebih dekat *darajah al-qarabahnya*. Dan jika terdapat beberapa orang yang sama *jibah* dan *darajah al-qarabahnya* maka yang lebih berhak adalah yang lebih kuat *qumwah al-qarabahnya*, yakni yang sekandung didahulukan daripada yang seayah saja. Dan jika ada beberapa orang yang sama *jibah*, *darajah* dan *qumwah al-qarabahnya* maka mereka menerima warisan secara bersama-sama dengan bagian yang sama.

Fuqaha' sepakat mengenai skala prioritas di atas (al-Bayjuriy, 1999: 136-137; Ibn Qudamah, 1997: 97). Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai urutan *darajah al-qarabah*. Menurut pengelompokan yang dibuat Abu Hanifah, kakek satu *jibah* dengan ayah (*jibah al-ubumwah*) dan saudara satu *jibah* dengan keturunannya (*jibah al-ukhumwah*). Karena

itu, saudara tidak akan mendapat warisan jika ada kakek betapa pun jauh kakek tersebut. Sedangkan menurut mayoritas fuqaha', ayah masuk *jibab* secara sendirian, kakek tidak satu *jibab* dengan ayah melainkan satu *jibab* dengan saudara. Dan anak keturunan saudara dikelompokkan dalam satu *jibab* tersendiri. Karena itu, menurut mereka, saudara akan memperoleh warisan jika bersama-sama ayah dengan cara pembagian yang murni merupakan hasil ijtihad dan dikenal dengan istilah *muqasamah* (al-Zuhayli, 2010: 7796-7797).

Tata urutan tersebut di atas sama sekali tidak didasarkan pada *nass* al-Qur'an maupun hadis, sehingga murni hasil ijtihad mereka. Namun ijtihad yang dilakukan pun tidak mungkin semata-mata penalaran melainkan mesti mengacu pada sumber tertentu. Sumber yang paling mungkin bagi ijtihad mereka adalah tata urutan '*asabah* sebagaimana yang dikenal dalam masyarakat patrilineal Arab. Dengan kata lain, tata urutan '*asabah* tidak diambil dari al-Qur'an maupun hadis melainkan budaya Arab mengenai sistem kekerabatan.

Ijtihad Qiyasi

Ijtihad qiyasi adalah ijtihad dengan cara menganalogikan hukum suatu kasus dengan hukum kasus yang telah dijelaskan dalam *nass* karena keduanya dianggap mempunyai kesamaan 'illah.

Bagian dua orang anak perempuan

Di atas telah dikemukakan bahwa fuqaha' Sunni, yang mengikuti pendapat mayoritas Sahabat, berpendapat bahwa bagian dua orang anak perempuan adalah dua pertiga. Padahal, dalam al-Qur'an tegas dinyatakan bahwa bagian dua pertiga itu diberikan kepada anak perempuan jika jumlah mereka lebih dari dua. Sebagian argumen pendapat mereka ini telah dikemukakan di atas. Di samping argumen-argumen itu, mereka juga menggunakan argumen lain berupa *qiyas*, yaitu meng*qiyas*kan bagian mereka dengan bagian dua orang saudara perempuan kandung atau seayah. Dalam al-Nisa: 176 dinyatakan bahwa jika saudara perempuan ada dua orang maka bagi mereka dua pertiga harta warisan. Jika bagian dua orang saudara perempuan (atau lebih) adalah dua pertiga, maka demikian pula bagian dua orang anak perempuan.

Gharrawayn/'Umariyyatayn

Dalam al-Nisa: 11 disebutkan bahwa bagian ibu dan ayah masing-masing adalah seperenam jika bersama dengan anak, tapi jika

tidak bersama dengan anak maka bagian ibu adalah sepertiga. Dalam keadaan tidak bersama dengan anak ini, ayat tersebut tidak menjelaskan berapa bagian ayah. Hal ini menunjukkan, menurut para ulama, bahwa ayah memperoleh sisanya. Agar lebih jelas, berikut dicantumkan kembali ayat tersebut:

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِأُمِّهِ
الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ

Ayat ini menjelaskan bagian ibu ketika bersama atau tidak bersama dengan ayah dan anak. Bagaimana bagiannya ketika bersama dengan ahli waris yang lain, misalnya ketika ibu tidak hanya mewaris bersama dengan ayah melainkan juga bersama dengan suami atau istri? Dengan berpegang pada bunyi ayat tersebut, ketika ibu mewaris bersama dengan ayah dan suami atau istri maka bagian ibu adalah sepertiga, karena yang dapat mempengaruhi bagian ibu hanyalah anak dan beberapa saudara. Namun, dengan memberikan bagian sepertiga kepada ibu maka bagian ibu menjadi dua kali bagian ayah (ketika bersama istri) atau hanya selisih sedikit dengan bagian ayah (ketika bersama dengan suami). Lebih jelasnya sebagai berikut:

- Kasus 1

Suami : $1/2 = 3/6$

Ibu : $1/3 = 2/6$

Ayah : sisa = $1/6$ (separoh bagian ibu)

- Kasus 2

Istri : $1/4 = 3/12$

Ibu : $1/3 = 4/12$

Ayah : sisa = $5/12$ (hanya sedikit lebih banyak dari bagian ibu)

Perbandingan bagian ayah dengan bagian ibu dipandang tidak sesuai dengan prinsip *li al-dhakar mithl hazal-unthayayn*, yaitu bahwa jika ada ahli waris laki-laki bersama dengan ahli waris perempuan yang sederajat maka bagian mereka adalah 2:1. Jadi, atas dasar prinsip tersebut, seharusnya bagian ibu adalah separoh bagian ayah. Penerapan ketentuan ayat tersebut dengan apa adanya sesuai dengan bunyi ayat tersebut dipandang menyelisihi prinsip tersebut.

Dua kasus ini pada masa sahabat menjadi persoalan yang menghebohkan dan penyelesaiannya sangat kontroversial, sehingga oleh para fuqaha' disebut *gharramayn* (dua bintang cemerlang). Khalifah 'Umar bin Khattab, yang kemudian diikuti mayoritas fuqaha', menyelesaikan persoalan ini dengan cara menakwilkan kata *thuluth*. Menurut mereka, yang dimaksud dengan kata *thuluth* dalam ayat di atas, khusus untuk kedua kasus tersebut, bukanlah sepertiga harta warisan (*thuluth ma>taraka*), melainkan sepertiga sisa (*thuluth ma>baqiya*) setelah diambil oleh suami atau istri. Dengan memberikan bagian sepertiga sisa kepada ibu, maka bagian sisa yang diterima ayah adalah dua pertiga sisa atau dua kali lipat bagian ibu. Penakwilan kata *thuluth* untuk dua kasus di atas merupakan bentuk ijtihad *qiyasyi*, yakni mengqiyaskan bagian ibu ketika bersama dengan ayah dan suami/istri dengan bagiannya dalam kasus-kasus yang lain ketika bersama ayah, dan juga diqiyaskan dengan bagian semua perempuan yang mewaris bersama dengan laki-laki yang sederajat, yakni memperoleh bagian separo dari bagian laki-laki yang sederajat.

Pendapat Umar tersebut sebetulnya mendapat penentangan dari Ibn 'Abbas, namun tidak diikuti oleh mayoritas fuqaha'. Menurut Ibn 'Abbas, kata *thuluth* dalam ayat tersebut harus diartikan sepertiga harta warisan, tidak boleh diartikan sepertiga sisa. Kata *thuluth* dalam ayat di atas terhubung (*ma'athf*) dengan kata *sudus*. Jika kata *sudus* berarti seperenam harta warisan maka kata *thuluth* pun berarti sepertiga harta warisan, bukan sepertiga sisa. Lebih dari itu, bagian-bagian yang disebutkan dalam al-Qur'an (*nisf*, *thuluthan*, *rubu'*, *thumun*, *sudus*) selalu dikaitkan dengan harta warisan secara keseluruhan, tidak ada yang dikaitkan dengan sisa harta warisan. Bahkan untuk selain dua kasus di atas pun, kata *thuluth* tersebut oleh Umar dan jumhur fuqaha' juga diartikan sepertiga harta warisan, bukan sepertiga sisa. Karena itu, memaknai kata *thuluth* untuk dua kasus di atas dengan arti sepertiga sisa, menurut Ibn 'Abbas, tidak dapat dibenarkan.

Ijtihad *Istislahiy*

Ijtihad *istislahiy* adalah ijtihad mengenai satu persoalan yang tidak ada penjelasan langsung dalam *nass* dan tidak pula dapat diqiyaskan dengan kasus yang terdapat dalam *nass*, dengan cara menggunakan kemaslahatan sebagai dasar pertimbangannya. Dalam bidang kewarisan, model ijtihad ini dilakukan ketika penyelesaian kasus kewarisan dengan

mengikuti ketentuan *nas* sebagaimana yang dipahami fuqaha' ternyata melahirkan persoalan atau kejanggalan dilihat dari sisi keadilan.

'*Awl*

Dalam beberapa kasus, harta warisan tidak cukup jika dibagikan kepada ahli waris *ashab al-furud* sesuai dengan hak (*farid*) mereka. Sebagai contoh, jika para ahli waris terdiri atas saudara perempuan, suami dan ibu, maka saudara perempuan berhak memperoleh $1/2$, suami berhak memperoleh $1/2$, dan ibu berhak memperoleh $1/3$. Jumlah furudl tersebut melebihi 1, yang berarti harta warisan tidak cukup dibagikan kepada mereka sesuai dengan *farid* yang menjadi hak masing-masing. Tidak ada petunjuk dalam *nas* al-Qur'an maupun hadis mengenai persoalan semacam ini. Tidak ada pula petunjuk dalam *nas* mengenai siapa yang harus didahulukan daripada yang lain dalam kasus seperti ini. Semua *ashab al-furud* sepanjang tidak terhalang oleh ahli waris lain, mempunyai hak yang sama untuk memperoleh harta warisan sesuai dengan bagian masing-masing.

Menghadapi persoalan ini, para sahabat berijtihad dan kemudian hasil ijtihadnya diikuti oleh fuqaha' generasi berikutnya. Beberapa sahabat, antara lain 'Umar bin al-Khattab, Zayd bin Tsabit dan 'Ali bin Abi Talib berpendapat bahwa semua ahli waris tersebut tetap berhak memperoleh warisan dan yang satu tidak boleh dikalahkan oleh yang lain. Memberikan kepada sebagian ahli waris sesuai dengan hak mereka dan mengabaikan sama sekali sebagian ahli waris yang lain atau tidak memberinya bagian lebih sedikit dari pada haknya, dipandang tidak adil. Karena itu, harus ada penyelesaian yang adil bagi semua ahli waris yang berhak. Untuk menyelesaikan masalah kekurangan harta warisan jika dibagikan kepada mereka sesuai dengan *farid* masing-masing, para Sahabat tersebut memberikan solusi dengan mengurangi setiap bagian masing-masing ahli waris secara seimbang sesuai dengan *farid* masing-masing. Penyelesaian ini kemudian dikenal dengan istilah '*awl*'.

Dalam kasus di atas, penyelesaiannya adalah sebagai berikut:

Saudara perempuan	: $1/2 = 3/6$	→ $3/8$
Suami	: $1/2 = 3/6$	→ $3/8$
Ibu	: $1/3 = 2/6$	→ $2/8$

Penyelesaian yang dimaksudkan untuk memberikan keadilan kepada semua ahli waris ini mengakibatkan perubahan *farid* masing-masing, yakni menjadi lebih kecil dan tidak sesuai dengan yang

ditentukan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Bagian saudara perempuan dan suami yang masing-masing semestinya 1/2 atau 3/6 menjadi 3/8, bagian suami juga demikian, dan bagian ibu yang semestinya 1/3 atau 2/6 menjadi 2/8.

Meskipun ijtihad ini jelas-jelas merubah ketentuan *nas* yang *qat'i*, tetapi dianut oleh mayoritas Sahabat dan kemudian diikuti oleh mayoritas ulama. Semua ulama empat madzhab mengikuti pendapat ini, bahkan pendapat ini diklaim telah menjadi *ijma'*, meskipun kenyataannya sebagian ulama memiliki pendapat berbeda.

Radd

Kebalikan dari *awl*, *radd* adalah pengembalian sisa kepada *asbab al-furu'* setelah mereka memperoleh bagian *furu'*. *Radd* dioperasikan ketika dalam satu kasus, harta warisan masih tersisa setelah diambil oleh ahli waris *asbab al-furu'* sesuai dengan bagian yang menjadi hak mereka (*fard*) masing-masing, sementara tidak ada ahli waris *asbab*. Sisa ini kemudian diberikan lagi kepada setiap *asbab al-furu'* sebanding dengan besarnya *fard* masing-masing. Contohnya adalah sebagai berikut.

Sdr pr kandung	: 1/2 = 3/6	→	3/5
Sdr pr seayah	: 1/6 = 1/6	→	1/5
Ibu	: 1/6 = 1/6	→	1/5

Dengan *radd* ini, maka perolehan masing-masing *asbab al-furu'* menjadi lebih besar dari *fard* yang ditentukan dalam al-Qur'an. Dalam contoh di atas, bagian saudara perempuan kandung yang semula 3/6 menjadi 3/5, bagian saudara perempuan seayah yang semula 1/6 menjadi 1/5, dan begitu pula dengan bagian ibu. Dengan adanya perubahan peroleh masing-masing *asbab al-furu'* maka bisa dikatakan bahwa dengan *radd* fuqaha' telah mengabaikan ketentuan-ketentuan al-Qur'an mengenai *al-furu' al-muqaddarah* yang oleh mereka sendiri dipandang *qat'i*.

Penyelesaian ini di satu sisi lahir sebagai akibat pembatasan ahli waris yang berhak memperoleh sisa, yakni *asbab*, hanya pada kerabat laki-laki yang terhubung kepada pewaris tidak melewati perempuan. Ketika di luar *asbab al-furu'* tidak ada ahli waris yang memenuhi kriteria ini, maka timbul persoalan mengenai siapa yang berhak mengambil sisa harta warisan itu. Sebagian fuqaha' kemudian berijtihad dan memberikan solusi yang disebut dengan *radd* tersebut. Di sisi lain, *radd* tersebut justru melanggar batasan yang dibuat fuqaha' Sunni sendiri karena dengan *radd*

tersebut maka ahli waris yang memperoleh sisa tidak hanya kerabat laki-laki yang terhubung kepada pewaris tanpa melewati perempuan, melainkan juga kerabat perempuan (*ashbb al-furud*). Bahkan berdasarkan penelitian fuqaha', dari dua belas ahli waris yang berhak memperoleh *radd*, delapan di antaranya adalah perempuan.

Digunakannya *radd* sebagai cara menyelesaikan sisa harta warisan ini merupakan pendapat mayoritas Sahabat dan Tabi'in, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad bin Hanbal, fuqaha' mutaakhirin dari kalangan Malikiyah dan Syafi'iyah, fuqaha' Imamiyah dan Zaidiyah. Namun mereka berbeda pendapat mengenai *ashbb al-furud* yang tidak berhak menerima *radd*.

Pertama, menurut Ibn Mas'ud, *radd* tidak dapat diberikan kepada suami, istri, cucu perempuan garis laki-laki ketika dia bersama dengan anak perempuan, saudara perempuan seayah ketika bersama dengan saudara perempuan kandung, anak-anak ibu ketika bersama dengan ibu, dan nenek ketika bersama dengan *ashbb al-furud* lain yang berhak memperoleh *radd*. Kedua, menurut Ibn 'Abbas dalam salah satu pendapatnya, bahwa sisa harta warisan itu tidak dapat diberikan kepada suami, istri dan nenek. Ketiga, menurut mayoritas Sahabat, fuqaha' dari kalangan Tabi'in dan mazhab-mazhab, bahwa *radd* tidak dapat diberikan kepada suami dan istri. Menurut mereka, *radd* hanya berhak diterima oleh ahli waris *ashbb al-furud nasabiyah* (hubungan darah), sementara suami dan istri adalah *ashbb al-furud sababiyah* (sebab perkawinan). Tidak ada *nasb* sama sekali yang menjadi dasar pengecualian ini.

Hfmariyah/Musyarrakah

Fuqaha' sunni mengelompokkan ahli waris ke dalam tiga kelompok, yaitu *ashbb al-furud* 'ashbab dan *dhawial-arbham*. *Ashbb al-furud* adalah para ahli waris yang berhak atas bagian tertentu (*farid* j.: *furud*). Di samping berhak atas bagian yang sudah ditentukan, mereka juga berhak menerima sisa dengan cara *radd* jika tidak ada ahli waris dari kelompok 'ashbab, yaitu para ahli waris yang berhak atas sisa harta warisan setelah diberikan kepada *ashbb al-furud*. Barulah kalau tidak ada 'asabah dan/atau ashab al-furud yang berhak menerima *radd*, para ahli waris dari kelompok *dhawial-arbham* bisa mendapat warisan.

Namun demikian, penerapan prinsip ini menimbulkan ketidakadilan dalam kasus di mana para ahli warisnya terdiri atas suami, ibu, beberapa orang saudara seibu dan satu atau beberapa orang saudara laki-laki sekandung. Berdasarkan prinsip tersebut, suami berhak memperoleh

1/2 karena pewaris tidak meninggalkan anak, ibu memperoleh 1/6 karena pewaris meninggalkan beberapa saudara, beberapa saudara seibu memperoleh 1/3 karena lebih dari satu, dan saudara laki-laki kandung sebagai ahli waris *‘asabah* yang berhak atas sisa harta warisan tidak memperoleh warisan karena dalam kasus ini harta warisan telah habis jika diberikan kepada para ahli waris *‘asabah al-furu‘* tersebut sesuai dengan hak masing-masing. Lebih jelasnya digambarkan di bawah ini:

Suami	: 1/2 = 3/6
Ibu	: 1/6 = 1/6
2 saudara seibu	: 1/3 = 2/6
1 saudara lk kandung	: sisa = 0

Pada masa pemerintahannya, khalifah ‘Umar pernah memutuskan kasus seperti ini dua kali. Pada kali pertama, ‘Umar menggunakan prinsip di atas sehingga saudara laki-laki kandung tidak memperoleh warisan. Keputusan ini diterima oleh saudara laki-laki kandung itu meskipun mungkin dengan rasa tidak puas. Namun pada kasus kedua, saudara laki-laki kandung tidak dapat menerima keputusan semacam itu. Dia mengatakan, “Wahai Amirul mukminin, anggaplah ayah kami adalah himar. Bukankah kami berasal dari ibu yang sama?”

Keberatan dari saudara laki-laki kandung ini didengar oleh Umar, dan dia memutuskan memberikan warisan untuk saudara laki-laki kandung dengan cara membagi rata sisa harta warisan di antara saudara laki-laki kandung dan saudara seibu, setelah diambil oleh suami dan ibu. Cara pembagian ini dikenal dengan istilah *musharrakah*, dan kasus ini dikenal dengan sebutan *hifmaniyah* karena saudara laki-laki kandung tersebut menggunakan himar sebagai argumennya. Juga dikenal dengan sebutan *minbariyah* karena ketika menyelesaikan persoalan tersebut, ‘Umar sedang berdiri di mimbar.

Dari pembahasan di atas dapat diketahui bahwa hukum kewarisan Islam yang dianggap bersifat *qat‘iy* dan tidak dapat diubah dalam kenyataannya dipenuhi dengan hasil-hasil ijtihad yang kebenarannya bersifat relatif dan tidak terlepas dari pengaruh latar belakang sosial budaya masyarakat di mana fuqaha’ Sunni hidup. Ijtihad-ijtihad itu tersebar dalam berbagai persoalan. Persoalan hak dan besarnya bagian ahli waris, yang merupakan persoalan yang sering dianggap *qat‘iy*, ternyata juga menjadi obyek ijtihad. Misalnya tentang besarnya bagian dua orang anak perempuan, besarnya bagian ibu ketika bersama ayah dan suami/istri, bagian kewarisan saudara seayah ketika bersama saudara seibu, dan lain-lain. Sebagian ijtihad dilakukan karena makna atau keten-

tuan suatu *nas* kurang jelas, tetapi juga dilakukan atas *nas* yang makna dan ketentuannya sudah cukup jelas. Misalnya pemaknaan terhadap kata *walad*, *kalalah* dan *fawqa ithnatayn*. Juga ijtihad atas ketentuan hak ibu ketika bersama ayah dan suami/ibu dan ketentuan tentang saudara ketika bersama ayah. Bahkan ijtihad yang dilakukan berakibat ketentuan tentang bagian yang ditetapkan (*al-furuḍ al-muqaddarah*) yang menjadi hak ahli waris tertentu menjadi berubah (berkurang atau bertambah). Misalnya, dalam kasus ibu tersebut, bagiannya tidak lagi sepertiga harta warisan melainkan menjadi sepertiga sisa. Dalam kasus yang diselesaikan dengan *radd*, *asḥab al-furuḍ* menjadi menerima lebih besar daripada *furuḍ muqaddarah* yang ditentukan dalam al-Qur'an, dan dalam kasus yang diselesaikan dengan *'aml* berakibat mereka menerima kurang dari *furuḍ muqaddarah* yang menjadi hak mereka.

Ijtihad-ijtihad yang dilakukan fuqaha' tersebut sebagian besar berpola *bayaniy* meskipun tidak sepenuhnya berpijak pada teks. Pemaknaan terhadap suatu *nas* sering terpengaruh oleh penggunaan suatu istilah dalam budaya Arab, seperti pemaknaan terhadap kata *walad*, *kalalah* dan *awla>rajul*. Selain ijtihad *bayaniy* juga digunakan ijtihad *qiyasiy* meskipun sebagai pendukung ijtihad *bayaniy*. Misalnya dalam memaknai frase *fawqa ithnatayni* dalam hal kewarisan anak perempuan, fuqaha' mengqiyaskannya dengan kewarisan saudara perempuan. Mereka juga menggunakan *qiyas* ketika menetapkan bagian sepertiga sisa bagi ibu ketika mewaris bersama-sama ayah dan suami/istri. Kata *thuluth* dalam al-Nisa': 12 dimaknai sepertiga sisa karena kalau tidak demikian maka bagian ibu tidak sesuai dengan ketentuan bahwa bagian perempuan adalah separoh bagian laki-laki. Dengan pemaknaan tersebut maka bagian ibu menjadi sejalan dengan prinsip ini. Ijtihad *istislahiy* juga dilakukan dalam pengertian pertimbangan keadilan. Dalam kasus yang terkenal dengan nama *h̄mariyah*, saudara sekandung diberikan warisan bersama-sama dengan saudara seibu padahal semestinya sebagai *'asḥab* saudara sekandung tidak memperoleh warisan karena harta warisan sudah habis. Tetapi dipandang tidak adil jika saudara seibu dapat warisan tetapi saudara sekandung malah tidak dapat.

Di atas itu semua, ijtihad-ijtihad yang dilakukan kadang mengabaikan prinsip konsistensi. Pemaknaan kata *walad* dalam semua tempat dimaknai sebagai anak laki-laki dan anak perempuan, kecuali dalam al-Nisa': 176. Dalam ayat ini kata *walad* hanya diartikan anak laki-laki dan tidak mencakup anak perempuan. Begitu pula dalam kasus *h̄mariyyah* di

atas. Jika fuqaha' konsisten dengan pandangan mereka sendiri bahwa saudara sekandung adalah *'ashhab* dan saudara seibu adalah *ashhab al-furuq* sesuai dengan penafsiran mereka terhadap kata *akb* dan *ukbt* dalam al-Nisa' ayat 12 dan 176, semestinya saudara sekandung dalam kasus tersebut tidak memperoleh warisan.

KESIMPULAN

Hukum kewarisan Islam tidak semata-mata didasarkan petunjuk langsung dari al-Qur'an dan Hadis. Sangat banyak ketentuan di dalamnya yang didasarkan pada ijtihad dan penalaran bebas. Bahkan dalam ijtihadnya, fuqaha' berani menggunakan penalaran yang berakibat merubah ketentuan-ketentuan yang bersifat pasti demi untuk memberikan keadilan kepada para ahli waris.

Besarnya kadar ijtihad menunjukkan relativitas sebagian besar ketentuan hukum kewarisan Islam, sekaligus mengindikasikan peluang bagi ijtihad ulang terhadap ketentuan-ketentuan *ijtihadiiyyah* dalam hukum kewarisan. Keberanian fuqaha' melakukan ijtihad yang bersinggungan dengan ketentuan-ketentuan yang dipandang *qath'iyy* juga mengisyaratkan bahwa ijtihad dapat dilakukan terhadap ketentuan-ketentuan tersebut demi untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat islam (*maqasid al-shari'ah*).

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Hamid, Muhammad Muhiy al-Din. 1984. *Abkam al-Mawarith fi al-Shari'ah al-Islamiyyah 'ala Madhab al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.
- 'Abd al-Jawwad, Ahmad. 1986. *Ushul 'Ilm al-Mawarith: Qismah al-Tirkah bi al-Tariqah al-Hisabiyyah wa bi al-Qirab*. Beirut: Dar al-Jil.
- Abu>Zahrah, Muhammad. 1963. *Abkam al-Tirkah wa al-Mawarith*. Kairo: Dar al-Fikr.
- Anderson, J.N.D. 1975. *Islamic Law in the Modern World*. Connecticut: Greenwood Press.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward to an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press.
- Asmin, Yudian W. (ed.). 1994. *Ke Arab Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga.

- Badran, Badran Abu>al-‘Aynayn. tth. *Al-Mawarib wa al-Washyyah wa al-Hibab fi al-Shari’ah al-Islamiyyah wa al-Qanun*. Iskandariyah: Mu’assasah Shabab al-Jami’ah.
- Balth Jay, ‘Ali ‘Abd al-Hamid dan Muhammad Wahbi>Sulayman, *al-Mu’tamad fi>Fiqh al-Imam Ahmad*, juz 2. Beirut: Dar al-Khayr, 1992.
- Bayjuri, Ibrahim. 1999. *Hushiyah al-Bayjuri>‘ala>Sharh}al-Ghazzi>‘ala>Matn Abi>Syuja} jilid 2*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Bukhari> Abu>‘Abd Allah Muhammad bin Isma’il, *S}ub} al-Bukhari> Damaskus: Dar Ibn Kathir*, 2002.
- Dawalibi, Muhammad Ma’ruf. 1965. *al-Madkhal ila ‘Ilm Usul al-Fiqh*, ttp: Dar al-Kitab al-Jadid.
- Ibn al-‘Arabi> Muhammad ibn ‘Abd Allah. 2003. *Ah}kam al-Qur’an*, jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. 1982. *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, juz 3. Beirut: Dar al-Qalam.
- Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din Abu>Muhammad bin ‘Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad. 1997. *al-Kafi> jilid 9*. Jizzah: Hajar.
- al-Jas}as} Abu>Bakr Ahmad ibn ‘Ali>al-Razi. 1992. *Ah}kam al-Qur’an*, jilid 2. Beirut: Dar Ihya> al-Turath al-‘Arabi>
- al-Kisyka> Muhammad ‘Abdurrahman. 1982. *Mubad}irah fi>al-Mirats al-Muqaran*. Kairo: Dar al-Fikr.
- Mah}u} Hasanayn Muhammad. 1980. *al-Mawarib fi> al-Syari’ah al-Islamiyyah*. Kairo: Lajnah al-Bayan al-‘Arabi.
- Muslim ibn al-H}ijaj} Abu>al-H}usayn, *S}ub} Muslim*, Riyad: Dar Taybah, 2006.
- Mudzhar, M. Atho. 1995. “Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam”, dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk.(ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali*, Jakarta: IPHI dan Paramadina.
- Powers, David S. 1986. *Studies in al-Qur’an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Calofornia: University of California Press.
- al-Qara}i> Shihab al-Din Ahmad bin Idris. 1994. *al-Dhakhirah*, jilid 13. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami>
- Rahman, Fatchur. 1981. *Ilmu Waris*. Bandung: Al-Ma’arif.
- al-S}ibuni> Muhammad ‘Ali> 1985. *al-Mawarib fi al-Shari’ah al-Islamiyyah fi D}aw’ al-Kitab wa al-Sunnah*. Beirut: ‘Alam al-Kutub.

- Sa'adah, Sri Lumatus. 2013. *Hukum Kewarisan dalam Realitas Sosial (Studi tentang Konstruksi Elit Agama dalam Hukum Kewarisan Islam di Lumajang*. Disertasi pada IAIN Sunan Ampel Surabaya.
- al-Sarakhsī, Shams al-Dīn Abu-Bakr Muhammad bin Abu-Sahl. 2000. *al-Mabsūṭ*, jilid 29. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sarmadi, A. Sukris. 1997. *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*. Jakarta: Rajawali Press.
- Shalabiy, Muhammad. 1978. *Abkām al-Mawarīth bayna al-Fiqh wa al-Qanūn*. Beirut: Dar al-Nahdhah.
- Syarifuddin, Amir. 2004. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana.
- al-Ṭabarī, Abu-Ja'far Muhammad ibn Jarīr. tth. *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Aḥādīth al-Qur'ān*, jilid 4. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah.
- Tibi, Bassam. 1991. *Islam and Cultural Accommodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl, Boulder: Westview.
- Tohari, Ilham. 2013. *Keragaman Hukum Waris di Jombang: Studi tentang Konstruksi Sosial Masyarakat Muslim dalam Menyelesaikan Perkara Waris*. Disertasi pada IAIN Sunan Ampel Surabaya.
- al-Turmudhi, Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa. 1996. *al-Jami' al-Kabīr*, juz 3. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- al-Zuhayli, Wahbah. 2010. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, juz 10. Beirut: Dar al-Fikr.