

Albert Al-Fikri

**DISKURSUS HUKUM
KEWARISAN ‘AN-TARÂDHIN:
Menjembatani Dialektika Kewarisan
Maternalistik dan Paternalistik di Kabupaten
Sarolangun, Provinsi Jambi**

UIN Sulthan Thaha Saifuddin, Jambi

Email: ibn.salman1407@gmail.com

Abstract: *This study attempts to figure out the practice of inheritance of Muslim communities in Serolangun, Jambi, and its contestation with the discourses of maternalism and paternalism. The proponents of maternalism suggest that practice of inheritance is based on the law of tradition, while proponents of paternalism suggest the significance of relationship between inheritance and law of shariah. For the former, the right of having inheritance belongs to heiress, while the later insisted that shariah has ruled the two-equal to-one (2:1) between men and women. The contradiction between both groups indicates the dialectics of an-taradin based inheritance. This idea is derived from ridha (willingness) expressed explicitly or practiced implicitly by Serolangun people in the system of their inheritance. The an-taradbin is third way to integrate the maternalistic and paternalistic based inheritences by accomodating and providing win-to-win solution between the two groups.*

Keywords: *an-taradbin, dialectics, inheritance, Serolangun*

Abstrak: *Dalam studi mengenai praktik kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun ini memperlihatkan bagaimana praktik kewarisan maternalistik dan paternalistik terjadi dalam satu komunitas masyarakat. Golongan pendukung maternalistik menghendaki praktik kewarisan mengikuti hukum adat yang sudah lama ada dan berlaku, sedangkan golongan pendukung paternalistik berkehendak untuk memberlakukan praktik kewarisan sesuai dengan ketentuan syara'. Dalam pandangan pendukung maternalistik hak waris sepenuhnya dimiliki oleh anak perempuan, sedangkan pendukung paternalistik mengatakan bahwa hukum syara' telah menentukan pembagian 2:1 antara anak laki-laki dengan perempuan sebagaimana yang telah disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran. Persinggungan antara dua golongan ini selanjutnya memperlihatkan adanya dialektika yang pada gilirannya memunculkan apa yang disebut sebagai kewarisan an-tarâdin. Kewarisan ini secara terminologis diadopsi dari pernyataan 'rela' (an-tarâdin) yang diucapkan (secara eksplisit) dan/atau dipraktikkan (secara implisit) oleh masyarakat Sarolangun ketika membagi harta waris. Sistem 'an-tarâdin' datang sebagai solusi alternatif yang mempertemukan dua sistem kewarisan maternalistik dan paternalistik. Solusi yang ditawarkannya adalah mengakomodir sekaligus mewakili pandangan masing-masing kelompok tentang keadilan.*

Kata kunci: *'an-tarâdin, dialektika, waris, Serolangun*

Pendahuluan

Salah satu isu mendasar yang sering dibahas dalam studi hukum kewarisan adalah persoalan keadilan. Pembahasan dan/atau perdebatan seputar keadilan waris terjadi karena hubungannya dengan kebutuhan terhadap kebermaksudan memelihara jiwa (*hifz al-nafs*) dan memelihara harta (*hifz al-mâl*).¹ Dua kebutuhan itu menuntut agar pola kewarisan (di)sesuai(kan) dengan realitas sosial. Konsekuensinya, upaya penyesuaian tersebut dituntut untuk tidak hanya membahas studi kewarisan dari perspektif sosiologis, tetapi

¹ Karena keduanya merupakan aspek mendasar (*hâjah al-darûriyyah*), yakni asalnya (*ma 'alaihi ghairuhu buniy*) seperti sifat dengan yang disifatkan. Apabila hilang yang mendasar, hilang pula kebutuhan dan kesempurnaan (*tahsîniyyah*), jika terjadi konflik yang menyebabkan kematian, hilang pula bagian kewarisan, demikian pula pada *hifz al-mâl*. Lihat asy-Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syari'ah*, (ttp.: Dar al-Fikri al-'Arabi, t.t.), II, 16.

juga epistemologis, historis dan kultural yang meniscayakannya menjadi menarik untuk terus diteliti, terlebih jika menawarkan paradigma baru bagi hukum kewarisan.

Ada dua perspektif yang relatif sering digunakan dalam studi hukum kewarisan; yurisprudensi (*fiqh*) Islam dan sosial-budaya. Perspektif yurisprudensi—yang bertitik-tekan pada epistemologi hukum Islam—berangkat dari epistemologi pembagian 2:1 Al-Quran yang bersifat transendental, sementara perspektif sosial-budaya berangkat dari studi terhadap *ashâb al-nuzûl* Al-Quran yang merespon realitas kewarisan berbasis budaya pada masa itu, yakni respon yang merupakan sikap tidak setuju Al-Quran terhadap ketimpangan gender dalam hukum kewarisan.² Dari sinilah (re)-interpretasi hukum kewarisan berbasis respon sosial menjadi niscaya. Keniscayaan itu berimplikasi bukan hanya terhadap hukum kewarisan, melainkan juga terhadap pergulatan wacana relevansi Al-Quran dengan modernisasi zaman.

Saat menjabat sebagai Menteri Agama RI, Munawir Sadzali pernah menawarkan konsep kewarisan bilateral yang kemudian membuat resah para kiai dan kaum intelektual pesantren. Wacana bilateralnya sempat dianggap merekonstruksi konsep keadilan waris perspektif Al-Quran, sekaligus mengabaikan posisi Al-Quran yang bersifat transendental. Pada tahun 50-an, hal yang senada juga dilakukan oleh Hazairin. Menurutnya, praktik kewarisan Al-Quran

² Pada masa Jahiliyah, masyarakat Arab membagi harta waris hanya kepada laki-laki dewasa, sementara perempuan dan anak-anak tidak tergolong ahli waris. Mereka berkata “*apakah kami perlu mewariskan harta kepada orang yang tidak bisa memegang pedang dan menunggang kuda?*” Perempuan yang ditinggal mati suaminya, hanya diberikan warisan dalam bentuk nafkah dari harta yang ditinggalkan, selama setahun/masa *‘iddah*. Pada awal mula Islam, mereka mulai mewariskan harta kepada sadara laki-laki, keponakan, istri saudara dan paman dari ayah, secara terpaksa. Kemudian, ketentuan *‘iddah di-naskh* dengan QS Al-Baqarah (2): 234, *yatarabbashna bi anfusihinna arba‘a asyhur wa ‘asyrâ*, hak perempuan ditetapkan dengan QS An-Nisâ’ (4):12, *walahunn al-rubu’u* dan mewariskan secara terpaksa di-naskh dengan *wa lâ yahill lakum ‘an taritsannisa’ karha*. Selanjutnya, secara berkala, Al-Quran mengubah sistem kewarisan Jahiliyah. Dari hanya diberikan kepada keluarga partisipan perang dengan dua syarat: *pertama*, dengan mengikrarkan sumpah *wa alladzîna ‘aqadat aimânakum fa atûhum nashibahum*, QS An-Nisâ’ (4):33. *Kedua*, dengan berhijrah *innalladzîna âmanû wa hâjarû wa jâhadû bi amwâlihîm wa an fusihîm* sampai pada *hattâ yuhâjirû*. QS Al-Anfâl (7): 72. Setelah masyarakat dianggap telah beradaptasi dengan ketentuan-ketentuan tersebut, diturunkan QS An-Nisâ’ (4):11, sebagai afirmasi terhadap gagasan tiga sebab kewarisan; *nasab*, *nikah*, dan *wala’*. Lihat, al-Bujairami, *Hasyiyah al-Bujairami ‘alâ al-Khâtib*, cet-1, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1417 H/1996 M), IV, 4. Lihat pula, Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiah al-Bajuri*, (Beirut: Dar Ihya’ at-Turas al-‘Arabi, 1426 H), II, 96.

bias Arab di kalangan Muslim Indonesia merupakan doktrin Sunni yang meretas ke dalam kebudayaan. Apa yang dilakukan oleh keduanya—ternyata—tidak dianggap oleh kalangan akademisi sebagai sekadar koreksi. Lebih dari itu, ia justru dijadikan tumpuan metodologis bagi pengembangan studi hukum kewarisan yang sampai hari ini masih mendapatkan pengakuan secara akademis.³

Sayangnya, kajian Munawir Sadzali dan Hazairin itu hanya berfokus pada kesamarataan, tidak melihat aspek yang lebih mikro, yakni pertimbangan terhadap resepsi sosial, tanpa mengabaikan kalkulasi *qath'î* Al-Quran. Jika ditilik dari sudut pandang resepsi sosial dan kesesuaiannya dengan epistemologi hukum Islam, gagasan mereka cenderung bermasalah, utamanya di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun Jambi yang mempraktikkan sistem kewarisan berparadigma ganda. Apa yang dilakukan studi ini tidak hanya melampaui gagasan tersebut—dari sisi resepsi sosial dan epistemologi hukum Islam—tetapi juga berusaha mengakomodir sistem kewarisan berbasis kebudayaan dalam bingkai sosioepistemologi *syar'î*.

Dalam menelaah praktik kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun, studi ini memperlihatkan bagaimana praktik kewarisan maternalistik dan paternalistik terjadi dalam satu komunitas masyarakat. Selanjutnya memperlihatkan bagaimana dua corak kewarisan tersebut melakukan dialektika yang pada gilirannya memunculkan apa yang disebut sebagai kewarisan *an-tarâdin*. Kewarisan ini secara terminologis diadopsi dari pernyataan '*rela*' (*'an-tarâdin*) yang diucapkan (secara eksplisit) dan/atau dipraktikkan (secara implisit) oleh masyarakat Sarolangun ketika membagi harta waris. Istilah ini kemudian diangkat sebagai suatu diskursus baru bagi studi kewarisan, dalam rangka menjembatani dialektika kewarisan maternalistik dan paternalistik di Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi.

Model kewarisan '*an-tarâdin*' yang ditawarkan tidak sama dengan kewarisan maternalistik dan paternalistik. Ia menempuh 'jalan ketiga', karena ia bukan keduanya, tetapi lahir dari keduanya; maternalistik sebagai ibunya, dan paternalistik sebagai ayahnya.⁴

³ A. Sukri Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), 4.

⁴ Istilah ibu dan ayah adalah metafora bagi genealogi kewarisan '*an-tarâdin*' yang merupakan sintesis dari dua sistem kewarisan; maternalistik dan paternalistik.

Kewarisan *'an-tarâdin* merupakan model kewarisan yang berangakat dari pengetahuan berwatak sosial yang kemudian diperkokoh dengan argumentasi epistemologis *syar'î*. Perpaduan antara pengetahuan berwatak sosial dan argumentasi epitemologis *syar'î* inilah yang penulis sebut dengan jalan ketiga. Ia tidak hanya merespons sistem kewarisan masyarakat Sarolangun yang bertolak dari budaya maternalistik Minangkabau, tetapi juga mengafirmasi kehendak *syar'î* yang cenderung paternalistik.

Kewarisan Berparadigma Ganda di Kabupaten Sarolangun

Kebudayaan maternalistik melahirkan sistem kewarisan maternalistik, demikian pula dengan paternalistik dan bilateral. Pertanyaannya adalah bagaimana dengan kebudayaan masyarakat yang memiliki sistem kewarisan berparadigma ganda? Untuk menjawabnya, penelitian ini meminjam teori paradigma terpadu George Ritzer.

Pendapat Ritzer dipilih karena ia menjelaskan bagaimana menjembatani dua paradigma filsafat dalam sosiologi. Upaya penjembatanan inilah yang akan dilakukan dalam menganalisis permasalahan terkait kewarisan berparadigma ganda di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun. Menurut Ritzer, ada tiga faktor penyebab terjadinya perbedaan paradigma dalam sosiologi. *Pertama*, perbedaan pandangan filsafat yang mendasari pemikiran komunitas masing-masing sosiolog (dalam hal ini, kelompok pendukung kewarisan maternalistik dan kelompok pendukung kewarisan paternalistik) tentang pelajaran yang semestinya dipelajari.⁵ Pandangan maternalistik yang berasal dari budaya Minangkabau dan pandangan paternalistik yang berasal dari Arab telah mempengaruhi sistem adat masyarakat Sarolangun. Pengaruh itu terlihat dalam beberapa kasus, seperti perkawinan, penisbatan, utamanya sistem kewarisan.

Dahulu, di Minangkabau laki-laki tidak mendapatkan hak waris sama sekali. Harta warisan hanya diberikan kepada ahli waris perempuan. Pasca-masuknya Islam ke Minangkabau, Islam menawarkan semacam pemahaman baru dalam mengafirmasi hak

⁵ Konteks “pelajaran yang semestinya dipelajari” dalam studi Ritzer adalah sosiologi. Objek studi Ritzer relatif sama dengan studi ini, yakni masyarakat Sarolangun yang memiliki sistem kewarisan berparadigma ganda. Lihat, George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda...*, 8.

laki-laki. Apa yang dilakukan Islam di sana sedikit demi sedikit menggeser pondasi budaya yang dianggap sakral. Melalui pergulatannya dengan budaya, Islam berupaya menggeser anggapan bahwa hanya perempuanlah yang dapat mewarisi harta peninggalan orang tua. Falsafah Al-Quran *al-rijâlu qawwâmûna ‘alâ al-nisâ’*, juga membantu memberikan pemahaman kepada masyarakat bahwa mereka perlu mengubah beberapa tradisi yang selama ini telah dipercaya dan dipraktikkan. Dari persilangan Islam dan adat ini muncul afirmasi masyarakat Minangkabau terhadap ajaran Islam, seperti pemberian hak waris kepada laki-laki, meskipun lebih sedikit dari perempuan dan dibatasi agar tidak sampai pada *harato pusako* (harta pusaka).⁶

Apa yang terjadi di Minangkabau juga terjadi di Sarolangun. Sistem kewarisan masyarakat Sarolangun bias Minangkabau itu juga dipengaruhi oleh ajaran Islam (*syara’*). Meski pada awalnya masyarakat adat memercayai bahwa kewarisan adat merupakan aturan sakral, kewarisan *syara’* tetap saja mampu mereduksi pemahaman sakral terhadap aturan kewarisan adat yang *dak lapuk dek hujan dan dak le kang dek panas*.⁷ Tak ayal jika masyarakat Sarolangun berbeda pandangan dalam memahami sistem kewarisan; pandangan adat dan pandangan *syara’*.

Harus diakui, tidak mudah bagi masyarakat Muslim Sarolangun—utamanya kelompok yang mendukung kewarisan maternalistik—untuk meninggalkan sistem kewarisan adat warisan nenek moyang. Pandangan adat dipercayai oleh pendukungnya sebagai aturan yang “*Dak lapuk dek hujan, dak le kang dek paneh*” (Tidak lapuk karena hujan, tidak le kang karena panas). Sementara itu, pendapat yang menyatakan bahwa Islam menuntut pemeluknya untuk mengaplikasikan adagium adat secara tekstual, dijadikan sebagai cara pandang (*frame of thinking*), oleh kelompok paternalistik, untuk melihat sistem kewarisan apa yang seharusnya diterapkan.

Mereka memahami “*adat bersendi syara’, syara’ bersendi kitabullah*” sebagai suatu kepatuhan yang mutlak. Terlebih lagi, hitungan kewarisan 2:1 antara ahli waris laki-laki dan perempuan itu secara

⁶ Silvia Rosa, “Struktur Makna dan Fungsi Pidato Adat Dalam Tradisi Malewakan Gala di Minangkabau”, *Ringkasan Disertasi*, (Yogyakarta: Pascasarjana Universitas Gajah Mada, 2014), 29.

⁷ Di Sarolangun, terdapat dua perguruan tinggi Islam, tujuh pondok pesantren, dan beberapa majelis-majelis ta’lim.

eksplisit disebutkan dalam Al-Quran dan memberikan kesan ‘tak bisa ditawar’. Pergulatan sakralitas Al-Quran versus sakralitas budaya inilah yang dimaksud Ritzer dengan “latar belakang filsafat yang mempengaruhi masing-masing komunitas.”

Kedua, sebagai konsekuensi logis dari perbedaan pandangan itu, pendukung masing-masing sistem tidak hanya mempertahankan pandangannya, tetapi juga berusaha melancarkan serangan terhadap pandangan yang berbeda. Bagi kelompok maternalistik, adagium “*adat bersendi syara’, syara’ bersendi kitabullah*” adalah aturan yang kompatibel dengan hukum adat. Mereka menggunakan—setidaknya—dua argumentasi untuk menyatakan bahwa tidak terdapat larangan *syar’i* dalam mempraktikkan hukum adat (*ja’iz*), karena 1) hukum adat telah diverifikasi oleh hukum *syara’*, atau 2) karena masyarakat adat tidak harus mempraktikkan keduanya akan tetapi boleh memilih salah satunya. Sementara itu, kelompok paternalistik menginginkan keselarasan adat dengan agama sesuai dengan bunyi teks adagium tersebut.

Aturan hukum adat Jambi didasari oleh apa yang disebut “*induk undang*” yang terdiri dari lima perkara. Salah satunya adalah apa yang disebut dengan “*titian teras betanggo batu*”, yaitu aturan hasil rekonsiliasi adat-*syara’* yang bersumber dari Al-Quran dan hadits.⁸ Rekonsiliasi adat dan *syara’* ini, secara khusus, tertera dalam pasal *pucuk undang delapan* yang berbunyi:

Peri menyatakan perbedaan hukum adat dengan syara, yaitu dalil qur’an (*wa ‘amma al-martabah lâ yakbâfu min an-nâs martabatain*) adapun martabat yang disuci kepada umat Nabi Muhammad itu adalah dua martabat. dalil Al-Quran (*abadduha syar’ mulazim, wa as-sani al-‘adah al-qawiyah*) salah satu dari padanya syara’ yang lazim kedua adat yang kawi, (*lianna syar’an muwâfiq li al-‘ulamâ*) dari karena bahwasanya syara’ itu memufakat segala ulama. dalil Al-Quran (*lianna al-‘âdah al-qawiyah muwâfiqah bi al-sayyid fî al-bilâd*) dari karena bahwasanya adat yang kawi itu memufakat

⁸ Lembaga Adat Provinsi Jambi, *Pokok Adat Pucuk Jambi Sembilan Lurah, Hukum Adat Jambi*, 8.

dengan penghulu di dalam negeri, dalil Al-Quran (*faiḍḥa ikhtalafa al-nās fa arji' ilā hukm al-'ādah fi al-bilād*) yakni, maka apabila bersalahan manusia itu, maka kembalikan kepada hukum adat di Negeri Jambi, dalil Al-Quran (*ikhtilāf al-bilād ikhtilāf al-'ādah*) artinya bersalahan negeri bersalahan adat, dalil Al-Quran (*kullu al-bilād qiyāmuhû bi al-'ādah*) tiap negeri itu berdiri dengan adat, dalil Al-Quran (*faiḍḥa hakamtum bain al-nās an tahkumu bi al-'adl*) yakni, maka apabila engkau menghukumkan antara seorang manusia itu, bahwa engkau hukumkan ia dengan hukum yang adil, dalil Al-Quran (*wa ammâ 'ādah al-Islâm muqābalah bi al-syar'i*) adapun adat Islam itu muqābalah dengan syar', yakni muqābalah di sini, berhadapan dengan syara' artinya. jikalau terkata pada hukum, syara' namanya, jikalau tertagah pada syara', hukum jahil namanya, jikalau tiada tertagah di dalam syara' dan tiada terkata di dalam syara', hukum adat namanya. maka itulah yang dipakai pada segala negeri Islam, maka dapatlah benarnya. jika tiada demikian itu, dzalim hukumnya. seperti firman Allah ta'ala di dalam Al-Quran (*wa man lam yahkum bi mâ anzala Allah fa ulâika hum al-ẓhalimûn, fa ulâik hum al-kâfirûn, fa ulâik hum al-fâsiqûn, fa ulâik hum al-munâfiqûn*) dan barang siapa tiada menurut hukum dengan barang yang diturunkan Allah ta'ala maka orang itulah yang sangat zhalim lagi kafir, lagi fasik, lagi munafik, di sini sangat menganiaya manusia dan orang itulah pada akhirat setempat dengan kafir di dalam neraka jahannam.⁹

Apa yang luput dari pandangan kelompok pendukung kewarisan maternalistik adalah tidak hanya menjadikan teks di atas sebagai rujukan adat, tetapi juga mengaplikasikan isi teks tersebut dalam praktik kewarisan *farûid*. Anehnya, masyarakat adat justru

⁹ Ngebi Sutho Dilogo, *Alih Aksara dan Kajian Naskah Silsilah Raja Jambi*, 57.

menciptakan perselingkuhan adat dengan adat itu sendiri. Mereka menciptakan klasifikasi adat menjadi empat macam dengan tujuan melegitimasi praktik adat yang ambivalen itu. Menurutnya, klasifikasi *adat istiadat*, *adat nan teradat*, *adat bersendi adat* dan *adat sebenar adat* merupakan cara pandang yang seharusnya digunakan dalam memahami adagium adat bersendi *syara'*, *syara'* bersendi *kitabullah* itu. Adagium ini tidak dapat dibaca secara tekstual, tetapi justru harus mempertimbangkan empat cara pandang tersebut. Meskipun demikian, klasifikasi yang ditujukan untuk melegitimasi praktik kewarisan adat yang maternalistik itu justru menuai protes dari kelompok pendukung kewarisan *farâid* yang paternalistik. Karenanya, tak pelak jika ambivalensi pemahaman itu berakibat pada tarik-ulur antara kelompok pendukung sistem kewarisan maternalistik dan paternalistik.

Jika ditelusuri, tarik-ulur antar masing-masing kelompok pendukung sistem kewarisan dilatarbelakangi bukan hanya oleh hasrat yang berbeda, melainkan juga oleh paradigma pengetahuan masing-masing kelompok, bahkan mereka tidak hanya mencarikan argumentasi pendukung atas apa yang diinginkan, tetapi juga mencari ketidakcocokan yang pada gilirannya digunakan untuk melemahkan pandangan lawannya. Konsekuensi semacam ini yang dimaksud Ritzer dengan akibat dari pandangan yang berbeda.

Ketiga, metode yang dipakai untuk memahami dan menerangkan substansi disiplin itu pun berbeda pula. Inilah yang merupakan pijakan awal bagi penerapan teori paradigma terpadu untuk menjembatani dialektika dua paradigma kewarisan di kalangan masyarakat muslim Sarolangun. Untuk menyesuaikan apa yang akan dikemukakan studi ini dengan kerangka teoretik Ritzer, perlu membuat pola yang kohern dengan gagasan tersebut.

Studi ini menerangkan bagaimana pola pemahaman kedua kelompok masyarakat tentang paradigma kewarisan yang mereka percayai. Kewarisan maternalistik berangkat dari pemahaman tentang wajar-tidaknya seseorang mendapatkan hak waris dalam jumlah tertentu. Misalnya, 1) ahli waris perempuan mendapatkan harta lebih banyak dari ahli waris laki-laki dan 2) rumah orang tua adalah hak waris bagi anak perempuan paling bungsu. Menurut kelompok maternalistik, sistem maternalistik adalah yang seharusnya diterapkan dan tidak dapat ditawar.

Pandangan ini didasari oleh cara pandang yang berpijak pada realitas kebudayaan yang terjadi di kalangan masyarakat Sarolangun, seperti kebiasaan anak perempuan yang lebih banyak bekerja dan berbakti kepada orang tua dari pada anak laki-laki. Dalam urusan mencari nafkah—di mana mata pencarian masyarakat tradisional Sarolangun dahulu tertumpu pada pertanian karet dan padi—anak perempuan lebih sering menemani ibu *merencam* (membuat lobang di tanah untuk meletakkan benih padi). Mereka ikut membantu dari mulai menanam sampai menuai, sementara anak laki-laki pada masa itu lebih sering *membujang* (pacaran) atau mengaji di luar daerah. Lebih dari itu, dalam urusan domestik (rumah tangga) anak perempuan lebih banyak membantu, dari mulai memasak, membersihkan rumah, sampai—kadang-kadang—mencuci pakaian saudara laki-lakinya. Kebiasaan yang semacam inilah yang mendasari mengapa ahli waris perempuan mendapatkan bagian lebih banyak dibandingkan ahli waris laki-laki.¹⁰

Konon, KH. Usman Abdurrasul, seorang kiai kharismatik yang dipercayai konservatif dan memiliki karamah, pernah mengeluarkan fatwa yang juga berangkat dari pola pikir realistik tersebut. Dalam majelis minggunya ia menyatakan tentang kewajaran praktik waris secara adat. Selain alasan anak perempuan bekerja lebih ekstra dibandingkan anak laki-laki. Ia juga mengatakan bahwa kondisi sosiologis Sarolangun berbeda dengan Arab; di mana seorang perempuan cenderung hanya bekerja di rumah sebagai ibu rumah tangga, sementara nafkah merupakan tanggung jawab suami seutuhnya.¹¹

Pandangan kiai yang berpihak kepada kewarisan maternalistik seperti ini—bagi pendukungnya—relatif disukai, karena selain alasan sosiologis, pandangan ini juga dapat mewakili sisi religiusitasnya. Tak mau kalah, para pendukung praktik kewarisan

¹⁰ Wawancara dengan KN, tokoh masyarakat Desa Teluk Kecimbung, tanggal 21 Januari 2016.

¹¹ Wawancara dengan HM, anggota majelis ta'lim KH. Usman Abdurrasul Tanjung, tanggal 20 Januari 2016. K.H. Usman Abdurrasul adalah ulama karismatik yang sangat *tawâdhu'*. Ia dipercaya sebagai *wali mastur* yang menggabungkan antara ilmu *dahîr* dan *bathîn*. Keutamaannya di kalangan ulama Jambi pada masa itu terlihat dari isyarat K.H. Muhammad Salik alias Buya Salek tentang kewaliannya. Selain itu, pernyataan Buya Salek “*Jika saya meninggal sebelum Guru Usman, saya minta Guru Usman yang mengimami shalat jenazah saya, jika sebaliknya, maka saya yang akan mengimami shalat jenazah Guru Usman*”.

paternalistik juga menggunakan argumentasi adat dan Al-Quran sebagai pijakan. Terkait argumentasi adat, mereka berpendapat bahwa beban pekerjaan ahli waris perempuan lebih banyak dari ahli waris laki-laki itu adalah tradisi masa lalu yang hampir tidak ada lagi. Sekarang anak perempuan sudah sama-sama sekolah layaknya anak laki-laki. Tanggungan beban perempuan yang lebih banyak dari laki-laki sudah tidak relevan lagi dijadikan alasan. Jika alasan pendukung maternalistik adalah adat, jawaban pendukung paternalistik adalah “justru dalam aturan adat itu sendiri, adat harus tunduk pada *syara*’”

Tarik ulur yang demikian ini serupa dengan apa yang disebut Ritzer sebagai paradigma ganda. Kemudian ia berujar bahwa gagasannya tentang paradigma terpadu ditujukan bukan untuk menggantikan paradigama ganda, melainkan untuk mengatasi kelemahan pendekatan paradigma itu dalam memahami realitas sosial (dalam hal ini, pemahaman masyarakat dalam mendudukkan persoalan kewarisan masyarakat muslim Sarolangun).

Kewarisan dan ‘*An-Tarâdin* dalam Kontestasi ‘*Ubûdiyyah-Mu‘âmalah*

Penerapan konsep ‘*an-tarâdin* dalam hukum kewarisan memang relatif ‘nadir’. Ia lebih sering muncul dalam studi *mu‘âmalah* transaksional yang mensyaratkan pertukaran (*mu‘âwadah*). Kesering-munculannya dalam studi *mu‘âmalah* transaksional membuka ruang perdebatan tentang niscaya-tidaknya ia ditempatkan dalam kajian kewarisan. *Common sense* tentang ayat “*Yâ ayyuhâ al-ladzîna âmanû lâ ta’kulû amwâlakum bainakum bi al-bâtîl illâ an takûna tijâratan ‘an-tarâdin*” dan hadis “*innamâ al-bay’u ‘an-tarâdin*” terkesan hanya meniscayakan ‘*an-tarâdin* diterapkan dalam studi *mu‘âmalah* transaksional. Konsekuensinya—secara tendensius—‘*an-tarâdin* di dipahami telah memaksakan diri untuk dioperasikan dalam ranah kewarisan. Paham semacam ini tentunya bertolak-belakang dengan arti ‘*an-tarâdin* yang berkonotasi fleksibel. Alih-alih memahaminya sebagai yang fleksibel, paham tendensius itu justru menjadikannya ‘kaku’ dan hanya bisa diterapkan dalam studi *mu‘âmalah*. Jika diterapkan dalam studi kewarisan, ia terkesan menjadi ‘yang lain’ (*the other*), yang asing dan ‘tak pantas’ berada di sana.

Apa yang luput dari pandangan ini adalah bukan hanya pertimbangan terhadap fleksibilitas ‘*an-tarâdin*, melainkan juga wilayah cakupan *mu‘âmalah* itu sendiri yang menjadi penentu sah-

tidaknya hukum kewarisan dikategorikan sebagai bagian dari *mu'âmalah*, perlu diperjelas terlebih dahulu. Mendudukan kewarisan sebagai *'ubûdiyyah* bukan *mu'âmalah*, berarti menolak penerapan *'an-tarâdin* dalam kewarisan. Demikian pula sebaliknya, mendudukan *'an-tarâdin* dalam *mu'âmalah* transaksional saja, juga berarti membatasi penerapannya dalam ranah *mu'âmalah*. Untuk itu, studi ini ingin melacak titik-temu antara *'an-tarâdin* dan studi kewarisan melalui langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, memperlihatkan sifat *'an-tarâdin* yang fleksibel; yang mencakup *'ubûdiyyah*, *mu'âmalah*, *munâkahab*, bahkan *jinâyah* sekalipun. *Kedua*, mengidentifikasi ruang lingkup kewarisan dan *mu'âmalah* secara terminologis, kemudian menarikan titik-temu antarkeduanya.

Dua poin berikut ini akan memperlihatkan layak-tidaknya *'an-tarâdin* diposisikan dalam studi kewarisan:

1. Fleksibilitas *'an-tarâdin* dalam *Munâsabab 'Ilîyyah*

- a. Dalam kasus *'ubûdiyyah* terma *'an-tarâdin* dijadikan parameter kepatuhan seorang hamba dalam menerima ketentuan-ketentuan *rabb*-nya, sekaligus pengakuan atas penghambaan makhluk terhadap *khâliq*.¹² Hal ini dinyatakan dalam QS Al-Bayyinah (98): 8: *Allah ridha terhadap mereka dan mereka pun ridha kepadanya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya.*
- b. Dalam kasus *mu'âmalah* terma *'an-tarâdin* dijadikan asas perniagaan. Legalitas perniagaan bergantung padanya. Ketentuan ini dinyatakan dalam QS An-Nisâ' (4): 29: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan asas saling suka-rela di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.*
- c. Dalam kasus *radhâ'ah* (menyusui) terma *'an-tarâdin* menjadi syarat yang menentukan boleh-tidaknya orang tua menyapih anaknya (*fisbâh*). Ia berfungsi sebagai penghapus hukum (*nasikh*) yang mewajibkan orang tua menyusui anaknya

¹² Kerelaan (*ridha*) Allah terhadap hamba dilihat dari bagaimana Allah melihat hambanya menaikan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, dan Kerelaan hamba terhadap Allah dilihat dari bagaimana seorang hamba menerima ketentuan (*qadha*) yang telah ditetapkan atasnya. Lihat Abu al-Qasim al-Husain Al-Asfahani, *Al-Mufradat, fi Garib Al-Quran*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt), 197.

selama dua tahun penuh. Ketentuan ini disebutkan dalam QS Al-Baqarah (1): 233: *Apabila keduanya ingin menyapib (sebelum dua tahun) dengan 'kerelaan' keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusui oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.* Ayat ini menaskh ayat sebelumnya QS Al-Baqarah (1): 232: *Para ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh.*

- d. Dalam kasus mahar, terma *'an-tarâdin* dijadikan syarat yang membolehkan suami memakan harta (mahar) istrinya. Ketentuan ini dinyatakan dalam QS An-Nisâ' (4): 24: *Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan Tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling-merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

Yang dimaksud dengan *al-tarâday* adalah upaya suami untuk menunaikan kewajiban mahar kepada istrinya, disertakan dengan memberi pilihan untuk mengambil hak atau merelakannya. Ayat ini serupa dengan maksud QS An-Nisâ' (4): 4: *Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari mas kawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.*¹³

- e. Dalam kasus *qadzaf*, tentang perintah cambuk sebagai konsekuensi hukum atas tindakan *qadzaf*.¹⁴ Di sini kerelaan (*'an-tarâdin*) dari orang yang dituduh berzina (*maqdzûf*) dapat mengugurkan konsekuensi *qadzaf* yang ditanggung oleh orang yang menuduh (*qâdzif*), sehingga orang yang menuduh

¹³ Abi Ja'far Muhammad bin Jarir At-tabari, *Tafsir at-Thabâri: Jami' al-Bayân 'an Ta'wil Ay Al-Quran...*, 591.

¹⁴ *Qadzaf* adalah menuduh zina dengan tujuan mempermalukan tanpa empat orang saksi. Jika ada empat orang saksi, disebut *syahâdah bi al-zinâ*, jika tidak cukup empat, dihukumi *qadzaf*. Lihat As-Sayyid Ahmad bin 'Umar asy-Syatiri, *al-Yaqût an-Nafis fi Mazhab Ibn Idris*, (Sana'a: Maktabah al-Irsyad, t.t), 167.

(*qâdẓijf*) tidak dituntut lagi, karena orang yang dituduh (*maqðẓúf*) telah merelakan perbuatannya.¹⁵

- f. Dalam kasus *talaq*, terma '*an-tarâdin*' menjadi salah satu jenis perceraian. Al-Muzanni berpendapat, *Jika seandainya perceraian atas dasar saling suka-rela ('an-tarâdin), disertakan kehadiran suami, sementara akadnya—ketika nikah dabulu—shabih tanpa cela, maka—menurut saya—qiyas hukum bagi perceraian 'an-tarâdin itu adalah talaq yang sah.*¹⁶
- g. Dalam kasus yang lain, terma '*an-tarâdin*' digunakan dalam kata yang semakna (sinonim), yaitu *bi al-ma'rûf*. Imam Syafi'i menjadikan kerelaan sebagai asas *tijârah* dengan ayat yang menjelaskan memakan harta istri, anak yatim dan *mahjûr'alaih*. Ia menjadikan kerelaan ('*an-tarâdin*') sebagai alasan pengecualian (*ikhrâj*)¹⁷ dari premis sebelumnya. Lebih lanjut dapat dilihat pada teks berikut ini: *Telah mengabarkan kepada kami ar-Rabi' bin Sulaiman. Ia berkata: telah berkata asy-Syafi'i rahimahullâh: 'Allah tabâraka wa ta'âlâ berfirman: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan asas saling suka-rela di antara kamu". Dan Allah berfirman: "Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara dhalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)". Dan Allah 'azza wa jalla berfirman: "Berikanlah mas kawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan'. Allah menerangkan dalam Al-Quran bahwa sesungguhnya harta istri tidak boleh diambil oleh suami, meskipun*

¹⁵ Kerelaan di sini disebut dengan '*afâ*' yang arti *lafzhiyah*-nya memaafkan, tetapi bermaksud sama dengan '*an-tarâdin*'. Lihat al-Khatib al-Bujairami Muhammad bin Muhammad, *al-Iqna' fi hal alfaz Abi Syuja'*, cet-3, (1425H/2004 M), II, 454.

¹⁶ Abi Ibrahim Isma'il bin Yahya Al-Muzanni, *Mukhtasar al-Muzanni fi Furu' asy-Syafi'iyah*..., 250.

¹⁷ *Ikhraj* pada ayat jual beli berfungsi menunjukkan pengecualian (*istitsnâ*). Sayyid Muhammad al-Maliki (w. 2005)—dalam *Syarah Nazhm al-Waraqat-nya*—berpendapat bahwa *istitsnâ*' merupakan jenis ketiga dari *takhshish muttashil*. Meskipun dalam literatur lainnya, para ahli *ushul al-Fiqh* membedakan antara wilayah kajian *takhshish* dan *istitsnâ*'. *Takhshish* adalah metode yang digunakan dalam membuat (*ikhrâj*) bagi sebagian hal yang tercakup dalam suatu pernyataan (*khitâb*). Lihat as-Sayyid Muhammad 'Alwi al-Maliki dalam *Syarah Manzumah al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh*, cet-1, (Jeddah: Matabi' Sahr, 1990),. 32-33. Lihat pula Muhammad Hasan Hitu, *al-Wajiz Fi Usul at-Tasyri' al-Islami*, cet-1 (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah Nasyirun, 2006 M/1427 H), 176.

sang suami mempunyai hak yang wajib atas istri, kecuali jika dibolehkan oleh istri, karena istri adalah pemilik harta tersebut, maka suami dilarang dari harta tersebut, kecuali jika dibolehkan oleh istri. Sebagaimana Allah menjelaskan dalam kitab-Nya'. Dan ini jelas, setiap harta orang lain, dilarang dan diharamkan memakannya, kecuali atas kerelaan yang ditunjukkan dengan pembolehan. Maka hal itu menjadi 'mubah' dengan pembolehan (ibâhah). Tiada beda antara laki-laki dengan perempuan (suami-istri). Dan jelas bahwa kuasa laki-laki atas hartanya, seperti kuasa perempuan atas hartanya dengan catatan cukup syarat rasyd (bagi laki-laki) dan sudah haid (bagi perempuan, yakni baligh dan berakal)."¹⁸

Penggunaan *'an-tarâdin* sebagai *'illah* pemberlakuan hukum dalam beberapa kasus hukum di atas telah membuktikan fleksibilitasnya, sekaligus meniscayakannya menjadi asas bagi segala permasalahan yang mengatur interaksi antar individu. Konsekuensinya, asumsi tentang kehayaan-penerapannya dalam studi *mu'âmalah* merupakan suatu 'kekeliruan'. Menurut az-Zamakhsyari (w. 538 H), *'illah* penyebutan kata *tijârah* dalam QS An-Nisâ' (4): 29 adalah *lianna asbâb al-rizq aktsarubâ muta'alliq bihâ* (karena sebab rezeki lebih banyak terkait dengan perniagaan).¹⁹ Pendapat ini semakin memperjelas fleksibilitas *'an-tarâdin*, sekaligus menegaskan *common sense* tentang kehayaan-pemberlakuannya pada studi *mu'âmalah*.

Kata *'illah* dan *aktsarubâ* menegaskan kesan kaku terhadap *'an-tarâdin*, sekaligus memberikan peluang kepada *'an-tarâdin* untuk diberlakukan dalam kajian kewarisan. Pemahaman *mukhâlafah* kalimat *lianna asbâb al-rizq aktsarubâ muta'alliq bihâ* adalah *fa-in wujudat musabbib li al-rizq aktsar minmâ sabbabah al-tijârah, la u'mila al-tarâdiy fih* (jika ditemukan sebab untuk mendapatkan rezeki yang lebih produktif dari perniagaan, maka *'an-tarâdin* juga dapat digunakan sebagai asasnya).

¹⁸ Al-Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm...*, III, 634-635.

¹⁹ Al-'Allamah Jar Allah Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar az-Zamakhsyari, *al-Kassyaf 'an Gawamid at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*, cet-1, (ar-Riyad: Maktabah al-'Abikan, 1998 M/1418 H), II, 61.

Titik-temu Kewarisan Maternalistik-Paternalistik dalam Kewarisan ‘*An-Tarâdin*

Dialektika kewarisan maternalistik dan paternalistik merupakan representasi dualisme pemahaman atau yang disebut sebagai paradigma ganda. Masing-masing paradigma memiliki titik-pijak yang membedakan, sekaligus juga berkonsekuensi menunjukkan titik-temu yang menghubungkan antarmasing-masing paradigma. Tidak hanya secara sosiologis, studi ini juga perlu mempertemukan antara kewarisan dan konsep ‘*an-tarâdin* secara epistemologis *syar’i*.

Ada beberapa hal yang menjadi titik-temu antara kewarisan maternalistik dan kewarisan paternalistik. *Pertama*, keduanya sama-sama menginginkan keadilan bagi ahli waris laki-laki dan ahli waris perempuan. Pandangan masing-masing kelompok tentang keadilan berbeda pula. Kelompok maternalistik berpendapat bahwa yang disebut keadilan adalah memberikan bagian kepada ahli waris perempuan lebih dari bagian ahli waris laki-laki. Posisi perempuan yang bekerja lebih ekstra dari pada laki-laki menjadi alasan sosiologis; mengapa perempuan layak mendapatkan bagian yang lebih banyak?

Kelompok paternalistik membantah alasan sosiologis perspektif adat itu dengan alasan sosiologis perspektif *syara’*. Mereka berpendapat bahwa alasan semacam itu sudah tidak relevan lagi. Fakta kekinian memperlihatkan bahwa ahli waris perempuan sudah sama-sama mendapatkan pendidikan dan pekerjaan yang setara dengan laki-laki. Konsekuensinya, alasan adat harus diganti dengan alasan *syara’*, karena di satu sisi laki-laki dibebankan dengan mahar dan nafkah, sementara perempuan—meskipun berprofesi sebagai wanita karir—tetap saja menjadi tanggung jawab suaminya.²⁰

Sementara itu, alasan yang berbeda disampaikan oleh Darul Qatni, warga Desa Pulau Lintang. Ia menyatakan:

Kalau urang di dusun aku—termasuklah dalam keluarga kami—umah urang tuo aku tu dibagih ngusih ayuk aku. Macam tu jugo keluarga ngan lain. Tapi abang aku, tetap nyo nak magi makai para’id, sebab nyo tau. Jadi, menurut aku, urang yang magi banyak

²⁰ Wawancara, MSK, Direktur STIT Darul Ulum, Kabupaten Sarolangun, tanggal 27 Agustus 2016.

*ke belah betino tu, nyo dak tau hukum. Kalu nyo tau hukum—macam abang aku—walaupun umah urang tuo kami tu nyadi hak ayuk aku, tapi yang lainnyo abang aku tetap makai faraid.*²¹

(Kalau di kampung saya—begitu pula di keluarga saya—hak atas rumah warisan diberikan kepada kakak perempuan saya. Masyarakat desa pada umumnya juga seperti itu. Meski demikian, Abang saya tetap bersikeras dengan sistem *farâid*, sebab ia paham tentang hukum *farâid*. Jadi, menurut saya praktik pembagian waris yang lebih banyak kepada ahli waris perempuan itu disebabkan ketidakpahaman tentang hukum *farâid*. Andai saja masyarakat paham tentang pembagian *farâid* — seperti abang saya—meski rumah warisan diberikan kepada kakak perempuan saya, tetapi harta yang lain dibagikan secara *farâid*).

Dalam konteks kekinian, anak perempuan tidak lagi diperlakukan seperti pada masa lalu. Jika dalam tradisi lama anak perempuan tidak sekolah dan bekerja lebih ekstra dari pada lelaki, hari ini mereka sudah sama-sama mendapat pendidikan dan pekerjaan. Apa jadinya jika anak-laki laki dan anak perempuan sudah mendapatkan hak yang sama, sementara pembagian harta waris masih didominasi oleh ahli waris perempuan? Tentang ayat “*li al-dzakara mitsla hadz al-unsayain*”, Al-Syinqiti berpendapat bahwa tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran hikmah perbedaan pembagian waris antara laki-laki dan perempuan, ia hanya diisyaratkan secara implisit dalam QS An-Nisâ’ (4): 34, *Al-rijâlu qanwâmûna ‘alâ al-nisâ’ bimâ faddala Allâh ba’dhabum ‘alâ ba’dh wa bimâ anfaqû min amwâlibim*. Al-Syinqiti juga menyatakan:

Karena orang yang bertanggung jawab atas yang lainnya (laki-laki), yang berkewajiban menafkahi,

²¹ Wawancara, DQ, warga Desa Pulau Lintang, Kecamatan Bathin VIII, Kabupaten Sarolangun, tanggal 22 Januari 2016.

selalu cenderung kekurangan, sementara yang ditanggung-jawabkan (perempuan), yang dinafkahi, selalu cenderung berlebih. Adapun hikmah saling melengkapi antarkeduanya sangat jelas.²²

Konsekuensi kewajiban nafkah ini merupakan alasan sosiologis *syara'* yang sama dengan alasan sosiologis adat, yakni pertimbangan terhadap hak berdasarkan kewajiban dan tanggung jawab. Artinya, sekuat apapun kelompok paternalistik mempertahankan alasan *syara'*-nya, mereka tetap tidak mengabaikan aspek sosiologis. Kesamaan *'illah* ini, menjadi titik-temu pertama bagi dialektika tersebut.

Kedua, berdasarkan pandangan kelompok pendukung kewarisan maternalistik dan paternalistik yang telah disebutkan sebelumnya, tampak bahwa kedua sistem kewarisan tersebut sama-sama mempraktikkan kewarisan *'an-tarâdin*, baik secara eksplisit maupun implisit. Studi ini membagi kewarisan *'an-tarâdin* menjadi dua: 1) praktik *'an-tarâdin ibtidâ'an* dan 2) praktik *'an-taraâdin 'uqûbatan*. Meskipun terdapat perbedaan praktis antara keduanya, ia tidak harus, tetapi boleh dipraktikkan dalam salah satu dari sistem kewarisan maternalistik ataupun paternalistik.

Perbedaan itu tampak pada jumlah bagian dan waktu penerapan. Jika bagian ahli waris perempuan dalam pembagian praktik *'an-tarâdin* lebih banyak, disebut kewarisan *'an-tarâdin* secara maternalistik. Jika sebaliknya, ia disebut kewarisan *'an-tarâdin* secara paternalistik. Adapun jika dilihat dari waktu pemberlakuannya, praktik *'an-tarâdin ibtidâ'an* dan *'uqûbatan* ditentukan dengan apakah ia diberlakukan sebelum atau setelah pembagian, baik secara maternalistik maupun paternalistik. Ketika ia diberlakukan sebelum penerapan kewarisan maternalistik atau paternalistik, maka disebut *'an-tarâdin ibtidâ'an*, namun jika diberlakukan setelahnya, ia disebut *'an-tarâdin uqûbatan*. Alhasil, praktik *'an-tarâdin ibtidâ'an* dan *'uqûbatan* ini bukan merupakan kekhususan (*kebushûshiyah*) yang hanya dimiliki oleh salah satu dari dua sistem kewarisan tersebut, melainkan dapat diterapkan oleh dan/ atau dalam keduanya.

²² Muhammad al-Amin As-Syinqiti, *Adwa' al-Bayân fi idah Al-Quran bi Al-Quran...*, I, 362-363.

Dalam sistem kewarisan maternalistik, *'an-tarâdin ibtidâan* dapat diterapkan sebelum memutuskan bagian, yakni dengan cara merelakan bagian ahli waris perempuan lebih banyak dari pada bagian ahli waris laki-laki, sementara kewarisan *'an-tarâdin 'uqûbatan* dapat diterapkan setelah pembagaian secara maternalistik dengan cara yang sama dengan kewarisan *'an-tarâdin ibtidâan*, yakni setelah memberikan *harto pusako* (rumah warisan orangtua) kepada ahli waris perempuan, kemudian membagikan sisanya dengan *'an-tarâdin*. Sama halnya dengan penerapannya dalam sistem kewarisan paternalistik, jika *'an-tarâdin* diterapkan sebelum pembagian secara *farâid*—tentunya setelah mengetahui bagian masing-masing—disebut kewarisan *'an-tarâdin ibtidâan*. Jika setelah pembagian secara *farâid*, disebut kewarisan *'an-tarâdin 'uqûbatan*.

Dengan demikian, posisi *'an-tarâdin* pada dua sistem kewarisan itu hanya dipraktikkan sebagai prasyarat yang mencukupi (*neccessary requirement*), bukan prasyarat mutlak (*sufficient requirement*). Pengoperasiannya yang hanya dalam wilayah praksis-etis inilah yang disebut dengan 'parasit positif'. Ia dipraktikkan sekaligus diperan-utamakan dalam praktik kewarisan yang ditumpanginya.

Ketika pengoperasian sistem kewarisan maternalistik dan/atau paternalistik bermasalah, *'an-tarâdin* datang sebagai solusi alternatif yang mempertemukan dua sistem kewarisan tersebut. Solusi yang ditawarkannya adalah mengakomodir sekaligus mewakili pandangan masing-masing kelompok tentang keadilan. Inilah yang dikatakan Sidgwick sebagai keadilan utilitarian berdasarkan kepuasan *netto*.

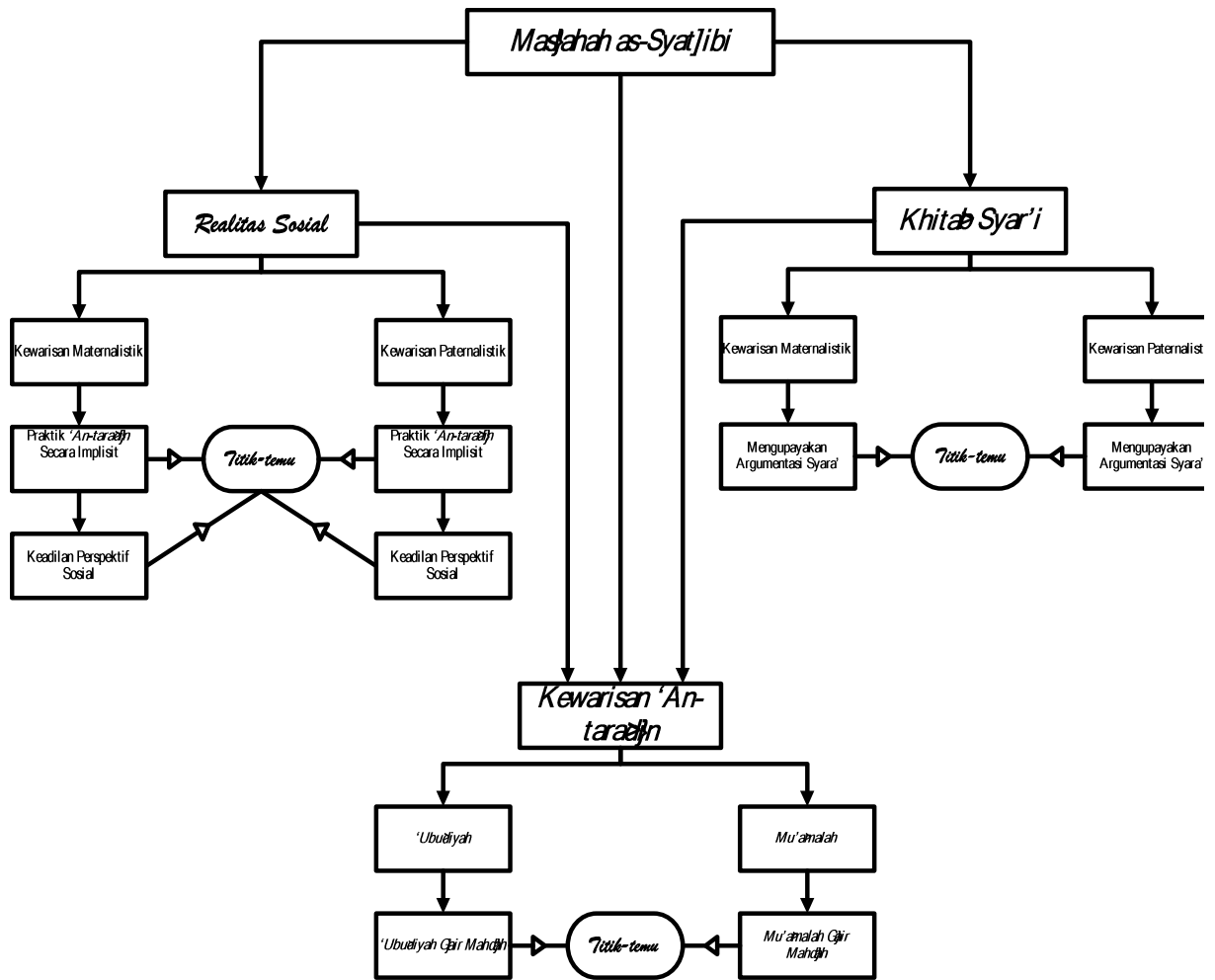
Ketiga, kelompok pendukung kewarisan maternalistik dan paternalistik—sebenarnya—sama-sama mengupayakan argumentasi *syara'*. Meskipun kelompok maternalistik telah melakukan membenaran yang—menyatakan praktik adat sudah dilegitimasi oleh *syara'* dan karenanya tidak bertentangan dengan *syara'*—justru terkesan menyimpangkan arti adagium itu, tetapi, sebenarnya kelompok maternalistik juga memiliki persamaan dengan kelompok paternalistik, yakni sama-sama mengupayakan argumentasi *syara'*. Upaya yang sama dari keduanya inilah yang menjadi titik-temu masing-masing sistem kewarisan.

Keempat, sebagai konsekuensi dari upaya mencarikan argumentasi *syara'* bagi kewarisan itu, maka argumentasi tersebut dipertemukan dalam kewarisan *'an-tarâdin*. Menariknya, *'an-tarâdin* itu sendiri juga dipertemukan dari dua sisi yang berbeda, sisi

mu'âmalah dan *'ubûdiyah*. Menurut asy-Syatibi, *mu'âmalah* merupakan sesuatu yang bertujuan untuk mengupayakan kemaslahatan bagi, seperti perpindahan kepemilikan yang disebabkan atau tanpa transaksi, akad atas tanggungan (*'alâ al-riqâb*), akad atas manfaat atau barang.²³ Sementara itu, kewarisan mengatur perpindahan harta dari pemilik sebelumnya kepada ahli waris. Jika dibuat suatu perbandingan, dapat dipahami bahwa *'an-tarâdin* berpeluang untuk dipertemukan dengan hukum kewarisan dengan cara mengkategorikannya sebagai *mu'âmalah ghair mahdhah* (nontransaksional).

Dari empat titik-temu di atas, dapat disimpulkan bahwa kewarisan *'an-tarâdin* bisa menjadi jembatan yang mempertemukan kewarisan maternalistik bias Minangkabau dengan kewarisan paternalistik bias Arab berdasarkan tiga titik-temu yang saling berjaln-kelindan. Ia berperan sebagai media yang mempertemukan dua sistem kewarisan itu dalam tiga relasi sekaligus; 1) antara kewarisan maternalistik dan paternalistik, 2) antara realitas sosial dan *kehitab syar'i* dan 3) antara *'ubûdiyah* dan *mu'âmalah*. Lebih lanjut dapat dilihat dalam gambar berikut ini:

²³ Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'a...*, II, 9-10.



Gambar 1
Titik-temu Trilogi Kewarisan

Gambar di atas memperlihatkan bukan hanya titik temu antara tiga konsep kewarisan, melainkan juga bagaimana konsep *maslahah* al-Syatibi mengintegrasikan kewarisan berbasis adat dan kewarisan berbasis *syara'* dalam upaya kontekstualisasi kewarisan *'an-tarâdîn* di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun. Apa yang luput dari studi-studi kewarisan sebelumnya adalah mengakomodir, sekaligus menyesuaikan dua aspek penting dalam perumusan hukum, yakni realitas sosial dan *khitab syar'i*. Realitas sosial direpson dalam rangka mempertimbangkan relasi antara resepsi sosial dan otoritas hukum yang akan diterapkan, sementara *khitab syar'i* dijadikan rujukan

dalam rangka membangun argumentasi epistemologis, untuk mendukung model kewarisan berwatak sosial, tanpa harus bertentangan dengan prinsip *syar'ī*.

Mempertimbangkan aspek sosial dan *kitab syar'ī* dalam penelitian kewarisan, kemudian mengupayakan argumentasi epistemologi yang relatif tidak bertentangan dengan *kitab syar'ī* merupakan model penelitian kewarisan yang jarang ditempuh oleh kebanyakan peneliti. Hazairin dan Munawair Sjadzali hanya berpijak pada keadilan normatif. Gagasan bilateral hanya merespon keinginan sosial dalam masyarakat bilateral, sementara dalam masyarakat maternalistik dan paternalistik, gagasan tersebut cenderung tidak konformis. Yang tercermin dari bilateral hanyalah sisi normatif saja. Konsekuensinya, ia cenderung tidak dapat beroperasi di kalangan masyarakat non bilateral.

Selain itu, dalam gagasan bilateral Hazairin masih terdapat inkonsistensi metodologis. Pada paragraf pertama dari pendahuluan bukunya yang berjudul *Hukum Kewarisan Bilateral* ia menyatakan “*Karangan ini ialah suatu ijtihad*”, sementara paragraf berikutnya “*Menurut iman saya yang dipertebal dengan hasil studi yang menganugerahkan ‘ainul yaqīn*”.²⁴ Pernyataan-pernyataan tersebut cenderung bertendensi eksistensialisme, di mana ia memperlihatkan bahwa karyanya telah benar, karena berpijak pada epistemologi *burhāni* dan *‘irfāni* secara bersamaan. Jika boleh meminjam kalimat Mantan Rektor UIN Sunan Kalijaga, Akh. Minhaji, penulis ingin menyatakan bahwa “*Hazairin itu sedang bermimpi.*”

Selain Hazairin dan Sjadzali, Muhammad Syahrur juga menawarkan konsep batas (*hudūd*) yang merepresentasikan upaya penyesuaian diri dengan konteks sosial. Misalnya 1) batas minimal ibu adalah seperenam, namun jika dibutuhkan ia dapat menjadi sepertiga, 2) batas minimal istri adalah seperdelapan, namun jika dibutuhkan ia dapat menjadi seperempat. Konsep *hudūd* ini memang telah merespon aspek sosial sekaligus mengupayakan epistemologi-*syar'ī*. Hanya saja, menurut penulis, masih terdapat ‘inkonsistensi teoritis’ dalam penerapannya; Muhammad Syahrur tidak

²⁴ “Menurut *iman* saya yang dipertebal dengan hasil studi yang menganugerahkan ‘*ainul yaqīn*, jelas bagi saya faktor tersebut merupakan semuanya tenaga-tenaga pembantu dalam alam ini, untuk mencapai tujuan *Qur’an* menjelmakan masyarakat yang bilateral bagi seluruh *umat*” Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Quran dan Hadith*, cet-6, (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1982), 1.

menerapkan konsep batas minimal-maksimal dalam perkara *ḥadd zīna* sebagaimana yang diterapkannya dalam kasus hukum yang lain,²⁵ tetapi justru berapologi dengan menyatakan bahwa *ḥadd zīna* merupakan *ḥadd mustaqīm* (batas yang tetap dan kaku). Inkonsistensi ini yang menjadikan konsep *ḥudūd*-nya terkesan ‘tebang-pilih’ dalam melihat konteks hukum, karenanya ia justru ‘bermasalah’ secara epistemologis.

Selain itu, gagasan Muhammad Adib tentang fleksibilitas hukum waris juga merespon dua aspek tadi. Secara umum gagasan Adib relatif serupa dengan kewarisan ‘*an-tarâdin*, hanya saja ia terlalu berfokus pada kritik terhadap ortodoksi, sementara mengabaikan argumentasi epistemologis yang bersifat *syar’i*. Ia cenderung disibukkan dengan kritik yang pada akhirnya berkonsekuensi pada pengabaian terhadap keinginan pendukung kewarisan paternalistik yang menginginkan pemberlakuan konsep kewarisan tekstual Al-Quran.

Apa yang ditawarkan oleh Syahrur dan Adib tentunya berbeda dengan apa yang ditawarkan studi ini, yakni bahwa kewarisan ‘*an-tarâdin* memilih untuk merespon kehendak sosial sekaligus membangun argumentasi epistemologis yang tidak bertentangan dengan *khithâb syar’i*. Dari keduanya ia akan menjadi model kewarisan yang dapat menjembatani dialektika kewarisan maternalistik dan paternalistik di Kabupaten Sarolangun. Teknik yang dipilih ‘*an-tarâdin* untuk menjembatani dialektika kewarisan relatif mirip dengan kewarisan secara damai sebagaimana dinyatakan dalam KHI Pasal 183, “*Para ahli waris dapat bersepakat mekakukan perdamaian dalam pembagaian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.*”

Dengan demikian asas yang dipakai adalah kesepakatan dalam melakukan perdamaian. Sayangnya, waris secara damai ini masih ‘bermasalah’ jika hanya mendasari pembagiannya dengan asas

²⁵ Muhammad Sayahrur menerapkan konsep *ḥudūd* dalam enam perkara. 1) Batas minimal diterapkan dalam perkara *mahrâmiyah*. 2) Batas maksimal diterapkan dalam perkara *qath al-syarīqah*. 3) Batas maksimal dan minimal diterapkan dalam perkara kewarisan, 4) batas minimal dan maksimal yang tetap dalam perkara *zīna*. 5) Batas maksimal yang mendekati batas teritorial, namun tidak boleh dilewati dalam perkara *mu’āsyrâh ma’ al-ajnâbiyah*. 6) Batas maksimal yang boleh dilanggar dan minimal yang tidak boleh dilanggar dalam perkara aurat. Lihat Muhammad Sayahrur, *al-Kitâb wa Al-Quran: Qiara’ah Mu’asirah*, cet-2, (Damaskus: Al-Ahali li at-Taba’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1990), hlm. 453-466.

kesepakatan, karena menurut Imam Syafi'i, perdamaian tidak sah jika tidak dilandasi dengan kerelaan (*thibb al-nafs*). Prioritas utama dalam *shulh* adalah kerelaan dari setiap pihak, bukan sekadar kesepakatan. Pendapat ini, semakin memperjelas kedudukan '*an-tarâdin*' sebagai prasyarat mutlak bagi penerapan waris secara damai, sebagaimana disebutkan dalam hadis "*Innabû lâ yahill mâl al imriin muslim illa bi tibah min nafsih*" (Sesungguhnya tidak halal harta seorang Muslim, kecuali dengan kerelaan darinya). Selain itu, firman Allah "*'an-tarâdin*" (atas dasar saling-suka rela) juga dijadikan oleh Imam Syafi'i sebagai argumentasi untuk menidak-sahkan damai (*shulh*), kecuali atas dasar saling suka-rela (*'an-tarâdin*). Artinya, apa yang diproyeksikan oleh '*an-tarâdin*' merupakan kontribusi yurisprudensi yang memiliki persamaan tujuan dengan kewarisan pasal 183, bahkan—secara epistemologis—telah melampaui gagasan Pasal 183 itu sendiri.

Kesimpulan

Ada beberapa hal yang menjadi titik-temu antara kewarisan maternalistik dan kewarisan paternalistik. *Pertama*, keduanya sama-sama menginginkan keadilan bagi ahli waris laki-laki dan ahli waris perempuan. Pandangan masing-masing kelompok tentang keadilan berbeda pula. Kelompok maternalistik berpendapat bahwa yang disebut keadilan adalah memberikan bagian kepada ahli waris perempuan lebih dari bagian ahli waris laki-laki. Posisi perempuan yang bekerja lebih ekstra dari pada laki-laki menjadi alasan sosiologis; mengapa perempuan layak mendapatkan bagian yang lebih banyak?

Kelompok paternalistik membantah alasan sosiologis perspektif adat itu dengan alasan sosiologis perspektif *'syara'*. Mereka berpendapat bahwa alasan semacam itu sudah tidak relevan lagi. Fakta kekinian memperlihatkan bahwa ahli waris perempuan sudah sama-sama mendapatkan pendidikan dan pekerjaan yang setara dengan laki-laki. Konsekuensinya, alasan adat harus diganti dengan alasan *'syara'*, karena di satu sisi laki-laki dibebankan dengan mahar dan nafkah, sementara perempuan—meskipun berprofesi sebagai wanita karir—tetap saja menjadi tanggung jawab suaminya

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asfahani, A.Q. H. (t.t.) *Al-Mufradât, fî Gharib Al-Qurân*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Bajuri, I. (1426). *Hasyiyah al-Bajuri*. Beirut: Dar Ihya' at-Turas al-'Arabi.
- Al-Bujairami. (1996). *Hasyiyah al-Bujairami 'alâ al-Khâtib*. cet-1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Maliki, M. A. (1990). *Syarh Manzûmah al-Warâqat fî Ushûl al-Fiqh*. Jeddah: Matabi' Sahr.
- Al-Syatibi. (t.t.) *al-Mumâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*. ttp.: Dar al-Fikri al-'Arabi.
- Al-Syatiri, A.U. (t.t.) *al-Yaqut an-Nafis fî Mazhab Ibn Idris*. Sana'a: Maktabah al-Irsyad.
- Al-Zamakhsyari, Q. U. (1998). *al-Kasyaf 'an Gawâmid at-Tanzîl wa Uyun al-Aqâwil fî Wujûh at-Ta'wîl*. Riyad: Maktabah al-'Abikan.
- Hazairin. (1982). *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Quran dan Hadith*. Jakarta: Tintamas Indonesia.
- Hitu, H. (2006). *al-Wajîz fî Ushûl at-Tasyri' al-Islâmî*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah Nasyirun.
- Rosa, S. (2014). *Struktur Makna dan Fungsi Pidato Adat Dalam Tradisi Malewakan Gala di Minangkabau*. Yogyakarta: Pascasarjana Universitas Gajah Mada.
- Sarmadi, A. S. (1997). *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*. Jakarta: Rajawali Press.
- Syahrur, M. (1990). *al-Kitâb wa Al-Qurân: Qiarâ'ah Mu'asîrah*. Damaskus: Al-Ahali li at-Taba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'.