

TALFÎQ DALAM HUKUM KEWARISAN ISLAM DI INDONESIA: SEBUAH TINJAUAN KOMPILASI HUKUM ISLAM

Reni Nur Aniroh

Fakultas Syari'ah dan Hukum UNSIQ Jawa Tengah di Wonosobo
reninur@unsiq.ac.id

Abstrak

Talfiq, sebagian orang melarang secara ketat, sebagian yang lain melarang dengan syarat, dan sebagian lainnya membolehkan. Namun demikian, secara faktual dapat ditemukan bahwa ternyata dari kalangan yang melarang *talfiq*, justru mengamalkannya, sebagaimana mayoritas umat muslim Indonesia. Dalam persoalan kewarisan, Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang dianut di negara yang mayoritas mengaku pengikut Syafi'i secara konsisten dan setia, di dalamnya tidak luput dari pendapat di luar mazhab, bahkan KHI juga meramu dari unsur lokal dan sosio-kultural adat masyarakat Indonesia. Hal ini dilakukan tidak lain ialah untuk mempositifkan hukum Islam di Indonesia. Dengan kata lain agar Islam dapat membumi di Nusantara.

Kata kunci : KHI, *talfiq*, waris.

A. PENDAHULUAN

Para fuqaha masa lalu, telah menyumbangkan khazanah keilmuan dan koleksi pendapat yang luar biasa berharga kepada kita. Di satu sisi, ketika pemikiran mereka masih dipengangi dan dijadikan acuan hingga kini, tentu akan membuat hasil gemilang ijtihad mereka tak tersiasikan. Namun di sisi lain, hal ini menjadikan ijtihad yang berkembang pesat ketika itu menjadi terhenti (Syarifuddin, Amin, 1986: xii-xiii). Kondisi semacam ini kemudian diperkeruh lagi dengan adanya pembakuan terhadap hasil ijtihad para fuqaha masa lalu oleh para pengikutnya. Hingga berkembang pernyataan bahwa ketika seseorang telah memilih dan mengikuti pendapat mazhab hukum tertentu, maka tidak dibenarkan bagi

mereka untuk menggunakan atau bahkan pindah ke pendapat dari mazhab yang lain (*talfiq*) (Hosen, 1991: 36).

Pada faktanya, kita menemukan bahwa fiqh yang hidup di kalangan masyarakat yang tidak memperbolehkan *talfiq*, justru terdapat adanya *talfiq* dalam praktiknya. Ini dapat kita lihat, misal saja di Indonesia yang mayoritas muslimnya mengaku mengikuti aliran fiqh Syafi'i secara baik dan setia (Syarifuddin, 1990: 129; Nuruddin, dan Azhari, 2006: 2-8), dalam beberapa hal, misalnya dalam fiqh *mawâris*, kita menemukan beberapa aturan yang tidak murni lagi sesuai dengan fiqh Syafi'i. Hal demikian contohnya dapat dilihat dalam beberapa pasal Kompilasi Hukum Islam (ditulis KHI) pada buku II tentang kewarisan.

Dalam ruang yang terbatas ini, penulis hanya membatasi pada beberapa permasalahan kewarisan yang ada dalam KHI. KHI diambil sebagai objek dalam tulisan ini, karena KHI merupakan cerminan fiqh yang hidup di Indonesia, walaupun pada realitasnya tidak seratus persen masyarakat muslim di Indonesia menjadikan KHI sebagai acuan dalam hukum kewarisan. Setidaknya KHI merupakan satu-satunya institusi hukum Islam yang mendapatkan tempat dan diakui di Negara ini. Alasan lainnya ialah karena masyarakat muslim di Indonesia sebagian besar mengklaim bermazhab Syafi'i. ini senada dengan awal hadirnya Islam di Nusantara, yang memang ia dibawa oleh orang-orang Arab yang bermazhab Syafi'i. (Azra, 1989: xi-xiii).

Mengenai *talfiq*, beberapa kajian mengemukakan perdebatannya, ada yang membolehkan, ada yang melarang, dan ada yang membolehkan dengan syarat. Ini sebagaimana yang dilakukan Rasyida Arsjad, menyimpulkan bahwa *talfiq* itu hanya diperbolehkan dalam kondisi darurat dan hanya diperlakukan dalam perkara yang sifatnya *zanny* (Arsjad, 2012: 74). Kajian lain mengatakan bahwa sebenarnya *talfiq* itu bisa digunakan sebagai metode untuk menyelesaikan persoalan hukum agar Islam dapat menjawab tantangan kekinian. Misalnya, penelitian yang dilakukan oleh Fauzi

Saleh (2011: 66), betapa *talfiq* itu keberadaannya begitu dipermasalahkan, namun sebenarnya *talfiq* bisa dijadikan sebagai sebuah metode dalam penemuan hukum Islam. Hal ini sebagaimana yang terjadi di Indonesia, di mana KHI bisa dikatakan sebagai fiqh lintas mazhab di Indonesia. Dalam tulisan Moh. Asy'ari (2012: 234-235), disebutkan bahwa KHI menggambarkan bagaimana semangatnya kaum muslimin Indonesia dalam memperjuangkan agar hukum Islam dapat dipoitifkan di Indonesia. Dengan tekad itu dan untuk menyatukan masyarakat yang plural, ternyata KHI di samping menggunakan kitab-kitab fiqh mazhab Syafi'i, juga merujuk pada kitab-kitab fiqh mazhab yang lain, bahkan kitab-kitab perbandingan dan tanpa mazhab.

Adapun kajian-kajian mengenai *talfiq* dalam persoalan kewarisan masih jarang dilakukan. Sehingga dalam tulisan ini, penulis mencoba untuk memunculkan pendapat-pendapat mazhab yang berbeda yang dijadikan acuan oleh KHI, terutama dalam persoalan kewarisan. Dengan harapan dapat memberikan gambaran, bahwa sebenarnya sebagian besar masyarakat muslim Indonesia yang mengakui bermazhab Syafi'i, ternyata dalam praktik hukumnya juga menggunakan pendapat hukum dari mazhab lain.

B. HASIL TEMUAN DAN PEMBAHASAN

1. Fiqih dan Problematika *Talfiq*

Istilah *talfiq*, seperti yang dipahami oleh banyak kalangan, yaitu meramu atau merangkai beberapa produk pemikiran hukum atau hasil ijtihad para mujtahid terdahulu menjadi satu hukum yang kelihatannya baru (Syarifuddin, 1990: 126). Atau dengan kata lain, *talfiq* berarti mempraktikkan atau beramal dalam suatu masalah tertentu menurut hukum yang merupakan gabungan dari dua mazhab atau lebih (Hosen, 1992: 36).

Sejarah menunjukkan bahwa term *talfiq* baru muncul setelah masa sahabat. Term ini diduga lahir akibat dari kuatnya mainstream mazhabi yang sudah melekat lama di kehidupan keagamaan masyarakat. Para tokoh mazhab pada umumnya mengharamkan *talfiq* dengan bermacam argumen. Misalnya, dengan *talfiq*, seseorang dapat memilah dan memilih suatu pendapat hukum yang paling ringan sesuai dengan keinginan pribadi yang ditakutkan akan menjurus kepada menghalalkan yang haram atau sebaliknya (Saleh, 2011: 68). Dari ulama fiqih dan usul fiqih hanya sebagian kecil yang melarang *talfiq*, seperti Abu Bakar al-Qaffal dan Ibnu Hajar al-Asqalani. Sementara ulama yang lainnya seperti al-Gazali dan al-Maruzi, tidak membolehkan *talfiq* dengan alasan ditakutkan akan merusak syari'ah karena dapat memberi

kesempatan untuk membolehkan hal-hal yang dilarang (Saleh, 2011: 69).

Namun demikian, ada ulama yang membolehkan *talfiq* dengan tegas, bahkan *talfiq* itu merupakan sebuah keniscayaan yang menurutnya dapat menentukan valid-tidaknya sebuah ibadah ataupun muamalah. Dan dampak yang lebih buruk lagi ialah adanya kesempitan dalam berpikir dan kesulitan dalam beribadah, yang mana hal ini tentunya akan bertentangan dengan tujuan syari'ah itu sendiri. Beliau adalah Syeikh Mar'i al-Karami (Saleh, 2011: 70).

Kita perlu mengaitkan dengan pengertian fiqih agar dapat memahami secara komprehensif bagaimana sebenarnya posisi pendapat-pendapat hukum para fuqaha itu, apakah ia merupakan kebenaran tunggal yang mutlak sehingga tidak boleh diramu, dijejerkan, disandingkan, atau bahkan digeser dengan pendapat fuqaha yang lain?. Padahal kita hidup jauh dari para fuqaha yang telah menghasilkan khazanah keilmuan yang luar biasa di masa itu. Bukankah waktu terus berjalan, perkembangan masyarakat dengan ilmu pengetahuan dan permasalahannya yang kompleks terus melaju. Sementara pendapat hukum para fuqaha masa lalu sangat terikat oleh lokus dan tempus masa itu, dan mereka asing dari masa kini yang sedang kita hadapi.

Sebagaimana yang kita pahami, fiqih secara bahasa berarti pemahaman yang mendalam dan membutuhkan kerja akal (Syafe'i, 1999: 15). Jadi fiqih itu merupakan produk akal yang diselaraskan dengan realitas dan disandarkan kepada wahyu. Setiap usaha untuk memahami Islam, memaknai dan menerapkannya dalam realitas kehidupan adalah fiqih. Fiqih hanya sebatas pemaknaan dan pemahaman (*fiqh*) terhadap agama (*ad-dīn*) bukan agama itu sendiri (Kadir, 2005: 12). Dalam hal ini dapat dipahami bahwa fiqih merupakan produk fuqaha, yang notabene mereka adalah manusia dengan segala keterbatasannya termasuk keterbatasan ruang dan waktu. Namun dengan kemampuan akalnya, para fuqaha dapat menemukan hukum baik dari nas atau pun dari luar nas, sehingga agama itu dapat dipahami dan dibumikan.

Jadi, pada dasarnya fiqih merupakan *living law*/hukum positif yang merupakan hasil pemahaman para ulama pada masanya terhadap kitab Allah dan sunnah Rasul. Di mana, misi utamanya ialah untuk mengkonteks-tualisasikan pesan Tuhan agar dapat merespon dan menjawab tantangan zaman yang dihadapinya. Sehingga fiqih itu terlahir sesuai dengan pengaruh kondisi masyarakatnya. Oleh karenanya adalah sebuah keniscayaan jika ia senantiasa

berubah, berkembang dan berganti sesuai kondisi setiap zaman dan situasi setiap tempat yang dihadapinya.

Fiqih tidak boleh diklaim sebagai kebenaran final yang mutlak. Menganggap bahwa salah satu dari pemahaman mazhab fiqih yang ada sebagai satu-satunya kebenaran yang harus diikuti adalah sebuah tindakan yang justru dapat mempersempit Islam yang sesungguhnya fleksibel dan universal. Selain itu, fiqih juga dapat kehilangan kekiniannya. Untuk itu *talfiq* merupakan salah satu metode yang penting dilakukan, karena jika hanya menggunakan satu hasil pemikiran fiqih mazhab tertentu dalam menghadapi suatu masalah dalam keseluruhannya, kemungkinan akan terlihat adanya titik-titik lemah yang menyebabkan fiqih tersebut kehilangan kekiniannya. Akan tetapi jika kita mengambil bagian-bagian tertentu yang masih mengandung daya kekinian dari beberapa aliran pemikiran atau mazhab fiqih yang ada dan menggabungkannya menjadi satu, dalam bentuk keseluruhannya dapat menjadi aktual walaupun berasal dari hasil ijtihad yang berbeda (Syarifuddin, 1990: 126).

2. Kewarisan KHI *vis-à-vis* Kewarisan Syafi'i

Pada pembahasan sub bab ini, untuk melihat bahwa dalam aturan kewarisan KHI terjadi *talfiq*, penulis perlu untuk

menghadapkannya dengan kewarisan ala mazhab Syafi'i. Namun dalam kesempatan yang singkat ini, penulis hanya akan menampilkan beberapa aturan dalam KHI yang dirasa tidak sama dengan kewarisan dalam pemikiran Syafi'i. Dari sedikit pemaparan ternyata dalam kewarisan Syafi'iyah juga terjadi *talfiq* di dalamnya.

a. Penghalang menjadi Ahli Waris

Kewarisan dapat terjadi, salah satu syaratnya ialah jika ia tidak terhalang menjadi ahli waris. Dalam KHI pasal 173 disebutkan bahwa:

“Seorang terhalang menjadi ahli waris apabila dengan putusan hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum yang tetap, dihukum karena:

- a. dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat para pewaris;
- b. dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat.”

Mengenai ketentuan ini, mayoritas fuqaha (termasuk fuqaha Syafi'iyah) sepakat bahwa yang dapat menghalangi seseorang dari mendapat warisan ada tiga hal, yaitu perbedaan agama, pembunuhan, dan perbudakan. Namun, sebagian dari Syafi'iyah menambahkan hal yang lain, yang menjadi penghalang mewarisi, yaitu perbedaan antara kafir *dzimmi* atau kafir *harbi* (mereka tidak bisa saling

mewarisi), keluar dari Islam (orang yang murtad tidak dapat mewarisi dari orang Islam maupun orang kafir asli) (Fithriani, Ahda, 2015: 97). Dari sini, dapat dilihat ternyata para pengikut Syafi'i juga melakukan *talfiq*.

Adapun mengenai pembunuhan sebagai penghalang kewarisan, jika kita bandingkan dengan ketentuan dalam KHI, bukan hanya pembunuhan sengaja yang menjadi penghalang. Akan tetapi baru dalam fase percobaan untuk membunuh dan penganiayaan berat pada pewaris juga menjadikan penghalang. Tidak hanya itu, KHI juga memasukkan fitnah telah melakukan suatu kejahatan dengan ancaman minimal 5 tahun penjara kepada pewaris, sebagai penghalang.

Namun demikian, dalam pasal tersebut KHI tidak memasukkan perbudakan dan perbedaan agama sebagai penghalang menerima warisan. Mengenai perbudakan, ini dapat dimaklumi karena di Indonesia tidak diakui adanya perbudakan. Sedangkan mengenai perbedaan agama, KHI sudah menyebutkannya dalam pasal yang lain, yakni pasal 171 ayat (b) dan (a) tentang wajibnya beragama Islam bagi pewaris dan ahli warisnya.

b. Golongan Ahli Waris

Imam Syafi'i membagi golongan ahli waris ke dalam tiga golongan,

yaitu *zu al-farâid*, *'aṣâbah*, dan *zu al-arḥâm*. *Zu al-farâid* adalah ahli waris yang memiliki bagian tertentu sebagaimana disebutkan dalam ayat kewarisan. Mereka terbagi lagi ke dalam dua golongan, yaitu *nasabiyah* (senasab/ sedarah) dan *sababiyah*. Golongan *nasabiyah* terdiri dari ayah, kakek *ṣaḥîḥ* ke atas, saudara laki-laki seibu, anak perempuan, saudara perempuan (*ṣaḥîḥah*, seibu, seayah), cucu perempuan dari garis keturunan laki-laki, ibu, dan nenek *ṣaḥîḥah* ke atas. Sedangkan golongan *sababiyah* terdiri dari suami/istri si mayit (Sabiq, 1983: 429).

Golongan *'aṣâbah* terdiri dari *'aṣâbah bi an-naḥsi*, *'aṣâbah bi al-gairi*, dan *'aṣâbah ma'a al-gairi*. *'Aṣâbah bi an-naḥsi* terdiri dari: anak laki-laki dari garis keturunan laki-laki ke bawah. *'Aṣâbah bi al-gairi* terdiri dari anak perempuan *ṣaḥîḥah* ketika bersama dengan anak laki-laki *ṣaḥîḥ*, cucu perempuan dari anak laki-laki bersama cucu laki-laki garis keturunan laki-laki, saudara perempuan *ṣaḥîḥah* bersama saudara laki-laki *ṣaḥîḥ*, saudara perempuan seayah bersama saudara laki-laki seayah atau bersama kakek dalam kondisi tertentu. Sedangkan *'aṣâbah ma'a al-gairi* terdiri dari: saudara perempuan *ṣaḥîḥah* dan saudara perempuan

seayah mereka mewarisi bersama karena adanya anak perempuan atau cucu perempuan dari garis keturunan laki-laki.

Sedangkan *zu al-arḥâm*, mereka adalah kerabat dekat yang tidak termasuk dalam golongan *zu al-farâid* ataupun *'aṣâbah*. Menurut Syafi'i, mereka tidak dapat menerima warisan. Namun, menurut Hanafi dan Hambali, mereka bisa menerima warisan jika tidak ada ahli waris *zu al-farâid* ataupun *'aṣâbah* (Sabiq, 1983: 446). Mereka adalah cucu laki-laki dan cucu perempuan garis keturunan perempuan ke bawah, kakek dan nenek yang tidak *ṣaḥîḥ* ke atas, anak laki-laki dan anak perempuan dari saudara (sekandung, seayah, seibu) ke bawah, paman atau bibi dan anak-anaknya ke bawah, saudara laki-laki atau perempuan kakek dan anak-anaknya ke bawah.

Dalam KHI, penggolongan ahli waris tertera dalam pasal 174, yang berbunyi:

- (1) Kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari:
 - a. Menurut golongan darah:
 - Golongan laki-laki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman, dan kakek.
 - Golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dari nenek
 - b. Menurut hubungan perkawinan terdiri dari: duda atau janda.

(2) Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya anak, ayah, ibu, janda atau duda.

Pengelompokan ahli waris dalam KHI didasarkan pada hubungan darah (*nasabiyah*) dan hubungan perkawinan (*sababiyah*). Dalam hal ini KHI memasukkan paman sebagai ahli waris nasabiyah. Sementara Imam Syafi'i tidak memasukkan paman sebagai ahli waris karena paman masuk ke dalam golongan *zu al-arḥâm* yang tidak bisa menerima warisan. Memasukkan paman sebagai ahli waris cenderung mengikuti pendapat Hanafi dan Hambali (Sabiq, 1983: 446).

Selain itu, pada pasal 185 KHI menetapkan ahli waris pengganti yang dapat menggantikan kedudukan orang tuanya yang telah meninggal terlebih dahulu dari pada si pewaris. Ini merupakan sesuatu yang baru yang tidak terdapat pada fiqih mazhab. Penggantian ahli waris ini membuka peluang bagi cucu, yang seharusnya terhalang (tidak dapat menerima warisan) oleh karena adanya anak, dapat menerima warisan menempati posisi orang tuanya. Ini dapat menjadi sebuah pertimbangan, apa lagi jika cucu tersebut dalam kondisi ekonominya yang lemah, yang masih membutuhkan banyak biaya untuk

kelangsungan hidup dan pendidikannya. Menurut al-Qardawy sebagaimana yang dikutip Abbas, ini merupakan sebuah bentuk keadilan dalam kewarisan Islam (Abbas, 2012: 245).

Perihal penggantian ahli waris ini, para ulama yang lain semisal Al-Maragi, Sayyid Sabiq, Yusuf Al-Qardawy, dan Muhammad Syahrur juga tidak menolak lembaga penggantian ini. Mereka berangkat dari pemahaman mengenai kata "*aulad*" dalam ayat kewarisan dengan makna keturunan sampai ke bawah, bahkan tidak hanya dari garis keturunan laki-laki, tapi juga garis keturunan perempuan. (Abbas, 2012: 244-245; Syahrur, 2000: 266).

c. Bagian Kewarisan Ayah, Saudara/i Kakek, dan Nenek

Ada beberapa bagian ahli waris yang disebutkan ataupun tidak disebutkan dalam KHI yang agak berbeda dengan pemahaman Syafi'i. bagian ayah dan saudara/i disebutkan dalam KHI, sedangkan bagian untuk kakek dan nenek tidak disebutkan di dalamnya. Berikut akan penulis uraikan beberapa bagian ahli waris tersebut.

Ayah disebutkan oleh KHI dalam pasal 177, akan mendapatkan bagian waris sepertiga dengan ketentuan tidak

mewarisi bersama anak. Jika ia mewarisi bersama anak, maka ayah akan mendapatkan bagian seperenam. Berikut bunyi pasal tersebut:

“Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian.”

Pasal ini diberi keterangan oleh Surat Edaran Mahkamah Agung, sebagai berikut:

“Berdasarkan Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor: 2 Tahun 1994, maksud pasal tersebut ialah:

ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, tetapi meninggalkan suami dan ibu, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian.”

Bagian sepertiga untuk ayah, agaknya tidak jelas dasar hukumnya. Walaupun kemudian pasal tersebut diberi keterangan dengan Surat Edaran Mahkamah Agung, bahwa bagian tersebut ketika ayah hanya bersama suami dan ibu, tanpa ahli waris yang lain. Dalam fiqh mawaris kondisi ini disebut dengan masalah *garawain* (*'umariyatain*), yaitu ketika ayah hanya bersama suami dan ibu atau istri dan ibu. Pada konsidi ini ibu akan mendapatkan sepertiga sisa (setelah bagian waris diberikan terlebih dahulu kepada suami atau isteri) sementara sisa yang dua pertiga untuk ayah. Sehingga dalam keadaan ini ayah

mendapatkan dua kali lipat dari bagian ibu.

Menurut kewarisan Syafi'i bagian ayah terdiri dari tiga bagian, yaitu seperenam, seperenam ditambah *'aşâbah*, dan *'aşâbah*. Ayah mendapat-kan seperenam bagian ketika ia bersama dengan *far'u waris muzakkar* (anak laki-laki ke bawah). Seperenam ditambah *aşâbah* akan diterima ayah jika mayit meninggalkan *far'u waris muannas* (anak perempuan ke bawah). Adapun *'aşâbah* akan didapatkan oleh ayah jika mayit tidak meninggalkan *far'u waris muzakkar* dan *muannas*.

Adapun mengenai bagian saudara, KHI tidak menyebutkan secara lengkap terutama dalam kondisi ketika mereka bersama dengan anak perempuan dan atau cucu perempuan. Sedangkan bagian kakek dan nenek, KHI tidak menyebutkannya sama sekali. Agaknya karena kakek dan nenek sebenarnya hanya dapat menjadi ahli waris jika ia menggantikan kedudukan ayah (untuk kakek) dan ibu (untuk nenek).

d. Persoalan *Radd*

Radd dalam kewarisan terjadi jika harta warisan setelah dibagi sesuai dengan bagian masing-masing ahli waris, ternyata hartanya tersisa karena tidak ada ahli waris yang

menjadi *'aṣābah*. Sehingga jalan keluarnya ialah mengembalikan harta sisa tersebut kepada ahli waris *zu al-farâ'id*, yaitu dengan mengurangi angka asal masalahnya. Namun, persoalannya tidak berhenti sampai di situ. Mengenai siapa yang berhak untuk mendapatkan *radd*, para fuqaha berbeda pendapat. Bahkan beberapa yang lain menolak atau tidak mengakui adanya *radd*. Hal ini disebabkan karena tidak ada dalil naqli yang secara literal membahasnya.

Mereka yang menolak pengembalian harta *radd* yaitu Zaid bin Sabit, Urwah, Az-Zuhry, Malik, dan asy-Syafi'i (Rahman, t.th.: 424). Alasan mereka karena bagian ahli waris sudah ditentukan secara pasti oleh Allah, oleh karenanya tidak boleh ditambah ataupun dikurangi. Menambah atau mengurangi bagian mereka berarti melampaui batas-batas yang telah ditentukan oleh syari'at. Menurut asy-Syafi'i, semua ayat kewarisan menentang pengembalian harta warisan dengan jalan *radd*. Sehingga sisa harta tersebut diberikan kepada *baitul mâl* untuk kemaslahatan umum (Asy-Syafi'i, t.th.: 692).

Adapun bagi mereka yang menyetujui pengembalian harta *radd* kepada ahli waris, juga berselisih

pendapat dalam hal siapa saja yang berhak mendapatkan *radd* tersebut. Mereka adalah Mayoritas Sahabat, Tabi'in, Abu Hanifah, Ahmad bin Hambal, Fuqaha mutaakhirin dari pengikut Malikiyah, Syafi'iyah dan fuqaha Zaydiyyah. Mereka berbeda pendapat dalam menentukan ahli waris *zu al-farâ'id* yang manakah yang tidak boleh menerima *radd* (Rahman, t.th.: 424)

Pada kelompok *fuqahâ`* yang menerima konsep *radd*, termasuk di dalamnya ialah *fuqahâ` muta`akhirîn* Syafi'iyah, seperti Imam Ibnu Saraqah, al-Qâdi al-Ḥusain dan al-Mutawalli. Mereka memiliki keberanian untuk berbeda dengan pendapat asy-Syafi'i dalam masalah ini. Tidak lain ini disebabkan karena kondisi dan situasi yang dihadapi oleh mereka di kemudian hari berbeda dengan apa yang dialami pada masa asy-Syafi'i. Mereka berpendapat, jika keadaan kas perbendaharaan negara tidak dapat menjalankan fungsinya lagi, yakni untuk kemaslahatan umat dan warga negara, maka harta *radd* tersebut dipersilakan untuk diberikan kepada ahli waris *zu al-farâ'id* dan *zu al-arḥâm* sesuai dengan besar kecilnya *farḍ* masing-masing (Rahman, t.th.: 425).

KHI dalam masalah ini agaknya lebih dekat dengan pendapat Usman

bin Affan yang memberikan pengembalian harta *radd* kepada semua ahli waris yang ada dan pendapat Abu Hanifah, Ahmad bin Hambal, dan fuqaha Zaydiyyah yang mengembalikan harta *radd* ke semua ahli waris *zu al-farâid*. Berikut KHI pasal 193:

“Apabila dalam pembarian 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.”

Selain persoalan di atas, masih ada beberapa hal lain yang antara Syaifi'i sendiri dan para Syafi'iyah memiliki pendapat yang berbeda.

Kemudian mengenai ahli waris *zawâ al-arham*, imam Syaifi'i tidak memasukkan *zawâ al-arham* sebagai ahli waris, namun ulama-ulama Syafi'iyah setelahnya memasukkan *zawil arham* ke dalam kelompok ahli waris yang dapat menerima harta warisan (lihat lebih lanjut Rahman, t.th.: 352-353).

Sekelumit contoh di atas kiranya dapat memberikan pemahaman bahwa ternyata pemikiran Syaifi'i mengalami perkembangan yang cukup signifikan di

tangan para pengikutnya (Syafi'iyah). Mereka, para ulama Syafi'iyah ternyata melakukan *talfiq* dalam fiqih, khususnya fiqih mawaris, walaupun sebagian besar di antara mereka melarang dan menolak adanya *talfiq* dalam menetapkan hukum.

C. SIMPULAN

Talfiq tidak bisa dilepaskan begitu saja dari realitas yang berkembang dalam masyarakat, sungguhpun hal itu dibenci untuk dilakukan. Karena pada dasarnya pendapat atau pemikiran seseorang tidak dapat dilepaskan dari situasi dan kondisi zaman dan tempat, serta latar belakang kehidupannya. Sementara situasi dan kondisi zaman dan tempat itu akan selalu bergerak dan berubah, sehingga mempertahankan pendapat yang dimunculkan untuk merespon kasus pada lokus dan tempus masa lalu untuk digunakan di masa sekarang, mustahil akan dapat memberikan solusi. Oleh karenanya meramu dari pendapat masa lalu memungkinkan sebuah kasus bisa dicarikan solusinya.

KHI merupakan sebuah contoh hasil ramuan kesimpulan-kesimpulan hukum dari berbagai pendapat mazhab. Walaupun sebagian besarnya berpegang pada mazhab Syaifi'i, tetapi KHI tidak menutup untuk mempertimbangkan persoalan empiris yang sedang dihadapi.

Ini terlihat bahwa KHI di samping meramu dari pendapat mazhab juga mengakomodasi praktik-praktik dalam

hukum adat dan kondisi sosio-kultural lokal. *Waallâhu a'lâm.* []

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Syahrizal. 2012. Ahli Waris Pengganti dalam Sistem Hukum di Indonesia: Suatu Analisis Filsafat, dalam Muchit A. Karim (ed.) *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer di Indonesia*.
- Arsjad, Rasyida. 2015. "Talfiq dalam Pelaksanaan Ibadah dalam Perspektif Empat Mazhab" dalam *Jurnal Cendekia: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 1, Juni 2015.
- Asy'ari, Moh.. 2012. "Kompilasi Hukum Islam sebagai Fiqh Lintas Mazhab di Indonesia" dalam *Jurnal al-Hikam*, Vol. 7, No. 2, Desember 2012.
- Azra, Azyumardi. 1989. "Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran" dalam Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam Asia Tenggara*. Jakarta: YOI.
- Fithriani, Ahda. 2015. Penghalang Kewarisan dalam Pasal 173 Huruf (a) Kompilasi Hukum Islam, *Syariah: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 15, No. 2, 2015.
- Hosen, Ibrahim. 1992. "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru" dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.). *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. II. Bandung: Mizan.
- Kadir, Faqihuddin Abdul. 2005. *Memilih Monogami: Pembacaan atas Al-Qur'an dan Hadits Nabi*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Nuruddin, Amir. dan Azhari Akmal Tarigan. 2006. *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI*, Cet. III. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Rahman, Fatchur. T.t.. Ilmu Waris. Bandung: PT. Al-Ma'arif.
- Saleh, Fauzi. 2011. "Problematika Talfiq Madzhab dalam Penemuan Hukum Islam di Dunia Modern" dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 6, No. 1, September 2011.
- Syarifuddin, Amin. 1986. "Fiqh, Problematika Kesenjangan: sebuah pengantar" dalam Farouq Abu Zaid. *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis. terj.* Husein Muhammad. Cet. I. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.
- Syafe'i, Rachmat. 1999. Ilmu Ushul Fiqih, Cet. I. Bandung: Pustaka Setia.
- Asy-Syafi'I, Muhammad bin Idris. T.t.. ditahqiq oleh Ḥasān 'Abdu al Manān. Riyad: Baitu al-Afkār ad-Daulah.
- Syahrur, Muhammad. 2000. *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Ahālī li aṭ-ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī'.
- Syarifuddin, Amir. 1990. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Cet. I Padang: Angkasa Raya.

