

DISKURSUS HUKUM KEWARISAN 'AN-TARADJIN
(Menjembatani Dialektika Kewarisan Maternalistik dan Paternalistik
di Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi)



Oleh:
Albert Alfikri
NIM: 1420310048

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Magister Hukum Islam
Konsentrasi Hukum Keluarga

YOGYAKARTA

2016

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Albert Alfikri
NIM : 14.203.10048
Jenjang : Magister
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga (HK)

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah asli hasil penelitian saya, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 7 Maret 2016

Yang Menyatakan



Albert Alfikri

NIM : 14.203.10048

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Albert alfikri
NIM : 14.203.10048
Jenjang : Magister
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga (HK)

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan benar-benar bebas dari plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai ketentuan hukuman yang berlaku.

Yogyakarta, 7 Maret 2016

Yang Menyatakan



Albert Alfikri

NIM : 14.203.10048



KEMENTERIAN AGAMA
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

Tesis berjudul : DISKURSUS HUKUM KEWARISAN *AN-TARADIN*
(MENJEMBATANI DIALEKTIKA KEWARISAN
MATERNALISTIK DAN PATERNALISTIK DI
KABUPATEN SAROLANGUN PROVINSI JAMBI)

Nama : Albert Alfikri
NIM : 1420310048
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga (HK)
Tanggal Ujian : 24 Maret 2016

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Hukum
Islam (MHI).

Yogyakarta, 4 April 2016

Direktur,



Prof. Noorhaidi, M.A., M.Phil., Ph.D.


NIP.: 19711207 199503 1 002


**PERSETUJUAN TIM PENGUJI
UJIAN TESIS**


Tesis Berjudul : **DISKURSUS HUKUM KEWARISAN 'AN-TARADIN (MENJEMBATANI DIALEKTIKA KEWARISAN MATERNALISTIK DAN PATERNALISTIK DI KABUPATEN SAROLANGUN, PROVINSI JAMBI)**

Nama : Albert Alfikri
NIM : 14.203.10048
Jenjang : Magister
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga (HK)

Telah disetujui tim penguji ujian munaqasyah :

Ketua Ujian/Penguji : Dr. Subaedi, M.Si ()

Pembimbing/Penguji : Prof. Dr. Khoiruddin, M.A ()

Penguji : Dr. Agus Moh. Nadjib, M.Ag ()

Diuji di Yogyakarta, pada hari tanggal 24 Maret 2016

Waktu : Pukul 13.30 s.d 14.30 WIB

Hasil/Nilai : 93,00

IPK : 3,65

Predikat : Sangat Memuaskan

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth:
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu'alaikum Warahmatullāhi Wabarakātuh

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, penelitian, telaah, arahan dan koreksi terhadap penulisan naskah tesis berjudul :

**DISKURSUS HUKUM KEWARISAN 'AN-TARĀDIN (MENJEMBATANI
DIALEKTIKA KEWARISAN MATERNALISTIK DAN PATERNALISTIK
DI KABUPATEN SAROLANGUN, PROVINSI JAMBI)**

Yang di tulis oleh :
Nama : Albert Alfikri
NIM : 14.203.10048
Jenjang : Magister
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga (HK)

Saya berpendapat bahwa naskah tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Hukum Islam.

Wassalāmu'alaikum Warahmatullāhi Wabarakātuh

Yogyakarta, 8 Maret 2016
Pembimbing,



Prof. Dr. Khoiruddin, M. A.
NIP. 19641008 199103 1 002

ABSTRAK

Studi ini akan menjawab sebuah pertanyaan mendasar: Mengapa terdapat problem pradisematis, sosiologis dan epistemologis dalam sistem kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun-Jambi dan apa solusi permasalahan tersebut? Untuk menjawabnya, studi ini meminjam gagasan pradigma terpadu George Ritzer dalam rangka menganalisis realitas kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun. Kemudian menindaklanjutinya dengan gagasan induksi *istiqrā'* untuk mencari epistemologi hukum yang tidak bertentangan dengan *khiṭāb syar'i*. Karena yang dibutuhkan masyarakat Sarolangun adalah penjemabatan dialektika kewarisan maternalistik dan paternalistik, maka gagasan *maṣlahah* asy-Syāṭibi dimanfaatkan untuk mengintegrasikan dua gagasan tadi, dalam rangka mencari solusi yang konformis dengan realitas sosial, sekaligus tidak bertentangan dengan *khiṭāb syar'i*.

Kewarisan yang praktikkan di Sarolangun adalah 1) kewarisan maternalistik bias budaya Minangkabau yang dibawa Putri Selaro Pinang Masak dari Pagaruyung dan 2) kewarisan paternalistik bias budaya Arab yang dibawa Datuk Paduko Berhalo dari Turki. Dua kebudayaan itu berpengaruh bukan hanya terhadap praktik kewarisan, melainkan juga terhadap pandangan yang melatarbelakangi praktik kewarisan itu sendiri. Kelompok pendukung kewarisan maternalistik memercayai pembagian 1:2 yang mereka praktikkan sebagai 'pusaka/adat' yang diwariskan secara turun-temurun dan seharusnya dipraktikkan. Menurutny, praktik kewarisan maternalistik sudah dibenarkan oleh syara'. Sementara itu—dengan pertimbangan yang sama, yakni *adat bersendi syara'*, *syara' bersendi kitabullah*—kelompok pendukung kewarisan paternalistik memercayai bahwa yang seharusnya dipraktikkan adalah pembagian 2:1. Unikny, di sisi lain muncul model kewarisan 'ketiga' yang berada di 'ruang-antara' (*in between*), tidak keduanya, tetapi lahir dari keduanya, yakni kewarisan '*an-tarāḍin*. Kewarisan ini secara terminologis diadopsi dari pernyataan '*rela*' ('*an-tarāḍin*) yang diucapkan dan/atau dipraktikkan oleh masyarakat Sarolangun. Istilah ini kemudian diangkat sebagai suatu diskursus baru bagi studi kewarisan dalam rangka menjembatani dialektika kewarisan maternalistik dan paternalistik di Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi.

Implikasi dari studi ini adalah menunjukkan bagaimana kewarisan berparadigma ganda itu dipraktikkan, dan pada gilirannya menawarkan paradigma baru bagi studi kewarisan. Paradigma yang cenderung konformis dengan realitas sosial, sekaligus tidak bertentangan dengan *khiṭāb syar'i* ini—sekali lagi—tidak diupayakan untuk mengganti dua paradigma yang telah ada, tetapi untuk menjembatani dialektika antarparadigma itu.

Katakunci: *Paradigma, Kewarisan, 'An-tarāḍin, Sarolangun.*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Sesuai dengan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI, Menteri Pendidikan dan Menteri Kebudayaan RI No. 158/1987 dan No. 0543 b/U/1987 Tertanggal 22 Januari 1988

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	N a m a
ا	alif	tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba	B	-
ت	ta	T	-
ث	śa'	Ś	s (dengan titik di atas)
ج	jim	J	-
ح	ha'	H	h (dengan titik di bawah)
خ	kha'	Kh	-
د	dal	D	-
ذ	zal	Ž	z (dengan titik di atas)
ر	ra	R	-
ز	za	Ž	-
س	sin	S	-
ش	syin	Sy	-
ص	sad	Ş	s (dengan titik di bawah)
ض	dad	D	d (dengan titik di bawah)
ط	ta	T	t (dengan titik di bawah)
ظ	za	Z	z (dengan titik di bawah)

ع	'ain	'	koma terbalik ke atas
غ	gain	G	-
ف	fa	F	-
ق	qaf	Q	-
ك	kaf	K	-
ل	lam	L	-
م	mim	M	-
ن	nun	N	-
و	wawu	W	-
ه	ha	H	-
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	

B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda *syaddah*, ditulis rangkap.

contoh : أحمدية ditulis *Ahmadiyyah*

C. Ta' Marbutah di Akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis h, kecuali untuk kata-kata Arab yang sudah terserap menjadi Bahasa Indonesia, seperti *salat*, *zakat* dan sebagainya.

ditulis *jama'ah* جماعة

2. Bila dihidupkan ditulis t, contoh :

كرامة الأولياء ditulis *karamatul-auliya'*

D. Vokal Pendek

Fathah ditulis *a*, kasrah ditulis *i*, dan dammah ditulis *u*.

E. Vokal Panjang

a panjang ditulis ā, i panjang ditulis ī dan u panjang ditulis ū, masing-masing dengan tanda hubung (-) di atasnya.

F. Vokal Rangkap

1. Fathah + ya' mati ditulis ai, contoh :

بينكم ditulis *bainakum*,

2. Fathah + wawu mati ditulis au, contoh : قول ditulis *qaul*

G. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof (‘)

أنتم ditulis *a'antum* مؤنث ditulis *mu'annas*

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf Qamariyyah, contoh :

القران ditulis *al-Qur'an* القياس ditulis *al-Qiyas*

2. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

السماء ditulis *as-Sama* الشمس ditulis *asy-Syams*

I. Penulisan huruf besar disesuaikan dengan EYD.

J. Kata dalam rangkaian Frasa dan Kalimat

1. Ditulis kata per kata, contoh :

ذوى الفروض ditulis *zawi al-furud*

2. Ditulis menurut bunyi atau pengucapan dalam rangkaian tersebut, contoh :

أهل السنه ditulis *ahl as-Sunnah*

شيخ الإسلام ditulis *Syaikh al-Islam* atau *Syaikhul-Islam*

MOTTO

"من جد وجد"



PERSEMBAHAN

Mama, untukmu segalanya...



KATA PENGANTAR



Al-hamd li Allāh haqqa hamdih, wa shallā Allah wa sallam ‘alā khair khalqih, wa alā ālih wa ṣahbih. Kurang-lebih empat bulan penulis mengerahkan segala daya dan upaya untuk menyelesaikan tugas akhir perkuliahan. Penulis menyadari bahwa pengetahuan yang penulis miliki tidak sebanyak yang dimiliki ‘orang-orang pandai’. Hanya saja, penulis tidak ingin menjadi magister dengan pengetahuan yang tidak magister. Tesis yang ada ditangan pembaca ini adalah “*baṣīl al-majhūd fi tahṣīlī al-maqṣūd*” yang diselesaikan dalam lebih-kurang 16 jam/hari selama 4 bulan. Hasil yang dicapai mungkin tidak seimbang dengan jerih payah yang dikerahkan—sekiranya ‘orang pandai’ yang mengerjakan. Namun demikian “*mā lā yudrak kulluh lā yutrak julluh*”.

Meski harus berusaha keras menganalisis, mengkritik, melacak dalil-dalil, bahkan melampaui beberapa penelitian kewarisan sebelumnya, tesis ini pada akhirnya bisa rampung dengan judul **Diskursus Hukum Kewarisan ‘An-tarāḍin: Menjembatani Dialektika Kewarisan Maternalistik dan Paternalistik di Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi.** Sebuah studi yang diupayakan menjadi *problem solving* bagi problematika kewarisan, utamanya bagi dialektika kewarisan berwatak kebudayaan. Tesis ini tidak mungkin selesai tanpa bantuan banyak pihak. Terimakasih kepada pihak-pihak yang turut serta, langsung maupun tak langsung, selama proses penelitian.

1. Bapak Prof. Dr. H. Machasin, M.A, Pjs. Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Prof. H. Noorhaidi Hasan, M.A, M.Phil, Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Bapak Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A, selaku dosen sekaligus pembimbing tesis.
4. Para Guru Besar dan Dosen Program Pascasarjan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah banyak membimbing matakuliah selama ini.
5. Orang tua penulis, Gusni yang selalu mendoakan kebaikan bagi penulis.
6. Dua saudari penulis yang sangat penulis banggakan, Isnaini Safira dan Nursalis Mawaddah.
7. Guru akademik penulis, Achmad Fawaid, M.A, M.A. "*Terimakasih, jasmu kan ku kenang selalu.*"
8. Segenap teman HK-B dan teman dari Jambi yang kuliah di Yogyakarta.

Jika tesis ini punya tujuan, maka tujuannya adalah menawarkan model kewarisan baru yang relatif konformis dengan realitas sosial, sekaligus 'mapan' secara epistemologi-*syar'i*. Tak ada gading yang tak retak, kritik dan saran tak kan ditolak.

Yogyakarta, 7 Maret 2016

Penulis



Albert Alfikri

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iii
PENGESAHAN DIREKTUR.....	iv
PERSETUJUAN TIM PENGUJI.....	v
NOTA DINAS PEMBIMBING	vi
ABSTRAK	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	viii
MOTTO	xi
PERSEMBAHAN.....	xii
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI.....	xvi
DAFTAR GAMBAR	xix
DAFTAR LAMPIRAN.....	xx
DAFTAR.....	xxi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	9
D. Telaah Pustaka.....	10
E. Kerangka Teori	13
F. Metode Penelitian.....	21
G. Sistematika Pembahasan	25
BAB II CORAK KEWARISAN MASYARAKAT MUSLIM KABUPATEN SAROLANGUN, PROVINSI JAMBI.....	27
A. Masyarakat Muslim Sarolangun dalam Tinjauan Sejarah Kebudayaan	27
B. Sistem Kekerabatan Masyarakat Muslim Kabupaten Sarolangun.....	34
C. Kewarisan Berparadigma Ganda di Sarolangun.....	39
BAB III <i>ISTIDLĀL</i> HUKUM KEWARISAN ‘AN-TARĀḌIN.....	49
A. Definisi ‘ <i>An-tarāḍin</i>	50
B. Kewarisan ‘ <i>An-tarāḍin</i> dalam Kontestasi ‘ <i>Ubūdiyah- Mu‘āmalah</i>	52
1. Fleksibilitas ‘ <i>An-tarāḍin</i> dalam <i>Munāsabah ‘Iliyah</i>	53
2. Kewarisan dalam Kategorisasi <i>Mu‘āmalah</i>	58

C. Pandangan ‘ <i>An-tarāḍin</i> ’ terhadap Ke- <i>qaṭ‘i</i> -an Kalkulasi 2:1 al-Qur‘ān.....	62
D. Penerapan Induksi (<i>Istiqrā</i>) dalam Penemuan Hukum Kewarisan ‘ <i>An-tarāḍin</i> ’.....	67
BAB IV KONTEKSTUALISASI KEWARISAN ‘AN-TARĀḌIN’.....	72
A. Pandangan kelompok Maternalistik terhadap Kewarisan ‘ <i>An-tarāḍin</i> ’.....	74
B. Pandangan kelompok Paternalistik terhadap Kewarisan ‘ <i>An-tarāḍin</i> ’.....	83
C. Relasi Paradigmatik Kewarisan Masyarakat Muslim Sarolangun.....	87
D. Titik-temu Kewarisan Maternalistik-Paternalistik dalam Kewarisan ‘ <i>An-tarāḍin</i> ’.....	90
E. Implikasi Etis Kewarisan ‘ <i>An-tarāḍin</i> ’.....	100
BAB V PENUTUP	102
A. Kesimpulan.....	102
B. Saran-saran	106
DAFTAR PUSTAKA	109
LAMPIRAN	113

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1	: Desain Teoretik	20
Gambar 3	: Integrasi Epistemologis Ritzer dalam Kewarisan Masyarakat Muslim Sarolangun	88
Gambar 4	: Titik-temu Trilogi Kewarisan.....	96



DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1 : Laporan Penelitian

Lampiran 2 : Daftar Riwayat Hidup



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu isu mendasar yang sering dibahas dalam studi hukum kewarisan adalah persoalan keadilan. Ia sering dibahas dan/atau diperdebatkan karena hubungannya dengan kebutuhan terhadap kebermaksudan memelihara jiwa (*hifz' an-nafs*) dan memelihara harta (*hifz' al-mal*).¹ Kebutuhan (*hajah*) terhadap keduanya menuntut agar pola kewarisan (di)sesuai(kan) dengan realitas sosial. Upaya penyesuaian itu tidak hanya membahas studi kewarisan dari perspektif sosiologis, tetapi juga epistemologis, historis dan kultural. Tak ayal, studi hukum kewarisan selalu 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-Qur'an yang bersifat transendental, sementara

¹ Karena keduanya merupakan aspek mendasar (*hajah dhurriyah*), yakni asalnya (*ma 'alaihi ghairuhu-buniy*) seperti sifat dengan yang disifatkan. Apabila hilang yang mendasar, hilang pula kebutuhan dan kesempurnaan (*tahsiniyah*), jika terjadi konflik yang menyebabkan kematian, hilang pula bagian kewarisan, demikian pula pada *hifz' al-mal*. lihat asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, (ttp.: Dar al-Fikri al-'Arabi, t.t.), II, hlm. 16.

perspektif sosial-budaya berangkat dari studi terhadap *asbab an-nuzul* al-Qur'an yang merespons realitas kewarisan berbasis budaya pada masa itu; respons yang merupakan sikap tidak setuju al-Qur'an terhadap ketimpangan gender dalam hukum kewarisan.² Dari sinilah (re)interpretasi hukum kewarisan berbasis respons sosial menjadi niscaya; keniscayaan yang berimplikasi bukan hanya terhadap hukum kewarisan, melainkan juga terhadap pergulatan wacana relevansi al-Qur'an 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-Qur'an, sekaligus mengabaikan posisi al-Qur'an yang bersifat transendental. Pada tahun 50an, hal yang senada juga dilakukan oleh Hazairin. Menurutnya, praktik kewarisan al-Qur'an bias Arab di kalangan Muslim Indonesia merupakan doktrin Sunni yang

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 saudara laki-laki, keponakan, istri saudara dan paman dari ayah, secara terpaksa. Kemudian, ketentuan *iddah* di-*naskh* dengan Q.S. al-Baqarah [2]: 234, *wa yatarabbasha bi' anfusihim arba'ah asyhur wa 'asyra'*; hak perempuan ditetapkan dengan Q.S. an-Nisa' [4]:12, *walahunn ar-rubu'* dan mewariskan secara terpaksa di-*naskh* dengan "*wala-yahill lakum an taris/ an-nisa' karha*". Selanjutnya, secara berkala, al-Qur'an merubah sistem kewarisan Jahiliyah. Dari hanya diberikan kepada keluarga partisipan perang dengan dua syarat: *pertama*, dengan mengikrarkan sumpah "*wa allazim 'aqadat aimanakum fa' tukum nastabahum*", Q.S. an-Nisa' [4]:33. *Kedua*, dengan berhijrah "*inna allazim amanu-wa hajaru-wa jahadu-bi amwalihim wa an fusihim* sampai pada *hatta> yuhajiru*" > al-Anfal [7]: 72. Setelah masyarakat dianggap telah beradaptasi dengan ketentuan-ketentuan tersebut, diturunkan Q.S. an-Nisa' 4:11, sebagai afirmasi terhadap gagasan tiga sebab kewarisan; nasab, nikah, dan *wula'*. Lihat, al-Bujairami, *Hasyiyah al-Bujairami 'ala-al-Khatib*, cet-1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H/1996 M), IV, 4. Lihat pula, Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiah al-Bajuri*, (Beirut: Dar Ihyat-Turas al-'Arabi, 1426 H), II, hlm. 96.

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 *qat'ī al-Qur'ān*. Jika ditilik dari sudut pandang resepsi sosial dan kesesuaiannya dengan epistemologi hukum Islam, gasasan mereka cenderung bermasalah, utamanya di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun Jambi yang mempraktikkan sistem kewarisan berparadigma ganda. Apa yang dilakukan studi ini adalah tidak hanya melampaui gagasan tersebut—dari sisi resepsi sosial dan epistemologi hukum Islam—tetapi juga berusaha mengakomodir sistem kewarisan berbasis kebudayaan dalam bingkai sosio-epistemologi-*syar'ī*.

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 '*antarāh*'. Kewarisan ini secara terminologis diadopsi dari pernyataan '*rela*' ('*antarāh*') yang diucapkan (secara eksplisit) dan/atau dipraktikkan (secara implisit)

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

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-taraʿlān*' 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. Kewarisan '*an-taraʿlān*' merupakan model kewarisan yang berangakat dari pengetahuan berwatak sosial kemudian diperkokoh dengan argumentasi epistemologis-*syar'ī*.

Signifikansi objek formal, studi ini menjelajahi aspek yang jarang ditempuh oleh para peneliti sebelumnya—yakni aspek sosiologis dan epistemologis-*syar'ī*—sekaligus menawarkan paradigma baru. Berawal dari mendeskripsikan realitas kewarisan berparadigma ganda di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun, kemudian membangun epistemologis-*syar'ī*, dan pada gilirannya menawarkan paradigma baru bagi studi kewarisan, yakni paradigma kewarisan '*an-taraʿlān*' yang mencakup dua aspek tersebut.⁴

⁴ Yang dimaksud dengan epistemologis-*syar'ī* di sini adalah epistemologi *burhānī*, yaitu pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan dan hukum-hukum logika. *Episteme burhānī*—sering disebut pendekatan rasional argumentatif—adalah pendekatan yang mendasarkan kekuatan rasio melalui instrumen logika, seperti induksi dan deduksi. Pendekatan ini menjadikan realitas sebagai sumber kajian yang mencakup realitas alam (*kaunīyyah*), realitas sejarah (*taʾrīkhīyyah*), realitas sosial (*ijtimaʿīyyah*) dan budaya (*ṣāqafīyyah*). Karena *episteme* ini menjadikan realitas sebagai sumber kajian, maka dalam rangka memahami realitas kehidupan sosial keagamaan secara lebih memadai, diperlukan pendekatan-pendekatan lain, misalnya sosiologi, antropologi, budaya, sejarah dan lain-lain. Lihat M. Amin Abdullah, "*al-Ta'wīl al-'Ilm: Ke Arah Perubahan*

Mengapa harus sosio-epistemologis-*syar'i*? Jawabannya adalah karena koherensinya dengan objek kajian: praktik kewarisan berparadigma ganda yang bersifat sosiologis dan *istidlak* hukum kewarisan '*an-tara*~~*h*~~*h*' yang bersifat epistemologis.⁵ Keduanya itu berfungsi untuk menunjukkan bagian yang tidak objektif dalam pemahaman sosial, utamanya pemahaman masyarakat Muslim Sarolangun terhadap kewarisan yang saling tarik-ulur.

Dalam contoh representatif A dan B, jika A berpendapat bahwa kewarisan yang sah diterapkan di Sarolangun adalah kewarisan maternalistik, sementara B berpendapat bahwa kewarisan yang sah diterapkan di Sarolangun adalah kewarisan paternalistik, dua pendapat ini merepresentasikan ambivalensi paradigmatik yang berangkat dari subjektivitas masing-masing. Karenanya, perlu mengurai permasalahan dari dua sudut pandang: sosiologis dan epistemologis-*syar'i*.

Signifikansi objek material, gagasan '*an-tara*~~*h*~~*h*'—meskipun bukan kewarisan maternalistik, bukan pula paternalistik—muncul untuk menjembatani dialektika antarkeduanya. Ketika kelompok pendukung maternalistik memercayai kewarisan adat bias Minangkabau adalah yang seharusnya dipraktikkan, kelompok pendukung kewarisan paternalistik justru membantah, seraya menyatakan bahwa kewarisan paternalistik bias Arab-lah yang sesuai dan/atau dikehendaki oleh adat itu sendiri. Dalam situasi ini kewarisan '*an-tara*~~*h*~~*h*'

Paradigma Penafsiran Kitab Suci” *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 39 No. 2 July-Desember 2001, hlm. 379-380.

⁵ Yang dimaksud dengan sosio-epistemologis-*syar'i* di sini adalah pandangan realitas sosial masyarakat Muslim Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi, dan *istidlak*-hukum yang tidak bertentangan dengan *khithab-syar'i*.

menerobos ruang-antara (*in between*), menawarkan diri sebagai pen jembatan dialektika berlandaskan asas saling suka-rela, asas yang kohern dengan syara' (syari'at Islam), sesuai dengan kondisi sosial masyarakat, sekaligus senafas dengan konstitusi.⁶

Signifikansi isu penelitian, mengapa harus *'an-tara'djn*, bukan bilateral? Secara teknis, *'an-tara'djn* bisa dikatakan hampir 'serupa tetapi tak sama' dengan bilateral. Keserupaannya terletak pada ketidakberpihakan kepada salah satu dari maternalistik-paternalistik dan posisinya yang di tengah, sementara ketidak-samaannya terletak pada wilayah normatif dan praksis-etis. Bilateral bersandar pada sisi normatif 1:1, yang cenderung mengabaikan praktik kewarisan maternalistik-paternalistik, sementara *'an-tara'djn* beroperasi di wilayah praksis-etis yang mengafirmasi keduanya dengan asas saling suka-rela.

Tidak hanya soal pengabaian terhadap sistem kewarisan maternalistik, tetapi juga soal kebertentangannya dengan sistem kewarisan paternalistik al-Qur'an,⁷ telah membuktikan bahwa kalkulasi 1:1 itu masih bermasalah. Selain

⁶ Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), terdapat ketentuan waris secara damai, yakni Pasal 183 yang berbunyi "*para ahli waris dapat bersepakat mekakukan perdamaian dalam pembagaian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya*". Meskipun demikian, waris secara damai tidak sama dengan *'an-tara'djn*, Imam asy-Syafi'i menyatakan bahwa kerelaan merupakan prioritas utama dari pada perdamaian (*shllh*), ia bahkan menganggap *shllh* tidak sah jika tidak diiringi dengan *tib an-nafs* (kerelaan). Pendapat ini memperjelas kedudukan *an-tara'djn* sebagai prasyarat mutlak bagi penerapan waris secara damai. Kewarisan secara damai tidak dapat dilakukan tanpa kerelaan, dalil yang menjadi argumentasi adalah hadis "*innahu la yahill mak'imri'in Muslim illa-bi tjbah min nafsih*" dan firman 'Allah "*'an-tara'djn*". Karenanya, apa yang diproyeksikan oleh *an-tara'djn*, merupakan diskursus baru yang hanya dapat dikatakan senafas dengan waris secara damai versi KHI 183. Lihat, Muhammad bin Isma'îl bin al-Amîr al-Yamani as-San'ani, *Subul as-Salam Syarh Bulugjal-Maram min Adillah al-Ahkam*, (Kairo: Dar al-Hadis 1428 H), III, hlm. 80-81.

⁷ Bagi mereka, pembagian yang adil ialah pembagian berdasarkan hukum Islam yang paternalistik. Demikian pula pada kubu maternalistik, bagi mereka, pembagian yang adil ialah pembagian berdasarkan "adat" yang maternalistik.

itu, apa yang digagas oleh kewarisan bilateral dengan memosisikan kesamarataan sebagai parameter keadilan bukanlah suatu keputusan yang tepat. Sama-rata belum tentu adil. Apakah memberikan pakaian dengan ukuran yang sama kepada dua anak yang jarak umurnya relatif jauh dapat dikatakan adil? Keadilan bukan hanya tentang kesamarataan, melainkan juga tentang keberterimaan, kerelaan dan rasa saling menghargai.

Henry Sidgwick (1907) dalam karyanya *The Methods of Ethics*, sebagaimana dikutip oleh John Rawls, menyatakan:

“Masyarakat disebut tertata dengan tepat, dan karenanya adil, ketika lembaga-lembaga utamanya diatur sedemikian rupa, demi mencapai keseimbangan kepuasan *netto* yang merupakan hasil dari kepuasan seluruh individu anggota masyarakat yang bersangkutan.”⁸

Kepuasan *netto* tersebut seirama dengan gagasan *'an-tarajin* dalam menentukan keadilan berdasarkan kemanfaatan. Gagasan ini mengungkap, memperlihatkan, sekaligus menyandarkan keadilan pada paham kemanfaatan (*utilitarianisme*) guna menghasilkan kepuasan bagi setiap individu.

Jika menelisik catatan sejarah Jambi, ditemukan bahwa corak kebudayaannya yang mendua itu tidak terjadi begitu saja, tetapi dibalik pembentukan kebudayaan itu terdapat ‘pengaruh besar’ dari politik penguasanya. Perkawinan Raja Jambi bernama Putri Selaro Pinang Masak asal Minangkabau dengan Ahmad Salim alias Datuk Paduko Berhalo asal Turki—ternyata—tidak sekadar perkawinan biologis, tetapi bersamaan dengan itu juga terjadi perkawinan-silang antara budaya dan agama. Putri Selaro Pinang Masak

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, terj. Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 25.

menawarkan corak maternalistik kepada budaya Jambi, sementara Datuk Paduko berhalo menawarkan corak paternalistik.⁹ Konsekuensinya, wajar jika saling-pengaruh antarkebudayaan itu melahirkan corak kewarisan yang ambivalen.

Pertanyaannya kemudian, mengapa corak kewarisan yang mendua itu dipandang bermasalah dalam perspektif sosiologis dan epistemologis-*syar'f*? Untuk menjawabnya, studi ini memperlihatkan beberapa hal yang berkaitan dengan keduanya:

Pertama, terkait dengan resepsi sosial. Bahwa terjadinya tarik-ulur antara kelompok pendukung sistem kewarisan maternalistik dan kelompok pendukung sistem kewarisan paternalistik bukan hanya persoalan persepsi dan praksis, melainkan juga persoalan paradigma sosial yang mendasari perspektif itu. Karenanya, studi ini meminjam pendekatan sosiologi guna memperlihatkan realitas kewarisan di Sarolangun. *Kedua*, terkait dengan *istidlal* hukum. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa apa yang dilakukan studi ini adalah menelaah realitas sosial, sekaligus mencari jalan keluar yang relatif cocok dengan aturan *syar'i* dan konstitusi. Untuk mengupayakan hal tersebut, studi ini membangun argumentasi epistemologis menggunakan penalaran induktif (*istiqrā*).

Dua pendekatan di atas, pada akhirnya akan digunakan untuk menciptakan model kewarisan yang cenderung konformis dengan realitas sosial, sekaligus mapan secara epistemologis-*syar'i*. Yaitu diskursus hukum kewarisan

⁹ Raden Abdullah, *Kenang-kenangan Jambi nan Betuah*, (Jambi: t.p., 1970), hlm. 7.

'an-tara'djn, suatu sintesis sosiologis dan epistemologis-*syar'i* sebagai pen jembatan dialektika kewarisan maternalistik dan peternalistik di Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi.

B. Rumusan Masalah

Secara rinci ada tiga pokok permasalahan yang ingin ditelusuri dalam studi ini, ketiganya dirumuskan dalam pertanyaan mendasar:

1. Bagaimana dua corak kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun dipraktikan dan bagaimana pula resepsi masyarakat terhadapnya?
2. Bagaimana upaya penemuan hukum (*istidlal*) kewarisan *'an-tara'djn* dalam rangka memosisikan diri sebagai solusi yang konformis dengan realitas sosial dan tidak bertentangan dengan *khithab syar'i*?
3. Bagaimana kontekstualisasi kewarisan *'an-tara'djn* dalam tinjauan sosio-epistemologis-*syar'i*?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Menelaah realitas kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun dengan cara pandang sosiologis.
- b. Mencarikan argumentasi epistemologis-*syar'i* bagi kewarisan *'an-tara'djn* dengan mengupayakan *istidlal* hukumnya.

- c. Mengontektualisasi konsep kewarisan *'an-taraðjn* yang konformis dengan realitas sosial, sekaligus tidak bertentangan dengan *khithb syar'i*.

2. Kegunaan Penelitian

a. Kegunaan teoretis

1. Menempatkan kewarisan *'an-taraðjn* sebagai bahan komparasi dalam studi hukum kewarisan.
2. Memperlihatkan bagaimana konsep *'an-taraðjn* menjadi solusi yang konformis dengan kondisi sosial dan epistemologis-*syar'i*, sekaligus senafas dengan konstitusi.

b. Kegunaan Praktis

1. Menawarkan konsep kewarisan *'an-taraðjn* sebagai alternatif hukum yang konformis dengan realitas sosial, sekaligus tidak bertentangan dengan *khithb-syar'i*.
2. Memberi sumbangsih pemikiran dalam studi hukum kewarisan.

D. Telaah Pustaka

1. Studi-studi Terdahulu

Telah banyak studi pustaka dan lapangan tentang hukum kewarisan. Studi-studi itu pun telah dituangkan dalam berbagai bentuk: jurnal, skripsi, tesis dan disertasi dalam berbagai macam pendekatan pula. Di antaranya: Tesis karya Muhammad Adib (2002)—mahasiswa Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta—yang berjudul *Fleksibilitas Hukum Waris Islam*. Suatu kajian berbasis *usūl al-fiqh* yang menggagas wacana fleksibilitas kewarisan.

Menurutnya, hukum waris bersifat fleksibel, bukan *ta'abbudi*, sehingga meniscayakan makna hakikinya dipahami oleh nalar manusia. Ia juga memperlihatkan (in)konsistensi kaum ortodoksi yang di satu sisi bersikukuh mempertahankan ke-*qat'ian nasb* di sisi lain memercayai *ijtihad zhanni*.¹⁰ Karya ini cukup memberikan kontribusi bagi penelitian kewarisan, utamanya dalam pendekatan *usūl al-fiqh*. Sejauh yang penulis temukan dari 2000 sampai 2016, bisa jadi tesis ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) terbaik tentang keadilan pembagian harta waris.

Sumbangsih kajian kewarisan perspektif sosiologis *versus* normatif juga diberikan oleh Fatahuddin Aziz Siregar (2001)—mahasiswa Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta—dalam tesisnya *Pendekatan Sosiologi Versus Normatif dalam Memahami Hukum Islam*. Sebuah penelitian lapangan (*field research*) yang mendeskripsikan praktik kewarisan berwatak adat dalam pembagian antara anak laki-laki dan perempuan di Tapanuli Selatan. Penelitian ini memperlihatkan kesenjangan sosial berdasarkan jenis kelamin dalam perspektif sosiologis dan normatif.¹¹

Tesis Yahya (2005)—mahasiswa Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga yang berjudul *Keadilan Hukum Waris Islam*—juga ditampilkan dalam bentuk *field*

¹⁰ Muhammad Adib, *Fleksibilitas Hukum Waris Islam*, (Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002).

¹¹ Fathuddin Siregar, *Pendekatan Sosiologi versus Normatif dalam Memahami Hukum Islam*, (Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001).

research. Ia memosisikan diri pada kritik yang tidak sepenuhnya: tidak sepenuhnya mengkritik keadilan hukum waris al-Qur'an, sementara menunjukkan kebutuhan sosiologis terhadap kewarisan berwatak sosial.¹² Seirama dengan tesis Yahya, disertasi Yuliatin (2014)—mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta—yang berjudul *Hukum Islam dan Hukum Adat (Studi Pembagian Waris Masyarakat Seberang Kota Jambi)*, juga memperlihatkan tipologi kewarisan dalam masyarakat Muslim multi etnis. Penelitian lapangan yang juga memilih Jambi sebagai lokasi penelitian ini, mencoba mendeskripsikan praktik kewarisan tentang bagaimana—secara sosio-historis—kewarisan dipengaruhi oleh latar belakang sejarah sosial suatu masyarakat.¹³

2. Posisi Studi ini

Studi ini menempuh jalan 'ketiga' yang akan menjembatani dialektika kewarisan berparadigma ganda di Sarolangun. Ia tidak mengunggulkan yang satu dan mengalahkan yang lain, tetapi berada pada posisi netral atau justru membekali keduanya dengan argumentasi sosiologis dan epistemologis-*syar'i*.

Studi ini berbeda dengan tesis Muhammad Adib yang mengkritik kaum ortodoksi dan tekstualis al-Qur'an. Secara konseptual studi ini mengafirmasi gagasan Adib, sementara secara kontekstual ia justru melampauinya. Gagasan Adib bisa saja cocok dari sisi konsepsi fleksibilitas akan tetapi bermasalah dari

¹² Yahya, *Keadilan dalam Hukum Waris Islam*, (Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005).

¹³ Yuliatin, *Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Yogyakarta: Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).

sisi konteksnya. Karena kritik Adib terhadap otoritas *nash*—secara implisit—telah mengabaikan kehendak kelompok yang menginginkan pemberlakuan pembagian kewarisan perspektif *nash*

Selain dengan gagasan Adib, studi ini juga berbeda dengan penelitian Siregar. Ia hanya mendeskripsikan kesenjangan antarkeduanya, tanpa mencarikan jalan keluar. Begitu pula, apa yang ditunjukkan dalam penelitian Yahya dan Yuliatin yang hanya menampilkan aspek sosial-budaya, tidak mempertimbangkan aspek epistemologis-*syar'i*. Kekuatan argumentasi mereka cenderung ‘terpaku’ pada aspek sosial-budaya saja. Apa yang mereka tawarkan masih sekadar deskripsi tentang realitas sosial kewarisan, sementara yang ditawarkan studi ini adalah konsep kewarisan berbasis sosio-epistemologi-*syar'i*.

E. Kerangka Teori

Ada tiga kerangka teori yang digunakan untuk menelaah studi ini.

1. Abstraksi Teoretik
 - a. Teori paradigma terpadu George Ritzer. Teori ini dipinjam dalam rangka meneliti—secara sosiologis—praktik kewarisan berparadigma ganda yang berlaku di Kabupaten Sarolangun.
 - b. Teori induksi (*istiqrāʿ*). Teori ini digunakan untuk mengupayakan—secara epistemologis-*syar'i*—*istidlāl* hukum kewarisan ‘*an-taraʿlān*.

- c. Teori kemaslahatan (*al-mashalih*) as-Sya'bi. Teori ini dimanfaatkan untuk mengintegrasikan argumentasi sosiologis dan epistemologis-*syar'i* bagi kewarisan '*an-taradun*', berdasarkan realitas sosial dan *khithab syar'i*.

Dari tiga teori di atas, dapat disimpulkan bahwa argumentasi yang ingin dibangun oleh studi ini mencakup tiga hal: 1) Dimensi praksis kewarisan maternalistik dan paternalistik di Kabupaten Sarolangun. 2) *Istidlal* hukum kewarisan '*an-taradun*'. 3) Sintesis sosiologis dan epistemologis-*syar'i* dalam kontekstualisasi kewarisan '*an-taradun*'.

George Ritzer berpendapat, ada tiga faktor penyebab terjadinya perbedaan paradigma dalam sosiologi. *Pertama*, karena perbedaan pandangan filsafat yang mendasari pemikiran masing-masing komunitas sosiolog (dalam hal ini, kelompok maternalistik dan paternalistik) tentang persoalan yang semestinya dipelajari sosiologi (dalam hal ini, kewarisan yang semestinya dipraktikkan oleh masyarakat Muslim Sarolangun). *Kedua*, sebagai akibat logis pertama, maka, teori-teori (dalam hal ini, paham kewarisan) yang dibangun dan dikembangkan masing-masing komunitas ilmuan (dalam hal ini, kelompok pendukung kewarisan maternalistik dan paternalistik) itu berbeda pula. *Ketiga*, metode yang dipakai untuk memahami dan menerangkan (dalam hal ini, memahami kemudian mempraktikkan) substansi disiplin itu (dalam hal ini, kewarisan) pun berbeda pula.¹⁴

Teori induksi (*istiqrāʿ*) dalam *istidlal* studi ini dimanfaatkan untuk mengumpulkan dalil-dalil hukum yang bersifat khusus agar dapat diberlakukan

¹⁴ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, (Jakarta; Rajagrafindo Persada 2014), hlm. 6-8.

secara umum.¹⁵ Asy-Syafi'i menerapkan *istiqrā'* dalam kasus penetapan masa menstruasi bagi wanita. Ia menetapkan batas minimum, batas normal dan batas maksimum berdasarkan sampel-sampel yang diambil dari keterangan kaum wanita.¹⁶

Sementara itu, asy-Syāḥibī menyatakan bahwa penerapan (*istiqrā'*) dari sekumpulan dalil-dalil *juz'i* menuju kesimpulan *kulli* merupakan dalil yang sebenarnya diinginkan (*dalil matlub*). Penerapan *istiqrā'* dimanfaatkan studi ini dalam rangka meniscayakan kewarisan '*an-taraḥḥin*' secara epistemologis. Selain itu, ia juga digunakan untuk mengupayakan argumentasi *syar'i* bagi kewarisan '*an-taraḥḥin*', sekaligus menawarkan paradigma baru bagi studi kewarisan.

Terkait teori *masalahah* yang akan diterapkan dalam Bab IV, Asy-Syāḥibī berpendapat bahwa kemaslahatan haruslah merujuk pada dua aspek: aspek realitas sosial (sosiologis) dan aspek *khitaḥ syar'i* (epistemologis).¹⁷ Yang dimaksud dengan aspek realitas sosial adalah kondisi sosial yang menginginkan kesesuaian konsep keadilan waris dengan kondisi sosial mereka—ini yang dikatakan oleh as-Syāḥibī dengan *waqa'i' al-wujud* (realitas yang ada). Sementara yang dimaksud dengan aspek *khitaḥ syar'i* adalah bagaimana hukum itu dihasilkan dengan mencarikan argumentasi epistemologis yang sesuai dengan prinsip *syar'i*.

Dengan cara melihat permasalahan secara sosio-epistemologis-*syar'i*, dapat dipahami bahwa konsep kewarisan yang dijadikan solusi, idealnya

¹⁵ Frank Thilly, "The Theory of Induction", *The Philosophical Review*, Vol. 4, No. 12, July 1903, hlm. 401-411.

¹⁶ Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri...*, hlm. 160.

¹⁷ Menurut Asy-Syāḥibī 1) Masalahah harus ditinjau dari dua sisi: realitas sosial dan *khitaḥ syar'i*. 2) Tidak dibenarkan menghukumi *syari'ah* dengan akal. Lihat Asy-Syāḥibī, *al-Muwafaqat*, cet-1, (Saudi Arabia: Dar Ibn 'Affan li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1417), II, hlm 44, 79.

memenuhi dua kriteria tersebut. Jika tidak demikian, konsep yang ditawarkan tidak dapat dikatakan mapan, atau justru menjadi ‘solusi yang tidak solutif’. Inilah alasan mengapa konsep ‘*an-taradhn*’ cenderung lebih cocok dibandingkan beberapa konsep kewarisan yang—mengupayakan keberterimaan sosial, namun—rekonstruktif.

Setidaknya ada tiga alasan mengapa konsep-konsep kewarisan rekonstruktif itu dianggap masih problematik. *Pertama*, karena sifatnya yang cenderung normatif dan mengabaikan kehendak sosial. Misalnya, sistem kewarisan bilateral belum dapat menerima pembagian waris bias kebudayaan, karena—menurutnya—ketentuan 1:2 bias Minangkabau, dan 2:1 bias Arab tidak seirama dengan pesan esensial al-Qur’an yang bilateral.

Kedua, karena sifatnya yang rekonstruktif menjadikan ia harus menafikan ke-*qat’i*-an kalkulasi tekstual al-Qur’an. Misalnya, konsep *hudud* yang beranggapan bahwa kalkulasi teologis al-Qur’an 2:1 bias Arab bukan merupakan ketentuan mutlak, melainkan hanya batasan maksimum (*al-hadd al-a’la*) bagi laki-laki dan batasan minimum (*al-hadd al-’adna*).¹⁸

Ketiga, karena penolakan terhadap aspek etis. Misalnya, penolakan praktik *hibah* pasca pembagian harta waris 2:1 oleh Munawir Sjadzali. Ia pernah menyatakan ketidaksetujuannya dengan praktik *hibah* atas dasar kemurahan hati,

¹⁸ Hukuman seratus kali cambuk untuk pelaku *zina*—menurutnya—adalah batas yang tetap (*al-hadd al-mustaqim*) dan tak boleh diubah-ubah. Argumentasinya adalah Q.S. al-Nur [24]: 2 “perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman”. Lihat, Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mufassarah*, cet-2, (Damaskus: Al-Ahali li-*at-Thaba’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi*, 1990), hlm. 463.

di mana awalnya orang tua membagikan secara *hibah*, kemudian sepeninggalannya, harta yang tersisa, dibagikan secara *fara'id*} Praktik semacam ini menurutnya ‘percuma dilakukan’ karena secara tidak langsung mencerminkan penolakan terhadap ketidakadilan kalkulasi tekstual al-Qur’ān.¹⁹

Klaim ‘percuma’ terhadap praktik pembagian 2:1 yang kemudian dibagi lagi dengan asas saling suka-rela ini—tentunya—tidak dapat dibenarkan. Bukankah *hibah* juga hukum yang berlandaskan al-Qur’ān? Dan menurut al-Qur’ān itu sendiri, asas hukum yang mengatur urusan *mu’āmalah* adalah *al-musyābah*. jika setiap pihak merelakan, otomatis tuntutan hukum digugurkan (*saqat*}*ṭṭalab* ‘*an al-baqi*).

Ketika cara hibah dianggap adil oleh mereka yang menerapkannya, berarti hibah sudah dapat mewakili maksud dari keadilan.²⁰ Atas dasar ini, praktik tersebut justru menjadi solusi etis yang konformis dengan al-Qur’ān dan realitas sosial. Dalam sebuah analogi: A berhutang sejumlah Rp. 10.000.00,- kepada B, kemudian, karena suatu alasan, B sebenarnya sudah merelakan (*ibra*}) hutang tersebut, hanya saja B masih menunggu A membayarnya dulu. Setelah dibayar, barulah B mengatakan “*abra’tuka*” (saya telah merelakan). Apakah yang dilakukan oleh B keliru? Haruskah B merelakannya sebelum A membayar? Bukankah yang dilakukan B justru lebih maslahat, dalam hal mengajarkan tanggung jawab kepada A? Selama tidak bertentangan dengan aturan *syar’i*, maka praktik hukum tidak perlu dipermasalahkan.

¹⁹ Wahyuni Nafis, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), hlm 88

²⁰ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethic*, dalam John Rawls, *A Theory of Justice*, terj. Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 25

Tiga pertanyaan sekaligus merupakan jawaban di atas, semakin memberikan haluan yang jelas bagi konsep *'an-taradīn* untuk menempuh cara yang berbeda dengan apa yang ditempuh oleh konsep-konsep di atas. Ketika pembagian 2:1 al-Qur'an belum dapat diterima oleh suatu masyarakat 'secara *kaffah*', *'an-taradīn* mencari alternatif lain. Alternatif yang tidak hanya dapat diterima oleh ulama tradisional atau yang disebut ortodoks tadi, tetapi juga harus diterima sebagai kemaslahatan umum.

Berikut ini sekilas uraian terkait argumentasi kewarisan *'an-taradīn* yang memprioritaskan dua aspek; realitas sosial dan epistemologis-*syar'ī*.²¹

Secara sosiologis, *'an-taradīn* mempertimbangkan, sekaligus mengafirmasi pandangan masyarakat terhadap keadilan. *'An-taradīn* meminjam teori paradigma terpadu Ritzer untuk mendeteksi penyebab tarik-ulur antarmasing-masing kelompok, yakni paradigma yang melatar-belakangi perbedaan pandangan antara kelompok maternalistik dan paternalistik.

Secara epistemologis-*syar'ī*, studi ini mengupayakan *istidlāl* hukum kewarisan *'an-taradīn* dengan menyusun argumentasi berikut:

1. Terkait kenadiran penggunaan istilah (*nudurah al-mustakaha*) *'an-taradīn* dalam kajian fiqh kewarisan. *'An-taradīn* merupakan istilah yang populer dalam kajian *mu'amalah*, tetapi, kali ini ia diposisikan dalam

²¹ Yang dimaksud "secara epistemologis" di sini adalah argumentasi yang berpijak dari pemahaman terhadap al-Qur'an, al-Hadis dan pandangan ulama yang berpijak pada keduanya. Usul al-Fiqh disebut juga sebagai kajian epistemologi hukum Islam, hal tersebut dapat dilihat dari perkembangannya pasca al-Imam asy-Syafi'i (w. 204).

studi kewarisan.²² Jika ditinjau dari penggunaan *'an-taraʿijn* sebagai *'illah* hukum yang *mu'aʿmalah*-sentris, sementara ia juga dijadikan *'illah* hukum dalam pembahasan *syakhsiyah*, jelas bahwa ia tidak dikhususkan dalam kasus *mu'aʿmalah* saja, tetapi juga dapat beroperasi dalam kasus *syakhsiyah* bahkan *jinayah* sekalipun.²³

2. Terkait penggunaan kata *'an-taraʿijn* dalam kitab-kitab terdahulu. *Pertama*, penggunaan istilah *'an-taraʿijn* oleh al-Muzanni, ketika menyatakan hukum *talaq* yang dilakukan atas dasar kerelaan dari kedua belah pihak.²⁴ *Kedua*, pendapat al-Imam asy-Syafi'i yang menggunakan *an-taraʿijn* sebagai pengecuali (*mustashabih*) dari premis 1) larangan *tijarah* Q.S. an-Nisa' [4]: 29 kecuali dengan asas *'an-taraʿijn*, 2) larangan memakan harta anak yatim dan 3) kewajiban menunaikan hak mahar istri, sekaligus 4) menjelaskan bahwa *'an-taraʿijn*, dapat dijadikan asas pengecualian bagi empat larangan tersebut.²⁵

Secara ringkas, sekilas *istidlal* di atas telah menunjukkan bahwa secara epitemologis-*syar'i*, *'an-taraʿijn* dapat diberlakukan dalam ranah selain *mu'aʿmalah*. Lebih lanjut, dalam bab III penelitian ini akan diperlihatkan bagaimana pengupayaan *istidlal* hukum kewarisan *'an-taraʿijn* berdasarkan

²² Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "Kitab at-Tijarah", (ar-Riyad) Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr wa at-Tauzi', t.t), hlm. 376. Hadis No. 2185. Hadis diriwayatkan oleh Sa'id al-Khudri>

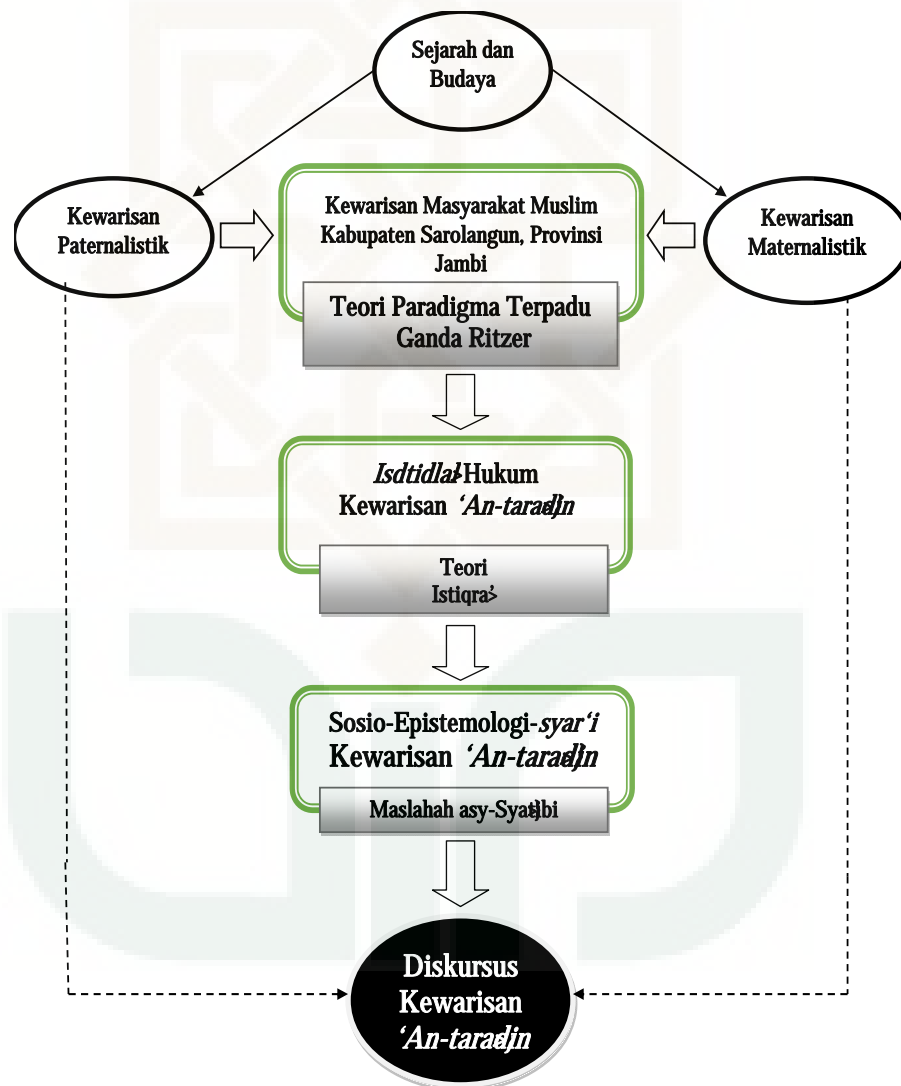
²³ Lihat Q.S. an-Nisa' [4]: 29 tentang *tijarah* dan Q.S. al-Baqarah [2]: 233 tentang *rada'ah*.

²⁴ Abi-Ibrahim Isma'il bin Yahya>Al-Muzanni, *Mukhtashir al-Muzanni fi Furu' asy-Syafi'iyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/ 1998 M), hlm. 250.

²⁵ Al-Imam Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm*, (t.tp., Dar al-Wafa', 2001), III, hlm. 634-635.

analisis *istiqrāʾ*, *ẓahni-qatʿi*, *istishāʾ*, *ʿillah*, *takhsīs* dan ketentuan *istidlāʾ* yang lain.

2. Desain Teoretis



F. Metode Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian lapangan²⁶ yang bersifat kualitatif²⁷ dengan menggunakan pendekatan sosio-epistemologis-*syar'i*. Pendekatan sosiologis digunakan untuk memperlihatkan realitas sosial, sementara epistemologis-*syar'i* digunakan untuk mengupayakan *istidlal* hukum yang tidak bertentangan dengan *kitab syar'i*, dan pada gilirannya dua pendekatan ini diintegrasikan dalam kontekstualisasi hukum kewarisan *'an-tara'ln*.

Adapun objek material studi ini, terbagi dua: *pertama*, problematika praktik kewarisan berparadigma ganda. Untuk menelaah ini, digunakan pendekatan sosiologi. *Kedua*, *istidlal* hukum kewarisan *'an-tara'ln*. Untuk melacaknya digunakan pendekatan epistemologis-*syar'i*.

Menurut penulis, penggunaan pendekatan ini sangatlah tepat, karena koherensinya dengan teori yang digunakan. Tiga teori yang akan diterapkan meliputi: 1) Teori Paradigma Terpadu yang koheren dengan pendekatan sosiologis. Teori ini dipinjam guna melacak realitas sosial. 2) Teori Induksi (*istiqrā*) dalam penemuan hukum *syar'i* yang koheren dengan pendekatan epistemologis-*syar'i*. Teori ini diterapkan dalam ber-*istidlal*. 3) Teori *Maslahah* yang koheren dengan aspek sosiologis dan epistemologis-*syar'i*. Teori ini akan mengintegrasikan aspek

²⁶ Sulistyowati Irianto, et.al., *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), hlm. 176.

²⁷ Penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif kualitatif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati. Lihat Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hlm. 22.

sosiologis (relitas sosial) dan epistemologis-*syar'i* (*khitaḥ syar'i*) dalam kontekstualisasi kewarisan *'an-taraḥḥn*.

2. Metode Analisis

Dengan pendekatan yang telah disebutkan di atas, secara kualitatif, penelitian ini menunjukkan bagaimana menggunakannya dalam argumen riset secara keseluruhan, agar terwujud koherensi metode analisis dan tidak hanya berciri elektik. Upaya koherensi tersebut dibagi dalam tiga tahapan:

Pertama, analisis sosiologis yang digunakan untuk menelusuri struktur sosiologis praktik kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun. Tahapan ini 1) menampilkan corak dan keberpengaruh budaya terhadap kewarisan di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun; 2) menunjukkan bagian yang problematik dalam kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun yang memiliki sistem kewarisan berparadigma ganda; dan 3) mencari titik-temu sosiologis yang nantinya akan diintegrasikan dengan kewarisan *'an-taraḥḥn* secara sosio-epistemologis-*syar'i*.

Kedua, analisis epistemologis-*syar'i* dimanfaatkan untuk mengupayakan *istidlal* hukum kewarisan *'an-taraḥḥn*. Tahapan ini 1) mendeteksi *'illah al-hukm* untuk menentukan status kewarisan *'an-taraḥḥn* dalam kontestasi *'ubuḍiyah-mu'āmalah*, 2) mengumpulkan dalil-dalil yang bersifat khusus untuk dijadikan argumentasi epistemologis kewarisan *'an-taraḥḥn*, 3) menyusun konstruk dalil-dalil yang bersifat khusus (*juz'i*) menjadi dalil yang bersifat umum (*kullī*).

Ketiga, mengintegrasikan hasil penelitian tahapan pertama dengan hasil penelitian tahapan kedua, kemudian mengontekstualisasikannya di kalangan

masyarakat Muslim Sarolangun, untuk membangun argumentasi sosio-epistemologis-*syar'ī* bagi diskursus hukum kewarisan *an-tarā'īn*.

a. Sumber Data

Ada tiga jenis sumber data yang dimanfaatkan dalam studi ini; primer, sekunder dan tersier.

1. Sumber Primer

Sumber data primer studi ini adalah masyarakat Muslim Kabupaten Sarolangun. Sumber tersebut dimanfaatkan untuk memperlihatkan bagaimana praktik kewarisan di Sarolangun. Data tersebut berupa informasi yang langsung didapat dari wawancara²⁸ dengan subjek hukum yang terlibat langsung atau kelompok yang mendukung praktik kewarisan tersebut. Informan yang diwawancarai terdiri dari tokoh masyarakat, tokoh agama (ketua MUI dan mantan ketua MUI), dan tokoh adat (strukturalis [yang tergabung dalam lembaga adat kabupaten] dan tradisional [yang tidak tergabung]). Dari ketiganya, diprioritaskan mereka yang terlibat langsung secara praktis, dan mereka yang berada dalam satu institusi, sementara memiliki perbedaan paradigmatik tentang kewarisan.

2. Sumber Sekunder

Sumber data sekunder studi ini adalah literatur-literatur yang berkaitan dengan sosiologi dan yurisprudensi hukum kewarisan *'an-*

²⁸ Wawancara adalah sebuah interaksi yang di dalamnya terdapat pertukaran atau berbagai aturan, tanggung jawab, perasaan, kepercayaan, motif dan informasi. Lihat, Haris Herdiansyah, *Metode Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), hlm 118.

taradfin. Seperti Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma karya Ganda Ritzer, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syariah* karya asy-Syatibi, 'Ilmu Usul al-Fiqh karya 'abd al-Wahhab Khallaḥ, *al-Umm* karya asy-Syafi'i, *Adwa' al-Bayan* karya asy-Syinqithi, *al-Wajiz fi Usul at-Tasyri' al-Islami* karya Hituḥ Hukum Kewarisan Bilateral karya Hazairin dan lain-lain.

3. Sumber Tersier

Sumber data tersier studi ini adalah literatur-literatur yang mendukung tema riset ini, meski tidak membahas secara khusus dan ekstensif tentangnya. Sumber hukum tersebut umumnya mencakup esai, tulisan dari internet yang sedikit-banyak menyinggung hukum kewarisan atau sosiologi masyarakat Sarolangun.

b. Teknik Pengumpulan data

Penelitian ini, mengumpulkan data menggunakan teknik wawancara semi struktuk dengan pertanyaan terbuka, fleksibel tetapi terkontrol. Teknik ini digunakan untuk mendeskripsikan praktik kewarisan di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun. Dalam mengambil sampel, penelitian ini menggunakan teknik *sampling purpose* (sampel bertujuan). Teknik ini berguna untuk mendapatkan informan atau responden yang tepat dan menguasai permasalahan yang menjadi objek penelitian.²⁹ Sesuai dengan studi yang diangkat, penelitian ini memilih tiga golongan dalam masyarakat Muslim Sarolangun: 1) Pelaku hukum (subjek hukum) yang menerapkan sistem kewarisan berparadigma ganda atau kewarisan '*an-taradfin*. 2) Tokoh agama—diutamakan mereka—yang menduduki

²⁹ Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2009), hlm. 54.

struktur tertentu di bidang agama, seperti Ketua MUI Sarolangun dan mantan Ketua MUI Sarolangun. 3) Tokoh adat. Baik yang tergabung dalam lembaga resmi adat (strukturalis) maupun yang tidak tergabung (tradisionalis).

G. Sistematika Pembahasan

Bab ini disusun dalam lima bab utama. Bab I adalah Pendahuluan yang sedang diuraikan ini, karenanya tidak memerlukan keterangan lebih lanjut.

Bab II berisikan corak kewarisan maternalistik dan paternalistik yang terjadi di Kabupaten Sarolangun, Provinsi Jambi. Dijelaskan juga bagaimana sejarah kebudayaan membentuk dualisme kewarisan, kemudian bagaimana resepsi masyarakat terhadap dualisme kewarisan. Bahasan mengenai ini berpijak pada teori paradigma terpadu George Ritzer, digunakan untuk mengurai permasalahan sosial tentang kewarisan.

Bab III berisikan uraian tentang *istidlal* hukum kewarisan *'an-taraʿljin* yang dapat relatif tidak bertentangan dengan *khitaḅ syar'ī*. kemudian diperlihatkan juga, bagaimana konsep *'an-taraʿljin* melampaui konsep kewarisan rekonstruktif dalam menemukan argumentasi epistemologis. Pijakan bahasan ini adalah teori induksi (*istiqrāʾ*) asy-Syaḅbi dalam penemuan hukum *syar'ī*.

Bab IV Memuat uraian tentang kontekstualisasi konsep *'an-taraʿljin* secara sosiologis dan epistemologis-*syar'ī* di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun. Pijakan bahasan ini adalah teori kemaslahatan (*maṣāliḅ*) asy-Syaḅbi,

digunakan untuk mengintegrasikan dua aspek tersebut dalam rangka membangun argumentasi hukum kewarisan *'an-taraðh*.

Bab V merupakan penutup. Bab ini akan berisikan rangkuman menyeluruh dari seluruh pembahasan pada bab-bab sebelumnya. Rangkuman tersebut akan diuraikan dalam rangka menjawab tiga pertanyaan penelitian yang telah disajikan pada bab pertama. Selain rangkuman dan kerangka keseluruhan, bab ini juga berisi rekomendasi untuk studi-studi kewarisan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Sebagaimana tertera dalam Bab I, studi ini akan menjawab sebuah pertanyaan mendasar: Mengapa terdapat problem sosiologis, historis, kultural, epistemologis dalam sistem kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun-Jambi dan apa solusi permasalahan tersebut? Untuk menjawabnya, pertanyaan umum ini kemudian dipecah menjadi tiga pertanyaan khusus.

1. Bagaimana dua corak kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun dipraktikkan dan bagaimana pula resepsi masyarakat terhadap dualisme itu?
2. Bagaimana *istidlal* hukum kewarisan '*an-tara'djn* dalam rangka memosisikan diri sebagai solusi yang konformis dengan realitas sosial dan relatif tidak bertentangan dengan *khithab syar'f*?
3. Bagaimana kontekstualisasi kewarisan '*an-tara'djn* dalam tinjauan sosio-epistemologis-*syar'f*?

Berdasarkan tiga pertanyaan di atas, seluruh uraian dalam studi ini disusun. Bab II telah menjawab pertanyaan pertama, Bab III telah menjawab pertanyaan kedua dan Bab IV telah menjawab pertanyaan ketiga. Berikut ini, akan

diuraikan kembali secara singkat hasil-hasil jawaban terhadap tiga pertanyaan di atas, seturut pembagian Bab studi ini:

1. Melalui Bab II, penulis menguraikan realitas sosial masyarakat Sarolangun yang memiliki sistem kewarisan berparadigma ganda. Dari sana pula tampak bagaimana hierarki sosial dibentuk oleh sejarah kebudayaan yang kemudian membentuk hierarki dalam sistem kewarisan. Masuknya budaya Minangkabau ke Sarolangun, membentuk hierarki masyarakat berdasarkan jenis kelamin. Kaum ibu bukan hanya menjadi aktif, melainkan juga berkontribusi, berperan-serta, sekaligus mendominasi posisi strategis. Di sebaliknya kaum ayah justru pasif, subordinat, didominasi dan cenderung tidak diperankan selayaknya fitrah "*qawwamun 'ala>an-nisa>*". Hierarki sosial bias sejarah ini adalah yang dikatakan Ritzer sebagai entitas makro-objektif, yakni fenomena material berskala besar yang meretas ke dalam kebudayaan masyarakatnya.

Apa yang diakibatkan oleh kebudayaan maternalistik juga diakibatkan oleh kebudayaan paternalistik bias Arab. Yang terungkap dari fakta sejarah adalah Datuk Paduko Berhalo sebagai pembawa Islam ke semenanjung Negeri Jambi, telah memberi pangaruh besar kepada kaum ayah. Konsekuensinya adalah terbentuknya kultur kebudayaan maternalistik bias Minangkabau dan kultur kebudayaan paternalistik bias Arab. Inilah yang disebut Ritzer sebagai entitas makro subjektif, yakni fenomena non-material berskala besar. Mereka mencoba menentukan

posisi mereka sendiri sebagai “*qawwamun ‘ala>an-nisa’*” yang pada akhirnya menghasilkan tarik-ulur dalam pembagian waris. Siapa yang mendominasi siapa pula yang didominasi, siapa yang superordinat, siapa pula yang subordinat, kaum ibu atau kaum ayah?

Tarik-ulur tersebut membentuk pola kewarisan masing-masing. Kewarisan maternalistik memberikan hak waris lebih banyak kepada ahli waris perempuan, sementara kewarisan paternalistik memberikan hak waris lebih banyak kepada ahli waris laki-laki. Pola interaksi inilah yang disebut Ritzer sebagai entitas mikro-objektif, yakni fenomena material berskala kecil. Kemudian, berdasarkan argumentasi adat atau syara’ masing-masing kelompok memperkuat praktik kewarisan yang mereka terapkan. Dari sana realitas kewarisan dibentuk, dari entitas mikro-subjektif, yakni fenomena non-material berskala kecil. Dengan kata lain mereka hanya meresepsi sistem kewarisan yang diyakini relevan dengan kondisi sosial setempat.

Hanya jika memahami realitas corak kebudayaan masyarakat Sarolangun dan saling-pengaruh antara kebudayaan dan corak kewarisan, studi ini dapat mengakomodir aspek sosial dalam rangka menawarkan diskursus hukum kewarisan ‘*an-taraḍin*. Dalam Bab II, realitas itu diperlihatkan, dipahami, kemudian disistematisasi—secara teoretis—untuk dikontekstualisasikan dalam Bab IV studi ini.

2. Melalui Bab III, penulis melakukan *istidlal* hukum dalam rangka melacak argumentasi epistemologis bagi kewarisan ‘*an-taraḍin* yang tidak

bertentangan dengan *khithāb syar'ī*. Ketika argumentsi yang tidak bertentangan dengan *khithāb syar'ī* telah ditemukan, maka kewarisan '*an-tarādin*' menjadi model kewarisan yang dapat digunakan sebagai solusi yang akan menjembatani dialektika kewarisan maternalistik dan paternalistik di Kabupaten Sarolangun.

Tendensi '*an-tarādin*' yang *mu'amalah*-sentris menjadi permasalahan ketika ia diterapkan dalam studi kewarisan yang juga masih diasporik; tidak '*ubudiyah*', tidak pula *mu'amalah*. Bab III ini menunjukkan bahwa kewarisan '*an-tarādin*' dibenarkan secara epitemologi-*syar'ī*. Pemberlakuannya dalam kasus *mu'amalah*—ternyata—karena '*illah aksariyah*', yakni "*lianna asbab ar-rizq aksaruha> muta'alliq biha>*" (karena rezeki yang dihasilkan dari perniagaan cenderung lebih banyak dari pada yang lain).

Alhasil, dalam Bab ini penulis menerapkan teori penalaran induktif (*istiqra>*) yang kemudian menghasilkan bukan hanya kesimpulan bahwa kewarisan '*an-tarādin*' telah sah secara epistemologis, melainkan juga menghasilkan tipologi *mu'amalah*: 1) *Mu'amalah mahdāh* yang bersifat transaksional, seperti perniagaan, pegadaian dan lain-lain. 2) *Mu'amalah ghair mahdāh* yang non-transaksional, seperti *hibah*, *waqaf*, *waris* dan lain-lain. Dari kategori *mu'amalah ghair mahdāh* dan *mafhūm mukhalafah* dari '*illah aksariyah*' inilah, Bab ini membuktikan bahwa 1) kewarisan '*an-tarādin*' telah lulus uji metodologis, sekaligus 2) dapat

menyesuaikan diri dengan realitas sosial, 3) tanpa harus betentangan dengan prinsip *syar'ī*.

3. Melalui Bab IV, penulis mengontekstualisasi kewarisan '*an-tara'djn* di kalangan masyarakat Muslim Sarolangun. Analisis sosiologi yang dihasilkan dari meminjam teori paradigma terpadu Ritzer, diterapkan untuk menganalisis empat entitas makro-mikroskopik di Sarolangun. Dari bab ini, terlihat bahwa seberapa-kuatpun kedua kelompok kewarisan bersikukuh mempertahankan sistem kewarisan yang mereka dukung, mereka tetap saja tidak dapat menafikan jika model kewarisan '*an-tara'djn* telah mereka terapkan—baik secara eksplisit maupun implisit—dalam penyelesaian konflik kewarisan. Atau justru yang sebenarnya diinginkan oleh masing-masing kelompok adalah hukum kewarisan '*an-tara'djn* itu sendiri.

Pada akhirnya penulis menyatakan bahwa konsep kewarisan '*an-tara'djn* telah cukup syarat untuk dikatakan *masalah*. Dua syarat *masalah* yang ditetapkan oleh *asy-Syathbi* itu adalah dua syarat yang telah dipenuhi oleh kewarisan '*an-tara'djn*. Karenanya—sebagai model dan/atau paradigma kewarisan—ia dapat dijadikan solusi yang solutif untuk menjembatani, mengatasi, dan mengurai permasalahan tersebut.

B. Saran

Sebagaimana terungkap dalam kesimpulan di atas, studi ini menyarankan beberapa hal sebagai berikut:

1. Gagasan-gagasan kontemporer tentang studi kewarisan seharusnya tidak hanya responsif terhadap realitas sosial, tetapi juga harus tidak bertentangan dengan *khithāb syar'ī*. Meski demikian, yang terpenting untuk dipahami adalah sistem kewarisan yang sudah dinyatakan oleh al-Qur'an secara terperinci, benar-benar telah menempatkan keadilan pada posisi yang sebenarnya. Hanya jika terjadi konflik kewarisan berbasis kebudayaan, kewarisan *an-tara'djān* menjadi solusi yang solutif.
2. Terdapat banyak gagasan yang mencoba menjadi model kewarisan yang responsif terhadap realitas sosial. Tetapi tidak sedikit darinya yang tidak merekonstruksi atau setidaknya me(re)interpretasi al-Qur'an 'dengan pahamnya sendiri'. Seiring perkembangan studi hukum Islam—utamanya kewarisan—sebaiknya para peneliti tidak menerapkan teori Barat untuk meneliti studi Islam.

Studi Islam tidak selalu sepadan dengan teori-teori Barat. Ia memiliki rasa (*zhuq*) tersendiri yang tidak dimiliki oleh yang bukan Islam. Dalam menentukan keadilan—misalnya—Islam cenderung menggunakan cara organik, tidak sistemik seperti Barat. Islam memandang keadilan berdasarkan tanggung jawab, bukan jenis kelamin. Alasan mengutamakan laki-laki atas perempuan adalah tanggungan yang lebih banyak; nafkah, mahar dan nafkah iddah, semuanya diwajibkan atas

laki-laki (suami). Berbeda dengan Barat yang acap menggunakan HAM sebagai parameter keadilan, menganggap keadilan hanya persoalan kesamarataan. Bahkan jenaknya, Islam sering diperbandingkan dengan HAM. Tentu saja bukan perbandingan yang ‘sepadan’. Mengapa harus Islam and Human Right? Mengapa “and” tidak diganti “on”? Dalam analogi lainnya, perintah “*birru> aba>akum, yabirrukum abna>ukum*” adalah perintah memelihara orang tua secara organik, yakni dilakukan dengan tangan sendiri. Tidak seperti Barat yang menggunakan sistem; menitipkan orang tuanya yang telah lanjut usia untuk dirawat di panti jompo.

‘Ala>kulli hak teori-teori Islam-lah yang lebih kompatibel untuk penelitian studi-studi Islam dari pada teori-teori Barat. Menggunakan teori Barat juga tidak buruk, hanya jika meneliti aspek umum dalam penelitian studi Islam, teori Barat menjadi baik untuk ‘dipinjam’.¹¹⁷ *Hazp> awan asy-syuru> fi>al-maqshid, bi ‘aun al-malik al-ma’buud, fa aqul bi Allah at-taufiq li ahsan at-tthriq, wa al-hamd li Allah.*

¹¹⁷ Lihat, Akh Minhaji, *Sejarah Sosial Studi Islam*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2013), hlm. 63.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd ar-Rahman bin Muhammad bin Khaldun al-Hadrami, *Muqaddimah*, terj. Ahmadi, cet-10, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.
- Abd ar-Rahman bin Sulaiman al-Kalyubi, *Majma’ al-Anhur Syarh Multaqat al-Abhur*, cet-1, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998 M/1419 H.
- Abdullah, M. Amin “al-Ta’wil al-‘Ilm: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci” dalam *Al-Jami’ah*, Vol. 39 Number 2 July-Desember 2001.
- Abdullah, Raden, *Kenang-kenangan Jambi nan Betuah*, Jambi: tt.p, 1970.
- Adib, Muhammad, *Fleksibilitas Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002.
- Ahmad bin Idris al-Qarafi, *az-Zakhirah*, cet-1, Beirut, Dar al-Gharab al-Islami, 1994.
- Ahmad bin Umar asy-Syathri, *al-Yaqut an-Nafis fi Mazhab Ibn Idris*, Sana’a: Maktabah al-Irsyad, tt.
- Ambary, Hasan Mu’arif, “*Istiqra’*”, *Suplemen Ensiklopedi Islam*, ed. Abdul Aziz Dahlan, et.al, Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Asfahani Al-, Abu-al-Qasim Husain, *Al-Mufradat, fi-Gharib al-Qur’an*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, tt.
- Bajuri al-, Ibrahim, *Hasyiah al-Bajuri*, Beirut: Dar Ihya’ Turas al-‘Arabi, 1426 H.
- Buga al-, Mustafa Daib, *at-Tahzib fi-Adillah Matn al-Ghyah wa at-Taqrif*, cet-1, Beirut: Dar Ibn Kasir, 1989 H/1996 M.
- Bujairami al-, *Hasyiyah al-Bujairami ‘ala al-Khatib*, cet-1, Beirut: Dal al-Kutub al-Ilmiyah, 1417.
- Dilogo Ngebi sutho Silsilah Raja Jambi, terj, Syamawi Darahim et. al, Jambi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi, 2008.
- Hallaq, Wael B, Sejarah Teori Hukum Islam, terj. Kusnadinigrat et. al, cet-2, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadith*, cet-2, Jakarta: Tintamas Indonesia, 1982.
- Herdiansyah, Haris, *Metode Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta: Salemba Humanika, 2010.
- Hidayat Muhammad Hasan, *al-Wajiz fi Ushul at-Tasyri al-Islami*, cet-1, Suria: Mu'assasah ar-Risalah Nasyirun, 1427 H/2006 M.
- <http://biografi-tokoh-ternama.blogspot.co.id/2015/06/burhanuddin-ulamapenyebar-islamdi-pagaruyung.html?m=1> =diakses tanggal 26 =Desember 2015.
- [https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten Sarolangun](https://id.wikipedia.org/wiki/Kabupaten_Sarolangun), diakses tanggal 20 Desember 2015.
- Irianto Sulistyowati et. al, *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.
- Khallaaf, Abd al-Wahhab, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Moh Zuhri dan Ahmad Qarib, cet-1, Semarang: Dina Utama, 1994.
- Lembaga Adat Provinsi Jambi, *Pokok-Pokok Adat Pucuk Jambi Sembilan Lurah*, Jambi, Lembaga Adat Provinsi Jambi, 2001.
- Majah, Ibn Sunan Ibn Majah, "Kitab at-Tijarah", ar-Riyad} Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr wa at-Tauzi}, tt.
- Maduni al-, Mahmudi walad Syukri} *al-Hawasyi al-Maduniyah*, Batu: Ma'had Dar al-Muttaqin li ad-Dirasah al-Islamiyah wa al-Arabiyah, tt.
- Minhaji, Akh, *Sejarah Sosial Studi Islam*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2013.
- Muzanni al-, Abi Ibrahim Isma'il bin Yahya} *Mukhtashir al-Muzanni fi Furu' asy-Syafi'iyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/ 1998 M.
- Nafis, Wahyuni, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995.
- Nasution, Khoiruddin, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZAFFA, 2009.
- Pahmi SY, *Silang Budaya Islam-Melayu: Dinamika Masyarakat Melayu Jambi*, cet-1, Tangerang: Pustaka Compass, 2014.

- Prastowo, Andi, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, terj. Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011
- Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, Jakarta; Rajagrafindo Persada 2014.
- Rosa, Silvia, *Struktur Makna dan Fungsi Pidato Adat Dalam Tradisi Malewakan Gala di Minangkabau*, Ringkasan Disertasi, Pascasarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2014.
- Salman, Muhammad, *Pendekatan Masyarakat dengan Akidah dapat Memperlancar Tugas Jupen di Kecamatan Sarolangun, Kabupaten Sarko*, Skripsi, Jambi: IAIN STS Jambi, 1990.
- San'ani as-, Muhammad bin Isma'îl bin al-Amîr al-Yamani, *Subul as-Salam Syarh Bulugh al-Maraam min Adillah al-Ahkam*, Kairo: Dar al-Hadis, 1428 H.
- Sarmadi, A. Sukri *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- Sayyid as-, Muhammad Alwi al-Maliki *Syarh Manzumah al-Waraqat fi Usul al-Fiqh*, cet-1, Jeddah: Matabi' Sahr, 1990.
- Siregar, Fathuddin, *Pendekatan Sosiologi versus Normatif dalam Memahami Hukum Islam*, Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.
- Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2009.
- Syafi'i asy-, Muhammad bin Idris, *Al-Umm*, ttp., Dar al-Wafa', 2001.
- Syafi'ri asy-, as-Sayyid Ahmad bin Umar *al-Yaqut an-Nafis fi Mazhab Ibn Idris*, Sana'a: Maktabah al-Irsyad, tt.
- Syahru, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mufassarah*, cet-2, Damaskus: Al-Ahliyat-Taba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi, 1990.
- Syatbi as-, *al-Muwafaqat* Kairo: Maktabah al-Ussrah, 2009.
- Syinqit Asy-, Muhammad al-Amîr, *Adwa' al-Bayan fi idlah al-Qur'an bi al-Qur'an*, Jeddah: Dar 'alam al-Fawa'id, tt.

- Ṭabari at-, Abi>Ja'far Muhammad bin Jarīḥ *Tafsir at-Tabari: Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīḥ Ay al-Qur'aḥ*, Kairo: Hajr, 2000.
- Yahya, *Keadilan dalam Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Yuliatin, *Hukum Islam dan Hukum Adat*, Yogyakarta: Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Zamakhshari az-, Jaḥ Allah Abi>al-Qasim Mahmud bin 'Umar, *al-Kassyaḥ 'an Ghawamidjat-Tanzīḥ wa 'Uyun al-Aqawīḥ fi>Wujuh at-Ta'wīḥ*, cet-1, ar-Riyad: Maktabah al-'Abikaḥ, 1998 M/1418 H.

LAPORAN PENELITIAN

Pertanyaan yang diajukan dalam wawancara, berkisar tentang praktik kewarisan masyarakat Muslim Sarolangun. Alat bantu yang digunakan dalam wawancara adalah perekam (recorder). Berikut ini nama-nama responden utama yang diwawancarai:

1. K. H. Zainal Abidin, Mantan Ketua MUI Sarolangun/Ketua Syuriah NU Kabupaten Sarolangun.
2. Prof. Dr. Suhar, M.A, Ketua MUI Sarolangun/Mantan Warek I IAIN STS Jambi.
3. Drs. M. Saman K, M. PdI., Direktur STIT Darul Ulum Sarolangun/Ketua Mabincab GP. ANSOR Sarolangun.
4. M. Zen, Ketua Lembaga Adat Sarolangun. Kemas Mashuri, Kepala Desa Tanjung. Kecamatan Bathin VIII.
5. Muchtaruddin, Sesepuh adat Desa Tanjung.
6. Drs. H. M. Lutzai ZA, Pengurus MUI Sarolangun/Warga Desa Penegah, Kecamatan Pelawan.
7. Kemas Nasrun, Warga Desa Teluk Kecimbang.
8. Kamaluddin, S. Pd., Warga Desa Teluk Mancur.
9. Isnaini Safira, S. Pd., Warga Kelurahan Suka Sari, Kec Sarolangun.
10. Saidina Umar, S. Pd., Warga Desa Batu Penyabung. Kec. Kec. Bathin VIII.

11. Abu Bakar, S. Pd., Warga Desa Bukit Sulah, Kec. Batang Asai.
12. Hj. Mukminah, Warga Desa Tanjung. Kec. Bathin VIII.
13. Darul Qathni, S.HI., Warga Desa Pulau Lintang, Kec. Bathin VIII.
14. Drs. M. Lutfi, Warga Desa Tanjung Kecamatan Bathin VIII

Selain yang tercantum di atas, ada beberapa responden yang namanya tidak dicantumkan. Hal itu, karena status mereka yang bukan sebagai responden utama, melainkan hanya hadir selama wawancara berlangsung. Ketika dimintai pendapat, mereka mengatakan “sepakat” dengan pendapat responden utama. Setidaknya, pencantuman nama-nama di atas telah membuktikan bahwa benar telah dilakukan wawancara.

Adapun hasil wawancara yang sudah berupa teks (bukan berbentuk rekaman) dapat dilihat dalam beberapa kutipan-langsung dalam Bab IV studi ini. Kutipan-langsung itu, sengaja ditulis dalam bahasa daerah—sesuai dengan yang terekam—kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

Demikianlah laporan penelitian ini ditulis dengan sebenar-benarnya. Berikut

ini tanda tangan—sebagai legitimasi kebenaran wawancara—responden:

K. H. Zainal Abidin
Mantan Ketua MUI



P. Or. Suhar, MA
Ketua MUI Sarolangun



Drs. Saman K. M. Pdi
Ketua STIT Darul Ulum



Muhammad Zen
Ketua Lembaga Adat Sarolangun



Kemas Mashuri
Kepala Desa Tanjung

Mucharuddin
Sesepuh Adat Sarolangun

Drs. H. M. Lutzai ZA
Warga Desa Penegah

Kemas Nasrun
Warga Desa Teluk Kecimbang

Kamaluddin, S. Pd.
Warga Desa Teluk Mancur

Isnaini Safira, S. Pd.
Warga Kelurahan Suka Sari



Saidina Umar, S. Pd.
Warga Desa Batu Penyabung



Abu Bakar, S. Pd
Desa Bukit Sulah



Hj. Muhammad
Warga Desa Tanjung



Darul Qathni, S.HI.
Warga Desa Pulau Lintang



Drs. Muhammad Lutfi
Warga Desa Tanjung

Peneliti



Albert Alfikri
Mahasiswa Pascasarjana
UIN SUKA Yogyakarta

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Albert Alfikri
Tempat/Tgl. Lahir : Jambi, 15 Desember 1986
NIM : 1420310048
Alamat Rumah : Jl. A.R. Hakim, No.50, RT.16, RW.06,
Telanaipura Jambi
Nama Ayah : Muhammad Salman
Nama Ibu : Gusni

B. Riwayat Pendidikan

1. SD : SD 415 Muara Bungo (lulus tahun 1997).
2. SMP/ MTs : MTs.N Muara Bulian (lulus tahun 2000).
3. SMA/MA : MA Ar-Riyadh, Palembang (lulus tahun 2003).
4. S1 : IAIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi (lulus tahun 2014).

C. Karya Ilmiah

1. Skripsi S1 dengan judul “Hukum Thalak dalam Kondisi Marah: Studi Komparatif asy-Syafi‘iyah dan al-Hanabilah.”