

ARGUMEN KEADILAN DALAM HUKUM WARIS ISLAM

(Studi Konsep *'Awl* dan Radd)

HAFIDZ TAQIYUDDIN



cinta buku media

ARGUMEN KEADILAN DALAM HUKUM WARIS ISLAM
(Studi Konsep 'Awl dan Radd) oleh Hafidz

Cetakan 1, November 2014
iv, 141 Halaman

ISBN: 602-715-641-1

Penulis:

Hafidz Taqiyuddin

Penyunting :

Drs. Ikhwan Azizi, MA

Desain cover:

Didin Silahuddin

Desain tata letak:

Raksa al-Bantany

Penerbit:

Cinta Buku Media, Ciputat
Jl. Elang Pratama A1 No. 8 Kp. Sawah, Ciputat, Tangerang Selatan
Hotline CBMedia (021) 44395221
Email: cintabuku_mediayahoo.com

Printed by:

IRAMA OFFSET
Jl. Kertamukti No. 190B, Pisangan, Ciputat Timur
Tangerang, 15419
E-mail: iramaoffset@gmail.com

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji bagi Allah SWT, yang telah menganugerahkan nikmat berupa kasih sayang dan kemurahan-Nya sehingga dapat diselesaikan sebuah penelitian dengan judul: “**Argumen Keadilan dalam Hukum Waris Islam (Studi Konsep ‘*Awl dan Radd*’)**”. Shalawat dan salam semoga terus dicurahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat dan seluruh umatnya.

Buku ini merupakan hasil penelitian sebagai tugas akhir untuk memperoleh gelar magister bidang kajian ke-Islaman pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Fokus penelitian ini yaitu berkenaan dengan eksistensi keadilan berimbang sebagai bagian dari prinsip hukum waris Islam. Kasus yang diangkat dalam penelitian ini adalah konsep ‘*Awl dan Radd*’ yang merupakan bagian dari metode untuk menyelesaikan pembagian harta warisan. Selain itu, buku ini memuat juga penjelasan yang dianggap cukup mengenai diskursus keadilan baik dalam aspek teologi, filsafat dan akhlak. Dengan demikian, sikap memandang tentang keadilan tidak hanya dilihat dari satu sisi saja, sehingga diharapkan timbul pemahaman yang komprehensif paradigma terhadap maksud dari keadilan.

Penulis menyadari bahwa penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan sebagai sebuah karya ilmiah, terlebih tanpa ada bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini dengan rasa hormat penulis berterima kasih kepada: Direktur Pascasarjana (SPS) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA., para wakil direktur SPS UIN, dan seluruh staf di lingkungan SPS UIN Jakarta; Prof. Dr. H.M. Atho Mudzhar, MSPD, sebagai pembimbing tesis; Para dosen yang telah memberikan ilmu pengetahuannya pada waktu mengikuti perkuliahan di SPS UIN Jakarta; Yang terhormat kedua orang tua dan adik-adik kandung yang dibanggakan dan dicintai, yang telah memberikan dukungan yang sangat besar dan dengan ikhlas dan tulus mendo’akan keberhasilan penulis dalam menempuh studi ini, mudah-mudahan selalu dalam lindungan Allah SWT.; dan teman-teman di SPS UIN Jakarta, yang telah ikut serta mewarnai penelitian ini.

Akhirnya, penulis berharap semoga segala bantuan yang diberikan semua pihak diterima dan diridhai oleh Allah sebagai amal baik.

Ciputat, November 2014
M./ Muharram 1436 H.

Penulis



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii

DAFTAR ISI v

BAB I PENDAHULUAN

- A. Latar Belakang Masalah..... 1
- B. Penelitian Terdahulu yang Relevan 12
- C. Sistematika Penulisan..... 15

BAB II DISKURSUS KEADILAN PADA HUKUM WARIS

- A. Keadilan dalam Pandangan Filsafat, Teologi dan Akhlak 17
- B. Perspektif Keadilan dalam Hukum..... 25
- C. Gambaran Keadilan dalam Hukum Waris 30

BAB III PEMBAGIAN HARTA WARISAN MENURUT KONSEP ‘AWL DAN RADD

- A. Pengertian ‘*Awl* dan *Radd* Menurut Para Ulama 45
- B. Tinjauan Sejarah dan Perkembangan ‘*Awl* dan *Radd* 47
- C. Pembagian Harta Warisan dengan Konsep ‘*Awl* 56
- D. Penyelesaian Distribusi Harta Warisan dengan Konsep *Radd* 62

BAB IV ARGUMEN KEADILAN DALAM KONSEP ‘AWL

- A. Kesepakatan Bersama untuk Menyelesaikan Kompleksitas Persoalan 65
- B. Kesediaan Bersama untuk Mengurangi Bagian yang Sudah Pasti 74
- C. Menghindari Konflik di Antara Anggota Keluarga 80
- D. Manifestasi Sikap Penerimaan Hukum Allah dalam Takdir Kematian dan Kenyataan Susunan Keluarga yang Tersisa 85

BAB V ARGUMEN KEADILAN DALAM KONSEP RADD

- A. Penekanan Terhadap Kebersamaan dan Pemerataan 91
- B. Perwujudan dari Kehendak *Shāri* ‘ 100
- C. Memberikan Kesejahteraan Kepada Ahli Waris 106
- D. Bentuk Penghargaan Kepada Pasangan Hidup (suami atau isteri) yang Ditinggalkan 113



BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan..... 119

B. Saran 119

DAFTAR PUSTAKA 121

GLOSARIUM 135

INDEX..... 137

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ketentuan atau peraturan peralihan harta dari orang yang meninggal kepada orang-orang yang ditinggalkan, oleh para *fuqahā'* dinamai *Ḥukm al-Mirāth*, *ʿIlm al-Farāʿid*, dan atau di Indonesia lebih dikenal dengan istilah hukum waris Islam¹. Hukum waris Islam yang dalam istilah peneliti Barat dikenal dengan nama *Islamic law of inheritance*, adalah hukum Islam² yang mengatur perpindahan kepemilikan harta kepada sanak keluarga yang masih hidup dari salah satu anggota keluarga yang meninggal dunia, dan ketentuan mengenai pembagian hartanya kepada orang yang berhak secara adil, hak-hak *tirkah* sebelum dibagikan, serta kelompok ahli waris dan bagian mereka.³

Dalam kenyataannya, sering terjadi permasalahan di masyarakat umat Islam dalam hal pembagian harta warisan (*mīrāth*). Hal ini terjadi karena dalam al-Qur'an tidak terdapat ketentuan yang jelas mengenai masalah-masalah tertentu, seperti pemberian hak waris kepada cucu yang orang tuanya lebih dulu

¹ Menurut David S. Powers, hukum waris bagi umat Islam dibagi menjadi 2 bagian besar, yakni: 1) hukum waris purwa-Islam (hukum waris masa Nabi Muhammad masih hidup), yaitu: hukum mengenai pembagian harta warisan selain dengan wasiat, juga dengan penunjukkan ahli waris dan tanpa adanya perhitungan matematis; 2) hukum waris Islam, yaitu hukum waris hasil transformasi hukum waris purwa-Islam karna adanya pengaruh dari politik, sosial dan keagamaan pasca masa Nabi SAW. Lihat David Stephan Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986), 236.

² Hukum Islam diartikan sebagai produk hukum hasil ijtihad. Sekarang ini makna Hukum Islam hampir sama dengan *Sharī'ah* atau fiqh. Bukan hanya karena hukum Islam (fiqh) mempunyai hubungan erat, melainkan juga karena satu sama lain digunakan dalam pengertian yang sama. Namun demikian masih ada perbedaan antara keduanya, antara lain: a) syari'at merupakan hak prerogatif Allah selaku *shāri'*, sedangkan fiqh (hukum Islam) merupakan hasil ijtihad manusia, b) aturan yang ditetapkan Allah atau Rasul-Nya, jadi tidak dapat dirubah, sedangkan fiqh dapat berubah sesuai waktu dan tempat dimana hukum tersebut digunakan, c) ketentuan shari'at adalah mempunyai sifat yang dasar dan global, sedangkan fiqh merupakan suatu ketentuan hukum yang bersifat rinci yang dijelaskan oleh para ahli hukum, d) shari'ah bersifat kekal, sedangkan fiqh dapat diubah sesuai kebutuhannya. Bandingkan dengan "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam" oleh Atho Mudzhar, dalam *Konstektualisasi Islam dalam Sejarah* diedit oleh Budhy Munawar Rahman. <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html>. Juga lihat ensiklopedia Islam Indonesia, IAIN Shahid (Jakarta, Djambatan, 1992), 897-898.

³ Ḥusnīn Muḥammad Makhlūf, *al-Mawārīth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Beirut: Dar al-Kitāb, t.t), 8.

meninggal sebelum kakeknya, dan jumlah bagian yang diterima *ahl al-furūd* lebih besar dari harta yang dibagikan (keadaan *defisit* harta). Ketentuan mengenai masalah tersebut tidak dijelaskan secara terperinci, yang akhirnya menimbulkan perbedaan pendapat. Jumhur ulama menyatakan bahwa cucu tersebut tidak berhak mewaris harta kakeknya karena terhalang oleh saudara orang tuanya.⁴ Sementara itu untuk menyelesaikan masalah *defisit* harta, dilakukan pengurangan secara merata (*proportion reduction*) kepada seluruh ahli waris.⁵

Kondisi adanya masalah di atas menuntut para ahli hukum untuk menemukan hukum dari sumbernya (*istinbāt al-ḥukm*) mengenai penyelesaian masalah tersebut, dan hasil temuan tersebut tidak keluar dari ketentuan umum ayat-ayat kewarisan serta tetap menjaga prinsip keadilan. Hal ini karena keadilan selalu menjadi sebuah tujuan dalam konsep agama Islam itu sendiri, bahkan sejak permulaan Islam.⁶

Di antara hasil ijtihad mengenai penyelesaian pembagian harta waris yang pernah dilakukan misalnya ketika dalam pembagian harta waris ditemukan masalah ada ahli waris yang tidak mendapatkan hak waris sebesar bagian yang seharusnya diterima. Hal ini terjadi karena kuota harta lebih kecil dari akumulasi bagian para ahli waris yang harus diterima. Untuk menyelesaikan persoalan tersebut sebagian *fuqahā'* memberikan solusi dengan mengurangi seluruh bagian pasti ahli waris tanpa kecuali secara proporsional, yang kemudian dikenal dengan konsep '*Awl* (pro-rata pengurangan). Dalam keadaan sebaliknya, yakni kuota harta lebih besar dari jumlah hak yang harus diberikan kepada ahli waris, dilakukan penyelesaian dengan konsep *Radd*.⁷

Prinsip keadilan dalam hukum waris merupakan sesuatu yang sangat menarik dan menjadi bahan kajian diskusi yang terus diperbincangkan oleh para sarjana hukum. Terutama, menurut Ahmed E. Souaiaia, ketika hukum waris dikaitkan dengan dalil hukumnya dan praktek pelaksanaannya.⁸ Bahkan ada dari mereka yang mempertanyakan eksistensi dan manifestasi prinsip keadilan dalam

⁴ Lihat Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī, al-Ḥanbalī* (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlah, 2008), 442-443. Akan tetapi menurut Hazairin (pembaharu hukum Islam di Indonesia), cucu yatim tersebut harus diberikan bagian dari harta kakeknya, karena dia merupakan ahli waris pengganti (*mawālī*) dari orang tuanya. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadith* (Jakarta; Tintamas, 1982), 29-32. Bandingkan dengan Richard Kimber, "The Qur'anic Law of Inheritance", *The Islamic Inheritance System*. <http://www.jstor.org/stable/3399262>. diakses: 20/02/2012 21:11.

⁵ David Stephan Powers, "The Formation of the Islamic Law of Inheritance" (Disertasi pada Universitas Princeton, 1979), 14.

⁶ Jābir Zāyid al-Sāmīrī, "Laft al-Nazr limā fi Maḥūm al-'Adl al-Ilāhī 'Inda al-Mu'tazilah min al-Ma'akhidh wa al-Khaṭr 'ala al-'Aqīdah wa al-Nazr" *Majallah al-Jamī'ah al-Islāmīyah*, Jilid 2, No. 1, (Januari 2007), 149. Bandingkan dengan "Justice as Political Principle in Islam" oleh Werner Ende dalam *Islam and The Rule of Law*, 2008, (diakses 13/03/2013), 22-23.

⁷ Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), 68.

⁸ Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 68.

hukum waris. Tamar Ezer misalnya, berpendapat bahwa keadilan dalam hukum waris tidak dapat terlihat dengan jelas dalam setiap ketentuan hukum waris yang diberlakukan terhadap umat Islam. Ini menurutnya, dapat diketahui dalam ketentuan yang diskriminatif kepada sebagian ahli waris mengenai besar-kecil bagian mereka, karena menurutnya, hukum waris tersebut sering kali menjadikan ahli waris perempuan sebagai kelas kedua.⁹ Padahal, jika dilihat dari prinsip yang dipakai dalam hukum waris Islam, klasifikasi jenis kelamin sama sekali bukan termasuk didalamnya.¹⁰ Selain itu, prinsip keadilan nampak sekali dalam setiap ketentuan yang terdapat dalam hukum waris, misalnya dalam konsep *'Awl* dan *Radd*.¹¹ Kemudian, konsep *'Awl*, menurut Ahmed E. Souaiaia¹² merupakan manifestasi prinsip keadilan yang diinginkan, karena untuk menghindari konflik yang bisa terjadi antara ahli waris.¹³

Ditinjau dari segi maknanya secara bahasa, keadilan yang memiliki kata dasar *adil*, dan berasal dari kata *'adala* yang kata *maşdar*-nya *'adl* atau *'adalah*.¹⁴ Adil mempunyai beberapa makna, yaitu: a) adil berarti "sama", yakni adanya perlakuan sama atau tidak membeda-bedakan satu pihak dengan pihak yang lain. b) adil dalam arti "seimbang" yang hampir sama dengan kesesuaian (proporsional), yakni bahwa keseimbangan disini tidak mengharuskan adanya persamaan kadar (ukuran) kepada semua unti bagian, sesuai dengan fungsi dan

⁹ Tamar Ezer, "Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters", *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 615-616. <http://winAfrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania.pdf>. diunduh: 25/7/2013.

¹⁰ Adapun prinsip yang digunakan dalam hukum waris ialah didasari prinsip hubungan kekerabatan dan perkawinan; prinsip pengabaian gender (maksudnya, tidak mempersoalkan sifat-sifat kelaki-lakian atau keperempuanan, kebabakan atau keibuan); ahli waris ke atas dan ke bawah (*al-uşul* dan *al-furū'*); pada dasarnya tidak ada hak kewarisan bagi saudara laki-laki maupun saudara perempuan dengan sebab keberadaan kedua orang tua walaupun mereka menempati tempat ibu dengan peroleh hak 1/3 hingga 1/6 bagian; dan ahli waris laki-laki memperoleh kelipatan dari bagian perempuan. Lihat Muhammad Amin Suma, "Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks *al-Nuṣūṣ*", *Aḥkām: Jurnal Ilmu Syariah*, No. 2 (25 Juni 2012), 214.

¹¹ hipotesa ini yang akan dikaji secara mendalam dalam penelitian tesis ini.

¹² Ahmed Souaiaia meraih gelar Ph.D. dari University of Washington (Seattle) dan bergabung dengan salah satu fakultas di Universitas Iowa pada tahun 2003. Dia mengajarkan berbagai materi dalam Studi Agama (Studi Islam) di fakultas hukum, dan Program Internasional di Universitas Iowa. Penelitian Prof.Souaiaia berfokus pada agama, hukum, dan politik. Dia saat ini sedang menajaki konsep perbedaan pendapat dan pemberontakan dalam peradaban Islam. Prof. Souaiaia adalah pendiri dan manajer editor *Journal of Islam dan Yahudi Studi Multidisiplin*. <http://www.uiowa.edu/religion/souaiaia.html>. Diakses 18/04/2013.

¹³ Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 70.

¹⁴ *al-'adl* dalam Alqur'an merupakan suatu hal yang selalu dihubungkan dengan perbuatan baik (*iḥsān*). Misalnya bisa nampak pada Q.S. al-Naḥl ayat 90. Hal ini karena keadilan merupakan bagian dari perbuatan baik yang diperintahkan oleh Allah sebagai sang pencipta alam, yang tujuannya adalah untuk menjaga kestabilan alam semesta.

kegunaannya. c) adil yang diartikan dengan “perhatian terhadap hak-hak¹⁵ individu dan memberikan hak tersebut kepada yang memilikinya”, singkatnya adil adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya. d) adil yang dihubungkan kepada sang pencipta (ilahi), yakni pemeliharaan kewajaran atas berlanjutnya eksistensi dan tidak ada pencegahan terhadap eksistensi itu. Dengan kata lain bahwa keadilan ilahi merupakan hal yang berupa rahmat dan kebaikan-Nya.¹⁶

Sebenarnya, bukan hanya hukum yang langsung tersurat dalam *al-nuṣūṣ* saja yang didasari oleh keadilan, juga hukum yang berasal dari hasil pemikiran manusia, karena keadilan merupakan hal yang secara alami dimiliki oleh manusia. Hal ini dapat dilihat dalam perilaku mereka dalam kehidupan, karena keadilan dipandang sebuah keadaan yang baik.¹⁷ Dalam kehidupan sehari-hari, untuk menentukan suatu hukum dan menentukan suatu keputusan harus didasari nilai keadilan. Misalnya, seseorang hakim (qāḍi) sampai juru tulis harus menegakkan keadilan. Seorang mujtahid, yang pemikirannya tentu diikuti oleh banyak orang, harus pula menanamkan keadilan pada setiap produk hukum yang dibuatnya selain juga harus memiliki sifat adil dalam dirinya.¹⁸

Adanya maksud kata adil yang tidak hanya memiliki satu arti menjadikan timbulnya perbedaan pendapat mengenai keadilan yang terdapat dalam suatu hukum, yakni pemikiran mengenai keadilan yang terdapat pada hukum waris dalam hukum Islam misalnya. Ada pendapat yang menerangkan bahwa keadilan yang dimaksud dalam hukum waris adalah memberikan hak yang sama rata kepada para ahli waris. Pemikiran seperti demikian pernah dikemukakan oleh Munawwir Sadzali yang menerangkan bahwa ketika ahli waris terdiri dari anak-anak laki-laki dan perempuan, maka mereka harus diberikan bagian yang sama rata tanpa membedakan jenis kelamin. Karena menurutnya, pembagian seperti itu merupakan pembagian yang menunjukkan rasa keadilan.¹⁹

Selain keadilan yang berarti sama rata, terdapat pula keadilan yang berarti pemberian bagian secara proporsional. Arti keadilan yang demikian

¹⁵ Hak adalah sesuatu yang patut dimiliki. Menurut Fuqahā, hak yakni sesuatu yang kepemilikannya yang ditentukan oleh *shāri‘*. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, juz 4 (Beirut: Da‘ al-Fikr, 1997), 283.

¹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu‘i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Jakarta: Mizan, 1998), 114-117. Bandingkan dengan Ahsin W. Al-Hafiz, *Kamus Ilmu al-Qur’an* (Jakarta: Amzah, 2005), 5.

¹⁷ Bandingkan dengan surat al-Shams ayat 8-10: “Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaan. Sesungguhnya beruntunglah mensucikan jiwa itu (dengan kebaikan), dan merugilah orang yang mengotorinya (dengan keburukan).”

¹⁸ Muhsin Qara’ati, *al-Qur’an Menjawab Dilema Keadilan*, terj. Oleh Yedi Kurniawan cet. Ke 1 (Jakarta: Firdaus, 1991), 68-73.

¹⁹ bandingkan dengan Munawwir Sadzali, “Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam *Konstektualisasi Ajaran Islam (70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA)* diaudit oleh Muhammad Wahyuni Nafis et.al (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramandina, 1995), 87-90.

menurut Chatib Rasyid disebut juga dengan keadilan berimbang.²⁰ Adapun aplikasi keadilan tersebut bisa dilihat dalam pembagian warisan berikut: pewaris meninggalkan ahli waris yang terdiri dari suami, saudara perempuan sekandung, ibu dan saudara perempuan seapak. Kemudian, bagian masing-masing mereka adalah suami mendapat bagian waris 3/8, saudara perempuan sekandung memperoleh 3/8, ibu memperoleh 1/8, dan saudara perempuan seapak memperoleh 1/8. Ketentuan tersebut merupakan hasil pengurangan bagian yang diberlakukan kepada seluruh ahli waris setelah dilakukan pengurangan bagian masing-masing secara proporsional.²¹ Perhitungan waris yang kemudian dikenal dengan konsep 'Awl.

Jika keadilan dikaitkan dengan sifat Tuhan, maka setiap ketentuan hukum yang berasal dari-Nya, yakni berupa wahyu yang dalam tataran hukum dikenal dengan *al-nuṣūṣ*, harus dilaksanakan. Hal demikian, karena setiap peraturan yang sumbernya dari *al-naṣṣ* yang sudah tentu itu merupakan hukum yang adil. Kemudian, menurut Said Nursi (w. 1960 M.), esensi dari keadilan Tuhan bisa terlihat dalam aspek pemberian pahala dan siksaan terhadap suatu perbuatan. Allah melakukan itu karena bukan apa yang nampak terlihat mata, tapi karena maksud dan tujuan yang melatarbelakangi suatu perbuatan.²²

Adapun contoh keadilan Tuhan yang tersirat dalam *al-naṣṣ* bisa dilihat dalam hukum waris mengenai pemberian hak waris kepada cucu yang orang tuanya sudah meninggal terlebih dahulu sebelum kakeknya. Menurut Hazairin (1968), ketentuan tersebut merupakan hukum yang dikehendaki oleh *al-Sāri'*. Ini tersurat dalam al-Nisā: 33.²³ Hal pemberian hak waris kepada cucu tersebut ialah hukum yang mengandung prinsip keadilan dan didasari oleh *al-naṣṣ* dan *maqāṣid al-Sharī'ah*.²⁴ Kemudian, dalam konteks diskursus Alqur'an, menurut Ahmed E. Souaiaia, keadilan didasarkan pada keputusan sekelompok orang yang terlibat dalam menguraikan maksud dari kandungan Alqur'an. Oleh karena itu, pembenaran dan penafsiran, secara khusus, merupakan hal penting untuk menentukan keputusan hukum yang berkaitan dengan hukum waris.²⁵

²⁰ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2004), 25-26. Lihat pula Chatib Rasyid, "Keadilan dalam Hukum Waris Islam", 12. <http://www.badilag.net/data/artikel/KeadilandalamhukumwarisIslam.pdf>. diakses:26/8/2013.

²¹ Bandingkan dengan "'Awl fi al-Farā'id Fiqhan wa Ḥisāban" oleh Fahd ibn 'Abd al-Rahmān al-Yahyā, *Majallah Jāmi'ah al-Sharīqah li al-'Ulūm al-Sharīyah wa al-Qānūniyah*, No. 2 jilid 6 (Juni 2009), 116.

²² Lihat Badiuzzaman Said Nursi, *The Words: The Reconstruction of Islamic Belief and Thought*, diterjemahkan oleh Huseyn Akarsu (New Jersey: The Light, 2005), 84

²³ Bandingkan dengan Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadith*, (Jakarta: Tintamas, 1964), 26-30.

²⁴ Pagar, "Sisi keadilan ahli waris pengganti dalam pembaharuan hukum islam Indonesia" (Disertasi pada UIN Jakarta, 2001), 253-256.

²⁵ Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 111.

Sebenarnya, hakikat keadilan itu tidak dapat diukur secara otentik, karena keadilan yang hakiki hanya dimiliki oleh zat yang maha adil yakni Allah SWT yang tercermin dalam firman-firmannya, yang selalu menekankan kepada adanya kadilan²⁶. Walaupun demikian, keadilan dapat dicapai dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip utama keadilan²⁷, yang dikemukakan oleh John Rawls²⁸ misalnya adalah: 1. Kebebasan yang sama sebesar-besarnya, asalkan tetap menguntungkan semua pihak; 2. Prinsip ketidaksamaan yang digunakan untuk keuntungan bagi yang paling lemah.²⁹

Said Nursi berpendapat, bahwa keadilan dalam Islam tidak cukup hanya terdapat dalam tulisan semata. Akan tetapi, keadilan harus dibarengi dengan pelaksanaannya. Praktek tersebut bisa tertuang dalam keputusan yang dilakukan Peradilan misalnya. Nursi mencontohkan praktek yang demikian itu bisa dilihat pada masa Khalifah Ali bin Abi Tholib yang bekerja sama dengan para hakim pada waktu itu dalam penegakkan hukum yang berkeadilan.³⁰

Menurut Amir Syarifuddin, secara umum laki-laki lebih membutuhkan materi dibandingkan perempuan. Oleh karena laki-laki (dalam ajaran Islam) memikul kewajiban dua kali lipat dari perempuan yakni kewajiban terhadap dirinya sendiri dan terhadap keluarganya termasuk para perempuan (isteri).

²⁶ Misalnya, ayat “Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”. (Q.S. al-Hujrāt ayat: 9), dan “Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.” (Q.S. Šād ayat 26).

²⁷ Menurut Ahmad Amīn, ada beberapa hal yang mendorong tercapainya keadilan, yakni: a) tidak adanya perlakuan berat sebelah; b) yang dijadikan dasar hukum adalah tujuan mengenai apa yang dilakukan bukan mengenai proses hukumnya; c) memandang suatu permasalahan dari berbagai aspek. Ahmad Amīn, *Al-Akhlaq* (Kairo: Dār al-Kutub, 1931), 174-176.

²⁸ John Rawls Bordley adalah salah satu filsuf yang berpengaruh abad kedua puluh. Ia lahir pada tanggal 21 Februari, 1921 di Baltimore, Maryland, putra William Lee Rawls dan Anna Abel (Stump) Rawls. Rawls menerima gelar sarjana seni dari Princeton University pada tahun 1943. Karir Rawls berkarir di Departemen Filsafat di universitas bergengsi di Inggris dan Amerika Serikat, termasuk Universitas Princeton, Oxford University, Cornell University, dan Massachusetts Institute Teknologi. Ia menjadi profesor filsafat di Harvard University pada tahun 1962. Bandingkan dengan T. Henderick & M. Barnycat (ed), *Philosophy as It is*, (USA: Harmondsworth, 1979), 89.

²⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Re.ed 6th (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 53. Bandingkan dengan Michelle Campbell and Friends, *Nonfiction Classics for Students* (Farmington Hills: The Gale Group, 2002), 297.

³⁰ Badiuzzaman Said Nursi, *The Rays Collection*, diterjemahkan oleh Sukran Vahide, 401.

Sementara itu, kaitan antara jumlah yang diterima dengan kewajiban dan tanggung jawab, maka terlihat jelas bahwa kadar manfaat yang akan dirasakan laki-laki sama dengan apa yang dirasakan oleh perempuan. Walaupun awalnya perempuan hanya memperoleh setengah bagian laki-laki, namun kemudian perempuan akan mendapatkan pemberian dari pihak laki-laki dalam kapasitasnya sebagai pembimbing dalam rumah tangga yang bertanggung jawab. Hal demikianlah yang merupakan keadilan dalam hukum Islam.³¹

Dalam meneliti hal mengenai hukum kewarisan Islam, tidak cukup hanya berfokus kepada tujuan untuk mengetahui pembagian harta warisan yang benar sesuai dengan petunjuk yang terdapat dalam *al-nuṣūṣ*. Oleh karena itu, penting juga memperhatikan prinsip keadilan yang dapat dirasakan oleh para ahli waris. Hal itu, karena gagasan dalam *al-nuṣūṣ* menunjukkan bahwa dengan adanya perhatian terhadap rasa keadilan, akan tercapai dengan baik pemeliharaan keturunan, dari kemelaratan, kemiskinan, dan keterbelakangan dalam segala bidang kehidupan. Yang tentunya tujuan tersebut dapat tercapai, dengan cara melakukan pembagian harta kepada ahli waris seadil-adilnya.³²

Oleh karena keadilan dipandang penting dalam hukum waris Islam, jadi pada salah satu ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dicantumkan pasal 185 yang mengatur pemberian hak waris kepada cucu yang orang tuanya telah meninggal lebih dulu. Pasal itu bertujuan untuk memberikan kesejahteraan dan tidak membiarkan cucu tersebut dalam keadaan terlantar karena kekurangan biaya hidup. Menurut Pagar, pasal ini sangat diperlukan untuk menunjukkan pentingnya prinsip keadilan dalam hukum waris Islam. Selain itu, ketentuan tersebut didasari oleh *al-naṣṣ* dan *maqāṣid al-Sharī'ah*.³³

Jika membaca sejarah hukum Islam, dimulai dari masa sahabat Nabi SAW, kita akan menemukan permasalahan yang dihadapi oleh para pakar hukum dalam menyelesaikan kasus-kasus pembagian harta yang ditinggal mati. Misalnya kasus yang terjadi pada masa khalifah 'Umar ibn Khaṭṭāb (581 - 644 M.)³⁴. Suatu ketika datang kepadanya seseorang yang mengajukan pertanyaan mengenai hukum membagi harta warisan yang ahli warisnya terdiri dari suami dan dua orang saudara perempuan. 'Umar tidak langsung menjawab pertanyaan itu, tapi melemparkan pertanyaan tersebut kepada sahabat yang lain yang kebetulan berada dalam satu majelis. Kemudian persoalan tersebut dijawab oleh 'Abbās, dengan memberikan sumbangan pemikiran yang berisikan bahwa dalam

³¹ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, 24-27.

³² A. Sukris Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 278-279.

³³ Pagar, "Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti Dalam Pembaharuan Hukum Islam Indonesia", 253-255.

³⁴ Ia merupakan khalifah kedua yang banyak berperan dalam hukum Islam khususnya hukum waris. Sumbangsih pemikirannya misalnya dalam masalah sangat populer yang dikenal dengan '*Umaryatain*, yaitu masalah waris dimana ahli waris terdiri dari ibu, bapak dan beberapa saudara perempuan. Bandingkan dengan Abdullah Ibrahim, *al-Mawāriṭh* (Kairo: al-Ihrām al-Tijāriyah, 1989), 62-63, dan Muhammad Naṣr, *Tashīl al-Mawāriṭh wa al-Waṣāya* (Beirut: Maktabah al-Haramain, 1981), 77.

kasus seperti ini harus dilakukan pembagian harta dengan cara mengurangi bagian setiap ahli waris dimana pengurangan disesuaikan dengan proporsi masing-masing. Penyelesaian perhitungan seperti ini kemudian dikenal dengan istilah ‘*Awl*.³⁵ Pendapat ‘Abbās ini disetujui oleh ‘Umar dan sahabat Nabi yang lainnya.³⁶ Pemikiran mengenai ‘*Awl* adalah hasil dari metodologi yang istimewa dan penting pada masa itu. Pemikiran ini menekankan pada penempatan maksud dari hukum lebih diutamakan daripada peraturan yang tertulis dalam ayat-ayat mengenai kewarisan.³⁷

Penggunaan konsep ‘*Awl* bisa terjadi, jika bagian yang diterima ahli waris melebihi *aṣl al-mas’alah*, sehingga hal tersebut dapat mengakibatkan terjadinya masalah yakni sebagian ahli waris tidak mendapatkan bagian yang seharusnya diterima.³⁸ Misalnya, seseorang mati meninggalkan beberapa ahli waris: suami, saudara perempuan sekandung, ibu dan saudara perempuan seapak. Bagian suami adalah 1/2, saudara perempuan sekandung mendapat 1/2, ibu mendapat 1/6, dan saudara perempuan seapak memperoleh 1/6³⁹. Kemudian dari bagian-bagian tersebut diperoleh asal masalah yakni 6. Dengan demikian, suami mendapat bagian 3 bagian dari 6, saudara perempuan sekandung memperoleh 3 dari 6, ibu mendapatkan satu bagian, dan saudara perempuan seapapun mendapat bagian satu dari 6. Jika dijumlahkan bagian-bagian tadi, jumlahnya menjadi 8, maka asal masalah tersebut terjadi ‘*Awl* dari 6 menjadi 8.⁴⁰ Hal tersebut dilakukan tidak lain agar sebagian ahli waris tidak merasa

³⁵ Bandingkan dengan Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 69.

³⁶ Naṣr Farīr muhammad wāṣil, *Fiqh al-Mawārīth wa al-Waṣīyah fi al-Sharī‘ah al-Islāmīyah Dirāsah Muqāranah* (Kairo: al-Maktabah al-Taufīqīyah, t.t), 193. Bandingkan dengan Muhammad al-Shihāt al-Jundī, *al-Mīrāth fi al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t), 193.

³⁷ Noel James Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 47.

³⁸ Muḥammad Abu Zahrah, *Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawārīth*, 153.

³⁹ Bagian suami: 1/2, “*Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu,....*” (Q.S.: 4;12), saudara perempuan dapat bagian 1/2, (*jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya,*” (Q.S.: 4;176), bagian ibu 1/6, “*jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam.*” (Q.S.: 4;11), dan bagian saudara perempuan seapak dapat 1/6 yang merupakan penyempurnaan dari bagian 2/3 perolehan saudara perempuan (sekandung dan seapak).

⁴⁰ ‘*Awl* bisa juga terjadi pada asal masalah lain, yakni sebagai berikut: *pertama*, asal masalah 6 bisa berubah menjadi 7, 8, 9, dan 10. Contohnya: a) 6 menjadi 7, jika ada bagian 1/2 dan 2/3; b) 6 menjadi 8, jika ada bagian 1/2, 2/3 dan 1/6; c) 6 menjadi 9, jika ada bagian 1/2, 2/3 dan 1/3; dan d) 6 menjadi 10, jika ada bagian 1/2, 1/2, 1/6, 1/6 dan 1/3. *Kedua*, asal masalah 12 bisa berubah menjadi 13, 15 dan 17. Contohnya: a) 12 menjadi 13, jika ada bagian 1/4, 1/2, dan 1/3; b) 12 menjadi 15, jika ada bagian 1/4, 2/3, 1/6 dan 1/6; c) 12 menjadi 17, jika ada bagian 1/4, 1/6 dan 2/3. *Ketiga*, asal masalah 24 berubah menjadi 27, contohnya: jika terdapat bagian 1/8, 1/6, 1/6, dan 2/3. Lihat ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad al-Lāḥim (Riyād: Maktabah al-Ma‘ārif, 1986), 39-43.

dirugikan. Jika hal itu terjadi, maka prinsip keadilan dalam hukum waris Islam akan hilang, karena ada sebagian ahli waris yang merasa dirugikan.

Dari uraian yang dijelaskan di atas, terdapat ungkapan bahwa asal masalah yang tadinya 6 berubah menjadi 8. Hal seperti ini (terjadinya ‘*Awl*’ dari suatu masalah satu menjadi masalah lain). Walaupun ketentuan ‘*Awl*’ ini disetujui oleh sebagian besar jumah sahabat, dan kemudian diikuti oleh jumah *fuqahā*, ‘*Awl*’ dipermasalahkan oleh ‘Abdullah bin ‘Abbās (619 - 687 M.), yang merupakan putera dari ‘Abbās. Singkatnya, ada dua kelompok golongan yang berselisih tentang ketentuan ‘*Awl*’ dalam hukum waris Islam, yaitu:

Pertama, menurut kelompok ini, jika terjadi kekurangan harta pada waktu pembagian harta warisan kepada ahli waris, maka harus dilakukan pengurangan bagian yang didapat oleh setiap ahli waris. Pendapat mereka berdasarkan atas *al-naṣṣ* (al-Qur’an dan Hadīth), *ijmā*⁴¹ dan *qiyās*.⁴² *Kedua*, Abdullāh bin ‘Abbās mengatakan bahwa ia tidak sependapat dengan ketentuan yang dikeluarkan oleh ‘Umar bin Khattāb mengenai ‘*Awl*’.⁴³ Menurutnya, ‘Umar telah melakukan kesalahan dan tidak mengetahui siapa saja ahli waris yang harus diutamakan. Selain itu menurutnya, ‘*Awl*’ tdk akan terjadi jika dalam pembagian harta warisan mendahulukan ahli waris yang didahulukan Allah dan mengahirikan ahli waris yang seharusnya diakhirkan (*mā qaddamahu Allāh* dan *mā ta’akharahu*). Adapun ahli waris yang didahulukan yaitu ahli waris yang bagiannya hanya ditentukan oleh al-Qur’an, yakni: suami, isteri, ibu. Sementara itu, ahli waris yang seharusnya diakhirkan adalah ahli waris yg mendapatkan hak mewaris lebih dari satu jalan, yakni: anak perempuan, para saudara (laki-laki dan perempuan).

Menurut ulama *Zāhirī* – dikutip oleh Amir Syarifuddin – yang merupakan pembanding dari kedua pendapat di atas, mengungkapkan bahwa, golongan pertama sebenarnya telah melaksanakan ketentuan sesuai dengan *zāhir* dari ayat-ayat waris. Namun menurut mereka pula, bahwa bila ketentuan di atas tetap dilaksanakan ketika keadaan genting (kekurangan harta yang dibagikan), maka akan timbul penyimpangan dalam arti orang yang diberi hak terakhir tidak mendapat bagian sesuai dengan *furūd*-nya dan bahkan tidak mendapat bagian sama sekali. Kemudian jika hal ini dilakukan, maka akan timbul ketidakadilan dalam berbuat.⁴⁴

Dari kasus ‘*Awl*’ seperti yang di jelaskan di atas, menurut Ahmed E. Souaiaia, dapat diambil prinsip-prinsip yang positif, yaitu: *Pertama*, Konsep

⁴¹ Ijmā’ merupakan kesepakatan para mujtahid dari umat Islam pada suatu masa tertentu setelah zaman Nabi SAW, mengenai hukum shara’ dalam suatu perkara ‘*amaliyah*’ (perbuatan). Bandingkan dengan Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Madzhab*, Cct. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), 111.

⁴² ‘Abd al-Karīm al-Lāhim, *al-Farāid*, cct. Ke 1 (Riyād; Maktabah al-Ma‘ārif, 1987), 26-28.

⁴³ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja’farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi‘ī*, cct. Ke 2 (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlah, 2008), 425.

⁴⁴ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, 167-168.

'*Awl* merupakan ketentuan yang diputuskan oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb, karena tidak ada ayat waris yang jelas menjelaskan ketentuan kasus terjadinya kekurangan harta yang dibagikan kepada ahli waris. *Kedua*, adanya pemikiran untuk memutuskan hak pewarisan (perpindahan harta) berdasarkan ketentuan Alqur'an yang eksplisit dan prinsip keadilan serta kewajaran. *Ketiga*, ahli hukum Islam seperti Ibnu 'Abbās, mempertimbangkan *zāhir* ayat-ayat mengenai waris, dengan tidak mengganggu gugat hak para ahli waris yang telah ditentukan oleh *sharī'ah*.⁴⁵

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa '*Awl* terjadi karena adanya kekurangan harta. Adapun masalah *Radd* terjadi apabila adanya kelebihan harta setelah dibagikan kepada ahli waris yang ada. Akan tetapi *Radd* bisa terjadi jika terdapat beberapa keadaan yang mengakibatkan adanya *Radd*, yaitu: 1) Adanya sisa harta setelah dibagikan kepada ahli waris yang ada; 2) Tidak terdapat ahli waris yang termasuk ke dalam golongan 'aşabah; dan 3) Hanya ada *ahl al-Furūd*⁴⁶ yang tidak pernah mendapatkan 'aşabah.

Sejak zaman sahabat Nabi, pemikiran mengenai masalah *Radd* ini sudah ada. Misalnya yang memberikan sumbangsih dalam pemikiran *Radd* adalah 'Uthmān bin 'Affān (574-656 M.). Menurutnya jika dalam pembagian harta warisan terdapat sisa setelah dibagikan kepada ahli waris, maka sisa tersebut harus diberikan kepada ahli waris yang ada, baik itu ahli waris yang dihubungkan melalui garis keturunan (*nasabiyah*) maupun ahli waris yang dikaitkan oleh hubungan perkawinan (*sababiyah*) tanpa adanya pengecualian. Sementara itu ada pendapat lain yang diungkapkan Ummar bin Khaṭṭāb dan 'Ali bin Abi Ṭālib (599-662 M.) menyatakan, bahwa yang berhak menerima sisa bagi harta hanya ahli waris nasabiyah saja. Selain itu ada juga sahabat lain yang tidak setuju dengan pembagian harta warisan dengan jalan *Radd*. Pendapat ini dikemukakan oleh Zaid bin Thābit (612-637 M.).

Secara garis besar ada 2 (dua) golongan besar yang berselisih mengenai masalah *Radd* ini, yaitu:

Pendapat pertama, golongan pertama ini adalah kelompok yang tidak menyetujui adanya *Radd* dalam hukum waris Islam⁴⁷. Tokohnya adalah Zayd bin Thābit dan kemudian diikuti oleh mazhab Mālikī dan Shafi'i. Menurut mereka sisa harta dari pembagian harta warisan tidak boleh diberikan kepada ahli waris. Tapi harus diberikan kepada *bayt al-māl*. Walaupun kemudian para penerus Shafi'iyah memberikan ketentuan tambahan, yakni jika bait al-māl dalam keadaan kondusif.⁴⁸

⁴⁵ Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice (women, law, and society)*, 45-46.

⁴⁶ Dalam buku-buku karangan Fuqaha, ahl al-furūd dikenal juga dengan istilah *Dhawi al-furūd* atau *aṣḥāb al-furūd*, yakni para ahli waris yang bagiannya sudah ditentukan secara pasti baik dalam Alqur'an dan Hadis Nabi SAW.

⁴⁷ Bandingkan dengan Maḥmud Muḥammad Syaltut dan Muḥammad 'Ali al-Sāyis, *Muqāranah al-Madhāhib fi al-Fiqh*, (Kairo: Muḥammad 'ali Ṣabīh, 1998), 157.

⁴⁸ Pendapat ini berdasarkan: *Pertama, tauqīfiyah*, yakni tidak ada jalan lain untuk memperoleh warisan selain berdasarkan ketentuan yang terdapat ayat-ayat waris yang dijelaskan oleh Allah SWT., baik itu siapa saja yang menjadi ahli waris dan bagian

Pendapat kedua, kelompok ini adalah golongan yang menyetujui adanya *Radd* dalam hukum Waris Islam. Menurut mereka, apabila dalam pembagian harta warisan kepada ahli waris terapat sisa setelah proses pembagian, maka sisa tersebut harus diberikan kepada ahli waris yang ada. Kelompok ini berbeda pandangan mengenai siapa saja yang berhak menerima sisa bagi tersebut. Menurut ‘Uthmān bin ‘Affan, seluruh ahli waris dapat bagian dari sisa bagi tanpa da pengecualian. Kemudian menurut Ali bin Abi Ṭalib, yang berhak menerima waris adalah seluruh *aṣḥāb al-Furūd* kecuali suami dan isteri.

Adapun menurut mazhab *Shīʿī*⁴⁹, pemberian harta sisa bagi sesuai dengan keutamaannya dalam kelompok ahli waris. Selain itu, mazhab *Shīʿī* tidak memberikan harta sisa bagi kepada saudara seibu jika mewaris bersama saudara seapak, dan juga tidak memberikan sisa kepada ibu yang mewaris bersama beberapa saudara baik yang sejenis maupun berbeda jenis. Kemudian ada tambahan lain, bahwa mereka memberikan hak waris dengan jalan *Radd* hanya kepada suami tapi tidak kepada isteri.⁵⁰ Namun jika demikian, maka seorang isteri sebagai pengganti suami dalam menanggung keluarganya akan menghadapi kesulitan, dalam hal finansial misalnya, karena tidak diberikan tambahan hak sisa harta waris. Untuk itu, menurut Asma Alshankiti, hukum Islam memberikan ketetapan mengenai persoalan keuangan, misalnya diatur dalam hukum waris, untuk menjamin sebuah keluarga.⁵¹ Jadi, sepatutnya sisa harta waris diberikan pula kepada isteri. Ini tidak lain, karena isteri (atau ibu dari anak yang meninggal) memiliki kapabilitas dalam hal merawat dan memberikan keadilan.⁵²

Uraian yang agak panjang di atas, mengajak peneliti agar mempunyai ketertarikan tinggi untuk meneliti dan mengungkap nilai-nilai keadilan yang terdapat dalam konsep *‘Awl* dan *Radd* sebagai bagian dari Hukum Waris Islam dalam buku-buku klasik (*kitab kuning*) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. Kemudian, untuk membuktikan keadilan dalam *‘Awl* dan *Radd*, pengkajian dilakukan hanya dalam tatanan konsep, dengan tidak mengkaji lebih jauh kepada aspek empirik. Hal ini dilakukan, karena agar penelusuran menjadi

masing-masing yang diterima. *Kedua*, hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud, Dāruqūṭnī dan Nasāʿī, Nabi SAW bersabda: *سئلت الله عن ميراث العمّة والخالة أن لاميراث لهما*. *Ketiga*, mewarisnya saudara perempuan ayah mewaris dengan keponakan perempuan darisda udara laki-laki tidak menjadikan keduanya memperoleh warisan, walaupun mereka juga mewaris bersama dengan saudara laki-laki. Begitu juga ketika mereka (*العمّة* dan *ابنة الأخ*) mewaris sendiri-sendiri tetap tidak mendapat warisan. Bandingkan dengan Maḥmud Muḥammad Syaltut dan Muḥammad ‘Ali al-Sāyis, *Muqāranah al-Madhāhib fi al-Fiqh*, 157.

⁴⁹ Shī‘ah Imāmīyah atau Ja‘fariyah ialah kelompok yang mempercayai adanya 12 imam keturunan dari Ali bin Abi Ṭalib dan Faatimah al-Zahrā. Bandingkan dengan “Sunnah-Shī‘ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?” oleh Quraish Shihab, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 83.

⁵⁰ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Khamsah*, 430.

⁵¹ Asma Alshankiti, “A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law”, (Alberta: University of Alberta, 2012), 56.

⁵² Bandingkan dengan “Personal Obligations” oleh John Eckelaar (2005), 15.

efisien. Walaupun pengkajian tersebut hanya dalam tataran konsep, diharapkan dapat memberikan bukti keadilan yang terdapat dalam hukum Islam. Dengan demikian, judul penelitian ini diberi judul “Argumen Keadilan dalam Hukum Waris Islam (Studi Konsep ‘*Awl* dan *Radd*’”.

Diskursus dalam hukum waris Islam antara lain perihal pembuktian adanya peraturan atau ketentuan yang ada dalam hukum Islam, yang berupa pemikiran para ulama pada masa sahabat sampai pada masa ke-*jumud*-an dalam berijtihad, adalah ketentuan yang berisikan norma dimana nilai keadilan merupakan sesuatu yang pasti adanya. Melihat kenyataan yang ada mengenai diskusi tersebut, terdapat perbedaan perspektif para sarjana mengenai definisi dan ukuran keadilan, atau gambaran hukum yang seperti apakah yang mengandung nilai keadilan. Beberapa sarjana menyatakan, bahwa keadilan dapat disamakan dengan kata persamaan (*equality*). Hal ini dapat dilihat, bahwa salah satu arti keadilan secara bahasa adalah “sama”. Arti tersebut, dapat ditemukan dalam sebuah pendapat mengenai keadilan tentang besarnya bagian yang diperoleh ahli waris laki-laki dan perempuan, harus sama besar. Karena menurut mereka ayat tentang bagian laki-laki adalah dua kali lipat bagian perempuan dalam menerima warisan adalah ketentuan yang kondisional.

Kajian mengenai keadilan juga terdapat pada bagian pasti (*furūd muqaddarah*) untuk ahli waris. Bagian pasti tersebut pada kasus tertentu akan tidak dapat diberikan sesuai dengan apa yang ada dalam ayat kewarisan, misalnya pada keadaan di mana terjadi *defisit* harta, dan *surplus* harta. Pada situasi *defisit* harta ketentuan yang adil menurut sebagian ulama berpendapat bahwa ada sebagian ahli waris yang harus mendapat pengurangan bagian pasti agar yang lain mendapatkan bagian pasti yang utuh, sedangkan ulama lain setiap ahli waris harus diberikan pengurangan bagian secara proporsional tanpa terkecuali. Adapun pada keadaan *surplus* harta, ketentuan yang adil menurut sebagian fuqahā’ memberikan sisa tersebut kepada ahli waris *nasabī*, sedangkan fuqahā’ yang lain memberikan sisa harta kepada seluruh ahli waris yang ada.

B. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Berkaitan dengan penelitian yang dilakukan ini, berikut adalah beberapa penelitian yang dianggap memiliki kesamaan tema dengan kasus yang diteliti, yakni:

Dalam salah satu penelitian, yang dilakukan oleh Chatib Rasyid dengan judul “Keadilan dalam Hukum Waris Islam”, didapati kesimpulan, bahwa keadilan yang dimaksud dalam hal ihwal pembagian harta waris Islam, bukan hanya keadilan yang bersifat distributif (yang menentukan besarnya bagian berdasarkan kewajiban dalam keluarga), tetapi juga harus bersifat kumulatif (bagian hak nafkah, khususnya wanita dan anak-anak).⁵³ Penelitian tersebut dianggap baik, karena analisis mengenai kajian keadilan tidak hanya dilihat dari

⁵³Chatib Rasyid, “Keadilan dalam Hukum Waris Islam” <http://www.badilag.net/data/ARTIKEL/KeadilandalamhukumwarisIslam.pdf>. diunduh: 26/8/2013.

materi yang dihasilkan, akan tetapi juga menelaah pengeluaran yang dibebankan dari materi yang didapat.

Ada juga kesimpulan studi yang dilakukan oleh Muhammad Amin Suma, yang menyatakan bahwa ditinjau dari sisi manapun hukum kewarisan Islam secara teori dapat terlihat sangat adil, lengkap dan jelas. Termasuk didalamnya adalah ketentuan 2:1 untuk ahli waris laki-laki dan perempuan. Menurutnya, keadilan tersebut dapat dipahami secara *clear*, dengan memposisikan hukum mengenai kewarisan sebagai sebuah sub dari sistem hukum keluarga secara komprehensif, dan dipahami pula sebagai bagian integral dari keseluruhan sistem hukum Islam yang tidak dapat dipisahkan.⁵⁴

Menurutnya pula, prasangka adanya “ketidakadilan” pada hukum waris tidak lain bisa jadi dipengaruhi oleh beberapa alasan, antara lain: *pertama*; memberikan makna kata adil hanya dengan satu arti, yakni sama banyak atau benar-benar sama. Padahal ada arti yang lain. *Kedua*; orang-orang yang menolak hukum kewarisan Islam menganggap akal mampu memecahkan semua masalah, termasuk persolan pelik yang mengandung rahasia yang tidak terjangkau oleh akal pikiran, seperti adanya ketidaksamaan pembagian hak dalam penerimaan warisan, sehingga timbullah keinginan untuk mempergunakan akal dengan bantuan metodologi kasuistis-sosiologis.⁵⁵ Padahal, jika diperhatikan dengan seksama, maka akan terlihat, bahwa ketentuan tentang kewarisan yang ditetapkan dalam al-Qur’an bersifat jelas, lugas, tegas, dan bisa dikatakan tuntas secara umum.⁵⁶ Penelitian tersebut merupakan kajian yang mempergunakan ayat-ayat kewarisan sebagai objek penelitian untuk membuktikan adanya keadilan yang ada pada hukum waris Islam. Selain itu, kesimpulan tersebut diperkuat dengan mengajukan pendapat para penafsir, khususnya yang berkaitan dengan hukum.

Reuben Levy, dalam tulisannya berjudul *The Social Structure of Islam*, menyatakan bahwa aturan dalam Islam mengenai pengangkatan derajat wanita dan penghapusan diskriminasi diragukan kebenarannya.⁵⁷ Kesimpulan tersebut diperoleh dengan mengkaji ketentuan yang ada dalam hukum keluarga, yakni

⁵⁴Bandingkan dengan Muhammad Amin Suma, “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks *al-Nuṣūṣ*”, 209-220

⁵⁵Akal merupakan cahaya yang dapat digunakan untuk membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Akal juga dapat digunakan manusia untuk saling mengoreksi satu sama lain dan dengan sebab adanya akal, mereka harus mempertanggungjawabkan perbuatan mereka. Selain itu, akal tidak dapat menunjukkan keberadaan suatu hukum tanpa adanya instrumen lain, yakni wahyu. Hal ini karena, jika akal digunakan untuk menentukan suatu hukum tanpa bantuan wahyu, dikhawatirkan hasil yang diperoleh akal dapat dipengaruhi oleh hawa nafsu. Jadi, wahyu berfungsi untuk menjaga dan membersihkan akal dari hal tersebut. Bandingkan dengan Muḥammad Taqī al-Mudarrisī, *al-Tashrīḥ al-Islāmī Manāhijuh wa Maqāṣiduh* (Riyad: Intishārat al-Mudarrisī, 1991), 12-14.

⁵⁶Muhammad Amin Suma, “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks *al-Nuṣūṣ*”, 214-216.

⁵⁷Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, ed. Ke-2 (Cambridge: University Press, 1957), 91.

hukum perkawinan bagi umat Islam. Kemudian kesimpulan tersebut seharusnya diperkuat didukung dengan analisis terhadap hukum keluarga Islam yang lain, karena hukum perkawinan tidak dapat dilepaskan dari hukum keluarga yang lain. Asma Barlas dalam bukunya yang berjudul *“Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations*, membuat kesimpulan, bahwa hukum Islam, termasuk di dalamnya hukum pernikahan dan hukum kewarisan, merupakan hukum yang menunjukkan adanya kesetaraan.⁵⁸ Untuk memperoleh kesimpulan tersebut Asma Barlas mengkaji penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh *mufassir* terhadap ayat-ayat kewarisan. Dengan penelaahan tersebut, ditemukan bahwa penafsiran mengenai ayat-ayat kewarisan tidak dipengaruhi oleh sistem kekeluargaan.

Dalam penelitian yang lain, dilakukan oleh Zainah Anwar dan Jana S. Ruminger, yang terdapat dalam sebuah judul *Justice and Equality in Muslim Family Laws*, mengungkapkan fakta bahwa organisasi wanita, khususnya di Malaysia menganggap bahwa hukum keluarga Islam yang ada sekarang tidak mengakomodasi prinsip keadilan. Padahal menurut mereka (organisasi perempuan), hukum yang terdapat dalam al-Qur’an menjadikan prinsip keadilan sebagai hal yang sangat penting.⁵⁹

Terdapat penelitian yang dilakukan oleh Tamar Ezer, dalam tulisan *Inheritance Law in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters*, yang menyatakan bahwa hukum mengenai pembagian harta warisan dalam hukum Islam tidak memperlihatkan adanya keadilan. Hal tersebut bisa dilihat dalam ketentuan mengenai bagian yang didapatkan oleh para janda dalam perkawinan poligami dan anak-anak perempuan.⁶⁰ Kesimpulan tersebut diperoleh dengan menelaah ketentuan dalam hukum waris yang memberikan hak *superior* terhadap ahli waris lelaki. Dengan adanya ketentuan demikian, dianggap sebuah peraturan tidak memberikan keadilan. Nampaknya, Tamar mempunyai kesimpulan seperti itu, dengan dasar bahwa keadilan itu adalah setara.

Dalam penelitian yang dilakukan oleh A. Sukris Sarmadi, menyimpulkan mengenai semangat prinsip keadilan terlihat pada ketentuan dalam hukum waris Islam mengenai pemberian hak sisa harta waris kepada seluruh ahli waris termasuk suami dan isteri. Jadi menurutnya, dengan pemberian hak tersebut, menunjukkan bahwa prinsip keadilan berimbang sudah tepat sasaran, karena ketika orang yang meninggal dunia adalah salah satu pasangan suami isteri, maka yang berkewajiban memberikan nafkah adalah pasangan yang masih hidup.⁶¹

⁵⁸Lihat Asma Barlas, *Believing Women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Quran* (Austin: University of Texas Press, 2002), 189.

⁵⁹Zainah Anwar dan Jana S. Ruminger, “Justice and Equality in Muslim Family Laws”, *WASH. & LEE L. REV.* (2007), 1529. <http://scholarlycommons.law.wlu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1217&context=wlulr>. Diakses: 05 Juli 2012.

⁶⁰Tamar Ezer, “Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters”, 615-616.

⁶¹ A. Sukris Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* (Jakarta: Rajagrafindo Perkasa, 1997), 287-290.

Pagar, dalam penelitiannya yang menggunakan pendekatan kewahyuan dan pendekatan filsafat, memberikan kesimpulan bahwa ahli waris pengganti dalam KHI adalah manifestasi dari asas keadilan berimbang yang merupakan asas hukum kewarisan Islam. Karena, pemahaman tentang ahli waris pengganti mengacu dan didasari oleh naşş dan maqasid al-*Shari'ah*.⁶²

C. Sistematika Pembahasan

Bab I, Sistematika penulisan: latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, tujuan penelitian, signifikansi penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II, pada bab ini dimukakan dan kajian keadilan yang terdapat dalam hukum Islam termasuk hukum waris Islam. bab ini diawali dengan menjelaskan diskursus mengenai konsep keadilan secara umum, dilanjutkan dengan penjelasan perihal perspektif dan dinamika keadilan yang dapat dilihat dalam ketentuan yang ada pada hukum waris Islam, dan diakhiri dengan pemaparan bukti eksistensi keadilan dalam hukum waris. Uraian yang dijelaskan dalam bab ini akan membantu dalam mengkaji dan menganalisa unsur keadilan yang terdapat dalam *'Awl* dan *Radd*.

Bab III, Bab IV dan Bab V merupakan bab inti dalam penelitian yang dilakukan. Di dalamnya terdapat temaun-temuan hasil penelitian yang dilakukan oleh peneliti mengenai gambaran konsep *'Awl* dan *Radd*, dan unsur-unsur keadilan yang ditemukan dalam ketentuan hukum waris konsep *'Awl* dan *Radd*. Bab VI, merupakan bab penutup yang berisikan kesimpulan sebagai ringkasan seluruh hasil penelitian yang dilakukan, dan saran.

⁶² Pagar, "Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia" (Disertasi UIN Jakarta, 2001) , 253-256.

BAB II

DISKURSUS KEADILAN DALAM HUKUM WARIS

Hukum Islam yang merupakan hukum yang mengatur umat Islam, memprioritaskan keadilan sebagai tujuan yang dikehendaki (*maqāṣid al-Sharī'ah*) sebagai tujuan tertinggi.¹ Keadilan yang dimaksud dalam Islam, tidak hanya sebatas pada hasil penalaran manusia yang dihasilkan oleh akal.² kemudian, keadilan hasil dari penalaran akal merupakan keadilan yang relatif. Hal tersebut, karena kemampuan akal manusia ada batasnya. Berkaitan dengan keadilan, jadi dalam bab ini diuraikan pandangan terhadap keadilan dari sisi filsafat, teologi dan akhlak. Selanjutnya, berkaitan dengan keadilan dalam suatu hukum, dalam bab ini diuraikan pula berbagai diskusi mengenai pandangan terhadap keberadaan keadilan yang ditunjukkan oleh hukum waris Islam. Hal ini terjadi, karena adanya perbedaan yang digunakan untuk menelaah keadilan dalam hukum waris tersebut, baik itu perbedaan metode pendekatan maupun acuan definisi tentang keadilan itu sendiri, sehingga perbedaan tersebut seringkali menghasilkan kesimpulan yang berbeda tentang eksistensi keadilan dalam hukum waris.

A. Keadilan Menurut Filsafat, Teologi dan Akhlak

Keadilan merupakan suatu kebenaran yang universal. Oleh karena itu, pada setiap agama dan hukum dijelaskan dan diberitahukan berbagai cara untuk mewujudkan keadilan. Yang membedakan di antara sekian agama adalah cara pandang pengikut agama tersebut memahami dan menafsirkan keadilan tersebut.³ Adil dalam Alqur'an diungkapkan dengan beberapa kata, yaitu *al-qist*, *al-mīzān*, dan *al-ḥaqq*.⁴ Kemudian, dalam Islam, keadilan yang murni adalah

¹ Asghar Ali Engineer, "Rights of Women and Muslim Societies", *Socio-Legal Review*, <http://www1.nls.ac.in/ojs-2.2.3/index.php/slr/article/download/101/83>. diunduh: 13/3/2014.

² 'Allāl al-Fāṣī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa Makārimihā* (Riyad: Dār al-Gharb al-Islāmīyah, 1991), 45.

³ Abdul Jabbar Qureshi, "Islamic Laws of Justice", *European Journal of Scientific Research*, Vol. 55, No. 4 (2011), 479. <http://www.eurojournals.com/ejsr.htm>. diunduh: 23/5/2012.

⁴ Kata adil dalam bahasa Arab memiliki sinonim dengan kata-kata lain, yakni *قصد*, *استقامة*, *وسط*, *حصنة*. Berbeda dengan keadilan yang diartikan dalam bahasa Inggris dengan *justice* yang lawan katanya adalah *injustice*, kata '*adl*', menurut Majid Khadduri, mempunyai kata yang berbeda arah dengannya, yakni *jawr*, dan ungkapan lain yang hampir sama maksudnya namun berbeda bentuk kata yaitu: *ẓulm*, *mayl*, *ḥuḡyān* dan *ḥirāf*. Lihat Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, 6. Lihat pula Balitbang Kementerian Agama R.I, *Alqur'an dan Terjemahnya*, tahun 2007.

keadilan mutlak yang didasarkan pada petunjuk (*al-wahy*) Allah yang terdapat dalam *al-nass* dan implementasinya dalam *Shari'ah*. Bahkan dalam Islam, keyakinan terhadap eksistensi keadilan tersebut merupakan kewajiban bagi umat Islam yang di hari kemudian (*yawm al-akhīr*) akan diminta pertanggungjawabannya di hadapan Tuhan.⁵ Adil dapat diartikan: tidak memihak, sama berat, sepatutnya, tidak berat sebelah, dan tidak sewenang-wenang. Misalnya suatu putusan pengadilan yang tidak berat dan tidak memihak kepada salah satu pihak dianggap adil, dan perlakuan pemerintah terhadap rakyat dengan tidak sewenang dapat pula disebut adil.⁶

Menurut M. Quraish Shihab⁷ sedikitnya ada beberapa makna yang dapat diberikan⁸, yakni:

Adil dalam arti seimbang

Seimbang bermakna memberikan sesuatu kepada seseorang sesuai dengan kelayakannya sehingga terdapat kesesuaian kedudukan dan fungsinya dibanding dengan individu lain. Untuk merealisasikan keadaan seimbang yang dimaksud, perlu adanya syarat, baik itu ukuran yang tepat pada setiap bagian dan pola kaitan antar bagian tersebut.⁹ Jadi, substansi dari keseimbangan yang dimaksud bukan menuntut kesamaan sesuatu yang diperoleh, akan tetapi arahnya lebih kepada proporsionalitas. Pengertian yang demikian bisa dilihat dalam kandungan firman Allah SWT, Q.S. al-Infīṭār: 6-7 berikut:

يَتَأْتِيهَا إِلَّا نَسْنُ مَا عَمَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ. الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ¹⁰.

Ungkapan *وعدلك* dalam ayat tersebut, menurut Muḥammad al-Rāzi, bahwa ungkapan itu menunjukkan pemberian anugerah Allah kepada manusia berupa potensi keseimbangan dalam bentuk penciptaan yang sempurna, sehingga manusia bisa menerima anugerah lain berupa akal dan pikiran.¹¹ Selain itu,

⁵ Lihat Birgit Krawietz, "Justice as A Pervasive Principle in Islamic Law" *Islam and The Rule of Law* (Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008), 36-37.

⁶ Tim penyusun kamus bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 12.

⁷ Quraish Shihab merupakan salah satu penafsir Alqur'an yang mempunyai perbedaan dengan para penafsir lain dalam menjelaskan kosa kata Alqur'an. Di antara alasan perbedaan tersebut yaitu bahwa dalam menafsirkan Alqur'an, ia menggabungkan metode-metode penafsiran yang biasanya dipergunakan oleh para penafsir. Mazlan Ibrahim dan Abur Hamdi Usman, "Rules of M. Quraish Shihab's Interpretation in *Tafsir Al-mishbah*", *World Journal of Islamic History and Civilization*, Vol. 3, No. 3 (2013), 107.

⁸ Quraish Shihab, *Wawasan Alqur'an*, cet. Ke-9 (Bandung: Mizan, 1999), 113-117.

⁹ Muhammad Taufik, "Filsafat John Rawls tentang Teori Keadilan", *Mukaddimah*, Vol. 19 No. 01 (2013), 43-44.

¹⁰ Artinya: "Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah. Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang."

¹¹ Muḥammad al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, juz 31 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 81.

menurut al-Baghawī, maksud dari ayat-ayat tersebut ialah bahwa apabila ungkapan *وعدلك* dibaca *shiddah* huruf “dal”-nya, maka maksud ayat tersebut ialah manusia diberikan penciptaan yang seimbang baik wujud maupun anggota badannya, sedangkan jika tidak dibaca *shiddah*, maka maksud ayat tersebut adalah bahwa penciptaan manusia baik berupa hal baik maupun hal buruk atau pendek dan tinggi merupakan kehendak Allah.¹²

Adil berarti sama

Adil yang dimaksud yakni memperlakukan sama dengan tidak membedakan di antara setiap individu untuk memperoleh haknya. Pengertian seperti ini, menurut Quraish Shihab, lebih diarahkan kepada proses dan perlakuan hakim terhadap pihak-pihak yang berperkara, bukan persamaan perolehan yang didapatkan setiap individu di depan pengadilan terhadap objek yang diperkarakan. Kemudian juga, dengan melihat kandungan Q.S. al-Nisā ayat 58¹³, bahwa sudah merupakan kewajiban hakim untuk tidak membedakan perlakuan terhadap pihak-pihak yang berperkara, misalnya, penyebutan nama, tempat duduk, memikirkan ungkapan yang diucapkan mereka, keceriaan wajah dan kesungguhan mendengarkan.¹⁴ Hal ini karena, menurut al-Ṭabarī, orang yang diberi amanat, yakni hakim, mempunyai kewajiban untuk memutuskan suatu perkara dengan adil dan memperlakukan sama setiap orang yang berperkara.¹⁵ Pendapat al-Ṭabarī ini senada dengan apa yang diungkapkan al-Bayḍāwī. Kemudian, menurut al-Bayḍāwī pula, dengan begitu keputusan yang ditetapkan oleh orang yang *‘amānah* wajib diterima dengan baik.¹⁶

Adil dalam arti sifat yang dihubungkan dengan Allah

Salah satu sifat Allah adalah adil.¹⁷ Akan tetapi adil yang dimaksud bukan merupakan keadilan yang disandarkan kepada pemahaman manusia

¹² Ibn Mas‘ūd al-Baghawī, *Tafsīr Ma‘ālim al-Tanzīl*, diedit oleh Sulaymān Muslim, jilid 8 (Riyāḍ: Dār Ṭoyyibah, 1991), 356.

¹³ (Q.S. al-Nisā: 58) Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.

¹⁴ Quraish Shihab, *Wawasan Alqur‘an*, 113.

¹⁵ Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl fī Ayy al-Qur‘ān*, diedit oleh ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsim al-Turkī, juz 7 (Kairo: Dār Hijr, 2001), 171.

¹⁶ ‘Abdullāh ibn ‘Umar al-Shayrāzī al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, disunting oleh Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān, juz 2 (Beirut: Mu’assasah al-Tārikh al-‘Arabī, 1997), 80.

¹⁷ Lihat *al-Falsafah al-Akhlaqīyah fī al-Fikr al-Islāmī*, oleh Aḥmad Mahmud Ṣabahī, cet ke-2 (Iskandaria: Dār al-Ma‘ārif, t.t), 45. Juga lihat Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-‘Adl ‘inda al-Mu’tazilah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1993), 151-153.

tentang kaitan adil dengan kebaikan dan keburukan.¹⁸ Hal ini, karena setiap ketentuan dan kehendak Allah adalah adil, walaupun terkadang adil dalam ketentuan tersebut tidak terjangkau oleh akal dan bahkan dianggap tidak adil dari sudut pandang manusia. Hal ini terjadi karena ide mengenai kebaikan dan keburukan dalam perbuatan adalah sesuatu yang berlaku pada manusia, disebabkan adanya suara hati etika manusia yang dibentuk dari ide relatif, bukan ide sejati.¹⁹ Jadi, dapat disimpulkan bahwa keadilan yang disandarkan kepada Allah merupakan keadilan yang terlepas dari penganalogian manusia tentang baik dan buruk yang dibentuk oleh ide manusia.

Keadilan ilahi pada dasarnya rahmat dan kebaikan-Nya, dengan tidak mempertimbangkan perbuatan yang dilakukan oleh manusia dan tidak tertahan sejauh makhluk itu dapat memperolehnya. Hal demikian tercermin dalam firman Allah Q.S Ali Imran: 18 berikut:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ .²⁰

Ungkapan *قائما بالقسط*, menurut Ibn al-Qāyīm al-Jawzīyah, menunjukkan bahwa setiap hukum Allah yang di-*taklif*-kan kepada umat-Nya mengandung unsur keadilan dalam bentuk kebenaran, tepat sasaran, dan terdapat hikmah di dalamnya.²¹ Kemudian, menurut al-Ṭabarī maksud dari ayat tersebut adalah bahwa Allah merupakan zat Yang Maha mengurus segala urusan manusia termasuk perihal keadilan.²² Jadi, apa yang berasal dari Allah baik berupa hukum maupun suatu ketetapan merupakan hal yang mengandung kebaikan dan keadilan.

¹⁸ Berbeda dengan dengan keadilan menurut manusia, keadilan Allah merupakan keadilan yang terkandung dalam wahyu-Nya yang diberikan kepada para utusan (*Rusul Allah*), sebagai refleksi sebuah kepastian yang istimewa dari Allah dan karunia terhadap alam yang diciptakan-Nya. Dengan adanya manifestasi kehendak Allah dalam firman-Nya, maka akan tercapai keadilan dan keseimbangan. Lihat “Said Nursi’s Approach to Justice and Its Role for Political Reforms in the Muslim World” oleh Leonid Sykiainen. <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/en/icerik/said-nursi%E2%80%99s-approach-justice-and-its-rolc-political-reforms-muslim-world>. Diakses: 04/11/2013.

¹⁹ Murtaḍa al-Muṭahharī, *al-‘Adl al-Ilāhī* (Beirut: Shabkah al-Fikr, t.t), 55-57.

²⁰ Artinya: “Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), Yang menegakkan keadilan. Para Malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan melainkan Dia (yang berhak disembah), Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

²¹ Lihat Ibn al-Qāyīm al-Jawzīyah, *al-Daw’ al-Munīr ‘ala al-Tafsīr*, jilid 2 (Riyād: Maktabah Dār al-Salām, t.t), 20. Selain setiap *af’āl* Allah itu adil, dan Dia juga memberikan perintah untuk berbuat adil dalam mengambil atau memberikan suatu keputusan hukum. Lihat Muhammad Ibn Naṣr, “Dawābiṭ al-‘Adl bayn al-Zawjāt”, *al-‘Adl*, No.33, 2007, 29-30 dan

²² Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl fī Ayy al-Qur’ān*, diedit oleh ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsim al-Turkī, juz 5, 278.

Adil dalam arti perhatian dan pemberian terhadap hak-hak individu

Yang dimaksud dengan adil terhadap individu merupakan perlakuan adil terhadap individu dengan memberikan hak sesuai dengan apa yang harus diterimanya. Dengan kata lain, setiap individu yang menjadi bagian dari masyarakat, maka ia berhak mendapatkan hak sebagaimana hak yang juga dirasakan oleh anggota masyarakat lain, dengan tidak merampas hak orang lain. Kebalikan adil yang dikehendaki disini merupakan kebalikan dari sifat *al-zulm* (aniaya). Di antara perbuatan aniaya, yaitu pencurian dan pengambilan secara paksa, karena perbuatan-perbuatan tersebut adalah perilaku yang merugikan orang lain.²³

Diskusi atau pembicaraan mengenai keadilan banyak dilakukan dari berbagai sisi keilmuan. Hal ini karena keadilan merupakan suatu nilai (*virtue*) yang plural. Keadilan, misalnya dibicarakan di kalangan filsuf, bahkan dimulai sebelum tahun masehi. Hal tersebut dapat dilihat munculnya teori-teori mengenai keadilan yang dikeluarkan oleh mereka. Misalnya menurut Plato (w. 347 SM), yang dimaksud dengan keadilan adalah pemberian kepada setiap orang berdasarkan haknya (*giving each man his due*). Selain itu menurutnya, adil mempunyai keterkaitan yang erat dengan perasaan ada tidaknya rasa senang, karena keadaan senang tersebut diakibatkan tidak terjadinya perilaku aniaya terhadap individu. Menurutnyapun, ketika keadilan ini tercapai, maka dengan keadaan sadar ataupun tidak sadar, sudah menciptakan hubungan baik dengan Tuhan.²⁴ Jadi, bisa ditarik kesimpulan bahwa keadilan menurut Plato tidak dapat dilepaskan dari peran dan fungsi individu dalam masyarakat. Juga, keadilan yang ideal akan tercapai bila dalam kehidupan semua unsur masyarakat sebagai individu dapat menempatkan dirinya pada proporsi masing-masing dan bertanggung jawab penuh terhadap tugas mereka, baik sebagai perseorangan maupun sebagai anggota kelompok.

Kaitannya dengan term keadilan, Aristoteles (w. 22 SM) menjadikan keadilan, secara umum, ke dalam lima bentuk, yaitu *pertama*, keadilan komutatif, yaitu perlakuan terhadap seseorang tanpa melihat jasa-jasa yang dilakukannya. *Kedua*, keadilan distributif, yaitu perlakuan terhadap seseorang sesuai dengan jasa-jasa yang telah dibuatnya. *Ketiga*, keadilan kodrat alam, yaitu memberi sesuatu sesuai dengan yang diberikan orang lain kepada kita. *Keempat*, keadilan konvensional, yaitu seseorang yang telah mentaati segala peraturan perundang-undangan yang telah diwajibkan. *Kelima*, keadilan menurut teori perbaikan adalah seseorang yang telah berusaha memulihkan nama baik orang lain yang telah tercemar.²⁵ Menurut Aristoteles, gambaran suatu tindakan yang mencerminkan keadilan dapat dilihat pada seseorang, yang memperlakukan dirinya dan orang lain dengan perlakuan yang sama – dengan pertimbangan yang rasional dan tidak mengakibatkan kerugian. Karena ketika tidak didasari dengan hal

²³ Lihat Ahmad Amīn, *al-Akhlāq*, cet. Ke-2 (Kairo: Dār al-Kutub, 1931), 173.

²⁴ Lihat Plato, *The Republic of Plato*, diterjemahkan oleh Allan Bloom (London: Basic Books, 1968), 6, 34 dan 303.

²⁵ Lihat Mohammad Reza Heidari, "A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Frameworks" *Islamic Conference (iECON)*, 2007, 2.

tersebut, seringkali individu bahkan kelompok berbuat sesuatu ditunggangi oleh kepentingan pribadi yang merugikan orang lain.²⁶

Abū al-Qāsim al-Dībājī (2003) mengatakan, para filsuf membagi adil (*al-‘Adl*), berdasarkan hasil akal²⁷ manusia menjadi dua macam, yaitu: *al-‘adl al-ṭabī‘ī* dan *al-‘adl al-waḍ‘ī*. maksud dari *al-‘adl al-ṭabī‘ī*, ialah pemikiran bersih dengan keinginan besar yang dimiliki oleh akal manusia untuk memahami dan melihat jelas hak-hak bawaan sejak lahir yang patut didapat oleh manusia. Hak yang dimaksud, dapat dipecah menjadi dua bagian, yakni *al-ḥaqq al-dākhilī* (hak internal) dan *al-ḥaqq al-khārijī* (hak eksternal). Kemudian, menurut al-Dībājī hak internal dapat juga dibagi menjadi tiga, yaitu: *al-ḥaqq al-khās*, *al-ḥaqq al-‘ām* dan *al-ḥaqq al-‘iqābī*. Selanjutnya, *al-‘adl al-waḍ‘ī* adalah suatu pencapaian baik sebagai hasil jerih payah akal di mana dapat membuat suatu norma atau aturan hukum yang menjadikan terciptanya persamaan dan keadilan di antara individu masyarakat.²⁸

Keadilan dalam agama Islam, sangat berkaitan erat dengan konsep etika perolehan dan pendistribusian harta benda. Manifestasi pendistribusiannya berupa sifat kedermawanan (*philanthropy*), perbuatan baik (*‘amal ṣāliḥ*), dan mementingkan orang lain. Hal ini karena dipengaruhi pola pikir mereka yang beragama Islam menganggap bahwa manusia itu mempunyai derajat dan hak yang sama untuk memperoleh keadilan.²⁹ Dengan demikian, mengenai keadilan yang dikaitkan dengan hukum tidak dapat dilepaskan dari penalaran akal terhadap nilai kebaikan, karena keadilan merupakan bagian dari sebuah nilai kebaikan. Dari sini, dapat dilihat bahwa adil dan tidaknya suatu hukum didasari oleh hasil pemikiran akal. Pendapat demikian dilontarkan oleh Mu’tazilah³⁰. Jadi,

²⁶ Aristotle, *Nicomachean ethics*, diterjemahkan dan diedit oleh Roger Crisp (New York, Cambridge University Press, 2000), 89-102.

²⁷ Menurut Muḥammad Taqī al-Mudarrisī (1991), akal adalah cahaya yang dapat digunakan manusia untuk membedakan dan menentukan mana yang baik dan mana yang tidak baik (buruk). Manusia, dengan mudah, dapat mengetahui bahwa kezaliman itu hal yang buruk dan keadilan adalah hal yang baik dengan menggunakan akalunya. Lihat Muḥammad Taqī al-Mudarrisī, *al-Tashrī‘ al-Islāmī*, juz 1 (Bagdad: Intisharāt al-Mudarrisī, 1999), 12-14.

²⁸ Lihat Abū al-Qāsim al-Dībājī, “al-‘Adl: Dirāsah Mu’āshirah”, *Dirāsāt fī Uṣūl al-Dīn* (2003), 14-16.

²⁹ Lihat Muhammad Reza Heidari, “A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Framework”, *Islamic Conference* (2007), 6.

³⁰ Mu’tazilah merupakan salah satu mazhab dalam ilmu kalam yang berdiri di kota Baṣrah pada awal tahun kedua hijriyah. Mazhab ini didirikan oleh Waṣil ibn ‘Aṭā’ (w. 131 H.) sekitar tahun 81 H. sampai tahun 110 H. Mu’tazilah merupakan mazhab kalam yang lebih dulu terkenal dibanding mazhab pendahulunya, yakni *Jaḥmīyah* dan *Qadariyah*. Kemudian diikuti oleh mazhab Ash‘ariyah sebagai lawannya dan mazhab Māturidiyah sebagai pecahan dari Mu’tazilah. Mu’tazilah merupakan mazhab kalam yang mempunyai metode *al-jam‘ bayn al-manqūl wa al-ma‘qūl* (gabungan dari hasil penalaran akal dan penelusuran wahyu). Lihat Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-‘Adl ‘inda al-Mu’tazilah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1993), 16-17. Lihat Ibn al-Murtaḍā, *al-Manīyah wa al-Amal fī Sharḥ al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t), 4-10, dan

menurut mereka bahwa akal dapat mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk.³¹

Menurut Mu'tazilah pula, bahwa setiap apa yang dikaitkan dengan *af'āl* Allah, berupa hukum pasti menunjukkan adanya keadilan. Bahkan menurut mereka sifat adil adalah sifat *af'āl* Allah yang paling tinggi dibandingkan dengan sifat-Nya yang lain. Oleh karena itu mereka dijuluki dengan *al-firqah al-'adliyah*. Menurut mereka, Allah adalah zat yang maha pencipta. Setiap penciptaannya pasti mempunyai hikmah dan tujuan tertentu. Jika Allah menetapkan suatu hukum pada sesuatu, maka pasti di dalamnya terkandung sebuah keadilan. Kemudian, apabila di dalam penetapan tersebut tidak terdapat tujuan (yakni keadilan), maka perbuatannya menjadi sia-sia, dan itu merupakan hal yang mustahil bagi Allah. Pendapat demikian dibantah oleh al-Ash'ariyah yang menyatakan segala yang diciptakan Allah baik berupa benda maupun hukum tidak termuat di dalamnya tujuan (*al-gharḍ*). Karena, apabila itu terjadi, maka Allah menjadi zat yang butuh terhadap sesuatu, yakni realisasi dari tujuannya dalam menciptakan sesuatu, sedangkan hal yang demikian (sesuatu yang dituju) adalah hal yang tidak dapat dimengerti oleh akal.³²

Berbeda dengan Mu'tazilah, menurut Mātūridiyah³³, bahwa segala sesuatu terdiri dari hal yang baik secara zatnya, sesuatu yang buruk secara zatnya, dan sesuatu yang berada di antara baik dan buruk. Maksudnya baik dan buruknya ditentukan oleh hukum Allah (*shar'*) yang terdapat dalam *al-naṣṣ*.³⁴ Jadi, akal hanya membantu manusia memahami kebaikan dan keburukan terhadap hukum yang di-*taklīf*-kan kepada manusia.

Pendapat Mātūridiyah di atas sama dengan pendapat Ash'ariyah³⁵. Walaupun demikian terdapat perbedaan, yakni menurut mereka bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini, baik dan buruknya ditentukan oleh Allah, sebagai Maha pencipta dan mengetahui. Juga ukuran baik dan buruk menurut Allah tidak

lihat pula Aḥmad Mahmud Ṣabāhī, *al-Falsafah al-Akhlāqīyah fī al-Fikr al-Islāmī*, cet ke-2 (Iskandaria: Dār al-Ma'ārif, t.t), 103 dan 181.

³¹ Aḥmad ibn Taymīyah, *Daqā'iq al-Tafsīr*, diedit oleh Muḥammad al-Jalīnī, juz 2, cet. Ke-2 (Damaskus: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1984), 385.

³² Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah*, 151-153. Lihat pula Muḥammad Nawāwī al-Jāwī, *Tījān al-Durārī* (Surabaya: Dār al-'Ilm, t.t), 4.

³³ Mātūridiyah adalah mazhab dalam ilmu kalam yang pendirinya tidak lain sebelumnya termasuk kelompok Mu'tazilah, yakni Abū Maṣṣūr al-Mātūridī (w. 332 H.). ia merupakan ulama kalam yang pemikirannya dipengaruhi oleh Abu Hanifah. Hal ini karena ia adalah murid dari Imam ḥanafī. Lihat 'Afi 'Abd al-Fattāh, *al-Firaq al-Kalāmīyah al-Islāmīyah: Madkhal wa Dirasah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 328-329.

³⁴ Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), 72.

³⁵ Ash'ariyah merupakan mazhab kalam yang didirikan oleh Imam al-Ash'arī (w. 324 H.). Mazhab ini didirikan sebagai bentuk dari gerakan untuk menentang Mu'tazilah, dan merupakan cikal bakal golongan yang dikenal dengan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Sebenarnya pemikiran yang dibawa oleh Ash'ariyah ini sudah dikumandangkan oleh al-Mutawakkil (w. 247 H.). Lihat 'Afi 'Abd al-Fattāh, *al-Firaq al-Kalāmīyah al-Islāmīyah: Madkhal wa Dirasah*, 267-269.

dipengaruhi oleh apapun.³⁶ Jadi dapat disimpulkan bahwa segala perintah Allah pasti mengandung kebaikan bagi manusia, dan segala yang dilarang Allah pasti mengandung keburukan.

Menurut Ibn Miskawayh, yang dimaksud dengan adil adalah menambah yang kurang atau mengurangi yang lebih, sehingga terciptanya persamaan dan tidak ada yang dianiaya dan diunggulkan. Bisa juga dikatakan bahwa adil merupakan jalan tengah antara menganiaya dan teraniaya.³⁷ Selain itu, keadilan merupakan anugerah manusia untuk memperlakukan dirinya sama dengan orang lain baik dalam keadaan senang maupun susah. Akan tetapi, perbuatan yang demikian itu bisa dikatakan adil dengan syarat orang yang melakukan hal tersebut tidak mempunyai niat lain selain keadilan.³⁸ Keadilan bias terjadi dalam tiga hal, yakni: 1) aspek harta benda dan kehormatan, 2) aspek *mu'amalah*, dan 3) aspek hal yang berkaitan dengan sesuatu yang bisa timbul adanya *zulm* atau *ta'dd*.³⁹

Aḥmad Amīn berpendapat bahwa keadilan bisa dibagi menjadi 2 macam, yakni keadilan personal dan keadilan sosial. Keadilan personal dapat didefinisikan sebagai perlakuan adil kepada setiap individu sesuai dengan hak yang harus diterimanya sebagai bagian dari sebuah kumpulan orang atau masyarakat, dengan memperoleh sesuatu yang menjadi haknya, seperti yang diterima individu lain. Adapun yang dimaksud dengan keadilan sosial (masyarakat yang berkeadilan), menurut Amīn, adalah keadaan sebuah masyarakat yang menggambarkan adanya keteraturan norma-norma, dan peraturan-peraturan yang memberikan setiap anggota masyarakat mendapatkan kemudahan akses untuk memenuhi kebutuhan hidup sesuai dengan kemampuan masing-masing.⁴⁰

Menurut Amīn pula, ada beberapa faktor yang dapat menjadikan keadilan personal tidak dapat tercapai, yakni: *pertama*, rasa cinta yang berlebihan, adanya sifat tersebut mengakibatkan orang tua misalnya, tidak mampu menghukum anaknya yang bersalah, *kedua*, adanya asas manfaat, umpamanya seorang hakim lebih memperhatikan salah satu pihak yang berperkara karena ada hal tertentu, seperti *sogokan* dan *kongkalikong*, *ketiga*, aspek eksternal, misalnya salah satu pihak yang berperkara terlihat lebih menarik dibanding pihak yang lain.⁴¹ Padahal seharusnya, dalam memerlukan kedua pihak pada suatu peradilan tidak ada dibeda-bedakan, sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Dalam konsep keadilan yang terdapat dalam Islam, khususnya keadilan yang kaitannya dengan kehidupan sosial tentu tidak dapat dilepaskan dari

³⁶ Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 73. Lihat juga Aḥmad al-Shahrastāny, *Nihāyah al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām*, diedit oleh al-Farīd Juyūm (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Dīniyah, 2009), 362.

³⁷ Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq*, diedit oleh 'Ammād al-Hilālī (Baghdad: Manshūrāt al-Jamal, 2011), 260-61.

³⁸ Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq*, 251, 337.

³⁹ Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq*, 339.

⁴⁰ Lihat Aḥmad Amīn, *al-Akhlāq*, cet. Ke-2, 173.

⁴¹ Lihat Aḥmad Amīn, *al-Akhlāq*, cet. Ke-2, 175-76.

pembahasan mengenai konsep ketuhanan, alam, hidup, dan manusia. Hal ini, karena keadilan merupakan bagian dari agama Islam.⁴² Selain itu juga, keadilan dalam Islam merupakan inti sari Islam dan ruhnya, dan sesuatu yang dapat memberikan manusia perasaan aman, selamat, dan kehidupan yang bahagia.⁴³

Menurut Hashim Kamali, keadilan dalam Islam sering kali dianggap bias bahkan dipertanyakan para peneliti yang berlatar belakang *Barat*. Mereka mengklaim bahwa Islam tidak mengakomodir dan mengenal hak-hak dasar yang dibutuhkan oleh individu.⁴⁴ Hal ini dapat dilihat dari hasil penelitian mereka yang menghasilkan kesimpulan bahwa terdapat diskriminasi di dalamnya. Menurut mereka adil atau keadilan pasti berarti sama besar (*equal*). Padahal, keadilan tidak hanya didefinisikan dengan arti “sama” sebagaimana telah diterangkan pada awal bab ini.

Dengan adanya pembahasan yang komprehensif mengenai kesemuanya, akan ditemukan karakter jelas mengenai keadilan yang terdapat dalam Islam, misalnya karakter hubungan antara makhluk dengan sang pencipta (*ḥabl min Allāh*)⁴⁵, karakter hubungan antara manusia dengan makhluk lainnya, individu dengan masyarakat, dan hubungan antara personal dengan pemerintahan. Ini terjadi, karena keadilan sosial yang terdapat dalam Islam bersumber pada Alqur’an dan Hadis, sebagai dasar hukumnya.⁴⁶

B. Perspektif Keadilan dalam Hukum

Konsep keadilan, baik dalam tataran hukum maupun yang lainnya merupakan sesuatu yang abstrak dan subjektif, karena tidak adanya parameter yang baku dan resmi untuk menilai ada tidaknya keadilan.⁴⁷ Hal ini karena

⁴² Dasar dari keadilan sosial atau masyarakat yang berkeadilan menurut Sayid Qutb, adalah: 1) *al-Taḥarrur al-Wijdānī al-Muṭlaq*, yakni keadaan dimana setiap individu sebagai bagian dari suatu kelompok tidak merasa tertekan dalam kehidupannya, terutama urusan dalam kegiatan beragama, 2) *al-Musāwah al-Insānīyah al-Kāmilah*, yakni suatu keadaan yang menggambarkan bahwa setiap perorangan mempunyai kedudukan yang sama di depan Tuhan Yang Maha Esa, 3) *al-Takāful al-Ijtimā’ī al-Wathīq*, yakni keadaan dimana setiap individu dijamin kebebasannya untuk melakukan apapun yang di kehendaki, dengan dibatasi oleh hak dan kepentingan anggota masyarakat lain. Lihat *al-‘Adālāh al-Ijtimā’īyah fī al-Islām* oleh Sayid Qutb, (Kairo: Dār al-Shurūq, 1995), 31-53.

⁴³ ‘Abullāh Aḥmad al-Yūsuf, *al-‘Adālāh al-Ijtimā’īyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (2008), 17. http://ia600607.us.archive.org/17/items/3dala_ijtma3ia/3dala_ijtma3ia.pdf. diunduh: 23/10/2013.

⁴⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Shari’ah Law: An Introduction* (Oxford, Oneworld, 2008), 199.

⁴⁵ Hubungan tersebut berupa peng-Esa-an (*al-tawḥīd*) dan ibadah *mahḍah*, seperti shalat, puasa dan zakat. Hal tersebut merupakan manifestasi dari inti keimanan dan keislaman yang dimaksud oleh Nabi SAW dalam salah satu sabdanya.

⁴⁶ Sayid Qutub, *al-‘Adālāh al-Ijtimā’īyah fī al-Islām*, 20.

⁴⁷ Misalnya mengenai penilaian terhadap keadilan dan kesetaraan jender. Pada masyarakat umum, masih belum paham mengenai keadilan dan kesetaraan khususnya dalam kaitannya dengan jender, karena adanya penilaian parsial. Padahal, menurut Nasaruddin Umar, ada beberapa faktor yang dapat dijadikan ukuran sebagai

keadilan bukan merupakan sesuatu yang terbatas dalam ruang tertentu atau bidang permanen dalam aturan ataupun prinsip.⁴⁸ Selain itu, keadilan dapat dipahami dan ditelusuri dengan lebih baik apabila kita memikirkannya sebagai sesuatu aturan dalam praktek-praktek yang terkait dengan hal lain.⁴⁹

Walaupun keadilan bukan dianggap sesuatu yang kongkrit, setidaknya menurut menurut Chainur Arrasjid, ada beberapa azas yang dapat dijadikan ukuran eksistensi keadilan, yaitu:⁵⁰ pertama, *azas persamaan*, keadaan yang menunjukkan setiap orang mendapatkan bagian secara merata, kedua, *azas kualifikasi*, yakni azas yang merujuk kepada pada kenyataan bahwa suatu beban tugas diberikan kepada personal yang mempunyai kemampuan untuk mengerjakannya, ketiga, *azas prestasi objektif*, keadaan yang menggambarkan sesuatu diberikan kepada individu yang yang patut untuk menerimanya, misalnya penghargaan karena keahlian atau kemampuannya, keempat, *azas kebutuhan*, dimana setiap orang memperoleh bagian sesuai dengan kebutuhan dan keperluannya, dan kelima, *azas subjektif*, yang didasarkan pada syarat-syarat subjektif, seperti ketekunan, kerajinan dan ketelatenan.

Menurut John Rawls, keadilan tidak lain merupakan nilai yang paling utama dalam tatanan institusi sosial, sebagai sebuah kebenaran pemikiran sistem. Karena, sebaik apapun teori sebuah hukum atau norma lainnya, tidak bisa berjalan dengan baik apabila terjadi benturan hak antar individu, dalam hal pemenuhan kebutuhan misalnya. Oleh karena itu, perlu adanya rumusan atau formulasi yang tepat agar keadilan tersebut dapat terealisasi dengan baik.⁵¹

Rawls menambahkan, ukuran yang harus diberikan untuk mencapai keseimbangan antara kepentingan pribadi dan kepentingan bersama harus diperkuat oleh tiga prinsip keadilan yaitu: (1) kebebasan yang sama yang sebesar-besarnya, (2) perbedaan, (3) persamaan yang adil atas kesempatan.⁵² Walaupun demikian, menurut Philip Pettit, teori yang diungkapkan oleh Rawls

pedoman dalam melihat prinsip-prinsip keadilan atau kesetaraan jender dalam Qur'an, yaitu: 1) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah SWT, 2) laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di bumi, 3) laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi, 4) laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial dengan Allah, 5) Adam dan Hawa terlibat aktif dalam drama kosmis ketika di Surga. Lihat *Prinsip-Prinsip Kesetaraan Gender* oleh Nasaruddin Umar, "Perspektif Jender dalam Islam" (1999). <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Jender1-4.html>. diakses: 13/11/2013.

⁴⁸ Hāshim Yaḥyā al-Mallāḥ dan Nāyif Muḥammad, "Mafhūm al-'Adl 'ind al-'Arab qabl al-Islām wa fi 'Iṣr al-Risālah", *Adāb al-Rāfidīn*, vol. 55 (2008), 17.

⁴⁹ Lihat Jane Flax, "The Play of Justice: Justice as a Transitional Space", *Political Psychology*, Vol. 14, No. 2, (June 1993), 332. <http://www.jstor.org/stable/3791414>. diunduh: 31/05/2012.

⁵⁰ Lihat Chainur Arrasjid, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 56-61.

⁵¹ Lihat John Rawls, *A Theory of Justice*, Re.ed 6th (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 47.

⁵² Lihat John Rawls, *A Theory of Justice*, 48-51.

hanya memberikan skema teori yang memadai untuk rasa keadilan tertentu, dan tidak mengkomodir keadaan yang universal.⁵³

Seringkali, menurut Anthon Susanto, keadilan dan ketidakadilan disandingkan dan dipertentangkan dalam sebuah ruang kajian, misalnya di mana ada konsep keadilan maka akan ada konsep ketidakadilan. Dia memperkuat pendapatnya dengan mengemukakan kasus yang terjadi di Indonesia yang diakibatkan oleh antitesa dari keadilan di bidang hukum, misalnya: ketidakadilan jender dalam masyarakat daerah, dan tebang pilih dalam penetapan suatu putusan hukum.⁵⁴

Keadilan dalam lingkup keilmuan Islam khususnya hukum Islam, baik hukum yang didasari wahyu berupa Alqur'an dan Hadis, maupun yang didasari oleh hasil ijtihad ulama, dapat diperoleh secara komprehensif dengan menyertakan pendapat ulama dari era awal sampai saat ini. Kajian ini penting dilakukan, karena konsep-konsep umum Alqur'an dan Hadis mengenai keadilan dan penerapannya menurut penjelasan Nabi SAW., perlu dipahami dengan berbagai interpretasi dari berbagai sisi, misalnya teologis, mazhab fiqh dan filsafat.⁵⁵ Selain itu, menurut Asma Alshankiti, kajian terhadap sistem dalam hukum Islam, khususnya hukum waris, seharusnya tidak hanya bertujuan untuk menunjukkan gambaran yang diperlihatkan oleh hukum tersebut, tapi juga harus disertai dengan usaha untuk memahami bagaimana sistem tersebut berhubungan dengan asas hukum Islam yang lain, seperti solidaritas kemasyarakatan.⁵⁶

Menurut Bustanul Arifin, ada beberapa perbedaan antara konsep keadilan yang dimaksud dalam hukum Islam dan hukum sipil (*civil law*), yakni keadilan dalam hukum adalah keadilan yang disesuaikan dengan hukum-hukum Allah yang tertuang dalam Alqur'an dan Hadis, sedangkan keadilan dalam hukum sipil merupakan keadilan yang ditentukan oleh penalaran akal manusia semata.⁵⁷

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan secara jelas bahwa ada perbedaan tolak ukur mengenai penilaian terhadap eksistensi keadilan dalam suatu hukum. Ada satu kelompok yang mengatakan bahwa hukum Islam, khususnya hukum perdata (*ahwāl al-shakhkṣīyah*) banyak sekali menunjukkan ketidakadilan dan diskriminasi.⁵⁸ Kesimpulan tersebut terjadi, karena mereka membaca hukum Islam dengan alat ukur yang digunakan untuk membaca hukum

⁵³ Lihat Philip Pettit, *Theory and Decision* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1974), 323.

⁵⁴ Lihat "Keraguan dan Ketidakadilan Hukum (Sebuah pembacaan dekonstruktif)" oleh Anthon F. Susanto dalam *Jurnal Keadilan Sosial*, edisi 1, (2010), 23.

⁵⁵ Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, 3-4.

⁵⁶ Asma Alshankiti, "A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law", (Alberta: University of Alberta, 2012), 73.

⁵⁷ Lihat Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta, Gema Insani Press, 1996), 45-46.

⁵⁸ Menurut mereka, ketidakadilan dan diskriminasi bisa dilihat dari konsep yang menjadikan perempuan sebagai golongan kelas dua setelah laki-laki, baik dalam hukum perkawinan dan hukum kewarisan.

sipil yang dibuat oleh manusia, misalnya dengan ukuran baik dan buruk *versi* akal manusia, tanpa mengkolaborasikannya dengan nilai-nilai dalam Islam.

Keadilan dalam hukum Islam selalu dikaitkan dengan aspek ketuhanan, yaitu dalam hubungan antara manusia dengan Allah dan antara manusia dengan manusia dalam perspektif wahyu. Yurisprudensi Islam menghasilkan satu konsep besar hukum yang memayungi dan memberi pengertian terhadap pola kerja hukum Islam. Konsep tersebut adalah *maṣlaḥah*. Istilah *maṣlaḥah* dalam kajian hukum Islam dipakai dalam dua pengertian, yaitu *maṣlaḥah mursalah* dan *maṣlaḥah* sebagai *maqāṣid al-Sharī'ah*. *Maṣlaḥah* menurut pengertian pertama (*maṣlaḥah mursalah*) adalah salah satu upaya menggali hukum dengan didasarkan kepada pertimbangan kebaikan umum. *Maṣlaḥah mursalah* sebagai sebuah metode penggalian hukum mula-mula diasosiasikan dengan mazhab Mālikī, namun dalam perkembangannya metode *maṣlaḥah* digunakan secara luas untuk memecahkan masalah-masalah yang tidak ada petunjuk ekplisitnya dari Alquran dan hadis.⁵⁹

Pengertian *maṣlaḥah* sebagai *maqāṣid al-Sharī'ah* dikembangkan oleh al-Juwayni (w.478 H.), yang kemudian dielaborasi lebih lanjut oleh al-Ghazālī (w.505 H.) dan mencapai puncaknya dalam pemikiran al-Shāṭibī (w.790 H.). *Maṣlaḥah* dalam pengertian *maqāṣid al-Sharī'ah* menekankan kepada tujuan-tujuan esensial yang ingin dicapai oleh hukum Islam. Tujuan-tujuan esensial syariah tersebut diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu memelihara kepentingan manusia yang bersifat primer (*darūrīyat*), sekunder (*ḥajīyat*) dan suplementer (*taḥsīnīyat*). Kepentingan manusia yang bersifat primer tercakup dalam *al-kullīyah al-khamsah*, yaitu memelihara agama (*hiḏz al-dīn*), memelihara jiwa (*hiḏz al-nafs*), memelihara akal (*hiḏz al-'aql*), memelihara keturunan/kehormatan (*hiḏz al-nasl*) dan memelihara harta (*hiḏz al-māl*). Rumusan tersebut dipandang berasal dari nilai-nilai ajaran hukum Islam.⁶⁰

Hubungan antara *maṣlaḥah* dan keadilan memang tidak mudah dipahami apabila hal tersebut tidak dihubungkan melalui aspek teologis yang membangun paradigma hukum Islam. Kalangan Mu'tazilah mengajukan kebaikan umum sebagai inti ajaran hukum Islam, yang di dalamnya mengandung nilai keadilan dan *maṣlaḥah* sekaligus. Akan tetapi, meskipun diakui sebagai sesuatu yang dikandung hukum Islam, keadilan sebagai sebuah pembahasan hukum akan sulit dijumpai kitab-kitab ushul fiqh.⁶¹

Keadilan dalam penjelasan tersebut masuk dalam kategori hukum substantif. Keadilan didefinisikan dalam sudut pandang teologis, hubungan

⁵⁹ Lihat Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, edisi ke-3 (Cambridge: Islamic Text Society, 2006), 272-273.

⁶⁰ Lihat Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (New Delhi, Adam Publisher, 1997), 152.

⁶¹ Dalam ushul fiqh, nilai keadilan lebih dikenal dengan *maṣlaḥah*. Hal tersebut karena kedua *term* tersebut memiliki maksud yang sama yakni kebaikan sebagai sebuah keniscayaan bagi umat manusia. Oleh karena itu, *maṣlaḥah* sebagai tujuan dari hukum Islam banyak dibahas dalam ushul fiqh, misalnya pembahasannya dapat ditemukan pada *al-muwāfaqāt* yang ditulis al-Shāṭibī, dan *Dawābiṭ al-maṣlaḥah* oleh Muḥammad Ramḏān al-Būṭī.

Tuhan dengan manusia bersifat vertikal. Allah sebagai Maha Adil dan Maha Benar lebih mengetahui kebenaran dan keadilan hakiki. Manusia melalui nalar akalinya, harus selalu menemukan keadilan dan kebenaran yang dianugerahkan Allah melalui proses ijtihad⁶². Prinsip keadilan meniscayakan penggunaan rasio untuk membuat perbandingan antara satu kasus yang tidak diterangkan oleh firman Allah atau Sunnah Nabi dengan kasus lain yang telah memiliki legitimasi hukum. Dengan cara demikian, hukum Islam (sebagai hasil ijtihad) dapat berkembang dan menjangkau kasus-kasus hukum yang lebih luas berdasarkan prinsip persamaan.⁶³

Teori-teori hukum Islam memang tidak memilah secara tegas antara hukum positif dan moralitas.⁶⁴ Konstruksi nalar Islam tentang hukum dan keadilan merepresentasikan pandangan yang mengaitkan keadilan dengan kebenaran. Bertindak adil adalah bertindak secara benar. Mencari keadilan sama dengan mencari kebenaran. Kebenaran adalah representasi dari kehendak Tuhan kepada manusia yang dijabarkan melalui *al-ahkām al-khamsah*, yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Keadilan substansif dalam hukum Islam selalu dikaitkan dengan kehendak pembuat *syara'* (Allah) terhadap manusia, baik kehendak tersebut dipahami melalui deduksi logis (kaedah *lughawīyah*), deduksi analogis (*qiyas*), atau deduksi dari kaedah-kaedah umum syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*).⁶⁵

⁶² Ijtihad, secara etimologi berarti pengerahan tenaga atau bekerja keras. kemudian secara terminology, diartikan sebagai segala penerahan upaya dan usaha secara total yang dilakukan oleh *mujtahid*, supaya dapat memperoleh kesimpulan kaidah syariah (berupa hukum) dari fakta yang terperinci dalam sumber hukum (*al-dalīl al-Shar'ī*). Adapun syarat orang yang melakukan ijtihad, yakni mujtahid, antara lain adalah mengetahui sumber-sumber hukum Islam, mengetahui seluk beluk bahasa Arab, mengetahui kebiasaan masyarakat yang berlaku, dan mempunyai karakter yang baik. Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 162-163. Lihat pula Sa'd Ibn Nāṣir al-Shithrī, *Sharh al-'Uṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl li Ibn al-'Uthaymīn*, diedit oleh 'Abd al-Nāṣir al-Bashbīshī (Riyadh: Dār Kunūz Ishbiliya, 2009), 312-313.

⁶³ Proses tersebut merupakan *istinbāt* hukum melalui ijtihad dengan menggunakan metode *qiyās*. Lihat Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, diedit oleh Muḥammad Shākir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t), 477-78.

⁶⁴ Keadilan sebagai sebuah nilai moral memiliki ciri khas karena watak tuntutan moralnya yang berbeda dengan tuntutan moral lain. Moralitas keadilan selalu terkait dengan manusia satu dengan manusia lain berdasarkan ukuran perbandingan dalam pemberian perlakuan oleh otoritas publik. Lihat Manzoor Ahmad, *Morality and Law* (Karachi, Asia Publishers, 1986), 119.

⁶⁵ Dengan mengacu kepada surat al-Nisā ayat 7, 11, 12 dan 176, dapat terlihat asas dan tujuan yang diamanahkan hukum kewarisan, yakni terwujudnya keadilan di antara ahli waris, dengan sistem pengaturan yang benar, dan memelihara keturunan dari keadaan yang berkekurangan dan ketertinggalan dalam bidang kehidupan. Lihat Sukris Sarmadi, *Trensendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 279.

C. Manifestasi Keadilan dalam Hukum Waris

Keadilan merupakan salah satu asas urgen dalam hukum waris Islam,⁶⁶ yang disimpulkan dari kajian mendalam tentang prinsip-prinsip dasar yang terkandung dalam hukum tentang kewarisan. Asas keadilan dalam hukum kewarisan Islam mengandung pengertian bahwa harus ada keseimbangan antara hak yang diperoleh dari harta warisan dengan kewajiban atau beban kehidupan yang harus ditanggung/ditunaikan oleh para ahli waris.⁶⁷ Oleh karena itu arti keadilan dalam hukum waris Islam bukan diukur dari kesamaan tingkat besaran pada penerimaan di antara ahli waris, tetapi ditentukan berdasarkan besar-kecilnya beban atau tanggungjawab diembankan kepada mereka, ditinjau dari keumuman keadaan atau kehidupan manusia.⁶⁸

Dalam kehidupan masyarakat muslim, laki-laki menjadi penanggung jawab nafkah untuk keluarganya, berbeda dengan perempuan. Apabila perempuan tersebut berstatus gadis/masih belum menikah, maka ia menjadi tanggung jawab orang tua ataupun walinya ataupun saudara laki-lakinya. Kemudian, setelah seorang perempuan menikah, maka ia berpindah akan menjadi tanggung jawab suaminya (laki-laki).⁶⁹

Dalam tingkatan anak, laki-laki yang belum menikah, diwajibkan memberi mahar⁷⁰ dan segala persyaratan pernikahan yang dibebankan pihak keluarga calon isteri kepadanya. Setelah menikah, beban menafkahi isteri (dan anak-anaknya) kelak akan diletakkan dipundaknya.⁷¹ Sebaliknya, anak perempuan dengan porsi yang diperolehnya (berupa warisan) akan mendapat penambahan dari mahar yang akan didapatkannya apabila kelak ia menikah. Selanjutnya, menurut Asma Alshankiti, setelah ia menikah, (pada dasarnya) ia

⁶⁶ Setidaknya ada lima prinsip yang mendasari hukum waris Islam, yakni: a) asas bilateral, b) asas keadilan berimbang, c) asas individual, d) asas ijbari, dan e) asas semata akibat kematian. Lihat Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2004), 17-28

⁶⁷ Ahli waris berdasarkan bagian yang diperolehnya, dapat dibagi menjadi beberapa kelompok. Yaitu: a) ahli waris yang mendapatkan warisan hanya dengan cara *farḍ* (bagian tertentu), b) kelompok yang memperoleh warisan dengan jalur *farḍ* dan kekerabatan (*al-qarābah*) secara bersamaan maupun tidak, c) kelompok yang mewaris melalui jalur kekerabatan (*al-qarābah*) saja, dan d) ahli waris yang memperoleh warisan didasari oleh keumuman ayat mengenai kewarisan. Lihat 'Alī Riḍā Amīnī dan Sayyid Muḥammad Riḍā, *Tahrīr al-Rawḍah fī Sharḥ al-Lum'ah* (Tehran: Mu'assasah Farahnakī, 1957), 418.

⁶⁸ Lihat Zainuddin Sardar, *Masa Depan Islam* (Bandung, Pustaka, 1987), 203 dan 342.

⁶⁹ Lihat Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Mawāriṭh fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah fī Daw' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, 2002), 14-15.

⁷⁰ Kewajiban memberikan mahar diberikan kepada seorang laki-laki yang hendak menikahi seorang perempuan dengan ketentuan mahar berdasarkan kesepakatan kedua pihak. Lihat Kompilasi Hukum Islam Buku I bab V pasal 30 sampai dengan pasal 32.

⁷¹ "Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung: a) nafkah, *kiswah* dan tempat kediaman bagi isteri, b) biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak, c) biaya pendidikan bagi anak." (Kompilasi Hukum Islam Pasal 80 ayat 4).

tidak dibebankan kewajiban menafkahi keluarganya, bahkan sebaliknya dia akan menerima nafkah dari suaminya.⁷²

Diskusi mengenai keadilan dalam hukum waris, khususnya hukum waris Islam tidak dapat dilepaskan dari sejarah atau sebab turunnya ayat-ayat Alqur'an yang menerangkan atau yang dijadikan dasar ketentuan pembagian harta warisan. Ada yang berpendapat, hukum waris Islam juga tidak dapat dilepaskan dari ketentuan pembagian harta warisan sebelum Islam datang di tanah Arab.⁷³ Jadi, ada beberapa hal yang dapat mempengaruhi para peneliti yang menyoroti keberadaan keadilan dalam hukum kewarisan Islam.

Padahal ketika kita melihat ayat 7 surat al-Nisā⁷⁴, didalamnya benar-benar terdapat asas persamaan dan kesejajaran status keahliwarisan anak dan kerabat lainnya, tanpa ada diskriminasi jenis kelamin maupun usia sebagaimana yang dijadikan standar oleh hukum adat pada waktu itu, terutama adat *jahiliyah* dan Arab pra Islam.⁷⁵ Kemudian, yang membedakan hukum waris Islam dengan hukum Arab pra-Islam adalah bahwa dalam hukum waris Islam perempuan diberikan penguasaan ekonomi terhadap hartanya dan diberikan hak mewaris dari harta suaminya yang telah meninggal.⁷⁶ Selain itu, menurut Asma Alshankiti, perempuan yang merupakan bagian dari ahli waris tidak dapat dikeluarkan sebagai ahli waris, dengan alasan apapun, termasuk karena adanya kekurangan (*defisit*) harta warisan.⁷⁷ Jadi, perbedaan inilah yang menyanggah bahwa hukum waris Islam merupakan hukum yang dipengaruhi hukum pra-Islam.

Pro kontra mengenai kedudukan wanita dalam hukum kewarisan Islam di Indonesia khususnya, tidak dapat dilepaskan dari pengaruh kolonial Belanda dengan mengadakan rekayasa ilmiah politik hukum terhadap hukum Islam yang berlaku bagi warga Negara Indonesia.⁷⁸ Setidaknya, secara periodik dapat dibagi

⁷² Asma Alshankiti, "A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law", 73.

⁷³ Tamar Ezer, "Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters", *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 615-616. <http://winAfrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>. diunduh: 25/7/2013.

⁷⁴ "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan".

⁷⁵ Pada waktu itu hukum adat mereka, hanya memberikan hak waris kepada kaum laki-laki yang kuat, bisa berperang dan menunggang kuda, sedangkan anak-anak dan perempuan tidak berhak atas harta warisan. Lihat Šālīh ibn Fawzān, *al-Taḥqīqāt al-Mardīyah* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1986), 17.

⁷⁶ Golam Dastagir et.al, "The Islamic Legal Provisions for Women's Share in the Inheritance System", 74. <http://www.e-asianwomen.org/xml/01686/01686.pdf>. diunduh: 10/7/2014.

⁷⁷ Asma Alshankiti, "A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law", 73.

⁷⁸ Misalnya dengan mencopot kewenangan Pengadilan Agama pada tahun 1937 (Stb 1937:116), dan dipindahkan ke Pengadilan Negeri. Lihat Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, 126-127

menjadi dua bagian, masa dimana pengaruh kolonial Belanda terhadap Hukum Islam, yakni: pertama adalah periode kekuasaan V.O.C, yang merupakan kongsi adgang di negara jajahan Hindia Belanda⁷⁹, sejak 1596 hingga pertengahan abad ke-19. Kemudian periode kedua adalah tenggang waktu sejak pertengahan abad ke-19 sampai berakhirnya kekuasaan Belanda di Indonesia. Selanjutnya, pengaruh politik kolonial tersebut bisa nampak dengan cara diterbitkan beberapa peraturan yang mendiskreditkan Hukum Islam, antara lain mengeluarkan Stbl. 1855 pasal 75, sebagai pengganti dari Stbl. 1907 No. 204. Juga R.R. Stbl. 1919:621. Adapun inti dari peraturan-peraturan tersebut adalah segala kegiatan yang berakibat kepada Bumi putera harus mengacu kepada Hukum Islam dan hukum adat.⁸⁰

Namun pengaruh tersebut di atas, nampaknya tidak menjadi signifikan, setelah titerbitkannya Peraturan Presiden (PP) No. tahun 1999 yang ditandatangani oleh Presiden Soeharto, yang berisikan himbuan kepada seluruh Peradilan agama untuk menjadikan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai sumber hukum utama yang dipergunakan di peradilan tersebut.⁸¹ Hal ini karena, ketentuan hukum waris dalam KHI misalnya, lebih memberikan ruang yang lebih pada prinsip kesamaan (*equality*), jika dibandingkan dengan ketentuan waris yang terdapat dalam buku-buku fiqh klasik.⁸² Meskipun demikian, menurut Mark Cammack, perbedaan ketentuan yang terkandung dalam fiqh klasik dan KHI hanya terdapat dalam beberapa tempat saja, misalnya ketentuan ahli waris pengganti dan perdamaian pembagian harta warisan.⁸³

Dari penjelasan di atas diketahui bahwa ada beberapa tema diskusi mengenai konsep dalam hukum Islam tentang kewarisan, khususnya tentang ada tidaknya prinsip keadilan pada hukum waris Islam (*Ḥukm al-Mīrāth fi al-Islām*). Dalam kaitannya dengan hal tersebut, penulis menyajikan beberapa konsep mengenai perihal kewarisan yang diatur dalam hukum Islam.

⁷⁹ Lihat “*Vereenigde Oost Inlandse Compagnie*” <http://www.jakarta.go.id/web/encyclopedia/detail/3489/Vereenigde-Oost-indische-Compagnie>. diakses: 07/11/2013.

⁸⁰ Lihat Muhammad Iqbal, “Politik Hukum Hindia Belanda dan Pengaruhnya terhadap Legalisasi Hukum Islam di Indonesia,” *Aḥkām: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 12 No. 2 (Juli 2012), 277-281.

⁸¹ Walaupun KHI merupakan sumber hukum yang dijadikan pedoman para hakim di Peradilan Agama, KHI masih butuh untuk dilakukan penyempurnaan, agar tidak ada substansi hukum yang ada dalam KHI. Ini karena masih ada beberapa ketentuan yang perlu dikaji ulang atau ditambahkan. John R. Bowen dalam “Fainess and Law An Indonesian Court” *ILCI*, (Mei 2007), 171. Yusuf Somawinata, “Hukum Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia” *Alqalam: Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 26, No. 1, (Januari 2009), 141-142.

⁸² John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 17-18.

⁸³ Mark Cammack, “Inching Toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law”, *Women Living Under Muslim Laws*, No. 22, (November 1999), 1.

Konsep 2:1 (dua banding satu) antara laki-laki dan perempuan

Dalam hukum waris Islam, yang merupakan hukum yang bersumber dari *al-Nuṣūṣ*, yakni semenjak masa Nabi SAW hidup⁸⁴, dan hasil pemikiran ahli hukum Islam, terdapat ketentuan yang menyatakan bahwa bagian perolehan yang didapat oleh ahli waris laki-laki adalah dua kali lipat bagian yang diperoleh ahli waris wanita.⁸⁵ Meskipun sebenarnya konsep atau ketentuan yang demikian tidak berlaku untuk seluruh kasus pembagian untuk ahli waris perempuan dan laki-laki. Hal ini, karena ketentuan tersebut hanya berlaku pada kasus pembagian harta warisan yang ahli warisnya ialah anak-anak *pewaris*⁸⁶ dan pasangan nikah (suami atau isteri). Adapun pada beberapa kasus lain, misalnya pada pembagian harta kepada para saudara pewaris dan orang tuanya, ketentuan ini tidak selalu berlaku.⁸⁷ Namun demikian, menurut Tamar Ezer, membedakan pemberian bagian antara laki-laki dan perempuan merupakan suatu ketentuan yang tidak adil, karena pemberian waris demikian merugikan dan menjadikan terus-menerus perempuan tidak bisa lepas dari bantuan laki-laki.⁸⁸ Jadi, menurut Najibah Zin, dianggap penting dalam mengkaji perihal ketentuan hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan adanya penggunaan pendekatan sosiologi dan *maqāṣid al-Sharī'ah* agar dapat tercapai pemahaman dan pendapat yang wajar.⁸⁹

Dengan timbulnya anggapan tersebut di atas, ada wacana mengubah ketentuan 2:1 menjadi 1:1 (satu banding satu). Dengan alasan, bahwa zaman pada waktu ketentuan tersebut diberlakukan berbeda dengan zaman sekarang, misalnya wanita dan laki-laki mempunyai persamaan dalam perannya baik sebagai anggota keluarga maupun sebagai bagian dari masyarakat.⁹⁰ Oleh karena itu, menurut Asma Alshankiti, ketentuan 2:1 merupakan salah satu sisi hukum waris Islam yang kerap kali dikritik oleh para peneliti *Barat*, dengan alasan

⁸⁴ Sumber hukum pada masa Nabi Muhammad, sebagai periode pertama Islam, yaitu Alqur'an dan Hadis. Hal ini karena pada masa tersebut masalah hukum yang dihadapi umat Islam belum ada persoalan yang rumit, sehingga masih bisa diselesaikan oleh kerdua hukum tersebut. Namun demikian, pada masa itu, menurut Saim Kayadibi, sudah ada kegiatan *ijtihad bi al-ra'y*. Saim Kayadibi, "Ijtihad by al-Ra'y: The Main Source of Inspiration behind *Istihsan*", *The American Journal of Islamic Sciences*, 90. <http://i-epistemology.net/attachments/916ajiss24-1-stripped%20-%20Kayadibi%20-%20Ijtihad%20by%20Ray.pdf>. Diunduh: 10/7/2014.

⁸⁵ Lihat Muhammad Amin Suma, "Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks al-Nushush", 214.

⁸⁶ Orang yang sudah meninggal atau sudah dianggap meninggal secara hukum, dan memunyai ahli waris yang ditinggalkan. Lihat pasal 172 Kompilasi Hukum Islam (K.H.I) di Indonesia.

⁸⁷ Lihat Mohamad Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Badan Litbang Kementerian Agama R.I, 2003), 168.

⁸⁸ Tamar Ezer, "Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters", 615.

⁸⁹ Najibah Mohd Zin, "Women's Rights In Islam; The Challenge Of Modernity" 2012. <http://ahfadgender.com/pdf/NajibaMZain.pdf>. diunduh: 10/7/2014.

⁹⁰ Lihat Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism" *Critical Inquiry* 32 (2006), 643-645. <http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf>. diunduh: 18/09/2013.

bahwa ketentuan tersebut dirasa menindas. Padahal, menurut Alshankiti sebetulnya anggapan mereka timbul diakibatkan adanya kurang pemahaman yang dimiliki terhadap dasar rasional dari hukum tersebut.⁹¹

Untuk merespon gugatan “ketidakadilan” tersebut, menurut Muhammad Amin Suma, perlu adanya sejumlah argumentasi, dari yang sederhana dengan berfikir sosiologis-empiris dan pragmatis, sampai pada pengungkapan dalil-dalil yang didasari oleh konsep dan sistem berfikir yang bisa jadi dianggap paling filosofis, argumentatif dan metodologis.⁹² Nampaknya, Amin Suma melihat bahwa dasar gugatan yang dilakukan terhadap ketentuan yang disebutkan di atas, merupakan argumentasi yang dibangun dari hasil pemikiran manusia saja, tanpa memperhitungkan eksistensi wahyu, yang termuat dalam Alqur’an dan Sunnah Nabi SAW.

Ketentuan dua banding satu, tidak lain merupakan hasil dari *istinbāt al-ḥukm*⁹³ dari Q.S. al-Nisā: 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ .⁹⁴

Menurut al-Ṭabarī, ayat 11 tersebut diwahyukan sebagai jawaban atau penyelesaian atas permasalahan orang-orang, seperti perempuan dan anak kecil, yang pada masa Jahiliyah tidak diberi hak mewaris. Dengan diturunkannya ayat ini, mereka yang pada mulanya tidak mewaris dimasukkan ke dalam kelompok yang mewaris atas harta yang ditinggal mati, yakni dengan pemberian hak dua banding satu antara ahli waris laki-laki dan perempuan.⁹⁵ Sementara itu, menurut al-Qurṭubī bahwa ayat tersebut merupakan ketentuan hukum dalam pembagian harta warisan yang mengganti pembagian harta warisan pada masa pra-Islam. Dengan demikian, pemberlakuan ayat tersebut menghapus ketentuan pewarisan yang berlaku pada masa pra-Islam.⁹⁶ Jadi, ayat 11 Q.S. al-Nisā menjadi titik sentral adanya diskursus mengenai ketentuan bagian waris yang diterima baik oleh laki-laki maupun oleh perempuan, khususnya sistem bagian 2:1, dan keadilan dalam sistem hukum waris Islam. Adanya hal tersebut terjadi karena perbedaan metodologi yang digunakan untuk memahami kandungan ayat

⁹¹ Asma Alshankiti, “A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law”, (Alberta: University of Alberta, 2012), 73.

⁹² Muhammad Amin Suma, “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks *al-Nuṣūṣ*”, 209.

⁹³ Yang dimaksud dengan *istinbāt al-ḥukm* adalah menguraikan makna (maksud hukum) yang berasal dari *al-Nuṣūṣ* (Alqur’an dan Hadis) mengenai sesuatu yang sulit, dengan menguraikan segala kemampuan atau potensi naluriyah. Lihat Qurṭubī Muṣṭafā Sānū, *Mu’jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 61.

⁹⁴ Artinya: “Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.”

⁹⁵ Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl fī Ayy al-Qur’ān*, diedit oleh ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsim al-Turkī, juz 6, 457-58.

⁹⁶ Muḥammad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, diedit oleh ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 6, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2006), 99.

tersebut, dan teori keadilan yang dijadikan tolak ukur, serta perbedaan mengenai penilaian *qaṭ'ī*⁹⁷ terhadap ayat-ayat kewarisan, yang menurut Ahmed E. Souaiaia, yang jumlahnya tidak lebih dari empat ayat, yakni Q.S. al-Nisā: 7, 11, 12, dan 176. Walaupun menurutnya, para *mufasssir* sering menggunakan ayat lain untuk menafsirkan ayat-ayat tersebut.⁹⁸

Menurut keadilan yang berarti sama seimbang, bahwa ketentuan 2:1 memperlihatkan keadilan, karena ketentuan tersebut mengacu kepada hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan. Dalam hukum keluarga Islam, yang merupakan hukum yang tidak dapat dilepaskan dari hukum waris, laki-laki diberikan beban (*taklīf*⁹⁹) untuk menafkahi keluarganya. *Taklīf* tersebut merupakan hal yang harus dilaksanakan (*iqṭidā'an jāziman*).¹⁰⁰ Ditambahkan oleh A. Yekini, bahwa pemberian terhadap laki-laki akan menjadikan timbulnya ketidakadilan bagi kaum laki-laki, ketika dikaitkan antara perolehan laki-laki tersebut dengan kewajiban mereka dalam urusan pernikahan baik berupa kewajiban membayar *mahar* maupun member nafkah kepada isteri, anak, dan keluarga lainnya.¹⁰¹

Adapun ketika ketentuan 2:1 disandingkan dengan ayat 7 surat al-Nisa, maka dapat dilihat alasan penggunaan ungkapan *al-dhakar* dan *al-unthā*. Pada ayat tersebut digunakan ungkapan *al-dhakar* dan *al-unthā* menurut Nasaruddin Umar (2007), mempunyai fungsi sebagai penegasan (*muqayyad*) hukum, yakni untuk menyatakan porsi pembagian berdasarkan fungsi gender, sehingga kedua

⁹⁷ *Qaṭ'ī* menurut *uṣūliyyīn* adalah suatu hal yang tidak memiliki kemungkinan apapun atau hal yang dapat menghilangkan suatu kemungkinan yang timbul dari dalil. Adapun dalil *qaṭ'ī* adalah dalil yang hanya memiliki satu makna. Jadi dengan kata lain bahwa suatu dalil sebagai sumber hukum dapat dikatakan *qaṭ'ī*, jika dalil tersebut tidak dapat lagi diartikan dengan maksud lain. Lihat S'ad Ibn Nāṣir, *al-Qaṭ' wa al-Zann 'inda al-Uṣūliyyīn*, juz 1 (Riyad, Dār al-Ḥabīb, 1997), 38-40, dan Muḥammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭī, *Muḥāḍarāt fī al-Fiqh al-Muqāran* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), 10.

⁹⁸ Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), 60-62.

⁹⁹ *Taklīf* secara bahasa berarti pembebanan. Hukum *taklīf* dilihat dari objeknya, dibagi menjadi lima, yakni *al-Ṭjāb* (perintah berupa beban yang harus dilakukan), *al-Tahrīm* (larangan berupa beban yang harus ditinggalkan), *al-Nadb* (perintah berupa beban yang dianjurkan untuk dilakukan), *al-Karahah* (larangan berupa beban patut ditinggalkan), dan *al-Ibāḥah* (sesuatu tidak dibebani untuk melakukan atau ditinggalkan). Lihat Aḥmad al-Zalīṭī, *al-Diyā' al-Lāmi' Sharḥ Jam' al-Jawāmi'*, diedit 'Abd al-Karīm Ibn Muḥammad al-Namlah, jilid 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1999), 180-181.

¹⁰⁰ Hukum pembebanan (*taklīf*) dapat memberikan akibat bagi *mukallaf* (orang yang dibebani hukum), antara lain: **pertama**, *taklīf hasan fī al-uqūl*, orang yang melakukan kewajiban dan meninggalkan larangan adalah orang yang baik akal pikirannya, dianggap tidak baik jika melakukan sebaliknya. **Kedua**, *taklīf mu'tabar bi al-aṣlah*, kemaslahatan dapat dirasakan orang yang melakukan sesuai dengan *taklīf* yang diberikan kepadanya. Lihat Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīt*, diedit oleh Munawwir Sulaymān al-Ashqar, juz 1, cet. Ke-2 (Kuwait: Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Islam Kuwait, 1992), 342-343.

¹⁰¹ A. O Yekini, "Women and Intestate in Islamic Law" 2008, 71. Tersedia di: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1278077. Diunduh: 10/4/2014.

term tersebut mengacu pada faktor biologis.¹⁰² Menurutnya lagi, bahwa sering terjadi pengulangan ungkapan tersebut dalam Alqur'an menyiratkan, bahwa perbedaan jenis kelamin tidak selalu melahirkan perbedaan gender, karena ukuran kualitatif di sisi Tuhan tidak dihubungkan dengan persoalan jenis kelamin. Dengan menggunakan ungkapan *al-dhakar* dan *al-unthā*, terdapat beberapa ayat yang menyatakan kesetaraan laki-laki dan perempuan, yaitu Q.S. al-Nahl: 58, Fussilat: 47.¹⁰³

Nasaruddin Umar berpendapat, tidak semua ungkapan *al-dhakar* dalam ayat Alqur'an termasuk kategori *al-rajul* atau *al-rijāl*, dan tidak semua ungkapan *al-unthā* termasuk kategori *al-mar'ah* atau *al-imrā'ah*. Dalam Q.S. al-Nisā ayat 7 misalnya, ungkapan *al-dhakar* dan *al-unthā* hanya menunjukkan jenis kelamin, supaya dipahami secara sederhana. Selanjutnya, ungkapan lain menunjukkan manusia yang sudah dipengaruhi oleh budaya sekitar yang berbeda-beda, sehingga menjadikan keadaan laki-laki dan perempuan akan mengalami keadaan yang berbeda pula.¹⁰⁴

Menurut Munawir Sadjali, sistem pembagian harta warisan (*al-mīrāth*) dengan konsep 2:1 yang pada awalnya menunjukkan keadilan kepada perempuan, karena pada zaman Jahiliyah mereka tidak diberikan hak warisan.¹⁰⁵ Penggunaan sistem 2:1 pada waktu Alqur'an diturunkan bertujuan untuk meredam protes dari kalangan kaum laki-laki terhadap ketentuan yang diberlakukan Allah melalui wahyu yang diturunkan kepada Nabi SAW. Juga dengan keadaan bahwa laki-laki berkewajiban memenuhi kebutuhan keluarga seperti saudara perempuan, isteri dan anaknya. Sebelum ketentuan itu diberlakukan para lelaki hanya meyakini, bahwa mereka saja yang berhak mendapatkan warisan. Kemudian setelah zaman berubah, seperti sekarang ini, situasinya sudah berbeda.¹⁰⁶

Pendapat Sadjali di atas, menurut Satria Efendi, dianalogikan kepada pemikiran 'Umar ibn Khaṭṭāb yang merubah ketentuan dengan tidak memberikan hasil harta rampasan perang kepada sebagian golongan muslim yang ikut berperang. Padahal ketentuan dalam Alqur'an adalah setiap mereka yang ikut berperang berhak atas harta rampasan. Jadi, dengan demikian ketentuan suatu hukum bisa saja berubah ketika keadaan masyarakat berbeda.¹⁰⁷ Oleh karena itu, dari pendapat tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa setelah berubahnya keadaan dari masa ke masa di mana kaum laki-laki dan perempuan sudah

¹⁰² Nasaruddin Umar, "Konstruksi Pemaknaan Kosa Kata Alqur'an: Kasus Ayat-Ayat Gender" *Jurnal Studi Alqur'an*, vol. 2, No. 2, (2007), 403.

¹⁰³ Nasaruddin Umar, "Konstruksi Pemaknaan Kosa Kata Alqur'an: Kasus Ayat-Ayat Gender", 404.

¹⁰⁴ Nasaruddin Umar, "Konstruksi Pemaknaan Kosa Kata Alqur'an: Kasus Ayat-Ayat Gender", 405-406.

¹⁰⁵ Munawir Sadjali, "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam (70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadjali, MA)*, diedit oleh Muhamad Wahyuni Nafis dkk. (Jakarta: Yayasan Wakaf PARAMADINA, 1995) 94.

¹⁰⁶ Munawir Sadjali, "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 95.

¹⁰⁷ Satria Efendi "Munawir Sadjali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam (70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadjali, MA)*, 296.

mempunyai hak yang sama dalam segala bidang baik sosial maupun yang lainnya, maka pembagian dengan sistem 2:1 sudah tidak relevan lagi dan harus dirubah menjadi 1:1. Dengan alasan, bahwa itu sudah tidak memperhatikan keadilan lagi, karena terdapat diskriminasi gender dengan tidak diberikannya perolehan yang sama antara laki-laki dan perempuan.¹⁰⁸

Menanggapi pendapat Sadjali di atas, menurut Amin Suma, meskipun keadaan masyarakat dulu dan sekarang berbeda, ketentuan 2:1 tersebut tidak dapat dirubah. Karena menurutnya, ada banyak hal yang dapat dijadikan alasan ketentuan tersebut harus tetap diberlakukan dalam hukum waris.¹⁰⁹

Akan tetapi sebetulnya, menurut Munawir Sjadzali, rasionalisasi terhadap ketentuan pembagian warisan bukan sebagai sebagai bentuk penilaian bahwa hukum waris Islam yang ditentukan dalam Alqur'an itu tidak menunjukkan adanya keadilan, tetapi sebagai hasil sebuah sorotan terhadap sikap sebagian masyarakat yang terlihat tidak percaya lagi kepada keadilan hukum *farā'i'd*.¹¹⁰ Nampaknya, ketidakpercayaan tersebut karena masih ada kekhawatiran dalam diri mereka terhadap akibat, yang ditimbulkan dari pelaksanaan pembagian warisan yang mengacu kepada ketentuan yang terdapat dalam Alqur'an, sehingga akan menghasilkan kecemburuan sosial di antara anggota keluarga karena perbedaan taraf ekonomi. Padahal, jika mereka meyakini bahwa urusan kehidupan setiap manusia, berupa memperoleh harta,

¹⁰⁸ Diskriminasi gender juga dikenal dengan gender *inequality*. Menurut Lee Jae Kyung, hal demikian menjadi cukup rumit untuk dihilangkan karena dipengaruhi oleh faktor socio-cultural yang berbeda-beda di suatu kelompok masyarakat. Menurutnya pula, ada beberapa ukuran yang dapat dijadikan patokan ada tidaknya *gender inequality*, yakni indikator kuantitatif dan indikator kualitatif. Indikator kuantitatif yaitu bentuk adanya kehidupan, berupa level pendidikan, pendapatan, partisipasi berpolitik, kesempatan berkarir di dunia politik dan keikutsertaan dalam bekerja, serta tingkatan melek huruf, sedangkan indikator kualitatif dalam *gender inequality*, terlihat pada perbedaan mengenai pemahaman tentang penilaian terhadap persamaan hak dalam interaksi sosial. Lee Kyung dan Park Hye Gyong, "Measures of Women's Status and Gender Inequality in Asia: Issues and Challenges", *Asian Journal of Women's Studies*, Vol. 17 No. 2 (2011), 12-19.

¹⁰⁹ Di antara alasan penolakan terhadap usulan perubahan pembagian hukum waris Islam, didasarkan pada: *pertama*, memaknai kata keadilan dengan sama banyak atau benar-benar sama, adalah sama sekali tidak benar, karena adil juga berarti seimbang, sebanding, sepadan, dan lain-lain. Keadilan seharusnya dititikberatkan pada pengertian "meletakkan sesuatu secara proporsional". *Kedua*, para "penolak" hukum waris Islam memandang kewarisan sebagai sistem yang independen, tidak ada kaitannya dengan sub sistem hukum keluarga lainnya, yakni hukum perkawinan. Karenanya, hukum waris tidak dapat berdiri sendiri, dalam arti tidak dapat dilepaskan dari hukum keluarga yang menyeluruh. Muhammad Amin Suma, "Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks al-Nushush", 215-218.

¹¹⁰ Lihat Munawir Sjadzali, "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 90.

menjadi pintar, dan mendapatkan pangkat misalnya, sudah ada garis kehidupan masing-masing, maka kekhawatiran tersebut tidak akan ada.¹¹¹

Wasiat yang Wajib (*wasiyah wājibah*)

Wasiat merupakan suatu kegiatan hukum yang dilakukan terhadap harta peninggalan yang akan dilaksanakan setelah orang yang berwasiat meninggal dunia.¹¹² Kemudian, wasiat dapat juga diartikan dengan penglepasan harta benda kepada orang lain, dan dapat dilakukan setelah meninggalnya orang yang melakukan wasiat.¹¹³ Wasiat juga didefinisikan dengan suatu tindakan yang disandarkan kepada kematian dengan tujuan melakukan perbuatan baik, baik itu tindakan yang berupa manfaat maupun berupa benda.¹¹⁴ Secara luas wasiat dimaknai dengan perbuatan baik yang disandarkan kepada waktu setelah kematian.¹¹⁵ Jadi, dengan melihat maksud dari wasiat, khususnya yang berkaitan dengan pengalihan atau pelepasan harta benda kepada kerabat yang ditinggalkan, wasiat dapat dibagi menjadi 2 macam, yakni: *pertama*, wasiat yang sesuai kehendak pewasiat, dan *kedua*, wasiat yang diwajibkan dengan tidak bersandar kepada kemauan atau kehendak pewasiat.

Wasiat yang disandarkan kepada kemauan pewasiat, berdasarkan hukum dapat dibagi menjadi 5, yakni:¹¹⁶ *pertama*, wasiat yang wajib, merupakan wasiat bagi setiap orang yang mempunyai harta untuk diberikan kepada orang tua dan para kerabat yang tidak mempunyai hak mewaris. Kemudian, Jumhur ulama mengatakan jika tidak ada wasiat, tidak boleh harta orang tersebut diambil sebagai wasiat. Akan tetapi, menurut Ibn Qudāmah, jika tidak dilakukan wasiat menyangkut dengan perkara yang wajib, misalnya hutang, maka orang tersebut dihukumi orang yang berdosa,¹¹⁷ *kedua*, wasiat yang dianjurkan (*mandūbah*), yakni wasiat yang diberikan kepada para kerabat, seperti wasiat untuk orang *ihrām* (sedang berhaji) dan *‘ālim*, serta yang untuk orang fakir, *ketiga*, wasiat yang dilarang (*mahrūmah*), ialah wasiat untuk hal-hal yang berkaitan dengan perbuatan yang tidak baik, misalnya wasiat yang bertujuan hendak menganiaya

¹¹¹Munawir Sjadzali, “Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, 96.

¹¹² Ini adalah definisi wasiat yang dikutip oleh Wahbah al-Zuhaylī dari *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhsīyah* (Undang-undang perdata Islam) Syiria dan undang-undang wakaf di Mesir. Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *al-Waṣāyā wa al-Waqf fi al-Fiqh al-Islamī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), 13.

¹¹³ Hasbie ash-Shiddieqy, *Hukum Waris dalam Syariat Islam* (Bandung: Bulan Bintang, 1973), 291.

¹¹⁴ ‘Alā’ al-Dīn al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badā’i’ al-Ṣanā’ī’ fi Tartīb al-Sharā’i’*, juz 7, cet. Ke-2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1974), 333.

¹¹⁵ Yaḥyā Ibn Sharaf al-Nawāwī, *Mughn al-Muḥtāj*, diedit oleh Muḥammad Khafīl ‘Aytānī, juz 3 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1997), 52.

¹¹⁶ Aḥmad Farrāj Husayn, *Aḥkām al-Waṣāyā wa al-Awqāf fi al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* (Iskandariyah: Dār al-Maṭbū‘ah al-Jāmi‘iyah, 1997), 16-18.

¹¹⁷ ‘Abdullāh Ibn Qudāmah al-Jammā‘ifī al-Dimishqī, *al-Mughnī*, diedit oleh ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 8, cet. Ke 3 (Riyād: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1997), 390-391.

ahli waris, *keempat*, wasiat yang dibenci (*makrūhah*), yaitu wasiat kepada orang yang diindikasikan akan menggunakan harta bendanya untuk perbuatan yang tidak baik, dan e) wasiat yang dibolehkan (*mubāḥah*), ialah wasiat yang ketika dilakukan maupun tidak dilakukan, tidak akan memberikan efek manfaat dan celaka.

Wasiat yang tidak disandarkan kepada kemauan pewasiat merupakan wasiat yang harus dilakukan setelah pewasiat meninggal dunia, tanpa disertai kemauan si pewasiat. Wasiat seperti ini merupakan wasiat yang dimaksudkan oleh Ibn Ḥazm (w. 456 H.), yang kemudian dikenal dengan *wasīyah wājibah*. Jadi, jika didefinisikan, menurut Suparman Usman, yang dimaksud dengan *wasīyah wājibah* adalah wasiat yang pelaksanaannya tidak bergantung kepada kehendak orang yang meninggal dunia, tapi pelaksanaannya berdasarkan alasan-alasan hukum yang membenarkan wasiat tersebut harus dilakukan.¹¹⁸

Ketentuan *wasīyah wājibah* merupakan hasil ijtihad para ulama dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah ayat 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ.¹¹⁹

Menurut Muḥammad al-Rāzī, berdasarkan ayat 180 tersebut, dapat diketahui penjelasan bahwa wasiat kepada orang tua dan para kerabat, baik mereka yang termasuk orang yang berhak mendapatkan hak waris maupun yang tidak berhak, wajib diterapkan dan dilaksanakan. Walaupun kemudian, ayat tersebut di-*takhsīs* hukumnya oleh ayat mengenai kewarisan. Yakni, wasiat masih berlaku bagi orang tua dan para kerabat yang tidak termasuk ahli waris, misalnya orang tua beda agama, dan kerabat yang haknya terhalang ahli waris lain.¹²⁰ Sementara itu, menurut Abū Muslim al-Asfahānī yang dikutip oleh Ibnu Kathīr (w. 774 H.), bahwa ayat ini, yakni Q.S. al-Baqarah: 180, tidak di-*naskh* (hukumnya), tapi hanya di-*takhsīs* oleh ayat kewarisan, yakni wasiat hanya untuk kerabat yang tidak termasuk ahli waris.¹²¹ Selain itu, menurut Hasanayn Muḥammad Makhlūf (1958 M.), ayat tersebut di-*takhsīs* dengan tidak memberikan wasiat kepada kerabat yang menjadi ahli waris sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat dan hadis waris.¹²² Jadi dengan demikian, dapat

¹¹⁸ Suparman Usman, *Wasiat Wajibah: Uraian Singkat Wasiat Wajibah dan Hubungannya dengan Plaatsvervulling dalam BW* (Serang: Fakultas Syari'ah Sunan Gunung Djati, 1988), 89.

¹¹⁹ Artinya: "Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa."

¹²⁰ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, juz 5 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 64-66.

¹²¹ Ismā'īl ibn Kathīr al-Dimishqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, diedit oleh Ḥasan 'Abbās Qatb, jilid 7 (Jizah: Mu'assah Qurṭubiyah, 2000), 168.

¹²² Hasanayn Muḥammad Makhlūf, *al-Mawāriṭh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo, Lajnah al-Bayān al-'Arabī, 1958), 17.

disimpulkan bahwa wasiat masih tetap wajib dilakukan untuk diberikan kerabat yang yang tidak berhak mendapatkan hak harta melalui jalur waris.

Ada beberapa pendapat mengenai *wasīyah wājibah*, yaitu: *pendapat pertama*, yakni pendapat mayoritas *mufassirīn* yang ahli fiqh, bahwa *wasīyah wājibah* - wasiat yang harus dilakukan tanpa kemauan orang yang punya harta tidak berlaku. Hal ini karena menurut mereka hukum wajib wasiat didasari oleh Q.S. al-Baqarah: 180, dan ayat tersebut sudah di-*naskh* oleh ayat kewarisan.¹²³ Jadi, ketentuan wasiat yang masih berlaku adalah hanya wasiat yang bersifat *ikhtiyārī* (berdasarkan kemauan), sebagaimana terdapat dalam ungkapan *الوصية*, pada Q.S. al-Nisā: 11-12. Pendapat ini merupakan pandangan hukum dari Imam Malik, Shafi'i dan al-Thawrī. Alasannya, karena hukum wajib untuk dilakukannya wasiat dapat memberikan kesusahan bagi orang yang memiliki harta. *Pendapat kedua*, *wasīyah wājibah* menurut Imam al-Zuhrī dan Abū Mijlaz (Lāhi ibn Ḥumayd), masih tetap ada sampai sekarang, dan diperuntukkan bagi orang tua dan kerabat yang terhalang hak warisnya, baik karena ter-*mahjūb* atau karena beda agama. Ditambahkan oleh Abū Thawr, bahwa yang berhak atas *wasīyah wājibah* adalah orang yang banyak hutang (*gharīm*).¹²⁴

Berkaitan dengan pemberian harta kepada sanak keluarga melalui jalan *wasīyah wājibah*, dalam pasal 209 pada Kompilasi Hukum Islam di Indonesia juga terdapat ketentuan yang mengatur perihal *wasīyah wājibah* tersebut. Namun demikian, yang berbeda dalam pasal tersebut terdapat ketentuan, bahwa anak angkat dan orang tua angkat, yang merupakan tidak termasuk ahli waris, adalah penerima wasiat wajibah dengan maksimum penerimaan yang mereka terima adalah sepertiga dari harta warisan.¹²⁵

Ketentuan dalam pasal 209 di atas merupakan pertimbangan yang diambil oleh para ahli hukum di Indonesia untuk menjembatani kesenjangan antara hukum adat di Indonesia dan hukum Islam, yakni, dimana masyarakat Indonesia, pada umumnya ada praktek pengangkatan anak (*adopsi*), baik anak perempuan maupun anak laki-laki dan kemudian menjadi salah satu anggota keluarga yang melakukan adopsi. Di Indonesia, menurut Yahya Harahap, praktek dapat dibedakan kepada beberapa karakteristik, yakni: *pertama*, anak angkat memiliki posisi hukum yang sama dalam kewarisan dengan anak asli, *kedua*, anak angkat secara otomatis menjadi salah satu anggota keluarga orang tua angkat, dan *ketiga*, hubungan hukum antara anak angkat dan orang tua asli terputus.¹²⁶ Pertimbangan yang digunakan dalam pengangkatan anak tersebut adalah nilai moral, misalnya untuk menolong anak yatim, suatu keluarga mengadopsi seorang anak dengan konsekuensi, bahwa anak angkat akan

¹²³ Muhammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 67.

¹²⁴ Bandingkan dengan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris: Hukum Kewarisan Islam*, cet. Ke-2 (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 164-171. Lihat pula Suparman Usman, *Wasiat Wajibah: Uraian Singkat Wasiat Wajibah dan Hubungannya dengan Plaatsvervulling dalam BW*, 143.

¹²⁵ Lihat selengkapnya kandungan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia pasal 209.

¹²⁶ Lihat selengkapnya dalam M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), 100-115.

memperoleh hak yang sama di hadapan hukum sebagaimana anak kandung.¹²⁷ Sementara itu, dalam hukum Islam anak angkat tidak diperbolehkan mendapatkan harta dengan jalan waris.¹²⁸ Kemudian, terdapat sebuah asumsi bahwa usaha yang dilakukan tersebut merupakan pengakomodasian sistem adopsi yang diintegrasikan dengan institusi wasiah wajibah yang ada dalam hukum Islam. Hal ini karena, menurut Asma Alshankiti, usaha tersebut menunjukkan bahwa keluarga dalam Islam merupakan institusi yang berfungsi untuk keberlangsungan manusia dan pondasi sebuah masyarakat.¹²⁹

Ahli waris pengganti (*mawālī*)

Dalam hukum waris Islam ahli waris dikelompokkan menjadi: a) *Ahl al-Furūd*¹³⁰, yakni ahli waris yang mendapatkan bagian waris sesuai dengan apa yang telah ditetapkan dalam *al-naṣṣ*. Dengan kata lain, menurut Ahmed E. Souaiaia, *ahl al-furūd* atau dikenal juga dengan *aṣḥab al-furūd* ialah ahli waris yang diunggulkan karena bagiaannya dijelaskan pada ayat kewarisan.¹³¹ b) '*Aṣabah*¹³², yakni ahli waris yang memperoleh bagian harta dari warisan setelah dikurangi oleh bagian *ahl al-furūd*. dengan kata lain mereka merupakan ahli waris yang mendapatkan sisa harta warisan. c) *Dhaw al-Arḥām*¹³³, yakni para kerabat

¹²⁷ Ratno Lukito, "Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia" (Tesis pada Universitas McGill, 1997), 126.

¹²⁸ Hak mewaris dengan jalan adopsi dibatalkan dengan turunya Q.S. al-Aḥzāb: 4- 6. Ahmad Muḥy al-Dīn al-'Ajūz, *al-Mīrāth al-'Adil fī al-Islām* (Beirut: Mu'assasah al-Ma'ārif, 1987), 45.

¹²⁹ Asma Alshankiti, "A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law", (Alberta: University of Alberta, 2012), 56.

¹³⁰ Yang termasuk ahli waris kelompok ini adalah *ahl al-furūd sababī* (suami dan isteri) dan *ahl al-furūd nasabī* (anak perempuan, cucu perempuan dari laki-laki, ibu, bapak, kakek, nenek, saudara perempuan sekandung, seibu dan seapak). Lihat 'Abdullāh Ibn Ḥijāzī al-Sharqāwī, *Fath al-Qadīr al-Khabīr*, diedit oleh 'Abd al-Raḥmān al-Najdī (Damaskus: Dār al-Nawādir, 2013), 251.

¹³¹ Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), 64.

¹³² Kelompok waris '*aṣabah* terbagi menjadi 3: 1) '*aṣabah bi al-nafs* (anak laki-laki, bapak, saudara seapak dan cucu laki-laki dari anak laki-laki), 2) '*aṣabah bi al-ghayr* (anak perempuan ketika bersama anak laki-laki, cucu perempuan dari anak laki-laki ketika dengan cucu laki-laki yang sederajat, saudara perempuan sekandung yang mewaris bersama saudara laki-laki sekandung, dan saudara perempuan seapak jika bersama saudara laki-laki-laki seapak), dan 3) '*aṣabah ma' al-ghayr* (saudara perempuan sekandung atau seapak ketika mewaris bersama anak perempuan atau cucu perempuan pancar laki-laki). Namun, kelompok ahli waris '*aṣabah* ini tidak diakui oleh mazhab *Imāmiyah*, karena menurut mereka, hadis yang diriwayatkan oleh Ṭāwūs bukan merupakan hadis yang dapat diterima (*mawthūq*). Lihat Muḥammad Jawād Mughniyah, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, cet. Ke-4 (Teheran: Mu'assasah al-Ṣādiq, 1998), 514.

¹³³ Yang termasuk ke dalam kelompok ini ialah cucu perempuan dari anak perempuan, bibi dari bapak keponakan dari saudara laki-laki sekandung atau seapak,

jauh dari *al-muwarrith* selain *ahl al-furūd*, yang berkesempatan memperoleh harta warisan, ketika tidak terhalang oleh ahli waris kelompok *ahl al-furūd* dan tidak adanya *‘aşabah*.¹³⁴

Berkaitan dengan penggolongan ahli waris di atas, yang menurut Hazairin banyak dipengaruhi oleh hukum adat Arab yang bercorak patrilineal, menunjukkan bahwa garis keturunan dari laki-laki lebih diutamakan dibanding dengan garis keturunan dari perempuan.¹³⁵ Hal tersebut dapat dilihat dari adanya konsep ahli waris *‘aşabah*. Konsep tersebut berimplikasi kepada cucu perempuan dari garis keturunan perempuan tidak dapat memperoleh hak waris dari kakeknya. Kemudian, seorang cucu yang orang tuanya mati terlebih dahulu meninggal dunia sebelum kakeknya tidak diberikan hak waris karena terhalang oleh ahli waris yang lain.¹³⁶

Menurut Mahmudi, dianggap penting untuk melakukan penilaian terhadap sistem waris yang dihasilkan oleh ulama fiqh klasik, seperti yang terdapat dalam pengelompokan ahli waris di atas, dalam rangka melakukan reinterpretasi terhadap permasalahan yang berkembang di masyarakat. Hal demikian bertujuan untuk menjadikan sistem kewarisan Islam tidak hanya menjadi *khazanah* historis intelektual, melainkan harus menjadi sistem yang menjadi rujukan umat Islam dalam menjalankan syariat Islam khususnya kegiatan yang berkaitan dengan pembagian harta warisan di antara mereka.¹³⁷

Untuk menindaklanjuti reinterpretasi mengenai sistem pengelompokan ahli waris di atas, Hazairin (w. 1975 M.) melakukan penelusuran terhadap ayat-ayat hukum yang berkenaan dengan kewarisan.¹³⁸ Dari sari penelusurannya Hazairin memberikan beberapa kesimpulan, yang diantaranya adalah bahwa cucu dengan tidak membedakan jenis kelamin dapat menggantikan anak sebagai ahli

paman dan bibi dari ibu. Lihat Ḥasan Tayṣīr ‘Abd al-Raḥīm Shamūṭ, “Aḥkām Mīrāth Dzaw al-Arḥām fi al-Sharī‘ah al-Islāmīyah”, *Majallah al-‘Adl*, No. 45 (2011), 242-268.

¹³⁴ Saifuddin Arief, *Hukum Waris Islam dan Praktek Pembagian Harta Warisan* (Jakarta: PP. Darunnajah Press, 2007), 10. Lihat pula Aḥmad Farrāj Ḥusayn, *Niḍām al-Irth fi al-Tashrī‘ al-Islāmīyah* (Beirut: al Mu‘assasah al-Jāmi‘ah al-Dirāsah, 1996), 100-101. Lihat pula Muḥammad Abū Zahrah, *Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawārīth* (Kairo: Dār al-Fikr, t.t), 73-74.

¹³⁵ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alqur‘an dan Hadis*, cet. Ke-6 (Jakarta, Tintata Mas, 1982), 75-76.

¹³⁶ Cucu merupakan ahli waris yang dapat terhalang haknya untuk mendapat bagian warisnya ketika mewaris bersama anak (laki-laki dan perempuan). Terlebih jika cucu adalah ahli waris yang berasal dari garis keturunan perempuan. Karena mereka adalah termasuk ahli waris *dhawu al-arḥām*. Lihat Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Mukhtār*, diedit oleh Muḥammad Bakr Ismā‘īl, juz 10 (Riyād: Dār ‘Ālim al-Kutub, 2003), 547.

¹³⁷ Mahmudi, “Sistem Penggantian Ahli Waris Kompilasi dalam Perspektif Juhur dan Hazairin” (Tesis pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998), 6-7.

¹³⁸ Ayat-ayat Alqur‘an yang dijadikan rujukan Hazairin dalam kewarisan adalah: Q.S. al-Baqarah: 180, 233 dan 240, Q.S. al-Nisā: 7, 8, 11, 12, 32, 33 dan 176, Q.S. al-Aḥzāb: 4 dan 5. Lihat Hazairin, *Kewarisan Bilateral Menurut Alqur‘an dan Hadis*, 6-10.

waris. Kemudian, pemikiran seperti ini dikenal dengan *mawālī* (ahli waris pengganti).¹³⁹

Pemahaman Hazairin terhadap konsep *mawālī* didasari oleh penelitiannya terhadap ayat 33 Q.S. al-Nisā yang berbunyi:

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ
فَعَاتُوهُمْ نَصِيحَةً ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا.

“Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya, dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.”¹⁴⁰

Berbeda dengan terjemahan di atas, menurut Hazairin, terjemahan ayat di tersebut adalah: “Bagi setiap orang, Allah mengadakan *mawālī* bagi harta peninggalan orang tua dan keluarga dekat, dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segalanya”.¹⁴¹

Hazairin, dengan melakukan pembacaan dan penafsiran ayat-ayat waris dengan metode yang berbeda, yakni dengan mengintegrasikan ayat-ayat tersebut dengan suatu bentuk masyarakat atau sistem kekeluargaan, menemukan sebuah konsep *mawālī*. Dari hasil pemikiran tersebut, Hazairin merumuskan pengelompokkan ahli waris berdasarkan keutamaannya, yakni sebagai berikut: **Keutamaan pertama:** Anak-anak (laki-laki dan perempuan), sebagai *dhawū al-Furuḍ* atau sebagai *dhawū al-qarābat*, beserta mawali bagi anak (yang sudah meninggal dunia), Orang tua (ayah dan ibu) sebagai *dhawū al-Furuḍ*, Janda atau duda sebagai *dhawū al-Furuḍ*. **Keutamaan kedua:** Saudara (laki-laki dan perempuan) sebagai *dhawū al-Furuḍ* atau sebagai *dhawū al-qarābat*, beserta mawali bagi saudara (yang sudah meninggal), Ibu sebagai *dhawū al-Furuḍ*, Ayah sebagai *dhawū al-qarābat*. **Keutamaan ketiga:** Ibu sebagai *dhawū al-Furuḍ*, Ayah sebagai *dhawū al-qarābat*, Duda atau janda sebagai *dhawū al-Furuḍ*. **Keutamaan keempat:** Duda atau janda sebagai *dhawū al-Furuḍ*, Mawali untuk ibu, Mawali untuk ayah.¹⁴²

Konsep *mawālī* yang dikemukakan oleh Hazairin juga termaktub dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, yang dijadikan rujukan di Peradilan Agama berdasarkan Peraturan Presiden No. 1 tahun 1991. Tepatnya ketentuan ahli waris pengganti tersebut tertuang dalam pasal 185:

¹³⁹ Konsep yang merupakan hasil dari penelusuran Hazairin terhadap *al-naṣ* yang berkaitan dengan waris adalah: ahli waris pengganti (mawali), karena menurutnya, sistem kewarisan Alqur’an ialah kewarisan yang mengandung asas individual bilateral. Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alqur’an dan Hadis*, 17.

¹⁴⁰ Tim Kerajaan Fahd, al-Qur’an al-Karīm wa Tarjamah Ma‘ānih ilā al-Lughah al-Indunisiyah, (Madinah: Mujamma‘ al-Malik Fahd, 2012), 122-23.

¹⁴¹ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alqur’an dan Hadis*, 30.

¹⁴² Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alqur’an dan Hadis*, 37.

“(1) Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada sipewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam Pasal 173. (2) Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.”

Konsep ahli waris yang terdapat dalam KHI tersebut dilatar belakangi oleh asas keadilan dan kemanusiaan. Hal ini karena menurut M. Yahya Harahap dapat timbul rasa tidak adil dan tidak manusiawi menjadikan seseorang tidak berhak menerima warisan yang semestinya harus diperoleh ayahnya, hanya karena faktor ayahnya meninggal dunia dunia dulu dari kakeknya. Apalagi ketika dikaitkan dengan keadaan si cucu yang hidup sebagai yatim yang tidak berkecukupan atau miskin.¹⁴³

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Pagar terdapat kesimpulan, bahwa ketentuan mengenai ahli waris pengganti dalam pasal 185 KHI sudah menggambarkan dan memperlihatkan sisi keadilan berdasarkan syariat, meskipun tidak diperkenalkan oleh ulama fiqh klasik. Pemahaman tersebut menurutnya mengacu dan mengambil dasar pada *al-naṣṣ* dan *maqāṣid al-Sharī‘ah*.¹⁴⁴

Pada akhirnya dapat disimpulkan bahwa konsep ahli waris pengganti dalam hukum waris Islam merupakan ketentuan hasil pemikiran hukum yang menunjukkan keadilan berimbang. Karena jika dilihat dari maksud keadilan berimbang, maka konsep ahli waris pengganti menggambarkan bahwa pemberian harta kepada ahli waris didasari oleh hak dan kewajiban seseorang baik sebagai individu – hak untuk memenuhi kebutuhan hidup dan kewajiban memelihara diri dari kesengsaraan – maupun sebagai bagian dari masyarakat.

¹⁴³ M. Yahya Harahap dalam *Mimbar Hukum: Aktualisasi Hukum Islam* disusun oleh Departemen Agama R.I, No. 5 (Jakarta: al-Hikmah & Ditbinpera Islam Departemen Agama R.I, 1992), 24.

¹⁴⁴ Pagar, “Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti dalam Pembaharuan Hukum Islam Indonesia: Suatu kajian terhadap Kompilasi Hukum Islam Indonesia” (Disertasi pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001), 255-256.

BAB III

PEMBAGIAN HARTA WARISAN MENURUT KONSEP 'AWL DAN RADD

Proses pembagian harta, dalam hukum waris dalam Islam tidak hanya ditentukan ahli waris dan bagian yang diterima, akan tetapi juga diatur dan dijelaskan cara penyelesaian pembagian harta tersebut. Oleh karena demikian, dalam hukum waris Islam terdapat kaidah-kaidah yang dianggap *sepele*, namun merupakan ketentuan penting ketika dihadapkan dengan persoalan yang tidak dapat diselesaikan dengan konsep biasa.

Dalam penyelesaian pembagian harta warisan, terkadang jumlah bagian (*al-sihām*) yang akan diperoleh para ahli waris sama besar dengan harta yang dibagikan, yang dikenal dengan masalah '*ādilah*'. Selain itu, apabila dalam pembagian harta ada sebagian ahli waris tidak dapat memperoleh bagian karena sudah habis diambil oleh bagian ahli waris lain, disebut dengan masalah '*ā'ilah*'. Masalah tersebut menurut Jumhur fuqahā' dapat diselesaikan dengan konsep '*awl*'. Kemudian, apabila keadaannya masih terdapat sisa harta, setelah harta warisan diberikan kepada ahli waris, maka dikenal dengan masalah *nāqīṣah*, dan dapat diselesaikan dengan konsep *radd*. Dengan demikian, dalam bab ini akan dijelaskan perihal perhitungan harta warisan dengan konsep '*awl*' dan *radd*, yang berisikan uraian mengenai gambaran konsep tersebut menurut fuqahā', sejarah dan penyelesaian pembagian harta warisan dengan menggunakan konsep '*awl*' dan *radd*.

A. Pengertian '*Awl*' dan *Radd* Menurut Ulama

Secara umum, '*Awl*' atau masalah '*ā'ilah*' dan *radd* atau masalah *nāqīṣah* merupakan keadaan yang mungkin bisa ditemukan dalam proses perhitungan harta warisan. Berkaitan dengan konsep '*awl*' tersebut, ulama fiqh memiliki perbedaan pendapat dalam mendefinisikan '*awl*', yaitu:

Menurut Khanjar Ḥamīyah, '*awl*' merupakan situasi yang menunjukkan kelebihan bagian ahli waris (*sihām*) dibanding dengan jumlah harta warisan, sehingga mengakibatkan harus dilakukannya pengurangan bagian yang diterima ahli waris.¹ Sementara itu, menurut Nabil Kamāl al-Dīn, yang dimaksud dengan '*awl*' adalah akumulasi bagian *aṣḥāb al-furūd* lebih besar dari *aṣl al-mas'alah* (angka terkecil yang bisa dibagi angka penyebut ahli waris yang ada), sehingga harus dilakukan perubahan angka penyebut pecahan dirubah sesuai dengan jumlah akumulasi bagian *aṣḥāb al-furūd*, dan berimplikasi kepada pengurangan

¹ Khanjar Ḥamīyah, *Fiqh al-Mawāriṭh wa al-Farā'id: Baḥṭh Fiqh Muqārin*, juz 1 (Beirut: Dār al-Malāk, 2000), 108-109.

bagian yang diterima ahli waris. Tindakan tersebut dilakukan baik itu pada situasi adanya ahli waris *'aṣabah* maupun tidak ada.²

Abū Zahrah mendefinisikan bahwa *'awl* merupakan jumlah *sihām* lebih besar dari *aṣl al-mas'alah*. Dalam keadaan ini setiap ahli waris tidak menerima bagian mereka secara sempurna, melainkan lebih kecil dari bagian yang seharusnya diterima.³ Sementara itu, menurut Jum'ah Muḥammad Barrāj, masalah *'ā'ilah* atau konsep *'awl* terjadi pada waktu perhitungan harta warisan, dimana kuota harta (yang diisyaratkan dengan angka *aṣl al-mas'alah*) tidak dapat memenuhi kebutuhan akumulasi bagian para ahli waris. Oleh karena itu, angka tersebut harus dinaikkan dengan disesuaikan dengan besarnya akumulasi bagian ahli waris, yang kemudian berakibat berkurangnya bagian tiap ahli waris.⁴ Berbeda dengan pendapat-pendapat tersebut, menurut Ḥasan al-Najifi, ketika terjadi kekurangan harta yang dibagikan kepada ahli waris, maka yang harus dikurangi bagian asalnya adalah anak perempuan, dan para kerabat dari bapak.⁵

Dari beberapa definisi mengenai konsep *'awl* di atas, dapat disimpulkan bahwa *'awl* merupakan konsep untuk menyelesaikan permasalahan dalam pembagian harta warisan ketika terjadi situasi harta warisan yang ada lebih kecil dari kebutuhan bagian ahli waris yang harus dipenuhi, sehingga perlu dilakukan beberapa hal, yakni menaikkan angka *aṣl al-mas'alah* sesuai dengan jumlah bagian waris yang ada, dan mengurangi bagian tiap ahli waris tanpa terkecuali.

Berkaitan dengan definisi konsep *radd*, ada beberapa pendapat ulama fiqh yang dapat layak dikemukakan. Ibn Qudāmah misalnya, mendefinisikan *radd* dengan keadaan dalam perhitungan harta warisan, yakni harta warisan yang dibagikan melebihi bagian pasti yang diterima para ahli waris, dan tidak adanya ahli waris *'aṣabah*.⁶ Kemudian, menurut Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥaṣkifi, yang dimaksud dengan *radd* ialah memberikan sisa harta kepada ahli waris yang mempunyai bagian pasti, kecuali suami dan isteri, karena adanya harta yang dibagikan melebihi bagian waris yang harus diberikan. Hal ini dilakukan ketika tidak ada *'aṣabah*.⁷

Menurut 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjāni, *radd* adalah suatu kondisi *sihām* (dalam bentuk harta yang dibagikan) lebih besar dari *aṣl al-mas'alah* (hasil akumulasi bagian yang akan diterima ahli waris). Dengan kata lain, kelebihan dari harta tersebut diberikan kepada ahli waris yang ada kecuali dan suami dan

² Nabīl Kamāl al-Dīn Ṭāḥūn, *Aḥkām al-Mawārīth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Jeddah: Maktabah al-Khadamāt al-Ḥadīthah, 1984), 171.

³ Muḥammad Abū Zahrah, *Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawārīth* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1963), 153.

⁴ Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* ('Ammān: Dār al-Fikr, 1981), 552.

⁵ Muḥammad Ḥasan al-Najifi, *Jawāhir al-Kalām*, diedit oleh Maḥmūd al-Qawḥānī, juz 39 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1981), 12.

⁶ 'Abdullāh Ibn Qudāmah al-Jammā'ifi al-Dimishqī, *al-Mughnī*, diedit oleh 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 9, cet. Ke-3 (Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 35.

⁷ Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥaṣkifi, *al-Durr al-Mukhtār*, diedit oleh 'Abd al-Mun'im (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 766-67.

isteri.⁸ sementara itu, menurut Ḥasan al-Najifi, yang dimaksud dengan *radd* adalah mengembalikan sisa harta dari kelebihan harta kepada ahli waris yang ada sesuai dengan tingkatan keutamaannya, kecuali suami dan isteri. Dalam keadaan tertentu di mana tidak ada *imam* suami bisa memperoleh sisa harta.⁹

Dari uraian beberapa definisi mengenai *radd* di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat beberapa unsur yang menjadikan dalam pembagian harta warisan diberlakukan konsep *radd*, yaitu: kelebihan harta, tidak ada ahli waris 'aṣabah, dan tidak ada ahli waris yang memperoleh warisan dengan dua jalan, yakni *fard* dan 'aṣabah.

B. Tinjauan Sejarah dan Perkembangan 'Awl dan Radd

Perihal mengenai perpindahan harta dari yang meninggal dunia (*al-tirkah*) kepada kerabat yang masih hidup dengan cara waris sudah diatur sedemikian jelas, mulai dari orang-orang yang berhak menerima harta tersebut, bagian-bagian mereka, sampai dengan urutan proses pembagian harta tersebut. Hal ini bisa dilihat pada ayat-ayat dan hadis-hadis yang menerangkan kewarisan.¹⁰

Pada waktu perhitungan dalam pembagian harta warisan di mana tidak ada perselisihan jumlah antara harta warisan dengan ahli waris yang ada, tidak akan ditemui kendala dalam pendistribusian harta kepada ahli waris, karena situasi tersebut tidak mengakibatkan perbedaan dalam besaran antara *aṣl al-mas'alah* dan *sihām* yang diterima ahli waris. Keadaan demikian dalam hukum waris Islam (*fiqh al-mawāriṭh*) dikenal dengan *al-'ādilah* (sama besar atau seimbang). Akan tetapi, apabila terjadi ketidaksamaan antara *sihām* dan *aṣl al-mas'alah*, baik pada kondisi di mana *aṣl al-mas'alah* lebih besar dari *sihām*, maupun kondisi sebaliknya, maka penyelesaiannya akan berbeda dengan ilustrasi pada *al-'ādilah*. Perbedaannya terletak pada aturan yang dipakai untuk menyelesaikan kedua persoalan terakhir tidak ada ketentuan hukum jelas (*ṣarīḥ*) baik dari sumber hukum (*al-dalīl al-shar'ī*) mengenai kewarisan yang ada dalam Qur'an maupun Hadis Nabi SAW. Oleh karena tidak adanya *al-naṣṣ* yang mengatur kedua kondisi yang terakhir itu, maka peristiwa hukum (*wuqū' al-ḥukm*) tersebut direspon cepat oleh para ulama pada masa sahabat Nabi SAW, dengan mengeluarkan ketentuan hukum yang dipakai untuk menyelesaikan masalah yang demikian.

⁸ 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Sharḥ al-Sirājīyah*, diedit oleh Muḥammad Muḥy al-Dīn (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1944), 128-29.

⁹ Muḥammad Ḥasan al-Najifi, *Jawāhir al-Kalām*, 12.

¹⁰ Ayat-ayat yang dimaksud adalah: Q.S al-Nisā, ayat 7, 11, 12, 33, 34, 176, Q.S. al-Anfāl: 75, dan Q.S. al-Aḥzāb: 6. Kemudian hadis mengenai kewarisan antara lain terdapat dalam kitab *ṣaḥīḥ al-bukhārī*, yakni hadis no. 4577 dan 4578, serta dalam *ṣaḥīḥ Muslim*, yaitu hadis no. 1614 dan 1619. Lihat Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qusayrī al-Naysābūrī, *ṣaḥīḥ Muslim*, diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karīmī (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 658 dan 660, dan lihat pula Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karīmī (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 869. Bandingkan dengan 'Abdullāh Ibn Taymiyah al-Ḥarrānī, *al-Muntaqā fī al-Aḥkām al-Shar'īyah min Kalām Khair al-Barīyah*, diedit oleh Ṭāriq Ibn 'Auḍillāh (Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2007), 569-572.

Untuk memecahkan persoalan *aṣl al-mas'alah* lebih kecil dari jumlah *sihām* – yang dikenal dengan *al-farīdah al-'ā'ilah* –, 'Umar Ibn Khaṭṭāb melakukan keputusan untuk menyelesaikan masalah tersebut dengan konsep 'Awl, yakni dengan mengurangi *sihām* setiap ahli waris secara proporsional.¹¹ Hal tersebut dilakukan olehnya dengan alasan bahwa tidak terjadi percekocokan di antara mereka yang disebabkan oleh adanya ahli waris yang tidak mendapatkan bagian karena kehabisan harta warisan.¹²

Adapun dalam perhitungan harta waris dengan kondisi hak ahli waris dalam bentuk *sihām* lebih kecil dari *aṣl al-mas'alah*, sehingga menyebabkan harta warisan tidak habis oleh ahli waris yang ada, dapat dilakukan perhitungan dalam pembagian harta tersebut dengan konsep *Radd*. Maksudnya, harta sisa yang ada tadi diberikan kembali kepada ahli waris yang ada.¹³ Konsep yang demikian itu disebut dengan *al-farīdah al-nāqishah*. Walaupun demikian, konsep seperti ini, pada permulaan keberadaannya tidak disepakati oleh *fuqahā'* dari sahabat Nabi SAW.

Pembagian harta warisan dengan konsep 'Awl dilatarbelakangi oleh peristiwa yang terjadi pada masa Pemimpin (*al-khalīfah*) umat Islam kedua pasca wafatnya Nabi SAW, yakni 'Umar Ibn Khaṭṭāb r.a. (*raḍīya allāhu 'anh*)¹⁴, yaitu sekitar antara tahun 634 M. sampai tahun 644 M.¹⁵ Pada waktu itu, ada seseorang menemui 'Umar untuk melapor perihal pembagian harta warisan, dimana ahli waris terdiri dari: suami dan dua orang saudara perempuan seibu.¹⁶ Keadaan kewarisan tersebut menjadikan keadaan yang pelik (*al-mas'alah al-mutazāhim*), yakni salah satu dari mereka tidak dapat memperoleh hak warisnya. Kemudian, laporan tersebut tidak langsung dijawab oleh 'Umar karena ia dalam keadaan ragu untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Hal tersebut bisa dilihat dari ungkapan yang diucapkannya di depan forum.¹⁷

¹¹ Keputusan 'Umar mengenai konsep 'Awl ini disepakati oleh 'Ali Ibn Abī Tālib, 'Abdullah Ibn Mas'ūd, dan Zayd Ibn Thābit. Bandingkan dengan Muḥammad Ṣabaḥ Ibn Ḥasan Ḥallāq, *al-Lubāb fī Fiqh al-Sunnah wa al-Kitāb* (Kairo; Maktabah al-Tābi'īn, 2007), 540, dan lihat Muḥammad Ibn Munzīr al-Naysābūrī, *al-Awsaṭ: min al-Sunan wa al-Ijmā'* wa *al-Ikhtilāf*, diedit oleh Muḥyī al-Dīn (Riyad; Dār al-Falāh, 2009), 425-26.

¹² Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), 70.

¹³ Memberikan kembali sisa harta dari hasil pembagian kepada ahli waris dilakukan, apabila tidak ada ahli waris dari golongan 'aṣabah. Bandingkan dengan 'Abd al-Raḥmān al-Su'ūdī, *Ibhāj al-Mu'minin Sharḥ Manhaj al-Sālikin* (Riyad: Dār al-Waṭan, 2001), 174.

¹⁴ Ia merupakan sahabat Nabi SAW yang banyak sumbangsuhnya dalam hukum waris, misalnya: konsep 'Awl, 'Umarīyah, dan Himārīyah.

¹⁵ Lihat Michael H. Hart, *The 100 a Ranking of The Most Influential Persons in History* (New Jersey: Carol Publishing Group, 1992), 262.

¹⁶ Menurut riwayat lain, ahli waris terdiri dari: suami, ibu dan seorang saudara perempuan. Lihat Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1984), 354.

¹⁷ Bandingkan dengan ucapan 'Umar yang dikutip oleh Nabīl Kamāl al-Dīn, yaitu: قال عمر: والله ما أدري أيكم قدم الله وأيكم آخر، فإني إن بدأت بالزوج فأعطيته حقه كاملا لم يبق للأختين حقهما وإن بدأت بالأختين فأعطيتهما حقهما كاملا لم يبق للزوج حقه فأشيروا علي.

Untuk menyelesaikan persoalan di atas, 'Umar melakukan diskusi dengan sahabat Nabi SAW yang lain, antara lain Zayd Ibn Thābit, 'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭālib, dan 'Alī Ibn Abī Ṭālib. Setelah mendapatkan masukan dari 'Abbās ataupun Zayd, yang menyatakan bahwa harus dilakukan pengurangan terhadap setiap bagian ahli waris yang ada, 'Umar menetapkan keputusan sebagai solusi kasus di atas dengan jalan pembagian konsep 'Awl.¹⁸

Setelah sepeninggalnya 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, yakni pasca tahun 644 M., hasil ijtihad¹⁹ berupa konsep 'Awl yang digagas 'Umar berdasarkan hasil ijtihadnya ditentang oleh 'Abdullah Ibn 'Abbās (w. 687 M.). Menurutnya, bahwa masalah pelik pada kasus pembagian harta karena ada sebagian ahli waris tidak mendapatkan bagian dengan semestinya jika pada waktu pembagian harta tersebut dilakukan pengurutan hak waris sesuai dengan keutamaan mereka, sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Allah dalam Alqur'an. Pendapat Ibn 'Abbās tersebut dikemukakan di depan Zufar Ibn Aws dan 'Ubaydillah ibn 'Abdullah (w. 80 H.).²⁰ dalam menanggapi pendapat Ibn 'Abbās tersebut, ada ungkapan dari Ibn Shihāb al-Zuhrī yang dikutip Jawwād Mughnīyah dari Abū Zahrah: "apabila fatwa yang dikeluarkan oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb mengenai 'Awl tidak dikeluarkan sebelum fatwa Ibn 'Abbās, niscaya pendapat Ibn 'Abbās akan lebih dipilih oleh ahli ilmu, bahkan akan menjadi *ijmā'* para ulama".²¹

Adapun mengenai latar belakang perihal konsep *Radd* tidak diceritakan secara pasti mengenai kapan konsep pembagian harta warisan dengan *Radd* pertama kali dilakukan. Walaupun demikian, ada beberapa riwayat yang

Nabīl Kamāl al-Dīn Ṭāhūn, *Aḥkām al-Mawārīth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Jeddah: Maktabah al-Khadamāt al-Ḥadīthah, 1984), 172. Bandingkan dengan Sa'īd Muḥammad al-Jafīdī, *Aḥkām al-Mīrāth wa al-Waṣīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo; Kulliyah al-Da'wah al-Islāmīyah, 1988), 81.

¹⁸ Menurut riwayat lain dari Khārajah Ibn Zayd, bahwa yang pertama kali mempunyai ide konsep 'Awl adalah Zayd Ibn Thābit. Riwayat tersebut dianggap hadis riwayat *ḥasan*, karena diriwayatkan pula oleh 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī al-Zinād. lihat Zakariya al-Bakīstānī, *Mā Ṣaḥḥa min al-Athār*, jilid 3 (Jeddah: Dār al-Kharrāj, 2000), 1187.

¹⁹ Periode keemasan kegiatan ijtihad yang menghasilkan produk fiqh berlangsung sejak awal abad kedua hijriyah sampai pertengahan abad keempat hijriyah. Masa berikutnya kegiatan ijtihad cenderung berkurang, bahkan disebut dengan periode taklid, walaupun terdapat pemikiran ulama yang dihasilkan pada periode tersebut. Akan tetapi pemikiran mereka banyak dipengaruhi oleh kerangka pemikiran tokoh-tokoh mazhab. Bandingkan dengan Abdul Salam Arief, *Pembaruan Hukum Islam antara Fakta dan Realita* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 177-78.

²⁰ Hal tersebut berdasarkan sebuah riwayat dari Ibn Shihāb al-Zuhrī:

عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: خرجت أنا وزفر بن أوس إلى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض الموارث فقال ابن عباس: سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً !! النصفان ذهباً أين موضع الثلث؟..... فقال ابن عباس: وأيم الله لو قدم من قدم الله ما عالت فريضة.

Lihat Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 553-54.

²¹ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, cet. Ke-2 (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlah, 2008), 425.

menceritakan bahwa diskursus di antara ulama *fuqahā*²² mengenai konsep *Radd* ini sudah dimulai sejak masa para Sahabat Nabi SAW. Hal ini dapat diketahui dari keterangan yang ada dalam kitab *al-umm* yang dikarang oleh Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H.). Dalam *al-'Umm* dikatakan bahwa ada perbedaan pendapat di antara para ulama dalam menyikapi pembagian harta warisan ketika terdapat sisa harta warisan yang telah dibagikan kepada ahli waris *ahl al-furūd*, karena ketiadaan ahli waris *'aṣabah*.²²

Menurut Zayd Ibn Thābit (w. 48 H.)²³, bahwa ketika terdapat sisa dari harta warisan, maka sisa tersebut tidak boleh ditambahkan atau dikembalikan kepada ahli waris, akan tetapi harus diberikan kepada lembaga keuangan Islam, yakni *bayt al-māl*. Pendapat ini didukung oleh Imam al-Shāfi'ī. Alasan al-Shāfi'ī memilih pendapat Zayd ibn Thabit, karena pendapat tersebut, dindikasikan sebagai pendapat yang lebih dekat dengan apa yang temuat dalam ayat-ayat kewarisan. Sementara itu menurut 'Ali Ibn Abi Ṭālib dan Ibn Mas'ūd²⁴, bahwa ketika terdapat sisa setelah harta warisan dibagikan kepada yang berhak, maka sisa tersebut diberikan kepada *ahl al-furūd*.²⁵ Selain itu, menurut Uthmān ibn

²² Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, juz 5, diedit oleh Rif'ah Fawzī 'Abd al-Muṭallib (Makkah: Dār al-Wafā', 2001), 158.

²³ Zayd merupakan sahabat Nabi SAW yang dianggap sebagai seorang sahabat Nabi yang paling mengerti dengan hukum yang berkaitan dengan kewarisan. Indikasi tersebut berdasarkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik dan Abī Sa'īd al-Khudrī, yaitu: *أفرضكم زيد* (orang yang paling memahami ilmu fara'id di antara kalian adalah Zayd). Menurut Ibn al-Mulaqqin (w. 804 H.), hadis tersebut merupakan hadis *ṣahīḥ*. Ada juga *matan* hadis lain, yakni: *أفرض أمّتي زيد* (orang yang paling mengerti ilmu fara'id dari umatku ialah Zayd). Selain itu, ada juga *matan* hadis lain yang dapat ditemukan dalam *Sunan Ibn Mājjah*, hadis no. 155, dalam *Ṣahīḥ al-Bukhārī*, hadis no. 4382. Bandingkan dengan 'Umar ibn 'Alī al-Anṣārī, *al-Badr al-Munīr*, diedit oleh Majdī ibn al-Sayyid, jilid 7 (Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 2004), 189-91. Namun demikian, menurut 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī (w. 450 H.), beberapa ulama berbeda pendapat tentang *ta'wīl* dari hadis tersebut, yakni: *pertama*; Nabi SAW memberikan sebuah penghargaan kepada Zayd atas kemampuannya dalam bidang ilmu *al-farā'id*, *kedua*; sabda Nabi SAW tersebut ialah anjuran kepada sahabat lain agar lebih bersemangat mempelajari ilmu itu sebagaimana yang ditunjukkan Zayd, *ketiga*; hadis tersebut mengindikasikan bahwa Zayd lebih fokus terhadap ilmu tersebut dibandingkan sahabat nabi yang lain, *keempat*; bahwa Zayd merupakan seorang ahli hitung yang handal, dan *kelima*; sabda Nabi tersebut menunjukkan Zayd adalah orang yang paling paham tentang *al-farā'id*. Lihat 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*, diedit oleh 'Adil Aḥmad, juz 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 71.

²⁴ Yakni 'Abdullāh Ibn Mas'ūd Ibn Ghāfil Ibn Ḥabīb al-Hudhālī. Ia merupakan sahabat Nabi SAW yang termasuk ke dalam kelompok *al-Sābiqūn al-Awwalūn*, dan seorang gubernur di Kuffah yang diangkat oleh 'Umar Ibn Khaṭṭāb. Lihat Aḥmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Ashqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, diedit oleh Aḥmad 'Ashif al-Bakistānī (Riyāḍ: Dār al-'Aṣimah, 2000), 545.

²⁵ Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, juz 5, 159. Bandingkan dengan Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istidhkār*, diedit oleh 'Abd al-Mu'ṭī Amīn, jilid 15 (Ḥalab: Dār al-Wa'y, 1993), 486.

'Affān, yang berhak mendapatkan sisa harta adalah seluruh ahli waris tanpa kecuali.²⁶

Sejarah dan perkembangan konsep 'Awl dan Radd tidak dapat dilepaskan dari sejarah hukum waris. Hal ini karena konsep-konsep tersebut merupakan bagian dari itu. Sejarah hukum waris Islam dimulai sejak Nabi SAW masih ada.²⁷ Kemudian berkembang pada masa Sahabat Nabi SAW. Setelah masa Tabi'in, hukum waris dibukukan ke dalam sebuah karangan baik hukum waris itu disatukan dengan hukum lain dalam sebuah buku fiqh ataupun tulisan yang terpisah dari hukum yang lain.²⁸ Dalam perkembangan selanjutnya, hukum waris mulai dijadikan hukum positif di beberapa negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Tujuannya adalah agar hukum tersebut dapat mempunyai kekuatan hukum baik dari sisi keagamaan, sebagai norma agama, maupun dari sisi ketatanegaraan, sebagai norma hukum.

Di beberapa negara Muslim, konsep 'Awl dan Radd sebagai bagian hukum waris dimuat dalam undang-undang, baik peraturan tersebut disatukan dengan hukum keluarga yang lain maupun sebuah pertaturan yang hanya mengatur perihal kewarisan. Di Mesir misalnya, ketentuan mengenai kewarisan diatur dalam undang-undang (*qānūn*) no. 77 Tahun 1943, yang terdiri dari 48 pasal dan dibagi menjadi 8 bab. Selain itu, ketentuan mengenai kewarisan di Mesir juga diatur dalam undang-undang no. 35 Tahun 1944.²⁹ Jika dibandingkan dengan hukum waris klasik, ada beberapa perbedaan yang terdapat pada undang-undang tersebut, yakni antara lain bahwa cucu dari anak laki-laki maupun anak perempuan yang ditinggal mati lebih dahulu oleh orang tuanya mendapatkan hak waris dari harta kakeknya. Hak waris mereka tidak melebihi bagian yang diterima oleh orang tuanya.³⁰

²⁶ Muḥammad al-Shaḥḥāt al-Jundī, *al-Mirāth fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), 200.

²⁷ Perihal kewarisan diselesaikan dengan ketentuan yang hanya bersumber kepada Alqur'an dan Hadis Nabi SAW.

²⁸ Hukum mengenai kewarisan dituliskan dalam suatu bab atau pembahasan tertentu yang dituliskan dalam kitab fiqh, seperti pada *al-Umm* oleh Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī, dan *al-Muḥallā* oleh Ibn Ḥazm. Adapun untuk hukum kewarisan yang dipisahkan dari pembahasan lain atau terdapat pada tulisan yang hanya membahas ketentuan perihal kewarisan, seperti *al-Sirājīyah* karangan Muḥammad ibn 'Abd al-Rashīd al-Sujāwandī, buku *al-Tabṣīrah fi 'Ulm al-Ḥisāb* yang ditulis oleh Abū al-Ḥasan al-Qaladāsī. Buku yang terakhir ini merupakan cikal bakal buku tentang kewarisan yang didalamnya terdapat hitung-hitungan dalam membagi harta warisan.

²⁹ Undang-Undang no. 35 tahun 1944 terdiri dari 2 pasal dan merupakan undang-undang yang dikeluarkan untuk menjelaskan undang-undang mengenai kewarisan dan wasiat. Pada pasal pertama dijelaskan bahwa ketentuan mengenai kewarisan dan wasiat yang dipergunakan di Mesir adalah *qānūn* yang berlaku di negara tersebut. Pengecualian untuk *muwarrith* (orang yang mewariskan harta) yang non muslim dipersilahkan untuk memilih antara *qānūn* tersebut ataupun tidak. Selanjutnya, pasal ke-2 berisikan anjuran bagi para penegak hukum (*wazīr al-'adl*) untuk melaksanakan *qānūn* no. 77 tahun 1944.

³⁰ Jamal J. Ahmad Nasir, *Status of Women Under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*, edisi ke-3 (Leiden: BRILL, 2009), 20.

Ketentuan mengenai *Radd* dalam *qānūn* no.77 diatur dalam pasal 30. Dalam pasal tersebut dijelaskan bahwa yang berhak memperoleh sisa harta adalah *ahl al-furūd* secara proporsional selain suami dan isteri. Kemudian, suami dan isteri berhak atas sisa tersebut jika tidak salah satu waris dari *dhaw al-arḥām*³¹ dan ada *ahl al-furūd* selain mereka.³² Pasal tersebut nampaknya mengambil pendapat yang mengatakan bahwa sisa harta hanya untuk *ahl al-furūd* yang memiliki hubungan darah. Selain itu, juga mengakomodasi pendapat lain, yakni memberikan sisa harta kepada suami dan isteri, walaupun dengan syarat tertentu.

Qānūn tentang kewarisan tidak hanya ada di Mesir, di Kuwait juga berlaku hukum mengenai kewarisan. Ketentuan tersebut diatur dalam *qānūn al-aḥwāl al-shakhṣīyah al-kūṭīyah* no. 51 Tahun 1984, yang terdiri 347 pasal. Peraturan mengenai perihal pewarisan tercantum pada pasal 288 sampai pasal 336. *Qānūn* tersebut beberap kali mengalami perubahan, dan yang paling terakhir menjadi undang-undang no. 66 Tahun 2007. Adapun kaidah tentang *Radd* diterangkan pada pasal 318. Pada pasal tersebut diterangkan bahwa jika harta tidak dapat habis dibagikan dan tidak ada *‘aṣabah*, maka sisa harta diberikan secara proporsional kepada ahli waris selain suami dan isteri. Selanjutnya, sisa dapat diberikan kepada suami atau isteri apabila tidak ada ahli waris lain selain mereka. Jadi, dapat dilihat bahwa aturan mengenai *Radd* di Mesir maupun di Kuwait sama. Hal ini karena kedua Negara tersebut merupakan wilayah yang pada umumnya dianut mazhab Mālikī.³³ Berkaitan dengan konsep *Radd* imam Malik sepakat dengan pendapat yang dikemukakan oleh ‘Alī ibn Abī Ṭālib, yang mana tidak memberikan sisa harta kepada suami atau isteri.³⁴

Indonesia sebagai negara yang dihuni oleh mayoritas muslim, selain negara-negara tersebut diatas, juga memiliki hukum yang berlaku mengenai kewarisan, yakni terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Selanjutnya, KHI di Indonesia. merupakan kumpulan (*compilation*) hukum yang berisi dari 3 buku, yang di dalamnya terdapat pasal-pasal yang mengatur persoalan perkawinan, kewarisan, dan perwakafan.³⁵ KHI merupakan bagian dari hierarki

³¹ Ketentuan mengenai *dhaw al-arḥām* diterangkan secara rinci dalam pasal 31 sampai pasal 38 undang-undang no. 77 tahun 1943.

³² Lihat “Qawānīn al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah wa al-Mīrāth wa al-Waṣīyah wa al-Wilāyah ‘ala al-Māl Ḥasb Iḥdāth al-Ta’dīlāt”. <http://www.e-lawyerassistance.com/LegislationsPDF/Egypt/PersonalStatusSuccessionAndWILawAr.pdf>. diunduh: 26/2/2014.

³³ Christopher M. Blanchard, “Islam: Sunnis and Siites”, *Congressional Research Service* (2009), 3. <http://www.fas.org/irp/crs/RS21745.pdf>. diunduh: 20/6/2014.

³⁴ Lihat *Majmū‘āt al-Tashrī‘āt al-Kūṭīyah* oleh tim Kementerian Keadilan, juz 8 (Kuwait: Kementerian Hukum, 2011), 14, 88, 266. <http://www.e.gov.kw/Documents/Arabic/Forms/MOJ/الأحوال الشخصية.pdf>. diunduh: 26/2/2014.

³⁵ Sebelum Kompilasi Hukum Islam (KHI) diberlakukan bagi para hakim yang bertugas sebagai pejabat negara yang mengeluarkan putusan hukuman di Pengadilan Agama dan Maḥkāmah Syariah dalam memutuskan perkara, mereka dianjurkan untuk mempergunakan 13 kitab sebagai pedoman dalam memeriksa dan memutuskan suatu perkara. Hal tersebut didasari oleh surat edaran yang dikeluarkan oleh Biro Peradilan

peraturan perundang-undangan yang ada di Indonesia, dan posisi KHI berada di bawah Undang-Undang. Meskipun demikian, KHI mempunyai fungsi urgen dalam penyelesaian persoalan hukum perdata Islam. Kemudian, oleh karena KHI belum ditetapkan sebagai undang-undang, sehingga dapat menjadikan eksistensi dan posisinya rawan dikesampingkan tatkala berhadapan dengan undang-undang.³⁶ Namun, para hakim yang berada di Peradilan Agama³⁷ bersepakat untuk menjadikan KHI sebagai pedoman dalam berperkara di Pengadilan.³⁸ Selain itu, KHI juga oleh beberapa hakim di Peradilan Agama dijadikan sebagai pilihan kedua setelah ketentuan hukum yang terdapat pada kitab-kitab fiqh. Hal tersebut karena menurut mereka kitab-kitab fiqh dianggap lebih otoritatif jika dibandingkan dengan KHI.³⁹

Di antara bidang yang diatur dalam KHI adalah bidang kewarisan, yakni persoalan mengenai perpindahan harta seseorang kepada orang lain karena sebab kematian. Ketentuan mengenai hal tersebut dapat ditemukan dalam Buku II (pasal 171 sd. pasal 214), dan terdiri dari enam bab, yaitu: Bab I merupakan pasal-pasal yang menjelaskan ketentuan umum mengenai Kewarisan dalam KHI. Kemudian, bab II memaparkan siapa saja yang menjadi ahli waris, pengelompokkan ahli waris, dan kewajiban yang harus dilakukan oleh mereka. Selanjutnya bab III menerangkan ketentuan besar-kecilnya bagian yang diperoleh ahli waris dan ketentuan ahli waris pengganti. Selanjutnya, bab IV menjelaskan ketentuan Auld an Rad. Kemudian, bab V mengemukakan aturan-aturan dalam wasiat, dan Bab yang terakhir bersisikan pasal-pasal yang berkaitan dengan ketentuan hibah.

Pada bab ke-4, yakni pasal 192 dan 193 merupakan pasal-pasal yang menjelaskan seperti apa ketentuan yang harus dilakukan ketika dalam pembagian harta warisan terjadi keadaan dimana para ahli waris dan harta yang akan

Agama, yang sekarang berubah nama menjadi Dibrinbaperais, dengan Nomor B/1735 Tahun 1958. Namun demikian, adanya perkembangan hukum Islam di Indonesia dan kesadaran hukum masyarakatnya menjadikan fikih yang terdapat dalam kitab-kitab klasik, misalnya mengenai pemasalahan perkawinan, perceraian dan kewarisan serta perwakafan, tidak lagi seluruhnya dapat mengakomodir dengan kebutuhan masyarakat Islam di Indonesia Andi Herawati, "Kompilasi Hukum Islam (KHI) Sebagai Hasil Ijtihad Ulama Indonesia" *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8, No. 2 (Desember, 2011), 326

³⁶ Ramlan Yusuf Rangkuti "Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia" (Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 159, 163-165.

³⁷ Peradilan Agama merupakan Peradilan khusus yang mengadili perkara-perkara tertentu, atau golongan rakyat tertentu. Peradilan Agama sudah ada sejak sebelum penjajah belanda masuk ke Nusantara. Peradilan Islam masa tersebut dibagi menjadi 3 periode, yakni: periode *tahkīm*, periode *ahl al-ḥal wa al-'aqd*, dan periode *tawliyah*. Bandingkan dengan Alaidin Koto, *Sejarah Peradilan Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), 191-195, dan Basiq Djalil, *Peradilan Islam* (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2012), 191. Bandingkan dengan UU No. 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, pasal 10, dan UU No. 4 Tahun 2004.

³⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, 327.

³⁹ Lihat selengkapnya dalam Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in Indonesian Religious Court* (Amsterdam: ICAS/Amsterdam University Press, 2010), 165.

diberikan kepada mereka berbeda dari biasanya.⁴⁰ Yang dimaksud keadaan tersebut adalah keadaan kuota harta warisan tidak dapat mencukupi hak ahli waris yang ada, dan keadaan dimana para ahli waris, dengan bagian yang sudah ditentukan (*al-furūd al-muqaddarah*), tidak dapat menghabiskan seluruh harta warisan.

Dalam pasal 192 dikatakan bahwa:

Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli warisnya Dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar dari angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang, dan baru sesudah itu harta warisnya dibagi secara aul menurut angka pembilang.

Dari pasal di atas, dapat diketahui bahwa pasal tersebut merupakan ketentuan yang bersentuhan langsung dengan perihal pembagian harta. Hal tersebut dapat dilihat dari kata kunci yang dipakai, yaitu: ungkapan “angka pembilang” dan “angka penyebut”. Ungkapan tersebut menunjukkan gambaran bilangan pecahan yang berkaitan dengan bagian yang diterima oleh “dzawil furud”⁴¹ yang berwujud bilangan pecahan, seperti 2/3, 1/2, dan 1/8.

Dengan melihat kandungan pasal 192, maka dapat diambil kesimpulan, bahwa ketentuan dalam pasal tersebut merupakan ketentuan yang sama dengan hasil pemikiran *jumhūr fuqahā'*. Dengan kata lain bahwa pasal tersebut merupakan hasil pemilihan salah satu pendapat dari beberapa perbedaan pendapat mengenai konsep *aul* dalam kewarisan pada hukum Islam sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya.

Dari substansi yang tertulis pada pasal tersebut dapat dilihat, bahwa perumusan pasal tersebut merupakan bagian dari usaha unifikasi mazhab fiqh tertentu, yakni mazhab Shāfi'ī sebagai suatu mazhab yang secara mayoritas dianut oleh muslim Indonesia.⁴² Walaupun demikian, dalam jika

⁴⁰ Yang dimaksud di sini adalah harta warisan dapat dibagikan kepada ahli waris tanpa ada kekurangan atau kelebihan harta warisan, ketika dilakukan pembagian harta. Keadaan seperti ini dikenal dengan masalah *al-'ādīlah*. Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 109.

⁴¹ Ungkapan dzawil furud mempunyai maksud yang sama dengan *ahl al-furūd* yang terdapat pada tulisan ini.

⁴² Usaha untuk melakukan unifikasi hukum sering kali menemui kendala. Di Amerika Serikat misalnya, pergerakan yang mengarah unifikasi dan harmonisasi hukum mengalami hambatan karena adanya konflik antara pemerintah dan rakyatnya. Lihat Nancy G. Maxwell, “Unification and Harmonization of Family Law Principles: The United States Experience” (2003), 14. http://washburnlaw.edu/profiles/faculty/activity/_fulltext/maxwell-nancy-2003-4commissioneuropeanfamilylaw249.pdf. Diunduh: 27/01/2014. Dalam unifikasi hukum keluarga yang ada di negara yang mayoritas penduduknya Muslim dapat dibedakan menjadi beberapa kategori, antara lain: *pertama*; unifikasi hukum yang berlaku untuk seluruh warga negara tanpa memandang perbedaan agama. Seperti terdapat dalam hukum perdata di Tunisia, *kedua*; unifikasi hukum yang berlaku untuk muslim saja. Unifikasi yang terakhir ini dapat dibagi lagi menjadi tiga macam, yakni: a) unifikasi hukum dengan menggabungkan pemikiran Sunni dan Shī'ah, misalnya terdapat pada undang-undang yang berlaku di Iran dan Irak; b)

melihat keseluruhan pasal-pasal yang terdapat dalam KHI, maka terdapat beberapa pasal yang bukan merupakan pandangan dari mazhab Shāfi'ī, misalnya pandangan dari mazhab Ḥanafī, Mālikī dan Zāhirī. Selain itu, dalam KHI juga terdapat pasal-pasal yang tidak berasal dari mazhab fiqh, misalnya dari pemikiran Hazairin. Jadi, manifestasi unifikasi hukum keluarga dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam merupakan pembaharuan hukum⁴³ yang bertujuan untuk merespon perkembangan dan tuntutan zaman, dan menjadi penghubung adanya jarak yang memisahkan antara fiqh klasik dengan hukum adat di Indonesia.⁴⁴

Adapun dalam pasal 193 disebutkan, bahwa:

Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris Dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih kecil dari angka penyebut, sedangkan tidak ada ahli waris asabah, maka pembagian harta warisan tersebut dilakukan secara rad, yaitu sesuai dengan hak masing-masing ahli waris sedang sisanya dibagi berimbang di antara mereka.

Maksud dari pasal tersebut adalah ketika dalam pembagian harta warisan terjadi kelebihan harta, yang mengakibatkan hasil perhitungan dari bagian ahli waris yang berupa angka pecahan menjadikan “angka pembilang lebih kecil dari angka penyebut”, maka harus dilakukan pembagian harta waris secara “Rad”, yakni dengan memberikan kelebihan tersebut kepada ahli waris terkecuali, secara proposional. Selanjutnya, ketentuan “Rad” yang terdapat dalam pasal ini merupakan pendapat mengenai *Radd* yang dikemukakan oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān. Hal ini dapat dilihat dari redaksi pasal tersebut yang hanya menyebutkan “ahli waris yang ada” dengan tidak dikemukakan pernyataan khusus untuk ahli waris (dari *ahl al-furūd*) tertentu. Dengan demikian, bahwa pasal ini merupakan *takhyīr*, sebagai sebuah metode pembaharuan hukum⁴⁵, terhadap beberapa

unifikasi dengan memadukan antar mazhab fiqh, yakni mazhab maliki, Ḥanafī, Syafi'ī dan Ḥanbali; dan c) unifikasi hukum mazhab tertentu. Bandingkan dengan Muhammad Atho Muzdhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Modern* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 2. Di Indonesia, usaha untuk melakukan unifikasi hukum hukum keluarga sudah ada sejak tahun 1970an. Hal tersebut dapat diketahui dengan berlakunya hukum yang mengatur hal-hal yang berkaitan dengan perkawinan, yakni Undang-Undang No. 1 tahun 1971 tentang perkawinan yang berlaku mulai bulan oktober 1971 di seluruh Indonesia. Lihat Djuhaendah Hasan, *Efek Unifikasi dalam Hukum Keluarga (Perkawinan)* (Jakarta: Badan Hukum Nasional, 1991), 8.

⁴³ Adapun dilihat dari segi bentuknya, pembaharuan hukum menurut Tahir Mahmood (1972), ada tiga, yaitu: legislasi atau perundang-undangan, keputusan hakim, dan dekret Presiden. Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: Indian Law Institute Press, 1972), 64.

⁴⁴ Ada beberapa tujuan yang hendak dicapai dalam pembaharuan hukum Islam, khususnya hukum keluarga, yakni: 1) untuk unifikasi hukum; 2) untuk merespon tuntutan dan perkembangan zaman; dan 3) untuk meningkatkan status perempuan. Lihat Atho Muzdhar, Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Modern*, 10-11.

⁴⁵ Untuk melakukan pembaharuan hukum Islam (yang merupakan hasil ijtihad) terdapat beberapa metode yang digunakan, yakni: pertama; *takhyīr*, yaitu memilih dan menyeleksi salah satu pandangan imam mazhab yang lebih sesuai dengan kebutuhan, kedua; *talfīq*, yaitu menggabungkan pendapat dua mazhab fiqh atau lebih untuk dijadikan

pendapat yang berbeda mengenai praktek *Radd* sebagai konsep penyelesaian pembagian harta warisan.

C. Pembagian Harta Warisan dengan Konsep 'Awl

Dalam hukum kewarisan Islam, untuk menyelesaikan pembagian harta warisan diperlukan pemahaman yang baik tentang *hitung-hitungan*. Hal tersebut karena hukum tersebut erat sekali dengan bagian hak waris berupa bilangan pecahan dan proses perhitungannya. Berbeda dengan hukum waris lain yang di dalamnya hanya mengatur siapa yang berhak mendapatkan warisan, tanpa adanya ketentuan berupa angka-angka. Hukum waris pada agama Hindu misalnya, tidak dijelaskan tentang bagian tiap ahli waris, dan hanya menyebutkan pihak-pihak yang bisa memperoleh warisan. Secara umum, menurut Arfa S. Zehra, peralihan harta pada agama Hindu dipengaruhi oleh sistem keluarga dan struktur keluarga, terutama untuk hak waris keluarga dari garis perempuan.⁴⁶ Misalnya dalam teks *Nārada* dan *Bṛaspati*, anak laki-laki merupakan ahli waris dari harta orangtua laki-laki (ayah dan garis keturunan ke atas), dengan tidak dijelaskan bagian mereka. Kemudian, isteri yang ditinggal mati lebih dulu suaminya berhak atas harta suaminya, dengan syarat bahwa ia tidak mewaris dengan garis keturunan laki-laki. Penjelasan tersebut berdasarkan pada buku kuno di India yang dikenal dengan *Jimūtavāhana's Dāyabhāga*, yang diterjemahkan oleh Ludo Rocher.⁴⁷ Begitu pula dengan hukum waris Yahudi (inheritance under Jewish law), menurut Mary F. Radford Steven H. Resnicoff, berdasarkan sumber hukum agama Yahudi, bahwa ketika bapak meninggal dan meninggalkan anak laki-laki dan perempuan, maka hanya anak laki-laki berhak mewaris harta dari bapaknya, walaupun anak perempuan merupakan anak tertua, dan anak perempuan diberi warisan jika tidak anak laki-laki. Selanjutnya, apabila terdapat cucu perempuan dari anak laki-laki yang meninggal sebelum kakek dari anak perempuan tersebut, maka cucu perempuan tersebut menduduki posisi ayahnya untuk memperoleh warisan dari kakeknya dan menghalangi hak waris saudara perempuan ayahnya. Kemudian, jika tidak anak maka harta warisan diberikan kepada saudara-saudara

sebagai sebuah peraturan hukum yang berlaku, ketiga; menafsirkan kembali teks *al-naṣṣ* untuk disesuaikan dengan kebutuhan dan tuntutan modern. Lihat Muhammad Atho Muzdhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Modern*, 3.

⁴⁶ Arfa Sayeda Zehra, et.al, "Right of Inheritance", 36. http://www.ncsw.gov.pk/prod_images/pub/Right_of_Inheritance.pdf. diunduh: 4/4/2014.

⁴⁷ Ludo Rocher, *Jimūtavāhana's Dāyabhāga: The Hindu Law of Inheritance in Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 2002), 57,69. Namun kemudian, setelah tahun 1956 semua hukum klasik Hindu termasuk *Jimūtavāhana's Dāyabhāga*, diganti dengan berlakunya undang-undang mengenai kewarisan yang disebut *Hindu Succession Act*. Hukum positif tersebut merupakan kodifikasi dari berbagai hukum klasik yang berlaku bagi umat Hindu. *Christa Rautenbach*, "Indian Succession Laws with Special Reference to the Position of Females: A Model for South Africa", *CILSA*, No. 41 (2008), 110. http://www.researchgate.net/profile/Christa_Rautenbach/publication/40716696_Indian_Succession_Laws_with_special_reference_to_the_Position_of_Females_A_Model_for_South_Africa/file/9fcfd507425988ccd6.pdf. diunduh: 4/4/2014.

laki-laki dari yang meninggal, dan jika mereka tidak ada, maka yang berhak atas warisan adalah pamannya.⁴⁸ Jadi, dapat dilihat bahwa dalam hukum waris Yahudi tidak disebutkan besaran bagian hak waris yang diberikan kepada ahli waris sebagaimana dalam hukum waris Islam.

Berbeda dengan hukum waris Yahudi dan Hindu, hukum waris Islam menjelaskan dengan rinci dari mulai kelompok ahli waris, bagian waris mereka, sampai ketentuan penyelesaian perhitungan warisan yang khusus. Dalam penyelesaian pembagian warisan kepada ahli waris, misalnya dikenal adanya sistem *aṣl al-mas'alah* dan *taṣhīḥ al-mas'alah*.⁴⁹ Sistem tersebut dipergunakan dalam praktek perhitungan harta warisan. Hal tersebut penting, karena sistem tersebut berkaitan dengan pelaksanaan pada perhitungan (*al-ḥisāb*)⁵⁰ dalam pembagian harta warisan. Untuk melakukan perhitungan tersebut perlu diketahui beberapa hal, yakni: *pertama*; kerabat atau keluarga yang dapat memperoleh hak waris,⁵¹ *kedua*; bagian-bagian (*al-furūḍ*) yang mungkin mereka peroleh, dan *ketiga*; angka persekutuan terkecil dari angka-angka pembilang bagian yang diterima ahli waris yang berupa bilangan pecahan (*'al-kasr*)⁵². Kemudian angka tersebut dikenal dengan *aṣl al-mas'alah*. Akan tetapi, adanya bilangan pecahan Muḥammad Shaḥrūr menganggap, bahwa dalam perhitungan harta warisan kepada ahli waris tidak mungkin menggunakan bilangan pecahan, tapi harus menggunakan bilangan bulat atau utuh, karena tidak mungkin dalam menghitung

⁴⁸ Mary F. Radford, "The Inheritance Rights of Women Under Jewish and Islamic Law", *Boston College International and Comparative Law Review*, Volume 23, Issue 2 (2000), 159-61. Lihat pula Donna C. Litman, Steven H. Resnicoff, "Jewish and American Inheritance Law" (2009), 170. Tersedia di: <http://ssrn.com/abstract=2252912>.

⁴⁹ Kedua sistem tersebut sangat berkaitan dalam pembagian harta. Hal ini dapat terlihat pada fungsi *taṣhīḥ al-mas'alah* merupakan upaya untuk mendapatkan *aṣl al-mas'alah* yang terhindar dari angka pecahan. Ḥamzah Abū Fāris, *al-Mawāriṭ wa al-Waṣāyā fi Sharī'ah al-Islāmīyah: Fiḥan wa 'Amalan*, cet. Ke-3 (t.tp.p: ELGA, 2003), 94. Lihat pula Sabṭ al-Mārdīnī, *Sharḥ al-Raḥbīyah*, cet. Ke8 (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), 113.

⁵⁰ Menghitung atau ilmu menghitung (*'ilm al-ḥisāb*) merupakan ilmu yang mencakup proses penjumlahan, perkalian, pembagian, dan pengurangan terhadap bilangan baik satuan, puluhan, ratusan, ribuan dan selanjutnya. Bandingkan dengan Muḥammad Ibn Khafīl, *al-Tuḥfah fi 'Ilm al-Mawāriṭh*, diedit oleh al-Sā'ih 'Alī Ḥusayn (Kulliyah al-Da'wah al-Islāmīyah, 1990), 155.

⁵¹ Dari anggota keluarga atau kerabat yang ada baik dari garis keturunan ke atas, ke bawah dan ke samping ada yang mendapatkan bagian waris dan ada yang tidak bisa memperoleh hak waris karena terhalang oleh keluarga tedekat (*mahjūb*) atau ada larangan mendapatkan hak waris, baik karena beda agama, membunuh pewaris dengan sengaja, ataupun telah melakukan fitnah. Muḥammad Abū Zahrah, *Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawāriṭh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1963), 93 dan 98. Lihat juga pasal 173 pada Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.

⁵² Bilangan pecahan adalah bilangan yang terdiri dari bilangan yang dapat dinyatakan dalam bentuk a/b , dimana a dan b adalah bilangan bulat, dan a disebut dengan pembilang (*numerator*) dan b adalah penyebut (*denominator*). Christopher Clapham, James Nicholson, *Oxford Concise Dictionary of Mathematics* (New York: Oxford University press, 2009), 327.

jumlah manusia dihitung dengan bilangan pecahan. Ia mengilustrasikan, bahwa tidak mungkin dikatakan “satu setengah binasa” atau “saudara laki-laki berjumlah satu setengah (1,5 orang)”. Pemikiran tersebut didasari oleh penafsiran Shahrūr terdapat ungkapan *akthara* dalam Q.S. al-Nisā: 12, dan ungkapan *thubūran kathīran* dalam Q.S al-Furqān: 14.⁵³

Aṣl al-mas'alah, menurut Yusuf Somawinata (1997), merupakan angka terkecil yang dapat dibagi oleh setiap angka penyebut pada *furūd muqaddarah* yang dimiliki *ahl al-furūd*.⁵⁴ Berdasarkan pada keadaan angka-angka pembilang bagian pasti waris, ada beberapa macam *aṣl al-mas'alah*, yaitu: 1) *aṣl al-mas'alah min ijtimā' tamāthul al-'adad*; 2) *aṣl al-mas'alah min ijtimā' tadākhul al-'adad*; 3) *aṣl al-mas'alah min ijtimā' tawāfuq al-'adad*; dan 4) *aṣl al-mas'alah min ijtimā' tabāyun al-'adad*.⁵⁵

Jika *aṣl al-mas'alah* dikaitkan dengan harta warisan, maka dapat terjadi tiga bentuk masalah perhitungan harta warisan, yaitu *mas'alah 'ādilah* (keadaan yang tidak merubah *aṣl al-mas'alah*, karena sama besar dengan jumlah bagian pasti ahli waris), *mas'alah 'ā'ilah* (disebut juga masalah 'Awl, yakni kondisi yang mengakibatkan *aṣl al-mas'alah* berubah menjadi lebih besar, karena ia lebih kecil dari jumlah bagian ahli waris yang ada), dan *mas'alah nāqīṣah* (dikenal juga dengan sebutan *Radd*, yakni situasi kebalikan dari 'Awl).⁵⁶

Ketentuan dengan melakukan pengurangan bagian setiap ahli waris, sebagai akibat oleh *aṣl al-mas'alah* lebih kecil dari jumlah bagian waris, merupakan hal yang mengagumkan dalam hukum kewarisan, karena dasar hukum yang dijadikan landasan dalam hukum kewarisan merupakan *al-nuṣūṣ* yang mayoritas merupakan *al-dafīl al-ṣarīḥ*. Keputusan yang diambil pertama kali oleh 'Umar Ibn Khaṭṭāb ini merupakan keputusan yang tidak hanya melihat kepada aturan yang terdapat dalam *al-nuṣūṣ*, tapi juga mempertimbangkan nilai keadilan yang harus dirasakan oleh ahli waris yang ada.⁵⁷ Hal ini karena setiap ahli waris

⁵³ Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Aḥafī, 2000), 258.

⁵⁴ Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Hukum Waris Islam*, 99.

⁵⁵ *Tabāyun* adalah keadaan angka-angka bilangan penyebut bagian pasti (*al-furūd al-muqaddarah*) tidak bisa dibagi oleh angka yang sama. Adapun *tadākhul* yaitu situasi di mana angka *al-furūd al-muqaddarah* terbesar dapat dibagi oleh angka yang lain. Kemudian, *tawāfuq* ialah keadaan yang mana bilangan *al-furūd al-muqaddarah* dapat membagi angka yang sama. Makna *tamāthul* ialah angka penyebut *al-furūd al-muqaddarah* merupakan angka yang sama. Muḥammad Nasīb al-Bayṭār, *al-Farīdah fī Ḥisāb al-Farīdah* (t.tp: al-Jam'iyah al-'Ilmiyah al-Mulkīyah, 1977), 59-60.

⁵⁶ Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris: Hukum Waris Islam*, 109, 111, 119.

⁵⁷ Anggapan para peneliti mengenai adanya ketidakadilan dalam hukum Islam terutama berkaitan dengan objek penelitian yang berkaitan dengan gender, merupakan pandangan terhadap hasil interpretasi hukum yang *patriarki*, bukan pandangan mengenai ketidakadilan dalam sumber hukum Islam (*al-adillah al-shar'iyah*). Menurut mereka, seringkali penafsiran terhadap *al-adillah al-shar'iyah* yang dilakukan bersifat *patriarki* banyak melakukan diskriminasi terhadap wanita. Padahal sebetulnya, interpretasi - yang dikatakan diskriminasi tersebut - kerap kali hanya menggunakan cara pandang yang tidak komprehensif, misalnya hanya melihat dari sisi wanita saja, dengan tidak

diperlakukan sama untuk dikurangi bagian hak waris asal mereka. Dengan demikian, adanya konsep 'Awl mencegah paradigma negatif terhadap ketentuan yang terdapat dalam kewarisan hukum Islam, yang menunjukkan adanya ketidakadilan dalam bentuk pemberian hak superior kepada ahli waris tertentu misalnya.⁵⁸

Konsep 'Awl, sebagaimana dijelaskan pada sub bab sebelumnya, merupakan sebuah sistem dalam pembagian harta warisan yang tidak diatur secara langsung oleh Alqur'an maupun Hadis. Oleh karena demikian, tentu menjadikan sistem tersebut menimbulkan perbedaan pendapat pada *fuqahā*⁵⁹ mengenai keberadaannya.⁶⁰ Ada beberapa sebab yang mengakibatkan adanya perbedaan pendapat mengenai suatu hukum di antara *fuqahā*, yakni: perbedaan metode memahami Alqur'an dan Hadis, serta adanya perbedaan mengenai cara dalam melakukan ijtihad. Dalam perbedaan mengenai konsep 'Awl ini, setidaknya dapat dibagi menjadi dua kelompok dengan berdasarkan perspektif terhadap eksistensi 'Awl, yakni:

Pertama: kelompok yang menyatakan, bahwa dalam keadaan kekurangan harta (*al-mas'alah al-muzāhamah*) dalam pembagian harta, perlu pengurangan bagian kepada seluruh ahli waris yang ada. Pendapat yang demikian dilontarkan

menjadikan laki-laki sebagai objek penelitian, yang dikenal dengan pendekatan *gynocentric*. Sehingga, seolah benar bahwa penafsiran hukum tersebut menunjukkan adanya ketidakadilan. Lihat review oleh Ather Zaidi pada buku "Women's Right and Islamic Family Law: Perspective on Reform" diedit oleh Lynn Welchman, *Islamic Studies*, vol. 48, No. 2 (Summer, 2009), 282. Bandingkan dengan Moh. Anuar Ramli, "Analisis Gender dalam Hukum Islam", *Jurnal Fiqh*, No. 9 (2012), 155.

⁵⁸ Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 71. Kontroversi pandangan terhadap adanya ketidakadilan dalam suatu hukum, khususnya hukum Islam, terjadi karena perbedaan paradigma dan metodologi pendekatan yang dipergunakan untuk menelaah isu-isu yang berkaitan dengan keadilan. Lihat Zanariah Noor, "Gender Justice and Islamic Family Law Reform in Malaysia", *Kajian Malaysia*, jilid 25, No. 2 (Desember 2007), 122.

⁵⁹ Yakni sekelompok orang yang terus memformulasikan *shari'a* menggunakan Alqur'an dan Hadis yang otentik (*hadīth ṣaḥīḥ*). Biasanya hasil karyanya dijadikan rujukan pada masa setelah kehidupannya. Lihat Asghar Ali Engineer, *Codification of Muslim Personal Law and Gender Justice* (Islam and Modern Age, August 2012). Bandingkan dengan Mulla Asghar Ali M. jaffer, "Fiqh and Fuqaha" (2013). http://umaa-library.org/sites/default/files/World%20Federation_Fiqah%20And%20Fuqaha.pdf. Diakses: 16/12/2013.

⁶⁰ Menurut Wahbah al-Zuhayfī, perbedaan pendapat tersebut dilatarbelakangi oleh hal-hal berikut, yaitu: a) terdapat variasi metode yang digunakan untuk memahami teks pada *al-naṣṣ*; b) adanya penggunaan *qiyās* pada waktu melakukan ijtihad hukum; c) terdapat perbedaan dalam menyikapi terjadinya pertentangan (*al-ta'arūḍ*) dasar hukum dan cara menterajihnya; e) perbedaan riwayat hadis yang diterima; f) adanya perbedaan sumber hukum yang dipergunakan; dan g) perbedaan kaidah *uṣūliyah*. Lihat Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, juz 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 66-71.

oleh *jumhūr* sahabat Nabi SAW dan para imam madzhab yang empat.⁶¹ Alasan hukum yang mereka kemukakan adalah dasar hukum yang terdapat dalam ayat-ayat Alqur'an dan Hadis mengenai kewarisan. Dalam ayat-ayat tersebut secara umum menggambarkan, bahwa tidak adanya perbedaan diantara ahli waris atau mengutamakan sebagian ahli waris ketika dilakukan pembagian harta warisan, baik dalam keadaan normal maupun keadaan genting (karena kekurangan harta).⁶²

Berdasarkan pendapat di atas, pembagian warisan dapat digambarkan sebagai berikut: seorang meninggal dunia, dan ahli waris terdiri dari suami, dua saudara perempuan, dan ibu. Bagian awal suami adalah 1/2, bagian dua saudara perempuan 2/3, dan bagian ibu ialah 1/6. Oleh karena akan terjadi kekurangan harta, maka bagian mereka dikurangi secara proporsional, dengan rincian: bagian suami menjadi 3/8, saudara perempuan 3/8, dan ibu 1/8.

Kedua: menurut pendapat dari 'Abdullāh Ibn 'Abbās⁶³ (w. 68 H.) yang kemudian diikuti oleh ulama *Zāhirīyah*⁶⁴, dalam pembagian harta warisan 'Awl atau pengurangan bagian tiap ahli waris dari bagian semestinya tidak perlu dilakukan. Pendapat mereka tersebut didasari oleh beberapa alasan, yakni *al-nuṣūṣ* mengenai kewarisan dengan jelas menunjukkan bahwa hak waris harus diberikan kepada yang berhak secara sempurna tanpa adanya pengurangan. Oleh karena itu ketentuan tersebut harus dilaksanakan. Adapun, apabila tidak memungkinkan pemberian hak waris secara utuh, maka pembagian dilakukan dengan cara mendahulukan ahli waris yang telah didahulukan oleh Allah (*mān qaddamahu*), dan mengakhirkan ahli waris yang seharusnya diakhirkan (*man ta'akhkharahu*). Yang dimaksud dengan ahli waris yang harus didahulukan adalah ahli waris yang bagian hak warisnya tidak hilang atau tidak berubah

⁶¹ Yang dimaksud dengan imam mazhab empat yakni, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī dan al-Ḥanbalī. Mazhab yang mereka dirikan merupakan mazhab fiqh yang penganutnya masih eksis sampai sekarang. Abdullah Haidar, *Mazhab Fiqh: Kedudukannya dan Cara Menyikapinya* (Riyad: Dar al-Khalid bin al-Walced, 2004), 37-38. Bandingkan dengan Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 424.

⁶² Bandingkan dengan Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 555.

⁶³ Yakni 'Abdullāh ibn 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭālib ibn Hāshim ibn Manāf. lihat Aḥmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Ashqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 518.

⁶⁴ Zāhirīyah adalah sebuah mazhab yang didirikan oleh Abū Sulaymān Dawūd ibn 'Afi ibn Khalāf al-Zāhirī (202-269 H.). Mazhab ini juga dikenal dengan nama al-Dā'ūdīyah. Mazhab ini merupakan kelompok yang menjadikan makna *zāhir* wahyu sebagai metodologi penemuan hukum, dan tidak menggunakan metodologi penafsiran dan penakwilan. Pada awalnya, pemikiran al-Dā'ūdī dipengaruhi oleh al-Ḥanafī (w. 148 H.) sebagai *ahl al-ra'y*, karena bapaknya penganut mazhab Ḥanafī, sebelum al-Dā'ūdī berguru kepada al-Shāfi'ī (w. 204 H.). Kemudian, al-Dā'ūdī meninggalkan mazhab Shāfi'ī, karena tidak sependapat dengan konsep *qiyās*. Bandingkan dengan Wan Zailan Kamaruddin bin Wan Ali, "al-Zāhirīyah di Andalusia: Analisis dari Perspektif Pemikiran Islam", *Jurnal Ushuluddin*, no. 29 (2009), 47-48.

menjadi ahli waris *'aṣabah*.⁶⁵ Sementara itu, ahli waris *man ta'akhkharahu* ialah ahli waris yang dalam suatu keadaan tertentu berubah dari *ahl al-furūd* menjadi *'aṣabah*. Dengan kata lain, bahwa jika ahli waris *man qaddama* dan ahli waris *man ta'akhkhara*, dan kemudian terjadi kekurangan harta yang dibagikan, maka ahli waris *man qaddama* diberikan hak waris dengan utuh, dan sisa harta diberikan kepada ahli waris *man ta'akhkhara*. Kemudian, jika mengacu kepada contoh yang dikemukakan di atas, maka ahli waris yang didahulukan untuk menerima warisan adalah suami dan ibu. Setelah itu sisanya diberikan kepada ahli waris saudara perempuan.

Apabila pendapat kedua tersebut di atas, dikaitkan dengan contoh kasus kewarisan yang dikemukakan sebelumnya, maka bagian-bagian yang diperoleh masing-masing ahli waris adalah: anak perempuan mendapat 1/2 (karena sendirian dan tidak bersama anak laki-laki), saudara perempuan mendapatkan 2/3, ibu memperoleh 1/3. Alasan ibu diberikan hak waris 1/3, karena menurut Ibn 'Abbās, yang dikutip oleh 'Alī Ibn Sulaymān al-Mardāwī (w. 885 H.), bagian ibu tidak berkurang dari 1/3 atau terkena *hijāb nuqṣān*, ketika mewaris berbarengan dengan ahli waris dari saudara *muwarrith* yang kurang dari dari tiga orang.⁶⁶

Adapun *aṣl al-mas'alah* dalam pembagian harta warisan yang diselesaikan dengan konsep 'Awl, ialah sebagai berikut:⁶⁷ **pertama;** asal masalah 6 menjadi 7 (disebut dengan masalah *marwānīyah*), misalnya: ahli waris terdiri dari: suami dengan bagian 1/2, dan dua saudara perempuan sekandung dengan bagian 2/3. Kasus pewarisan seperti ini terjadi pertama kali diselesaikan oleh 'Abd al-Malik ibn Marwān ibn al-Ḥakam.⁶⁸ Asal masalah 6 menjadi 8 (masalah *mubāhalah*), misalnya: ahli waris adalah suami, bagiannya 1/2, ibu dengan bagian 1/6, dan dua saudara perempuan seapak yang bagiannya 2/3,⁶⁹ asal masalah 6 menjadi 9 (masalah *gharrā'*), umpamanya: ahli waris terdiri dari suami, dua

⁶⁵ Pendapat tersebut dapat dilihat dalam sebuah riwayat yang diceritakan oleh Ibn Shihāb al-Zuhrī:

قال ابن عباس: كل فريضة لم يهبها الله عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدم الله وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي، فذلك الذي أخر، فأما الذي قدم فالزوج له النصف فإن دخل عليه ما يزيه رجع إلى الربع لا يزيه عنه شيء. والتي أخر فريضة الأخوات والبنات، لهن النصف والثلاثون، فاز التهن الغرائض عن ذلك لم يكن لهن إلا ما بقي.

Lihat Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 558.

⁶⁶ 'Alī Ibn Sulaymān al-Mardāwī al-Ḥanbalī, *al-Inṣāf fī Mārīfah al-Rājih min al-Khilāf*, diedit oleh Muḥammad Ḥasan Ismā'īl, jilid 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 298-299.

⁶⁷ Lihat Ibn Qudamah, *al-Mughnī*, diedit oleh 'Abdullāh al-Turkī, juz 9 (Riyād: Dār 'Alim al-Kutub, 1997), 36-39. Bandingkan dengan Maryam Aḥmad al-Daghistānī, *la-Mawārith fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah* (Kairo: t.pn, 2001), 68-69.

⁶⁸ Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 632.

⁶⁹ dikenal dengan sebutan *mubāhalah*, karena ketika pertama kali persoalan ini diselesaikan dengan konsep 'Awl, mendapat tanggapan kontra dari Ibnu 'Abbās. Menurutnya, seharusnya pembagiannya adalah suami mendapatkan 1/2, ibu 1/3, dan saudara perempuan tersebut mendapatkan sisanya. Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 620-21.

saudara perempuan sekandung, dan saudara perempuan seibu,⁷⁰ dan asal masalah 6 menjadi 10 (masalah *ummu al-furūkh* atau *shurayhīyah*). **Kedua;** asal masalah 12 menjadi 13, 15, 17 (dikenal dengan masalah *ummu al-arāmīl*); dan **ketiga;** asal masalah 24 menjadi 27 (masalah *al-minbarīyah*). Berubahnya *aṣl al-mas'alah* dari 24 menjadi 27 dikenal dengan *al-minbarīyah*. Ketenunan demikian dilatarbelakangi oleh keputusan mengenai pembagian harta warisan oleh Ali bin Abi Thalib dengan tidak berpikir panjang, ketika ia berpidato di Kufah. Dalam masalah kewarisan tersebut, ahli waris terdiri dari: isteri, dua anak perempuan kandung, ibu dan bapak⁷¹.

Akhirnya dapat disimpulkan, bahwa adanya *desifit* harta dalam pembagian harta warisan memunculkan kesepakatan para *fuqahā'*, yaitu penyelesaian distribusi harta warisan diselesaikan dengan konsep 'awl, yakni dengan mengurangi setiap bagian pasti (*al-furūd al-muqaddarah*) ahli waris tanpa terkecuali secara proporsional. Yang dimaksud proporsional dalam konsep 'awl artinya tetap menjadikan bagian pasti sebagai acuan dalam pengurangan bagian yang dilakukan kepada ahli waris. Konsep 'awl ini merupakan konsep dalam hukum waris Islam yang berakibat merubah bagian yang sudah dipastikan, sebagaimana diatur dalam ayat kewarisan, dengan tujuan bahwa walaupun dalam keadaan *defisit* harta, harta warisan masih tetap bisa dibagikan kepada ahli waris.

D. Penyelesaian Distribusi Harta Warisan dengan Konsep Radd

Perhitungan harta warisan dengan menggunakan konsep *Radd* dapat terjadi apabila dalam pembagian harta terjadi adanya kelebihan setelah setiap ahli waris menerima bagian masing-masing sesuai dengan ketentuan hukum waris dalam ayat waris. Hal tersebut menunjukkan tidak terdapatnya ahli waris '*aṣabah*' di antara penerima harta warisan. Hal ini karena, jika terdapat '*aṣabah*', tentu sisa akan diberikan kepada mereka.⁷² *Radd* dapat terjadi dengan beberapa syarat, yakni:⁷³ *pertama;* ahli waris terdiri dari *ahl al-furūd*,⁷⁴ *kedua;* tidak terdapat ahli waris *aṣabah* baik dari golongan *nasabī*⁷⁵ maupun *sababī*, *ketiga;* adanya sisa dari harta setelah dibagikan kepada ahli waris.

⁷⁰ Kasus seperti ini merupakan masalah 'Awl yang paling populer di kalangan umat Islam pada masa sahabat Nabi SAW, sehingga diberikan perumpamaan "al-kawkab al-agharr". Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 632.

⁷¹ 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Sharḥ al-Sirājīyah*, diedit oleh Muḥammad Muḥy al-Dīn (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1944), 102.

⁷² Bandingkan dengan Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 429.

⁷³ Muṣṭafā 'Ashūr, 'Ilm al-Mirāth (Kairo: Maktabah al-Qur'an, 1988), 134.

⁷⁴ Adanya ahli waris yang memperoleh harta warisan bagian tertentu dan bagian dari sisa (*al-ta'sīb*), seperti: bapak dan kakek, tidak mengakibatkan pembagian harta dengan menggunakan konsep *Radd*, karena jika mereka ada, maka sisa diberikan kepada mereka. Bandingkan dengan Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 582.

⁷⁵ '*Aṣabah nasabī*' ialah '*aṣabah*' dari garis keturunan dibagi menjadi 3, yaitu: a) '*aṣabah bi al-nafsi*', b) '*aṣabah bi al-ghayr*', c) '*aṣabah ma' al-ghayr*'. Adapun i '*aṣabah*

Keberadaan konsep *Radd* dalam kewarisan pada hukum Islam, yang merupakan hasil ijtihad, menjadikan para ulama fiqh berbeda pendapat. Secara garis besar perbedaan tersebut terdiri dari dua kelompok, yakni kelompok yang menganggap bahwa *Radd* tidak ada dalam kewarisan, dan kelompok yang kedua menyetujui adanya *Radd*. Perbedaan mengenai *Radd* ini sudah ada sejak sejak masa sahabat Nabi SAW, dan masa setelahnya baik masa sebelum terbentuknya mazhab fiqh maupun masa sudah terbentuknya mazhab fiqh⁷⁶. Adanya perbedaan tersebut tidak lain karena ketentuan pemberian sisa harta kepada *ahl al-furūd* tidak diterangkan dengan jelas dalam Alqur'an dan Sunnah Nabi SAW.⁷⁷

Berdasarkan pendapat yang mendukung adanya *Radd* sebagaimana diterangkan di atas, bahwa sisa harta harus diberikan kembali kepada ahli waris. Mengenai siapa saja yang berhak menerima sisa tersebut, baik jumbuh sahabat, para imam mazhab, maupun *fuqahā' muta'akhirin* memiliki pendapat yang berbeda. Berikut adalah uraian pendapat mereka berdasarkan keluasan batasan siapa saja yang mendapatkan sisa harta:

'Uthmān ibn 'Affān berpendapat, bahwa jika dalam pembagian harta warisan terdapat sisa, maka harus diberikan kepada semua ahli waris, baik yang mewaris dengan sebab hubungan darah (*bi al-nasab aw al-nasl*) maupun dengan sebab hubungan perbesanan (*al-muṣaharah*). Alasan hukum yang dikemukakan selain dengan dalil pada ayat-ayat waris, juga dengan penganalogian hukum konsep *Radd* kepada 'Awl. Ketika dalam pembagian harta warisan terjadi kekurangan harta, sehingga harus dilakukan pengurangan kepada seluruh ahli

sababī ialah ahli waris dengan sebab membebaskan *muwarrith* dari satatus budak. Namun, '*aṣabah sababī* pada masa sekarang sudah tidak ada, karena perbudakan sudah dilarang. Lihat pasal 4 pada deklarasi Universal Hak Asasi manusia oleh Majelis Umum PBB pada 10 Desember 1948. Bandingkan dengan "Customary International Humanitarian Law" vol. 1, Peraturan no. 94.

⁷⁶ Mazhab fiqh (*al-madhhab al-fiqhīyah*) muncul setelah masa sahabat Nabi SAW dan tokoh terkemuka tabi'in. Setidaknya menurut Tāhā Jābir, ada tiga belas mazhab fiqh yang dikategorikan ke dalam kelompok *ahl al-sunnah*. Walaupun demikian, hanya ada sembilan mazhab yang diketahui metode istinbat hukum dan pokok-pokok mazhabny, serta karya-karya fiqh mereka yang dibukukan. Adapun pendiri sembilan mazhab tersebut adalah: Abu Sa'īd al-Ḥasan ibn Yasār al-Biṣrī (w. 110 H.), Abū Ḥanīfah al-Nu'mān ibn Thābit (w. 150 H.), al-Awzā'ī Abū 'Amr 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amr (w. 158 H.), Sufiān ibn Sa'īd ibn Masrūq al-Thawrī (160 H.), Imam al-Layth ibn Sa'd (w. 175 H.), Mālik ibn Anas (w. 179 H.), Sufiān ibn 'Uyaynah (w. 198 H.), Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H.), Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H.). akan tetapi dengan berkembangnya zaman, dari sembilan mazhab tersebut hanya ada empat mazhab yang masih ada sampai hari ini, yakni mazhab Ḥanafī, Maliki, Shafi'i dan Ḥanbalī. Bandingkan dengan Tāhā Jābir Fāyād al-'Alwānī, *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Herndon: The International of Islamic Thought, 1992), 87-89.

⁷⁷ Suatu dalil baik dalam Alqur'an dan Sunnah penjelasannya tidak jelas (*ṣarīḥ*), seringkali mengakibatkan perbedaan kesimpulan sebuah hukum. Perbedaan tersebut terjadi dipengaruhi oleh beberapa faktor, misalnya karena terdapat kata yang mempunyai makna lebih dari satu (*lafẓ muṣhtarak*), adanya *naskh* terhadap dalil tersebut, metode berbeda men-*takhsīṣ* lafaz '*am*, dan men-*taqyīd* ke-*muṭlaq*-an dalil. Bandingkan dengan 'Alī al-Khafif, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā* (Madinah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), 25-26.

waris tanpa terkecuali, maka begitu pula apabila terjadi kelebihan harta maka seluruh ahli waris tanpa ada kecuali berhak mendapat tambahan dari sisa tersebut.

Menurut 'Umar ibn Khaṭṭāb dan 'Alī ibn Abī Ṭālib, setiap ahli waris berhak menerima tambahan dari sisa harta yang tidak habis dibagikan berdasarkan bagian tertentu (*al-furūd al-muqaddarah*) masing-masing, terkecuali suami atau isteri. Pendapat yang demikian digunakan oleh ulama mazhab Ḥanafī dan Ḥanbalī.⁷⁸ Kemudian, Ibn 'Abbās menambahkan ahli waris yang tidak boleh memperoleh tambahan bagian selain suami atau isteri, yaitu nenek, baik dari pihak bapak maupun ibu, apabila nenek mewaris dengan ibu.

Selain pembatasan ahli waris yang mendapatkan sisa sebagaimana disebutkan di atas, Ibn Mas'ūd juga menambahkan pendapat bahwa cucu perempuan dari anak laki-laki yang mewaris bersama-sama dengan anak perempuan, dan saudara perempuan yang mewaris dengan ibu tidak berhak menerima tambahan dari sisa bagi harta.⁷⁹

Adanya perbedaan mengenai siapa saja yang berhak menerima sisa bagian dalam konsep *Radd* disebabkan oleh pandangan, bahwa yang berhak menerima sisa tersebut adalah ahli waris dari pihak garis keturunan atau sedarah dengan orang yang meninggal, sedangkan bagi ahli waris yang berasal dengan sebab perkawinan atau *muṣaharah*, tidak berhak mendapatkan sisa. Argumen yang seperti ini dikemukakan oleh kelompok yang setuju dengan konsep *Radd*, selain 'Uthmān ibn 'Affan. Alasan mereka mengacu kepada ungkapan أولوا الأرحام yang terdapat pada Q.S. al-Anfāl: 75⁸⁰. Jadi, pendapat yang menjadikan ungkapan tersebut sebagai dasar menunjukkan bahwa orang-orang yang memperoleh hak waris dengan sebab hubungan darah lebih diutamakan dibanding orang yang berhak mewaris dengan sebab perkawinan.

⁷⁸ Lihat Aḥmad al-Najdī al-Ḥanbalī, *Hidayah al-Rāghib li Sharḥ 'Umdah al-Ṭālib*, diedit oleh Hasanayn Muḥammad Makhlūf (Ṭā'if: Dār Muḥammad, 1996), 632.

⁷⁹ Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris: Hukum Waris Islam*, 124.

⁸⁰ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الأنفال: 75)

BAB IV

ARGUMEN KEADILAN DALAM KONSEP 'AWL

Pembagian harta warisan dengan konsep 'Awl sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya adalah sebuah konsep untuk menyelesaikan persoalan adanya kekurangan harta yang harus diterima oleh para ahli waris, dalam hal ini *ahl al-furūd*, sesuai dengan bagian masing-masing. Oleh karena demikian, dalam bab ini diuji mengenai tujuan hukum berupa keadilan yang ditunjukkan oleh konsep 'Awl terkait dengan penyelesaian dalam pembagian harta warisan. Dalam usaha untuk menemukan gambaran keadilan sebagai tujuan hukum yang ingin dicapai oleh 'Awl, akan dilakukan pengkajian mendalam terhadap pendapat-pendapat para ahli hukum Islam (*fuqahā'*) tentang konsep 'Awl, sehingga kemudian dapat diperoleh keadilan yang dimaksud. Selain itu, untuk memperkuat keadilan yang terdapat dalam 'Awl, dikemukakan argumen mengenai unsur-unsur keadilan dalam konsep 'Awl.

A. Kesepakatan Bersama Untuk Menyelesaikan Kompleksitas Persoalan

Sesuatu yang tidak biasa dengan keadaan yang semestinya seringkali menimbulkan sebuah persoalan yang mungkin tidak mudah untuk diselesaikan. Persoalan tersebut menjadi sulit diselesaikan karena masalah tersebut merupakan hal yang baru, atau karena belum adanya jalan keluar sebagai cara untuk memecahkan masalah (*problem solving*) tersebut. Kemudian, penyelesaian sebuah masalah dapat diperoleh dari mempelajari masalah, mencari jalan keluar dan membuat keputusan.¹ Sehingga, setelah dilakukan kegiatan tersebut dapat diharapkan ditemukannya pemecahan masalah yang dibutuhkan.

Untuk menyelesaikan permasalahan tersebut diperlukan sebuah solusi yang adil, agar tidak ada yang dirugikan. Keadilan sebagai solusi dalam permasalahan dapat diperoleh melalui beradaptasi dengan persoalan tersebut lewat orang-orang yang berkepentingan di dalamnya, dengan cara bekerjasama untuk mendapatkan informasi yang valid. Sementara itu, informasi valid dapat diperoleh dari instrumen pendidikan, teknologi dan pertemuan.² Oleh karena demikian, untuk keluar dari masalah tersebut harus ditemukan sebuah penyelesaian yang tepat, agar kemudian tidak terjadi lagi masalah yang baru. Misalnya, terdapat sebuah masalah yang terjadi pada seseorang yang meninggal

¹ J. Quesada, et.al, "Complex Problem-Solving: a Field in Search of a Definition?", *Theoretical Issues in Ergonomics Science* (2005), 28. http://www.ugr.es/setchift/docs/a31-complex_problem_solving_field_definition.pdf. diunduh: 18/2/2014

² Robert V. Wolf, "Principle of Problem-Solving Justice" *Bureau of Justice Assistance* (2007), 4, 5 dan 9. <http://www.courtinnovation.org/sites/default/files/Principles.pdf>. diunduh: 26/3/2014.

dunia dengan keadaan dimana ia mempunyai hutang kepada beberapa pihak baik itu perorangan maupun lembaga. Akan tetapi orang tersebut meninggalkan harta benda yang jika dijual tidak dapat mencukupi untuk melunasi hutang-hutangnya.³ Dengan keadaan seperti itu, orang yang paling berhak atas harta benda orang yang meninggal tersebut adalah para pihak yang dihutangi.⁴ Kemudian, oleh karena kasus tersebut menunjukkan bahwa harta yang dimiliki *mufflis* itu tidak akan dapat melunasi hutangnya secara penuh, atau hanya akan terlunasi beberapa pihak saja, maka harus dilakukan pembagian harta *mufflis* tersebut secara merata, walaupun pembagian tersebut tidak akan melunasi hutang kepada seluruh orang yang menghutangi atau kepada sebagiannya.⁵ Penyelesaian dengan cara demikian dianggap dapat menyelesaikan persoalan buntu yang dihadapi.

Permasalahan yang seperti digambarkan di atas, juga dapat terjadi dalam penyelesaian pembagian harta warisan. Penyelesaian pembagian harta warisan bagi umat Islam, sebenarnya sudah diterangkan secara detail baik itu dalam Alqur'an maupun dalam Hadis. Bisa dikatakan bahwa hukum mengenai kewarisan adalah ketentuan hukum yang paling rinci dibandingkan dengan ketentuan yang lain.⁶ Hal tersebut bisa dilihat pada ketentuan yang jelas mengenai hal-hal yang dilakukan terhadap harta yang ditinggalkan oleh orang yang sudah mati, dan perihal orang-orang yang berhak mendapatkan warisan serta bagian-bagian yang semestinya mereka terima.⁷ Namun demikian, ketika dalam pembagian harta warisan terjadi adanya ketidaksamaan antara harta yang dibagikan dengan bagian yang harus diterima, maka hal tersebut akan menjadi sebuah persoalan yang tidak dapat diselesaikan dengan cara pembagian harta yang biasa dilakukan. Yang dimaksud adanya ketidaksamaan atau adanya perbedaan tersebut adalah bahwa harta yang ada tidak dapat memenuhi kebutuhan bagian yang diterima para ahli waris yang sudah ditetapkan (*al-furūd*

³ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, cet. Ke-2 (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlah, 2008), 520.

⁴ Hal tersebut harus dilakukan berdasarkan sandaran hukum, hadis yang diceritakan oleh Abū Hurayrah, yakni: من أدرك ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره. Lihat Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karamī, (Riyāḍ: Dār al-Afkār, 1998), 450.

⁵ Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, diedit oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'aṭā', Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 457.

⁶ Orang-orang yang berhak memperoleh warisan beserta bagiannya diterangkan dalam Q.S. al-Nisā: 11, 12, dan 176. Selain itu diperinci oleh Hadis Nabi SAW, misalnya dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ada 49 hadis, dan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* terdapat 22 hadis.

⁷ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar Mesir, *Aḥkām al-Mawārīth fī al-Fiqh al-Islāmī*, diterjemahkan oleh Addys Alidzar (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2004), 14-19.

al-muqaddarah). Juga, adanya ketidaksamaan yakni harta tidak dapat dihabiskan oleh bagian yang diterima ahli waris yang ada.⁸

Penyelesaian pembagian harta warisan yang biasa adalah pembagian harta dengan memberikan hak waris sesuai dengan bagian yang seharusnya diterima oleh masing-masing ahli waris. Dalam hukum waris Islam keadaan seperti ini dikenal dengan *mas'alah 'ādilah*.⁹ Misalnya, ahli waris terdiri dari suami, satu anak perempuan, dan saudara kandung laki-laki sekandung. Dalam keadaan tersebut, suami mendapatkan seperempat (1/4) dari harta warisan, karena bagian pasti suami ketika mewaris bersama dengan anak adalah 1/4. Anak perempuan memperoleh setengah (1/2) harta warisan, karena seorang anak perempuan yang mewaris tanpa adanya saudara laki-laki (anak kandung dari orang yang meninggal dunia). Kemudian, saudara laki-laki sekandung mendapatkan sisa dari harta yang telah dikurangi bagian ahli waris yang lain. Pembagian harta warisan dengan keadaan yang demikian dapat diselesaikan sesuai dengan ketentuan yang ada dalam *al-nuṣūṣ*.¹⁰

Dalam keadaan pembagian harta yang dijelaskan di atas tentunya tidak akan ditemukan kendala dalam penyelesaiannya. Ini akan berbeda dengan penyelesaian pembagian harta warisan di mana *al-furūd al-muqaddarah* tidak bisa diterima oleh setiap ahli waris secara utuh karena kekurangan harta yang hendak diwariskan. Padahal, *al-furūd al-muqaddarah* merupakan suatu ketetapan hukum yang seharusnya diberlakukan, karena bagian-bagian tersebut didasari oleh *al-naṣṣ* yang *qaṭ'ī*.¹¹ Kemudian, untuk menyelesaikan permasalahan

⁸ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, cet. Ke-2 (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlah, 2008), 424 dan 429.

⁹ Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris: Hukum Waris Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 109.

¹⁰ Suami mendapatkan 1/4 berdasarkan Q.S. al-Nisā: 12, "jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, Maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya", sedangkan seorang anak perempuan mendapatkan 1/2 bagian dengan dasar hukum Q.S. al-Nisā: 11, "jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta". Kemudian, saudara kandung laki-laki, menurut mazhab fiqh yang empat (*madhāhib al-arba'ah*), mendapatkan sisa harta, sesuai: *أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَاتَرَكْتَ الْفَرَائِضَ فَلأُولَى رَجُل ذَكَرَ*. Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, 1287. Bandingkan dengan Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī, al-Ḥanbalī*, 417.

¹¹ Berkaitan dengan *qaṭ'ī*, penyebutan istilah *qaṭ'ī* bagi suatu dalil menurut Yaḥyā 'Abd al-Hādī, dimulai oleh Imam al-Shāfi'ī (w. 330 H.) dan Imam al-Jaṣṣaṣ (w. 370 H.). Menurut 'Abd al-Wahhāb Khalāf, berdasarkan *dilālāh*-nya dalil dalam *al-naṣṣ* dapat dibagi menjadi dua, yakni: pertama, *qaṭ'ī al-dilālāh*, yakni sesuatu yang menunjukkan kepada makna tertentu yang harus dipahami dari ungkapan teks dalam *al-naṣṣ* (Alqur'an atau Hadis). *Qaṭ'ī* tidak mengandung kemungkinan takwil serta tidak ada peluang untuk dipahami makna selain makna yang ditunjukkan teks, seperti Q.S. al-Nisā ayat 12: *ولم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهنّ ولد*. Ayat tersebut menunjukkan makna pasti bahwa ketika tidak terdapat anak dari isteri, maka dipastikan bagian suami adalah 1/2. Kedua, *zannī al-dilālāh*, yaitu sesuatu yang menunjukkan sebuah makna yang mungkin dapat ditakwil atau mempunyai makna lebih dari satu, misalnya lafaz *القروء* dalam ayat

pembagian harta tersebut tentunya tidak dapat dilakukan pembagian sebagaimana mestinya, yakni dengan memberikan 1/2 harta kepada ahli waris yang *al-furūd al-muqaddarah*-nya 1/2 misalnya. Sementara itu, jika pembagian dilakukan seperti apa adanya, maka akan timbul permasalahan lain, yakni ada sebagian ahli waris yang tidak mendapatkan bagian secara penuh berdasarkan *al-furūd al-muqaddarah*. Dengan demikian, masalah yang dikemukakan tersebut menjadikan bahwa tidak dapat diberikannya *al-furūd al-muqaddarah* kepada masing-masing ahli waris sesuai dengan apa adanya, karena dapat mengakibatkan sebagian ahli waris tidak menerima bagian waris, menjadi salah satu persoalan yang buntu dalam proses pembagian harta warisan yang membutuhkan penyelesaian dengan cara yang tidak biasa.

Persoalan penyelesaian pembagian harta warisan yang dikaitkan dengan *al-furūd al-muqaddarah*, tidak dapat dilepaskan dari ketentuan bagian tersebut dengan ayat-ayat Qur'an maupun Hadis yang berkaitan langsung dengan kewarisan.¹² Ayat-ayat yang berkaitan dengan kewarisan adalah Q.S Al-Nisā (4): 7, 11, 12, 176.¹³ Pada ayat-ayat itu, menurut David S. Powers, merupakan dijelaskan ketentuan hukum yang diberlakukan dalam pembagian harta warisan. Walaupun menurutnya, ketentuan pada ayat tersebut masih bersifat parsial dan tidak komprehensif.¹⁴ Padahal, selain dalam Qur'an, juga dalam Hadis Nabi SAW yang lebih banyak didominasi oleh Hadis *qawī'*,¹⁵ diterangkan perihal mengenai ketentuan hukum baik itu tentang ahli waris maupun bagian-bagian waris mereka.¹⁶ Selanjutnya, menurut sebagian *uṣūliyyīn*, 'Abd al-Karīm Zaydān (2014) misalnya, bahwa suatu dalil hukum (*al-dalīl al-shar'ī*) yang di dalamnya terdapat angka-angka, seperti yang dapat ditemukan dalam dalil-dalil (*al-adillah al-shar'īyah*) dalam kewarisan, menunjukkan dalil tersebut merupakan sumber hukum (*mashdar al-ḥukm*) *qaṭ'ī*.¹⁷ Jadi, penyelesaian pembagian warisan dihadapkan kepada bagian-bagian yang pasti yang didasari dalil *qaṭ'ī*,

والمطلقات يتريصن بأنفسهن ثلاثة قروء. 'Abd al-Whhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Shabāb al-Azhar, 2002), 34-35. Lihat pula Yaḥyā 'Abd al-Hādī "Manhaj al-Qaṭ' wa al-Zann fi Uṣūl al-Fiqh" (tesis pada Universitas Islam Ghaza, 2010), 4.

¹² N.J. Coulson, *Succession in the Muslim Family* (Cambridge: Universitas Cambridge, 1971), 40.

¹³ Dalam ayat-ayat tersebut diterangkan dengan jelas bagian-bagian yang diterima oleh ahli waris, yakni 2/3, 1/2, 1/4, 1/6 dan 1/8. Ayat-ayat yang berkaitan dengan kewarisan bukan hanya itu. Yang termasuk ke dalam ayat kewarisan adalah: Q.S. al-Nisā (4): 33, Q.S. al-Anfal (8): 75, dan Q.S. al-Aḥzāb (33): 6. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadith* (Jakarta: Tintamas, 1962),

¹⁴ David Stephan Powers, "The Formation of the Islamic Law of Inheritance" (Disertasi pada Universitas Princeton, 1979), 44, 51-52.

¹⁵ Setidaknya dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* ditemukan hadis-hadis yang mengandung ungkapan *قال* dan *يقول*, lebih banyak dibandingkan dengan dengan *matan* hadis yang menggunakan ungkapan yang menunjukkan paktek langsung. Lihat selengkapnya pada Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1284-91.

¹⁶ Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar Mesir, *Ahkām al-Mawāriṭh fī al-Fiqh al-Islāmī*, 15-18.

¹⁷ 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, cct. Kc-6 (Bagdad: Mu'assah Qurtubah, 1976), 160.

menimbulkan perbedaan pendapat di antara *fuqahā'* mengenai penyelesaian kewarisan seperti apa yang harus dilakukan ketika terjadi *kuota* harta warisan tidak dapat memenuhi kebutuhan bagian para ahli waris.

Sebagian *fuqahā'* berpendapat bahwa untuk menyelesaikan persoalan buntu mengenai terjadinya kekurangan harta warisan yang mengakibatkan *al-furūd al-muqaddarah* tidak dapat diterima seutuhnya oleh ahli waris (*mas'alah al-'āilah*), harus dilakukan perubahan bagian yang hendak diterima oleh setiap ahli waris yang ada.¹⁸ Pendapat tersebut diadopsi oleh peraturan yang mengatur pembagian harta warisan pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, yakni terdapat pada pasal 192. Misalnya, terdapat kasus kewarisan, dimana ahli waris terdiri dari: isteri, dua saudara perempuan kandung, dua saudara seibu dan ibu. Menurut mereka, penyelesaian kasus tersebut adalah sebagai berikut:

Tabel 4.1
Perhitungan waris pendapat Jumahur

No	Ahli waris dan bagiannya	b.w.p	a.m.p (12)		a.m.a (15)	b.w.a
1	Isteri: 1/4	25 %	1/4 x 12	3	3/15	20 %
2	Dua sdr. perempuan sekandung: 2/3	66,7 %	2/3 x 12	8	8/15	53,3 %
3	Ibu: 1/3	33,3 %	1/3 x 12	4	4/15	26,7 %
		125 %		15/12	15/15	100 %

Ket:

- a.m.a = asal masalah akhir
- a.m.p = asal masalah pertama
- b.w.a = bagian waris akhir
- b.w.p = bagian waris awal

Berdasarkan tabel 4.1 dapat dijelaskan bahwa tiap bagian awal setiap ahli waris yang ketika diakumulasikan menjadi 125 % atau 15/12. Ini menunjukkan bahwa terjadi ketidakseimbangan antara asal masalah (12) dengan dengan kebutuhan hak waris (15). Seharusnya hasil akumulasi (angka penyebut) dari tiap bagian ahli waris memiliki jumlah yang sama dengan dengan asal masalah (angka pembilang), yakni 12/12. Karena apabila angka penyebut – sebagai indikator akumulasi kebutuhan bagian waris – dan angka pembilang – sebagai indikator ketersediaan harta warisan – sama besar maka setiap ahli waris akan memperoleh warisan sesuai bagiannya masing. Oleh karena itu untuk menutupi *defisit*¹⁹ harta

¹⁸ Pendapat seperti ini merupakan pendapat empat imam mazhab. Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'fari, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 424.

¹⁹ defisit yang dimaksud yaitu keadaan harta warisan tidak mengakomodasi seluruh kebutuhan *fard* ahli waris yang ada. Adapun dalam bidang ekonomi, yang dimaksud dengan defisit ialah pengeluaran belanja melebihi anggaran yang sudah ditetapkan. Defisit anggaran dapat terjadi karena hutang negara dan krisis ekonomi. Arvind Jadhav, James Neelankavil, “ Deficit Financing: Causes, Consequences and Potential Cures”, *Journal of Applied Business and Economics* (2011), 84.

warisan, maka angka penyebut harus dirubah menjadi angka yang sama dengan angka pembilang menjadi 13. Kemudian, dengan berubahnya angka pembilang tersebut, menjadikan bagian setiap ahli waris berubah dari bagian awal. Isteri yang tadinya memperoleh 25 % (1/4) menjadi 20 %. Bagian dua saudara perempuan sekandung yang awalnya 66,7 % (2/3) mendapatkan 61,54 %. Selanjutnya, ibu sebelum perubahan angka pembilang sebagaimana disebut di atas, mendapatkan 33,3 % (1/3) berubah menjadi 26,7 %.

Penyelesaian pembagian warisan seperti yang dikemukakan di atas pernah dilakukan oleh *khulafā' al-rashīdīn* kedua, yakni 'Umar ibn Khaṭṭāb.²⁰ Tindakan demikian dilakukan 'Umar setelah melakukan diskusi mengenai permasalahan hukum tersebut dengan ulama lain, antara lain Zayd ibn Thābit dan 'Ali ibn Abī Tālib.²¹ Menurut Ahmed E. Souaiaia, 'Umar dan yang lainnya memahami perihal hak kewarisan sebagai sebuah pemberian, dan mereka menganggap perlu penyelesaian setiap permasalahan pewarisan secara adil dan layak.²² Pendapat tersebut kemudian dijadikan ketentuan hukum dalam pembagian warisan oleh jumah *fuqahā'* (Mālikī, Ḥanafī, Shafī'ī dan Ḥanbalī). Dalam buku-buku fiqh konsep penyelesaian tersebut disebut 'Awl.²³

Alasan-alasan hukum (*ta'fīlāt al-ḥukm*) yang dipergunakan untuk mendukung pendapat yang memakai konsep 'Awl sebagai salah satu konsep penyelesaian dalam kewarisan adalah dalil-dalil yang berkaitan dengan pembagian harta warisan baik itu yang terdapat dalam Alqur'an maupun yang terdapat dalam Hadis. Menurut mereka dalil-dalil tersebut tidak menunjukkan adanya perbedaan atau memberikan hak lebih kepada ahli waris untuk didahulukan ketika pemberian harta warisan. Jadi, dalam kewarisan hukum Islam tidak ada ahli waris yang harus didahulukan dengan mengakhirkan ahli waris yang lain.²⁴ Oleh karena itu, setiap orang yang termasuk ahli waris, yakni *ahl al-furūd*, harus diperlakukan sama dan tidak ada yang diistimewakan pada waktu proses pembagian warisan baik dalam keadaan normal maupun dalam keadaan genting (kekurangan harta). Dengan kata lain, bahwa ketika terjadi kekurangan harta, maka bagian setiap ahli waris dirubah dari bagian awalnya.²⁵ kemudian, dapat diambil kesimpulan dari pendapat tersebut, bahwa mendahulukan sebagian ahli waris dari ahli waris yang lain merupakan *al-tarjih bi lā murajih*. Selain itu, oleh karena kadar hak waris yang telah ditentukan *al-naṣṣ* merupakan ketentuan

²⁰ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfī'ī*, 424.

²¹ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfī'ī*, 425.

²² Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), 70.

²³ Lihat selengkapnya penjelasan rinci 'Awl dalam *al-Sharḥ al-Ṣaghīr* oleh Aḥmad ibn Muḥammad al-Dardīrī pada juz 4, *Radd al-Mukhtār* oleh Ibn 'Abidīn pada juz 10, *Mughnī al-Muḥtāj* oleh Muḥammad ibn al-Khaṭīb al-Sharbīnī pada juz 3, dan *al-Furū'* oleh Muḥammad ibn Mufliḥ (w. 763 H.) pada juz 8.

²⁴ Aḥmad al-Ḥaṣārī, *al-Tirakāt wa al-Waṣāyā'* (Beirut: Dār al-Jayl, 1992), 549.

²⁵ Sa'īd Muḥammad al-Jalīdī, *Aḥkām al-Mīrāth wa al-Waṣīyah fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Kulliyah al-Da'wah al-Islāmīyah, 1982), 82.

yang mengandung asas persamaan dan disepakati (*muttafaqah*), baik oleh para sahabat maupun jumur *fuqahā'*.²⁶

Berbeda dengan pendapat di atas, 'Abdullāh ibn 'Abbās memberikan pemikiran berbeda sebagai sebuah solusi kebuntuan dalam persoalan terjadi kekurangan harta yang dibagikan dalam pembagian warisan. Menurut Ibn 'Abbās, agar tidak terjadi *defisit* harta warisan yang diperuntukkan untuk ahli waris yang ada, harus dilakukan pemberian hak prioritas ahli waris yang didahulukan Allah (*mā qaddamahu Allāh*) dan mengakhirkan ahli waris yang seharusnya diakhirkan (*mā ta'kharahu Allāh*).²⁷ Yang dimaksud dengan *mā qaddamahu Allāh* adalah ahli waris yang bagian warisnya dapat berubah, tetapi tidak menjadikannya pindah ke kelompok ahli waris yang lain, yakni hanya termasuk ke dalam golongan ahli waris *dhū al-furūd*²⁸, misalnya bagian suami (dari 1/2 bagian ke 1/4 bagian), dan bagian ibu (dari 1/3 bagian ke 1/6 bagian). Adapun yang dimaksud dengan *mā ta'akharahu Allāh* menurut Ibn 'Abbās, ialah para ahli waris ketika dalam keadaan tertentu bisa termasuk ke dalam ahli waris *dhū al-furūd* dan dalam keadaan lain termasuk ke dalam 'aşabah, seperti anak perempuan dan saudara perempuan.²⁹

Mengacu kepada contoh kasus perhitungan waris sebagaimana dikemukakan pada tabel 4.1, penyelesaian pembagian harta warisan menurut kelompok yang berpendapat tidak mengakui 'Awl, adalah sebagai berikut: isteri mendapatkan 3/12 (25 %) dari harta, ibu memperoleh 4/12 (33,3 %), sedangkan dua saudara perempuan sekandung diberikan bagian 5/12 (41,7 %) dari harta. Jika dilihat dengan seksama dari penyelesaian tersebut, dapat terlihat bahwa bagian isteri, ayah dan ibu memperoleh bagian sesuai dengan bagian pasti yang sudah ditetapkan (*al-furūd al-muqaddarah*), sedangkan bagian dua saudara perempuan sekandung berubah dari bagian pasti yang semestinya mereka terima yakni 8/12 (66,7%) menjadi 5/12 (41,7 %). Hal tersebut karena menurut mereka (yang menolak 'Awl), saudara perempuan sekandung merupakan *mā ta'akharahu Allāh*.

Adanya perbedaan pendapat antara *fuqahā'*³⁰ mengenai solusi dalam penyelesaian kasus adanya kekurangan harta warisan, disebabkan oleh ikhtilaf

²⁶ Aḥmad al-Ḥaṣārī, *al-Tirakāt wa al-Waṣāyā'*, 549.

²⁷ 'Ali ibn Sulaymān al-Mardāwī, *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājih min al-Khilāf*, diedit oleh Muḥammad Ḥasan Ismā'īl, jilid 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997), 299.

²⁸ Dalam buku fiqh klasik dikenal juga dengan istilah *ahl al-furūd*, *dhū al-farā'id* dan *dhaw al-furūd*, ialah ahli waris yang bagian hak warisnya sudah ditentukan oleh ayat-ayat kewarisan dan hadis Nabi SAW.

²⁹ Kriteria demikian diterangkan dalam riwayat yang diceritakan 'Ubayd ibn 'Atabah dan Zufar ibn Aws. Lihat Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Ali al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, diedit oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā', juz 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 414.

³⁰ *Fuqahā'* bentuk jamak dari *faqīh*. Pada awal penyebaran Islam, ia merupakan orang yang mengeluarkan pandangan hukum yang dihasilkan dari pengerahan usaha yang maskimal untuk menyelesaikan dan menjawab permasalahan hukum yang terjadi. Menurut Norman Calder, *faqīh* berbeda dengan *mufīī*, karena *mufti* mengeluarkan

pandangan terhadap adanya perbedaan antara aturan mengenai kewarisan dalam Alqur'an dan kenyataan kasus kewarisan yang dihadapi. Menurut Ahmed E. Souaiaia, adanya perbedaan tersebut mengakibatkan pemahaman yang berbeda di antara ahli hukum dalam menganggapi keadaan demikian, sehingga ada di antara mereka yang tetap mempertahankan aturan yang ada dalam dalil tersebut, dan ahli hukum yang lain berusaha mensinkronkan antara dalil tersebut dengan kasus yang dihadapi.³¹

Selain sebab di atas juga karena adanya perbedaan perlakuan kepada ahli waris yang ada, yakni apakah terdapat perbedaan keutamaan atau tidak ada di antara ahli waris yang mempunyai bagian pasti sebagaimana tercantum dalam *al-naṣṣ*. Dengan demikian, perlu adanya sebuah analisis terhadap pendapat-pendapat tersebut dan alasan-alasan hukumnya. Tujuannya adalah untuk mengetahui dengan jelas pendapat mana yang menggambarkan penyelesaian dalam kewarisan yang menunjukkan keadilan.

Berdasarkan pada pendapat yang tidak membedakan para ahli waris karena tidak ada ketentuan hukum untuk memberikan keutamaan di antara ahli waris ketika terjadi kekurangan harta, dapat digambarkan bahwa ayat-ayat kewarisan, yakni Q.S. al-Nisā: 7, 11, 12, dan 176 mengandung ketentuan kewarisan sebagai berikut:

1. Orang-orang yang berhak mendapatkan harta warisan, yakni dari pihak laki-laki dan perempuan;³²
2. bagian-bagian yang diterima para ahli waris dalam beberapa keadaan kewarisan (tidak termasuk keadaan *defisit* harta),³³
3. proses pemberian hak waris didahului oleh penunaian kewajiban pemilik harta seperti pelaksanaan wasiat dan pelunasan hutang;
4. tidak adanya pemberian hak istimewa kepada sebagian ahli waris dalam hal didahulukan mengambil bagian waris sebelum ahli waris yang lain.

Berdasarkan kandungan hukum yang disebutkan di atas, dapat diperoleh sebuah pemikiran bahwa perlakuan sama terhadap setiap ahli dengan mengurangi bagian mereka tanpa adanya pengecualian merupakan sebuah solusi, untuk menyelesaikan masalah, yang dilandasi oleh dalil hukum dan mempertimbangkan terciptanya perwujudan pemberian hak yang sama kepada ahli waris. Jadi, dapat diketahui bahwa pendapat ini merupakan pemikiran *unliteral* atau *nonliteral* dalam kewarisan, yakni di mana tidak hanya terpaku pada dalil kewarisan, tapi juga didasari oleh pentingnya nilai keadilan, dengan tidak membeda-bedakan

pandangan hukum ketika ada yang meminta. Selain itu, *mufti* tidak diwajibkan menjadi mujtahid. Norman Calder, *Islamic Jurisprudence in the Clasiccal Era* (Madrid: Cambridge University Press, 2010), 116-120. Lihat pula Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence Writings of Sayf al-Dīn al-Amidī* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010), 709.

³¹ Ahmed E. Souaiaia, "On the Sources of Islamic Law and Practices", *Journal of Law and Religion*, Vol. 20, No. 1 (2004-2005), 145. <http://www.jstor.org/stable/4144685>. diunduh: 20/1/2014.

³² Lihat ketentuan yang ada pada Q.S. al-Nisā: 7. Bandingkan dengan David Stephan Powers, "The Formation of the Islamic Law of Inheritance", 14.

³³ lihat selengkapnya kandungan Q.S. al-Nisā: 11,12, dan 176.

para ahli waris.³⁴ Dengan demikian, pemberian hak yang sama dan tidak merugikan setiap individu merupakan prinsip keadilan. Hal tersebut, menurut Majīd Khaddūri, menunjukkan bahwa kaidah hukum dalam Islam lebih mementingkan kemaslahatan umum.³⁵

Adapun menurut pendapat yang kedua, yakni pendapat yang tidak mengakui adanya konsep 'Awl, melihat bahwa dalam ayat-ayat mengenai kewarisan menerangkan mengenai para ahli waris yang didahulukan (*al-warathah al-muqaddamah*) oleh Allah dan ahli waris yang diakhirkan (*al-warathah al-mu'akhkharah*). Jadi, mereka menginginkan ahli waris yang keberadaannya tidak berpindah dari kelompok *ahl al-furūd* lebih diutamakan dari ahli waris yang selain mereka. Dengan kata lain, sebenarnya dalam pembagian harta warisan tidak akan terjadi *defisit* harta warisan, jika dalam penyelesaian pembagian harta mendahulukan *al-warathah al-muqaddamah* daripada *al-warathah al-mu'akhkharah*. Dengan cara penyelesaian seperti ini, persoalan kewarisan tersebut dapat diselesaikan dengan baik.

Pendapat mengenai solusi yang diungkapkan oleh para pakar hukum Islam untuk menyelesaikan masalah kewarisan menunjukkan keinginan agar tercapainya kebaikan (*maṣlahah*) dan keadilan (*al-'adālah*) untuk setiap ahli waris. Namun demikian, pendapat yang pertama dianggap memiliki jalan keluar yang lebih dapat diterima jika dibandingkan dengan jalan keluar yang diberikan oleh pendapat kedua.³⁶ Hal ini karena jika dalam kasus *defisit* harta warisan dilakukan perubahan terhadap bagian-bagian waris yang diterima para ahli waris tanpa terkecuali - sehingga penyelesaian *defisit* harta bisa selesai - dapat memberikan kebaikan ataupun rasa adil kepada seluruh waris. Selain itu, pengurangan tersebut dapat tercapai persatuan atau kesatuan di antara ahli waris sehingga tidak terjadi perpecahan karena dibedakan dalam hal pengurangan bagian.³⁷ Kemudian, Pendapat pertama dan kedua menginginkan adanya kebaikan. Namun terdapat perbedaan, yakni pendapat pertama ingin mencapai kebaikan dengan memberikan hak yang sama kepada setiap ahli waris dengan mengurangi masing-masing *fard* mereka dari semestinya, sedangkan pendapat kedua tujuan kebaikan yang hendak dicapai adalah menghindari pengurangan bagian kepada seluruh ahli waris dengan "mengorbankan" sebagian dari mereka.

Dilihat dari sisi kebaikan, dapat disimpulkan bahwa kebaikan yang hendak digapai oleh pendapat pertama lebih umum dan diunggulkan dibandingkan dengan kebaikan yang diharapkan pendapat kedua. Dengan begitu, jelas bahwa keadilan dan kebaikan merupakan tujuan yang tidak bisa ditawar lagi harus

³⁴ Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 69.

³⁵ Lihat Majīd Khaddūri, *Maḥmū al-'Adl fī al-Islām*, diterjemahkan oleh Dār al-Ḥaṣād (Damaskus, Dār al-Ḥaṣād, 1998), 163. Bandingkan dengan John Rawls, *A Theory of Justice*, Re.ed 6th (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 72.

³⁶ Kaitannya dengan itu, menurut 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H.), bahwa kebaikan yang lebih unggul harus didahulukan dari kebaikan yang lain. 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām, *al-Qawā'id al-Kubrā*, diedit oleh Kamāl Hammād, juz 1 (Damaskus: Dār al-Qalam, t.t), 8.

³⁷ David Stephan Powers, "The Formation of the Islamic Law of Inheritance" (Disertasi pada Universitas Princeton, 1979), 14.

tercapai. Syaratnya, bahwa adanya pertimbangan mengenai kebaikan tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam. Hal ini karena mewujudkan manfaat berupa kebaikan dan menghilangkan keburukan yang dimaksud dalam Islam adalah kebaikan dan keburukan yang dimaksud oleh *shāri'*.³⁸ Selain itu, hukum yang adil merupakan ketentuan yang menempatkan seseorang pada kedudukan yang sama diantara kelompoknya, seperti perlakuan sama terhadap ahli waris yang dilakukan pada konsep 'Awl ini.³⁹

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan, bahwa konsep 'Awl menunjukkan eksistensinya sebagai ketentuan dalam kewarisan yang memperlihatkan keadilan, dengan indikasi 'Awl tersebut dapat menyelesaikan persoalan kompleks yang dihadapi dalam pembagian harta waris. Hal itu karena 'Awl dilatarbelakangi oleh tujuan untuk mencapai kebaikan, rasa adil, dan memperlakukan sama seluruh ahli waris.

B. Pemerataan: Mengurangi Bagian yang Sudah Pasti

Penyelesaian masalah kewarisan dengan keadaan di mana jumlah bagian warisan yang harus dipenuhi melebihi jumlah harta warisan merupakan masalah yang tidak dapat diselesaikan jika langsung mengambil hukum dalil hukum (*al-istidlāl*) dari ayat-ayat kewarisan, dengan cara melihat maksud eksplisit ayat-ayat tersebut. Hal ini karena dalam Alqur'an tidak diterangkan secara luas mengenai kemungkinan-kemungkinan masalah pembagian harta waris secara menyeluruh.⁴⁰ Oleh karena itu, diperlukan campur tangan pemikiran para mujtahid untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan tersebut, dengan mengajukan kasus-kasus mengenai kewarisan, baik itu kasus mudah maupun kasus yang sulit.⁴¹ Ini bertujuan, agar hukum yang dihasilkan merupakan suatu ketentuan hukum yang adil sebagai sebuah solusi, dan tidak bertentangan dengan kaidah umum dalam ayat kewarisan.

Salah satu dari ketentuan waris, menurut David Stephan Powers, yang lebih melibatkan pemahaman kontekstualitas ayat-ayat kewarisan adalah 'Awl.⁴² Bahkan ketentuan tersebut dapat dikatakan sebagai sebuah sistem perhitungan dalam penyelesaian kewarisan dengan tidak memberikan bagian para ahli waris

³⁸ 'Ali Ḥamad Maḥmūd, "al-Maṣlaḥah al-Mursalāh wa Taṭbīqātuhā al-Mu'āṣirah fī al-Ḥukm wa al-Nizām al-Siyāsiyah" (Nablis: Universitas Al-Waṭāniyah, 2009), 28.

³⁹ Aḥmad Amīn, al-Akhlāq, cet. Ke-2 (Kairo: Dār al-Kutub, 1931), 173.

⁴⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, edisi ke-2 (New York, Oxford University Press), 87.

⁴¹ Kegiatan ijtihad dalam yurisprudensi hukum Islam, tidak hanya dilakukan untuk menjawab persoalan hukum yang sudah terjadi, tapi juga dilakukan untuk menemukan jawaban masalah-masalah yang akan terjadi. Lihat Muḥammad ibn Ḥusayn al-Jizānī, *Fiqh al-Nawāzil Dirāsah Ta'sīliyah Taṭbīqiyah*, jilid 1 (Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 2006), 26.

⁴² Konsep pada sistem pembagian warisan dalam Islam yang bersifat tidak *literal* selain 'Awl adalah 'Umarīyatān dan pendahuluan bayar hutang dibandingkan pemenuhan wasiat. Lihat David Stephan Powers, *Studies in Alqur'an dan Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, diterjemahkan oleh Arif Maftuhin (Yogyakarta: LkiS, 2001), 72,83 dan 89.

yang sesuai dengan keterangan eksplisit dalam dalil *naqli* mengenai kewarisan. Penyelesaian tersebut, menurut Ahmed Souaiaia, merupakan jawaban atas pertanyaan mengenai keberadaan kesamaan hak setiap ahli waris yang dihadapkan kepada situasi *defisit* harta warisan.⁴³ Walaupun demikian, penyelesaian tersebut merupakan tindakan mengurangi bagian pasti bagian waris yang sudah ditentukan.

Dari penjelasan di atas, dapat diungkap bahwa perhitungan harta warisan yang dihadapkan dengan *defisit* harta dan angka pasti yang sudah ditetapkan dalam dalil *naqli*, menuntut para ahli hukum Islam (*fuqahā'*) untuk menemukan jalan keluar yang tepat dan sesuai dengan tujuan yang hendak dicapai hukum syara (*maqāṣid al-Sharī'ah*). Faktor situasi *defisit* harta dan persamaan hak dalam mewaris menjadikan *fuqahā'*,⁴⁴ menemukan solusi yang berbeda dalam menyelesaikan situasi tersebut. Secara sederhana, *fuqahā'* dapat dibagi menjadi dua kelompok, dengan berdasarkan pada metode yang dipakai untuk memahami angka-angka yang merupakan bagian pasti ahli waris.

Kelompok pertama merupakan kelompok *tekstual*, yakni di mana menurut mereka bahwa bagian-bagian pasti bagi ahli waris harus diberikan kepada yang berhak dengan tidak boleh dirubah, dengan cara melakukan pengurangan misalnya.⁴⁵ Alasannya, karena bagian-bagian tersebut merupakan batasan-batasan (*al-hudūd*) sebagai bagian yang sudah ditentukan oleh Allah sebagaimana penjelasan yang tertulis dalam firman Allah Q.S. al-Nisā: 13⁴⁶. Kemudian, menurut Pembatasan tersebut mengindikasikan bahwa, menurut Muhammad Shahrur, ketentuan dalam waris Islam adalah hukum yang tertutup, sehingga baik itu pengurangan bagian waris maupun penambahannya tidak dapat dilakukan.⁴⁷ Ayat 13 tersebut merupakan penjelasan yang masih berkaitan dengan ketentuan hukum mengenai kewarisan yang dipaparkan pada ayat-ayat sebelumnya, yakni ayat 11 dan 12 pada surat yang sama.⁴⁸ Pendapat seperti itu

⁴³ Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 69.

⁴⁴ Yang dimaksud adalah para pakar hukum Islam (*Islamic Law Jurisprudence*) semenjak zaman sahabat sampai masa pembentukan mazhab fiqh.

⁴⁵ Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī al-Qummī, *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, diedit oleh Ḥusayn al-A'lamī, juz 4 (Beirut: Mu'assah al-A'lamī, 1986), 189.

⁴⁶ "(Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya kedalam surga yang mengalir didalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar." Q.S. al-Nisa:13.

⁴⁷ Muhammad Shahrur, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahāfi, 2000), 250.

⁴⁸ Dalam Q.S. al-Nisā ayat 13 terdapat ungkapan تلك حدود الله, menurut al-Ṭabarī, mengandung beberapa para frasa (*ta'wīl*), yakni perjanjian dengan Allah, ketaatan kepada Allah, ketetapan dan perintah Allah, dan ketentuan Allah. Namun, al-Ṭabarī lebih memilih maksud dari ungkapan tersebut adalah batasan dari Allah berupa hukum yang sudah dijelaskan pada ayat-ayat sebelumnya. Muḥammad ibn Ja'far al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an*, 'Abdullāh ibn al-Muhsin al-Turkī, juz 6 (Jizah: Dār Hijr, 2001), 488-89.

merupakan pemikiran yang dipilih Ibn Ḥazm dan Imamiyah.⁴⁹ Alasan dari Ibn Ḥazm yang berkaitan dengan pendapat di atas, bahwa dalam pembagian harta warisan, ada ahli waris yang harus didahulukan untuk menerima warisan dibanding dengan ahli waris yang lain.⁵⁰

Dalam ayat 13 tersebut dikatakan bahwa segala hukum mengenai kewarisan, berupa batasan-batasan pasti, yang dilaksanakan akan berdampak baik bagi yang menjalankan. Kemudian pada ayat selanjutnya, yakni ayat 14 disebutkan bahwa pelaksanaan kewarisan yang tidak sesuai (*mukhālif*) dengan batasan-batasan tersebut dapat berdampak tidak baik, karena berakibat pemberian hukuman berupa kekal dalam siksaan Allah.⁵¹ Oleh karena itu, dalam penyelesaian perhitungan harta warisan tidak boleh adanya pengurangan bagian pasti ahli waris. Walaupun ada pengurangan, menurut mazhab Imamiyah⁵² dengan mengacu pemikiran Ibn 'Abbās, yang bisa dikurangi bagiannya adalah para ahli waris yang pada keadaan tertentu bagiannya tidak pasti (sebagai ahli waris *'aṣabah* ketika bersama saudara laki-laki yang sederajat), yakni anak perempuan dan saudara perempuan. Hal tersebut karena bagian mereka tidak hanya berupa bagian pasti (*farḍ muqaddar*).⁵³ Selain itu, menurut Muḥammad Ḥasan Najifī, bahwa selain anak perempuan dan saudara perempuan, sanak keluarga yang dihubungkan melalui garis bapak juga terkena pengurangan bagian.⁵⁴ Selanjutnya, apabila diaplikasikan dalam sebuah kasus kewarisan maka ilustrasinya sebagai berikut: misalnya ahli waris yang ditinggalkan *muwarrith* terdiri dari suami, ibu, bapak dan dua anak perempuan. Adapun penyelesaian kasus tersebut adalah:

⁴⁹ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 424.

⁵⁰ Lihat Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥallā fi Sharḥ al-Mujallā bi al-Ḥujaj wa al-Athār*, diedit oleh Ḥasan 'Abd al-Mannān (Makkah, Dār al-Afkār al-Dawliyah, 2003), 1471.

⁵¹ Muḥammad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, diedit oleh 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 6, 136.

⁵² Imamiyah merupakan mazhab fiqh bagian dari Shī'ah. Perbedaannya dengan mazhab sunni adalah bahwa Imamiyah tidak memasukkan hukum adat, yang tidak bertentangan dengan syariat, sebagai dalil hukum. Menurut C. G. Weeramanty, Shī'ah memiliki kelompok yang tidak terhitung, namun jika dikelompokkan ke dalam faksi yang besar, ada tiga golongan besar, yakni *Ithna 'Ashar*, *Isma'ili*, dan *Zaidi*. Lihat C. G. Weeramanty, *Islamic Jurisprudence: an International Perspective* (Houndmills, The Macmillan Press, 1988), 48.

⁵³ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 425.

⁵⁴ Muḥammad Ḥasan al-Najifī, *Jawāhir al-Kalām*, diedit oleh Maḥmūd al-Qawhānī, juz 39 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1981), 12.

Tabel 4.2
Perhitungan waris pendapat Ibn 'Abbās

No	Ahli waris dan bagiannya	b.w.p	a.m. (12)	b.w.a	
1	Suami: 1/4	25 %	1/4 x 12	3	25 %
2	Dua anak pr. : 2/3	66,7 %	2/3 x 12	8	41,6 %
3	Ibu: 1/6	16,7 %	1/6 x 12	2	16,7 %
4	Bapak: 1/6	16,7 %	1/6 x 12	2	16,7 %
		125,1 %		15	100 %

Ket:

- a.m = asal masalah
- b.w.a = bagian waris akhir
- b.w.p = bagian waris awal

Tabel 4.2 menunjukkan bahwa bagian suami, ibu dan ayah tidak dikurangi atau berubah dari bagian asalnya, walaupun dalam penyelesaian pembagaian harta warisan sedang dihadapkan pada keadaan *defisit* harta. Namun sebaliknya, bagian dua anak perempuan menjadi berkurang 21,1 %, yakni yang semula mereka mendapatkan 66,7 % (2/3 bagian) dari harta warisan menjadi 41,6 % (8/15 bagian). Perhitungan seperti ini dilakukan oleh kelompok pertama, karena mereka berpendapat bagian suami, ibu dan bapak tidak bisa dirubah (dikurangi). Selain itu, cara ini dilakukan karena para ahli waris tersebut termasuk ahli waris yang harus didahulukan pemberian bagiannya.⁵⁵

Jika menelaah penyelesaian pembagian warisan di atas, ditemukan bahwa pendapat kelompok ini tidak konsisten dengan pendapat mereka, yakni bagian pasti ahli waris yang dilandasi oleh ayat kewarisan tidak boleh dirubah, termasuk di dalamnya bagian pasti bagi anak perempuan. Namun, di sisi lain mereka memperbolehkan pengurangan terhadap bagian pasti yang harus diterima oleh anak perempuan, yakni 2/3 bagian⁵⁶, seperti yang digambarkan pada kasus di atas. Dengan alasan bahwa ahli waris yang dikurangi bagiannya merupakan ahli waris yang harus diakhirkan.⁵⁷

⁵⁵ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 425.

⁵⁶ Bagian tersebut didasari ayat: فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ. Menurut Ibn al-'Arabī, pemberian 2/3 kepada dua anak perempuan ketimbang memberikan bagian 1/2, karena maksud dari ayat tersebut adalah فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً اثْنَتَيْنِ فَمَا فَوْقَهَا, dan karena bagian 1/2 merupakan bagian yang hanya diperuntukkan untuk bagian satu orang ahliwaris, bukan bagian untuk beberapa orang. Selain itu, praktek pemberian hak 2/3 kepada anak perempuan pernah dipraktikkan Nabi SAW ketika melakukan pembagian harta warisan Sa'd ibn al-Rabi', seperti yang tertuang dalam hadis riwayat al-Tirmīdhī, no. 2092. Lihat Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, diedit oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'aṭā', Juz 1, 437. Lihat pula Muḥammad ibn 'Isā al-Tirmīdhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, diedit Bashshār 'Awād Ma'rūf, jilid 3 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 598-99.

⁵⁷ Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥallā fī Sharḥ al-Mujallā bi al-Hujaj wa al-Athār*, 1472.

Berbeda dengan pendapat di atas, terdapat kelompok yang berpandangan lain terhadap kandungan hukum yang diterangkan dalam ayat kewarisan, yakni kelompok *kontekstualis*. Mereka berpendapat bahwa ketika terjadi kesulitan dalam membagikan harta karena adanya kekurangan harta, maka seluruh ahli waris harus dilakukan 'Awl atau dikurangi bagian yang semestinya. Hal tersebut timbul karena kelompok ini tidak hanya menggunakan ayat kewarisan sebagai sumber hukum untuk menyelesaikan perihal pewarisan. Bahkan menurut David Stephan Powers, mereka yang berpendapat demikian kontra dengan ayat kewarisan sebagai panduan untuk menyelesaikan permasalahan tersebut.⁵⁸ Berbeda dengan pendapat David, menurut Ahmed Souaiaia menyatakan bahwa tindakan mengurangi bagian pasti tiap ahli waris tetap merujuk pada ayat kewarisan.⁵⁹

Adapun alasan hukum dilakukannya pengurangan bagian ahli waris ketika dalam keadaan terjepit karena kekurangan harta, di antaranya ialah menurut mereka ayat kewarisan tidak menerangkan mengenai adanya pemberian hak istimewa kepada sebagian ahli waris dengan menjadikan ahli waris lainnya "muta'akhkhar". Jadi, ketika perlakuan tersebut dilakukan pada waktu keadaan benturan hak waris di antara yang berhak karena kekurangan harta, maka pemberian hak istimewa tersebut merupakan ketentuan tanpa dasar hukum. Selanjutnya, dasar dilakukannya pengurangan terhadap bagian setiap ahli waris tanpa terkecuali dilandasi oleh hadis Nabi SAW: ⁶⁰ أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا. Hadis tersebut tidak menunjukkan adanya perlakuan preferensi ahli waris (*tafḍīl ba'd al-warathah*). Selain itu, dari kandungan eksplisit hadis tersebut dapat bahwa setiap ahli waris, tanpa terkecuali, berhak memperoleh bagiannya ketika dalam keadaan harta warisan dapat memenuhi hak mereka. Jadi, begitu pula, dengan tidak adanya pengecualian, bagian mereka harus dikurangi apabila terjadi *defisit* harta warisan.⁶¹

Ketika pendapat yang menyetujui 'Awl diaplikasikan kepada kasus yang disebutkan di tabel 4.2, penyelesaiannya adalah: bahwa suami, yang ketika tidak terjadi *izdihām* harta memperoleh 25 %, bagiannya berkurang menjadi 20 %. Dua anak perempuan mendapatkan bagian 53,4 %. Kemudian, ibu dan ayah masing-masing memperoleh bagian 13,3 %. Jadi, ketika dibandingkan dengan penyelesaian pendapat yang pertama, yang dijelaskan sebelumnya, maka perbedaannya terletak kuantitas bagian yang diperoleh masing-masing ahli waris, karena pada penyelesaian pertama seluruh ahli waris mendapatkan pengurangan

⁵⁸ David Stephan Powers, *Studies in Alqur'an dan Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, 72 dan 83.

⁵⁹ Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 70.

⁶⁰ Hadis tersebut merupakan hadis yang bisa dijadikan sumber hukum (*maṣḍar al-ḥukm*), karena diriwayatkan oleh para perawi yang mumpuni dalam bidangnya, dan diriwayatkan dalam beberapa kitab hadis, misalnya hadis no. 6732 dan 6735 dalam *ṣaḥīḥ al-bukhārī*, dan hadis no. 1615 dalam *ṣaḥīḥ al-muslim*, yang diterbitkan oleh Dār al-fikr.

⁶¹ Lihat Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1984), 354. Lihat pula Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* ('Ammān; Dār al-Fikr, 1981), 555.

bagian, sedangkan pada pendapat pertama bagian yang dikurangi hanya bagian anak perempuan.

Perbedaan mendasar dari *ikhtilāf* pendapat dari kedua kelompok di atas yaitu terletak pada penilaian mereka mengenai makna yang dimaksud oleh *lafz*⁶² pada ayat-ayat kewarisan, khususnya Q.S. al-Nisā ayat 7, 11, 12 dan 176.⁶³ Pendapat pertama menganggap bahwa kalimat-kalimat yang terdapat dalam ayat kewarisan tidak hanya menjelaskan tentang bagian para ahli waris, tapi juga menerangkan situasi-situasi yang mungkin dihadapi dalam pembagian warisan, seperti situasi *defisit* harta para waktu proses peralihan harta kepada ahli waris. Hal tersebut dapat dilihat pada ketentuan bahwa ada beberapa ahli waris, misalnya suami dan isteri, yang bagian pastinya berubah dari bagian satu ke bagian lainnya, sehingga dapat mengakomodir situasi yang mungkin akan terjadi. Selain itu, juga dijelaskan mengenai beberapa ahli waris, misalnya anak perempuan dan saudara perempuan, ada kalanya bagian yang mereka terima berupa bagian pasti dan dalam keadaan lain berubah dari bagian pasti ke bagian yang tidak pasti. Konsekuensinya adalah bahwa ketika terjadi *defisit* harta, maka yang terkena dampak pengurangan yaitu ahli waris yang termasuk bagian kedua. Jadi, menurut pendapat ini, pengurangan bagian sebagian ahli waris yang seharusnya dikurangi merupakan hal yang dimaksud oleh ketentuan dalam ayat kewarisan.

Berbeda dengan pendapat pertama, pendapat kedua nampaknya memandang bahwa ayat-ayat kewarisan merupakan *al-naṣṣ* yang mengandung ketentuan yang bersifat umum, dan masih ada ranah di mana untuk menyelesaikan perihal pewarisan dibutuhkan campur tangan para mujtahid untuk melakukan usaha dalam rangka penemuan ketentuan mengenai hukum waris. Jadi, ketika dalam suatu keadaan tertentu, situasi *defisit* harta misalnya, perlu diajukan sumber hukum lain, yakni hadis Nabi SAW. Dalam hal ini mereka mengajukan hadis *أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا*. Dari hadis tersebut dapat ditarik kesimpulan, bahwa harta warisan harus diberikan kepada ahli waris, baik dalam keadaan luang (*al-‘ādilah*) maupun sempit (*al-‘ā’ilah*), dengan tidak membedakan tiap ahli waris.

⁶² *Lafz* ialah bunyi yang keluar dari dua bibir, tenggorokan, rongga mulut, kerongkongandan langit-langit mulut, berdasarkan ketentuan yang ditetapkan. Adapun dalam kaitannya dengan ushul fiqh, yaitu kalimat-kalimat dalam *al-naṣṣ* yang dapat dijadikan landasan *istinbāt al-ḥukm*. Lihat Ḥusayn ‘Alī Jaftajī, “Ṭuruq Dilālah al-Alfāz ‘ala al-Aḥkām al-Muttafaqq ‘Alayhā ‘inda al-Uṣūliyyīn” (Tesis pada Universitas Abdul Aziz, 1981), 3-4. Lihat pula Haytham Hilāl, *Mu’jam Muṣṭalah al-Uṣūl* (Bayrut: Dār al-Jabal, 2003), 267.

⁶³ Dengan menelaah kalimat perkalimat dan hubungan lafaz dengan makna pada ayat kewarisan tersebut, akan didapat sebuah pemahaman mengenai maksud dari ayat tersebut dan apa yang diinginkan oleh *shāri’*. Nawar ‘Abīdī, “al-Daḥīl al-Lughawī wa ‘Alāgh al-Lafdhi bi al-Ma’nā ‘inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, *Majallah Kulliah al-Adāb wa al-‘Ulūm al-Insānīyah wa al-Ijtima’īyah*, (2010). http://www.univ-biskra.dz/fac/fl11/images/pdf_revuc/pdf_revuc_07/nawar%20abidi.pdf. Diunduh: 19/3/2014.

Dari pemaparan di atas, dapat ditarik kesimpulan, bahwa pendapat yang memperlakukan ahli waris tanpa menganggap adanya perbedaan mengenai ahli waris mana yang tidak boleh dikurangi bagiannya dan yang boleh dikurangi, menunjukkan ketentuan yang berlandaskan pada pemerataan sebagai interpretasi dari keadilan yang prinsip dalam hukum waris Islam. Hal ini karena konsep tersebut, yakni memperlakukan sama terhadap setiap ahli waris untuk dikurangi bagian waris yang mereka terima.⁶⁴ Dengan demikian, hukum waris Islam tidak disangka sebagai hukum yang diskriminatif, seperti yang dikemukakan oleh Tamar Ezer, dalam kesimpulan penelitiannya, yakni bahwa hukum waris Islam adalah hukum waris yang diskriminatif.⁶⁵ Kemudian, memberikan perlakuan yang sama kepada setiap individu, dalam hal ini setiap ahli waris, dapat dikatakan sejalan dengan konsep *proportional*. Perlakuan sama kepada ahli waris, yang merupakan bagian dari sebuah keluarga, menurut Asma Alshankiti, merupakan tujuan dasar adanya sebuah hukum, yakni menjaga dan melindungi keluarga, yang mana hal tersebut merupakan bagian dari konsep *maqāsid al-sharī'ah*.

C. Menghindari Konflik di Antara Anggota Keluarga

Suatu keadaan dalam pembagian ahli waris yang menggambarkan sebuah situasi pelik, di mana harta warisan tidak dapat menampung kebutuhan setiap bagian yang harus diterima ahli waris, dapat menimbulkan masalah berupa konflik di antara para ahli waris. Untuk menyelesaikan kondisi tersebut dibutuhkan sebuah solusi yang tepat agar kebutuhan bagian waris setiap ahli waris dapat terhindar dari konflik antar anggota keluarga.⁶⁶ Konflik demikian bisa saja terjadi disebabkan oleh adanya kekhawatiran yang muncul di antara

⁶⁴ Teori *proportional equality* (memposisikan setiap individu sama dengan memberikan sesuatu sesuai haknya) merupakan maksud dari salah satu teori *kelayakan* yang diungkapkan oleh Aristotele. Lihat Edward N. Zalta, Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Juni 2007) [.http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/equality/ProEqu](http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/equality/ProEqu). Diakses: 13/3/2014. Walaupun konsep keadilan yang demikian bukan berasal dari Islam, menurut Majid Khadduri, bisa dijadikan tolak ukur keadilan yang terdapat dalam suatu hukum yang diperuntukkan bagi orang Islam. Dengan syarat, konsep tersebut tidak bertentangan tujuan prinsip dan tujuan hukum Islam. Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984), 196.

⁶⁵ Tamar Ezer, "Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters", *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 606. <http://winafrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>. diunduh: 25/7/2013.

⁶⁶ Menurut Bjorn Moller, tingkatan lingkup konflik, berdasarkan ada tidaknya kekerasan dapat dibagi menjadi beberapa macam, yaitu: konflik antar individu, seperti penyiksaan terhadap anak dan diskriminasi; konflik dalam negeri, seperti pemberontakan dan perebutan kekuasaan politik; konflik *transnational*, seperti perang antar negara dan diplomasi persetujuan; dan konflik internasional, seperti perang dunia dan perselisihan politik. Lihat Bjorn Moller, "Conflict Theory", *Research Center on Development and International Relations*, No. 122, (2003), 1.

para ahli waris. Hal ini, karena kekhawatiran dikeluarkan atau dibedakan dengan posisi individu lain termasuk penyebab timbulnya suatu konflik. Selain itu, perbedaan persepsi, keaneragaman personal, dan struktur masyarakat yang berbeda juga merupakan penyebab dari adanya konflik.⁶⁷

Kekhawatiran di antara ahli waris bisa saja terjadi, karena proses pembagian harta warisan merupakan sesuatu yang menyangkut dengan hak mereka.⁶⁸ Kemudian, memperoleh sesuatu sesuai dengan haknya merupakan suatu yang penting untuk diperhatikan. Terlebih hak tersebut termasuk ke dalam hak-hak dasar sebagai manusia, yang terlembagakan sebagai hak asasi manusia. Oleh karena itu, hak dasar tersebut pada masa sekarang ini, terutama terkait dengan jender, merupakan kajian yang sangat dianggap perlu baik bagi dari sisi hukum Islam maupun hukum internasional.⁶⁹ Selanjutnya, berdasarkan perspektif UHDR (the Universal Declaration of Human Right), hak asasi manusia dapat dibagi menjadi beberapa kategori, yakni: hak sipil individu, hak bidang ekonomi sosial, hak berkumpul, hak mengenai ekspresi berpolitik dan hak berkedudukan sama di depan hukum.⁷⁰

Hak asasi manusia menurut pandangan Islam, setidaknya dapat dikategorikan ke dalam beberapa bagian, yaitu: hak *mukallaf* (orang yang patut mengurus dirinya dan wajib taat terhadap segala hukum Allah) sebagai seorang individu, hak *mukallaf* sebagai manusia sosial (yang berinteraksi dengan orang lain), hak orang lain yang dibebankan kepada *mukallaf*, seperti anak-anak, orang abnormal dan makhluk lain.⁷¹ Oleh karena pentingnya hak-hak individu dalam

⁶⁷ Chris Van Tonder, dkk., "The Causes of Conflict in Public and Private Sector Organizations in South Africa" *Managing Global Transitions*, vol. 6, no. 4 (2008), 376. http://www.fm-kp.si/zalozba/ISSN/1581-6311/6_339.pdf. diunduh: 26/3/2014.

⁶⁸ Pembagian macam hak asasi tersebut berdasarkan pada "Declaration of Human Right" tahun 1948, yang terdiri dari 30 pasal. <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtmltop>. Diakses: 18/3/2014.

⁶⁹ Nik Salida Suhaila Nik Saleh, "A Conceptual Analysis of 'Rights' In the International and Islamic Human Rights Instruments", *American International Journal of Contemporary Research*, vol. 2, no. 4 (2012), 162. http://www.ajjernet.com/journals/Vol_2_No_4_April_2012/19.pdf. diunduh: 10/7/2014.

⁷⁰ Lihat <http://faculty.chass.ncsu.edu/slatta/hi216/hrtypes.htm>. diakses: 18/3/2014.

⁷¹ Perspektif demikian terkandung dalam deklarasi Kairo tentang hak asasi manusia, yang dilaksanakan di Mesir sekitar pertengahan tahun 1990, pada konferensi para Menteri Luar Negeri negara-negara Islam ke-19. Deklarasi tersebut memuat 25 pasal. Lihat The Organization of Islamic Conference, "The Cairo Declaration on Human Right in Islam". <http://www.arabhumanrights.org/publications/regional/islamic/cairo-declaration-islam-93e.pdf>. Diunduh: 18/3/2014. Menurut Ali Manzo, ada beberapa kemiripan isi kandungan yang terdapat dalam UDHR 1948 dengan deklarasi Kairo, yakni: kemerdekaan merupakan hak dasar dan pokok sebagai manusia, bebas berekspresi, larangan merugikan orang lain, hak hidup, hak terhindar dari kezaliman, dan hak mempunyai pasangan hidup. Sementara itu, ada pendapat lain mengatakan, pendapat Adama Dieng misalnya, bahwa keberadaan deklarasi UDHR dapat terancam oleh deklarasi *Cairo*. Hal tersebut karena banyak perbedaan atau hal-hal yang berlawanan di antara keduanya. lihat Ali Manzo Usman, "Social Human Right in Islam

hukum Islam, termasuk di dalamnya hukum waris, menjaga tiap hak asasi manusia sehingga tercapai kebaikan (*maṣlahah*) merupakan tujuan suatu hukum.⁷² Kemudian, kebutuhan terhadap harta baik itu didapat dengan hasil kerja sendiri ataupun dengan jalan pewarisan adalah sebuah kebutuhan yang harus dipenuhi. Hal tersebut karena dengan terpenuhinya kebutuhan harta diharapkan dapat menjadi cara untuk tercapainya keberlangsungan hidup.

Hukum mengenai peralihan harta warisan mempunyai peran penting terhadap pemeliharaan kebutuhan harta, khususnya para kerabat keluarga. Dengan demikian, selain untuk tercapainya kesejahteraan sebagai hasil dari pembagian harta, diperlukan pula suatu konsep pembagian harta yang tidak menimbulkan masalah, konflik antar anggota keluarga misalnya.⁷³ Oleh karena itu, menurut Asma Alshankiti, yang unik dari hukum waris Islam, seorang yang akan meninggalkan harta tidak diberi otoritas untuk menentukan bagian harta yang nantinya diterima oleh keluarganya yang ditinggalkan. Hal demikian diberlakukan agar tidak terjadi perlakuan berbeda, seperti mengutamakan sebagian anggota keluarga.⁷⁴ Selanjutnya, mengenai kemungkinan terjadinya konflik keluarga bias saja terjadi pada pembagian harta dalam situasi, di mana harta warisan tidak dapat memenuhi kebutuhan bagian para ahli waris. Hal ini karena, menurut Van Tendor, membedakan seseorang dari kelompoknya dapat mengakibatkan konflik.⁷⁵

Berkaitan dengan hal tersebut, Ibn Qudāmah mengatakan, bahwa untuk menghindari kekurangan harta tersebut, perlu dilakukan pemberian bagian waris di bawah bagian yang seharusnya diterima setiap ahli waris tanpa kecuali. Pengurangan tersebut dilakukan secara proporsional, yakni sesuai dengan bagian

An The Universal on Human Rights (UDHR 1948)” *International Journal of Sustainable Development*, (2012), 41-44. Bandingkan dengan Austin Dacey, Colin Coproske, “Islam and Human Right: Defending Universality at the United Nations”, *Center for Inquiry International* (2008), 4. http://www.centerforinquiry.net/uploads/attachments/ISLAM_AND_HUMAN_RIGHTS.pdf. diunduh: 18/3/2014.

⁷²Kemaslahatan dalam hukum Islam dapat tercapai dengan mempertimbangkan dua hal, yakni tujuan syariat (*maqāṣid al-Sharī'ah*) dan ushul fiqh. Maksud *maqāṣid* yaitu tujuan yang hendak dicapai oleh hukum yang di-*taklīf*-kan kepada manusia. Pokok pembahasan tujuan hukum ialah pengabdian hamba kepada Allah, memberikan kemudahan kepada hamba untuk menjalankan hukum Allah, dan memberikan kebaikan. Hasan ibn ‘Abd al-Ḥamīd Bukhārī, “Al-Maṣlahah fi al-Sharī'ah: Ḍawābiṭ wa Taṭbiqāt wa Athār”, *Mu'tamar al-naṣṣ al-Sharī bayn al-Aṣālāh wa al-Mu'āṣirah* (Universitas Urdunīyah, 2012). Diakses 16/7/2013.

⁷³ Afroza Bulbul, “Implication of Islamic Law of Inheritance: Ultimate Solution to Family Conflict” *Asian Journal of Applied Science and Engineering*, Volume 2, No 2 (2013), 126. http://ajase.weebly.com/uploads/1/3/4/5/13455174/54_11_template.pdf. diunduh: 28/4/2014.

⁷⁴ Asma Alshankiti, “A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law”, (Alberta: University of Alberta, 2012), 68.

⁷⁵ Chris Van Tonder, dkk., “The Causes of Conflict in Public and Private Sector Organizations in South Africa”, 376.

awalnya.⁷⁶ Hal tersebut dilakukan agar setiap ahli waris tetap bisa menerima bagian mereka, walaupun tidak sebesar dengan bagian yang semestinya mereka terima. Pendapat ini dikemukakan dan disepakati oleh jumhur *fuqahā'*. Alasan pendapat tersebut, bahwa ayat kewarisan merupakan dalil yang bersifat umum, sehingga memungkinkan dilakukan ijtihad terhadap persoalan-persoalan kewarisan yang tidak diterangkan dalam ayat kewarisan tersebut. Selain itu, ayat kewarisan juga menggambarkan setiap ahli waris memiliki hak yang sama dalam pewarisan. Nampaknya, menurut Ibn Ḥazm (w. 456 H.), 'Umar ibn Khaṭṭāb sebagai pelopor pendapat demikian tidak melihat penjelasan adanya perbedaan keutamaan pada setiap ahli waris, yakni ahli waris mana yang harus didahulukan dan yang diakhirkan diberikan harta warisan.⁷⁷ Landasan hukum lain yakni maksud hadis Nabi SAW, "berikanlah bagian-bagian waris kepada yang berhak"⁷⁸, di mana menunjukkan tidak adanya perbedaan di antara ahli waris, khususnya *ahl al-furūd*.⁷⁹ Konsekuensinya, tidak mungkin dilakukan pemberian hak penuh untuk memperoleh harta, sesuai bagian pasti (*furūd muqaddar*), kepada sebagian ahli waris, sedangkan bagian ahli waris lain dikurangi. Dengan demikian konsumensi tersebut menjadikan bagian tiap ahli waris akan berkurang dari bagian awal mereka yang sudah ditentukan dalam ayat kewarisan. Jadi, nampaknya mereka berpendapat bahwa mengurangi bagian tiap ahli waris tidak bertentangan dengan ketentuan yang terdapat dalam ayat kewarisan.

Ada pendapat lain yang berbeda dengan pendapat di atas. Untuk menghindari permasalahan kekurangan harta, sehingga tidak mencukupi kebutuhan bagian ahli waris, hanya perlu mendahulukan bagian ahli waris yang harus didahulukan pemberian bagiannya dan mengakhirkan bagian ahli waris yang lain.⁸⁰ Hal tersebut karena bagian pasti yang sudah ditetapkan oleh ayat kewarisan tidak boleh dirubah, dan walaupun harus dirubah, maka yang terkena dampak perubahan tersebut hanya sebagiannya saja. Pengurangan atau perubahan tersebut dilakukan kepada ahli waris tersebut karena dalam ayat kewarisan sudah ditetapkan demikian sebagai sebuah ketentuan. Ketentuan tersebut dapat terlihat pada pemberian dan perubahan bagian-bagian ahli waris. Sebagian dari mereka dapat mengalami perubahan besaran bagian, namun

⁷⁶ 'Abdullāh ibn Qudāmah, *al-Kāfi*, diedit oleh 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 4 (Jizah: Dār Hijr, 1997), 88.

⁷⁷ Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥallā fī Sharḥ al-Mujallā bi al-Ḥujaj wa al-Athār*, 1472.

⁷⁸ Hadis ini terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 6737 dan *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1615, di mana para perawinya sesuai dengan urutannya sampai ke Imam Bukhari dan Muslim yaitu Wuhayb, 'Abdullah ibn Ṭāwūs, Abu Ṭāwūs dan 'Abdullah ibn 'Abbās. Para perawi hadis ini merupakan orang-orang yang dapat dipercaya dalam meriwayatkan hadis. Jika diperhatikan hadis ini merupakan hadis yang dipakai sebagai dasar hukum pemikiran konsep 'awl, walaupun salah satu perawinya, 'Abdullah ibn 'Abbās, adalah sahabat yang tidak menyetujui konsep tersebut.

⁷⁹ Lihat Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 555.

⁸⁰ 'Ali ibn Sulaymān al-Mardāwī, *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājih min al-Khilāf*, diedit oleh Muḥammad Ḥasan Ismā'īl, jilid 7, 299.

bagiannya bersifat tetap (ditentukan besarnya).⁸¹ Kemudian, sebagian lain, suatu waktu, memperoleh bagian tetap, dan pada waktu lain mendapatkan bagian yang tidak tetap. Sehingga dengan alasan tersebut, hanya sebagian ahli waris yang diperkenankan bagiannya dikurangi dari bagian pasti mereka.⁸²

Ketika pendapat-pendapat tersebut diterapkan kepada suatu kasus imajinatif, misalnya harta akan dibagikan kepada ahli waris yang terdiri dari: isteri, ibu dan tiga saudara perempuan sekandung, maka penyelesaiannya adalah sebagai berikut:

Berdasarkan bagian pasti yang terkandung dalam ayat-ayat kewarisan, bagian isteri adalah $\frac{1}{4}$ (25 %) dari harta. Dalam kasus ini, isteri mendapatkan bagian tersebut karena tidak mewaris dengan anak dari almarhum (pewaris). Ibu memperoleh bagian $\frac{1}{6}$ (16,7 %), karena mewaris bersama beberapa saudara. Bagian ibu tersebut akan berbeda ketika tidak bersama mereka, yakni $\frac{1}{3}$. Adapun bagian waris tiga saudara perempuan kandung mendapatkan $\frac{2}{3}$ (66,7 %) bagian. Kemudian, dengan melihat bagian-bagian yang sudah dipastikan tersebut dapat diketahui bahwa akan terjadi kekurangan harta.

Menurut pendapat pertama, setiap bagian ahli waris harus dirubah dengan cara dikurangi. Jadi, bagian isteri menjadi 23,1 % ($\frac{3}{13}$), ibu mengambil bagian 15,4 % ($\frac{2}{13}$), dan tiga saudara memperoleh 61,5 % ($\frac{8}{13}$) bagian, di mana masing-masing mereka mendapatkan 20,5 %. Selanjutnya, penyelesaian dengan menggunakan pendapat kedua yaitu, ibu dan isteri diberikan hak waris terlebih dahulu, sehingga mereka mendapatkan bagian sama dengan bagian pasti yang semestinya mereka peroleh, yakni bagian masing-masing mereka adalah 25 % ($\frac{3}{12}$) dan 16,7 % ($\frac{2}{12}$). Setelah itu, tiga saudara perempuan diberikan bagian berupa sisa dari harta yang telah diambil oleh bagian ibu dan isteri, yakni 48,3 % ($\frac{7}{12}$). Jadi masing-masing saudara perempuan kandung tersebut memperoleh 16,1 % bagian dari harta warisan. Kesimpulannya, perbedaan penyelesaian perhitungan waris antar kedua pendapat tersebut menghasilkan selisih perolehan bagian waris yang diterima oleh saudara perempuan sebesar 13,2 % atau 4,4 % per orang.

Perbedaan pendapat yang terjadi berkenaan dengan persoalan kekurangan harta, yang berakibat tidak terpenuhi kebutuhan hak waris seluruhnya, terjadi karena perbedaan pandangan prioritas antara pelaksanaan teks ayat dan keadilan.⁸³ Pendapat pertama nampaknya memandang bahwa pelaksanaan ayat kewarisan dan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan ayat kewarisan sebagai bentuk keadilan harus sama-sama diprioritaskan. Jadi, menurut Ahmed E. Souaiaia, adanya penyelesaian yang memperhitungkan keadilan dan teks ayat kewarisan, dalam pembagian harta waris dapat menghindari adanya kesenjangan

⁸¹ Bandingkan dengan ungkapan Ibn 'Abbās yang dikutip oleh Ibn Mundhir dalam Muḥammad ibn Mundhir al-Naysābūrī, *al-Awsaṭ: min al-Sunan wa al-Ijmā'* wa al-Ikhtilāf, diedit oleh Muḥy al-Dīn, juz 7 (Riyāḍ: Dār al-Falāḥ, 2009), 429.

⁸² Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 554.

⁸³ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2004), 100.

di antara para ahli waris.⁸⁴ Jadi, pendapat tersebut merupakan pemikiran yang menempatkan posisi yang sama antara ayat kewarisan sebagai wahyu dan nilai keadilan sebagai hasil nalar logika, sehingga keadilan yang dicapai tidak hanya mengandalkan kepada buah pemikiran akal. Kemudian, pendapat kedua, seperti pada uraian sebelumnya, berpandangan bahwa ketentuan yang tertulis jelas dalam ayat kewarisan berupa bagian tetap (*furūd muqaddarah*) harus tetap dilaksanakan dalam keadaan apapun, karena merupakan batasan hukum dari *shāri'*. Batasan tersebut berupa angka-angka maupun keutamaan ahli waris sudah dipaparkan dengan jelas dalam ayat kewarisan. Walaupun demikian, adanya ungkapan *al-hudūd* dalam Q.S. 4:12-13 sebetulnya masih bisa mengakomodasi segala permasalahan mengenai peralihan harta warisan yang tidak secara langsung dijelaskan dengan tegas di dalamnya. Dengan syarat ketentuan yang dijadikan hukum untuk menyelesaikan permasalahan tersebut tidak bertentangan secara konteks, dan memberikan kebaikan kepada manusia.

Setelah melihat dan mengkaji pendapat-pendapat di atas, baik dalam bentuk pandangan maupun argumen hukum yang yang diberikan oleh setiap kelompok tersebut, dapat diambil sebuah *tarjih* dengan lebih condong kepada pendapat yang memberlakukan 'Awl dibanding memilih pendapat yang sebaliknya. Dengan alasan bahwa pendapat kedua yang disertai dengan argumennya dapat memberikan kebaikan kepada para ahli waris dengan tidak dibedakan satu sama lain, sehingga tidak menimbulkan kekhawatiran yang berbuah konflik di antara mereka. Penyelesaian kewarisan yang demikian mencerminkan suatu keadaan yang membawa kebaikan dan menghilangkan kerugian, karena menunjukkan hukum yang menjaga keutuhan keluarga sebagai bagian dari *maqāsid al-Sharī'ah*.

D. Manifestasi Sikap Penerimaan Hukum Allah dalam Takdir Kematian, dan Kenyataan Susunan Keluarga yang Tersisa

Hukum waris sebagai hukum yang mengatur perpindahan harta dari orang yang meninggal kepada orang yang masih hidup, khususnya keluarga dan kerabat tidak dapat dipisahkan dari dua hal, yakni kematian dan struktur dari kenyataan anggota keluarga yang masih ada. Hal ini karena hukum waris dalam Islam didasari oleh prinsip adanya kematian dan prinsip individual.⁸⁵ Kedua hal tersebut merupakan hukum alam yang sudah dipastikan oleh Allah melalui *qaḍā'* dan *qadar*.⁸⁶ Dengan demikian, hukum waris tidak dapat dilepaskan dari aspek

⁸⁴ Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 70-71.

⁸⁵ Dengan adanya prinsip individual, hak waris diterima oleh setiap individu bukan dengan berkelompok. Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, 18, 20.

⁸⁶ Perbedaan antara *qaḍā'* dan *qadar*, menurut Ibn Hajar, yaitu *qaḍā'* merupakan hukum Allah yang lengkap besifat global sejak zaman *azālī*, sedangkan *qadar* merupakan bagian dan rincian dari hukum tersebut. lihat Ahmad ibn 'Alī ibn Hajar al-'Ashqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdullah ibn Bāz, juz 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), 118. Bandingkan dengan Ahmad ibn 'Abd al-Ḥafīm ibn Taymiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, diedit oleh 'Alawī ibn 'Abd al-Qādir al-Saqāf

teologi, baik sebagai sebuah hukum materil maupun sebagai bagian dari Islam sebagai agama yang berlandaskan tauhid (*dīn al-tawḥīd*). Hal itu, karena hukum waris Islam tidak hanya bersumber pada dalil ('*aqlī* dan '*naqlī*'), tapi juga bersumber kepada kehendak Allah (*taqḍir min Allāh*).

Oleh karena peralihan harta sebagai proses pewarisan berkaitan dengan kematian, maka menurut Amir Syarifuddin, salah satu dari prinsip kewarisan dalam hukum Islam adalah asas '*ijbāri*. Maksudnya adalah harta seseorang tidak dapat diberikan kepada orang lain sebagai proses pewarisan sebelum orang yang mempunyai harta tersebut meninggal dunia. Kemudian, setelah orang tersebut meninggal dunia, harta tersebut wajib diberikan kepada orang-orang yang berhak sesuai dengan struktur keluarga yang ada. Oleh karena itu, dalam Islam, harta peninggalan yang sudah dipakai untuk mengurus keperluan '*tahjīz*, harus dibagikan kepada yang berhak mewarisnya dan tidak boleh dikuasai oleh satu orang atau kelompok.⁸⁷

Besaran harta yang diterima oleh ahli waris bergantung kepada jumlah dan susunan anggota keluarga. Hal tersebut misalnya dapat terlihat pada bagian suami yang mendapatkan 1/2 bagian, dan isteri memperoleh 1/4 bagian, jika tidak terdapat anak dari '*muwarrith*. Kemudian, bagian mereka berubah menjadi 1/4 dan 1/8 jika ada anak dari '*muwarrith*. Begitu juga dengan besaran bagian yang diterima anak dari '*muwarrith* ataupun bagian orang tua dari '*muwarrith* menyesuaikan dengan struktur keluarga yang ada.

Perubahan besaran bagian waris yang diterima seperti yang diterangkan di atas merupakan perubahan-perubahan waris yang dapat diselesaikan oleh isi ayat-ayat kewarisan. Akan tetapi jika terjadi keadaan di mana ada orang yang mati meninggalkan harta dan pada waktu pembagian harta tersebut struktur keluarga⁸⁸ yang tersisa menimbulkan permasalahan karena harta warisan tidak dapat dibagikan kepada mereka seperti penyelesaian pembagian warisan pada umumnya. Penyebabnya adalah harta yang ada tidak dapat memenuhi hak bagian pasti seluruh ahli waris.

(Teheran: al-Durar al-Sunniyah, 2012), 120-21. Segala apapun yang terjadi pada makhluk merupakan ketetapan dari Allah. Ketetapan tersebut sudah dituliskan sebelum langit dan bumi diciptakan. tak ada satupun yang terlepas dari ketetapan Allah. Hal ini sesuai dengan kandungan Q.S. al-Ra'd: 16, al-An'am: 101-102, dan al-Qamar: 49. Aḥmad ibn Ḥusayn al-Bayhaqī, '*al-Qaḍā' wa al-Qadar*, diedit oleh Ṣalāh al-Dīn ibn 'Abbās Shukr, juz 1 (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2005), 334.

⁸⁷ Amir Syarifuddin, '*Hukum Kewarisan Islam*, 17.

⁸⁸ Keluarga, menurut Hammūdah 'Abd al-'Aṭi, dapat didefinisikan sebagai sebuah kerangka khusus yang mempunyai prinsip-prinsip yang diikat oleh pertalian darah, jalinan perkawinan antara satu orang dengan yang lain, dan percampuran secara alami seperti mengharapakan keinginan yang sama yang dirasakan oleh individu, ditentukan oleh agama dan dikuatkan oleh hukum. Dalam keluarga Islam, struktur keluarga berdasarkan posisi di masyarakat, dapat dibagi dua, yakni struktur inti (*primary*) terdiri dari: pasangan suami isteri (*spouse*), keturunan (baik anak maupun cucu), dan struktur tambahan (*supplementary*), saudara (baik sekandung, seapak, maupun seibu), dan saudara sepupu. Hammūdah 'Abd al-'Aṭi, '*The Family Structure in Islam*, 20-21.

Untuk menyelesaikan persoalan pembagian warisan di atas, para *fuqahā'* berbeda pendapat tentang cara untuk menyelesaikan masalah tersebut. Menurut Ibn 'Abbās, penyelesaian kasus tersebut dapat dilakukan dengan membedakan ahli waris, mana ahli waris yang sama sekali tidak terhalang (*ghayr mahjūb*) hak warisnya dan ahli waris bisa saja terhalang (*mahjūb*). Hal tersebut merupakan alasan adanya ahli waris yang harus didahulukan dan ahli waris yang harus diakhirkan.⁸⁹ Selanjutnya, bagian-bagian pasti dalam ayat kewarisan juga menunjukkan bahwa bagi Allah, sebagai zat yang mengurus sesuatu dari yang terlihat jelas dengan hal yang tak terlihat seperti pasir di tempat paling pelosok negeri (yang diumpamakan dengan *raml 'ālij*), mustahil tidak memberikan jalan keluar untuk menyelesaikan masalah *defisit* harta.⁹⁰ Selain itu, menurutnya, ketika suatu hak terkait dengan harta yang tidak dapat memenuhi hak tersebut, maka hak yang lebih kuat harus didahulukan, misalnya harta peninggalan (*al-tirkah*) yang dikaitkan dengan hak *tahjīz*, bayar hutang (*al-dayn*)⁹¹, wasiat dan pewarisan. Apabila harta peninggalan tersebut tidak dapat memenuhi semua hak tersebut, maka yang didahulukan yaitu *tahjīz*.⁹² Dengan dianalogikan kepada permasalahan di atas, jadi pemberian hak waris yang utuh kepada sebagian ahli waris yang diutamakan merupakan prioritas yang harus dilakukan.

Sejalan dengan pendapat tersebut ialah Muhammad Shahrur. Menurutnya, hukum waris dalam Islam merupakan hukum yang tertutup, sehingga tidak mungkin ada pengurangan ataupun penambahan bagian waris.⁹³ Akan tetapi pendapat Shahrur tersebut berbeda dengan dengan pendapat Ibn 'Abbās mengenai pemberian "hak istimewa mewaris" kepada sebagian ahli waris. Selanjutnya, Shahrur mengatakan bahwa bagian yang berupa angka-angka merupakan sebuah ketentuan batasan atas (maksimal) dan batasan bawah (minimal) yang tidak bisa dirubah.⁹⁴ Jadi, menurutnya tidak mungkin bagian ahli waris lebih besar dari batas maksimal dan lebih kecil dari batas minimal bagian yang sudah ditetapkan.

Berbeda dengan pendapat di atas, Jumhur ulama fiqh berpendapat, bahwa untuk menyelesaikan masalah demikian, setiap bagian ahli waris harus dikurangi secara proporsional tanpa ada pengecualian.⁹⁵ Pendapat ini merupakan

⁸⁹ Muḥammad Abū Zahrah, *Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawāriṭh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1963), 156-57.

⁹⁰ Bandingkan dengan hadis yang diriwayatkan Imam Bayhaqī, no. 12457, yaitu: قال ابن عباس: ترون الذي أحصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً اذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث. Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, 414.

⁹¹ Hutang yang terkait dengan harta peninggalan (*al-tirkah*) dan yang tidak berkaitan dengan hutang. 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Sharḥ al-Sirājiyah*, diedit oleh Muḥy al-Dīn (Kairo: Maṭba'ah Muṣṭafā Albānī, 1944), 98.

⁹² Muḥammad Jawwād Mughniyah, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī, al-Hanbalī*, 405.

⁹³ Muhammad Shahrur, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Aḥāfī, 2000), 296-97.

⁹⁴ Muhammad Shahrur, *Alqur'an wa al-Ḥadīth: Qira'ah Mu'āshirah*, 602-03.

⁹⁵ Aḥmad ibn Muḥammad al-Dardīrī, *al-Sharḥ al-Shaghīr*, diedit oleh Muṣṭafā Kamāl, jilid 4 (Kairo: Dār al-M'ārif, t.t), 645.

kesepakatan Jumah *fuqahā'*.⁹⁶ Adapun alasan hukum yang dijadikan dasar pemikiran di atas, yaitu: ayat kewarisan bersifat *mutlaq*. Oleh karena itu dalam keadaan apapun, setiap ahli waris, yang dimaksud dalam ayat kewarisan, tetap berhak mendapatkan bagiannya dengan tidak dibedakan. Dengan begitu, menurut 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, perpindahan hak waris dari *ahl al-furūd* menjadi 'aṣabah tidak mengakibatkan ahli waris yang mengalami demikian menjadi lemah hak warisnya.⁹⁷ Di samping itu, mengurangi bagian pasti ahli waris dari asalnya merupakan analogi hukum (*qiyās*) terhadap hukum penyelesaian hutang orang yang bangkrut (*muflis*) kepada pihak-pihak yang menghutangi (*ghuramā'*).⁹⁸

Adapun jika diterapkan kepada contoh imajinatif yang mungkin terjadi, seperti ahli waris terdiri dari suami, dua saudara perempuan sekandung dan ibu, maka penyelesaian pembagian warisan menurut kedua kelompok di atas adalah sebagai berikut:

Tabel 4.3
Perhitungan harta warisan kondisi *defisit* harta

No	Ahli waris dan bagiannya	b.w.p	a.m (24)	b.w.a	
				Kel. 1	Kel. 2
1	Isteri: 1/8	12,5 %	3	12,5 %	11,1 %
2	Tiga anak pr. : 2/3	66,7 %	16	54,1 %	59,3 %
3	Ibu: 1/6	16,7 %	4	16,7 %	14,8 %
4	Bapak: 1/6	16,7 %	4	16,7 %	14,8 %
		112,6 %	27	100 %	100 %

Ket:

- a.m = asal masalah
- b.w.a = bagian waris akhir
- b.w.p = bagian waris awal

Tabel 4.3 memperlihatkan, bahwa menurut kelompok pertama bagian yang dikurangi dari bagian awalnya hanya bagian waris yang diperoleh tiga orang anak perempuan dikurangi sebesar 12,6 %, yakni dari 66,7 % menjadi 54,1 %, sehingga masing-masing anak diberikan bagian 18,04 %. Adapun menurut kelompok kedua, bahwa setiap anggota keluarga, yang merupakan ahli waris, mendapatkan pengurangan bagian, yakni isteri dikurangi bagiannya 1,4%, bagian tiga anak perempuan berkurang 7,4 %, dan bagian ibu dan bapak masing dikurangi 1,9 %.

Perbedaan pendapat tentang penyelesaian proses pemberian hak waris terhadap keluarga yang ada, nampaknya diakibatkan oleh kondisi susunan

⁹⁶ Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī, *al-Adillah al-Raḍīyah fi al-Masā'il al-Fiqhīyah*, diedit oleh Muḥammad Shabaḥī al-Hallāq (Sana'ā': Dār al-Hijr, 1991), 326.

⁹⁷ 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Sharḥ al-Sirājīyah*, 100.

⁹⁸ Nabīl Kamāl al-Dīn Ṭāḥūn, *Aḥkām al-Mawārīth fi Sharī'ah al-Islāmīyah* (Jedah: Maktabah al-Khidmāt al-Ḥadīthah, 1984), 172.

anggota keluarga setelah ditinggalkan pewaris (*muwarrith*). Kelompok pertama menanggapi situasi tersebut dengan menggolongkan anggota keluarga yang merupakan ahli waris menjadi dua faksi, yaitu ahli waris yang didahulukan dan ahli waris yang diakhirkan. Berbeda dengan itu, kelompok kedua tidak membagi anggota keluarga menjadi dua golongan. Mereka dianggap sebagai ahli waris yang sama-sama harus diberikan bagian waris dengan tidak didahulukan ataupun diakhirkan.

Dari penjabaran yang berkenaan ikhtilaf perspektif di atas, dapat ditarik keimpulan tentang pendapat yang dapat diunggulkan. Di antara kedua kelompok tersebut yang merupakan pendapat yang dapat dikatakan sebagai ketentuan yang menunjukkan kemaslahatan. Alasannya bahwa pendapat kedua mengindikasikan pentingnya menyadari asas keadilan berimbang dan asas semata akibat kematian sebagai bagian dari prinsip dalam hukum waris Islam.⁹⁹

Asas keadilan berimbang, sebagai prinsip hukum kewarisan Islam, memberikan hak sama kepada seluruh ahli waris tanpa melihat kerabat dari garis keturunan ke bawah ataupun kerabat dari garis keturunan ke atas. Selain itu, ahli waris yang dihubungkan kekerabatannya dengan *muwarrith* tanpa pelantara, yakni anak (laki-laki atau perempuan), orang tua, dan pasangan suami isteri merupakan ahli waris yang sama kuat hak warisnya, karena para ahli waris tersebut selalu dapat mewaris dan tidak dapat dikeluarkan dari hak mewaris.¹⁰⁰ Oleh karena itu, dalam kasus *defisit* harta warisan, ahli waris yang demikian diperlakukan sama tanpa dibeda-bedakan. Selanjutnya, berkaitan dengan peristiwa kematian, pendapat kedua yang memperlakukan sama seluruh ahli waris dengan mengurangi bagian waris mereka merupakan hasil pemikiran dalam pembagian harta warisan yang menyikapi takdir Allah, berupa kematian pewaris, dan susunan keluarga yang ditinggalkan. Dengan begitu bahwa susunan keluarga setelah meninggalnya seseorang mengharuskan bagian tiap ahli waris dikurangi dari bagian semestinya, agar permasalahan *defisit* harta dapat diselesaikan dan tidak ada yang dirugikan.

Akhirnya, dapat diketahui keadilan yang terdapat dalam konsep 'Awl, setelah di atas dipaparkan uraian dengan cukup rinci mengenai keadilan yang terkandung dalam konsep 'Awl (pro-rata pengurangan) dengan menyertakan unsur-unsur keadilan yang dapat ditemukan dalam 'Awl. Selanjutnya, dengan diberlakukannya 'Awl dalam penyelesaian perhitungan distribusi harta warisan, dipastikan tidak akan terjadi perlakuan berbeda terhadap sebagian ahli waris. Dengan demikian, ketentuan seperti itu merupakan konsep dalam pembagian harta warisan yang menunjukkan keadilan. Kesimpulan akhir atau hasil kajian

⁹⁹ Bandingkan dengan Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, 16-17.

¹⁰⁰ Penggolongan ahli waris berdasarkan hubungan kekerabatan dapat dibagi menjadi beberapa bagian, yakni ahli waris yang mempunyai kekerabatan dengan pelantara (*bi lā wāsiṭah*), baik hubungannya karena sedarah (*nasab*) maupun karena perkawinan (*zawjīyah*) dan ahli waris yang kekerabatannya dihubungkan oleh pelantara (*bi wāsiṭah*). Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 355.

tersebut didukung oleh hasil penelaahan pada unsur-unsur keadilan yang ditemukan dalam 'Awl, yaitu: *pertama*; adanya kesepakatan bersama untuk menyelesaikan kompleksitas persoalan, *kedua*; adanya pemerataan dengan mengurangi bagian yang sudah pasti, *ketiga*; menghindari konflik di antara anggota keluarga, dan *keempat*; manifestasi sikap penerimaan hukum Allah dalam takdir kematian dan kenyataan susunan keluarga yang tersisa.

BAB V

ARGUMEN KEADILAN DALAM KONSEP *RADD*

Penyelesaian dalam pembagian harta warisan dengan konsep *Radd*, seperti dijelaskan pada bab 3, dilakukan ketika dalam pembagian harta warisan terdapat sisa setelah dibagikan kepada ahli waris, dan tidak adanya ahli waris *‘aṣabah*. Selanjutnya, *Radd* merupakan bagian dari hukum waris Islam, yang dihasilkan dari ijtihad *fuqahā*.¹ Oleh karena demikian, tentu *Radd* pun dapat menunjukkan prinsip keadilan, misalnya terciptanya keharmonisan di dalam keluarga, akan dihormati sebagai sebuah peraturan.² Jadi, dengan begitu setiap ketentuan yang merupakan bagian dari hukum harus memperlihatkan keadilan, karena hukum haruslah identik dengan keadilan.³

Pada bab ini dikemukakan uraian dalam rangka menguji prinsip keadilan yang diperlihatkan oleh *Radd*, sebagai konsep dalam penyelesaian pembagian harta warisan. Untuk menguji keadilan yang terdapat dalam *Radd*, akan dilakukan pengkajian terhadap pendapat-pendapat yang berbeda perihal penyelesaian yang harus dilakukan apabila terjadi kelebihan harta warisan. Selain itu, dibahas pula argumen-argumen yang digunakan untuk memperkuat pendapat-pendapat tersebut, sehingga dapat diperoleh pemikiran mana yang mengindikasikan nilai keadilan yang dimaksud dalam hukum Islam.

A. Penekanan Terhadap Kebersamaan Dan Pemerataan

Ayat-ayat kewarisan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad merupakan indikasi bahwa dalam hukum waris Islam baik laki-laki maupun perempuan berhak memperoleh warisan dari sanak keluarganya. Hal ini dapat dilihat jelas pada Q.S. al-Nisā: 7; “Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak

¹Dalam konsep *Radd*, ijtihad dilakukan antara lain dengan menggunakan *qiyās*, seperti hasil pemikiran ‘Uthmān ibn ‘Affān, yang meng-*qiyās*-kan persoalan *spouse* (suami-isteri) dalam keadaan *surplus* harta kepada situasi *defisit* harta; metode *istidlāl* jumbuh *fuqaha*, baik dari para sahabat maupun para mujtahid, dengan mengacu kepada Q.S. al-Anfāl:75, dan metode ijtihad yang dilakukan oleh imam Malik dan Shafi’i.

² Adam J. Hirsch, “Default Rules in Inheritance Law: A Problem in Search of Its Context”, *Fordham L. Review* (2004), 1035. Tersedia di: <http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol73/iss3/13>. diunduh: 3/9/2013.

³ Keberadaan keadilan dalam dalam hukum, menurut Widodo Dwi Putro, bukan merupakan hal yang absolut, karena keadilan hanya bisa didekati saja tanpa bisa dicapai, hukum tidak identik dengan keadilan. Widodo Dwi Putro, Oki Hajiansyah Wahab “Disputes Between Law and Justice”, *Journal of Law, Policy and Globalization*, vol. 18 (2013), 5. <http://www.iiste.org/Journals/index.php/JLPG/article/viewFile/8492/8431>. diunduh: 20/3/2014.

menurut bahagian yang telah ditetapkan”. Semenjak diwahyukannya ayat tersebut, yakni semenjak Nabi Muhammad hidup, yang merupakan asas hukum waris Islam, laki-laki dan perempuan diperlakukan sama untuk menerima harta warisan. Selain itu, dalam hukum waris tersebut, perempuan dapat ditunjuk sebagai penerima wasiat dan penerima warisan.⁴ Dengan demikian diskriminasi jenis kelamin untuk mendapatkan hak waris tidak diperkenankan dalam Islam.

Pemberian hak yang sama kepada perempuan maupun laki-laki adalah prinsip dasar yang hendak dicapai dalam hukum waris Islam. Hal ini karena hukum waris bertujuan untuk melindungi seluruh umat Islam tanpa memandang jenis kelamin. Walaupun demikian, hukum waris Islam sebagai hukum yang tidak membeda-bedakan kelamin masih dianggap belum nampak. Hal tersebut menurut Tamar Ezer bisa terlihat adanya pemberian besaran hak waris yang berbeda antara laki-laki dan perempuan, seperti hak waris yang diterima oleh anak dan saudara perempuan yang hanya setengah bagian waris anak dan saudara laki-laki.⁵ Jadi, dengan kata lain, bahwa hukum yang adil ialah hukum yang memberikan hak yang sama baik kepada laki-laki maupun perempuan.

Untuk mengetahui bahwa hukum waris memberikan kebaikan dan keuntungan bagi umat Islam, ia harus dipelajari dan dipahami perihal kearifan yang ada di dalamnya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hukum waris merupakan mekanisme penting untuk menjaga hak individu dan keluarga.⁶ Kemudian, ketentuan dalam ayat kewarisan dapat dilakukan tanpa ada hambatan jika dihadapkan pada perhitungan waris yang sederhana. Hal ini akan berbeda pada waktu ayat waris dihadapkan dengan permasalahan yang tidak biasa. Oleh karena itu, dibutuhkan penyelesaian yang tidak biasa, agar tidak timbul permasalahan lain. Ada beberapa masalah yang tidak tertera jelas penyelesaian kewarisannya, antara lain: hak waris cucu yang ditinggal mati ayahnya sebelum kakeknya meninggal, adanya kekurangan harta yang dibagikan kepada ahli waris (sudah dijelaskan pada bab 4), dan terdapatnya sisa harta karena tidak habis dibagikan kepada ahli waris.

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan mengenai perbedaan pendapat tentang solusi dalam penyelesaian distribusi harta warisan yang menemui kendala berupa *defisit* harta yang berakibat tidak terpenuhinya sebagian ahli waris. Pada keadaan sebaliknya, yakni di mana harta tidak dapat dihabiskan oleh bagian-bagian pasti ahli waris, dengan sebab tidak adanya *‘aşabah*, berdampak pada perbedaan (*ikhtilāf*) penyelesaian yang diberikan oleh *fuqahā*. Berkaitan dengan kasus waris demikian, tidak adanya keterangan jelas dalam ayat kewarisan dan metode *istinbāt* hukum para ulama nampaknya akan berperan

⁴David Stephan Powers, “The Formation of the Islamic Law of Inheritance”(Disertasi pada Universitas Princeton, 1979), 205.

⁵Tamar Ezer, “Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters”, *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 615. <http://winafrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>. diunduh: 25/7/2013.

⁶ Faerul Maliq Intalajie, et.al, “Islamic Inheritance Law among Muslim Minority Countries in Southeast Asia”, *Middle-East Journal of Scientific Research*, vol. 12, no. 1 (2012), 117. [http://www.idosi.org/mejsr/mejsr12\(1\)12/20.pdf](http://www.idosi.org/mejsr/mejsr12(1)12/20.pdf). diunduh: 13/6/2013.

penting dalam jalan keluar yang dihasilkan agar permasalahan tersebut dapat diselesaikan.⁷ Selanjutnya, *ikhtilāf fuqahā'* dapat memberikan efek yang berwarna terhadap paradigma bahwa hukum keluarga Islam merupakan hukum yang dinamis, dan merespon perkembangan zaman sehingga sesuai dengan konteks ke-*kini*-an.⁸

Jumhur *fuqahā'* berpendapat, jika terjadi keadaan di mana bagian pasti ahli waris tidak dapat menghabiskan harta warisan, maka sisa harta tersebut diberikan kembali kepada ahli waris yang ada secara proporsional, kecuali suami dan isteri.⁹ Mereka yang berpendapat demikian ialah jumhur sahabat Nabi SAW seperti: 'Umar, 'Alī ibn Abī Tālib, dan Ibn 'Abbās. Pendapat itu juga didukung oleh mazhab Ḥanafī dan Ḥanbalī, serta ulama *muta'akhhirīn* mazhab Mālikī dan Shafī'i.¹⁰ Berbeda dengan pendapat tersebut, menurut Mazhab Imāmīyah yang dikutip oleh Muḥammad Jawwād Mughnīyah, bahwa seluruh ahli waris berhak memperoleh sisa harta kecuali isteri.¹¹ Selain itu, ada pendapat lain, yakni dari 'Uthmān ibn 'Affān yang mengatakan bahwa sisa harta yang tidak dapat dihabiskan oleh bagian pasti ahli waris, diberikan kepada seluruh ahli waris tanpa kecuali.¹² Pemikiran Uthmān tersebut diadopsi oleh KHI yang dimuat dalam pasal 193. Walaupun dalam pasal tersebut tidak disebutkan secara eksplisit para ahli waris yang berhak atas sisa harta, namun demikian indikasi pengadopsian pendapat Uthmān dalam pasal tersebut bisa dilihat pada ungkapan "sisanya dibagi berimbang di antara mereka (ahli waris)".

Pendapat jumhur *fuqahā'*, yang hanya memberikan sisa harta kepada ahli waris selain suami dan isteri, yakni semua ahli waris dari sedarah (*ahl al-furūd min jihat al-arḥām*) didasari oleh Q.S. al-Anfāl ayat 75:

⁷ Menurut Wahbah al-Zuḥayfī, dengan menerangkan lebih rinci, bahwa perbedaan pendapat tersebut dilatarbelakangi oleh hal-hal berikut, yaitu: a) adanya perbedaan sumber hukum yang dipergunakan, b) terdapat variasi metode yang digunakan untuk memahami teks pada *al-naṣṣ*, c) perbedaan riwayat hadis yang diterima, d) adanya penggunaan *qiyās* pada waktu melakukan ijtihad hukum, e) terdapat perbedaan dalam menyikapi terjadinya pertentangan (*al-ta'arūḍ*) dasar hukum dan cara mentarjihnya, dan f) perbedaan kaidah-kaidah *uṣūliyah* yang digunakan sebagai patokan. Lihat Wahbah al-Zuḥayfī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, juz 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 66-71.

⁸ Amira Mashhour, "Islamic Law and Gender Equality: Could There Be a Common Ground?" *Human Right Quarterly*, Vol. 27, No. 2 (May, 2005), 565. <http://www.jstor.org/stable/20069797>. diakses: 20/2/2012. Lihat pula Muhammad Khalid Masud, "Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction" dalam *Equality and Justice in the Muslim Family*, diedit oleh Zainah Anwar (Selangor: Musawah, 2009), 65.

⁹ Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān, "Radd fi al-Farā'id Fiqhan wa Ḥisāban" *al-'Adl*, No. 33 (2007), 115. Lihat pula Muḥammad ibn Mufliḥ al-Maqdisī, *al-Furū'*, diedit oleh 'Abdullāh ibn Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 8 (Beirut: Dār al-Mu'ayyid, 2003), 25.

¹⁰ Muḥammad al-Shahḥāt al-Jundī, *al-Mirāth fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 200.

¹¹ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfī'ī, al-Ḥanbalī*, cet. Ke-2 (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlah, 2008), 455.

¹² Muḥammad al-Shahḥāt al-Jundī, *al-Mirāth fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 200.

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ¹³.

Menurut mereka, ayat tersebut menunjukkan bahwa ahli waris dari sedarah merupakan pihak yang paling berhak atas harta yang ditinggalkan oleh salah satu dari mereka, termasuk sisa harta yang tidak habis dibagi.¹⁴ Dengan demikian, menurut mereka pemberian preferensi terhadap ahli waris sedarah untuk menerima sisa harta merupakan pikiran yang sejalan dengan interpretasi terhadap ungkapan *ūlū al-arḥām* pada ayat tersebut.

Ada beberapa penafsiran mengenai maksud *ūlū al-arḥām* tersebut di atas. Menurut al-Ṭabarī (w. 310 H.), maksud dari ungkapan tersebut adalah ditujukan kepada orang-orang yang mempunyai hubungan dengan sebab pertalian darah. Mereka diberikan kedudukan lebih utama untuk menerima warisan dibandingkan dengan yang lain, yakni orang-orang yang mempunyai hubungan ikatan sumpah dan hubungan perwalian.¹⁵ Kemudian, pendapat al-Baghawī (w.516 H.) berkaitan dengan penafsiran ayat tersebut, bahwa maksud ungkapan *ūlū al-arḥām* menunjukkan adanya *naskh*¹⁶ hukum pemberian hak waris dengan sebab *hijrah*. Maksudnya bahwa umat Islam yang melakukan hijrah dari Mekah ke Madinah diikat tali persaudaraannya dengan momen *hijrah*. Setelah turunnya Q.S al-Anfāl ayat 75, hak pewarisan melalui tali persaudaraan tersebut dihapuskan dan hak pewarisan hanya diberikan kepada kerabat dengan ikatan pertalian darah.¹⁷

¹³ Artinya: “Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

¹⁴ Lihat ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr: Sharḥ Mukhtaṣar al-Muzanī*, diedit oleh ‘Alī Muḥammad Mu’awwid, juz 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), 76-77.

¹⁵ Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl fī Ayy al-Qur’ān*, diedit oleh ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsim al-Turkī, juz 11 (Kairo: Dār Hijr, 2001), 301.

¹⁶ Buku yang berkaitan dengan *naskh* pertama kali disusun oleh Muḥammad ibn Muslim ibn ‘Ubaydillāh ibn ‘Abdullāh ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 142 H.), dengan judul *al-Nāsikh wa al-mansūkh fī al-Qur’ān al-Karīm*. Menurut Thameem Ushama, bahwa *al-nāsikh* dan *al-mansūkh* merupakan hal yang penting untuk memahami maksud yang terdapat ayat-ayat Alqur’an dan jalan masuk untuk menentukan suatu hukum tertentu. Thameem Ushama, “The Phenomenon of *al-Naskh*: a Brief overview of the Key Issue” *Jurnal Fiqh*, No. 3 (2006), 101. http://e-journal.um.edu.my/filebank/published_article/3994/The_Phenomenon_of_al-Naskh.pdf. diunduh: 23/4/2014. Selain itu, menurut Abdul-Rahim, dalam kesimpulan desertasinya, menyatakan bahwa *naskh Alqur’an* bukan merupakan sebuah teori dalam pengertian yang nyata, itu sebenarnya merupakan bagian dari pemahaman dan doktrin. Roslan Abdul-Rahim, “Naskh al-Qur’an: a Theological and Judicial Reconsideration of the Theory of Abrogation and Its Impact on Qur’anic Exegesis” (Disertasi pada Temple University, 2011), 279. <http://digital.library.temple.edu/utills/getdownloaditem/collection/p245801coll10/id/101893/type/compoundobject/show/1/cpdtype/document-pdf/filename/103204.pdf>. diunduh: 23/4/2014.

¹⁷ Abi Muḥammad al-Husayn ibn Mas’ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī: Ma‘ālim al-Tanzīl*, diedit oleh ‘Uthmān Jum’ah Ḍamīriyah, Jilid 3 (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1989),

Ditambahkan oleh al-Zamakhsharī (w. 538 H.), bahwa ayat tersebut juga dasar hukum *naskh*, sebab kewarisan antara golongan Muhajirin dan Anshor, melalui ikatan sumpah dan lain-lain, dan memberikan hak waris kepada orang-orang yang lebih berhak yakni mereka yang mempunyai ikatan sedarah.¹⁸

Ungkapan *ūlū al-arḥām* dalam Q.S. al-Anfāl tersebut dalam tafsir yang ditulis al-Qurtubī (w. 671 H.), diterangkan bahwa maksud dari ungkapan *ūlū al-arḥām* bahwa mereka merupakan bagian dari *awliyā' ba'd*. Yang dimaksud *awliyā' ba'd* dalam kewarisan, menurut Ibn 'Abbās yang dikutip al-Qurtubī, ialah orang-orang yang melakukan hijrah dari Mekah ke Madinah. Selain itu, setelah turunnya ayat tersebut hak kewarisan *awliyā' ba'd* yang tidak termasuk ke dalam anggota keluarga sedarah dalam hal ini *ūlū al-arḥām*, tidak lagi berhak atas harta warisan dari saudaranya yang diikat dengan pertalian sumpah atau pertolongan (*ma'ūnah*), dan hak waris diberikan hanya kepada kerabat seperti pertalian darah yang mukmin.¹⁹ Kemudian, argumen-argumen al-Qurtubī tersebut ditambahkan oleh al-Rāzī (w. 327 H.), bahwa pada masa sebelum ayat tersebut diturunkan, umat Islam saling mewarisi dengan ikatan sumpah setia, dan ikatan *ma'ūnah*, serta perwalian (*al-mawālī*). Jadi, saudara muslim yang tidak ikut hijrah tidak mempunyai hak waris.²⁰ Namun setelah turun ayat tersebut, sesuai dengan ungkapan *ūlū al-arḥām*, kerabat seperti pertalian darah, termasuk di dalamnya keluarga dari suku Badui (*al-a'rābī*) yakni kerabat sedarah yang tidak ikut hijrah ke Madinah, diberikan hak untuk mewaris. Pendapat demikian senada dengan pemikiran Ibnu 'Abbās, yang meyangkal pendapat yang dikemukakan oleh Ibn Mas'ūd, bahwa ungkapan *ūlū al-arḥām* sampai akhir ayat menjelaskan keutamaan satu kerabat dengan kerabat yang lain.²¹

Menurut Ismā'il ibn Kathīr (w. 774 H.), ungkapan *ūlū al-arḥām* dimaksudkan oleh ulama *farā'id* untuk seluruh kerabat pertalian sedarah, baik yang termasuk ahli waris golongan *'aṣabah* maupun *dhaw al-arḥām*, yang tidak mempunyai bagian pasti dalam mewaris. Juga menurutnya, bahwa ayat tersebut menyalin hukum mengenai pewarisan dengan ikatan sumpah persaudaraan.²²

381. Lihat pula Muḥammad al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, diedit oleh , juz 10 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-A'rābī, t.t), 39.

¹⁸ Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, diedit oleh 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, juz 2 (Riyad: Maktabah al-'Abīkān, 1998), 604.

¹⁹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān wa al-Mubīn: Li mā Taḍammanahu min al-Sunnah wa Ai al-Furqān*, diedit oleh 'Abdullāh al-Turkī, juz 10 (Beirut: Mu'assah al-Risālah, 2006), 86.

²⁰ Al-Rāzī ibn Abī Hātim, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, diedit As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, jilid 5 (Makkah: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 1743-44.

²¹ Bandingkan dengan Sulaymān ibn al-Ash'ab al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, diedit oleh 'Adil al-Sayyid, juz 3 (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997), 224-26.

²² Ismā'il ibn Kathīr al-Dimishqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, diedit oleh Ḥasan 'Abbās Qatb, jilid 7 (Jizah: Mu'assah Qurṭubiyah, 2000), 133. Lihat pula Ṣiddīq ibn Ḥasan al-Qinūjī, *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāsid al-Qur'ān*, diedit oleh 'Abdullāh ibn Ibrāhīm al-Anshārī, juz 5 (Ṣayda: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 1992), 222.

Perbedaan-perbedaan penafsiran yang dihasilkan oleh para *mufasssīrīn* di atas menunjukkan bahwa arti maupun maksud yang dikandung dalam *ūlū al-arḥām* sebagai bagian dari *lafẓ* dalam Alqur'an tidak hanya bisa diartikan dengan satu makna. Perbedaan penafsiran tersebut bisa diterima dengan syarat bahwa penafsiran tersebut dilakukan dengan sikap hormat dan memperhatikan dengan baik *lafẓ* yang ditafsirkan, sehingga hasil dari penafsiran tersebut tidak terintervensi oleh keinginan penafsir belaka.²³

Dari beberapa pendapat di atas baik tentang keseluruhan Q.S. al-Anfāl: 75 maupun khusus mengenai ungkapan *ūlū al-arḥām* dapat diperoleh kesimpulan bahwa pendapat jumhur ulama fiqh yang hanya memberikan sisa harta kepada *ahl al-furūd* selain suami dan isteri (*ahl al-furūd bi al-muṣāharah*), merupakan hasil analogi terhadap pemberian hak eksklusif terhadap kerabat dari pertalian sedarah yang dimaksud *mufasssīrīn*²⁴ di atas. Dengan demikian, bahwa menurut mereka pemberian hak sisa harta warisan hanya diperoleh *ahl al-furūd* seperti pertalian darah, karena mereka lebih utama dibandingkan dengan *ahl al-furūd min al-muṣāharah*. Jika betul seperti itu, maka penganalogian hukum yang demikian tidak adpat digunakan dalam kasus *surplus* harta, dengan alasan bahwa pembedaaan antara ahli waris golongan *ahl al-furūd* tidak memiliki alasan yang kuat, dan para ahli waris yang berada dalam golongan *ahl al-furūd* merupakan orang-orang yang berada dalam kedudukan yang sama derajatnya.

Alasan hukum yang mendasari hasil pemikiran 'Uthmān ibn 'Affān, pemberian sisa kepada seluruh ahli waris dari *ahl al-furūd* termasuk suami dan isteri, yaitu hasil analogi (*qiyās*) situasi kelebihan harta tersebut kepada keadaan *desifit* harta ('*Awl*).²⁵ Oleh karena dalam keadaan *desifit* harta, bagian waris suami maupun isteri beserta ahli waris yang lain dikurangi, maka dalam situasi kelebihan harta suami dan isteri pun berhak atas sisa harta tersebut.²⁶ *Qiyās*

²³ Syed Rizwan Zamir, "Tafsīr al-Qur'an bi'l Qur'an: The Hermeneutics of Imitation and "Adab" in Ibn 'Arabī's Interpretation of the Qur'an", *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 1 (2011), 22-23. <http://www.jstor.org/stable/41932574>. diunduh: 23/4/2014.

²⁴ Penafsiran (*al-tafsīr*) merupakan ilmu yang membahas Alqur'an dari segi *dilālah*-nya sesuai dengan kehendak Allah. Muḥammad Yūsuf al-Shirbajī, "Manhaj al-Dirāsah al-Mawḍū'iyah li Āyat al-Mawḍū' al-Qur'ānī", *Majallah Jāmi'ah Dimishqi*, jilid 8, No. 2 (2012), 689. <http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/law/images/stories/2-2012/a/685-705.pdf>. diunduh: 25/4/2014. Ada beberapa syarat bagi *mufasssīr*, yaitu: memiliki pemahaman baik tentang bahasa Arab, mengetahui ilmu-ilmu yang berkaitan dengan Alqur'an, mempunyai karakter bagus seperti akidah yang lurus dan menghindari mengikuti hawa nafsu, melakukan penafsiran terhadap ayat Alqur'an dimulai dengan Alqur'an, kemudian dengan Sunnah, dan *qaul* Sahabat. Lihat selengkapnya Mannā' Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 321-22.

²⁵ Muḥammad al-Shahḥāt al-Jundī, *al-Mirāth fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 200.

²⁶ *Qiyās* dalam ushul fiqh, adalah menetapkan persamaan hukum yang pasti terhadap suatu hal lain, disebabkan adanya keserupaan alasan hukum antara keduanya menurut *muthbit* (pelaku *qiyās*), baik alasan hukum tersebut berupa sifat maupun hukum. Muḥammad ibn 'Ali al-Qarāfi, *Sharḥ Tanqīh al-Fuṣūl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 298. Lihat pula Muḥammad ibn 'Ali al-Shawkānī, *Irshad al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq fi 'Ilm al-Uṣūl*, diedit oleh Abū Ḥafṣ Sāmī, juz 2, (Riyād: dār al-Faḍīlah, 2000), 840.

demikian pada dasarnya bisa dilakukan, karena dapat memenuhi unsur-unsur yang harus ada dalam proses ijtihad melalui *qiyās*.²⁷ Selain itu, ‘*Awl* yang merupakan ketentuan *sharī‘ah* hasil *ijmā‘ fuqahā’* patut dijadikan *ḥukm al-aṣl* sebagai salah satu syarat dalam penganalogian hukum. Hal ini karena ketetapan hukum *shar‘* baik yang didasari oleh *al-naṣṣ* maupun *ijmā‘* dapat dijadikan *ḥukm al-aṣl*.²⁸ Pendapat diperbolehkannya *ijmā‘* sebagai *ḥukm al-aṣl*, selain Alqur‘an dan Hadis, didukung oleh ‘Abd al-Karīm Zaydān. Menurut Zaydan, hukum yang dilandasi oleh *ijmā‘* juga dapat dijadikan titik tolak untuk mengetahui ‘*illah* suatu hukum. Walaupun demikian ada juga ulama lain yang tidak memperbolehkan penggunaan *ijmā‘* sebagai *ḥukm al-aṣl*, karena tidak mungkin ‘*illah* hukum dapat diketahui dari *ijmā‘*.²⁹

Dari *Qiyās* ‘Uthmān tersebut dapat diketahui unsur-unsur di dalamnya, yakni pengurangan terhadap bagian suami dan isteri pada konsep ‘*Awl* ialah *ḥukm al-aṣl*; kondisi “defisit” harta merupakan *maqīs ‘alayh* atau *mushabbah bih*; kelebihan harta warisan adalah *mushabbah* atau *maqīs bih*; perubahan bagian yang diterima oleh suami dan isteri dari bagian asalnya berupa *farḍ muqaddar* ialah ‘*illah* atau dikenal dengan *wajah shibh* (aspek persamaan). Namun demikian, penggalian hukum dengan menggunakan *qiyās* yang dilakukan oleh ‘Uthmān, menurut Jum‘ah Muḥammad Barrāj, merupakan analogi hukum yang tidak dapat diterima.³⁰ Akan tetapi, pendapat Barrāj tersebut dapat dikatakan tidak tepat, karena sebagaimana dijelaskan di atas bahwa unsur-unsur *qiyās* sudah terpenuhi sehingga penganalogian kelebihan harta kepada kondisi *defisit* harta dalam kasus ahli waris suami dan isteri sesuai dengan kaidah penemuan hukum (*istinbāt al-ḥukm*).

Berkaitan dengan pendapat mazhab Imāmīyah di atas, Jawwād Mughnīyah memberikan penjelasan mengenai alasan pendapat tersebut. Menurutnya, pendapat tersebut merupakan pendapat yang mashur di kalangan *fuqahā’* Imamiyah. Kemudian, memberikan penambahan hak waris dari sisa harta kepada

²⁷ Menurut ‘Ali al-Subkī, unsur yang harus dipenuhi dalam berijtihad dengan menggunakan *qiyās*, sehingga diperoleh sebuah hukum, yaitu: 1) *al-aṣl*, yakni sesuatu yang diqiyāskan kepadanya; 2) *ḥukm al-aṣl*, hukum pada peristiwa awal yang sudah bisa dipahami oleh akal tentang tujuan yang dijadikan alasan penetapannya oleh *Shari‘*; 3) *al-far‘*, masalah yang belum terdapat ketetapan hukumnya; dan 4) *al-‘illah*, sesuatu yang keberadaannya menjadikan adanya hukum. Lihat ‘Ali al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*, yang diedit oleh Sha‘bān Muḥammad Ismail, juz 4, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azharīyah, 1981), 37. Bandingkan dengan Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣaṣ, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, diedit oleh ‘Ajīl Jāshim al-Nashmī, jilid 4, (Kuwait: Kementerian Wakaf dan urusan Syariah, 1994), 9. Bandingkan dengan ‘Amir ‘Ashūr ‘Abdillāh, “al-Qiyās fī al-Qānūn al-Mudunī wa al-Fiqh al-Islāmī”, *Majallah al-Rāfidīn li al-Ḥuqūq*, Vol. 15, No. 52 (2011), 56. <http://iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=45792>. Diunduh: 24/4/2014.

²⁸ Amīr ‘Abd al-‘Azīz, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jilid 1 (Kairo: Dār al-Salām, 1997), 351.

²⁹ ‘Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Baghdad: Mu‘assasah Qurṭubah, 1976), 197-98.

³⁰ Jum‘ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* (‘Ammān; Dār al-Fikr, 1981), 588.

suami dan tidak kepada isteri dilakukan ketika masa tersebut terdapat imam yang adil.³¹

Apabila ketiga pendapat tersebut diaplikasikan kepada kasus pembagian harta warisan, misalnya seseorang meninggal dunia, dan ahli waris terdiri dari: suami, satu anak perempuan, dan ibu, penyelesaian perhitungannya adalah sebagai berikut:

Tabel 5.1
Pendapat ‘Uthmān ibn ‘Affān dan Mazhab Imāmīyah

No	Ahli waris dan bagiannya	b.w.p	a.m (12)	b.w.a
1	Suami: $\frac{1}{4}$	25,0 %	3	27,3 %
2	Satu anak perempuan: $\frac{1}{2}$	50,0 %	6	54,5 %
3	Ibu: $\frac{1}{6}$	16,7 %	2	18,2 %
		91,7 %	11	100 %

Ket. : - a.m = asal masalah
 - b.w.p = bagian waris pertama
 - b.w.a = bagian waris akhir

Dari perhitungan kewarisan yang ada pada tabel 5.1, dipahami bahwa pendapat ‘Uthmān ibn ‘Affān dan pendapat mazhab Imamiyah menunjukkan hasil perhitungan yang sama, yakni memberikan bagian sisa kepada suami. Hal ini karena kedua pendapat tersebut, selain memberikan sisa harta kepada *ahl al-furūd al-nasabīyah*³², juga kepada *ahl al-furūd al-sababīyah (bi al-muṣaharah)*³³,

³¹ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh ‘ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja‘farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi‘ī*, 456. Dalam Shī‘ah, Imam berhak mendapatkan limpahan harta sebagai warisan dari seseorang. Imam tersebut menyerupai *bayt al-māl* menurut fuqaha mazhab lain, yakni mazhab empat. Imam mewaris dengan sebab *walā’ imāmah*. Jika Imam ada, seperti pada masa awal-awal Shī‘ah muncul, hak harta sepenuhnya dialokasikan untuk keperluan Imam. Namun, jika tidak ada, seperti sekarang, ada dua kemungkinan yang bisa dilakukan, yaitu: harta tersebut dijaga sampai seorang imam muncul, kemudian diberikan kepadanya, dan cara lain harta tersebut dibelanjakan untuk pengikut Shī‘ah yang keadaan ekonominya lemah. Muhammad Abu Zahrah, *Hukum Waris menurut Imam Ja‘far Shadiq*, diterjemahkan oleh Muhammad Alkaf (Jakarta: Lentera, 2001), 64-65.

³² Yang dimaksud adalah ahli waris yang diberikan hak untuk mewaris dengan bagian tertentu karena ada hubungan darah atau keturunan (*al-nasab*), baik tanpa pelantara, misalnya anak dan orang tua (ibu-bapak) maupun dengan pelantara, seperti kakek, nenek dan cucu perempuan. Muḥammad Muḥy al-Dīn, *Aḥkām al-Mawāriṭh fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah ‘alā al-Madhāhib al-A‘immah al-Arba‘ah* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 1996), 18, 94.

³³ *Ahl al-furūd al-sababīyah* merupakan bagian dari *al-warathah al-sababīyah*, yakni ahli waris dengan sebab hubungan pernikahan dan *mawālī* (pemerdekaan budak). Mereka yang mewaris dengan sebab hubungan *mawālī*, sebelum perbudakan dihapus adalah ahli waris yang dikategorikan *‘aṣabah*. Jadi, *al-warathah al-sababīyah* dapat dikelompokkan, berdasarkan bagian hak waris yang diterima, menjadi 2, yaitu: *ahl al-*

walaupun Imamiyah hanya memberikan sisa kepada suami saja, tidak dengan isteri. Dengan demikian bagian tiap ahli waris berubah bagiannya secara berurut adalah: suami memperoleh 27,3 %, anak perempuan mendapatkan bagian 54,5 %, dan ibu mengambil bagian 18,2 %. Akan tetapi, jika kedua pendapat tersebut dihadapkan dengan kasus di mana posisi ahli waris isteri menempati posisi suami, maka hasil penyelesaian yang diperoleh akan berbeda. Menurut pendapat Imamiyah, bagian isteri adalah 12,5 % (karena tidak berhak memperoleh sisa harta), bagian anak perempuan dan ibu, secara beruntun, adalah 65,6 % dan 21,9 %, sedangkan menurut ‘Uthmān, isteri mendapatkan bagian 15,7 %, anak perempuan mengambil 63,2 %, dan ibu diberi bagian 21,1 %.

Tabel 5.2
Pendapat mazhab Sunni

No	Ahli waris dan bagiannya	b.w.p	a.m.p (6)	b.w.a	h.b.w
1	Suami: $\frac{1}{4}$	25,0 %	-	-	25,00 %
2	Satu anak perempuan: $\frac{1}{2}$	50,0 %	3	$\frac{3}{4}$	56,25 %
3	Ibu: $\frac{1}{6}$	16,7 %	1	$\frac{1}{4}$	18,75 %
		91,7 %	4/6	4/4	100 %

Ket.: - a.m = asal masalah
 - b.w.p = bagian waris pertama
 - b.w.a = bagian waris akhir

Berbeda dengan hasil perhitungan dengan penggunaan teori ‘Uthmān dan mazhab Imamiyah, perhitungan pembagian harta warisan mengenai kasus tersebut dengan menggunakan pendapat jumur *fuqahā’* menunjukkan hasil yang berbeda (sebagaimana digambarkan tabel 5.2), yakni bagian suami tidak berubah di mana tetap memperoleh 25 %, bagian anak perempuan berhak atas 56,25 % bagian, yang mana bagian awalnya adalah 50 %, dan bagian hak waris ibu berubah dari 16,7 % menjadi 18,75 %. Hal tersebut, karena sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa jumur *fuqahā’* hanya memberikan sisa harta kepada *ahl al-furūd al-nasabīyah*.

Setelah menelaah pendapat-pendapat dan hasil perhitungan di atas, dapat diperoleh suatu kesimpulan, bahwa pandangan ‘Uthmān merupakan sebuah perspektif yang memperlihatkan hasil pemikiran tentang hukum yang menekankan kepada pemerataan. Menurut pandangannya, sebagaimana telah diuraikan, apabila terjadi “surplus” harta dalam perhitungan warisan, maka semua ahli waris baik itu *ahl al-furūd al-nasabīyah* maupun *ahl al-furūd al-sababīyah* berhak atas sisa tersebut. Alasan pemikiran ‘Uthmān sebagai pendapat yang dipilih, karena perbedaan antara ahli waris dengan sebab pertalian darah dan sebab perkawinan (*muṣaharah*) tidak dapat dijadikan dasar sebuah pemikiran

furūd al-sababīyah dan *al-‘aṣabah al-sababīyah*. Bandingkan dengan ‘Abdullāh Ibrāhīm al-Muslimī, “al-Mawārīth fi al-Islām” (Tesis pada Universitas al-Azhar Kairo, 1987), 159.

bahwa ahli waris sepertalian darah lebih kuat dari yang lain, khususnya ahli waris sebab *muṣaharah*, walaupun penghubung sebagai sebab untuk menerima harta warisan telah meninggal dunia.³⁴ Kemudian, memberikan hak yang sama kepada individu, dalam hal ini suami atau isteri, sebagai bagian dari suatu kelompok dan golongan, yakni *ahl al-furūd*, adalah sesuatu yang dimaksud dengan keadilan.³⁵ Selanjutnya, dengan tidak dibeda-bedakannya ahli waris tersebut dapat memberikan indikasi bahwa prinsip keadilan merupakan landasan hukum waris dan tujuan hukum Islam.

Pemberian sisa harta kepada seluruh ahli waris tanpa terkecuali sebagaimana pendapat ‘Uthmān, selain memperlihatkan adanya pemberian hak yang sama sebagai bentuk keadilan juga dapat berakibat kebaikan, yakni rasa kebersamaan karena telah diperlakukan sama. Dengan begitu, adanya perlakuan tersebut menciptakan kemaslahatan umum bagi seluruh ahli waris yang ada. Selanjutnya, pemikiran ‘Uthmān tersebut nampaknya didasari atas kaidah bahwa hukum dibuat untuk kebaikan manusia sebagai hamba Allah, yang mana muaranya adalah keadilan dan kemaslahatan.³⁶ Dalam hal ini, kemaslahatan dalam pemikiran tersebut adalah hasil akal dan tidak bertentangan dengan *al-naṣṣ*.³⁷ Jadi, tidak adanya perlakuan preferensi kepada ahli waris dalam pembagian harta warisan pada waktu kasus *surplus* harta, menunjukkan bahwa hukum waris Islam berorientasi pada keadilan dan kemaslahatan.

B. Memberikan Kesejahteraan Kepada Ahli Waris

Ahli waris merupakan salah satu bagian dari hukum waris. Selain itu, ada juga yang termasuk bagian dan objek dari hukum waris adalah harta warisan (*mawrūth/mīrāth*). Ahli waris adalah sanak keluarga dari orang yang sudah mati dan meninggalkan harta warisan. Mereka berhak menerima perpindahan atas apa yang ditinggalkannya.³⁸ Dengan dilakukannya pemberian harta tersebut kepada mereka diharapkan dapat melanjutkan kehidupan setelah meninggalnya pewaris, dengan kondisi tidak bergantung kepada orang lain dan sejahtera. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi SAW, yang melarang seseorang untuk memberikan hartanya

³⁴ Suami dan isteri merupakan bagian golongan ahli waris yang termasuk *ahl al-furūd*, yakni ahli waris yang memiliki bagian pasti, sesuai dengan kandungan Q.S. al-Nisā ayat 12. Mereka juga dikategorikan sebagai kelompok ahli waris dengan sebab ikatan perkawinan. Lihat Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥaṣkifī, *al-Durr al-Mukhtār*, diedit oleh ‘Abd al-Mun’im (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), 761.

³⁵ Aḥmad Amīn, *al-Akhḫāq*, cet. Ke-2 (Kairo: Dār al-Kutub, 1931), 173.

³⁶ Aḥmad al-Raysūnī, Muḥammad Jamāl Bārūt, *Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqī’*. *Al-Maṣlahah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 30-31.

³⁷ Menurut Ramḍān al-Būfī, ada beberapa ketentuan yang harus dipenuhi oleh kemaslahatan yang dihasilkan oleh pemikiran akal, yaitu: 1) termasuk bagian dari *maqāṣid al-Sharī’ah*; 2) tidak bertentangan dengan Alqur’an dan Hadis; 3) tidak bertentangan dengan *qiyās*; dan 4) tidak berlawanan dengan kebaikan yang lebih umum. Lihat Muḥammad Sa’id Ramḍān al-Būfī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī Sharī’ah al-Islāmīyah* (Damaskus: Mu’assas al-Risālah, 1983), 119, 129, 161, 216, dan 248.

³⁸ Bandingkan dengan Maryam Aḥmad al-Daghīstānī, *al-Mawārīth fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah* (Kairo: t. pn, 2001), 18, 24.

kepada orang lain, dengan lewat wasiat ataupun yang lain, sebelum ia meninggal dunia, sedangkan keluarganya membutuhkan.³⁹ Oleh karena itu, Islam mengharapkan umatnya bisa hidup mandiri dan tidak membebani orang lain, dalam hal ini salah satunya dengan pelantara pemberian hak waris.

Kesejahteraan manusia, dalam hal ini ahli waris, merupakan bagian dari *maqāṣid al-sharī‘ah* yakni tujuan yang hendak dicapai oleh hukum waris Islam sebagai bagian dari ajaran agama Islam. Kesejahteraan yang dimaksud, menurut Muḥammad al-Zuḥayfī, ialah kesejahteraan berupa mendapatkan kemaslahatan dan terhindar dari kerusakan baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan di dunia merupakan keadaan di mana manusia memperoleh sesuatu yang membantu manusia dari kesengsaraan, kesukaran dan menolak keburukan yang bersifat langsung maupun tidak langsung. Kemudian, kemaslahatan di akhirat yaitu memperoleh ridha dari Allah, dengan ganjaran yang baik.⁴⁰

Berkaitan dengan pentingnya kesejahteraan bagi ahli waris dalam proses pembagian harta warisan, diperlukan konsep-konsep dalam penyelesaian warisan yang tidak berlawanan dengan hal tersebut. Dengan demikian, ketika dalam perhitungan harta warisan terjadi kondisi adanya sisa harta tersebut yang tidak habis diambil oleh bagian-bagian hak waris yang telah dipastikan dan tidak terdapat ahli waris *‘aṣabah*, maka perlu suatu rumusan kaidah atau konsep sehingga sisa harta tersebut yang merupakan peninggalan pewaris dapat memberikan kemaslahatan. Kemudian, untuk menyelesaikan persoalan tersebut, para ulama berbeda pendapat mengenai jalan keluar seperti apa yang harus dilakukan terhadap sisa harta tersebut.

Pendapat pertama, dari Zayd ibn Thābit, kemudian diikuti oleh ‘Urwah⁴¹ dan al-Zuhri⁴², ialah sisa harta tersebut diberikan kepada lembaga keuangan umat (*bayt al-māl*)⁴³.⁴⁴ Pendapat itu diikuti oleh Imam Mālikī dan Shafi‘i.⁴⁵ Walaupun

³⁹ Perhatikan hadis Nabi SAW berikut:

عن سعد بن أبي وقاص قال: جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني من وجع اشتد بي فقلت يا رسول الله إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي، فأتصدق بثلاثي مالي؟ قال: لا، قلت فالشطر يا رسول الله؟ قال: لا، قلت فالثالث؟ قال: الثالث والثالث كثير، إنك أن تذر ورثك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس أيديهم.

Bandingkan dengan hadis no. 2742, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Ashqalānī, *Fatḥh al-Bārī*, diedit oleh Muḥammad al-Fāryābī, jilid 6 (Riyad: Dār Ṭayyibah, 2005), 674.

⁴⁰ Lihat Muḥammad al-Zuḥayfī, “*Maqāṣid al-Sharī‘ah*” *Mawsū‘ah Qaḍāyā Islāmīyah Mu‘āṣirah*, juz 5 (Damaskus: Dār al-Mkatabī, 2009), 264-65.

⁴¹ Ia adalah ‘Urwah ibn al-Zubayr ibn al-‘Awwām ibn Khuwaylid al-Asadī, dan termasuk *faqīh* dari *tabī‘īn* yang terkenal. Ia dilahirkan pada masa pemerintahan ‘Uthmān ibn ‘Affān, dan berdasarkan riwayat yang bisa dipercaya, ia meninggal dunia pada tahun 94 H. Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Ashqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, Aḥmad Shāghif al-Bakistānī (Riyad: Dār al-‘Aṣāmah, 1992), 674.

⁴² Al-Zuhri merupakan nama julukan (*al-laqab*). Nama aslinya ialah Muḥammad ibn Muslim ibn ‘Ubaydillāh ibn ‘Abdullāh ibn Shihāb ibn ‘Abdullāh ibn Zuhrah ibn Kilāb al-Qurashī. Ia adalah penghafal Alqur‘an dan *faqīh*, dan meninggal pada tahun 25 H. Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Ashqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 896.

⁴³ *Bayt al-māl* merupakan lembaga perbendaharaan umat Islam. Keberadaannya sudah ada sejak masa Nabi Muhammad SAW, walaupun belum diatur dengan manajemen yang terorganisasi. Pada masa itu hanya berfungsi sebagai tempat penampungan hasil

demikian, para imam mazhab Mālikī dan Shafi'i memberikan syarat, bahwa lembaga keuangan tersebut dalam keadaan baik.⁴⁶ Jadi, apabila lembaga tersebut tidak dalam keadaan baik, sisa harta diberikan kepada ahli waris. Sementara itu, menurut pendapat jumbuh sahabat, yang dipelopori oleh 'Alī ibn Abī Ṭālib, Ibn Mas'ūd dan 'Umar ibn Khaṭṭāb serata 'Uthmān ibn 'Affān, bahwa kelebihan harta setelah setiap ahli waris memperoleh bagiannya sesuai *fard muqaddar*, harus diberikan kembali kepada mereka secara proporsional.⁴⁷ Pendapat demikian didukung oleh mazhab ḥanafī dan mazhab ḥanbalī. Selain itu, mazhab Imamiyah lebih dekat dengan pendapat kedua, tetapi ada sedikit perbedaan ketentuan. Mereka memberi sisa harta kepada ahli waris sesuai dengan tingkatan ahli waris.⁴⁸

Adanya persyaratan yang diberikan oleh Syafi'iyah dan Mālikīyah terhadap pemberian sisa kepada *bayt al-māl* menunjukkan bahwa ada pergeseran pemahaman perihal sisa harta dan *bayt al-māl* oleh Mālikīyah dan Shafi'iyah. Perbedaan antara Imam Mālikī dan Shafi'i dengan Mālikīyah dan Shafi'iyah diakibatkan oleh keadaan sosial ekonomi dan politik pada umat Islam yang berbeda.⁴⁹ Selain itu, bisa diasumsikan bahwa pada masa setelah Imam Malik dan Shafi'i meninggal dunia, adanya kondisi *bayt al-māl* ada yang baik dan tidak.

Adapun dasar hukum yang dipergunakan oleh pendapat pertama yaitu: bagian pasti untuk ahli waris sudah diterangkan dengan jelas baik dalam Alqur'an maupun dalam Hadis, sedangkan memberikan kembali sisa harta kepada mereka merupakan tindakan menambah ketentuan yang sudah

dari zakat yang dikumpulkan, dan hasil peperangan. Pada masa khalifah Abu Bakar al-Shiddiq, lembaga tersebut mempunyai manajemen yang baik, dan manajemennya disempurnakan pada masa khalifah 'Umar ibn Khattab. Itu berfungsi untuk menampung, zakat, *jizyah* (pajak dari non-muslim), dan *luqatah* (barang temuan), serta *kharaj* (pajak tanah). Harta benda yang terkumpul dipergunakan untuk kepentingan umat yang dianggap penting. Ekrem Erdem, "The Functions Of State In Determining Economic Policies In Islamic Tradition", *Publication of Economics and Administrative Sciences*, Issue 35 (Januari-Juli 2010), 29-31. Muhammad Asmadi bin Abdullah, "The Entitlement of the *Bayt al-Mal* to a Muslim Praepositus' Estates; an Analysis on the Right of a Muslim to Bequeath Without Obtaining a Consent from The *bayt al-mal*", *International Journal of Social Science and Humanity Studies*, Vol. 4, No. 1 (2012), 270-71.

⁴⁴ 'Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaḥ*, diedit oleh Ḥabīb al-Raḥīmān al-A'zamī, juz 10 (Johannesberg: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 287.

⁴⁵ Lihat Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, juz 5, diedit oleh Rif'at Fawzī 'Abd al-Muṭallib (Makkah: Dār al-Wafā', 2001), 158-59.

⁴⁶ Imam al-Nawāwī, *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muḥṭān*, juz 6, cet. Ke-3 (Damaskus, al-Maktabah al-Islāmī, 1991), 45.

⁴⁷ Lihat Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah al-Ṭahāwī, *Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*, Abū Wafā al-Afghānī (al-Hindi: Lajnah al-Ma'ārif al-Nu'māniyah, t.t), 151. Bandingkan dengan Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaṭīb al-Sharbinī, *al-Iqnā'*, diedit oleh 'Alī Muḥammad Mu'awwad, juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 206.

⁴⁸ Muḥammad Jawwād Mughniyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 455.

⁴⁹ Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān, "al-Radd fi al-Farā'id Fiqhan wa Ḥisāban" *al-'Adl*. no. 33 (2007), 115.

ditetapkan. Dengan demikian, penambahan bagian yang tidak didasari oleh *al-naṣṣ* merupakan hal yang tidak boleh dilakukan, dan akan berdampak kepada sangsi karena sudah menerapkan hukum tanpa dalil.⁵⁰

Pendapat pertama juga mengajukan dasar hukum berupa sabda Nabi S.A.W:

إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا يَسْتَحِقُّ وَارِثٌ أَكْثَرَ مِنْ حَقِّهِ⁵¹.

Dari hadis tersebut dapat diambil maksud substansinya, dengan jelas dikatakan bahwa Allah sudah menentukan bagian masing-masing ahli waris dari harta warisan. Dengan demikian, tidak boleh ada penambahan bagian yang sudah ditentukan. Selain itu, mereka yang berpendapat tidak adanya *Radd*, juga memberikan alasan logika, yakni harta sisa setelah dilakukan perhitungan pembagian warisan merupakan harta yang tidak berpemilik. Oleh karena itu harta tersebut harus diserahkan kepada *bayt al-māl*. Hal demikian sebagaimana dilakukan pada harta peninggalan orang yang tidak mempunyai ahli waris.

Adapun pendapat kedua, yakni pendapat yang pro terhadap pemberian sisa kepada ahli waris, mengajukan dasar hukum pemikiran mereka, yakni: firman Allah Q.S. al-Anfāl: 75. Menurut mereka, dalam ayat tersebut terdapat kandungan hukum, bahwa di antara para kerabat terdapat yang lebih diunggulkan kedudukannya dibandingkan dengan kerabat yang lain. Mereka adalah kerabat dengan sebab ikatan pertalian darah (*al-qarābah bi sabab al-rahm*). Oleh karena demikian, apabila ada sisa harta pada waktu pembagian harta warisan dan tidak ada *‘aṣabah*, maka yang berhak atas sisa tersebut adalah kerabat sepertalian darah.⁵²

Dasar pemikiran pendapat kedua tersebut, selain penjelasan di atas, juga bahwa memberikan kembali sisa harta kepada para ahli waris (dari *ahl al-furūd*) setelah mereka memperoleh warisan sesuai bagian yang sudah ditentukan merupakan indikasi *ahl furūd* lebih berhak atas sisa tersebut daripada *bayt al-māl*. Alasannya, *ahl al-furūd* lebih unggul karena mereka berhak atas sisa harta tersebut dengan dua sebab, yakni: sebab hubungan kekerabatan dan hubungan seagama.

Adapun sebab perbedaan kedua pendapat tersebut, yaitu: *pertama*, perbedaan penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan kewarisan.

⁵⁰ Muḥammad Muḥy al-Dīn, *Aḥkām al-Mawārīth fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah ‘alā al-Madhāhib al-A‘immah al-Arba‘ah*, 174.

⁵¹ Artinya: “sesungguhnya Allah telah memberikan sesuatu kepada orang yang berhak menerimanya, jadi orang tersebut tidak bisa menerima sesuatu yang melebihi dari haknya”. Ungkapan *فلا يستحق وارث أكثر من حقه* dikutip dari Jum‘ah Muḥammad Barrāj dalam *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, 585, dan dari Wahbah al-Zuhaylī dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, juz 8 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 359. Bandingkan dengan hadis no. 2120 dan 2121 dalam *Tuḥfah al-Aḥwadhī: Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī* oleh ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārkaḥūrī, diedit oleh Rā‘id ibn Ṣabrī, juz 6 (Ammān: Bayt al-Afkār, t.t), 1729. Hadis-hadis yang terdapat dalam buku-buku tersebut tidak menyebutkan ungkapan *فلا يستحق وارث أكثر من حقه*.

⁵² Jum‘ah Muḥammad Barrāj dalam *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, 583.

Ulama yang mendukung pendapat pertama berkesimpulan bahwa ayat yang berkaitan dengan hukum waris sudah final sehingga tidak membuka untuk dilakukan penafsiran. Hal tersebut karena, menurut Shahrur misalnya, ayat kewarisan merupakan dalil yang mengandung hukum waris yang bersifat tertutup.⁵³ Sementara itu, ulama kelompok kedua menganggap hukum yang tercermin dalam ayat kewarisan masih memerlukan penafsiran, khususnya pada ayat kewarisan dihadapkan pada permasalahan yang tidak diterangkan jelas penyelesaiannya, seperti kasus *defisit* dan *surplus* harta warisan, kasus di mana ahli waris terdiri dari kakek dan saudara yang meninggal⁵⁴, dan kasus bagian sepertiga untuk ibu.

Kedua, perbedaan pandangan terhadap maksud dari *al-naṣṣ*. Ada salah satu Hadis, yaitu: ⁵⁵ *إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ*, dan ungkapan *تلك حدود الله* pada Q.S. al-Nisā ayat 13⁵⁶. Golongan pertama berpendapat bahwa maksud Hadis dan ungkapan dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa bagian ahli waris memiliki batas-batas tertentu, sehingga tidak bisa adanya penambahan. Konsekuensinya ketika terjadi kelebihan harta, yang berhak menerima sisa tersebut adalah ahli waris *‘aṣabah* atau *dhu al-arḥām*. Jika mereka tidak ada, diberikan kepada kasumat Islam (*bayt al-māl*). Sementara itu, golongan kedua, Hadis dan ayat Alqur’an yang diungkapkan di atas masih membuka kemungkinan adanya pemberian tambahan bagi *ahl al-furūd* selama tidak bertentangan dengan ayat kewarisan.

Ketiga, perbedaan mengenai kepemilikan harta. Menurut Zayd ibn Thābit dan pendukungnya, harta sisa pembagian warisan merupakan harta yang tidak bertuan, sehingga harus diberikan kepada umat Islam. Selanjutnya, lain halnya dengan golongan pertama, jumbuh sahabat dan pengikutnya beranggapan bahwa sisa harta tersebut masih bagian dari harta yang harus diberikan kepada ahli waris. Dengan demikian mereka berbeda pendapat tentang pihak yang berhak diberikan sisa harta warisan.

Perbedaan pendapat tersebut, tentu berdampak kepada hasil dari penyelesaian dalam proses pendistribusian harta warisan. Hal itu dapat kita lihat pada perhitungan kasus pembagian harta, di mana seseorang meninggal dunia

⁵³ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah*, (Damaskus: al-Ahālī, 2000), 296-97.

⁵⁴ Mengenai kakek dan saudara, masih ada diskursus para ulama tentang apakah kakek bisa menghibah (menghalangi) saudara mewaris atau tidak. Lihat ‘Alī Jamīl Khalaf, “Mīrāth al-Jadd wa al-Ikhwah fi al-Fiqh al-Islāmī”, *Majallah Diyālī*, No. 50 (2011), 5. <http://iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=17967>. Diunduh: 24/4/2014.

⁵⁵ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abū Umamāh. Ia berasal dari Kufah, dan dikenal juga dengan julukan Abū Umaymah al-tamīmī. Hadis yang ia riwayatkan menurut Ibn Hajar, termasuk ke dalam kategori hadis *maqbul*, yakni bisa dijadikan dasar hukum. Aḥmad ibn ‘Alī ibn Hajar al-‘Ashqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Shaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abdullah ibn Bāz, juz 1 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t), 1110.

⁵⁶ *تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا.*

dan ahli waris terdiri dari: satu anak perempuan, ibu dan satu saudara perempuan kandung.

Tabel 5.3
Hasil penyelesaian pembagian harta warisan menurut golongan pertama dan golongan kedua

No	Ahli waris dan bagiannya	b.w.p	a.m (6)	b.w.a	
				G.1	G.2
1	Satu anak perempuan: $\frac{1}{2}$	50,0 %	3	50,0 %	60 %
2	Ibu: $\frac{1}{6}$	16,7 %	1	16,7 %	20 %
3	3 sdr. perempuan: $\frac{1}{6}$	16,7 %	1	16,7 %	20 %
4	<i>Bayt al-māl</i>			16,6 %	-
		83,4 %	5	100 %	100 %

Ket. : - b.w.p = bagian waris pertama
 - b.w.a = bagian waris akhir
 - a.m = asal masalah
 - G.1 = golongan pertama
 - G.2 = golongan kedua

Tabel perhitungan waris di atas memperlihatkan, bahwa penyelesaian pembagian warisan yang lebih memberikan kemaslahatan bagi ahli waris adalah penyelesaian yang berasal dari pendapat yang kedua. Dengan alasan, bahwa hasil perhitungan yang demikian dapat memberikan jalan untuk sejahtera, dengan tidak bergantung kepada orang lain khususnya dalam masalah keuangan, dan sebagaimana diketahui orang yang tidak bergantung kepada orang lain merupakan gambaran bahwa orang tersebut adalah orang yang mulia. Sebaliknya, orang yang bergantung kepada orang lain tidak disukai oleh agama. Hal tersebut senada dengan sabda Nabi SAW: “Tangan di atas lebih baik dari tangan di bawah”⁵⁷.

Dengan pembagian harta tersebut di atas, hukum waris menunjukkan diri sebagai peraturan yang mengatur pembagian harta warisan yang dilandasi oleh keadilan. Keadilan tersebut dapat terlihat pada efek dari perhitungan warisan yang memberikan kesejahteraan bagi ahli waris. Walaupun materi dari tambahan harta tidak secara mutlak menjadikan ahli waris menjadi orang yang sejahtera, setidaknya penambahan tersebut memberikan kesempatan kepada mereka untuk menjaga jiwa mereka dari kerusakan berupa kematian, baik karena kekurangan sandang, pangan maupun papan.⁵⁸ Jadi, oleh karena pemberian sisa harta tersebut

⁵⁷ Lihat Hadis tersebut selain mengajak orang untuk mau menunaikan kewajiban zakat, juga menganjurkan untuk menjauhkan diri dari masalah, dengan sering meminta bantuan orang lain misalnya. Yahyā ibn Sharaf al-Nawāwī, *al-Minhāj: Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, t.t), 654.

⁵⁸ Sejalan dengan pendapat al-Shaṭibi, bahwa sebagai bagian dari tindakan langsung untuk menjaga jiwa dan akal adalah dengan terpenuhinya kebutuhan minum, makan, tempat tinggal dan lain-lain. Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, diedit oleh Mashhūr ibn Ḥasan Āli Salmān, jilid 2 (al-Khubar, Dār Ibn ‘Affān, 1997), 19.

dapat menunjang kebutuhan hidup para ahli waris, maka pemberian sisa tersebut kepada ahli waris merupakan hal wajib dilakukan.

C. Perwujudan dari Kehendak *Shāri‘*

Sebelum mengupas banyak mengenai kehendak *shāri‘*, dianggap penting membahas tentang *Sharī‘ah* sebagai

Bentuk dari kehendak *shāri‘* dapat terlihat dalam *al-Sharī‘ah*.⁵⁹ Menurut Ibn al-Qayyim, landasan dan prinsip dasar dari *al-Sharī‘ah* adalah kebaikan bagi manusia baik di dunia maupun di akhirat, berupa kasih sayang, hikmah dan keadilan.⁶⁰ Dengan demikian, menjalankan apa yang sudah diatur dalam *al-Sharī‘ah* berarti mewujudkan keadaan yang baik dan menjauhi dari hal-hal yang buruk bagi manusia. Sebaliknya melakukan hal yang bertentangan dengan apa yang ada dalam *al-Sharī‘ah* berakibat pada timbulnya keburukan pada manusia.

Kehendak dalam sub bab ini berkaitan dengan istilah yang sering disebutkan dalam ushul fiqh. Kehendak, yang merupakan terjemahan dari *al-qaṣd*, secara umum dapat diartikan dengan keinginan atau kemauan terhadap suatu tujuan, baik itu tujuan yang baik maupun tujuan yang tidak baik. Istilah kehendak telbih dikenal dalam ushul fiqh dengan *al-maqāṣid*, yakni bentuk jamak dari *al-maqṣad*. Menurut al-Shāṭibī, kehendak dapat dibagi menjadi 2, yaitu: kehendak yang disandarkan kepada Allah dan Nabi Muhammad atau dikenal dengan *qaṣd al-shāri‘*, dan kehendak yang disandarkan kepada manusia (*qaṣd al-mukallaḥ*⁶¹). Yang dimaksud dengan *shāri‘*, hakikatnya adalah Allah, dan Nabi Muhammad merupakan *shāri‘* secara *majāzī*.⁶²

Kehendak manusia merupakan kemauan terhadap sesuatu, yang bisa saja orientasinya berupa kebaikan ataupun keburukan. Selain itu, penilaian kebaikan yang dihasilkan oleh akal manusia tidak seluruhnya mengandung kebaikan yang sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh *shāri‘*, walaupun dengan akalnya

⁵⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (San Francisco: Harper Sanfrancisco, 2002), 119.

⁶⁰ Shams ibn al-Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn*, diedit oleh Ṭāḥā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d, jilid 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1973), 333.

⁶¹ Maksud dari *qaṣd al-mukallaḥ*, yakni kehendak yang berasal dari orang yang sudah dianggap cakap menurut hukum, atau orang sudah baligh dan berakal. *Qaṣd* merupakan bagian dari keinginan yang timbul dalam hati, sehingga ada kemiripan dengan ‘*azam* dan niat. Perbedaan *al-qaṣd* dengan ‘*azam* adalah bahwa *al-qaṣd* merupakan keinginan hati yang sudah pasti dan dibarengi dengan tindakan (*action*), sedangkan ‘*azam* bersifat tidak pasti dan belum tentu terealisasi. Kemudian, *qaṣd* merupakan bagian yang tidak bisa dilepaskan dari *mukallaḥ* dalam beribadah. Hal ini karena *qaṣd* seseorang membedakan antara perbuatan ibadah dan perbuatan selain ibadah. Selain itu suatu perbuatan baik dan buruk tergantung kepada *qaṣd*. Lihat ‘Umar Sulaymān al-Ashqar, *Maqāṣid al-Mukallaḥin fīmā yut‘bbadu bih li rabb al-‘Alamīn* (Kuwait: Maktabah al-Fallāḥ, 1981), 91. Lihat pula Ḥammādī al-‘Ubaydī, *al-Shāṭibī wa maqāṣid al-Sharī‘ah* (Damaskus: Dār Qutaybah, 1992), 157-58.

⁶² Nabi Muhammad merupakan *shāri‘*, karena segala apa yang disandarkan kepada Nabi merupakan wahyu (*Sharī‘ah*) dari Allah. Hal tersebut sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. al-Najm ayat 3- 4: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ.

manusia mempunyai potensi untuk mengetahui hal yang baik dan buruk.⁶³ Oleh karena itu, tidak setiap hal yang dianggap baik oleh manusia dapat disebut dengan kebaikan menurut agama. Selain itu, seringkali nilai kebaikan hasil pemikiran menghasilkan apa yang dianggap baik seseorang, dan itu belum tentu baik menurut yang lain.⁶⁴

Berkaitan dengan kehendak *shāri'*, para ulama kalam berbeda pendapat mengenai apakah *af'āl Allāh* itu mempunyai sebab kejadian atau tidak. *Pendapat pertama*, yakni Mu'tazilah, berpendapat setiap *af'āl* dari Allah pasti dibarengi dengan sebab, dan berhubungan dengan kebaikan dan keburukan.⁶⁵ Oleh karena itu, manusia dengan akalnya dapat mengidentifikasi mana yang baik dan mana yang buruk, walaupun tanpa dibantu dengan wahyu.⁶⁶ Kemudian, menurut mereka, setiap *af'āl* dari Allah pasti mengandung kebaikan, karena tidak mungkin bagi Allah melakukan hal-hal yang tidak baik.⁶⁷

Selanjutnya, *pendapat kedua*, yaitu menurut Ashā'irah, *af'āl* Allah tidak bergantung dengan sebab dan maksud, artinya setiap apa yang dilakukan Allah bisa berupa hal yang baik dan yang buruk. Pendapat demikian menolak pendapat Mu'tazilah. Hal ini karena menurut Ashā'irah, apabila segala perbuatan Allah wajib harus mengandung kebaikan, maka Allah menjadi zat yang butuh terhadap adanya hal tersebut, sedangkan butuhnya Allah terhadap sesuatu merupakan hal yang tak dapat dimengerti oleh akal.⁶⁸

Adapun ukuran baik dan buruk sesuatu tidak diukur oleh akal, tetapi ditentukan oleh *sharī'at*, karena akal hanya pendukung atas apa yang ada dalam

⁶³ Kemampuan untuk mengetahui sesuatu yang baik dan buruk dalam diri manusia, menurut L. Jhonston, merupakan pemikiran yang berkaitan dengan agama yang didasari oleh beberapa aspek: *pertama*; manusia dapat mengetahui nilai-nilai etis dan membuat keputusan yang harus diambil, *kedua*; penafsiran terhadap teks bisa berorientasi pada hal diluar makna harfiah, sehingga penafsiran tersebut memperoleh apa yang dimaksud oleh teks tersebut. David L. Jhonston, "Maqāsid al-Sharī'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights", *Die Welt des Islams*, Vol. 47, Issue 2 (2007), 161. <http://www.jstor.org/stable/2014763>. Diunduh: 26/3/2014.

⁶⁴ Muhammad Hashim Kamali, "Maqasid al-Shari'ah Made Simple", *International Institute of Advanced Islamic Studies Malaysia* (2008), 4. [http://dl.lux.bookfi.org/genesis/725000/0d4a3b21ba019a0510598b8735d64a1c/as/%5BMohammad_Hashim_Kamali%5D_Maqasid_Shari%E2%80%99ah_Made_S\(BookFi.org\).pdf](http://dl.lux.bookfi.org/genesis/725000/0d4a3b21ba019a0510598b8735d64a1c/as/%5BMohammad_Hashim_Kamali%5D_Maqasid_Shari%E2%80%99ah_Made_S(BookFi.org).pdf). Diunduh: 26/3/2014.

⁶⁵ Jāsir 'Audah, *Fiqh al-Maqāsid: Ināṭah al-Ḥukm al-Sharīyah bi Maqāsidihā* (Virginia: al-Ma'had al-'Alimī li al-Fikr al-Islāmī, 2006), 51.

⁶⁶ Manusia bisa membedakan mana yang baik dan mana yang buruk baginya. Sehingga jika dihadapkan kepada sesuatu yang dapat membuatnya celaka, dan ia tahu hal itu, maka ia akan meninggalkannya. Hal Lihat Ahmad ibn Taymīyah, *Daqā'iq al-Tafsīr*, diedit oleh Muḥammad al-Jalīnīd, juz 2, cet. Ke-2 (Damaskus: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1984), 385.

⁶⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (Richmond: The International of Islamic Thought, 2008), 52-53.

⁶⁸ Muḥammad Nawāwī al-Jāwī, *Tijān al-Durārī* (Surabaya; Dār al-'Ilmi, t.t.), 4. Lihat pula Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *Maqāsid al-Sharī'ah* (al-Ma'had al-'Alimī li al-Fikr al-Islāmī, 2001), 75.

al-naṣṣ.⁶⁹ Selain itu, ada pendapat yang terakhir yang merupakan pemikiran moderat. Ini berasal dari Mātūrīdīyah. Menurut mereka setiap *af'āl* Allah memiliki sebab dan maksud dan kebaikan bagi hamba-Nya. Namun menurut mereka, maksud dan sebab yang terkandung dalam *af'āl* Allah bukan bagi Allah, tapi untuk hal-hal tersebut diperuntukan bagi manusia. Hal ini karena Allah, secara logika tidak butuh terhadap sesuatu.⁷⁰

Kehendak *shāri'* (*qaṣd al-shāri'*) atau lebih banyak dikenal dengan tujuan hukum shara' (*maqāsid al-Sharī'ah*), menurut al-Shaṭībī, dapat dipahami dari beberapa sisi, yaitu alasan peletakan hukum *shara'*; memahami *al-naṣṣ* baik sebagai teks yang berbahasa arab maupun sebagai sumber hukum; pembebanan hukum yang sesuai dengan keadaan *mukallaḥ*; dan *mukallaḥ* sebagai objek dari *Sharī'ah*.⁷¹

Berdasarkan keterangan al-Shaṭībī di atas, akan dilakukan pengujian terhadap hukum yang berkaitan dengan perpindahan harta warisan, yakni hukum terhadap sisa harta warisan yang tidak habis dibagikan kepada para ahli waris yang ada, di mana tidak terdapat *'aṣabah*. Sebelumnya akan dipaparkan beberapa pendapat mengenai siapa saja yang diberikan hak menerima sisa harta warisan.

Zayd ibn Thābit, Imam Shafi'i dan Imam Malik berpendapat bahwa sisa tersebut tidak bisa dikembalikan kepada ahli waris. Oleh karena itu, sisa tersebut diberikan kepada *bayt al-māl*.⁷² Namun, menurut pendapat *mu'tamad* ulama Shafi'iyah dan Mālikīyah *muta'akhirīn* menganggap bahwa sisa harta merupakan hak ahli waris, jika manajemen *bayt al-māl* tidak dalam keadaan baik.⁷³ Pendapat tersebut didasari oleh Q.S.al-Nisā:14, yakni:

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ^{٧٤}.

Ayat di atas menjelaskan larangan untuk melewati atau menambahkan batasan hukum, dalam hal ini bagian waris yang sudah ditentukan, karena dapat diancam dengan siksaan bagi yang melakukannya. Dengan demikian, tidak ada dalil yang membolehkan untuk menambah bagian ahli waris setelah memperoleh mereka *farq muqaddar*. Kemudian, menurut pendapat lain, yakni dari 'Umar ibn Khaṭṭāb dan Jumhur Sahabat, sisa harta harus dikembalikan kepada ahli waris. Dasar pemikiran mereka adalah Q.S. al-Anfāl: 75. Ayat tersebut merupakan dasar hukum pemberian tambahan bagian waris untuk *ahl al-farā'id*. Selain itu juga didasari hadis riwayat Buraydah, yaitu:

⁶⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 53.

⁷⁰ Ibrāhīm al-Bājūrī, *Sharḥ Jawharah al-Taḥwīd* (Surabaya: Dār al-Haramayn, t.t), 96.

⁷¹ Muḥammad al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, diedit oleh Mashhūr ibn Ḥasan Ali Salmān, juz 2, 17, 171, 289.

⁷² Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, juz 5, diedit oleh Rif'ah Fawzī 'Abd al-Muṭallib (Makkah: Dār al-Wafā', 2001), 159.

⁷³ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, juz 8, 358.

⁷⁴ Artinya: "dan barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan."

عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: جاءت امرأة إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقالت: يا رسول الله إني تصدقت على أُمِّي بجارية، و أنها ماتت فقال: أجرك الله وردَّ عليك الميراث.⁷⁵

Namun demikian, beberapa dari mereka menambahkan pengecualian *ahl al-furūd* yang berhak atas sisa tersebut.

‘Uthmān ibn ‘Affān memilih untuk memberikan sisa harta kepada seluruh ahli waris tanpa terkecuali. Jadi, baik dari *ahl al-furūd nasabī* maupun *sababī* berhak atas sisa tersebut. ‘Uthmān berpendapat seperti itu dengan dalil *qiyās* (menganalogikan) kasus *Radd* dan ‘*Awl*. Selain itu, pemikiran tersebut didasari oleh hadis⁷⁶ *ومن ترك مالا فلورثته*. Kemudian, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Ḥanafiyah dan Hanabilah, berpendapat bahwa yang berhak mendapatkan pengembalian sisa harta hanya *ahl al-furūd nasabī*, namun ketika tidak ada *ahl al-furūd nasabī*, suami-isteri memperoleh sisa harta tersebut. Mereka menjadikan Q.S. al-Anfāl: 75 sebagai dasar pemikiran tersebut. *Selanjutnya*, menurut Ibn ‘Abbās, yang tidak berhak menerima sisa harta selain suami-isteri yaitu nenek (*al-jaddah*). Dengan alasan bahwa dasar hukum hak mewaris nenek hanya ditemukan di dalam hadis, yaitu:

عن ابن بريدة عن أبيه: أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جعل للجدّة السدس إذا لم تكن دونها أم.⁷⁷
Jadi, apabila nenek mewaris dengan *ahl al-furūd* yang lain, maka tidak memperoleh pengembalian sisa harta, dan ia memperoleh sisa jika mewaris tidak dengan *ahl al-furūd* yang lain. Adapun Ibnu Mas‘ud dan sebagian riwayat Ahmad ibn Hanbal, mempunyai pandangan bahwa *ahl al-furūd* yang tidak berhak atas sisa harta adalah: suami-isteri, nenek, cucu perempuan pancar laki-laki (*bint al-ibn*) jika mewaris dengan anak perempuan kandung, saudara perempuan seapak (*al-ukht li al-ab*) pada waktu mewaris bersama-sama seorang saudara perempuan sekandung, dan saudara-saudari seibu ketika ada ibu. Alasan tidak memberikan sisa harta kepada suami-isteri dan nenek sama seperti pendapat ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan Ibn ‘Abbās, sedangkan alasan tidak memberikan sisa kepada cucu perempuan, saudara perempuan seapak, dan saudara seibu tersebut, karena ada ahli waris yang lebih dekat dibandingkan mereka.⁷⁸

Hazairin memiliki pandangan yang sama dengan pendapat jumbuh mengenai sisa harta warisan. Akan tetapi, menurutnya, sisa harta dikembalikan kepada ahli waris berdasarkan keutamaan tingkatan mereka sebagai ahli waris, dan karena tidak ada *dhawu al-qarābah*. Selain itu, dalam pandangan Hazairin, suami dan isteri tidak berhak atas sisa kerana mereka tidak termasuk *ūlū al-*

⁷⁵ Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājjah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājjah*, diedit oleh Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, jilid 4 (Beirut: Dār al-Jayl, 1998), 61.

⁷⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Hurayrah. Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karīmī (Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 1285.

⁷⁷ Ibn Qayyim al-Jawzīyah, ‘*Awn al-Ma‘būd*, diedit oleh ‘Abd al-Raḥmān, juz 8 (Madinah: al-Mamlakah al-Sulṭānīyah, 1978), 102. Bandingkan dengan hadis riwayat Ibn ‘Abbās dalam *Sunan Ibn Mājjah*, no. 2725.

⁷⁸ Lihat Nabīl Kamāl al-Dīn Ṭāḥūn, *Aḥkām al-Mawārīth fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* (Jeddah: Maktabah al-Khadamat al-Ḥadīthah, 1984), 177.

arḥām.⁷⁹ Pemikiran Hazairin tersebut nampak terlihat sama dengan pendapat mazhab Imamiyah, dan yang membedakan adalah urutan ahli waris yang memperoleh sisa harta tersebut.⁸⁰ Selain itu, dalam keadaan di mana tidak ada ahli waris selain suami atau isteri, maka hanya suami yang diberikan sisa harta. Kemudian, dalam keadaan isteri sebagai ahli waris tunggal, sisa harta diberikan kepada seorang Imam.⁸¹

Pandangan para ulama tersebut, berdasarkan kemungkinan ahli waris yang dapat memperoleh bagian sisa harta, dapat dibagi menjadi 5 faksi, yaitu: *pertama*; pendapat ‘Uthmān ibn ‘Affān dengan memberikan sisa kepada seluruh *ahl al-furūd*.⁸² Kemudian *kedua*, dari ahli waris tersebut dikeluarkan atas hak sisa yakni isteri oleh pandangan Imamiyah, dan *ketiga*; dikeluarkan pula suami dari hak atas sisa harta oleh Jumhur sahabat, Ḥanafiyah dan Hanabilah. Selanjutnya *keempat*; ahli waris yang dikeluarkan ditambah oleh Ibn ‘Abbās, yakni nenek. *kelima*; yakni pendapat Abdullah bin Mas’ud, menambahkan ahli waris yang tidak berhak atas sisa harta yaitu cucu perempuan dari anak laki-laki, saudara perempuan seapak dan saudara perempuan seibu.

Setelah melihat beberapa pemikiran mengenai penyelesaian pada pendistribusian sisa harta, dan dasar hukum yang dipergunakan oleh masing-masing kelompok, dapat ditarik kongklusi bahwa dari ke tujuh pendapat tersebut, dengan segala perbedaan dan persamaannya dalam hal siapa yang

⁷⁹ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur’an dan Hadith*, (Jakarta: Tintamas, 1964), 46-48

⁸⁰ Menurut Hazairin ahli waris berdasarkan keutamaannya, dapat digolongkan menjadi 4 kelompok, yaitu: *pertama*; anak laki-laki dan perempuan, sebagai “dzawū-‘lfarā’id” atau sebagai “dzawū ‘lqarābat”, beserta “mawālī” dari mereka, orang tua (ayah dan ibu) sebagai “dzawū-‘lfulūd”, duda atau janda sebagai “dzawū-‘lfarā’id”, *kedua*; saudara laki-laki dan perempuan, sebagai “dzawū-‘lfarā’id” awatu “dzawū-‘lqarābat” serta “mawālī” dari mereka dalam keadaan kalalah, ibu sebagai “dzawū-‘lfarā’id”, ayah sebagai “dzawū-‘lqarābat” dalam situasi kalalah, *ketiga*; ibu sebagai “dzawū-‘lfarā’id”, ayah sebagai “dzawū-‘lqarābat”, janda dan duda sebagai “dzawū-‘lfarā’id”, dan *keempat*; janda atau duda sebagai “dzawū-‘lfarā’id”, “mawālī” bagi ibu dan “mawālī” untuk ayah. Pengelompokkan ahli waris tersebut selain didasari oleh ayat kewarisan seperti yang dipakai jumhur fuqaha, dipengaruhi pemahaman Hazairin tentang ungkapan “aqrabūn” dan “ulū-‘lqurbā” dalam ayat kewartisan dan konsep “mawālī” sebagai hasil penalaran Hazairin terhadap Q.S. al-Nisā: 33. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur’an dan Hadith*, 26-27, 37.

⁸¹ Muḥammad Ḥasan al-Najafī, *Jawāhir al-Kalām*, diedit oleh Muḥammad al-Qawḥānī, juz 39 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1981), 10, 12. Lihat juga ‘Alī al-Husaynī al-Sistānī, *Minḥāj al-Shāliḥīn*, juz 3 (Beirut: Dār al-Mu’arrakh al-‘Arabī, 2008), 389.

⁸² Yang dimaksud *ahl al-furūd* yang mendapatkan sisa harta adalah: anak perempuan, cucu perempuan pancar laki-laki, saudara perempuan sekandung, saudara perempuan seapak, ibu, nenek, saudara perempuan seibu, dan saudara laki-laki seibu. Adapun bapak dan kakek, walaupun keduanya merupakan termasuk *ahl al-furūd*, dalam beberapa keadaan mereka juga dapat menjadi *‘aṣabah*. Bandingkan dengan Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Mawārīth fi al-Sharī‘ah al-Islāmīyah fi al-Daw al-Kitāb wa al-Sunnah* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 117.

berhak atas sisa, memiliki dasar hukum yang berbeda dan metode yang berbeda untuk menggali hukum mengenai kewarisan. Dasar-dasar hukum tersebut yaitu Q.S. al-Anfāl: 75, dua hadis riwayat Buraydah, dan hadis riwayat Abu Hurayrah, serta ayat kewarisan dalam surat al-Nisā. Walaupun begitu, masih ada dasar pemikiran lain yang mempengaruhi perbedaan pandangan, berupa tingkatan ahli waris versi Hazairin dan versi Imamiyah.⁸³

Dasar hukum yang dianggap lebih dekat dengan perihal pembagian harta warisan pada kondisi adanya sisa harta adalah hadis riwayat Buraydah dan dan hadis riwayat Abu Hurayrah. Hadis riwayat Buraydah yang dimaksud adalah hadis yang menerangkan bahwa Nabi memberikan bagian waris kepada seorang anak perempuan seluruh harta yang ditinggalkan ibunya. Dari hadis tersebut diperoleh maksud yang dikandung di dalamnya, yakni keputusan hukum dari Nabi Muhammad yang tidak hanya berlaku bagi kasus yang terjadi pada anak perempuan saja secara khusus, ataupun sedikit meluas hanya bagi *ahl al-furūd nasabī*. Akan tetapi, keputusan hukum tersebut berisi bahwa Nabi memberikan sisa harta kepada ahli waris yang pada waktu itu ada, yaitu anak perempuan, yang mana salah satu dari *ahl al-furūd*. Dengan demikian, hadis tersebut berlaku tidak hanya untuk kasus tertentu, namun berlaku untuk kasus yang lain di mana ahli waris yang ada hanya *ahl al-furūd*. Jadi, kesimpulannya bahwa apabila dalam pembagian ahli waris ditemukan adanya sisa, maka yang berhak atas sisa tersebut adalah ahli waris yang ada baik itu yang mewaris karena hubungan pertalian darah darah maupun hubungan perkawinan.

Hadis riwayat Abu Hurayrah, menerangkan bahwa harta yang ditinggalkan oleh seseorang (pewaris) merupakan hak para ahli warisnya.⁸⁴ Kemudian, pemahaman yang sejalan (*mafhum muwāfaqah*) dengan isi hadis tersebut bahwa setiap harta peninggalan berupa warisan harus diberikan seluruhnya kepada ahli waris yang ada dalam kondisi bagaimanapun. Oleh karena itu jika ditemukan sisa harta karena tidak habis diambil oleh bagian ahli waris dan tidak ada *‘aṣabah*, maka sisa tersebut adalah hak yang harus diterima oleh ahli waris yang ada, karena sisa tersebut masih bagian dari harta warisan.

Berdasarkan interpretasi kedua hadis di atas, pandangan mengenai penyelesaian dalam pembagian sisa harta yang lebih unggul adalah pendapat yang dikemukakan oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān. Alasannya, pendapat pemikiran

⁸³ Selengkapnya lihat Muḥammad al-Jawwād ibn Muḥammad al-Ḥusaynī al-‘Alimī, *Miftāh al-Karāmah* (kairo: Maṭba‘ah al-Shūrā, 1905), 7. Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah, *Hukum Waris menurut Imam Ja‘far Shadiq*, 57, 101-02, dan ‘Alī al-Husaynī al-Sistānī, *Minhāj al-Shāliḥīn*, juz 3, 316-17.

⁸⁴ فلو رثته, ialah ungkapan yang menyimpan kata di dalamnya, yakni مال. Tujuannya, dalam sastra bahasa arab, ialah agar kalimat tersebut menjadi kalimat yang ringkas dan efisien (kalām ṭijāz). Jadi, apabila kata tersebut tidak disimpan, maka akan menjadi kalimat ومن ترك مالا فالمال لورثته. Untuk meringkas atau membuat kalimat yang efisien, menurut ‘Alāl Nūrīm, bisa dilakukan dengan dua cara, yaitu: dengan membuang sebagian kalimat yang tidak terlalu penting, seperti *matan* hadis di atas, dan dengan cara memilih ungkapan yang sederhana, dan dapat dimaknai secara luas. ‘Alāl Nūrīm, *Jadīd al-Thalāthah al-Funūn*, juz 1, 259. Tersedia di <https://ia700309.us.archive.org/2/items/j-t-f-j-t-f-nourim-1.pdf>. diakses: 22/4/2014.

‘Uthmān dianggap menunjukkan bahwa konsep *Radd* dalam hukum waris Islam adalah perwujudan dari kehendak *shāri‘*, yang terkandung dalam dasar-dasar hukum yang dipakai.

Setelah menelaah kandungan kedua hadis di atas, diperlukan pengujian dengan menganalisa pendapat mana yang dipilih. Pendapat yang dipilih harus memperlihatkan bahwa hukum waris, yakni konsep penyelesaian pembagian sisa harta waris, merupakan ketentuan yang mengimplementasikan kehendak *shāri‘*. Kemudian, untuk mengetahui hal tersebut akan dilakukan pengkajian dengan metode yang telah diungkapkan oleh al-Shatibi sebelumnya, yakni dengan melihat beberapa sudut.

Pertama, alasan peletakan hukum *shara‘*. Konsep *Radd* sebagai bagian dari hukum Islam yang dihasilkan dari ijtihad ulama dianggap sebagai ketentuan yang tidak bertentangan dengan *Sharī‘ah*, khususnya dengan ayat kewarisan dan hadis perihal kewarisan. Kemudian, ketentuan tersebut merupakan hukum yang memberikan kebaikan kepada ahli waris dengan berorientasi pada pemenuhan kebutuhan pokok berupa penambahan hak waris. Selain itu, pendapat ‘Uthmān ibn ‘Affān yang memberikan hak tambahan atas sisa harta kepada seluruh ahli waris mencerminkan adanya kemaslahatan yang menyeluruh bagi seluruh ahli waris.

Kedua, memahami *al-naṣṣ* baik sebagai teks yang berbahasa arab maupun sebagai sumber hukum. Pemberlakuan konsep *Radd* untuk menyelesaikan permasalahan dalam pembagian warisan merupakan hasil dari pemahaman terhadap sumber hukum, yaitu *al-nuṣūṣ*. Pemahaman terhadap *al-naṣṣ* tersebut diperoleh dengan mengkaji baik dari aspek kebahasaan melalui penelaahan lafaz dan maknanya, maupun dari sisi sebab diturunkannya (*sabab al-nuzūl*⁸⁵) dan sebab diceritakannya (*sabab al-wurūd*⁸⁶).

Ketiga, pembebanan hukum yang sesuai dengan keadaan *mukallaḥ*⁸⁷. Dalam Islam, setiap hukum yang diberlakukan, harus disesuaikan dengan

⁸⁵ *Sabab al-nuzūl* adalah peristiwa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad yang diikuti dengan turunnya wahyu berupa ayat atau beberapa ayat Alqur‘an yang menjelaskan perihal hukum peristiwa tersebut. Kemudian, dengan mengetahui *sabab al-nuzūl*, dapat dijadikan sebab titik tolak untuk memahami hikmah yang terkandung dalam Alqur‘an. Muḥammad Sālim Muḥsin, *Fath al-Rahmān fi Asbāb Nuzūl al-Qur‘ān* (Kairo: Dār al-Awḥāq al-‘Arabīyah, 1999), 8-9. Perihal riwayat sebab turunnya ayat Alqur‘an harus diceritakan oleh seseorang yang mengetahui turunnya ayat tersebut langsung dari sumbernya, yakni Nabi SAW, dan orang yang berkaitan dengan sebab turunnya ayat Alqur‘an. Lihat ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī al-Naysābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, diedit oleh Ibn Salāmah (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t), 5.

⁸⁶ Hadis Nabi berdasarkan sebabn munculnya dibagi menjadi dua, yakni hadis yang mempunyai sebab, dan hadis yang tidak mempunyai sebab. Sebab tersebut terkadang bisa diketahui dari batang tubuh (*matan*) hadis tersebut. Contoh hadis yang didalamnya terdapat sebab munculnya bisa dilihat pada hadis tentang larangan Nabi SAW untuk melakukan wasiat lebih dari 1/3. Ibn Ḥamzah al-Simishqī, *al-Bayān wa al-Ta‘rīf fi Asbāb Wurūd al-Ḥadīth al-Sharīf* (Damaskus: Dār al-Ḥukūmah, 1908), 3.

⁸⁷ *Mukallaḥ* dalam istilah fiqh, yaitu orang yang sudah baligh dan mempunyai akal sehat, serta pantas atau bisa menerima hukum Allah. Maḥmūd ‘abd al-Rahmān, *Mu‘jam al-Mustalahāt wa al-Alfāz al-Fiqhīyah*, juz 3 (Kairo: dār al-Faḍīlah, 1999), 345.

keadaan umatnya. Maksudnya setiap apa yang dibebankan kepada manusia tidak menjadi hal yang sulit untuk dilaksanakan. Berkaitan dengan konsep *Radd*, ketentuan yang ada di dalamnya dianggap dapat dilakukan, terlebih itu konsep tersebut merupakan ketentuan hukum yang dapat memberikan tambahan hak waris.

Setelah menguji kebenaran kehendak *shāri'* yang ditunjukkan oleh konsep *Radd*, dapat ditarik kesimpulan bahwa sangat jelas konsep *Radd* merupakan perwujudan dari kehendak *shāri'*. Kemudian, dari beberapa pendapat faksi-faksi di atas yang setuju dengan adanya konsep *Radd*, yang dianggap sebagai konsep *Radd* yang menunjukkan adanya keadilan, karena memberikan kesamaan posisi bagi seluruh *ahl al-furūd* ialah pandangan dari 'Uthmān ibn 'Affān. Oleh karena itu, pendapat tersebut lebih dipilih dibandingkan dengan pemikiran konsep *Radd* dari selain 'Uthmān. Selain itu, konsep *Radd* juga merupakan ketentuan hukum yang jelas memperlihatkan keadilan, karena konsep tersebut sesuai dengan apa yang dikehendaki *shāri'*. Menurut al-Ḥassūn, setiap apa yang dilakukan Allah, berupa hukum, pasti di dalamnya terdapat hal yang baik yakni keadilan. Oleh karena demikian, konsep *Radd* yang mana merupakan bagian dari kehendak *shāri'*, dan merupakan ketentuan hukum waris yang didasari oleh *al-naṣṣ* adalah ketentuan pembagian harta warisan yang adil.⁸⁸

D. Bentuk Penghargaan Kepada Pasangan Hidup (suami atau isteri) yang Ditinggalkan

Pemberian sebutan terhadap seseorang dengan menggunakan panggilan suami dan isteri tidak dapat terjadi jika tidak terjadinya akad pernikahan atau perkawinan, baik perkawinan itu dilakukan dengan hukum adat, hukum agama maupun hukum negara, seperti di Indonesia, hukum perkawinan diatur dalam undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia (KHI) pasal 1 sampai dengan pasal 170. Pemberian sebutan suami merupakan panggilan seorang perempuan yang diberikan kepada seorang laki-laki yang telah menikah dengannya. Sementara itu, isteri adalah panggilan bagi seorang laki-laki terhadap perempuan yang ia nikahi.

Akad pernikahan memberikan konsekuensi hukum bagi pasangan yang melakukannya. Konsekuensi hukum yang dimaksud adalah terdapatnya hak dan kewajiban yang diberlakukan bagi suami dan isteri.⁸⁹ Seorang suami mempunyai kewajiban untuk memenuhi kebutuhan isterinya. Berdasarkan hukum Islam, seorang suami bertanggung jawab atas semua kebutuhan pokok, sebagai nafkah

⁸⁸ 'Alā' al-Ḥassūn, *al-'Adl 'inda Madhhab ahl al-Bayt* (Teheran: al-Mu'āwanīyah al-Thaqāfiyah, 2011), 16.

⁸⁹ Dalam pasal pasal 77 KHI dan pasal 30-34, UU No. 1 th. 1974 diterangkan, bahwa kewajiban dan hak suami dan isteri adalah: keduanya berkewajiban membangun rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah, yang merupakan bagian dasar dan susunan masyarakat; berkewajiban mengasuh dan memelihara dengan memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani; suami dan isteri mempunyai hak sama untuk melakukan perbuatan hukum.

terhadap isterinya sesuai dengan kemampuannya.⁹⁰ Begitu pula isteri memiliki kewajiban untuk memenuhi hak suaminya, misalnya isteri diwajibkan untuk menghormati dan menjaga martabat suaminya, seperti dijelaskan dalam Q.S. al-Baqarah: 187. Berdasarkan ayat tersebut, keduanya berkewajiban untuk saling menjaga baik itu dalam hal perasaan maupun fisik. Hal tersebut penitng, misalnya seorang isteri, menjaga suaminya untuk tidak mencari nafkah dan tidak baik.⁹¹ Selain itu, suami dan isteri juga berkewajiban untuk mengurus dan mendidik anak-anak mereka.

Dalam Islam, anak merupakan titipan yang harus dijaga oleh orang tua. Hal ini karena selain anak sebagai titipan dari Allah, mereka juga dapat menjadi investasi bagi orang tua, dan bahkan bagi siapa saja yang mengurus mereka dengan baik. Anak yang shaleh tersebut akan memberikan timbal balik yang baik kepada orang tua, bahkan setelah mereka meninggal dunia, karena doa anak yang shaleh merupakan bagian dari amal kebaikan yang dapat dirasakan sampai setelah meninggal dunia.⁹²

Dengan adanya pelaksanaan yang baik atas apa yang telah menjadi tanggung jawab bagi suami maupun isteri, mereka selayaknya mendapatkan apresiasi berupa penghargaan baik itu berasal dari pasangannya maupun dari agamanya. Penghargaan dari agama bagi isteri dapat dilihat pada ketentuan kewajiban bagi suami untuk memberikan tempat tinggal, bagi wanita yang telah diceraikan dan masih sedang menjalani masa *'iddah*. Selain itu, ketika di antara keduanya meninggal dunia, maka salah satu dari mereka berhak atas harta yang telah dikumpulkan selama pada masa perkawinan keduanya. Hak tersebut dikenal dengan "gono-gini"⁹³. Suami maupun isteri berhak atas sebagian harta

⁹⁰ Kadar kemampuan nafkah yang dibebankan kepada suami menurut Malikiyah, Hanabilah dan Hanafiyah, diukur berdasarkan keadaan ekonomi keduanya. Maksudnya ukuran nafkah yaitu secukupnya saja. Dalam riwayat lain Hanafiyah, ukuran nafkah disesuaikan dengan kemampuan suami. Pendapat ini sejalan dengan Syari'iyah, kecuali nafkah yang berkaitan dengan tempat tinggal. 'Abd al-Rahmān al-Jazirī, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, juz 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 494.

⁹¹ Q.S. al-Baqarah ayat 187: *هُنَّ لِيَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَّهُنَّ*. Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, diedit oleh Muḥammad Riḍwān, juz 3 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006), 191-92.

⁹² Ini sesuai dengan : *إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث: إلا صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له*. Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Shahīḥ Muslim*, diedit oleh Abū Shuhayb al-Karamī (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998), 670.

⁹³ Gono-gini juga dikenal dengan istilah *teprung kaya*. Gono-gini merupakan salah satu sistem kepemilikan harta bersama suami dan isteri dalam rumah tangga, selain kepemilikan harta pribadi baik suami maupun isteri. Pada suku sunda, khususnya di daerah Cianjur, pembagian Gono-gini dilakukan secara seimbang. Hal ini terjadi, nampaknya karena adanya pengaruh sistem kekeluargaan pada masyarakat tersebut walaupun mayoritas penduduk adalah muslim. Siti Sugiah Machfud Mugniyah, Mizuno Kosuke, "Access to Land in Sundanese Community: A Case of Upland Peasant Household in kemang Village", *Southeast Asian Studies*, Vol. 44, No. 4 (March, 2007), 521, 531. <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/53867/1/KJ00004552215.pdf>. diunduh: 25/4/2014. Selain itu, perihal pembagian harta gono-gini

tersebut, dan juga berhak mewaris dari harta pasangannya setelah dibagikan secara *gono-gini*. Jadi, pemberian penghargaan tersebut terhadap suami-isteri merupakan apresiasi atas apa yang telah mereka lakukan selama membangun rumah tangga.

Dalam Islam, isteri maupun suami merupakan bagian dari ahli waris. Ini menunjukkan bahwa hukum waris Islam, yang pada awalnya diperuntukkan bagi suku Arab berbeda dengan hukum adat yang berlaku bagi mereka sebelum agama Islam diturunkan.⁹⁴ Salah satu perbedaannya adalah isteri sebagai keluarga dari pihak perempuan berhak memperoleh harta warisan. Hal ini karena dalam hukum waris Islam baik laki maupun perempuan berhak atas harta warisan. Selanjutnya, ketentuan itu menunjukkan bahwa tidak ada diskriminasi dalam hukum waris Islam, seperti yang disangkakan bahwa hal demikian terjadi. Jadi, dianggap penting untuk memperlihatkan bahwa dalam pewarisan harta tidak terdapatnya diskriminasi, agar hukum Islam dipandang sebagai hukum yang berkeadilan.

Dalam hal ini, salah satu konsep dalam perhitungan harta waris, yakni *Radd*, yang merupakan hasil pemikiran ulama untuk menyelesaikan permasalahan adanya sisa harta warisan setelah dibagikan kepada ahli waris sesuai baqian pasti mereka (*al-furūd al-muqaddarah*), dan tidak terdapat ahli waris dari golongan *‘aṣabah*. Oleh karena itu, untuk mengetahui bahwa keadilan itu ada di dalamnya diperlukan terlebih dahulu penyajian pendapat-pendapat yang berkenaan dengan konsep *Radd*.

Para ulama fiqh berbeda pendapat tentang penyelesaian yang seharusnya dilakukan ketika dalam pembagian harta warisan terdapat sisa harta sebagaimana telah diuraikan di muka. Pendapat pertama memberikan pandangan bahwa sisa harta tersebut merupakan hak umat Islam, sehingga sisa tersebut harus diberikan kepada *bayt al-māl*. Oleh karena itu, kelompok dengan pendapat ini tidak setuju dengan konsep *Radd*. Kelompok lain, berpendapat bahwa sisa tersebut merupakan ahli waris yang ada. Namun, pada pembahasan kali ini yang akan dikupas dengan jelas adalah perbedaan pendapat yang terjadi di antara faksi yang setuju dengan konsep *Radd*, khususnya perbedaan pemikiran mengenai suami dan isteri sebagai ahli waris yang berhak atas sisa harta. *Ikhtilāf* tersebut terjadi pada pendapat yang dikemukakan oleh mazhab Imamiyah atau mazhab Ja’fari dan pandangan hukum yang dikaitkan dengan ‘Uthmān ibn ‘Affān.

Menurut mazhab Ja’fari, ahli waris yang berhak atas sisa harta dari *ahl al-furūd bi al-muṣaharah* hanya suami. Hal ini berdasarkan riwayat pendapat Abū Ja’far dalam kitab, yaitu:

di Indonesia, diatur dalam pasal 35 dan 36 Undang-Undang No. 1 tahun 1974, dan dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 97.

⁹⁴ Isteri pada masa pra-Islam merupakan hal yang bisa diwaris. Selain itu, ketentuan larangan pemberian hak waris untuk perempuan juga berlaku pada hukum waris yang berlaku bagi Yahudi. Lihat ‘Adil Ibrāhīm ‘Awratānī, “Aḥkām Mīrāth al-Mar’ah fi al-Fiqh al-Islāmī” (Tesis pada Universitas al-Najāh al-Waṭānīyah Nablīs Palestina, 1998), 7, 10.

عن أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة ماتت وتركت زوجها ولا وارث لها غيره، قال: إذا لم يكن غيره فالمال له، والمرأة لها الربع وما بقي فلإمام.⁹⁵

Walaupun demikian, masih ada dinamika diskursus yang terjadi di antara ulama mazhab tersebut, yakni sebagian berpendapat bahwa tidak diberikannya hak atas sisa kepada isteri ketika ada seorang Imam adil. Sementara itu, menurut pendapat lain, untuk pemberian hak atas sisa harta kepada isteri bisa saja dilakukan jika tidak ada seorang Imam ‘*ādil*.⁹⁶ Adapun menurut pandangan ‘Uthmān ibn ‘Affān, setiap ahli waris yang ada memiliki hak untuk menerima sisa harta yang tidak habis diambil oleh *al-furūd al-muqaddarah*.⁹⁷

Dasar hukum kedua pendapat tersebut sudah dibahas pada sub bab sebelumnya. Oleh karena itu, di sini akan dibahas hal lain yang berkaitan dengan pendapat tersebut, yakni alasan-alasan yang menyebabkan perbedaan tersebut, dan pendapat yang dipilih setelah pendapat keduanya dianalisis. Dengan begitu, diharapkan dapat ditemukan dengan jelas pendapat mana yang memberikan gambaran hukum yang menunjukkan keadilan bagi ahli waris, sebagai tujuan dari hukum waris dalam Islam.

Dari pendapat yang dikemukakan kedua faksi di atas yakni pendapat ‘Uthmān dan pendapat Imamiyah, dapat disimpulkan bahwa ada beberapa alasan yang menyebabkan timbulnya perbedaan tersebut, yaitu: *pertama*; keutamaan ahli waris. Menurut Imamiyah, Imam lebih tinggi derajatnya daripada isteri untuk mendapatkan sisa harta. Padahal dalam konsep kewarisan menurut Imamiyah, isteri merupakan *ahl al-furūd*, yang seharusnya diutamakan, sedangkan hak waris imam diberikan dengan sebab *walā’* yang mana hak waris *walā’* bisa terjadi ketika kelompok ahli waris di atasnya tidak ada, yakni *ahl al-furūd* dan *qarābah*.⁹⁸ Sementara itu, ‘Uthmān memberikan superioritas kepada isteri sebagai kelompok ahli waris *ahl al-furūd*, untuk memperoleh sisa harta. Selain itu, hak isteri tersebut tidak tergantung kepada susunan ahli waris, karena menurut ‘Uthmān, baik dalam keadaan isteri mewaris dengan *ahl al-furūd* yang lain maupun tidak tetap diberi hak atas sisa warisan.⁹⁹ *Kedua*; perbedaan konsep *Radd*. Menurut Imamiyah, keberadaan ahli waris *walā’*, tetap menjadikan konsep

⁹⁵ Riwayat tersebut diperkuat oleh ucapan Abū Ja‘far yang diceritakan oleh Abū ‘Abdillāh masih dalam sumber buku yang sama. Lihat ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Qimmī, *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, diedit oleh Ḥusayn al-A‘lamī, juz 4 (Beirut: Mu‘assah al-A‘lamī, 1986), 193-194.

⁹⁶ Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh ‘ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja‘farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi‘ī*, 456.

⁹⁷ ‘Uthmān ibn ‘Alī al-Zayla‘ī, *Tabyīn al-Daqā‘iq*, juz 6 (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyah al-Kubrā, t.t.), 247.

⁹⁸ Urutan ahli waris, menurut Imamiyah, berdasarkan keutamaan untuk diberikan hak waris kaum kerabat (*ūlū al-arḥām*) dan suami atau isteri. kemudian, jika mereka tidak ada, harta warisan diberikan untuk *walā’*. Muhammad Abu Zahrah, *Hukum Waris menurut Imam Ja‘far Shadiq*, 57.

⁹⁹ Muḥammad Ḥanīf, “Fiqh bin Affān *raḍīya Allāh ‘anh* fi Aḥkām al-Ushrah: Dirāsah Muqāranah” (Tesis pada Universitas Umm al-Qurrā’, 1994), 225.

Radd itu ada.¹⁰⁰ Adapun pendapat ‘Uthmān ibn ‘Affān berpatokan kepada ketentuan, bahwa *Radd* dapat terjadi bila tidak terdapat ‘*aṣabah*.¹⁰¹ Hal ini berbeda dengan *Radd* Imamiyah yang tidak berpatokan pada ‘*aṣabah*. Kemudian, dalam hukum waris versi sunni, *walā’* merupakan ahli waris yang memperoleh harta warisan, apabila tidak ada *ahl al-furūd*, *dhaw al-arḥām* dan ‘*aṣabah min jihat al-nasab*.¹⁰²

Dengan mengkaji kedua pendapat di atas, baik dari aspek substansinya maupun dari sisi alasan hukum yang dikemukakan, dapat diperoleh kesimpulan, bahwa pendapat yang lebih unggul adalah pendapat ‘Uthmān ibn ‘Affān. Dengan alasan, pendapat ‘Uthmān tersebut memberikan sebuah hal yang mengagumkan dengan tidak membedakan antara *ahl al-furūd* satu dengan yang lainnya, dan lebih mementingkan kesejahteraan bagi ahli waris. Selain itu, pendapat Imamiyah dengan hanya memberikan hak sisa kepada suami dan tidak kepada isteri, dikhawatirkan memberikan celah bagi para pengkritik Islam yang berkeinginan untuk menunjukkan bahwa hukum waris Islam merupakan hukum yang diskriminatif.¹⁰³ Kemudian, dalam kasus sisa harta ini, membedakan antara suami dengan isteri dalam hal menerima sisa harta tidak didasari oleh dasar hukum yang kuat. Dengan alasan, adanya pembedaan tersebut dapat menimbulkan munculnya diskriminasi terhadap kaum perempuan, yakni isteri. kemudian, hanya dengan adanya perlakuan sama, menurut Tamar Ezer, dapat menjadikan perempuan tidak bergantung kepada orang lain.¹⁰⁴ Selanjutnya, pembedaan tersebut juga tidak dapat diterima, karena jika dilihat antara keterkaitan hukum waris dan hukum perkawinan, maka dapat diketahui bahwa suami dan isteri mempunyai kewajiban yang sama untuk membangun rumah tangga. Oleh karena itu, baik suami maupun isteri mempunyai hak atas sisa harta. Hal tersebut sebagai penghargaan yang diberikan kepada keduanya atas apa yang telah dilakukan beserta pasangannya dalam membangun bahtera rumah tangga.

¹⁰⁰ Shabbaz Ahmad Cheema, “Shia and Sunni Laws of Inheritance: A Comparative Analysis”, *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10 (2012), 76. <http://www.bzu.edu.pk/PJIR/vol10/eng%206%20Shabbaz%20Cheema%2004-11-13.pdf>. Diunduh: 28/4/2014.

¹⁰¹ Abu al-Khaṭṭāb Maḥfūz ibn Aḥmad ibn al-Ḥasan al-Kalwadhānī, *al-Tahdhīb fī ‘Ilm al-Farā’id wa al-Waṣāyā*, diedit oleh Aḥmad al-Khawfī (Riyad: Maktabah al-‘Abīkān, 1995), 127.

¹⁰² ‘Abdullāh ibn Muḥammad al-Shanshūrī, *al-Fawā’id al-Shanshūrīyah*, diedit oleh Muḥammad ibn Sulaymān al-Bassām (Makkah, Dār al-‘Ilm al-Fawā’id, 2001), 173.

¹⁰³ Perlakuan diskriminasi kepada perempuan tidak dibenarkan dalam Islam. Hal ini karena dalam Alqur’an sebagai sumber hukum Islam, dijelaskan bahwa perempuan diberihak yang sama dalam segala bidang kehidupan. Niaz A. Shah, “Women’s Human Rights in the Koran: an Interpretative Approach”, *Human Right Quarterly*, No. 28 (2006), 903.

¹⁰⁴ Tamar Ezer, “Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters”, *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 636. <http://winAfrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>. diunduh: 25/7/2013.

Akhirnya dapat disimpulkan bahwa *Radd* merupakan bagian dari ketentuan dalam hukum waris Islam yang bersifat *ijtihādi* sebagai solusi atas adanya sisa harta setelah setiap ahli waris diberikan bagian sesuai *furūḍ muqaddarah* dan tidak terdapat *‘aṣabah*. Ada beberapa perbedaan pendapat mengenai tentang siapa yang berhak atas sisa harta tersebut, yakni *pertama*, menurut Zayd ibn Thābit bahwa sisa harus diberikan kepada kas negara (*bayt al-māl*), *kedua*, menurut Uthmān bin ‘Affān, sisa harta harus dikembalikan kepada seluruh ahli waris yang ada, *ketiga*, menurut ‘Alī bin Abī Ṭālib, Ibn Mas’ūd, dan ‘Umar bin Khaṭṭāb serta mazhab Sunni, bahwa yang berhak atas sisa harta adalah *ahl al-furuḍ* dari sanak keluarga sedarah, dan *keempat*, menurut pendapat populer mazhab Imamiyah, bahwa seluruh ahli waris berhak atas sisa harta kecuali isteri.

Dari sekian konsep *Radd* hasil pemikiran ulama, yang terpilih adalah pandangan Uthmān bin ‘Affān. Konsep *Radd* Uthmān yang berbeda dengan yang lain adalah memperlakukan sama setiap ahli waris tanpa terkecuali untuk memperoleh sisa harta warisan secara proporsional. Kemudian, diketahui ditemukan bahwa kaidah penyelesaian dalam pendistribusian harta warisan yang demikian memperlihatkan bahwa *Radd* merupakan konsep yang berkeadilan. Konklusi ini diperkuat dengan ditemukannya unsur-unsur keadilan yang terdapat dalam *Radd*, yaitu: *pertama*, memberikan kesejahteraan kepada ahli waris, *kedua*, penekanan terhadap kebersamaan dan pemerataan, *ketiga*, perwujudan dari kehendak *shāri‘*, dan *keempat*, bentuk penghargaan kepada pasangan hidup (suami atau isteri) yang ditinggalkan.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Temuan inti dalam penelitian ini adalah semakin hukum dalam pembagian menunjukkan kebersamaan dan pemerataan, semakin memberikan rasa keadilan. Penelitian ini menemukan bahwa *'Awl* dan *Radd* merupakan konsep dalam sistem kewarisan Islam yang dilandasi oleh prinsip keadilan. Pengurangan bagian pasti (*al-furūd al-muqaddarah*) ahli waris pada kondisi *defisit* harta warisan pada kasus *'Awl*, dan penambahan *al-furūd al-muqaddarah* pada waktu *surplus* harta dengan tidak adanya *'aşabah* pada kasus *Radd*, merupakan hasil ijtihad dalam menyelesaikan persoalan pembagian harta warisan dengan pertimbangan keadilan.

Studi ini juga menemukan bahwa argumen keadilan pada konsep *'Awl* tercermin pada empat hal, yaitu: *pertama*, adanya kesepakatan bersama di kalangan ahli waris untuk menyelesaikan kompleksitas persoalan, *kedua*, adanya kebersamaan dan pemerataan dengan sama-sama mengurangi bagian yang sudah pasti, *ketiga*, menghindari konflik di antara anggota keluarga, dan *keempat*, manifestasi sikap penerimaan hukum Allah dalam takdir kematian dan kenyataan susunan keluarga yang tidak bias direncanakan oleh manusia.

Studi ini juga menemukan bahwa argument keadilan pada konsep *Radd* tercermin pada empat hal yaitu: *pertama*, prinsip memberikan kesejahteraan kepada ahli waris, *kedua*, penekanan terhadap kebersamaan dan pemerataan, *ketiga*, perwujudan dari kehendak *shāri'*, dan *keempat*, bentuk penghargaan kepada pasangan hidup (suami atau isteri) yang ditinggalkan.

B. Saran

1. Perlu dilakukan penelitian lanjutan berkaitan dengan keadilan dalam hukum waris Islam, dengan kajian yang lebih komprehensif.
2. Perlu dilakukan juga penelitian lanjutan terhadap unsur keadilan yang terdapat dalam konsep *'Awl*, khususnya pada permasalahan dasar pemikiran Ibn 'Abbās yang mengklasifikasi ahli waris berdasarkan perpindahan golongan ahli waris dari *ahl al-furūd* ke *'aşabah*, dan konsep *Radd*, khususnya hasil ijtihad jumhur ulama (mazhab empat) yang merupakan kesimpulan penafsiran terhadap Q.S. al-Anfāl:75 yang dikaitkan dengan konsep *al-radd*.
3. Perlu juga dilakukan penelitian lanjutan berkaitan dengan prinsip keadilan yang terdapat dalam *Radd* pada pasal 193 KHI.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU:

- ‘Ashūr, Muṣṭafā. *‘Ilm al-Mīrāth*. Kairo: Maktabah al-Qur’ān, 1988.
- ‘Abdillah, Ibrahīm ibn. *al-‘adhb al-Fāiḍ Sharḥ ‘Umdah al-Fāriḍ*. Madinah: Dār Alukah. t. t.
- Ahmad, Manzoor. *Morality and Law*. Karachi: Asia Publishers, 1986.
- al-‘Ajūz, Aḥmad Muḥy al-Dīn. *al-Mīrāth al-‘Adil fī al-Islām*. Beirut: Mu’assasah al-Ma’ārif, 1987
- al-‘Alwānī, Tāhā Jābir Fāyād. *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*. Herndon: The International of Islamic Thought, 1992.
- Amīn, Aḥmad. *Al-Akhlāq*. Kairo: Dār al-Kutub, 1931.
- al-Andalusī, Ibn Ḥazm. *al-Muḥallā fī Sharḥ al-Mujallā bi al-Ḥujaj wa al-Athār*. Diedit oleh Ḥasān ‘Abd al-Mannān. Makkah. Dār al-Afkār al-Dawliyah, 2003.
- al-Anṣārī, ‘Umar ibn ‘Alī. *al-Badr al-Munīr*. Diedit oleh Majdī ibn al-Sayyid. Riyād: Dār al-Hijrah, 2004.
- Arief, Abdul Salam. *Pembaruan Hukum Islam antara Fakta dan Realita*. Yogyakarta: LESFI, 2003.
- Arief, Saifuddin. *Hukum Waris Islam dan Praktek Pembagian Harta Warisan*. Jakarta: PP. Darunnajah Press, 2007.
- Arifin, Bustanul. *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia (Akar sejarah. hambatan dan prospeknya)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Aristotle. *Nichomachean ethics*. diterjemahkan dan Diedit oleh roger Crisp. New York. Cambridge University Press, 2000.
- Arrasjid, Chainur. *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Pokok-pokok Pegangan Imam Madzhab*. Cet. 1. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.
- al-‘Ashqalānī, Aḥmad Ibn ‘Ali Ibn Ḥajar. *Taqrīb al-Tahdhīb*. Diedit oleh Aḥmad ‘Ashif al-Bakistānī. Riyād: Dār al-‘Aṣimah, 2000.
- al-‘Ashqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Fathḥ al-Bārī*. Diedit oleh Muḥammad al-Fāryābī. Riyad: Dār Ṭayyibah, 2005.
- al-‘Aṭi, Hammūdah ‘Abd. *The Family Structure in Islam*. New York: American Trust Publication, 1976.
- al-Baghawī, Abi Muḥammad al-Husayn ibn Mas’ūd. *Tafsīr al-Baghawī: Ma’ālim al-Tanzīl*. Diedit oleh ‘Uthmān Jum’ah Ḍamīriyah. Riyad: Dār Ṭayyibah, 1989.
- al-Bākistānī, Zakarīya. *Mā Ṣaḥḥa min al-Athār*. Jeddah: Dār al-Kharrāj, 2000.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Quran*. Austin; University of Texas Press, 2002.
- al-Barr, Ibn ‘Abd. *al-Istidhkār*. Diedit oleh ‘Abd al-Mu’ṭī Amīn. Ḥalab: Dār al-Wa’y, 1993.

- Barrāj, Jum'ah Muḥammad. *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. 'Ammān; Dār al-Fikr, 1981.
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Ali. *al-Sunan al-Kubrā*. Diedit oleh Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Qadā wa al-Qadar*. Diedit oleh Ṣalāḥ al-Dīn ibn 'Abbās Shukr. Riyad: Maktabah al-Rushd, 2005.
- al-Bayṭār, Muḥammad Nasbīb. *al-Faridah fī Ḥisāb al-Farīdah*. t. tp: al-Jam'īyah al-'Ilmīyah al-Mulkīyah, 1977.
- Bowen, John R. "Fainess and Law An Indonesian Court" *ILCI*, 170-92 (Mei 2007).
----- . *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramḍān. *Muhāḍarāt fī al-Fiqh al Muqāran*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1999.
- al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramḍān. *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī Sharī'ah al-Islāmīyah*. Damaskus: Mu'assah al-Risālah, 1983.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karīmī. Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998.
- Calder, Norman. *Islamic Jurisprudence in the Clasiccal Era*. Madrid: Cambridge University Press, 2010.
- Coulson, Noel James. *Succession in the Muslim Family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- al-Daghīstānī, Maryam Aḥmad. *al-Mawārīth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*. Kairo: t. pn, 2001.
- al-Dardīrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Sharḥ al-Shaghīr*. Diedit oleh Muṣṭafā Kamāl. Kairo: Dār al-M'arif, t. t.
- al-Dimishqī, Ismā'il ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*. Diedit oleh Ḥasan 'Abbās Qatb. Jizah: Mu'assah Qurṭubīyah, 2000.
- al-Dimishqī, 'Abdullāh Ibn Qudāmah al-Jammā'ifī. *al-Mughnī*. Diedit oleh 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. cet. Ke-3. Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Djalil, Basiq. *Peradilan Islam*. Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2012.
- Djarmika, Rahmad. *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*. Jakarta: Ditjen Binbaga Islam Departemen Agama R. I. , t. t.
- Engineer, Asghar Ali. *Codification of Muslim Personal Law and Gender Justice. Islam and Modern Age*, August 2012.
- Fāris, Hamzah Abū. *al-Mawārīth wa al-Waṣāyā fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Beirut: ELGA, 2003.
- Fāris, Ḥamzah Abū. *al-Mawārīt wa al-Waṣāyā fī Sharī'ah al-Islāmīyah: Fiqhan wa 'Amalan*. cet. Ke-3. t. tp. p: ELGA, 2003.
- al-Fāsī, 'Allāl. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa Makārimihā*. Riyad: Dār al-Gharb al-Islāmīyah, 1991.
- al-Fattah, 'Alī 'Abd al-Firaq al-Kalāmīyah al-Islāmīyah: *Madkhal wa Dirasah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn. *al-Muḥīṭ*. Diedit oleh Muḥammad Na'īm al-'Irqasūī. cet. Ke-8. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005.
- Al-Hafiz, Ahsin W. *Kamus Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Amzah, 2005.

- Haidar, Abdullah. *Mazhab Fiqh: kedudukannya dan cara menyikapinya*. Riyad: Dar al-Khalid bin al-Waleed, 2004.
- Ḥallāq, Muḥammad Ṣabaḥ Ibn Ḥasan. *al-Lubāb fī Fiqh al-Sunnah wa al-Kitāb*. Kairo; Maktabah al-Tābi‘īn, 2007.
- al-Hanafī, Muḥammad Amīn ibn al-Hamām. *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Fikr, t. t.
- al-Ḥanbalī, Aḥmad al-Najdī. *Hidayah al-Rāghib li Sharḥ ‘Umdah al-Tālib*. Diedit oleh Hasanayn Muḥammad Makhlūf. Ṭā’if: Dār Muḥammad, 1996.
- al-Ḥanbalī, ‘Alī Ibn Sulaymān al-Mardāwi. *al-Inṣāf fī Mārīfah al-Rājih min al-Khilāf*. Diedit oleh Muḥammad Ḥasan Ismā‘il. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- al-Ḥarrānī, ‘Abdullāh Ibn Taymiyah. *al-Muntaqā fī al-Aḥkām al-Shar‘iyah min Kalām Khair al-Barīyah*. Diedit oleh Ṭāriq Ibn ‘Auḍillāh. Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2007.
- Harahap, M. Yahya. *Kedudukan Janda. Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.
- Hart, Michael H. . *The 100 a Ranking of The Most Influential Persons in History*. New Jersey: Carol Publishing Group, 1992.
- al-Ḥaṣarī, Aḥmad. *al-Tirakāt wa al-Waṣāyā*. Beirut: Dār al-Jayl, 1992.
- Hasan, Djuhaendah. *Efek Unifikasi dalam Hukum Keluarga (Perkawinan)*. Jakarta: Badan Hukum Nasional, 1991.
- Hasīn, Aḥmad Farrāj. *Aḥkām al-Waṣāyā wa al-Awqāf fi al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. Iskandariyah: Dār al-Maṭbū‘āt al-Jāmi‘iyah, 1997.
- al-Ḥaṣkifī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Durr al-Mukhtār*. Diedit oleh ‘Abd al-Mun‘im. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002.
- Hātīm, Al-Rāzī ibn Abī. *Tafsīr al-Qur‘ān al-Azīm*. Diedit As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib. Makkah: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur‘an dan Hadith*. Jakarta: Tintamas, 1962.
- Hilāl, Haytham. *Mu‘jam Muṣṭalah al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Jabal, 2003.
- Ḥusayn, Aḥmad Farrāj. *Niḍām al-Irth fi al-Tashrī‘ al-Islāmīyah*. Beirut: al Mu‘assasah al-Jāmi‘ah al-Dirāsah, 1996.
- Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Abd al-‘Azīz. *al-Qawā‘id al-Kubrā*. Diedit oleh Kamāl Hammād. Damaskus: Dār al-Qalam. t. t.
- Ibn ‘Ābidīn. *Radd al-Mukhtār*. Diedit oleh Muḥammad Bakr Ismā‘il. Riyāḍ: Dār ‘Ālim al-Kutub, 2003.
- Ibn al-‘Arabī. *Aḥkām al-Qur‘ān*. Diedit oleh Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘aṭā’. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Ibn Khafīl, Muḥammad. *al-Tuḥfah fī ‘Ilm al-Mawārīth*. Diedit oleh al-Sā‘ih ‘Alī Ḥusayn. Kulliyah al-Da‘wah al-Islāmīyah, 1990.
- Ibn Qudāmah, ‘Abdullāh. *al-Kāfi*. Diedit oleh ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Jīzah: Dār Hijr, 1997.
- Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*. Diedit oleh ‘Alawi ibn ‘Abd al-Qādir al-Saqāf. Teheran: al-Durar al-Sunniyah, 2012.
- Ibrahim, ‘Abdullah. *al-Mawārīth*. Kairo: al-Ihrām al-Tijāriyah, 1989.
- al-Jalīdī, Sa‘īd Muḥammad. *Aḥkām al-Mirāth wa al-Waṣīyah fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. Kairo: Kulliyah al-Da‘wah al-Islāmīyah, 1988.

- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī. *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Diedit oleh ‘Ajīl Jāshim al-Nashmī. Kuwait; Kementerian Wakaf dan urusan Syariah, 1994.
- al-Jāwī, Muḥammad Nawāwī. *Tījān al-Durāri*. Surabaya; Dār al-‘Ilmi, t. t.
- al-Jawzīyah, Ibn al-Qāyīm. *al-Daw’ al-Munīr ‘ala al-Tafsīr*. Riyāḍ: Maktabah Dār al-Salām, t. t.
- al-Jizānī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Fiqh al-Nawāzil Dirāsah Ta’šīlīyah Taṭbīqīyah*. Riyad: Dār Ibn al-Jawzī, 2006.
- al-Jundī, Muhammad al-Shihāt. *al-Mīrāth fī al-Sharīah al-Islāmīyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t. t.
- al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Sirājīyah*. Diedit oleh Muḥammad Muḥy al-Dīn. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1944.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. edisi ke-3. Cambridge: Islamic Text Society, 2006.
- , *Shari’ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld, 2008.
- al-Kasānī, ‘Alā’ al-Dīn. *Badā’i’ al-Ṣanā’ī’ fī Tartīb al-Sharā’ī’*. cet. Ke-2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1974.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.
- al-Khafīf, ‘Alī. *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā*. Madinah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.
- Khalāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Shabāb al-Azhar, 2002.
- Komite Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar Mesir. *Ahkām al-Mawārīth fī al-Fiqh al-Islāmī*. Diterjemahkan oleh Addys Alidzar. Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2004.
- Koto, Alaidin. *Sejarah Peradilan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- al-Lāhim, ‘Abdul Karīm. *al-Farāiḍ*. cet. Ke 1. Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, 1987.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. ed. Ke- 2. Cambridge: University Press, 1957.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. New Delhi: Indian Law Institute Press, 1972.
- Maḥmūd, ‘Alī Ḥamad. *al-Maṣlaḥah al-Mursalāh wa Taṭbīqātuhā al-Mu’āshirah fī al-Ḥukm wa al-Nizām al-Siyāsīyah*. Nablis: Universitas Al-Waṭanīyah, 2009.
- Makhlūf, Hasanayn Muḥammad. *al-Mawārīth fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah*. Kairo: Lajnah al-Bayān al-‘Arabī, 1958.
- al-Mārdīnī, Sabṭ. *Sharḥ al-Raḥbīyah*. Damaskus: Dār al-Qalam. 1998.
- al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ḥāwī al-Kabīr*. Diedit oleh ‘Ādil Aḥmad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1994.
- al-Maqdisī, Muḥammad ibn Mufliḥ. *al-Furū’*. Diedit oleh ‘Abdullāh ibn Abd al-Muḥsin al-Turkī. Beirut: Dār al-Mu’ayyid, 2003.
- al-Mardāwī, ‘Alī ibn Sulaymān. *al-Inṣāf fī Ma’rifah al-Rājīḥ min al-Khilāf*. Diedit oleh Muḥammad Ḥasan Ismā’il. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1997.
- Masud, Muhammad Khalid. *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law*. New Delhi: Adam Publisher, 1997.
- al-Mubārkaḥūrī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm. *Tuḥfah al-Aḥwadhī: Sharḥ Jāmi’ al-Tirmidhī*. Diedit oleh Rā’id ibn Ṣabrī. Ammān: Bayt al-Afkār, t. t.
- al-Mudarrisī, Muḥammad Taqī. *al-Tashrī’ al-Islāmī Manāhijuhu wa Maqāṣiduhu*. Riyad: Intishārat al-Mudarrisī, 1991.

- Mudzhar, Mohamad Atho. *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*. Jakarta: Badan Litbang Kementerian Agama R. I. , 2003.
- Mudzhar, Muhammad Atho dan Khairuddin Nasution. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Modern*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Mughniyah, Muhammad Jawwad. *al-Fiqh al-Madhab al-Khamsah*. Kairo: Maktabah al-shuruq al-Daulah, 2008.
- al-Murtaḍā, Ibn. *al-Manīyah wa al-Amal fī Sharḥ al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Ṣādir, t. t.
- al-Muṭahharī, Murtaḍa. *al-‘Adl al-Ilāhī*. Beirut: Shabkah al-Fikr, t. t.
- Nasir, Jamal J. Ahmad. *Status of Women Under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*. edisi ke-3. Leiden: BRILL. 2009.
- Naṣr, Muhammad. *Tashīl al-Mawāriṭh wa al-Waṣāya*. Beirut: maktabah al haramain. 1981.
- al-Nawāwī, Yaḥyā ibn Sharaf. *al-Minhāj: Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliya, t. t.
- . *Mughn al-Muḥtāj*. Diedit oleh Muḥammad Khalfī ‘Aytānī. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1997.
- al-Naysābūrī, Muḥammad Ibn Munẓir. *al-Awsaṭ: min al-Sunan wa al-Ijmā‘ wa al-Ikhtilāf*. Diedit oleh Muḥy al-Dīn. Riyad: Dār al-Falāh, 2009.
- al-Naysābūrī, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qusayri. *Ṣaḥīḥ al-Muslim*. Diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karimī. Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliyah, 1998.
- Nicholson, Christopher Clapham. James. *Oxford Concise Dictionary of Mathematics*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in Indonesian Religious Court*. Amsterdam: ICAS/Amsterdam University Press, 2010.
- Nursi, Badiuzzaman Said. *The Words: The Reconstruction of Islamic Belief and Thought*. Diterjemahkan oleh Huseyn Akarsu. New Jersey: The Light, 2005.
- Pettit, Philip. *Theory and Decision*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1974.
- Plato. *The Republic of Plato*. Diterjemahkan oleh Allan Bloom. London: Basic Books, 1968.
- Powers, David Stephan. *Studies in Qur’an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: University of California Press. 1986.
- . *Studies in Al-Qur’an dan Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. diterjemahkan oleh Arif Maftuhin. Yogyakarta: LkiS. 2001.
- Qara’ati, Muḥsin. *al-Qur’an Menjawab Dilema Keadilan*. terj. Oleh Yedi Kurniawan. Jakarta: Firdaus, 1991.
- al-Qarāfī, Muḥammad ibn ‘Ali. *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- al-Qinūjī, Ṣiddīq ibn Ḥasan. *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*. Diedit oleh ‘Abdullāh ibn Ibrāhīm al-Anshārī. Ṣayda: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 1992
- Quṭb, Saīd. *al-‘Adalāh al-Ijtīmā’iyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Shuruq, 1995.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. edisi ke-6. Cambridge; Harvard University Press. 2002.
- al-Raysūnī, Aḥmad. Muḥammad Jamāl Bārūt. *Ijtihād: al-Naṣṣ. al-Wāqī’*. Al-Maṣlahah. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Maḥṣūl*. Diedit oleh Ṭaha Jābir al-‘Alwānī. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, t. t.

- al-Rāzī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, t. t.
- Riḍā, ‘Alī Riḍā Amīnī. Sāyid Muḥammad. *Tahrīr al-Rawḍah fī Sharḥ al-Lum’ah*. Teheran: Mu’assasah Farahnakī, 1957.
- Rocher, Ludo. *Īmūtavāhana’s Dāyabhāga: The Hindu Law of Inheritance in Bengal*. Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Ṣabahī, Aḥmad Mahmud. *al-Falsafah al-Akhlāqīyah fī al-Fikr al-Islāmī*. cet ke-2 . Iskandaria: Dār al-Ma’arif, t. t.
- al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *al-Mawārīth fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah fī Ḍawu al-Kitāb wa al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Ṣābūnī, 2002.
- al-Ṣan’ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muṣannaf*. Diedit oleh Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī. Johannessberg: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Sānū, Quṭb Muṣṭafā Mu’jam *Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Sardar, Zainuddin. *Masa Depan Islam*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Sarmadi, Ahmad Sukris *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997
- al-Sāyis, Maḥmud Muḥammad Syaltut. Muḥammad ‘Ali. *Muqāranah al-Madhāhib fī al-Fiqh*. Kairo: Muḥammad ‘ali Ṣabīh, 1998.
- al-Shāfī’ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Risālah*. Diedit oleh Muḥammad Shākīr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t. t
- al-Shahrastānī, Aḥmad. *Nihāyah al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām*. Diedit oleh al-Farīd Juyūm. Kairo: Maktabah al-Thaqafal al-Dīnīyah, 2009.
- al-Sharbinī, Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaḍīb. *al-Iqnā’*. Diedit oleh ‘Alī Muḥammad Mu’awwad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2004.
- al-Sharqāwī, ‘Abdullāh Ibn Ḥijāzī *Fath al-Qadīr al-Khabīr*. Diedit oleh ‘Abd al-Raḥmān al-Najdī. Damaskus: Dār al-Nawādir, 2013.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Ali. *Irshad al-Fuhūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Diedit oleh Abū Ḥafṣ Sāmī. Riyāḍ: dār al-Faḍīlah, 2000.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Ali. *al-Adillah al-Raḍīyah fī al-Masā’il al-Fiqhīyah*. Diedit oleh Muḥammad Shabaḥī al-Hallāq. Sana’ā’: Dār al-Hijr, 1991.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Jakarta: Mizan, 1998.
- . *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Wawasan Al-Qur’an*. cet. Ke-9. Bandung: Mizan, 1999.
- al-Shithrī, Sa’d Ibn Nāṣir. *Sharh al-‘Uṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl li Ibn al-‘Uthaymīn*. Diedit oleh ‘Abd al-Nāṣir al-Bashbishī. Riyad: Dār Kunūz Ishbiliya, 2009.
- al-Sijistānī, Sulaymān ibn al-Ash’ab. *Sunan Abī Dāwud*. Diedit oleh ‘Ādil al-Sayyid. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.
- Somawinata, Suparman Usman dan Yusuf. *Fiqh Mawaris: Hukum Kewarisan Islam*. cet. Ke-2. Jakarta: gaya Media Pratama, 2002.
- Souaiaia, Ahmed E. . *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- al-Subkī, ‘Ali. *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Diedit oleh Sha’bān Muḥammad Ismail. Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azharīyah, 1981.
- al-Su’udī, ‘Abd al-Raḥmān. *Ibhāj al-Mu’minīn Sharḥ Manhaj al-Sālikīn*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 2001.

- Syarifuddin, Amir. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana, 2004.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. 'Abdullāh ibn al-Muhsin al-Turkī. Jizah: Dār Hijr, 2001.
- al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Salāmah. *Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*. Abū Wafā al-Afghānī. al-Hindi: Lajnah al-Ma'arif al-Nu'māniyah. t. t.
- Ṭāhūn, Nabīl Kamāl al-Dīn. *Ahkām al-Mawāriṭh fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Jeddah: Maktabah al-Khadamāt al-Ḥadīthah, 1984.
- al-Tirmīdhī, Muḥammad ibn 'Isā. *al-Jāmi' al-Kabīr*. Diedit Bashshār 'Awād Ma'rūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- Tim penyusun IAIN Syahid. *Ensiklopedia Islam Indonesia*. IAIN Syahid. Jakarta. Djambatan, 1992.
- Usman, Suparman. *Wasiat Wajibah: Uraian Singkat Wasiat Wajibah dan Hubungannya dengan Plaatsvervulling dalam BW*. Serang: Fakultas Syari'ah Sunan Gunung Djati. 1988.
- Wāṣil, Naṣr Farīr muhammad. *Fiqh al-Mawāriṭh wa al-Waṣīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah: Dirasah muqāranah*. Kairo: al-Maktabah al-Taufiqīyah, t. t.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. edisi ke-2. New York. Oxford University Press, 1999.
- Weeramanty, C. G. *Islamic Jurisprudence: an International Perspective*. Houndmills. The Macmillan Press, 1988.
- Weiss, Bernard G. . *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence Writings of Sayf al-Dīn al-Amīdī*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2010.
- Yūsuf, Hānim Ibrāhīm. *Aṣl al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1993.
- Zahrah, Muḥammad Abu. *Ahkām al-Tirakāt wa al-Mawāriṭh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1963.
- . *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t. t.
- al-Zallī, Aḥmad. *al-Diyā' al-Lāmi' Sharḥ Jam' al-Jawāmi'*. Diedit 'Abd al-Karīm Ibn Muḥammad al-Namlah. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1999.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Diedit oleh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Riyad: Maktabah al-'Abīkān. 1998.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Diedit oleh 'Munawir Sulaymān al-Ashqar. cet. Ke-2. Kuwait: Kementerian Wakaf dan Urusan Agama Islam Kuwait, 1992.
- Zaydān, 'Abd al-Karīm. *al-Wafīz fī Uṣūl al-Fiqh*. cet. Ke-6 (Bagdad: Mu'assah Qurtubah, 1976.
- al-Zubayrī, Muḥammad Ibn 'Alī. *al-Fawākih al-Shahīyah*. Diedit oleh 'Iṣām Ibn Muḥammad. Beirut: Dār al-Nawādir, 2007.
- al-Zuhayfī, Wahbah. *al-Waṣāyā wa al-Waqf fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1996.
- . *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

Jurnal dan sumber lain:

- ‘Abidī, Nawar. “al-Dafil al-Lughawī wa ‘Alāgah al-Lafdhi bi al-Ma’nā inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī”. *Majallah Kulliah al-Adāb wa al-‘Ulūm al-Insānīyah wa al-Ijtīmā’īyah*. (2010). http://www.univ-biskra.dz/fac/fl11/images/pdf_revue/pdf_revue_07/nawar%20abidi.pdf. Diunduh: 19/3/2014.
- Abdullah. Muhammad Asmadi. “The Entitlement of the *Bayt al-Mal* to a Muslim Praepositus’ Estates; an Analysis on the Right of a Muslim to Bequeath Without Obtaining a Consent from The *bayt al-mal*”. *International Journal of Social Science and Humanity Studies*. Vol. 4. No. 1 (2012)
- Ali, Wan Zailan Kamaruddin bin Wan. “al-Zahiriyyah di Andalusia: Analisis dari Perspektif Pemikiran Islam”. *Jurnal Ushuluddin*. no. 29 (2009)
- Alshankiti, Asma. “A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law”. Alberta: University of Alberta, 2012.
- Blanchard, Christopher M. “Islam: Sunnis and Siites”, *Congressional Research Service* (2009). <http://www.fas.org/irp/crs/RS21745.pdf>. diunduh: 20/6/2014.
- Bowen, John Rowen. “Fainess and Law An Indonesian Court” *ILCI*. (Mei 2007)
- Bukhārī, Ḥasan ibn ‘Abd al-Ḥamīd. “Al-Maṣlahah fī al-Sharī’ah: Dawābiṭ wa Taṭbiqāt wa Athār”. *Mu’tamaral-naṣṣ al-Sharī bayn al-Aṣālāh wa al-Mu’āṣirah* (Universitas Urdunīyah. 2012). Diakses 16/7/2013.
- Bulbul, Afroza. “Implication of Islamic Law of Inheritance: Ultimate Solution to Family Conflict” *Asian Journal of Applied Science and Engineering*. Volume 2. No 2 (2013). 118-26. http://ajase.weebly.com/uploads/1/3/4/5/13455174/54_11_template.pdf. diunduh: 28/4/2014.
- Cammack, Mark. “Inching Toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law”. *Women Living Under Muslim Laws*. No. 22. (November 1999)
- Cheema, Shahbaz Ahmad. “Shia and Sunni Laws of Inheritance: A Comparative Analysis”. *Pakistan Journal of Islamic Research*. Vol. 10(2012). 69-82. <http://www.bzu.edu.pk/PJIR/vol10/eng%206%20Shahbaz%20Cheema%2004-11-13.pdf>. Diunduh: 28/4/2014.
- Coproske, Austin Dacey. Colin. “Islam and Human Right: Defending Universality at the United Nations”. *Center for Inquiry International* (2008). http://www.centerforinquiry.net/uploads/attachments/ISLAM_AND_HUMAN_RIGHTS.pdf. diunduh: 18/3/2014.
- Dastagir et. al, Golam. “The Islamic Legal Provisions for Women’s Share in the Inheritance System”. 29-52. <http://www.e-asianwomen.org/xml/01686/01686.pdf>. diunduh: 10/7/2014.
- al-Dībājī, Abū al-Qāsim. “al-‘Adl: Dirāsah Mu’āṣirah”. *Dirāsāt fī Uṣūl al-Dīn* (2003)
- Efendi, Satria. “Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia” dalam Kontekstualisasi Ajaran Islam (70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sadzali. MA). Diedit oleh Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: Yasayasan wakaf Paramandina. 1995
- Ende, Werner. “Justice as Political Principle in Islam” oleh dalam *Islam and The Rule of Law*. 2008. (diakses 13/03/2013)

- Enginer, Asghar Ali. "Rights of Women and Muslim Societies". *Socio-Legal Review*. <http://www1.nls.ac.in/ojs-2.2.3/index.php/slr/article/download/101/83>. diunduh: 13/3/2014.
- Erdem, Ekrem. "The Functions Of State In Determining Economic Policies In Islamic Tradition". *Publication of Economics and Administrative Sciences*. Issue 35 (Januari-Juli 2010)
- Ezer, Tamar. "Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters". *The Georgian Journal of gender and the Law*. Vol. 7 (2006). <http://winafrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>. diunduh: 25/7/2013.
- Flax, Jane. "The Play of Justice: Justice as a Transitional Space". *Political Psychology*. Vol. 14. No. 2. (June 1993). 331-346. <http://www.jstor.org/stable/3791414>. diunduh: 31/05/2012.
- Gyong, Lee Kyung. Park Hye. "Measures of Women's Status and Gender Inequality in Asia: Issues and Challenges". *Asian Journal of Women's Studies*. Vol. 17 No. 2 (2011)
- al-Hādī, Yaḥyā 'Abd. "Manhaj al-Qaṭ' wa al-Zann fi Uṣūl al-Fiqh" (tesis pada Universitas Islam Ghaza. 2010)
- Heidari, Mohammad Reza. "A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Frameworks" *Islamic Conference (IECON)*. 2007.
- Herawati, Andi. "Kompilasi Hukum Islam (KHI) Sebagai Hasil Ijtihad Ulama Indonesia" *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 8. No. 2 (Desember. 2011)
- Hirsch, Adam J. . "Default Rules in Inheritance Law: A Problem in Search of Its Context". 73 *Fordham L. Rev.* (2004). Tersedia di: <http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol73/iss3/13>. diunduh: 3/9/2013.
- Intalajie, Faerul Maliq. "Islamic Inheritance Law among Muslim Minority Countries in Southeast Asia". *Middle-East Journal of Scientific Research*. vol. 12. no. 1 (2012)
- Iqbal, Muhammad. "Politik Hukum Hindia Belanda dan Pengaruhnya terhadap Legalisasi Hukum Islam di Indonesia." *Ahkam (Jurnal Ilmu Syariah)*. Vol. 12 No. 2 (Juli 2012)
- Jaffer, Mulla Asghar Ali M. . "Fiqh and Fuqaha". (2013) <http://umaa-library.org/sites/default/files/World%20Federation.Fiqah%20And%20Fuqaha.pdf>. Diakses: 16/12/2013.
- Jaftajī, Ḥusayn 'Ali. "Ṭuruq Dīlālāh al-Alfadh 'ala al-Aḥkām al-Muttafaqq 'Alayhā 'Inda al-Uṣūliyyīn" (Tesis pada Universitas Abdul Aziz. 1981)
- Kayadibi, Saim. "Ijtihad by al-Ra'y: The Main Source of Inspiration behind *Istihsan*", *The American Journal of Islamic Sciences*, 72-95. http://iepistemology.net/attachments/916_ajiss24-1-stripped%20-%20Kayadibi%20-%20Ijtihad%20by%20Ray.pdf. Diunduh: 10/7/2014.
- Kimber, Richard. "The Qur'anic Law of Inheritance". *The Islamic Inheritance System*. <http://www.jstor.org/stable/3399262> . Accessed: 20/02/2012 21:11.
- Krawietz. Birgit. "Justice as A Pervasive Principle in Islamic Law" dalam *Islam and The Rule of Law* (Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008)
- Lukito, Ratno. "Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia?" (Tesis pada Universitas McGill, 1997)

- Mahmudi. "Sistem Penggantian Ahli Waris Kompilasi dalam Perspektif Jumhur dan Hazairin" (Tesis pada IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 1998)
- Mashhour, Amira. "Islamic Law and Gender Equality: Could There Be a Common Ground?" *Human Right Quarterly*. vol. 27. No. 2 (May. 2005). <http://www.jstor.org/stable/20069797>. diakses: 20/2/2012.
- Masud, Muhammad Khalid. "Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction" dalam *Equality and Justice in the Muslim Family*. Diedit oleh Zainah Anwar Selangor: Musawah. 2009
- Maxwell. Nancy G. . "Unification and Harmonization of Family Law Principles: The United States Experience" (2003). 14. <http://washburnlaw.edu/profiles/faculty/activity/fulltext/maxwell-nancy-2003-4commissioneuropeanfamilylaw249.pdf>. Diunduh: 27/01/2014.
- Mir-Hosseini, Ziba. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminsim" *Critical Inquiry* 32 (2006). <http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf>. diunduh: 18/09/2013.
- Moller, Bjorn. "Conflict Theory". *Research Center on Development and International Relations*. no. 122. (2003)
- Mudzhar, Muhammad Atho. "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam", *Kontektualisasi Islam dalam Sejarah*. Diedit oleh Budhy Munawar Rahman. <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html>. diakses: 8/7/2014
- Muhammad, Hāshim Yahyā al-Mallāh dan Nāyif. "Maḥmūm al-‘Adl ‘ind al-‘Arab qabl al-Islām wa fi ‘Iṣr al-Risālah". *Adāb al-Rāfiḍīn*, vol. 55 (2008). <http://twitmails3.s3-website-eu-west-1.amazonaws.com/users/243785516/469/attachment/مفهومالعدلعندالعربقبلاولاسلاموفي عصر الرسالة.pdf>. diunduh: 3/7/2014.
- al-Muslimī, ‘Abdullāh Ibrāhīm. "al-Mawārīth fi al-Islām" (Tesis. Univeristas al-Azhar Kairo, 1987)
- Neelankavil, Arvind Jadhav dan James. "Deficit Financing: Causes. Consequences and Potential Cures". *Journal of Applied Business and Economics* (2011)
- Noor, Zanariah. "Gender Justice and Islamic Family Law Reform in Malaysia". *Kajian Malaysia*. jilid 25. No. 2 (Desember 2007)
- Pagar. "Sisi keadilan ahli waris pengganti dalam pembaharuan hukum islam Indonesia" (Disertasi pada UIN Jakarta, 2001)
- Qesada, J. "Complex problem-solving: a field in search of a definition?". *Theoretical Issues in Ergonomics Science* (2005). http://www.ugr.es/setchift/docs/a31-complex_problem_solving_field_definition.pdf. diunduh: 18/2/2014.
- Qureshi, Abdul Jabbar, "Islamic Laws of Justice". *European Journal of Scientific Research*. Vol. 55, No. 4 (2011), 475-480. <http://www.eurojournals.com/ejsr.htm>. diunduh: 23/5/2012.
- Radfod, Mary F. "The Inheritance Rights of Women Under Jewish and Islamic Law". *Boston College International and Comparative Law Review*. Volume 23. Issue 2 (2000)
- al-Raḥmān, Fahd ibn ‘Abd. "al-Radd fi al-Farā’id Fiqhan wa Ḥisāban" *al-‘Adl*. no. 33 (2007)

- Ramli, Moh. Anuar “Analisis Gender dalam Hukum Islam”. *Jurnal Fiqh*. No. 9 (2012)
- Rangkuti, Ramlan Yusuf. “Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia” (Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2007)
- Rasyid, Chatib. “Keadilan dalam Hukum Waris Islam”. 12. tersedia di <http://www.badilag.net/data/artikel/KeadilandalamhukumwarisIslam.pdf>. diakses:26/8/2013.
- Rautenbach, Christa. “Indian Succession Laws with Special Reference to the Position of Females: A Model for South Africa”. *CILSA*. No. 41 (2008), 110. http://www.researchgate.net/profile/ChristaRautenbach/publication/40716696_Indian_Succession_Laws_with_special_reference_to_the_Position_of_Females_A_Model_for_South_Africa/file/9fcfd507425988ccd6.pdf. diunduh: 4/4/2014.
- Resnicoff, Donna C. Litman. Steven H. . “Jewish and American Inheritance Law” (2009). Tersedia di: <http://ssrn.com/abstract=2252912>.
- Ruminger, Zainah Anwar and Jana S. “Justice and Equality in Muslim Family Laws”. 2007. *WASH. & LEE L. REV.* 1529. <http://scholarlycommons.law.wlu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1217&context=wlulr>. Diakses: 05 Juli 2012.
- Sadzali, Munawir “Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam”. dalam *Konstektualisasi Ajaran Islam (70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali. MA)*. Diedit oleh Muhammad Wahyuni Nafis. Jakarta: Yasayasan wakaf Paramandina, 1995.
- Saleh, Nik Salida Suhaila Nik. “A Conceptual Analysis of ‘Rights’ In the International and Islamic Human Rights Instruments”. *American International Journal of Contemporary Research*, vol. 2, no. 4 (2012), 162. http://www.aijernet.com/journals/Vol_2_No_4_April_2012/19.pdf. diunduh: 10/7/2014.
- al-Sāmīrī, Jābir Zāyid. “Laft al-Nazr Limā fī Mafhūm al-‘Adl al-Ilāhy ‘Inda al-Mu’tazilah min al-Ma’akhidh wa al-Khaṭr ‘ala al-‘Aqīdah wa al-Nazr” *Majallah al-Jamī’ah al-Islāmīyah*. Jilid 2. No. 1. (Januari 2007)
- Shah, Niaz A. . “Women’s Human Rights in the Koran: an Interpretative Approach”. *Human Right Quarterly*. No. 28 (2006). 868-903.
- Shamūt, Ḥasan Taysīr ‘Abd al-Raḥīm. “Aḥkām Mīrāth Dzaw al-Arḥām fi al-Sharī’ah al-Islāmīyah”. *Majallah al-‘Adl*. No. 45 (2011)
- Somawinata, Yusuf. “Hukum Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia” *Alqalam: Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan*. Vol. 26. No. 1. (Januari 2009)
- Souaiaia, Ahmed E. “On the Sources of Islamic Law and Practices”. *Journal of Law and Religion*. Vol. 20, No. 1 (2004 - 2005), 123-147. <http://www.jstor.org/stable/4144685>. diunduh: 20/1/2014.
- Suma, Muhammad Amin. “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks *al-Nuṣūṣ*”. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*. No. 2. (25 Juni 2012)
- Sykiainen, Leonid. “Said Nursi’s Approach to Justice and Its Role for Political Reforms in the Muslim World”. <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/en/icerik/said-nursi%E2%80%99s->

- [approach-justice-and-its-role-political-reforms-muslim-world](#). Diakses: 04/11/2013.
- Taufik, Muhammad. “Filsafat John Rawls tentang Teori Keadilan”. *Mukaddimah*. Vol. 19 No. 01 (2013)
- The Organisation of Islamic Conference. “The Cairo Declaration on Human Right in Islam”. <http://www.arabhumanrights.org/publications/regional/islamic/cairo-declaration-islam-93e.pdf>. Diunduh: 18/3/2014.
- Tim Kementerian Hukum. *Majmū’āt al-Tashrī’āt al-Kūṭīyah*. Kuwait: Kementerian Keadilan. 2011. <http://www.e.gov.kw/Documents/Arabic/Forms/MOJ/فانونالأحوالالشخصية.pdf>. diunduh: 26/2/2014.
- Tonder, Chris Van. “The Causes of Conflict in Public and Private Sector Organizations in South Africa” *Managing Global Transitions*. vol. 6. no. 4(2008). http://www.fm-kp.si/zalozba/ISSN/1581-6311/6_339.pdf. diunduh: 26/3/2014.
- Umar, Nasaruddin. “Konstruksi Pemaknaan Kosa Kata Al-Qur’an: Kasus Ayat-Ayat Gender” *Jurnal Studi al-Qur’an*. vol. 2. No. 2. (2007)
- Umar, Nasaruddin. “Perspektif Jender dalam Islam”. *Prinsip-Prinsip Kesetaraan* (1999). <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Jender1-4.html>. diakses: 13/11/2013.
- Usman, Ali Manzo. “Social Human Right in Islam An The Universal on Human Rights (UDHR 1948)” *International Journal of Sustainable Development*. (2012)
- Usman, Mazlan Ibrahim dan Abur Hamdi. “Rules of M. Quraish Shihab’s Interpretation in *Tafsir Al-mishbah*”. *World Journal of Islamic History and Civilization*. Vol. 3, No. 3, 101-108 (2013)
- Wolf, Robert V. “Principle of Problem-Solving Justice” *Bureau of Justice Assistance* (2007). <http://www.courtinnovation.org/sites/default/files/Principles.pdf>. diunduh: 26/3/2014.
- al-Yaḥyā, Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān. “al-‘Awl fi al-Farāiḍ Fiqhan wa Ḥisāban”. *Majallah Jamī’ah al-Sharīfah li al-‘Ulūm al-Sharī’ah wa al-Qānūnīyah*. No. 2 jilid 6, Juni 2009
- Yekini, A. O. “Women and Intestate in Islamic Law” 2008, 71. Tersedia di: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1278077. Diunduh: 10/4/2014.
- al-Yūsuf. ‘Abullāh Aḥmad. “al-‘Adālah al-Ijtīmā’īyah fi al-Qur’ān al-Karīm”(2008). <http://ia600607.us.archive.org/17/items/3dalaijtma3ia/3dalaijtma3ia.pdf>. diunduh: 23/10/2013.
- Zaidi, Ather. review pada buku “Women’s Right and Islamic Family Law: Perspective on Reform” Diedit oleh Lynn Welchman. *Islamic Studies*. vol. 48. No. 2 (Summer. 2009)
- Zalta, Edward N. “Stanford Encyclopedia of Philosophy”. Juni, 2007 . <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/equality/ProEqu>. Diakses: 13/3/2014.
- Zamir, Syed Rizwan. “Tafsīr al-Qur’ān bi’l Qur’ān: The Hermeneutics of Imitation and “Adab” in Ibn ‘Arabī’s Interpretation of the Qur’ān”. *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 1 (2011), 5-23. <http://www.jstor.org/stable/41932574>. diunduh: 23/4/2014.

- Zin, Najibah Mohd. "Women's Rights In Islam; The Challege Of Modernity" 2012. <http://ahfadgender.com/pdf/NajibaMZain.pdf>. diunduh: 10/7/2014.
- al-Zuḥaylī, Muḥammad. "Maqāṣid al-Sharī'ah" dalam *Mawsū'ah Qaḍāyā Islāmīyah Mu'āṣirah*. Damaskus: Dār al-Makatabī, 2009.

Berkas dan Dokumen:

- Dinkominhum Pemprov DKI Jakarta, "*Vereenigde Oost Inlandse Compagnie*" <http://www.jakarta.go.id/web/encyclopedia/detail/3489/Vereenigde-Oost-indische-Compagnie>. diakses: 07/11/2013.
- Rā'is al-Jumhūrīyah al-Miṣrīyah. "Qawānīn al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah wa al-Mīrāth wa al-Waṣīyah wa al-Wilāyah 'ala al-Māl Ḥasb Iḥdāth al-Ta'dīlāt". <http://www.e-lawyerassistance.com/LegislationsPDF/Egypt/Personal>StatusSuccessionAndWILawAr.pdf>. Diunduh: 26/2/2014.

GLOSARIUM

- Farīdah / Farḍ : Bagian pasti untuk ahli waris yang telah ditentukan.
- Ahli Waris : Pihak yang pada saat meninggal mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.
- Ijmā‘ : Secara literal berarti kesepakatan atau konsensus. Dalam konteks hukum Islam berarti konsensus pendapat hukum.
- Ijtihad : Pengerahan segenap kemampuan dari seorang ahli fiqh atau mujtahid untuk memperoleh pengertian tingkat *zann* terhadap sesuatu hukum syara’.
- Radd : Kaidah penyelesaian pendistribusian sisa harta warisan kepada *ahl al-furūd* yang ada karena sebelumnya tidak habis dibagi.
- ‘Awl : Kaidah pada perhitungan harta warisan dengan mengurangi bagian pasti setiap ahli waris yang ada tanpa kecuali, karena terjadi *defisit* harta.
- Qiyās : Menyamakan sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam *al-naṣṣ* dengan sesuatu yang ada *al-naṣṣ* hukumnya karena adanya persamaan illat hukum.
- Harta warisan : Harta bawaan ditambah bagian dari harta bersama setelah digunakan untuk keperluan pewaris berupa, pengurusan jenazah, pembayaran hutang dan pemberian untuk kerabat.
- Aṣl al-mas’alah : Angka hasil dari perkalian persekutuan terkecil (KPK).
- Al-‘ādilah : Keadaan dalam perhitungan warisan di mana *aṣl al-mas’alah* sama besar dengan *sihām* ahli waris.
- Al-‘ā’ilah : Suatu situasi dalam pendistribusian harta warisan yang mana *sihām* untuk ahli waris lebih besar dari *aṣl al-mas’alah*.

Al-naqīṣah	: Kebalikan dari <i>al-‘ā’ilah</i> , yakni <i>aṣl al-mas’alah</i> lebih kecil dari <i>sihām</i> ahli waris.
Sihām	: Bagian yang diperoleh masing-masing ahli waris
Hukum waris	: Hukum yang mengatur perpindahan kepemilikan harta kepada sanak keluarga yang masih hidup dari salah satu anggota keluarga yang meninggal dunia, yang didasari oleh wahyu Allah.
Kodifikasi	: Himpunan berbagai peraturan menjadi undang-undang; hal penyusunan kitab perundang-undangan.
Maqāṣid al-sharī‘ah	: Tujuan-tujuan esensial yang ingin dicapai oleh hukum Islam berupa, kepentingan manusia yang bersifat primer (<i>ḍaruriat</i>), sekunder (<i>ḥajjiyat</i>) dan suplementer (<i>taḥsiniyat</i>).
Maṣlaḥah mursalah	: Maṣlaḥah (nilai kebaikan) yang tidak mempunyai landasan dalil hukum shar‘.
Pengadilan Agama	: Lembaga peradilan tingkat pertama sebagai badan pelaksana kekuasaan kehakiman yang mempunyai kewenangan untuk mengadili perkara tertentu dalam bidang: perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, shadaqah, zakat infaq dan perkara ekonomi syariah.
Patrilineal	: Sistem kekeluargaan yang alur keturunannya ditarik dari garis ayah atau laki-laki. Kebalikannya adalah matrinal.
Bilateral	: Bentuk sistem kekeluargaan yang garis keturunannya berdasarkan garis keturunan pihak ayah dan ibu.

INDEX

A

ā'ilah, 45, 46, 48, 58, 79
adil, 1, 3, 4, 5, 6, 12, 13, 17, 18, 19,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 33,
37, 44, 65, 70, 73, 74, 92, 98, 113,
116
aḥwāl al-shakhkṣīyah, 27
ahl al-furūd, 2, 10, 41, 50, 51, 52,
56, 58, 61, 65, 70, 71, 73, 83, 88,
93, 96, 98, 99, 100, 103, 104, 109,
110, 111, 113, 116, 117
ahli waris, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10,
11, 12, 13, 14, 15, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 108, 109, 110,
111, 112, 115, 116, 117, 118
Ahmed E. Souaiaia, 2, 3, 5, 8, 9, 10,
35, 41, 48, 59, 70, 72, 73, 75, 78,
84, 85
al-aḥkām al-khamsah, 29
al-Baghawī, 19, 94
al-Dībāji, 22
al-furūd al-muqaddarah, 58, 62, 67,
68, 69, 71, 115, 116
al-kullīyah al-khamsah, 28
al-qarābah, 30, 103, 110

analogi, 88, 96, 97
Aristoteles, 21
aṣl al-mas'alah, 8, 45, 46, 47, 48, 57,
58, 61
Asma Alshinkiti, 11, 14, 27, 30, 31,
33, 34, 41, 80, 82
ayat kewarisan, 2, 12, 13, 14, 35, 39,
40, 41, 50, 62, 68, 71, 72, 74, 77,
78, 79, 83, 84, 86, 87, 88, 91, 92,
104, 110, 111, 112

B

bayt al-māl, 10, 50, 98, 101, 102,
103, 104, 108, 115, 118
bukhāri, 47, 78
Bumi putera, 32

C

civil law, 27

E

equality, 12, 32, 80

F

farā'id, 95, 109
farḍ muqaddar, 76, 97, 108
fiqh, 1, 27, 28, 32, 40, 42, 44, 45, 46,
47, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 60, 63,
67, 70, 71, 75, 76, 79, 82, 87, 96,
106, 113, 115

G

gender, 3, 31, 35, 37, 59, 80, 92, 117
gono-gini, 114, 115

H

Ḥanbali, 102
 Ḥasan al-Najifi, 46, 47, 76
ḥisāb, 57
 hadis, 11, 28, 39, 41, 47, 49, 50, 59,
 66, 68, 71, 77, 78, 79, 83, 87, 93,
 101, 103, 104, 109, 111, 112
 harta, 1, 2, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 22,
 24, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37,
 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,
 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91,
 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118
 hukum waris, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10,
 11, 12, 13, 14, 15, 17, 27, 30, 31,
 32, 33, 34, 35, 37, 41, 44, 45, 47,
 48, 51, 56, 57, 62, 67, 79, 80, 82,
 85, 87, 89, 91, 92, 100, 101, 104,
 105, 112, 113, 115, 116, 117, 118

I

Ibn Miskawayh, 24
 Ibn Qudāmah, 38, 46, 82
ijmā', 9, 50, 97
 ijtihad, 1, 2, 27, 29, 39, 49, 56, 59,
 60, 63, 74, 83, 91, 93, 97, 112

istinbāṭ al-ḥukm, 2

K

keadilan distributif, 21
 keadilan hakiki, 29
 keadilan kodrat alam, 21
 keadilan komutatif, 21
 keadilan sosial, 24, 25
 kesamaan, 12, 18, 30, 32, 75, 113
 kesetaraan, 14, 25, 36
 Kompilasi Hukum Islam, 7, 11, 30,
 32, 33, 40, 43, 44, 52, 53, 55, 57,
 69, 113, 115

L

legitimasi, 29

M

mā qaddama, 9, 71
mā ta'akhara, 9, 71
 mahar, 30, 35
maqāṣid al-sharī'ah, 29, 80, 101
 Mark Cammack, 32
maṣlaḥah, 28, 73, 82
mawālī, 2, 41, 43, 95, 98, 110
 mazhab, 10, 11, 22, 23, 27, 28, 41,
 49, 52, 54, 55, 56, 60, 63, 64, 67,
 69, 75, 76, 93, 97, 98, 99, 102,
 110, 115, 116, 118
 Muḥammad Amīn, 6, 21, 24, 30, 51,
 74, 100
 Muḥammad Barrāj, 46, 61, 62, 97
mukallaḥ, 35, 81, 106, 108, 113
 Munawwir Sadzali, 4
 muslim, 20, 30, 36, 51, 52, 54, 55,
 78, 95, 102, 115

N

nāqīṣah, 45, 48, 58
 nafkah, 12, 14, 30, 31, 35, 114
naṣṣ, 5, 7, 9, 15, 18, 23, 41, 44, 47,
 56, 59, 67, 70, 72, 79, 82, 93, 97,
 103, 104, 108, 112, 113
nuṣūṣ, 4, 5, 7, 58, 67, 112

P

peninggalan, 31, 38, 43, 86, 87, 91,
 101, 103, 111
 pewaris, 5, 33, 43, 57, 84, 89, 100,
 101, 111
 Plato, 21
 politik kolonial, 32

Q

Qānūn, 5, 38, 52, 97
qaṣd, 106, 108
qat'ī, 35
 qiyās, 9, 29, 59, 60, 88, 91, 93, 96,
 97, 100, 109

R

radd, 45, 46, 47
 Reuben Levy, 13

S

sababi, 10, 41, 63, 98, 99, 109
 Said Nursi, 5, 6, 20
shārī', 1, 4, 85, 106, 107, 108, 112,
 113, 118

sharī'ah, 1, 97
sihām, 45, 46, 47, 48
 sosiologis-empiris, 34

T

ṭabī'ī, 22
tafḍīl ba'd al-warathah, 78
taklīf, 23, 35, 82
 Tamar, 3, 14, 31, 33, 80, 92, 117
taṣhīh al-mas'alah, 57
tirkah, 1, 47, 87

U

ulū al-arḥām, 94, 95, 96, 110, 116

W

wad'ī, 22
 warisan, 1, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 40, 41,
 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 54,
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63,
 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,
 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92,
 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
 101, 103, 104, 105, 108, 109, 111,
 112, 113, 115, 116, 118
 wasiat, 1, 38, 39, 40, 51, 54, 72, 74,
 87, 92, 101, 112

Z

Zufar, 49, 71

TENTANG PENULIS



Hafidz Taqiyuddin lahir tanggal 21 Mei 1986 di desa Kadugenep kecamatan Petir kabupaten Serang-Banten, sebagai putera pertama dari pernikahan pasangan Ismail Iyad dan E. Faoziyah. Setelah lulus di sekolah dasar di MIS Nurul Falah Kubang tahun 1998, ia melanjutkan pendidikan di MTs Nur El Falah Kubang-Petir dan lulus tahun 2001. Kemudian, ia melanjutkan pendidikan di Madrasah Aliah Swasta Nurul Huda Baros sampai lulus pada tahun 2004, dan berikutnya melakukan studi di perguruan tinggi IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Serang-Banten pada fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam, serta lulus tahun 2008. Sambil menyelesaikan studi, ia aktif di organisasi intra kampus, dan pada tahun 2006 ditunjuk sebagai bagian struktural bidang kegiatan agama pada Badan Eksekutif Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam. Setelah menyelesaikan pendidikan strata satu, pada tahun 2012 ia memilih Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai kampus untuk melanjutkan pendidikan magister.

Selain studi di lembaga pendidikan formal, ia juga belajar dan aktif berorganisasi di Pondok Pesantren (PP) Nurul Huda Baros-Serang (2001-2004), dan di PP at-Thohiriyah Pelamunan-Serang (2004-2009). Kemudian, sekarang ia merupakan pengajar di PP Nurul Hidayah Gunung Sindur-Bogor.