

QATH'Y DAN ZHANNY DALAM HUKUM KEWARISAN ISLAM

(ANALISIS MAQASID SYARI'AH TERHADAP
SISTEM PEMBAGIAN WARISAN)

Syahrul Mubarak Subeitan* & Ahmad Muthahhar**

Abstract

Qath'y and *zhanny* are a theory in language about a show the text to know the clarity and disguise of the text to a meaning. *Qath'y* and *zhanny* in Ushul Fikih used to explain the text of the source of Islamic law in al-Qur'an and Hadis in two things, *al-Tsubut* (existence) or *al-Wurud* (sourced from the truth) and *ad-Dalalah* (interpretation). This article will explain the differences of ulama in two concepts (*qath'y* and *zhanny*) is about inheritance law texts. After that, the concept will analyze by *Maqasid al-Syari'ah* approach. The result from the analysis that the texts of Islamic Inheritance Law is categorize as *zhanny ad-Dalalah*. The texts that deal with social society (muamalah) has influenced by social-economic in community. So that, creating the consequences of a religious text is about inheritance law to open the modern interpretation.

Keywords: *Qath'y*, *Zhanny*, *Islamic Inheritance Law*, *Maqasid Syari'ah*.

A. Pendahuluan

Hukum kewarisan merupakan sebuah hukum yang mengatur masalah kewarisan, baik dalam sistem pembagiannya maupun ketetapan para ahli warisnya. Jika dilihat pada masa dahulu, hukum waris dipengaruhi oleh sistem sosial yang dianut oleh masyarakat yang ada. Masyarakat jahiliah dengan pola corak kesukuannya,

memiliki kebiasaan berpindah-pindah, suka berperang, merampas jarahan dan sebagian dari mereka bermata pencaharian sebagai pedagang. Ciri tersebut tampaknya sudah menjadi kultur serta budaya yang melekat. Dengan demikian, budaya tersebut menjadi sebuah nilai dan sistem, baik sistem hukum, maupun sistem sosial. Selang berganti waktu hingga zaman, perkembangan pemikiran hukum Islam selalu berkembang. Dalam hal ini, perkembangan pemikiran pembagian warisan dalam hukum Islam tersebut yang bermula pada masa sebelum masuknya Islam, kemudian pada masa Rasulullah Saw., sahabat, tabiin dan tabi tabiin, serta Ulama Fiqhi, sampai pada sekarang ini.

Melihat perjalanan perkembangan pemikiran hukum kewarisan Islam di atas, perkembangan tersebut turut terjadi di Indonesia,¹ yang mana dikenal dengan sistem hukum kekeluargaan, yaitu dalam proses pembagian harta warisan, diselesaikan secara kekeluargaan. Berdasarkan praktik warisan di masyarakat, baik dalam satu keluarga maupun di Pengadilan, Pengadilan Agama khususnya, terdapat berbagai macam keragaman sistem penyelesaiannya, seperti menggunakan hukum Islam, adat, hukum waris perdata (BW), bahkan menggabungkan satu sistem dengan sistem lainnya untuk mendapatkan jalan keluar agar para ahli waris tidak saling bertentangan.

Dalam disiplin ilmu Islam, serta dalam literatur pemikiran-pemikiran hukum Islam, yang mana sumber dari ajaran Islam adalah al-Qur'an dan Hadist, terdapat teks-teks yang beragam, diantaranya merujuk kepada ketentuan tersebut, ketentuan tersebut bersifat *mujmal* atau ketentuan yang global dan ada pula juga yang bersifat *tafsili* atau ketentuan yang terperinci. Selain itu, ada yang bersifat *qath'y* (pasti atau sudah jelas disebutkan) dan ada yang bersifat *zhanny* (dugaan atau dijelaskan dengan beberapa macam arti). Aturan atau ketentuan hukum yang menunjuk perincian hukum bernilai

¹Terdapat beberapa poin tentang potret pemikiran Hukum Islam di Indonesia sebelum Abad ke 20. Lihat Mahsan Fuad, *Hukum Islam Indonesia (dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris)*, Cet. II (Yogyakarta: PT.LKiS Printing Cemerlang, 2013), 34-48.

qath'y, sedang *zhanny* ialah teks atau aturan hukum yang menunjukkan ketentuan hukum secara global, berisikan kaidah pokok, merujuk penggunaan akal dalam melakukan rincian.² Oleh karena itu, para fuqaha berbeda pemahaman terhadap teks-teks *zhanny*, sedangkan teks-teks hukum yang *qath'y* tidak timbul perbedaan. Berdasarkan uraian tersebut, maka selain sumber hukum utama Quran dan Sunnah dalam ajaran Islam, terdapat juga sumber lain yang diambil yaitu melalui metode Ijtihad. Metode ijtihad ini menurut jumhur ulama, ada yang disepakati seperti *ijma'* dan *qiyas*, dan ada juga metode yang tidak disepakati (mendapatkan perdebatan), seperti *istihsan*, *istishab*, *maslahah mursalah*, *'urf* dan *saddu adz-Dzari'ah*.

Adapun *qath'y* dan *zhanny* sering dikonseptualisasikan dengan kandungan dalam al-Qur'an dan hadis, terutama dari sudut pandang kebenaran sumbernya dan kandungan maknanya. Hal tersebut dapat berimplikasi terhadap kandungan-kandungan dalam al-Qur'an dan hadis yang tidak terdapat lagi celah dalam pengambilan ijtihad, dan ini menjadi landasan bagi para mujtahid bahwa ijtihad hanya dapat terjadi dalam jenis *zhanni* yang mengandung makna.³

Para ulama klasik memandang konsep *qath'y* dan *zhanny* sebagai konsepsi umum yang wajar dipakai dan dianggap sudah selesai atau final, tetapi di era modern saat ini, konsep tersebut menjadi suatu perbincangan yang cukup serius. Kegelisahan para ulama kontemporer ini lebih banyak terpengaruhi pada penolakan terhadap cara bertumpuh atas teks yang mengenyampingkan substansi dari suatu teks. Misalkan Muhammad Arkoum, seperti yang dikutip dari Saefuddin Zuhri menyatakan bahwa kitab suci itu

²Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas persoalan keIslaman dalam Filsafat, hukum, politik dan ekonomi* (Bandung: Mizan, 1996), 129.

³Dalam Abu Yasid, "Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal," dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), "Rekonstruksi Teks-teks Hukum *Qoth'y* dan Teks-teks Hukum *Dzanny* (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual)," *Asy-Syir'ah: Jurnal syariah dan hukum* 49, No. 2 (2015): 232.

mengandung kemungkinan-kenungkinan makna yang tidak terbatas. Arkoum mendatangkan pemikiran-pemikiran maupun pernyataan pada skala fundamental dan absolut. Oleh karena itu, Arkoum terbuka dan tidak pernah tetap ataupun menutup diri hanya pada penafsiran yang bermakna satu atau tunggal saja.⁴ Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Masdar Farid Mas'udi yang menyampaikan bahwa dengan hanya berlandas pada teks formal, kaidah atau konsep *qath'y* dan *zhanny* hanya akan menghasilkan kekakuan dan tidak bisa beroperasi atau menjadi pilihan menghadapi persoalan-persoalan dunia modern saat ini.⁵

Dengan demikian, dalam kajian hukum kewarisan Islam terdapat tata cara dalam pembagian warisan yang dijelaskan dalam surah an-Nisa' ayat 11, 12, dan 176. Dalil-dalil hukum pembagian tersebut mendapati perdebatan mengenai *qath'y* dan *zhanny* yang tidak dapat dipungkiri begitu saja. Sebagai contoh, dalam kadar pembagian 2:1 antara anak laki-laki dan anak perempuan yang tertuang dalam QS. an-Nisa' ayat 11 bahwa ulama klasik menyatakan ayat ini termasuk *qath'y ad-Dalalah*, karena telah jelas kadar pembagiannya masing-masing. Sedangkan ulama kontemporer menyatakan ayat tersebut bisa menjadi *zhanny ad-Dalalah*, karena secara substansi ayat tersebut menyatakan tentang keadilan, sehingga ada interpretasi lain yang tidak hanya pada satu penafsiran, tetapi terdapat penafsiran lain.

Berdasarkan uraian di atas, maka penulis tertarik untuk mengkaji tentang ke-*qath'y*-an dan ke-*zhanny*-an dalam hukum kewarisan Islam yang telah diperoleh dari para ulama klasik maupun kontemporer. Adapun analisis yang penulis pakai dalam tulisan ini, yaitu analisis *maqasid syari'ah* sebagai penjelas terhadap esensi yang terkandung dalam sistem pembagian warisan.

B. Pembahasan

⁴Saefudin Zuhri, Ushul Fiqh, Akal Sebagai Sumber Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 46.

⁵Masdar Farid Mas'udi, Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam, Cet. III (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 30-1.

1. Dasar Hukum Kewarisan Islam

Dasar kajian hukum Islam merupakan sumber yang terdapat dalam al-Qur'an, hadis, serta ijtihad para ulama. Banyak ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kewarisan Islam, hukum, serta pembagiannya. Di antara ayat-ayat tersebut, terdapat pada QS. An-Nisa ayat 7, yaitu:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَرْتُمْ حَظًّا مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَرْتُمْ حَظًّا مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَرْتُمْ حَظًّا

Terjemahnya:

Bagi laki-laki terdapat bagian hak harta peninggalan dari kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan terdapat bagian hak harta peninggalan dari orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan.⁶

Penjelasan ayat di atas dapat dilihat dari *asbab an-Nuzul* bahwa sebelum datangnya Islam, masyarakat Arab telah mengenal peraturan kewarisan, meskipun memiliki ketentuan yang begitu jauh berbeda dengan ketentuan hukum waris Islam. Pada saat itu, harta waris tidak diberikan atau dibagikan kepada kaum perempuan dan anak-anak.⁷ Perempuan pada saat itu, tidak mendapatkan hak waris

⁶Departemen Agama Republik Indonesia, *Alhidayah Al-Qur'an Tafsir Per Kata Tajwid Kode Angka* (Jakarta: PT. Kalim 2011), 79.

⁷Sebab turunnya ayat ini (an-Nisa:7) yang diriwayatkan Abusy Syekh dan Ibnu Hibban dalam Kitab *al-Faraid* dari jalur al-Kalbi dari Abu Shaleh bahwa Ibnu Abbas berkata, "Dulu orang-orang jahiliah tidak memberi warisan kepada anak-anak perempuan dan anak-anak mereka masih kecil hingga mereka menjadi remaja. Lalu pada suatu ketika seorang Anshar yang bernama Aus bin Tsabit meninggal dunia dan meninggalkan dua orang anak perempuan dan dua orang anak laki-laki yang masih kecil. Lalu dua orang anak pamannya, Khalid bin Arthafah yang status dari keduanya

walau dengan alibi bahwa mereka tidak bisa turun berperang guna melindungi dirinya, sukunya ataupun kelompoknya. Dengan demikian, yang berhak mewarisi hanyalah laki-laki yang mempunyai fisik kuat dan dapat mengangkat senjata serta turun ke medan perang untuk mengalahkan musuh dalam setiap peperangan yang terjadi.⁸ Ketika Islam datang, hukum waris mengalami perubahan. Kaum Hawa mulai mendapatkan keadilan dengan mendapatkan bagian warisan seperti dalam QS. an-Nisa' ayat 7 di atas. Selain itu, dalam QS. an-Nisa' ayat 11 juga disebutkan bahwa perempuan mendapatkan separuh bagian dari laki-laki.⁹

Dalam Tafsir al-Maraghi, dijelaskan tentang ayat di atas bahwa setelah Allah Swt. menjelaskan hukum waris secara global di dalam QS. an-Nisa ayat 7, kemudian Allah Swt. merincikan *ke-mujmal*-an ayat itu. Oleh karena itu, Allah Swt. menjelaskan hukum waris dan bagian-bagiannya untuk membatalkan peraturan waris yang biasa dilakukan oleh orang-orang Arab pada masa jahiliah yang melarang perempuan dan anak-anak mendapatkan bagian waris, dan memperbolehkan orang-orang yang diharamkan atau dilarang dalam Islam untuk mendapatkannya.¹⁰

Selain penafsiran di atas, ayat-ayat mawaris berkaitan dengan ayat-ayat wasiat yang mana dapat dipahami bahwa kewajiban wasiat sebagaimana disebutkan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya QS. al-Baqarah ayat 180,¹¹ yang mana sasaran diantaranya adalah ahli waris, yaitu *al walidain wa al-aqrabin*, maka setelah diturunkannya ayat-

adalah *'ashabah*, datang mengambil semua warisannya. Maka bekas istrinya pun mendatangi Rasulullah Saw. dan menyampaikan hal itu kepada beliau. Lalu beliau menjawab, "Saya tidak tahu apa yang harus saya katakan". Lihat Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an*, terj. Tim Abdul Hayyie, Cet. III (Jakarta: Gema Insani, 2009), 152.

⁸Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Hukum Waris dalam Islam* (Depok: PT Fathan Prima Media, 2013), 15.

⁹ Lihat QS. an-Nisa' ayat 11.

¹⁰Syekh Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, terj. Bahrun Abu Bakar dan Hery Nour Aly, Juz IV (Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1986), 352.

¹¹ Lihat QS. al-Baqarah ayat 180.

ayat waris tersebut, jumhur ulama berpandangan bahwa ayat-ayat wasiat tidak diberlakukan lagi, dalam kata lain *mansukh*.¹² Selain dalil tersebut, terdapat dalil berupa hadis *masyhur* yang menguatkan pendapat jumhur ulama bahwa ayat tersebut *mansukh*, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, Turmuzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah dan Ahmad.¹³

إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ

Artinya:

“Sungguh Allah telah memberikan haknya masing-masing kepada setiap orang, maka tidak ada wasiat bagi ahli waris”.

Berbeda dengan pendapat jumhur ulama di atas, pemikir asal Damaskus-Syria, Muhammad Shahrur dalam bukunya “*Dirasaat Islamiyah Mu’ashirah Nahwa Ushul Jadidah li Fiqh al-Islami*” menyajikan pemikiran yang cukup kritis terhadap pendapat adanya *nasikh wa mansukh* dalam ayat-ayat al-Qur’an. Shahrur mengatakan bahwa tidak ada *nasikh-mansukh* dalam al-Qur’an, karena al-Qur’an adalah kalam Allah Swt. yang universal dan jauh dari sifat kurang, apalagi salah. Shahrur berkeyakinan bahwa al-Qur’an, baik teks maupun kandungannya, adalah wahyu Allah Swt., karena hal tersebut bersifat *kudus* (suci atau sakral). Dalam arti, al-Qur’an memiliki karakter kehidupan (sifat *al-Hayah*), yaitu wahyu Allah Swt. tersebut eksis pada zatnya. Pemahaman terhadap hal tersebut selalu berkembang dan dinamis. Shahrur mampu mendudukan secara proporsional ketentuan ayat-ayat wasiat di samping ayat-ayat mawaris. Pemikiran Shahrur sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat wasiat adalah undang-undang khusus (*qanun khas*) yang berada pada wilayah umum, sementara waris adalah undang-undang umum yang

¹² Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid I (Jakarta: Lentera Hati, tt), 479.

¹³ Ahmad bin Ali bin Hajar Al-‘Asqalani, *Fathul Bari bi Syarhi al-Imam Abi ‘Abdillah Muhammad bin Isma’il al-Bukhari*, Juz V (Riyadh: Ali Nafaqah, 2001), 438-9.

berada pada wilayah khusus yang diperuntukkan bagi golongan terbatas. Oleh karena itu, sangat memungkinkan dilakukannya penonakhunanan nenerimaan wasiat dan waris bagi seseorang sekaligus sehingga hadis yang menyatakan فلا وصية لوارث tidak diterima kebenarannya.¹⁴

Selain dasar hukum di atas, terdapat dasar hukum yang merincikan pembagian warisan. Hal tersebut dapat dilihat pada QS. an-Nisa' ayat 11, 12 dan 176 yang menegaskan dan merinci *nashib* (bagian) setiap ahli waris yang berhak untuk menerima harta warisan. Ayat tersebut juga menjelaskan syarat dan kondisi orang yang mempunyai hak untuk mendapatkan warisan, serta siapa saja yang tidak berhak mendapatkan warisan. Kemudian ayat-ayat tersebut juga berbicara tentang keadaan setiap ahli waris, yaitu kapan ahli waris tersebut menerima pembagian secara tertentu, lalu kapan mendapatkan secara sisa (*'ashabah*).

Berkenan dengan ketiga ayat di atas, Muhammad Ali ash-Shabuni mengatakan bahwa sesungguhnya ketiga ayat tersebut menghimpun pokok-pokok ilmu *faraid* (hukum waris Islam) dan rukun-rukun hukum waris. Ash-Shabuni menyatakan bahwa barang siapa yang mengetahui keduanya dengan penuh pemahaman, hafalan dan pengertian, maka orang tersebut pasti akan dengan mudah mengetahui bagian-bagian setiap ahli waris, dan akan menemukan hikmah Allah Swt. dalam pembagian waris dengan cara detail dan adil yang tidak dilupakan-Nya pada hak seseorang dan tidak dilupakan dari perhitungan-Nya akan urusan anak kecil dan orang dewasa, laki-laki maupun perempuan, tetapi Allah Swt. berikan setiap hak kepada yang berhak.¹⁵

Selain dasar hukum yang diterangkan di atas, terdapat dalam al-Qur'an beberapa ayat tentang kewarisan dalam Islam, yaitu QS. an-Nisa' ayat 8 dan 33, serta QS. al-Anfal ayat 75. Selain itu, dalam sumber hukum lain, yaitu dalam hadis Nabi saw. juga menerangkan

¹⁴Muhammad Shahrur, *Dirasaat Islamiah Mu'ashirah; Nahwa Ushul Jadidah li Fiqh al-Islami* (Damaskus: Al-Ahali, tt), 55.

¹⁵Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Hukum Waris Islam* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1995), 21.

tentang kewarisan Islam. Di antaranya terdapat pada hadis Nabi saw. yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, yaitu:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
الْحُفُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ دَكَّرٍ

Artinya:

“Berikanlah *faraid* (bagian-bagian yang ditentukan) itu kepada yang berhak, dan selebihnya berikanlah untuk laki-laki dari keturunan laki-laki yang terdekat.”¹⁶

Meskipun dalam al-Qur’an dan hadis di atas telah menjelaskan aturan kewarisan Islam, dalam beberapa aspek masih sangat diperlukannya ijtihad, yaitu perihal yang tidak diatur suatu ketentuan secara terperinci yang terdapat dalam al-Qur’an maupun hadis. Misalkan mengenai pembagian harta warisan *khunsa* atau waria, akan diberikan pada siapa harta warisan yang tidak habis terbagi, bagian ibu apabila ia hanya bersama dengan ayah dan suami atau istri maupun seterusnya.¹⁷ Permasalahan-permasalahan tersebut bisa dikaji dan ditelusuri lebih lanjut dalam kitab-kitab klasik maupun kontemporer, serta pengembangan dalam penelitian-penelitian ilmiah lainnya.

2. *Maqasid Syari’ah* terhadap *Qath’y* dan *Zhanny* dalam Sistem Pembagian Warisan

Maqasid syari’ah digunakan bertujuan untuk melihat esensi yang terkandung dalam lafaz, baik *qath’y* maupun *zhanny* dalam hukum kewarisan. Pendekatan ini kiranya menjadi landasan paling tepat dalam mengembangkan hukum waris Islam dengan alasan

¹⁶Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*. Juz IV (Cairo; Daar wa Mathba’ al-Sya’biy, tt), 181. Lihat juga An-Nawawiy, *Syarhu Shahih Muslim*, (Cairo; al-Mathba’ah al Mishriyah, tt), 53.

¹⁷Moh. Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaruan Hukum Positif di Indonesia*, Cet. I (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), 22.

bahwa *maqasid shari'ah* sebagai tujuan pemberlakuan hukum Islam merupakan cara mendekati suatu *nash* mengenai waris dengan mengetahui maksud dan tujuan yang melatarbelakangi penerapan hukum tersebut. Perkembangan metode pembagian waris dengan pendekatan *Maqasid Syari'ah* ialah langkah awal yang baik untuk berhadapan dengan perubahan sosial agar tidak keluar dari ketentuan *nash*. Penjelasan tersebut akan dibahas setelah memahami terlebih dahulu pengertian maupun hakikat dari *maqasid syari'ah* itu sendiri.

Dalam arti bahasa, *maqasid syari'ah* berasal dari dua suku kata, yakni *maqasid* dan *syari'ah*. *Maqasid* sendiri ialah bentuk jamak dari "*maqsud*" artinya kesengajaan atau tujuan.¹⁸ Sedangkan "*syari'ah*" dalam bahasa adalah arti "jalan menuju sumber air", dan bisa diartikan sebagai "jalan menuju sumber kehidupan". Oleh karena itu, *maqasid syari'ah* secara etimologis ialah tujuan penerapan *syari'ah*. Hal ini dilandasi dengan asumsi bahwa penerapan *syari'ah* bertujuan dalam hal tertentu oleh pembuatnya (*syari'*). Tujuan itu dipercaya untuk kemaslahatan manusia sebagai sasaran *syari'ah*. Dengan demikian, hukum yang akan ditetapkan, baik dalam al-Qur'an maupun hadis, pasti terdapat kemaslahatan di dalamnya.¹⁹ Selain itu, Manna al-Qathan mendefinisikan *syari'ah* dengan segala ketentuan Allah yang disyar'iatkan kepada hamba-hambanya, baik yang menyangkut muamalah, akhlak, ibadah, maupun akidah.²⁰

Gagasan *maqasid syari'ah* pertama kali dikemukakan oleh Imam Al-Juwaini (al Haramain) yang kemudian dikembangkan oleh Al-Ghazali dalam kitab ushul fiqhinya, yaitu Kitab *Al-Mustasyfa*. Namun, konsep *maqasid syari'ah* dikembangkan lagi secara komprehensif oleh Al-Syatibi dalam kitabnya yang berjudul "*al-*

¹⁸Hans Wehr, "A Dictionary of Modern Written Arabic," dalam Ali Sodikin, DKK (Ed.), *Fiqh Ushul Fiqh; Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia* (Yogyakarta: Buku Materi Pembelajaran Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014), 143.

¹⁹Mansour Faqih, "Epistemologi Syari'ah; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia," dalam Ali Sodikin, DKK (Ed.), *Fiqh Ushul Fiqh..., Ibid.*

²⁰Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pusat Penerbitan LPPM UI, 1995), 10.

Muwafaqat fi ushul as-Syari'ah".²¹ Mengenai hal tersebut, pengkaji *maqasid syari'ah* dari Eropa, Jaser Auda, memaparkan bahwa ada beberapa tokoh terkenal dari abad ke-5 Hijriah hingga abad ke-8 Hijriah yang memberi kontribusi yang paling signifikan terhadap teori *maqasid*. Tokoh-tokoh tersebut itu adalah Abu al-Ma'ali al-Juwaini, Al-'Izz ibn 'Abd al-Salam, Abu Hamid al-Ghazali, Syihab al-Din al-Qarafi, Syams al-Din ibn al-Qayyim dan yang paling fenomenal, yaitu Abu Ishaq al-Syatibi.²²

Selain pernyataan dari Jasser Auda di atas tentang tokoh-tokoh teori *maqasid syari'ah*, Said Ibnu Ahmad ibn Mas'ud al Ayubi dalam bukunya "*Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah*" juga menyatakan bahwa teori *maqasid syari'ah* yang terkenal adalah yang dikemukakan oleh al-Ghazali dan al-Syatibi.²³ Menurut Muhammad Khalid Mas'ud, selain al-Syatibi, bahasan juga diuraikan oleh al-Ghazali, al-Amidi dan al-Razi.²⁴

Setelah membahas tokoh-tokoh dalam teori *maqasid syari'ah* di atas, adapun aspek-aspek *maqasid syari'ah* yang dikemukakan oleh Al-Syatibi ada empat aspek *maqasid syari'ah*, yaitu:²⁵

- a. Mencapai kemaslahatan, baik dunia maupun akhirat, merupakan tujuan utama syari'ah;
- b. Syari'ah merupakan sesuatu yang harus dipahami oleh manusia;

²¹Lihat Yudian W. Asmin, "Maqasid Syaria'ah sebagai Doktrin dan Metode", *Al-Jami'ah*, no. 58 (1995): 98.

²²Jasser Auda, *Maqasid Syariah as Philosophy of Islamic Law*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008), 50.

²³Said ibnu Ahmad Ibn Mas'ud al-Ayubi, *Maqasid al-Syariah al-Islamiyah*, Cet. I (Riyad: Dar al-Hijrah, 1998), 33.

²⁴Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trus, 1995), 127.

²⁵Abu Ishak Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 2.

- c. Syari'ah merupakan suatu hukum *taklifi* yang harus dilakukan;
- d. Membimbing manusia dalam perlindungan hukum merupakan tujuan syari'ah

Selain aspek *maqasid syari'ah* di atas, adapun pemahaman mengenai *maqasid syari'ah*, sebagaimana yang ditegaskan oleh Abd al-Wahab Khallaf, yaitu hal yang penting dan dapat dijadikan alat bantu dalam memahami konteks al-Qur'an dan as-Sunnah, mengakhiri dalil-dalil yang berlainan dan yang tidak boleh ditinggalkan lagi ialah untuk menetapkan hukum dalam kasus yang tidak termuat oleh al-Qur'an dan as-Sunnah secara kajian.²⁶ Al-Qur'an dan as-Sunnah disyari'atkan oleh Allah Swt untuk terwujudnya kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Adapun kemaslahatan yang nantinya akan diwujudkan menurut asy-Syatibi terbagi menjadi tiga tingkatan, yakni kebutuhan *daruriyat*²⁷, kebutuhan *hajiyat*²⁸ dan kebutuhan *tahsiniyat*^{29,30}.

Memperhatikan akan tujuan hukum Islam termasuk hukum kewarisan Islam secara baik merupakan modal dasar penalaran ijtihadiyah. Dalam uraian tersebut, *maqasid syari'ah* bertujuan

²⁶Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqhi*, Cet. I (Jakarta: Kencana, 2005), 237.

²⁷Kebutuhan *dharuriyat* ialah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Ada lima yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara kehormatan dan keturunan, serta memelihara harta. (Asy-Syatibi).

²⁸Kebutuhan *hajiyat* ialah kebutuhan-kebutuhan sekunder, bilamana tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatan, namun akan mengalami kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan) sebagai contoh dari kepedulian syari'at Islam terhadap kebutuhan ini. (Abd. Wahab Khalaf).

²⁹Kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok kebutuhan-kebutuhan dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, yaitu hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak. (Asy-Syatibi).

³⁰*Ibid.* 233.

sebagai maslahat, yaitu kebahagiaan manusia, bukan bertujuan mendatangkan kemafsadatan bagi kehidupan manusia. Tujuan hukum Islam yang di dalamnya termasuk hukum kewarisan Islam ini diadakan untuk manusia, bukan untuk hukum itu sendiri. Kemaslahatan dalam *maqasid syari'ah* mencakup lima hal pokok (*al-ushul al-khamsah*) yang merupakan pandangan dari al-Ghazali dan asy-Syatibi, yaitu: menjaga agama (*hifz al-din*), menjaga jiwa (*hifz al-nasl*), menjaga akal (*hifz al-aql*), menjaga keturunan (*hifz al-nashab*) dan menjaga harta (*hifz al-mal*). Masing-masing dari lima hal pokok tersebut mempunyai tiga lingkup *maqasid*, yaitu: *al-maqasid al-daruriyat* (primer atau pokok), *al-maqasid al-hajiyat* (sekunder atau kebutuhan) dan *al-maqasid al-tahsiniyat* (tersier atau keindahan).

Melihat sistem pembagaian warisan dalam Islam yang telah dirincikan dalam al-Qur'an, maka bisa diambil kesimpulan bahwa dengan melihat hikmah dari pembagian waris dalam Islam, yaitu untuk menjaga harta (*hifz al-maal*). Hal ini dilakukan sebagai sarana pendistribusian harta secara adil dan tidak ada pertikaian diantara para ahli waris, karena jika tidak sistem yang mengatur tentang pembagian waris, maka bisa akan disalahgunakan oleh orang yang tidak berhak yang pada hakikatnya orang tersebut bukan sebagai ahli waris. Berdasar dari gagasan dan pemikiran tersebut, maka konsep *qath'y* dan *zhanny* dapat diterapkan dalam konteks QS. an-Nisa' ayat 11, yang substansi tujuannya tidak lain adalah untuk menciptakan keadilan dan meningkatkan kesejahteraan. Kadar 2:1 hanya merupakan teknik (*wasilah*) untuk mencapai tujuan (*al-maqasid*). Sehingga dapat disimpulkan bahwa teknik bisa berubah mengikuti tujuan, sedangkan tujuan harus tetap dipertahankan.

Kadar 2:1 di atas juga datang dari kalangan feminisme, Aminah Wadud misalnya, berpandangan bahwa ketentuan pembagian waris 2:1 merupakan bukan suatu ketentuan yang mutlak, melainkan hanyalah variasi pembagian saja. Aminah menjelaskan bahwa pembagian waris harusnya dilakukan dengan melihat suatu permasalahan, termasuk kemanfaatan harta warisan, kebutuhan ahli waris, serta kondisi keluarga yang ditinggalkan si pewaris. Oleh karena itu, Aminah berpandangan bahwa pembagian warisan bisa

menjadi sangat fleksibel dan memiliki banyak kemungkinan pembagian, tergantung dari manfaat harta bagi tiap-tiap ahli waris. Jika demikian, barulah pembagian tersebut mencerminkan sifat keadilan.³¹ Dari pandangan Aminah tersebut dapat disimpulkan bahwa kadar 2:1 dalam hukum kewarisan Islam bukanlah sesuatu hal yang mutlak, akan tetapi lebih menitikberatkan pada asas kemanfaatan dan keadilan bagi para ahli waris.

Pandangan selanjutnya mengenai kadar 2:1 datang dari tokoh Islam Indonesia, Munawir Syadzali, melakukan dekonstruksi pembagian waris. Munawir berpandangan bahwa kadar 2:1 tidak menunjukkan semangat keadilan bagi masyarakat, khususnya masyarakat Indonesia yang menjadi tolak ukur terhadap ketentuan kadar 2:1 ini. Hal itu menjadi terbukti dengan munculnya berbagai penyimpangan ketentuan waris, baik dilakukan oleh orang yang tidak memahaminya maupun orang-orang yang paham atasnya. Dengan demikian, pembagian waris merupakan suatu ajaran Islam yang bersifat gradual. Hal tersebut dapat dilihat dalam sebuah sejarah Islam bahwa ketika perempuan mulai diberikan hak waris, padahal sebelumnya (pada masa jahiliah) perempuan tidak menerima hak waris, maka perempuan mulai terangkat derajatnya. Terangkatnya derajat perempuan tersebut tidak terjadi secara langsung, melainkan secara bertahap. Inilah yang dimaksud dengan ajaran Islam yang bersifat sifat gradual. Hal ini juga dapat dilihat terhadap kasus pengharaman khamar. Alasan lainnya, bahwa pada masa modern, perempuan memiliki peran yang sama dengan laki-laki di masyarakat. Maka merupakan suatu hal yang logis bila kemudian perempuan memiliki hak warisan yang sama dengan laki-laki.³²

Sejalan dengan konsep di atas, Syahrur dengan teori “*nazhariyah al hudud*” yang dikutip oleh Imam Syaekani mengatakan bahwa dalam konteks *had ‘al-’ala wa al-adna*” (kadar antara tinggi

³¹Aminah Wadud, *Qur’an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2001), 156.

³²Hasbullah Mursyid, “Menelusuri Faktor Sosial yang Mungkin Berpengaruh”, dalam Muh. Wahyuni Nafis (Ed), *Kontektualisasi Ajaran Islam (70 th Prof. Munawir Syadzali)* Jakarta; Paramadinah dan IPHI, 1995), 205.

dan rendah) sekaligus, bagian laki-laki tidak boleh lebih dari 2, karena sudah menjadi batas maksimalnya. Akan tetapi, boleh kurang dari itu. Sedangkan 1 bagian bagi perempuan merupakan jumlah batas minimal, sehingga boleh diberikan bagian lebih dari 1 bagian.³³ Oleh karena itu, aplikasi kadar 2:1 dapat berubah menjadi 1:1, atau menjadi 1:2, tergantung kondisi para ahli waris sebagai upaya memberikan perlindungan kepada anak laki-laki dan anak perempuan yang masuk dalam kategori memelihara keturunan (*hifz al-nasl*) dan memelihara harta (*hifz al-maal*). Dengan demikian, *maqasid syari'ah* sangat nampak sebagaimana yang dimaksudkan dalam QS. an-Nisa' ayat 9:

وَلِيُخَشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ
فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Terjemahnya:

Dan hendaklah takut kepada Allah, orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.³⁴

3. Analisis *Qath'y* dan *Zhanny* dalam Hukum Pembagian Warisan Islam

Kata *qath'y* merupakan *masdar* dari *fi'il*, *qata'a* yang diambil dari akar kata dengan huruf-huruf *aqf, tha'*, dan *'ayn* serta bermakna arti dasar “menjadikan atau menajamkan suatu dengan lainnya menjadi jelas, pasti, memotong, dan secara leksikal bermakna “suatu hal yang sudah jelas”. Kata “*ya'u al-nisbah*”, yang memiliki rmaksud kepada istilah khusus atau menunjukkan kata sifat yang memiliki

³³Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), 145.

³⁴Departemen Agama Republik Indonesia, *Alhidayah Al-Qur'an Tafsir*

makna “sesuatu yang sudah pasti atau suatu yang sudah jelas”. Sementara kata *zhanny* juga merupakan bentuk masdar dari akar kata huruf-huruf *zha’u’* dan *nun’* yang menunjukkan pada dua makna yang berbeda-beda seperti yakin dan ragu.³⁵

Pada susunan terminologi (*ma’nawi*), *qath’y* merupakan suatu yang merujuk kepada suatu makna yang harus dipahami darinya dan tidak mempunyai kemungkinan *takwil*, dan serta tidak ada peluang untuk mempunyai arti yang berbeda. Pemahaman ini juga dikemukakan oleh Syekh Abu Ainain dengan arti atau pendapat yakni sesuatu yang mengandung hukuman dan tidak mengandung makna selainnya. Sementara *zhanny*, sebaliknya. Selain itu, penjelasan al-Syatibi bahwa suatu teks-teks (dalil) sangat jarang, bahkan tidak ada sesuatu yang pasti dan sesuai dengan penggunaan kata populer, khususnya dalil-dalil syara’. Dengan kata lain, ungkapan teks-teks yang terdapat dalam kategori *qath’y* tidak bisa dipahami diluar dari lafal maknanya yang asli.³⁶

Konsep *qath’y* dan *zhanny* pada mulanya adalah teori dalam bahasa mengenai indikasi lafal (*dalalah al-lafz*), untuk mengenali kejelasan dan kesamaran suatu lafal terhadap makna yang terkandung. Namun kemudian, konsep tersebut lebih banyak digunakan dalam perdebatan fikih, khususnya dalam memutuskan suatu persoalan dengan menggunakan ijtihad atau tanpa menggunakan ijtihad. Untuk hal yang tidak layak menerima ijtihad, biasanya karena dianggap bersandar pada teks dasar yang *qath’y*, sementara yang layak berubah dan berkembang melalui ijtihad adalah yang didasarkan pada teks yang *zhanny*.³⁷

Makna *lugawy* dan *ma’nawi* di atas menunjukkan bahwa lahirilah bentuk-bentuk kata “*qath’y al-wurud* atau *qath’y al-tsubut*”,

³⁵Abi Husain Ahmad bin Faris bin Zakariyah, “Mu’jam Maqayis fi al-Lughah,” dalam Laode ismail ahmad dan syamsidar (Ed), “Rekonstruksi Teks-Teks Hukum”, *Ibid.*, 234-5.

³⁶Abu al-Ishaq al-Syatibi, “Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah,” dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), “Rekonstruksi Teks-Teks Hukum,” *Ibid.*

³⁷Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1989), 26.

yaitu ayat al-Qur'an yang mempunyai sifat absolut dan benar datangnya dari Allah Swt., lalu "*qath'y al-dalalah*", yaitu ayat yang artinya tunggal, jelas serta absolut, sementara "*zhanny al-dalalah*", yakni dalil-dalil yang memiliki arti tidak jelas dan boleh mengandung makna lebih dari satu. Meskipun makna tersebut telah diterangkan secara jelas, masih ada yang menunjukkan makna tersebut secara berbeda. Ada yang meng-*qath'y*-kan yang *zhanny* atau men-*zanny*-kan yang *qath'y*. Perbedaan tersebut dapat dilihat dalam sejarah pengambilan sahabat yang meriwayatkan hadis, dan penafsiran konsep *imamah* yang telah dianggap sebagai perbedaan pada *qath'iyat* antara Syi'ah dan Sunni. Khawarij yang mengkafirkan pemahaman yang tidak sepaham dengan mereka, atau bahkan sebagian Wahabi yang memusyrikan *tawassul* dan *tabarruk*, telah menganggap *qath'y* pada yang *zhanny*. Selain itu juga, ada beberapa yang beranggapan bahwa boleh menolak Sunnah sepenuhnya, menghalalkan minum-minuman keras, berjihad dengan melawan teks (*al-ijtihad fi muqabalat al-nash*) merupakan kategori terhadap men-*zhanny*-kan yang *qath'y*.³⁸

Setelah perbedaan makna pada *qath'y* dan *zhanny* dalam ijtihad aliran-aliran di atas, maka bagaimana dalam konteks fiqh atau hukum Islam?. Hukum Islam menjadi hukum syariat dan fiqh yang masing-masing memiliki sifat serta watak yang berbeda. Kebenaran, hukum *qat'y* memiliki sifat absolut dan kebenaran fikihnya memiliki sifat relatif. Keduanya tersebut mesti harus didudukkan pada porsinya masing-masing. Kisah Nabi Ayyub jika kita simak secara mendalam dalam al-Quran surah Shad ayat 44,³⁹ apakah hal tersebut dapat dijadikan *qath'y* yang difiqihkan?, hal tersebut tidak dapat

³⁸Maksud dari hal tersebut menunjukkan bahwa tidak dibolehkannya ijtihad dalam masalah *qat'y* dan tidak dibolehkan juga menjadikan *zhanny* sebagai *qat'y* merupakan ketentuan pokok dan aturan dalam ijtihad kontemporer saat ini. Lihat juga dalam bukunya Yusuf Qardhawi, "al-Ijtihad Mu'ashir Baina Inzhibaat wa al-Infhiraat," dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), "Rekonstruksi Teks-Teks Hukum", *Ibid.*, 236.

³⁹ Lihat QS. Shad ayat 44.

dihindari. Begitupun terhadap jawaban-jawaban atas pertanyaan ini yang tentu akan mendapatkan beragam pertanyaan-pertanyaan lain yang berkaitan pula serta beragam dengan perspektif masing-masing.

Ibrahim Hossen mengemukakan, dalam kaidah Ushul fiqhi, tidak dibolehkannya *ijtihad* dalam menanggulangi nash yang *qath'y*, sementara fiqhi adalah hasil *ijtihad*, maka dalam kaidah tersebut hukum *qath'y* tidak dapat berubah lagi. Oleh karena itu hal ini tidak dapat di fiqhikan. Namun Ibrahim menyatakan bahwa hukum dapat menjadi kaku jika hukum tersebut tidak dapat diubah. Sementara kaidah yang dapat menjadi pegangan, yaitu “*al-islamu shalih li kulli zaman wa makan*” serta kaidah “*taghayyuru al-ahkam bi taghayyuru al-amkinah wa al-azman*”.⁴⁰

Melihat permasalahan yang sudah dikemukakan tersebut, terdapat beberapa poin yang perlu menjadi perhatian yakni: hukum *qath'y* merupakan hukum yang muncul dari teks-teks *qath'y* yang jumlahnya bisa dihitung karena jumlah yang relatif sedikit. Agar suatu teks tersebut menjadi *qath'y*, harus mengenyampingkan suatu teks dengan seluruh bentuk *Ihtimal* (kemungkinan) berdasarkan nash yang *mutawatir*. Sebagai contoh teks tersebut tidak mengandung *Ihtimal, kinayah, majaz, nasakh, takdim, ta'akhir, takhsish, idmar dan ta'arudh*. Hal tersebut tetap dipandang *zhanny* apabila diduga masih terdapat lafal teks yang mengandung *Ihtimal*. Apabila suatu nash dijadikan *qath'y*, apakah *qath'y* tersebut masuk dalam fi jami' al-ahwal atau fi ba'dh al-ahwal ?. Apabila *qath'y* tersebut fi jami' al-ahwal, maka yang berlaku ialah kaidah “*la ijtihadu fi muqabalah al-nash*”. Contoh dari hal tersebut ialah shalat subuh dua rakaat dan magrib tiga rakaat dan ini tidak dapat di qashar, sama dengan halnya wuquf di padang Arafah serta tujuh bilangan tawaf yang pelaksanaannya tidak boleh diubah-ubah. Namun, apabila *qath'y* tersebut fi ba'dh al-ahwal, hal tersebut bisa difiqhikan.⁴¹ Makna yang sama juga dijelaskan Qurasihi Shihab mengenai konsep *qath'y* dan *zhanny* ini.

⁴⁰Ibrahim Hossen, “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam,” dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), “Rekonstruksi Teks-Teks Hukum”, *Ibid.*, 237.

⁴¹*Ibid.* 237-74.

قطعي في بعض أحواله لا في جميع أحواله

Artinya:

“Qath’y hanya untuk sebagiannya, bukan untuk seluruh bagiannya”.

قطعي بإعتبار وظني بإعتبار آخر

Artinya:

“Qath’y mempertimbangkan (makna yang pasti), sedangkan zhanny mempertimbangkan (alternatif makna)”.

Uraian diatas dapat disimpulkan bahwa hukum qath,y dari penerapannya tidak semua berlaku fi jami’ al-ahwal. Dikarenakan jika qath’y nya umum akan ada qath’y yang berstatus takhshish, jika qath’y nya mutlaq maka qath’y lah yang mentaqyidkannya. Maka dari itu, mengfiqhikan teks qath’y ialah bentuk pentabqiqannya, bukan bentuk dari lafaznya yang menghilangkan semua bentuk ihtimalnya. Oleh dari itu dalam hukum Islam terdapat dua kategori hukum yakni yang pertama, hukum awal, yang dikenal dengan istilah azimah dalam ilmu ushul fiqhi. Serta yang kedua yaitu rukhsah yang artinya hukum yang menyalahi hukum yang pertama karena perubahan suasana. Contohnya ialah memakan babi. Hukum awalnya adalah haram, jika masih terdapat makanan halal yang lain dengan ikhtiyar. Namun hukum keduanya diperbolehkannya kita untuk memakan daging babi tersebut jika dalam keadaan sangat terpaksa (idtirar). Hal ini sudah dijelaskan dalam al-Qur’an surah Al-Baqarah ayat 173.⁴² Dalam kasus lain mengucapkan kata-kata syirik adalah haram hukumnya dalam suasana ikhtiyar, namun dibolehkannya rukhsah jika dalam suasana idtirar. Hal tersebut ditegaskan dalam

⁴²Lihat QS. Al-Baqarah ayat 173.

QS. al-Nahl ayat 106.⁴³ Adanya kategorisasi hukum Islam dengan *azimah* dan *rukhsah* tersebut, maka hukum pembagian warisan yang telah rinci dalam surah an-Nisa' ayat 11, 12 dan 176, boleh dijadikan acuan untuk menetapkan dasar fiqhi hukum-hukum qath'y, dan landasan dalam kaidah "*tagayur al-ahkam bi tagayur al-amkan wa al-azman*".

Konsep *qath'y* dan *zhanny* memang menjadi perdebatan para ulama. Meskipun demikian, penulis disini lebih cenderung mengambil pendapat para ulama kontemporer yang menganggap hukum kewarisan Islam merupakan *zhanny ad-Dalalah* dengan melihat konsep zaman yang selalu berkembang dan terus mengalami dinamika sosial. Selain itu, hubungan sosial mempengaruhi konteks peran sosial-ekonomi, baik laki-laki maupun perempuan pada masyarakat sekarang. Hal serupa dapat dilihat dari kasus-kasus ijtihad yang dilakukan para sahabat terdahulu, seperti Umar bin Khattab ra. Melalui teori *qath'y* dan *zhanny* akan terlihat bahwa nash yang ditinggalkan oleh Umar merupakan nash yang *qath'y al-Dalalah*. Pengertian pencuri (*al-sarik*), orang yang baru masuk Islam (*al-muallafah qulubuhum*), harta rampasan perang (*al-ganimah*) dan seterusnya adalah *lafaz* yang ditafsirkan oleh Umar berdasarkan kemaslahatan sesuai dengan syari'at, bukan menurut aksara dari nash syari'at saja. Oleh sebab itu, ketika terjadi bencana kelaparan dalam pemerintahannya yang menyebabkan banyak pencuri, Umar tidak memotong tangan pencuri yang tertangkap dengan hukum *had*, karena Umar berpendapat bahwa kemaslahatan yang diharapkan akibat pemberian hukum tidak akan terialisasikan akibat bencana kelaparan tersebut.⁴⁴

C. Penutup

Hukum waris Islam telah menentukan aturan hukum waris yang sangat terperinci, teratur dan adil. Adapun penetapan hak

⁴³Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar, "Rekonstruksi Teks-Teks Hukum", *Ibid.*, 275. Lihat juga QS. An-Nahl ayat 106.

⁴⁴Muchtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Cet. I (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), 373.

kepemilikan harta benda bagi setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan, telah ditetapkan secara sah dan adil. Selain itu, hukum waris Islam juga menetapkan hak pemindahan kepemilikan seseorang sesudah meninggal dunia kepada ahli warisnya masing-masing, dari seluruh kerabat maupun nasab tanpa membedakan besar-kecilnya, yang telah diterangkan oleh al-Qur'an secara rinci tanpa mengabaikan hak seorangpun. Berdasar hal tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an merupakan sumber utama dalam hukum pembagian waris.

Adapun penerapan konsep *qath'y* dan *zhanny* dalam hukum kewarisan Islam pada masyarakat muslim sangat kondisional berdasarkan dengan kemaslahatan umat yang ingin dicapai (*maqasid shari'ah*). Konsep *qath'y* dan *zhanny* ini merupakan hasil interpretasi para ulama tentang nash dari al-Qur'an dan hadis, serta ijtihad para ulama. Oleh karena itu, nash-nash al-Qur'an dan hadis yang selama ini dianggap *qath'*, bisa mengalami peninjauan ulang (*reinterpretasi*) untuk memenuhi tuntutan sosial yang selalu berubah dan berkembang sesuai zamannya berdasarkan kaidah "*tagayur al-ahkam bi tagayur al-aman wa al-azman*", terutama jika dikaitkan dengan kemaslahatan umat. Jika pembagian waris tidak didasarkan pada kebutuhan ahli waris, maka akan terjadi ketimpangan dan ketidakadilan. Pembagian waris berdasarkan kebutuhan ahli waris, bukanlah konsep yang keluar dari hukum Islam, justru konsep ini merupakan konsep yang penerapannya sesuai dengan *maqasid shari'ah*.

Referensi

- Ahmad, Abi Husain bin Faris bin Zakariyah, "Mu'jam Maqayis fi al-Lughah," dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), "Rekonstruksi Teks-teks Hukum Qoth'y dan Teks-teks Hukum Dzanny (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual)," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49, no. 2 (2015): 230-50.
- Ahmad, Laode Ismail dan Syamsidar, "Rekonstruksi Teks-teks Hukum Qoth'y dan Teks-teks Hukum Dzanny (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual)," *Asy-syir'ah: Jurnal ilmu syariah dan hukum* 49, No. 2 (2015): 230-50.

- Al-'Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, Fathul Bari bi Syarhi al-Imam Abi 'Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, Juz V. Riyadh: Ali Nafaqah, 2001.
- Al-Ayubi, Said ibnu Ahmad Ibn Mas'ud, Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah, Cet. I. Riyad: Dar al-Hijrah, 1998.
- Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari. Juz IV. Cairo: Daar wa Mathba' al-Sya'biy, tt.
- Al-Maraghi, Syekh Ahmad Mustafa, Tafsir Al-Maraghi, terj. Bahrnun Abu Bakar dan Hery Nour Aly, Juz IV. Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1986.
- Al-Qardhawi, Yusuf, "al-Ijtihad al-Mu'ashir Baina al-Inzhibaat wa al-Infhiraat," dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), "Rekonstruksi Teks-teks Hukum Qoth'y dan Teks-teks Hukum Dzanny (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual)," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49, no. 2 (2015): 230-50.
- Al-Syatibi, Abu al-Ishaq, "Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah," dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), "Rekonstruksi Teks-teks Hukum Qoth'y dan Teks-teks Hukum Dzanny (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual)," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49, no. 2 (2015): 230-50.
- An-Nawawiy, Syarhu Shahih Muslim. Cairo: al-Mathba'ah al-Mishriyah, tt.
- Ash-Shabuniy, Muhammad Ali, Hukum Waris dalam Islam. Depok: PT Fathan Prima Media, 2013.
- Ash-Shabuniy, Muhammad Ali, Hukum Waris Islam. Surabaya: Al-Ikhlash, 1995.
- Asmin, Yudian W., "Maqasid Syaria'ah sebagai Doktrin dan Metode", *Al-Jami'ah*, no. 58 (1995).
- As-Suyuthi, Jalaluddin, Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an, terj. Tim Abdul Hayyie, Cet. III. Jakarta: Gema Insani, 2009.
- Auda, Jasser, Maqasid Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im. London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

- Basyir, Ahmad Azhar, Refleksi atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat , Hukum, Politik dan Ekonomi. Bandung: Mizan, 1996.
- Departemen Agama Republik Indonesia, Alhidayah Al-Qur'an Tafsir Per Kata Tajwid Kode Angka. Jakarta: PT. Kalim, 2011.
- Faqih, Mansour, "Epistemologi Syari'ah; Mencari Format Baru Fiqh Indonesia," dalam Ali Sodikin, DKK (Ed.), Fiqh Ushul Fiqh; Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia (Yogyakarta: Buku Materi Pembelajaran Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Fuad, Mahsan, Hukum Islam Indonesia (dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris), Cet. II. Yogyakarta: PT.LKiS Printing Cemerlang, 2013.
- Hosen, Ibrahim, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam," dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), "Rekonstruksi Teks-teks Hukum Qoth'y dan Teks-teks Hukum Dzanny (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49, no. 2 (2015): 230-50.
- Kamali, Mohammad Hashim, Principles of Islamic Jurisprudence. Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1989.
- Mas'ud, Khalid, Shatibi's Philosophy of Islamic Law. Kuala Lumpur: Islamic Book Trus, 1995.
- Mas'udi, Masdar Farid, Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam, Cet. III. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Muhibbin, Moh. dan Abdul Wahid, Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaruan Hukum Positif di Indonesia, Cet. I. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Mursyid, Hasbullah, "Menelusuri Faktor Sosial yang Mungkin Berpengaruh", dalam Muh. Wahyuni Nafis (Ed.), Kontektualisasi Ajaran Islam (70 th Prof. Munawir Syadzali). Jakarta: Paramadina dan IPHI, 1995.
- Praja, Juhaya S., Filsafat Hukum Islam. Bandung: Pusat Penerbitan LPPM UI, 1995.

- Shahrur, Muhammad, *Dirasaat Islamiah Mu'ashirah; Nahwa Ushul Jadidah li Fiqh al-Islami*. Damaskus: Al-Ahali, tt.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah, Jilid I*. Jakarta: Lentera Hati, tt.
- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Wadud, Aminah, *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2001.
- Wehr, Hans, "A Dictionary of Modern Written Arabic," dalam Ali Sodiqin, DKK (Ed.), *Fiqh Ushul Fiqh; Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia* (Yogyakarta: Buku Materi Pembelajaran Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).
- Yahya, Muchtar dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam, Cet. I*. Bandung: Al-Ma'arif, 1986.
- Yasid, Abu, "Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal," dalam Laode Ismail Ahmad dan Syamsidar (Ed.), "Rekonstruksi Teks-teks Hukum Qoth'y dan Teks-teks Hukum Dzanny (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual)," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 49, no. 2 (2015): 230-50.
- Zein, Satria Effendi M., *Ushul Fiqhi, Cet. I*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Zuhri, Saefudin, *Ushul Fiqh, Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

* **Dosen Fakultas Syariah IAI Muhammadiyah Kotamobagu**

** **Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**