

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kewarisan adalah hal yang sangat erat dan dekat dengan kehidupan manusia. Hal ini dikarenakan kewarisan adalah hal yang tidak bisa dihindarkan ketika terjadi kematian. Salah satu asas kewarisan adalah asas *ijb ri* yang menjelaskan mengenai mestinya peralihan harta dari pewaris kepada ahli waris setelah terjadi kematian. Dalam pandangan Islam kewarisan termasuk salah satu bagian dari fikih atau ketentuan yang harus dipatuhi umat Islam dan dijadikan pedoman dalam menyelesaikan harta peninggalan seseorang yang telah mati. Allah menetapkan ketentuan tentang kewarisan ini karena ia menyangkut dengan harta yang di satu sisi kecenderungan manusia kepadanya dapat menimbulkan persengketaan dan di sisi lain Allah tidak menghendaki manusia memakan harta yang bukan haknya.¹

Sejumlah ketentuan tentang kewarisan telah diatur secara jelas di dalam al-Qur'an, yaitu di dalam surat n-Nis ' ayat 7, 11, 12, 176, dan surat-surat lainnya. Sejumlah ketentuan lainnya diatur dalam hadis dan sejumlah lainnya diatur di dalam ijma' dan ijtihad para sahabat, imam-imam mazhab, dan para mujtahid lainnya.² Dalam Islam, kewarisan telah diatur secara jelas, mulai dari siapa saja yang berhak ataupun tidak berhak mendapatkan warisan dan berapa besar bagian masing-masing ahli waris. Tidak terkecuali pembahasan mengenai bagian anak laki-laki dan anak perempuan, dalam surat n-Nis ' ayat 11 dijelaskan:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ^ج فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ^ج
فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ^ط وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ^ج وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
الْأُكُوفُ ^ج إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ^ج

¹ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), Cet. Ke-II, h. 148.

² H.R. Otje Salman dan Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam*, (Bandung: Refika, 2002), h. 3.

فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَأَبَاؤُكُمْ
وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا

حَكِيمًا ﴿١١﴾

Artinya : “Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”. (Q.S n-Nis ‘ : 11)³

Di dalam negara Republik Indonesia ini adat yang dimiliki oleh daerah-daerah suku bangsa adalah berbeda-beda, meskipun dasar serta sifatnya, adalah satu yaitu ke-Indonesiaannya. Oleh karena itu maka adat bangsa Indonesia itu dikatakan “Bhineka” (berbeda-beda di daerah suku-suku bangsanya), Tunggal Ika” (tetapi tetap satu juga, yaitu dasar dan sifat keIndonesiaannya). Adat bangsa Indonesia yang Bhineka Tunggal Ika ini tidak mati, melainkan selalu berkembang, senantiasa bergerak serta berdasarkan keharusan selalu dalam keadaan evolusi mengikuti proses perkembangan peradaban bangsanya. Adat istiadat yang hidup serta berhubungan dengan tradisi rakyat inilah yang merupakan sumber yang mengagumkan bagi hukum adat kita.⁴

³ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), h. 116

⁴ Soerojo Wignodipoero, *Pengantar Dan Asas-Asas Hukum Adat* (Jakarta: PT. Toko Gunung Agung, 1995), h. 13.

Sampai saat ini terdapat tiga sistem hukum yang mengatur tentang kewarisan yang berlaku di Indonesia, yaitu hukum waris Adat, hukum waris Islam dan hukum waris BW. Hal ini disebabkan, hingga saat ini Indonesia belum memiliki suatu unifikasi hukum waris yang bersifat nasional. Tetapi apabila sifat kekeluargaan yang ada pada waris adat, dibandingkan dengan sifat kekeluargaan yang terdapat pada orang-orang Tionghoa dan Eropa yang tunduk pada waris BW, maka ada perbedaannya, yaitu yang terpenting adalah terletak pada adanya Pasal 1066 BW yang tidak terdapat dalam hukum adat di antara orang-orang Indonesia asli.⁵ Pasal 1066 BW ini menentukan, adanya hak mutlak dari para ahli waris masing-masing untuk sewaktu-waktu menuntut pembagian dari harta warisan, sedangkan hukum adat di antara orang-orang Indonesia asli, harta warisan itu tidak diubah-ubah dan tidak boleh dipaksakan untuk dibagi antara ahli warisnya.

Sejak istilah “*adat recht*” yang kemudian diterjemahkan menjadi “hukum adat” dalam bahasa Indonesia yang diketemukan oleh Snouck Hurgrönye dan diperkenalkan oleh Van Vollenhoven ke dalam dunia ilmu pengetahuan sebagai istilah teknis yuridis, maka hukum adat itu diartikan sebagai hukum yang berlaku menurut perasaan masyarakat berdasarkan kenyataan.⁶ Sebagaimana dikatakan Van Vollenhoven, yang dijadikan ukuran untuk mengetahui tentang hukum adat bukanlah teori, tetapi unsur-unsur yang psikologis apakah perilaku di dalam masyarakat itu sesuai dengan kesadaran hukum dan rasa keadilan masyarakat. Kedaulatan hukum adat bukan saja menjadi teras pembangunan hukum, tetapi harus menjadi alat penguat persatuan bangsa.⁷ Hal ini tidak sulit bagi perjuangan mewujudkannya, dikarenakan rasa kekeluargaan dan tolong-menolong adalah kunci utama hukum adat.

Unsur-unsur kejiwaan hukum adat yang berintikan kepribadian bangsa Indonesia, perlu dimasukkan ke dalam lembaga hukum baru, agar sesuai dengan rasa keadilan dan kesadaran hukum masyarakat bangsa Indonesia. Salah satu dari unsur-unsur hukum adat guna pembinaan hukum waris nasional, adalah hukum

⁵ R. Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, (Jakarta: Sumur Bandung, 1980), h. 12.

⁶ Hilman Hadikusuma, *Hukum Adat dan Pembangunan*, (Teluk Betung: Grafika Karya, 1976), h. 7

⁷ Hilman Hadikusuma, *Ibid*, h. 9

waris adat. Kesadaran hukum nasional yang menyangkut hukum waris adat adalah pada tempatnya, apabila hak-hak kebendaan (warisan) tidak lagi dibedakan antara hak pria dan hak wanita. Setidaknya antara pria dan wanita diperlukan azas persamaan hak.⁸

Apabila kita berbicara tentang hukum waris adat, berarti yang diuraikan dan dibahas berkisar pada hukum waris Indonesia yang tidak tertulis dalam bentuk perundangundangan dan tidak terlepas dari unsur-unsur ajaran agama, terutama hukum adat mengenai waris yang berlaku turun-temurun dari zaman dahulu. Dalam bentuk kewarisan ada tiga unsur yang harus selalu ada, yaitu adanya pewaris atau orang yang memiliki harta peninggalan, adanya harta peninggalan, dan adanya ahli waris.

Orang-orang Indonesia asli yang tersebar di berbagai daerah, ada beberapa sifat kekeluargaan yang dapat dimasukkan ke dalam tiga golongan, yaitu; *Pertama*, sifat kebapakan (*Patrilineal*); *Kedua*, sifat keibuan (*Matrilineal*); *Ketiga*, sifat kebapak-ibuan (*Parental*).⁹ Dalam kekeluargaan yang bersifat patrilineal, seorang isteri karena perkawinannya adalah dilepaskan dari hubungan kekeluargaan dengan orangtuanya dan seluruh keluarganya, untuk kemudian pindah dan masuk ke dalam lingkungan keluarga suaminya. Sistem kekeluargaan yang bersifat patrilineal seperti ini disebut dengan perkawinan jujur, yang menyebabkan hak dan kewajiban si isteri berpindah dari keluarganya ke keluarga suaminya. Sistem kekeluargaan patrilineal ini di Indonesia, antara lain terdapat di Batak, Ambon, Irian, Bali, dan Lampung. Dalam sistem kekeluargaan matrilineal, bahwa masyarakat dalam menarik garis keturunan ke atas menghubungkan diri pada garis ibu, dari ibu ke ibu dan seterusnya sampai kepada perempuan yang mereka anggap sebagai nenek moyang mereka. Setelah perkawinan terjadi, maka si suami turut berdiam di rumah si isteri atau keluarganya, tetapi si suami sendiri masuk ke dalam kekeluargaan ibunya saja, dan tidak masuk ke dalam kekeluargaan bapaknya. Sistem kekeluargaan matrilineal ini dapat dijumpai pada masyarakat Minangkabau.

⁸ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h. 1

⁹ R. Wirjono Prodjodikoro, *Ibid*, h. 10

Sistem kekeluargaan yang bersifat parental, adalah keluarga dalam menarik garis keturunan akan menghubungkan dirinya pada garis bapak dan ibunya. Dalam sifat kekeluargaan semacam ini, pada hakekatnya tidak ada perbedaan antara suami dan isteri mengenai kedudukannya dalam keluarga masing-masing, artinya si suami menjadi anggota keluarga si isteri demikian pula sebaliknya. Kekeluargaan yang bersifat parental ini antara lain terdapat di Jawa, Madura, Riau, Aceh, Sumatera Selatan, Kalimantan, Sulawesi, Ternate, dan Lombok.¹⁰

Karena hukum waris adat dipengaruhi sistem kekeluargaan seperti dijelaskan di atas, maka sudah tentu terdapat perbedaan antara masyarakat adat yang satu dengan masyarakat adat lainnya di Indonesia. Perbedaan ini terutama terhadap siapa yang menjadi pewaris, siapa yang menjadi ahli waris terhadap harta yang ditinggalkan.

Masyarakat adat suku Lampung yang di bagi dalam dua golongan adat yang dikenal selama ini, yaitu beradat Lampung Pepadun dan beradat Lampung Pesisir. Pada dasarnya, bentuk perkawinan dan sistem kewarisan yang diterapkan adalah sama. Hanya saja pada masyarakat adat Lampung Pepadun penerapannya masih kental dilakukan, baik pada masyarakat yang tinggal di perkotaan atau yang tinggal di pedesaan. Pada masyarakat adat Lampung Pesisir dewasa ini, penerapannya sudah berkurang, terutama pada masyarakat yang sudah tinggal di perkotaan, mereka sudah banyak dipengaruhi oleh hukum Islam.

Pada prinsipnya perbedaan itu hanya meliputi hal-hal yang kecil saja, misalnya dari segi bahasa masing-masing yang umumnya dibagi dalam dialek Nyow (pepadun) dan dialek Api (pesisir), namun dalam pergaulan atau percakapan dapat saling mengerti.¹¹ Demikian juga halnya dalam penamaan daerah, golongan masyarakat suku Lampung yang mendiami daerah-daerah bagian pesisir laut Lampung (daerah sebagian kecil pantai timur Lampung, sepanjang pantai selatan dan barat Lampung), serta sepanjang daerah perbatasan

¹⁰ R. Wirjono Prodjodikoro, *Ibid*, h. 11

¹¹ M. Adnan Bahsan, Zulchilal Bahsan dan Badri Bahsan, *Pelestarian Nilai-Nilai Adat dan Upacara Perkawinan Adat Lampung Pesisir* (Makalah disampaikan pada Dies Natalis Universitas Lampung, Tanjung Karang, 1982), h. 6

sebelah Utara Lampung dengan Provinsi Sumatera Selatan yaitu daerah Ranau, Komering sampai Kayu Agung disebut dengan Lampung Pesisir atau Peminggir. Hal ini dirasakan kurang tepat, karena istilah ini timbul pada zaman penjajahan Belanda dahulu yang mengandung motif-motif tertentu antara lain politik diskriminasi pecah belah (*divide et impera*), maksudnya jelas untuk mengucilkan atau memisahkan dari saudara seketurunannya, yaitu masyarakat adat Lampung Pepadun, sehingga perbedaan yang tidak prinsip tersebut dibesar-besarkan.

Pada masyarakat adat Lampung Pesisir yang menggunakan bentuk perkawinan jujur, memakai sistem kewarisan mayorat laki-laki, yaitu sistem kewarisan di mana anak laki-laki tertua berhak atas seluruh harta peninggalan dan sebagai penerus keturunan mereka. Begitu kuatnya kedudukan anak laki-laki dalam keluarga sehingga jika tidak mempunyai anak laki-laki dikatakan sama dengan tidak mempunyai keturunan atau putus keturunan.¹² Pada masyarakat adat Lampung Pesisir, jika dalam keluarga tidak mempunyai anak laki-laki, maka dalam hukum adat masyarakat Lampung diperbolehkan untuk mengadopsi anak sebagai penerus keturunan. Ketentuan adopsi ini bisa dari anak kerabat sendiri, tetapi jika tidak ada, dapat mengadopsi anak orang lain di luar keturunan kerabatnya.

Berdasarkan data awal yang penulis peroleh setelah melakukan kegiatan pra survei, bahwa di masyarakat adat Lampung Sai Batin terdapat 16 marga yang dipimpin oleh seorang kepala yang mempunyai gelar Suntan, dari masing-masing marga membawahi 12 suku marga yang dipimpin oleh seorang kepala dengan gelar sesuai yang diberikan oleh Kepala Marga atau Suntan yaitu Kapitan, Raja dan Batin, masyarakat adat Pesisir Barat tersebar di seluruh Kecamatan dan Pekon yang ada di Kabupaten Pesisir Barat.

Berdasarkan SK Gubernur Lampung No. G/362/B.II/HK/1996, masyarakat adat yang terdapat di Pesisir Barat dibagi menjadi 16 marga, yaitu : 1) Marga Belimbing, 2) Marga Bengkunt, 3) Marga Ngaras, 4) Marga Ngambur, 5) Marga Tenumbang, 6) Marga Way Napal, 7) Marga Pedada, 8) Marga Bandar, 9) Marga Pulau Pisang, 10) Marga Pugung Penengahan, 11) marga Laay, 12)

¹² Hilman Hadikusuma, *Hukum Kekerabatan Adat*, (Jakarta: Fajar Agung, 1978), h. 34.

Marga Ulu Krui, 13), Marga Way Sindi, 14) Marga Pugung Malaya, 15) Marga Pugung Tampak, 16) Marga Pasar Krui. Dari 16 marga yang ada di Pesisir Barat tersebut, terdapat perbedaan dalam sistem dan tata cara pembagian harta waris.¹³

Pada saat peneliti melakukan kegiatan pra survei, peneliti menemukan fakta bahwa salah satu dari 16 marga yang terdapat di masyarakat adat Lampung Pesisir Barat terdapat 1 marga tepatnya di Sai Batin Marga Pasar Krui, menurut pemangku adat, masyarakat Sai Batin Marga Pasar Krui menggunakan pembagian harta waris dengan sistem matrilineal mayorat (pembagian harta waris berdasarkan garis keturunan ibu). Berdasarkan data sementara yang telah penulis temukan, penulis mempunyai kesimpulan sementara bahwa dalam pembagian harta waris masyarakat adat Lampung Pesisir Barat terdapat perbedaan dalam membagikan harta waris tersebut, ada yang menggunakan sistem *patrilineal* (garis keturunan bapak), sistem *matrilineal* (garis keturunan ibu) dan tidak menutup kemungkinan ada juga yang menggunakan sistem *parental* (garis keturunan bapak dan ibu).¹⁴

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penulis tertarik untuk mengambil judul “*Penerusan Harta Warisan Adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Kasus di Kelurahan Pasar Krui dan Pekon Way Napal)*”.

B. Identifikasi Masalah

Bertitik tolak dari persoalan tersebut diatas, dalam penulisan karya ilmiah ini penulis mencoba akan menganalisis masalah yang berkaitan dengan :

1. Bagaimanakah sistem penerusan harta waris yang digunakan oleh masyarakat adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat yang berjumlah 16 Marga.
2. Untuk mengetahui praktek penerusan harta waris yang ada di Adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat.

¹³ Surat Keputusan Gubernur Lampung Nomor: G/362/B.II/HK/1996

¹⁴ Fhanani Ayub, Kepala Marga Sai Batin Marga Pasar Krui, *Hasil Wawancara*, pada tanggal 5 Agustus 2016.

3. Bagaimanakah jika terjadi perselisihan antara anggota keluarga dalam penerusan harta waris menurut adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat.
4. Bagaimana praktek penerusan harta waris adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat jika dibandingkan dengan sistem penerusan harta waris menurut Hukum Islam yang berlaku di Indonesia.

C. Pembatasan Masalah

Untuk menghindari meluasnya permasalahan-permasalahan yang ada, maka dalam penelitian ini peneliti memberikan batasan masalah yaitu :

1. Apa yang membuat masyarakat adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat tetap menggunakan praktek penerusan harta waris yang telah berlangsung selama bertahun-tahun atau turun temurun dari nenek moyang.
2. Kapanakah harta waris bisa dibagikan berdasarkan penerusan harta waris adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat.
3. Bagaimana jika dalam keluarga masyarakat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat tidak mempunyai anak laki-laki sebagai ahli waris pemegang harta.

D. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah yang telah dikemukakan di atas, terdapat pokok masalah yang ingin penulis bahas dalam penulisan tesis ini yaitu : “Bagaimana praktek penerusan harta warisan masyarakat adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat di Kelurahan Pasar Krui dan Pekon Way Napal dalam perspektif Hukum Islam ?”.

E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Tujuan yang diharapkan dari penelitian ini adalah :

- a. Untuk menganalisis praktek penerusan harta warisan masyarakat adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat di Kelurahan Pasar Krui dan Pekon Way Napal dalam perspektif Hukum Islam.

2. Kegunaan Penelitian

a. Secara Teori-Akademik

Untuk memberikan kontribusi pemikiran dalam hukum Islam terutama mengenai pembagian harta waris masyarakat adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat. Juga sebagai pijakan bagi penelitian selanjutnya untuk dikembangkan, baik bagi peneliti sendiri maupun peneliti lain.

b. Secara Praktik

Kajian tesis ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian-kajian hukum Islam di dunia akademis dan dapat pula menjadi kontribusi bagi khazanah kepustakaan Islam yang dapat berguna bagi masyarakat umum.

F. Kajian Pustaka

Kajian Pustaka ini digunakan untuk mengetahui apakah terdapat penelitian yang sejenis sebelumnya, sehingga tidak menimbulkan penelitian yang berulang, topik utama yang dijadikan objek pembahasan dalam penelitian ini adalah pembagian harta waris adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat perspektif hukum Islam. Sebelumnya masalah pembagian waris telah banyak ditulis secara teoritis di dalam literatur, akan tetapi masalah tentang pembagian waris bagi laki-laki dan perempuan di dalam masyarakat adat Lampung Pesisir Barat adalah penelitian yang pertama kali dikupas dan dibahas. Tesis ini bukanlah suatu karya tulis pertama yang membahas mengenai praktek kewarisan bagi laki-laki dan perempuan. Adapun pembahasan tentang pembagian waris masyarakat adat Lampung sebagaimana yang sudah pernah dibahas pada tesis sebelumnya yang pernah penulis temukan, antara lain yaitu:

1. Pada tesis saudari Hilda Natassa Putri, pada tahun 2011 di dalam tulisannya yang berjudul, "*Kedudukan Anak Perempuan Dalam Hukum Waris Adat Pada Masyarakat Lampung Pepadun Dikaitkan Dengan Kompilasi Hukum Islam*", peneliti tersebut menyimpulkan bahwa sistem pembagian warisan menurut hukum adat Lampung Pepadun dilakukan dengan sistem pewarisan mayorat laki-laki. Kedudukan anak perempuan dalam hukum waris adat

Lampung Pepadun tidak dihitung sebagai ahli waris dari harta peninggalan orangtuanya dan bagian yang diterima oleh anak perempuan hanya bersifat pemberian yang merupakan tanda kasih sayang, hal ini bertentangan dengan Kompilasi Hukum Islam yang menyebutkan bahwa anak perempuan mendapatkan bagian warisan.¹⁵

2. Pada tesis saudari Rosmelina, pada tahun 2008 di dalam tulisannya yang berjudul, “*Sistem Pewarisan Pada Masyarakat Lampung Pesisir Yang Tidak Mempunyai Anak Laki-Laki* (Studi Pada Marga Negara Batin di Kecamatan Kota Agung Kabupaten Tanggamus Provinsi Lampung)”, peneliti tersebut menyimpulkan bahwa jika dalam suatu keluarga tidak mempunyai anak laki-laki, agar tidak putus keturunan maka pihak perempuan melakukan pengangkatan anak laki-laki yang disahkan dalam upacara adat pemberian gelar, istilah Lampung pesisir adalah “*Anak Mentuha*”. Kemudian anak perempuan melakukan perkawinan semanda dengan mengambil laki-laki (ngakuk ragah) yaitu *anak mentuha* tersebut. Sedangkan konsekuensi dari perkawinan semanda ini, yang berhak sepenuhnya atas harta warisan adalah anak laki-laki dari hasil perkawinan itu. Apabila terjadi perselisihan dalam pembagian harta warisan pada masyarakat adat Lampung Pesisir maka dalam penyelesaian masalahnya masyarakat adat selalu mencari jalan keluar dengan cara kekeluargaan dan musyawarah mufakat, apabila masih belum selesai maka keluarga meminta peradilan adat untuk memecahkan masalah yang pada akhirnya selalu menghasilkan keputusan-keputusan yang dihormati seluruh warganya karena peranan punyimbang berpengaruh besar bagi masyarakat adat setempat.¹⁶

Perbedaan antara tesis penulis dengan tesis yang telah tersebut diatas adalah sebagai berikut :

¹⁵ Hilda Natassa Putri, *Kedudukan Anak Perempuan Dalam Hukum Waris Adat Pada Masyarakat Lampung Pepadun Dikaitkan Dengan Kompilasi Hukum Islam*, (Fakultas Hukum Universitas Lampung Program Studi Magister Kenotariatan), 2011.

¹⁶ Rosmelina, *Sistem Pewarisan Pada Masyarakat Lampung Pesisir Yang Tidak Mempunyai Anak Laki-Laki* (Studi Pada marga Negara Batin di Kecamatan Kota Agung Kabupaten Tanggamus Provinsi Lampung), (Program Studi Magister Kenotariatan Program Pasca Sarjana Universitas Diponegoro), 2008.

1. Pada tesis ini penulis lebih fokus terhadap sistem pembagian harta waris masyarakat adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat perspektif Hukum Islam.
2. Lokasi dan objek penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, dalam penelitian ini penulis mengambil lokasi penelitian di Pesisir Barat, sedangkan yang menjadi objek penelitian adalah seluruh Marga yang ada di masyarakat adat Lampung Sai Batin Kabupaten Pesisir Barat yang berjumlah 16 Marga.

G. Kerangka Teori

Pada dasarnya persoalan waris-mewarisi selalu identik dengan perpindahan kepemilikan sebuah benda, hak dan tanggungjawab dari pewaris kepada ahli warisnya. Dalam hukum Islam penerimaan harta warisan didasarkan pada asas *ijb ri*, yaitu harta warisan berpindah dengan sendirinya menurut ketetapan Allah swt tanpa digantungkan pada kehendak pewaris atau ahli waris.¹⁷ Pengertian tersebut akan terwujud jika syarat dan rukun mewarisi telah terpenuhi dan tidak terhalang mewarisi.

Persoalan yang menyangkut warisan seperti hanya masalah-masalah lain yang dihadapi manusia ada yang sudah dijelaskan permasalahannya dalam al-Qur'an atau sunnah dengan keterangan yang kongkrit, sehingga tidak timbul macam-macam interpretasi, bahkan mencapai *ijma'* (konsensus) dikalangan ulama dan umat Islam. Misalnya kedudukan suami isteri, bapak, ibu, anak (laki-laki atau perempuan) sebagai ahli waris yang bisa tertutup oleh ahli waris lainnya dan juga hak bagiannya masing-masing.

Begitupun dalam persoalan waktu pembagian harta warisan, dalam Islam tidak ada anjuran mutlak terhadap waktu pelaksanaan pembagian harta warisan untuk disegerakan juga tidak ada keterangan yang sama kuat untuk menunda-nunda waktu pembagian harta warisan ketika si pewaris sudah meninggal dunia. Hanya saja Islam menganjurkan, apabila dikhawatirkan terjadi berbagai konflik internal dalam keluarga, maka dianjurkan untuk segera melakukan pembagian

¹⁷ Muhammad Daud Ali, *Asas Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1990), h. 129.

harta warisan tersebut. Akan tetapi pada dasarnya hukum Islam menetapkan bahwa peralihan harta seseorang kepada orang lain dengan menggunakan istilah kewarisan hanya berlaku setelah yang mempunyai harta meninggal dunia. Asas ini berarti bahwa harta seseorang tidak dapat beralih kepada orang lain dengan nama warisan selama yang mempunyai harta masih hidup.¹⁸

Hukum Islam menetapkan bahwa peralihan harta seseorang kepada orang lain dengan menggunakan istilah kewarisan hanya berlaku setelah yang mempunyai harta meninggal dunia. Asas ini berarti bahwa harta seseorang tidak dapat beralih kepada orang lain dengan nama warisan selama yang mempunyai harta masih hidup. Juga berarti bahwa segala bentuk peralihan harta seseorang yang masih hidup baik secara langsung maupun terlaksana setelah dia mati, tidak termasuk kedalam istilah kewarisan menurut hukum Islam. Dengan demikian hukum kewarisan Islam hanya mengenal satu bentuk kewarisan yaitu kewarisan akibat kematian semata atau yang dalam hukum perdata atau BW disebut dengan *kewarisan ab intestato* dan tidak mengenal kewarisan atas dasar wasiat yang dibuat pada waktu masih hidup yang disebut dengan *kewarisan bij testament*.¹⁹

Hukum kewarisan Islam merupakan salah satu persoalan yang penting dalam Islam, dan merupakan tiang diantara tiang-tiang hukum yang secara mendasar tercermin langsung dari teks-teks suci yang telah disepakati keberadaannya. Satu hal yang tidak dapat dipungkiri, keberadaan hukum kewarisan Islam dipresentasikan dalam teks-teks yang rinci, sistematis, konkrit dan realistik. Kerincian pemaparan teks tentang kewarisan sampai berimplikasi pada keyakinan ulama tradisional bahwa hukum kewarisan Islam tidak dapat berubah dan menolak segala ide pembaharuan. Hal ini terlihat dari teks fikih-fikih klasik yang menyebut hukum kewarisan Islam dengan ilmu *f r i d*. Kata *f r i* merupakan jamak dari kata *f -ri-d* yang berarti ketentuan, sehingga ilmu *f r i* diartikan dengan ilmu bagian yang pasti.²⁰

¹⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2004), h. 28.

¹⁹ Amir Syarifuddin, *Ibid*, h. 29.

²⁰ Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 15.

Disisi lain ulama kontemporer menganggap bahwa pada hal-hal tertentu yang dianggap tidak prinsipal, bisa saja kewarisan Islam ditafsirkan dan direkonstruksi sesuai dengan kondisi dan kemungkinan yang dapat dipertimbangkan, sehingga hukum waris Islam mampu diterjemahkan dalam lingkup masyarakat yang mengitarinya.²¹

Muhamad Syahrur adalah salah satu pembaharu pemikiran Islam yang unik. Rata-rata pembaru pemikiran Islam memiliki basis keilmuan Islam, tetapi Muhamad Syahrur tidak punya; ia seorang pemikir Islam berlatar ilmu teknik. Pendidikan formal agama diperoleh di SD hingga SMU. Namun di sela kesibukan profesional mekanika tanah dan teknik bangunan, ia menyempatkan refleksi dan meneliti ilmu Islam.²² Dalam pandangan Muhammad Syahrur bahwa paradigma keilmuan Islam sudah saatnya ditinjau ulang. Umat Islam tak lagi dapat menggunakan paradigma lama, karena meminjam Thomas Kuhn telah mengalami anomali sehingga tak mampu menjawab secara tepat masalah sosial, politik, budaya, dan intelektual yang dihadapi umat Islam. Islam dipahami dengan menggunakan sistem pengetahuan paling mutakhir, bahkan dengan tegas ia mengatakan bahwa karyanya tidak mungkin dapat bertemu karya pengkritiknya, karena ada perbedaan *methodology* (metodologi) yang dipakai.²³

Muhamad Syahrur beranggapan bahwa konsep kewarisan Islam yang selama ini dikaji dan dikembangkan oleh para pemikir Islam masih menyisakan problematika permasalahan yang harus diselesaikan. Diantara permasalahan-permasalahan yang harus diselesaikan adalah: *Pertama* konsep kewarisan yang telah diterapkan oleh kalangan masyarakat muslim muncul berdasarkan pemahaman para ahli *fiqh* pada abad-abad pertama Islam. *Kedua* penerapan konsep kewarisan tersebut masih berdasarkan ajaran-ajaran yang termuat dalam buku-buku *faraid* dan *waris* yang masih berkaitan erat dengan tradisi yang diterapkan oleh budaya lokal dinegeri-negeri Arab maupun non Arab, yang diluar ketentuan-ketentuan yang telah digariskan dalam ayat al-Qur'an.²⁴

²¹ Abdul Ghofur Anshori, *Ibid*, h. 16.

²² Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformas*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), h. 199

²³ Muhyar Fanani, *Ibid*, h. 208

²⁴ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*, Damaskus: al-Ah 1 li al-Tib "ah wa al-Nasyr wa al-Tauz", 2000), h. 221.

Hal ini, senada dengan apa yang disampaikan oleh Asghar Ali Engineer bahwa laki-laki mendominasi dalam struktur masyarakat kecuali dalam masyarakat matriarkal, dan itupun jumlahnya tidak seberapa. Perempuan dianggap lebih rendah dari laki-laki dari sinilah muncul ketidak setaraan antara laki-laki dan perempuan.²⁵

Demikian pula, ketika memahami firman Allah yang berkaitan dengan bagian yang diperoleh anak laki-laki dan anak perempuan, sebagaimana yang termaktub dalam surat n-Nis ayat 11, yaitu :

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِلْمُتَّحِةِ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمُتَّحِةِ السُّدُسُ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَىٰ بِهِنَّ أَوْ دَيْنٍ وَأَبَاؤُهُمْ وَأَبْنَاؤُهُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya : “Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan baghian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah.

²⁵ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, (Malaysia: Selangor Darul Islam, 1992), h. 142.

Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”. (Q.S n-Nis : 11)²⁶

Ayat ini memunculkan paradigma penafsiran banyak ulama bahwa porsi yang diperoleh anak laki-laki 2:1 dari anak perempuan, dengan alasan sebagaimana yang disampaikan oleh Ab al-Fid ' Isma' l bahwa porsi anak laki-laki lebih besar dikarenakan mengemban tugas yang berat dalam keluarga, sumber nafkah keluarga serta pengemban usaha dan pekerjaan. Untuk itu sekiranya pantas jika laki-laki mengambil porsi kelipatan dari porsi yang diperoleh perempuan.²⁷

Disisi lain, Muhammad Syahrur mengkritik mainstream pemikiran para ulama fiqh dalam mengkaji ayat ini. Menurut Muhammad Syahrur para ulama fiqh dalam membaca kalimat dengan harakat *d mm h*, akan tetapi ketika mengaplikasikannya dalam kasus warisan seolah-olah Allah berfirman dengan menggunakan harakat *f hth h* pada lafadz *misl* , sehingga memunculkan pemahaman bahwa bagian anak laki-laki sama dengan duakali bagian anak perempuan. Semestinya ayat tersebut dipahami bagian anak laki-laki semisal bagian dua anak perempuan.²⁸

Untuk memperkuat pemahaman Syahrur dalam menginterpretasikan ayat diatas, Syahrur menyusun sebuah formula sebagai berikut: $Y = X$.

Y adalah *t-t bi'* (variabel pengikut) untuk anak laki-laki.

X adalah *l-mut h wwil* (variabel pengubah) untuk anak perempuan.

Formula diatas dapat diterjemahkan, bagian yang diperoleh anak laki-laki akan ditetapkan setelah bagian anak perempuan ditetapkan, karena anak laki-laki adalah variabel pengikut sedangkan anak perempuan adalah variabel pengubah, sehingga Y akan bergerak dan berubah mengikuti pergerakan X.²⁹ Muhamad Syahrur juga mengkaitkan bagian yang diperoleh anak laki-laki dan perempuan dengan melihat faktor keikutsertaan perempuan dalam menanggung beban tanggung jawab perempuan dalam keluarga, ketika perempuan tidak ikut andil dalam menanggung beban keluarga, maka bagian yang diperoleh adalah setengah

²⁶ Departemen Agama RI, *Ibid*, h. 116

²⁷ Abi al-Fida' Isma'il, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, (Semarang: Toha Putra, 1995), Juz I, h. 457

²⁸ Muhamad Syahrur, *Ibid*, h. 236

²⁹ Muhamad Syahrur, *Ibid*, h. 237.

dari bagiannya laki-laki. Bila ikut andil dalam menanggung beban keluarga, maka tidak perbedaan bagian yang diperoleh laki-laki dan perempuan.³⁰ Padahal kebanyakan ulama berpendapat, ketika anak perempuan berkumpul dengan anak laki-laki, maka bagian anak perempuan adalah *s b h* (sisa) dan aplikasi pembagiannya.³¹

Al-Syatibi mempergunakan kata yang berbeda-beda berkaitan dengan *almaqasid*. Kata-kata itu ialah *maqasid al-syariah*, *al-maqasid al-syar'iyah*, dan *maqasid min syar'I al-hukm*. Meskipun demikian, beberapa kata tersebut mengandung pengertian yang sama yakni tujuan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT.³²

Menurut al-Syatibi yang dimaksud dengan *al-maslahah*³³ dalam pengertian *syari'* mengambil manfaat dan menolak *mafsadat* yang tidak hanya berdasarkan kepada akal sehat semata, tapi dalam rangka memelihara hak hamba. Sehubungan dengan hal inilah, justifikasi pendapat al-Syatibi patut dikemukakan bahwa akal tidak dapat menentukan baik dan jahatnya sesuatu, maksudnya adalah akal tidak boleh menjadi subjek atas syariat.³⁴ Di sini sebenarnya dapat dipahami bahwa al-Syatibi dalam membicarakan maslahat memberikan dua *dlawabith al-maslahat* (kriteria maslahat) sebagai batasan: *Pertama*, maslahat itu harus bersifat mutlak, artinya bukan relatif atau subyektif yang akan membuatnya tunduk pada hawa nafsu. *Kedua*, maslahat itu bersifat universal (*kulliyah*) dan universalitas ini tidak bertentangan dengan sebagian *juziyat*-nya.³⁵

³⁰ Muhamad Syahrur, *Ibid*, h. 602.

³¹ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1983), h. 433.

³² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid syaro'ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 63

³³ Oleh Tim Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta kemaslahatan ini didefinisikan sebagai segala bentuk keadaan, baik material maupun non material, yang mampu meningkatkan kedudukan manusia sebagai makhluk yang paling mulia. Menurut Tim ini, dalam al-Qur'an maslahat banyak disebut dengan istilah manfaat, atau *manafi'*, istilah lain yang sering digunakan juga adalah *hikmah*, *huda*, *barakah* yang berarti imbalan baik yang dijanjikan oleh Allah di dunia maupun di akhirat, dengan demikian menurut Tim P3EI maslahat mengandung pengertian kemanfaatan dunia dan akhirat, Yusdani. *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum; Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin al-Thufi*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 50

³⁴ Yusdani, *Ibid*, h. 51

³⁵ Asmuni, *Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqasid Menuju Ijtihad yang Dinamis*, dikutip dari www.yusdani.com, diakses pada tanggal 5 Agustus 2017

Dalam *al-Muwafaqat*, al-Syatibi membagi *al-maqasid* dalam dua bagian penting, yakni maksud syari' (*qashdu asy-syari'*) dan maksud mukallaf (*qashdu al-mukallaf*). Tujuan-tujuan syariat dalam *Maqashid al-Syariah* menurut al-Syatibi ditinjau dari dua bagian. *Pertama*, berdasar pada tujuan Tuhan selaku pembuat syariat. *Kedua*, berdasar pada tujuan manusia yang dibebani syariat. Pada tujuan awal, yang berkenaan dengan segi tujuan Tuhan dalam menetapkan prinsip ajaran syariat, dan dari segi ini Tuhan bertujuan menetapkannya untuk dipahami, juga agar manusia yang dibebani syariat dapat melaksanakan, *kedua*, agar mereka memahami esensi hikmah syariat tersebut.

Agar dapat memahami *Maqashid al-Syariah* atau tujuan syariah secara sempurna, maka terlebih dahulu paparkan beberapa unsur dari maqashid al-syariah, yaitu *Hakim, Hukum, Mahkum Fih dan Mahkum Alaih*. Al-Syatibi ketika berbicara mengenai maslahat dalam konteks *al-maqasid* mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*Syari'*) adalah *tahqiq masalih al-khalqi* (merealisasikan kemaslahatan makhluk), bahwa kewajiban-kewajiban *syari'at* dimaksudkan untuk memelihara *al-maqasid*.

Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemudaratan (*jalbul mashalih wa dar'u al-mafasid*). Aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia.³⁶

Senada dengan hal tersebut menurut al-Syatibi, seorang mujtahid berkewajiban memberikan pertimbangan hokum terhadap apa yang telah digali dari al-Qur'an atau Sunnah berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari objek hukum. Apabila hukum yang dihasilkan dari ijtihadnya itu tidak cocok diterapkan pada objek hukum karena penerapan hukum itu membawa kemudaratan, maka *mujtahid* itu harus mencarikan hukum lain yang lebih sesuai, sehingga kemudaratan bisa dihilangkan dan kemaslahatan dapat tercapai. Teori inilah yang dikenal dengan sebutan *nazariyyah i'tibar al-ma'al*.³⁷

³⁶ Yusuf Qardawi menjelaskan bahwa di antara hukum-hukum hasil ijtihad terdapat hukum yang landasannya kemaslahatan temporal, yang bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan, berarti harus ada perubahan hukum yang menyertainya, lihat, Yusuf al-Qardawi, *Pedoman Bernegara Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 1999), h. 256

³⁷ Yusdani, "*Ijtihad dan Nazariyyah I'tibar Al-Ma'al*", dikutip dari www.yusdani.com, di akses pada 5 Agustus 2017

Syariat Islam diturunkan oleh Allah adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia secara keseluruhan.³⁸ *Maqasid Syariah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut al-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu :

1. Kebutuhan *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. Menurut al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu memelihara *agama*, memelihara *jiwa*, memelihara *akal*, memelihara *kehormatan* dan *keturunan*, serta memelihara *harta*. Untuk memelihara lima pokok inilah Syariat Islam diturunkan. Setiap ayat hukum bila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima pokok diatas.
2. Kebutuhan *hajiyat* ialah kebutuhan-kebutuhan *sekunder*, di mana jika tidak terwujud tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan) seperti dijelaskan Abd al-Wahhab Khallaf, adalah sebagai contoh dari kepedulian Syariat Islam terhadap kebutuhan ini. Contoh jenis *maqasid* ini dalam bidang ekonomi Islam misalnya mencakup kebolehan melaksanakan akad *mudharabah*, *muzara'ah*, *musaqat* dan *bai' salam*, serta berbagai aktivitas ekonomi lainnya yang bertujuan untuk memudahkan kehidupan dan menghilangkan kesulitan.

Dalam lapangan ibadah, Islam mensyariatkan beberapa hukum *rukhsah* (keringanan) bilamana kenyataannya mendapat kesulitan dalam menjalankan perintah-perintah *taklif*. Misalnya, Islam membolehkan tidak berpuasa bilamana dalam perjalanan dalam jarak tertentu dengan syarat diganti pada hari yang lain dan demikian juga halnya dengan orang yang sedang sakit. Kebolehan meng-*qasar* shalat adalah dalam rangka memenuhi kebutuhan *hajiyat* ini.

³⁸ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, (Jakarta: Rajawali Press, 2006), h. 121

3. Kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat yang sesuai dengan tuntutan moral dan akhlak. Contoh jenis *al-maqasid* ini adalah antara lain mencakup kesopanan dalam bertutur dan bertindak serta pengembangan kualitas produksi dan hasil pekerjaan. Jenis kemaslahatan ini lebih memberikan perhatian pada masalah estetika dan etika, masuk dalam katagori ini misalnya ajaran tentang kebersihan, berhias, shadaqah dan bantuan kemanusiaan. Kemaslahatan ini juga penting dalam rangka menyempurnakan kemaslahatan primer dan skunder.³⁹

Jasser Auda berusaha menawarkan konsep fiqh modern berdasarkan *Maqasid al-Syariah*. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan memberikan solusi untuk kehidupan manusia agar selaras dan seimbang. Hal inilah yang berusaha diangkat oleh Jasser bagaimana sebuah konsep sistem dapat mengatur kehidupan umat Islam agar berjalan sesuai aturan dan memberi manfaat bagi manusia. Dalam *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Law: A system Approach* Jasser Auda mengartikan Maqasid pada empat arti, *pertama*, Hikmah dibalik suatu Hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh Hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan ilahiyah dan konsep Moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *Mashalih*. Dalam konsep *Maqasid* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan Prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.

Jasser Auda berusaha mengkonstruksi ulang konsep *Maqashid* lama yang bersifat *protection and preservation* menuju pada teori *maqashid* yang mengacu pada *development and rights*. Teori *maqashid* yang bersifat hirarkis mengalami perkembangan, terutama pada abad ke-20. Teori modern mengkritik klasifikasi kebutuhan (*necessity*) di atas dengan beberapa alasan berikut ini: a) *scope* teori *maqashid* meliputi seluruh hukum Islam, b) lebih bersifat individual; c) tidak memasukkan nilai-nilai yang paling universal dan pokok, seperti keadilan dan

³⁹ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1997), Jilid 1-2, h. 324

kebebasan (*freedom*); d) dideduksi dari kajian literature *fiqhi*, bukan mengacu pada sumber original/*script*. Berikut ini gambaran teori *maqashid* kontemporer dari 3 dimensi baru, yaitu :

1. Tingkatan *Maq id al-Syar ah*

Para ulama' kontemporer membagi *maq id* kepada tiga tingkatan, yaitu *maq id ' mah* (*General maq id*/tujuan-tujuan umum), *maq id kha ah* (*Specific maq id* /tujuan-tujuan khusus) dan *maq id juz`iyah* (*Partial maq id*/ tujuan-tujuan parsial).

Maq id ' mah adalah nilai dan makna umum yang ada pada semua kondisi *tasyri'* atau di sebagian besarnya, seperti keadilan, kebebasan, keadilan dan kemudahan. *Maq id kha ah* adalah *maslahat* dan nilai yang ingin direalisasikan dalam satu bab khusus dalam syariah, seperti tujuan tidak merendahkan dan membahayakan perempuan dalam system keluarga, menakut-nakuti masyarakat dan efek jera dalam memberikan hukuman, menghilangkan *gharar* (ketidakjelasan) dalam *muamalat*, dan lainnya. Sedang *maq id juz`iyah* adalah tujuan dan nilai yang ingin direalisasikan dalam pentasyri'an hukum tertentu, seperti tujuan kejujuran dan hafalan dalam ketentuan persaksian lebih dari satu orang, menghilangkan kesulitan pada hukum bolehnya tidak berpuasa bagi orang yang tidak sanggup berpuasa karena sakit, bepergian atau lainnya.⁴⁰

Di sisi yang lain, piramida *maq id al-Shar ah* terdiri dari tiga tingkatan, yaitu *ar riyah*, *jizyah* dan *ta s niyah*.⁴¹ Sedangkan penelitian para ulama' klasik, *al-Maq id al- ar riyah* dalam membuat syariah Islam terangkum dalam penjagaan lima hal pokok dalam kehidupan, yaitu: menjaga agama (*hif al-d n*), menjaga jiwa (*hif al-nafs*), menjaga akal (*hif al-'aql*), menjaga keturunan (*hif al-nasl*) dan menjaga harta (*hif al-m l*). Para ulama' klasik, semisal al-Ghazali dan al-Syatibi menyebutnya dengan *al-kulliyah al-khamsah* yang menurut mereka dianggap sebagai *us l al-syariah* dan merupakan tujuan umum dari pembuatan syariah tersebut.⁴²

⁴⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*, (Herndon: IIIT, 2008), h. 5

⁴¹ Jasser Auda, *Ibid*, h. 17

⁴² Al-Ghazali, *al-Mustasf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 174.

Para ulama klasik menyusun *maq id al-Shar 'ah* dalam tingkatan yang bersifat piramida, yang dimulai dari *maq id 'amah* sebagai pusatnya kemudian bercabang-cabang menjadi *maq id khasah* dan terakhir *maq id juz'iyah*. Kemudian dari sisi yang lain dimulai dari *al- ar riyah*, *jiyah* kemudian *tahs niyah*. Mereka menyusun urutan prioritas jika terjadi pertentangan antara *maqasid* satu dengan lainnya, maka diprioritaskan yang lebih kuat, yaitu mendahulukan penjagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Walaupun kelihatannya teori ini sederhana, namun ternyata aplikasi teori ini dalam realitas sangat sulit dan rumit. Karena itu muncul pandangan lain di antara ulama kontemporer semisal Jamaludin 'Atiyah dan Jasser Auda yang berbeda dengan susunan klasik di atas. Mereka berpendapat bahwa *maq id al-Syar 'ah* dengan segala tingkatannya bukan merupakan susunan/bangunan yang bersifat piramid, yang mana *maqasid* terbagi antara yang atas dengan yang bawah, namun ia merupakan lingkaran-lingkaran yang saling bertemu dan bersinggungan (*daw ir mutad khilah wa mutaq i'ah*), yang hubungannya saling terkait satu dengan lainnya.⁴³

Di sisi yang lain, kita tidak boleh membatasi konsep *maq id* pada apa yang ditetapkan oleh ulama klasik sebagaimana diuraikan atas. Hal ini disebabkan perkembangan dan perubahan zaman tentu saja akan berefek pada perubahan hukum. Sesuatu yang pada masa klasik dianggap tidak berharga bisa jadi saat ini menjadi berharga dan bernilai, sebagaimana terdapat dalam berbagai komoditas, jenis tumbuhan, jenis pekerjaan dan lainnya. Begitu juga, sesuatu pada kondisi dan tempat tertentu sangat berharga tetapi pada kondisi dan tempat yang lain menjadi tidak berharga.⁴⁴

⁴³ Jasser Auda, *Maq id al-Ahk m al-Shar'iyah wa 'Ilaluh*, diunduh dari http://www.jasserauda.net/modules/Research_Articles/pdf/article1A.pdf, diakses pada tanggal 5 Agustus 2017

⁴⁴ Hal ini, menurut Jasser Auda, karena bagaimanapun *maq id* adalah produk penelitian (*istiqr '*) para ulama' mujtahid dari teks-teks Syariah. Sedangkan *istiqr '* merupakan refleksi dari *ta awwur* teoritis yang ada pada diri mujtahid. *Ta awwur* ini bisa berubah sesuai dengan perkembangan pemikiran, kecerdasan dan perubahan kondisi dan waktu, lihat lebih lanjut, Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 21

2. *Maq'id al-Syar'ah* dan '*Illat*

Al-'illat dalam kajian usul fiqh adalah “sifat yang dijadikan oleh *al-Sy ri'* (Pembuat syariah) sebagai *man* (kaitan, patokan) bagi penetapan hukum berdasarkan persangkaan sebagai sarana merealisasikan tujuan Syariah dalam penetapan hukum”.⁴⁵ Atau “sifat yang tampak (*hir*) dan terukur (*mun abit*) yang karenanya hukum ditetapkan”.⁴⁶

Berdasarkan definisi di atas, para ahli ushul fiqh meletakkan beberapa syarat bagi '*illat*, secara umum ada empat syarat, yaitu sifat tersebut harus tampak (*hir*), terukur (*mun abit*), bisa diberlakukan kepada realitas atau hal yang lain, tidak berlaku khusus (*muta'addiy*), dan *mu'tabarah* dalam arti tidak ada teks yang menunjukkan bahwa sifat tersebut tidak dipakai.⁴⁷

Lebih lanjut, Jasser Auda menggagas *maq'id al-syar'ah* dengan pendekatan system sebagai pisau analisis dalam kajian hukum Islam. Menurut Auda, penggunaan *maq'id al-syar'ah* dengan pendekatan system ini harus memperhatikan semua komponen yang ada dalam system hukum Islam, yaitu *cognitive nature* (pemahaman dasar), *wholeness* (Keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (hirarki yang saling terkait), *multi-dimensionality* (multi dimensionalitas) dan *purposefulness* (orientasi tujuan) hukum Islam.⁴⁸

Keterkaitan antar ketiga kemaslahatan tersebut merupakan ruh yang terdapat dalam Islam, dan saling menyempurnakan. Penekanan utama dalam kemaslahatan tersebut adalah kemaslahatan primer (*daruriyat*), karena menjadi kebutuhan mendasar bagi setiap manusia untuk meneguhkan dimensi kemanusiaannya. Jika nilai-nilai tersebut dilanggar, maka dapat dipastikan bahwa hak dan identitas kemanusiaan akan berkurang, karena sejatinya, nilai-nilai tersebut harus menjadi pijakan politik, ekonomi dan keberagamaan, sehingga pandangan politik, ekonomi dan keberagamaan tidak berseberangan dengan isu-

⁴⁵ Jasser Auda, *Ibid*, h. 25

⁴⁶ Yusuf Hamid al-'Alim, *Ibid*, h. 68

⁴⁷ Jasser Auda, *Ibid*, h. 35

⁴⁸ Jasser Auda, *Ibid*, h. 45

isu kemanusiaan, seperti kebebasan beragama, berpendapat dan berekspresi, hak reproduksi, hak hidup, hak atas kepemilikan harta benda dan lainnya.⁴⁹

Sesuai dengan pemaparan yang dipaparkan di atas penulis menggunakan kaidah dari persoalan ini dan mencoba menghubungkan dengan ketentuan dalam hukum kewarisan Islam yang tidak bisa terlepas dari kaidah-kaidah ushul sebagai pembentukan hukum kewarisan Islam terkait dengan sistem kewarisan di masyarakat adat Lampung Sai Batin Kab. Pesisir Barat dengan kaidah :

العادة شريعة محكمة⁵⁰

Artinya : “Peraturan adat dapat dijadikan suatu hukum”.

Para ulama yang mengamalkan ‘urf atau adat itu dalam memahami dan mengistinbathkan hukum menetapkan beberapa persyaratan untuk ‘urf atau adat tersebut, yakni :

1. Adat atau ‘urf itu bernilai maslahat dan dapat diterima oleh akal sehat.
2. Adat atau ‘urf itu berlaku umum dan merata dikalangan orang-orang yang berada dalam lingkungan adat itu, atau dikalangan sebagian besar warganya.
3. Adat atau ‘urf dijadikan sandaran dalam penetapan hukum itu telah ada (berlaku) pada saat itu, bukan adat atau ‘urf yang muncul kemudian. Hal ini berarti adat atau ‘urf itu harus telah ada sebelum penetapan hukum.
4. Adat atau ‘urf bertentangan dan melalaikan dalil syara’ yang ada atau bertentangan dengan prinsip yang pasti.⁵¹

Seorang mujtahid (dalam hal ijtihad) haruslah memperhatikan tradisi dalam pembentukan hukumnya. Seorang hakim juga harus memperhatikannya dalam pengadilannya. Karena sesungguhnya sesuatu yang sudah menjadi adat manusia dan sesuatu yang telah biasa mereka jalani, maka hal itu telah menjadi bagian dari kebutuhan mereka dan sesuai dengan kemaslahatan mereka sepanjang ia tidak bertentangan dengan syara’, maka wajib diperhatikan.⁵² Hukum yang berdasarkan ‘urf atau adat dapat berubah dengan perubahannya pada suatu masa

⁴⁹ Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 55

⁵⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, alih bahasa oleh : H. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, (Semarang: Toha Putra Group, 1994), h. 124.

⁵¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 2*, (Jakarta: Kencana, 2009), h. 400

⁵² Abdul Wahhab Khallaf, *Ibid*, h. 125.

atau suatu tempat. Oleh karena itu, 'urf atau adat terbagi menjadi dua macam, yaitu :

1. 'Urf Shahih ialah sesuatu yang saling dikenal oleh manusia, dan tidak bertentangan dengan dalil syara'. Maka dari itu 'urf yang shahih wajib dipelihara dalam pembentukan hukum dan dalam peradilan.
2. 'Urf Fasid (adat kebiasaan yang rusak) ialah sesuatu yang sudah menjadi tradisi manusia, akan tetapi tradisi itu bertentangan dengan syara', atau menghalalkan sesuatu yang diharamkan, atau membatalkan sesuatu yang wajib. Maka dari itu 'urf yang fasid tidak wajib diperhatikan dalam pembentukan hukum dan dalam peradilan.⁵³

Sesungguhnya cabang akan berubah dengan perubahan pokoknya. Ketetapan 'urf atau adat sebenarnya bukanlah suatu dalil yang berdiri sendiri karena 'urf atau adat termasuk dalam pemeliharaan masalah mursalah.⁵⁴ Dalam penggunaan metode *al-maslahah al-mursalah* ini masih memunculkan hal yang dilematis. Disatu sisi *maslahah* ini sangat dibutuhkan mengingat tidak semua kebutuhan manusia dijelaskan secara rinci dalam nash sehingga penggunaan *Al-maslahah al-mursalah* ini merupakan suatu kebutuhan yang sangat urgen. Akan tetapi di sisi yang lain, jika semua orang bebas menggunakan *al-maslahah al-mursalah* sebagai dalil penggalan hukum Islam, maka bukan suatu hal yang mustahil nantinya jika banyak orang berlomba-lomba menggunakan *Al-maslahah al-mursalah* sebagai alat legalitas untuk mengesahkan status hukum yang pro kepada kepentingannya sendiri. Oleh karena itu, para pakar *Ushul al-Fiqh* menformulasikan beberapa syarat yang harus dipenuhi agar *Al-maslahah al-mursalah* bisa dijadikan sebagai salah satu dalil dalam penggalan sebuah hukum. Syarat-syarat tersebut yaitu :

1. *Maslahah* haruslah sesuai dengan maksud *syari'* dalam pensyariaan sehingga tidak meniadakan pokok-pokok syariat dan juga tidak sampai bertentangan dengan nas} ataupun dalil-dalil yang *qat'i*. Jadi, jika ada suatu hal yang dianggap oleh sebagian orang sebagai sebuah kemaslahatan yang

⁵³ Abdul Wahhab Khallaf, *Ibid*, h. 126.

⁵⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *Ibid*, h. 127.

harus direalisasikan, akan tetapi secara nyata kemaslahatan tersebut bertentangan dan dapat merobohkan nilai-nilai agung pada *al-Maqasid al-Syariah*, maka *maslahah* tersebut tidak bisa dijadikan sebuah dalil dan metode untuk menggali sebuah hukum Islam.

2. *Maslahah* harus berupa *maslahah* yang rasional (masuk akal). Oleh karena itu *maslahah* yang dimaksud disini adalah *maslahah* yang sudah pasti, bukan berupa *maslahah* yang masih diragukan dan muncul ketidakjelasan.
3. *Maslahah* merupakan manfaat yang dapat dirasakan oleh mayoritas umat manusia secara umum, bukan *maslahah* yang hanya dapat dirasakan oleh sebagian orang atau sebagian kelompok saja. Syarat yang ketiga inilah yang bisa meminimalisir kesalahan yang dilakukan oleh berbagai pihak tertentu, yang menjadikan *al-maslahah al-mursalah* sebagai metode penggalian hukum untuk melegitimasi kepentingannya sendiri saja.⁵⁵

Jika ketiga syarat diatas sudah dipenuhi, maka para mujtahid dibolehkan untuk meaplikasikan metode *al-maslahah al-mursalah* ini pada persoalan-persoalan hukum Islam yang tidak ada status hukumnya dalam nash al-Qur'an ataupun *al-Sunnah*. Suatu hal yang dianggap mujtahid sebagai sebuah kemaslahatan yang harus segera direalisasikan, maka dia boleh menerapkan kemaslahatan tersebut walaupun status hukumnya tidak mendapatkan legalitas nash yang tegas dalam al-Qur'an dan *al-Sunnah*.

Sehubungan dengan permasalahan kewarisan di atas, al-Qur'an dan Sunnah telah memberikan aturan hukum yang tegas dan terperinci. Hukum kewarisan sebagai pernyataan tekstual yang tercantum dalam al-Qur'an dan Sunnah itu berlaku secara universal bagi seluruh umat Islam dan mengandung nilai-nilai yang bersifat abadi.⁵⁶ Meskipun demikian, beberapa hal masih perlu adanya ijtihad, oleh karena itu corak kehidupan masyarakat pada suatu negara atau daerah tertentu bisa memberikan pengaruh yang signifikan terhadap hukum kewarisan Islam. Walaupun pengaruhnya itu dipandang relevan, sejauh tidak melampaui garis-garis pokok dari ketentuan hukum waris Islam baku.

⁵⁵ Wahbah zuhaili

⁵⁶ Idris Jakfar dan Taufik Yahya, *Kompilasi Hukum Kewarisan Islam*, (Jambi: Pustaka Jaya, 1995), h. 29

