

## TINJAUAN MASLAHAT PADA KETENTUAN WASIAT WAJIBAH UNTUK ANAK ANGKAT

**Munadi Usman**

Dosen Hukum Islam IAIN Lhokseumawe

Email: [munadiusman83@gmail.com](mailto:munadiusman83@gmail.com)

**Abstract:** *Wajibah* testament for adopted child found in article 209 verses 1 and 2 Inheritance Books Compilation of Islamic Law is one form of renewal of Islamic law in Indonesia. However, the credibility of this provision is doubtful and got a lot of disclaimer from legal experts, because it is deemed not to have a clear foundation of *naş* (Qoran-Hadis) and contrary to the principle of *ijbari* Islamic inheritance law. This provision is assumed to be an insertion in KHI without going through the discussion of the drafting team, and is a form of forced western law and customary law into Islamic law. Therefore, the author is interesting to examine this problem from the side of *maslahat* by using *istişlahiah* method. This study aims to analyze the *maslahat* values contained in the *wajibah* testament for adopted child with the desired criteria for the benefit of *syara'* (*maqasid al-syari'ah*). The results of the study indicate that the *wajibah* testament provisions for adopted child have *maslahat* values as desired by *syara'*, namely the maintenance of property (*hifzu al-mal*), so that it is worthy of being Islamic law.

**Keyword:** *Maslahat Review, Wajibah Testament, Adopted Child*

---

**Abstrak:** Wasiat wajibah untuk anak angkat yang terdapat pada pasal 209 ayat 1 dan 2 Buku Kewarisan Kompilasi Hukum Islam merupakan salah satu bentuk pembaruan hukum Islam di Indonesia. Namun ketentuan ini diragukan kredibilitasnya dan banyak mendapat sanggahan dari ahli hukum karena dianggap tidak memiliki landasan yang jelas dari *naş* dan bertentangan dengan asas *ijbari* hukum kewarisan Islam. Ketentuan tersebut diasumsikan sebagai sisipan dalam KHI tanpa melalui pembahasan tim perumus dan merupakan bentuk pemaksaan hukum barat dan hukum adat ke dalam hukum Islam. Oleh karena itu penulis menarik untuk mengkaji permasalahan ini dari sisi *maslahat* dengan menggunakan kaidah *istişlahiah*. Kajian ini bertujuan untuk menganalisis nilai-nilai *maslahat* yang terdapat pada ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat dengan kriteria *maslahat* yang diinginkan *syara'* (*maqasid*

al-syari'ah). Hasil kajian menunjukkan bahwa ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat memiliki nilai maslahat sebagaimana yang diinginkan syara', yakni pemeliharaan harta (*hifzu al-mâl*), sehingga layak menjadi hukum Islam.

**Kata Kunci:** *Tinjauan Maslahat, Wasiat Wajibah, Anak Angkat*

## A. Pendahuluan

Dalam Kompilasi Hukum Islam terdapat beberapa ketentuan hukum yang sama sekali baru dan tidak dikenal sebelumnya dalam literatur fikih klasik, keberadaan ketentuan baru tersebut telah memunculkan polemik yang panjang antara ahli hukum di Indonesia. Salah satunya adalah ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat yang diatur pada Pasal 209 ayat 1 dan 2.<sup>1</sup> Dalam khazanah fikih lama, maupun perundang-undangan di berbagai negara muslim wasiat wajibah ditujukan bagi kerabat yang tidak memperoleh warisan atau terhalang mewarisi, namun dalam KHI wasiat wajibah ditujukan untuk anak angkat. Tidak diketahui secara pasti landasan hukum yang digunakan dalam perubahan sasaran wasiat wajibah ini dari kerabat kepada anak angkat, sehingga ketentuan ini mendapat sanggahan dari berbagai pihak.

Habiburrahman (salah satu Hakim Agung RI) dalam disertasinya mengkritik secara tajam ketentuan ini, dan mengatakan bahwa ketentuan wasiat wajibah kepada anak angkat merupakan penumpang gelap dalam KHI yang disisipkan oleh tim perumus bayangan di luar tim yang di-SK-kan oleh Mahkamah Agung dan Menteri Agama RI pada Tahun 1985. Ketentuan tersebut tidak berdasarkan *nas*, namun hanya berdasarkan logika hukum adat dan pertimbangan kemanusiaan semata. Menurutnya ketentuan tersebut tidak dapat diterima sebagai hukum Islam, karena kedudukannya bertentangan dengan *nas*, fikih mazhab dan asas *ijbari* hukum kewarisan Islam.<sup>2</sup>

Sebagai produk hukum, sejatinya wasiat wajibah untuk anak angkat memiliki landasan hukum yang jelas supaya dapat diterima menjadi bahagian dari hukum Islam dan bisa diamalkan masyarakat. Munculnya sanggahan dari para ahli hukum terhadap ketentuan ini mengindikasikan bahwa ketentuan tersebut belum sepenuhnya memiliki landasan hukum yang jelas, sehingga keabsahannya diragukan. Sejauh ini belum ditemukan penjelasan yang konkrit tentang dalil dan metode *istinbath* yang digunakan serta tujuan dari ketentuan ini.

Jika memperhatikan realitas pengangkatan anak di Indonesia, ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat maupun orang tua angkat layak dipertimbangkan sebagai

1 Munadi, *Wasiat Wajibah Untuk Anak Angkat*, (Lhokseumawe: Unimal Press, 2017), h. 10.

2 Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), Cet. 1, h. 241.

hukum Islam sekaligus solusi untuk menjawab ketidakjelasan hukum tentang hubungan harta antara anak dan orang tua angkat. Keduanya memiliki hubungan yang cukup dekat di luar nasab dan saling berjasa satu sama lain, sehingga sangat tidak etis jika anak angkat tidak memperoleh harta dari orang tua angkatnya, demikian juga sebaliknya. Untuk menjawab persoalan ini tentu harus melalui kajian yang komprehensif dan memadai terhadap landasan hukumnya menggunakan metode istinbath hukum Islam yang baku. Sebenarnya banyak pendekatan yang dapat digunakan untuk memahami keabsahan wasiat wajibah untuk anak angkat, namun tulisan ini hanya mengetengahkan sudut pandang maslahat menggunakan metode *istiślàëiah*. Tujuan dari kajian ini adalah untuk menguji kevalidan nilai maslahat yang terdapat pada wasiat wajibah untuk anak angkat dan yang mengangkatnya dengan prinsip maslahat yang diinginkan oleh syari'at Islam (*maqasid al-syari'ah*).

## B. *Istiślàëiah* Sebagai Metode Istinbath Hukum Islam

Para ulama mendefinisikan *istiślàëiah* atau *maslaëah al-mursalah* secara beragam, berikut dikemukakan beberapa pendapat dari pakar Usul Fiqh tentang ini. Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan *istiślah* yaitu:

المصلحة المرسلّة أو الإصتصلاح هي: المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الاسلامي ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الألغاء<sup>3</sup>

Artinya: *Maslaëah al-mursalah* atau *istiślàëiah* adalah kemaslahatan yang sejalan dengan maksud syari' tetapi tidak ada nas khusus yang memerintahkan dan melarangnya.

Al-Syà'ibi mengemukakan bahwa *istiślah* adalah maslahat yang tidak ditunjukkan oleh dalil yang mendukung kebenarannya atau menolaknya, dan ia sesuai dengan keinginan syara', yakni dalam maslahat itu ada aspek yang dibenarkan oleh syari'at, sekalipun tidak ada dalil menyebutkannya secara langsung. *Istiślàhiah* dinamakan juga dengan *istidlal al-mursal maslahah al-mursalah*. Di sini dapat dipahami bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan antara *nas* yang sahih dengan maslahat, dikarenakan *nas* merupakan petunjuk untuk kemaslahatan.<sup>4</sup>

Amir 'Abd al-'Aziz mengemukakan *istiślàhiah* adalah sesuatu yang ditetapkan hukum padanya akan dapat mewujudkan manfaat dan menolak kemudharatan bagi manusia, sementara tidak ada dalil tertentu dari syara' yang menjelaskannya,

<sup>3</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 2000), h. 3.

<sup>4</sup> Al-Syà'ibi, *al-I'tisam*, Jilid II, (Riyāh: Maktabah al-Riyāh al-Ēaditsah, t.th.), h. 115.

baik yang membenarkan maupun yang menolaknya.<sup>5</sup>Badran Abu al-'Ainain mengemukakan bahwa *maṣlaḥah al-mursalāh* adalah maslahat yang tidak diketahui adanya dalil syara' yang membenarkan atau yang membatalkannya.<sup>6</sup>

Sedangkan Al Yasa Abubakar memberikan pengertian *maṣlaḥah al-mursalāh* atau *istiṣlāḥiah* adalah bentuk penalaran yang berupaya mencari dan menemukan hukum syara' atas suatu perbuatan, atau berupaya merumuskan pengertian dari suatu perbuatan hukum, berdasarkan maslahat yang hakiki yang ada pada perbuatan itu, setelah terlebih dahulu mengembalikannya atau membandingkannya kepada *naṣ* yang relevan untuk mengetahui kesejalaran maslahat yang ada dalam perbuatan dengan maslahat yang dilindungi dan ingin dipenuhi oleh *naṣ*. Apabila pemberian hukum terhadap suatu perbuatan, atau pembuatan definisi (konsepsi) atas sesuatu perbuatan hukum, dilakukan berdasarkan pertimbangan bahwa maslahat yang ada dalam perbuatan tersebut sejalan dengan maslahat yang ditemukan di dalam *naṣ*, maka pemberian hukum tersebut dapat diterima, artinya dianggap memenuhi persyaratan metodologis.<sup>7</sup>

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa *istiṣlāḥiah* merupakan suatu pendekatan untuk menetapkan hukum atau membuat definisi bagi suatu perbuatan yang tidak ditemukan ketentuannya dalam *naṣ*, dengan cara mempertimbangkan aspek maslahat yang hakiki dan menolak mudharat guna melahirkan pedoman bijak dalam menata kehidupan manusia untuk mencapai kedamaian, keselamatan, dan kesejahteraan di dunia dan di akhirat. Penalaran *istiṣlāḥiah* mempunyai dua fungsi yaitu menetapkan hukum syara' bagi perbuatan yang belum ada ketentuan hukumnya, dan mendefinisikan suatu aturan fiqh dan *siyāsah al-syar'iyah* yang belum ada definisi sebelumnya, atau definisi yang telah ada tidak relevan lagi digunakan. Keduanya dilakukan melalui penalaran dengan mempertimbangkan kemaslahatan serta membandingkan dengan maksud dan tujuan *naṣ*.<sup>8</sup>

Penetapan hukum Islam dengan penalaran *istiṣlāḥiah* adalah satu bentuk dari pendekatan dalam penetapan hukum syara' selain melalui kaidah kebahasaan (*lughawiyah*). Jika dibandingkan antara penetapan hukum berdasarkan pendekatan *istiṣlāḥiah* dengan pendekatan *lughawiyah* terdapat perbedaan, di mana pendekatan *istiṣlāḥiah* memosisikan hukum Islam lebih bersifat fleksibel dan

5 Amir 'Abd al-'Aziz, *Uṣul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, (Qahirah: Dar al-Salam, 1997/1418), Cet I, h.478-479.

6 Badran Abu al-Ainain, *Uṣul al-Fiqh al-Islami*, (Iskandariyyah: Muassasah Shahab al-Jami'ah, t. th.), h. 209.

7 Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum*, (Jakarta: Logos, 2003), h. 75-76.

8 Munadi, *Pengantar Ilmu Usul Fiqih*, Lhokseumawe: Unimal Press, 2017, h. 49.

kontekstual. Sementara penalaran hukum Islam dengan pendekatan kebahasaan relatif kaku dan terkadang menghilangkan nuansa kontekstualnya.<sup>9</sup>

Mengingat jumlah peristiwa hukum yang terus berkembang seiring berjalan waktu, sementara *naş* yang terbatas dan telah berhenti turun bersamaan dengan wafat Nabi Saw, maka diperlukan pengembangan metode istinbath hukum yang bersifat dinamis semisal metode *istişlahiah*, yaitu suatu metode yang menitik beratkan pembentukan hukum melalui pertimbangan maslahat. Bahkan semua mujtahid mengakui dan sepakat bahwa latar belakang turunnya *naş* tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hidup manusia.<sup>10</sup>

Para ulama yang mendukung metode *istişlahiah* atau *maşlahah al-mursalàh* mengemukakan alasan yang mendukung pola penalaran ini dalam istinbath hukum, antara lain 'Ali Hasballah, yaitu:

- a. Syari'at Islam diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia, dengan demikian kebolehan seseorang mengkonsumsi suatu yang haram ketika dharurat atau terpaksa dalam batas tertentu sebagai upaya mewujudkan kemaslahatan.
- b. Kemaslahatan manusia yang berhubungan dengan kepentingan duniawi selalu berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi, apabila kemaslahatan tidak diperhatikan dan diwujudkan tentu manusia akan mengalami kesulitan. Maka Islam memberikan perhatian terhadap berbagai kemaslahatan dengan tetap berpegang teguh kepada prinsip-prinsip *syari'ah*.
- c. *Syara'* menjelaskan alasan ('*illat*) berbagai hukum ditetapkan dengan berbagai sifat yang melekat pada perbuatan yang dikenai hukum tersebut. Apabila dapat diterima, maka ketentuan seperti ini juga berlaku bagi hukum yang ditetapkan berdasarkan *maşlahah al-mursalàh*.<sup>11</sup>

Sedangkan Mustafa Zaid mengemukakan sejumlah alasan yang memperkuat penggunaan *istişlahiah* dalam penetapan hukum Islam, yaitu:

- a. Tujuan diturunkan syari'at Islam adalah supaya *mukallaft* tidak melakukan suatu tindakan atau perbuatan menurut kehendak hawa nafsunya, karena perbuatan yang didorong oleh hawa nafsu biasanya akan berhadapan dengan kebinasaan (*mafsadat*).

<sup>9</sup> Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali; Maşlahah-Mursalàh dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), h. 104.

<sup>10</sup> Abu Yazid, Urgensi Maqashid al-Syariah Dalam Penerapan Hukum Islam, Dalam Jurnal Istiqro', Volume 10, Nomor 01, 2011 (Jakarta: Dirjen Pendis, Kemenag RI), h. 120.

<sup>11</sup> 'Ali Hasballah, *Uşhul al-Tasyri' al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), Cet. 7, hlm. 141-142.

- b. Para ulama sepakat bahwa dalam setiap perbuatan selalu terdapat aspek maslahat atau mafsadat, memelihara atau mewujudkan maslahat merupakan bagian yang urgen (penting) untuk memperoleh kehidupan yang layak dunia dan akhirat.
- c. Kebanyakan *maslahat* atau *mafsadat* dipengaruhi oleh perkembangan kondisional, karena itu kajian maslahat harus dilakukan secara kontinyu dengan senantiasa memperhatikan kondisi masyarakat.<sup>12</sup>

Dari berbagai argumentasi di atas dapat dipahami bahwa maslahat bukanlah hal yang asing bagi hukum Islam, terwujudnya maslahat merupakan tujuan utama dari penetapan hukum Islam. Maka pendekatan maslahat dalam pembentukan hukum Islam tidaklah bertentangan dan dapat dilakukan dalam menjawab berbagai persoalan, khususnya di bidang muamalah. Melalui pendekatan ini diharapkan perkembangan hukum Islam tidak mengalami stagnan yang dapat menghambat tercapainya kemaslahatan bagi kehidupan manusia.

Sekalipun pola *istiṣlahiah* atau *maṣlaḥah al-mursalah* dapat diterima sebagai salah satu pola *istinbath*, namun para ulama *uṣhūl fiqh* membuat sejumlah persyaratan dan ruang lingkup kerja metode ini sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Ghazali, al-Syāṭibī dan al-Ṭūfi. Berkaitan dengan persyaratan *istiṣlahiah* yang mereka buat berbeda satu sama lain, namun mengenai ruang lingkup operasionalnya hampir semua mereka mempunyai pendapat yang sama.

Al-Ghazali membuat persyaratan metode *istiṣlahiah* untuk dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam, yaitu: *Pertama*, maslahat tersebut harus sejalan dengan tujuan penetapan hukum Islam yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan atau kehormatan. *Kedua*, maslahat tersebut tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'* (konsensus). *Ketiga*, maslahat tersebut menempati level *al-ḍarūriyyāt* (primer) atau *al-ḥājjiyyāt* (sekunder) yang setingkat dengan *al-ḍarūriyyāt*. *Keempat*, kemaslahatannya harus berstatus *qath'i* atau *zann* yang mendekati *qath'i*. *Kelima*, dalam kasus-kasus tertentu diperlukan persyaratan, harus bersifat *qath'i*, *dharuri*, dan *kulli*.<sup>13</sup>

Dari persyaratan di atas terlihat bahwa Al-Ghazali tidak memandang *maṣlaḥah* sebagai dalil yang berdiri sendiri, terlepas dari al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'*. Beliau memandang *maṣlaḥah* hanya sebagai sebuah metode *istinbath* (menggali/ penemuan) hukum, bukan sebagai dalil atau sumber hukum Islam yang memiliki persyaratan yang ketat. Selain tidak bertentangan dengan *naṣ*, beliau juga

12 Musfata Zaid, *al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamy*, ...hlm. 50.

13 Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), h. 151.



mensyaratkan kemaslahatan itu bersifat *qath'i* yaitu kemanfaatannya yang hakiki, bukan bersifat khayalan dan dapat dibuktikan secara gamblang.

Selain bersifat hakiki kemaslahatan tersebut juga harus bersifat cukup penting, al-Ghazali menyebutkan bahwa maslahat yang ditetapkan berdasarkan *maṣlahah* harus berada pada level *al-ḍarūriyyāt* atau paling kurang level *al-ḥājīyyāt*, ini menunjukkan bahwa penggunaan metode *istiṣlāḥiah* hanya untuk merealisasikan keperluan atau kepentingan yang lebih besar dan mendasar bagi kehidupan manusia, yang dapat menimbulkan kesulitan, kepayahan yang berkepanjangan bahkan kepunahan seandainya keperluan dan kepentingan tersebut tidak terpenuhi. Sedangkan penggunaan metode *istiṣlāḥiah* untuk merealisasikan kebutuhan *al-taḥsīniyyāt* (tersier) tidak dibenarkan, karena kebutuhan tersebut tidak mendesak untuk direalisasikan.

Berbeda dengan al-Ghazali, al-Syātibī hanya membuat dua kriteria atau persyaratan agar *maṣlahah al-mursalah* atau *istiṣlāḥiah* dapat diterima sebagai dasar pembentukan hukum Islam. *Pertama*, maslahat tersebut harus sejalan dengan jenis tindakan syara', karena itu maslahat yang tidak sejalan dengan jenis tindakan syara' atau yang berlawanan dengan dalil *syara'* yaitu al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'* tidak dapat diterima sebagai dasar dalam menetapkan hukum Islam. *Kedua*, maslahat seperti kriteria nomor satu di atas tidak ditunjukkan oleh dalil khusus, jika ada dalil khusus yang menunjukkannya maka menurut al-Syathibi itu termasuk dalam kajian *qiyas*.<sup>14</sup>

Jika dibandingkan antara persyaratan yang dibuat al-Ghazali dengan al-Syātibī di atas, maka persyaratan yang dibuat oleh al-Syātibī jauh lebih longgar. Ini merupakan suatu hal yang wajar karena al-Syātibī termasuk golongan ulama Malikiyah yang sering menjadikan maslahat sebagai dasar penetapan hukum Islam. Letak kelonggaran dari persyaratan yang dibuat oleh Al-Syātibī adalah membolehkan penggunaan metode maslahat untuk semua level keperluan manusia baik *al-ḍarūriyyāt*, *al-ḥājīyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*, sepanjang kemaslahatan yang ditetapkan sejalan dengan prinsip syara', yaitu tidak bertentangan dengan al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'*. Sebaliknya al-Ghazali membatasi penggunaan metode *istiṣlāḥiah* untuk menetapkan kemaslahatan bagi keperluan *al-ḍarūriyyāt* (primer) dan *al-ḥājīyyāt* (sekunder) saja.

Al-Ghazali dan al-Syātibī juga berbeda dalam memandang *maṣlahah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum Islam. Al-Ghazali memandang *maṣlahah* sebagai dalil yang tidak berdiri sendiri, sedangkan al-Syātibī adalah sebaliknya memandang

14 Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Juz. II, (Saudi: Dar Ibn Afan, 1997), h. 345.

*maṣlahah* sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri. Al-Syātibī berpendapat demikian karena metode *istiṣlāḥiah* dalam menetapkan hukum Islam tidak berdasarkan kepada *naṣ* tertentu, tetapi hanya berdasarkan maslahat yang sejalan dengan tujuan penetapan hukum *syara'*.

Adapun mengenai ruang lingkup operasional *maṣlahah*, al-Syātibī dan al-Ghazali mempunyai pendapat yang sama, yaitu hanya berlaku dalam bidang *muamalah*, dan tidak berlaku dalam bidang akidah dan ibadah. Begitu juga dengan al-Thufi yang dianggap sebagai orang yang paling radikal dan kontroversi pendapatnya tentang *maṣlahah* juga menetapkan bidang *mu'amalah* dan sejenisnya sebagai ruang lingkup operasional *maṣlahah*.

Menurut al-Thufi, *maṣlahah* tidak berlaku pada bidang ibadah, dan sejenisnya. Al-Thufi membangun pendapatnya atas empat dasar, yaitu: *Pertama*, akal manusia dapat menemukan dan membedakan mana *maṣlahah* dan mana *mafsadat*. *Kedua*, *maṣlahah* merupakan dalil yang berdiri sendiri, terlepas dari *naṣ*. *Ketiga*, lapangan atau ruang lingkup operasional *maṣlahah* hanya dalam bidang *muamalah* dan adat, bukan pada bidang ibadah. Dan *keempat*, *maṣlahah* merupakan dalil hukum Islam yang paling kuat, karena *maṣlahah* bukan hanya dalil ketika tidak ada *naṣ* dan *ijma'* melainkan harus pula didahulukan atas *naṣ* dan *ijma'* ketika terjadi pertentangan di antara keduanya. Pengutamakan maslahat atas *naṣ* dan *ijma'* tersebut dilakukan oleh al-Thufi dengan jalan *takhsis* dan *bayan*, bukan dengan jalan meninggalkan *naṣ*, sebagaimana mendahulukan Sunnah atas al-Qur'an dengan jalan *bayan*.<sup>15</sup>

### C. Langkah-langkah Penalaran *Istiṣlāḥiah*

Dalam melakukan penalaran *istiṣlāḥiah*, ada tujuh langkah yang perlu ditempuh oleh seorang ahli hukum yaitu: *Pertama*, mengetahui kategori-kategori kemaslahatan yang menjadi tujuan Allah dalam menurunkan syari'at, yang diperlukan manusia untuk mempertahankan, menyelamatkan dan bahkan meningkatkan kualitas kehidupan mereka, yang sudah dirumuskan oleh para ulama berdasarkan penelitian induktif atas dalil yang ada. *Kedua*, mengidentifikasi hakikat dari perbuatan yang ingin ditentukan hukumnya secara sungguh-sungguh atau semaksimal mungkin, sehingga diketahui secara meyakinkan secara hakiki apakah perbuatan tersebut mengandung kemaslahatan atau tidak.

*Ketiga*, menghimpun *naṣ* yang berkaitan dengan masalah yang sedang dibicarakan baik *naṣ* khusus maupun umum. Menghimpun dan menguraikan *naṣ* umum

---

15 Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali; Maṣlahah-Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002).h. 90.



diperlukan untuk mengetahui prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya, yang pada giliran berikutnya diperlukan untuk mengetahui kesejajaran (*relevansi, munasabah*) antara masalah yang ditemukan dalam perbuatan baru dengan hukum yang akan ditentukan untuk perbuatan tersebut. Adapun menghimpun *naşkhusus* yang berkaitan atau lebih tepatnya *naş-naş* yang dianggap dekat (berhubungan) dengan perbuatan yang akan ditentukan hukumnya itu perlu dilakukan untuk mengetahui bahwa perbuatan tersebut memang tidak mempunyai *naşkhusus* yang dapat dinalar secara langsung.

*Keempat*, meneliti dan mempelajari pendapat para ulama terdahulu terkait masalah yang akan dicari ketentuan hukumnya itu sekiranya masalah ini sudah pernah dibahas. Penelitian ini meliputi dalil dan metode yang mereka gunakan, serta kesimpulan yang telah pernah mereka ambil. Tetapi untuk masalah baru yang diduga belum pernah dibahas, langkah ini tentu tidak perlu karena tidak dapat dilakukan.

*Kelima*, mempelajari adat istiadat dari masyarakat Islam yang kepada mereka hasil *istinbath* itu akan diberlakukan. Mempelajari adat ini diperlukan karena ada yang baik dan sejalan dengan *fiqh* sehingga tidak harus dirubah. Sebaliknya hasil *ijtihad* para ulama dari masyarakat muslim dengan adat yang berbeda boleh saja tidak diberlakukan dan diganti dengan *ijtihad* baru.

*Keenam*, menggunakan hasil dan capaian ilmu pengetahuan dan teknologi modern dalam kegiatan penalaran pada semua tingkatannya. Hasil capaian ilmu pengetahuan dan teknologi patut dipertimbangkan dan digunakan, karena biasanya apa yang dihasilkan dan dijelaskan oleh ilmu pengetahuan relatif telah terukur dan tersistematisasi bahkan terbukti kemanfaatannya dan kemudharatannya. Dan *ketujuh* yang meruapkan langkah terakhir dalam penalaran *istişlahiah*, yaitu mengaduk atau memutar ke enam kegiatan di atas sampai jenuh sedemikian rupa, dan baru setelah itu menentukan sebuah aturan hukum, atau merumuskan pengertian dari suatu perbuatan hukum, sebagai kesimpulan akhir dari rangkaian kegiatan penalaran ini.<sup>16</sup>

Dari itu dapat dipahami bahwa penalaran *istişlahiah* merupakan upaya sistematis yang dilakukan oleh seorang mujtahid untuk memahami ketentuan hukum atau definisi dari suatu masalah melalui tujuh langkah atau tahapan, yaitu mengidentifikasi masalah yang akan dikaji, memahami kategori masalah, menghimpun *naş* yang berkaitan dengan permasalahan, mempelajari pendapat ulama terdahulu, mempelajari adat istiadat masyarakat, menggunakan capaian ilmu

16 Al Yasa' Abubakar, *Metode Istişläëiah*, (Banda Aceh: Bandar Publising, 2012), Cet. 1, h. 77-78.

pengetahuan dan teknologi modern, dan terakhir adalah mengaduk dan memutar keenam kegiatan tersebut sampai jenuh, kemudian menyimpulkan hukum atau definisi bagi suatu permasalahan.

#### D. Analisis *Istislāḥiah* Terhadap Ketentuan Wasiat Wajibah Untuk Anak Angkat

Dalam memahami ketentuan hukum wasiat wajibah untuk anak angkat, maka perlu dilakukan penalaran *istislāḥiah* berdasarkan langkah-langkah yang telah disebutkan di atas. Langkah pertama adalah mengidentifikasi masalah, yaitu wasiat wajibah kepada anak angkat. Secara definitif wasiat wajibah adalah kebijakan penguasa yang bersifat memaksa untuk memberikan wasiat kepada orang tertentu dalam keadaan tertentu pula. Wasiat wajibah dapat juga diartikan sebagai wasiat yang diperuntukkan kepada ahli waris atau kerabat yang tidak memperoleh bagian harta warisan dari orang yang wafat, karena adanya suatu halangan syara'.<sup>17</sup> Wasiat wajibah merupakan wasiat yang pelaksanaannya tidak dipengaruhi atau tidak bergantung kepada kemauan atau kehendak orang yang meninggal dunia.<sup>18</sup>

Berbeda dengan wasiat wajibah untuk kerabat, wasiat wajibah untuk anak angkat tidak memiliki landasan hukum yang jelas dari *naṣ*, di mana tidak ada satupun *naṣ* yang menunjukkan kepada kewajiban wasiat untuk anak angkat. Ketentuan tersebut pada hakikatnya dibuat berdasarkan pertimbangan kemaslahatan untuk mengisi kekosongan hukum tentang pengaturan harta anak angkat, demi mewujudkan rasa keadilan bagi masyarakat. Ditinjau dari segi tidak adanya dalil, maka permasalahan wasiat wajibah kepada anak angkat termasuk objek kajian penalaran *istislāḥiah*, yang merupakan metode pembentukan hukum Islam yang bertumpu kepada pertimbangan kemaslahatan bagi permasalahan yang tidak mempunyai *naṣ* hukumnya.

Langkah kedua adalah memahami kriteria maslahat menurut syara', yang mencakup pengertian, persyaratan dan juga kriteria maslahat menurut ulama *ushūl fiqh*. Ada berbagai rumusan pengertian mengenai maslahat yang dibuat oleh para ulama namun apabila diperhatikan maknanya saling berdekatan. Secara sederhana maslahat berarti kemaslahatan, pemenuhan keperluan, perlindungan kepentingan, mendatangkan manfaat bagi orang perorangan dan masyarakat, serta mencegah kemudharatan dari individu dan masyarakat.<sup>19</sup>

17 Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 63.

18 Suparman, et. all, *Fiqh Mawaris (Hukum Kewarisan Islam)*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), h. 163.

19 Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislāḥiah...*, h. 33.

Al-Ghazali merumuskan pengertian maslahat, yaitu:

المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة أو لسنا نعين بهذا لكفياً نجلبا لمنفعة  
ودفعاً للضررة مقاصداً للخلق وصلاً حاشا لخلق فيتحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة الم  
حافضة عليهم مقصود الشرع. ومقصود الشرع من خلق خمسة. وهو أن يحفظ عليهم دينه  
مونسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم. فكل ما يتضمن حفظها لأصول الخمسة فهو مص  
لحة أو كمال يفوتها لأصول فهو مفسدة ودفعهم مصلحة.<sup>20</sup>

*Artinya: Al-maṣlahah pada dasarnya adalah menarik manfaat dan menolak mudarat. Akan tetapi, bukan itu yang kami maksud, sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), sedangkan kebaikan bagi makhluk (manusia) ada dengan tercapainya tujuan mereka. Yang kami maksudkan dengan maṣlahat ialah memelihara tujuan syariat (maqāsid al-syarṭ'ah). Tujuan syariat itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap usaha untuk memelihara prinsip ini disebut al-maṣlahat dan setiap upaya merusak, mencederai adalah mafṣadat dan menolaknya adalah al-maṣlahah itu sendiri.*

Al-Syātibī mengemukakan bahwa maslahat yang tidak ditunjukkan oleh dalil khusus yang membenarkan atau membatalkan adalah sejalan dengan maksud syara', dan kemaslahatan itu tidak dibedakan antara kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat.<sup>21</sup> Said Ramadhan al-Buthi memberikan pengertian maslahat yaitu:

المصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم  
وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب فيما بينها<sup>22</sup>

*Artinya: Maṣlahah adalah manfaat yang ditetapkan syari' (Allah) untuk para hamba-Nya yang meliputi pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka sesuai dengan urutan tertentu di antaranya.*

Dari berbagai definisi di atas dapat dipahami bahwa maslahat adalah perlindungan terhadap berbagai kepentingan manusia, baik agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta yang sejalan dengan tujuan syara'. Dengan kata lain maslahat

20 Abu Ēamīd al-Ghazālī, *al-Muṣṭafa fi 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 286.

21 Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), h. 149-150.

22 Said Ramadhan al-Buthī, *Dzawabit al-Maṣlahah fi al-Syariah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1977), Cet. III, h. 2.

merupakan upaya menyelamatkan berbagai kepentingan manusia baik primer, sekunder maupun tersier supaya manusia dapat hidup secara manusiawi, mudah dan bermartabat.

Maslahat identik dengan *maqāshid al-syar'iyah*, karena kemaslahatan adalah tujuan dari dibentuknya hukum Islam. Maslahat terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu *darūriyyāt*, *al-ḥājiyyāt* dan *al-taḥsiniyyāt*. Ketiga hal ini disebut juga dengan kepentingan/keperluan/kebutuhan, namun tingkatannya berbeda, mulai dari yang paling penting sampai kepada yang dianggap pelengkap.<sup>23</sup>

Wahbah Al-Zuhaily membuat empat persyaratan bagi maslahat, yaitu; *pertama*, kemaslahatan tersebut sesuai dengan maksud syara' untuk memelihara agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta; *kedua*, maslahat tersebut tidak bertentangan dengan *naṣ* dan prinsip-prinsip umum syari'at; *ketiga*, maslahat tersebut bersifat hakiki, yang dapat dipahami kemanfaatannya secara gamblang bahwa pembentukan hukum dengannya akan mendatangkan manfaat dan menghilangkan mudharat; *Keempat*, maslahat tersebut harus meliputi bagi seluruh umat manusia, bukan terkhusus untuk sebahagian dari mereka, dikarenakan syariat ditujukan bagi seluruh umat manusia, bukan untuk individu atau golongan tertentu.<sup>24</sup>

Wasiat wajibah untuk anak angkat adalah suatu ketentuan yang mempunyai nilai maslahat berupa perlindungan dan pemeliharaan terhadap harta (*hifz al-māl*), melalui wasiat wajibah hak harta anak angkat akan lebih terjamin, karena telah ada aturan hukum yang mengaturnya secara tegas dan pasti. Urgensi ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat berdasarkan realitas kehidupan bahwa kedudukan anak angkat dalam keluarga adalah berbeda dengan anak kandung. Anak angkat bukan ahli waris yang dapat mewarisi harta dari orang tua angkat, namun dari segi jasa kepada orang tua angkat dan peranannya dalam keluarga terkadang menyamai anak kandung, bahkan ada juga yang melebihi. Anak angkat turut serta merawat dan membantu pekerjaan orang tua angkat baik dirumah atau perusahaan. Dengan demikian sangat tidak adil jika anak angkat tidak memperoleh sebahagian harta peninggalan dari orang tua angkat.

Seharusnya orang tua angkat dapat melakukan hibah atau wasiat untuk anak angkat semasa hidupnya, sebagai penghargaan atas jasa-jasa anak angkat. Namun terkadang hal itu terlewatkan karena tiba-tiba ajal menjemput, dalam hal ini anak angkat tidak dapat berbuat banyak dan terpaksa menerima kenyataan. Realitas tersebut mencerminkan rasa ketidakadilan dan kekosongan hukum mengenai hak harta anak angkat. Ketidakadilan maupun kekosongan hukum tersebut dapat

<sup>23</sup> Ibid, h. 83-84.

<sup>24</sup> Wahbah al-Zuhaily, *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2009), h. 96.

terjawab jika wasiat wajibah kepada anak angkat dilembagakan menjadi suatu aturan hukum formal yang berlaku serta mengikat setiap individu masyarakat. Dengan wasiat wajibah anak angkat sudah dapat dipastikan memperoleh sebagian harta sekalipun tidak diwasiatkan sebelumnya oleh orang tua angkatnya.<sup>25</sup>

Pengabaian terhadap hak anak angkat selain tidak mencerminkan keadilan juga dapat menimbulkan kesenjangan antara ahli waris dan anak angkat. Kesenjangan tersebut tidak boleh dibiarkan tanpa adanya suatu solusi hukum, karena suatu saat kesenjangan itu akan menjadi benih perpecahan bahkan pertumpahan darah antara individu dalam keluarga. Permasalahan harta merupakan suatu yang sensitif dan sering menimbulkan perselisihan bahkan pertumpahan darah dalam keluarga dan masyarakat, maka permasalahan yang menyangkut dengan harta harus disikapi dengan hati-hati, dan diperlukan suatu aturan hukum yang baku.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka pelembagaan wasiat wajibah kepada anak angkat merupakan suatu hal yang mendesak. Di satu sisi aturan ini bertujuan untuk memenuhi rasa keadilan untuk anak angkat (*hifz al-mal*), di sisi yang lain ketentuan ini juga bertujuan untuk memelihara dan melindungi jiwa (*hifz al-nafs*), seandainya permasalahan harta menimbulkan kesenjangan dan konflik dalam keluarga. Maka ada dua sisi masalah yang terdapat pada wasiat wajibah untuk anak angkat, yaitu perlindungan harta dan jiwa.

Jiwa dan harta merupakan kebutuhan dasar manusia yang harus dipelihara dan dilindungi. Segala bentuk upaya yang menjurus kepada pemeliharaan dan perlindungan keduanya harus dilakukan untuk mewujudkan maslahat. Dan sebaliknya hal-hal yang mengancam eksistensi keduanya harus dihilangkan untuk menghindari mafsadat. Adapun upaya untuk mewujudkan maslahat dan menolak mafsadat tidak lain adalah melalui penetapan hukum bagi setiap permasalahan yang belum ada ketentuan hukumnya, atau merubah hukum yang telah ada jika tidak lagi sesuai.

Sekalipun wasiat wajibah kepada anak angkat mengandung maslahat sebagaimana digambarkan di atas, namun ketentuan tersebut belum sepenuhnya dapat diterima dan diberlakukan, karena terdapat kemasalahatan lainnya yang juga mesti diperhatikan menyangkut kewajiban wasiat kepada kerabat yang tidak mewarisi yang dipahami dari kandungan QS. Al-Baqarah (2) : 180, sebahagian ulama menyimpulkan bahwa wasiat kepada kerabat yang tidak mewarisi hukumnya wajib, bahkan wasiat yang telanjur ditujukan kepada selain kerabat dapat ditarik kembali untuk diserahkan kepada kerabat sebanyak  $\frac{2}{3}$  dan  $\frac{1}{3}$  sisanya diserahkan

---

<sup>25</sup> Munadi, *Wasiat Wajibah...* h. 245.

sebagaimana wasiat asli. Makadalam hal ini wasiat kepada anak angkat juga berhadapan dengan kepentingan wasiat kepada kerabat.

Di saat terjadi pertentangan maslahat antara kerabat dan anak angkat, maka diperlukan pen-*tarjih*-an untuk mengetahui kedudukan maslahat pada masing-masing kerabat dan anak angkat, selanjutnya menetapkan mana yang lebih pantas untuk didahulukan. Menurut ulama *ushūl fiqh* maslahat terbagi kepada tiga, yaitu;(1) *Maṣlahah al-mu'tabarah*, yaitu maslahat yang terdapat pada hukum yang ditetapkan oleh *naṣ*, artinya permasalahan hukum tersebut mempunyai landasan atau diatur secara langsung oleh *naṣ*;(2) *maṣlahah al-mulghah*, yaitu maslahat yang dianggap *invalid* oleh syara' atau dengan kata lain bahwa maslahat itu merupakan maslahat yang keberadaannya diingkari oleh syara';dan (3)*Maṣlahah al-mursalah*, yaitu maslahat yang keberadaannya secara langsung tidak ditetapkan oleh *naṣ* tetapi sekaligus juga tidak ada *naṣ* yang dengan jelas membatalkannya.<sup>26</sup>

Mengacu kepada pembagian maslahat di atas, lalu dikaitkan dengan ketentuan wasiat untuk kerabat dan anak angkat, maka dapat disimpulkan bahwa kewajiban wasiat untuk kerabat termasuk kedalam *maṣlahah al-mu'tabarah*, karena hukum tersebut secara langsung diatur oleh *naṣ*. Kedudukan hukum berdasarkan *maṣlahah al-mu'tabarah* diterima oleh ulama secara konsensus (*ijma'*), karena hukum tersebut mengandung maslahat yang hakiki.

Sedangkan kewajiban wasiat untuk anak angkat tergolong ke dalam *maṣlahah al-mursalah*, karena tidak diatur secara langsung oleh *naṣ*, dan pada prinsipnya *naṣ* juga tidak menolaknya. Menurut ketentuan *naṣ* wasiat kepada anak angkat hukumnya sunat sebagaimana dipahami dari kandungan QS. Al-Nisa (4) : 33 dan QS. Al-Ahzab (33) : 6. Demikian pula menurut pendapat sebahagian ulama yaitu Abu Mijlas, Masruq, Qatadah dan Ibn Hazm, mereka berpendapat bahwa wasiat kepada selain kerabat hukumnya sunat, sedangkan untuk kerabat hukumnya wajib.

Kedudukan hukum yang ditetapkan berdasarkan *maṣlahah al-mursalah* dikalangan ulama terjadi perbedaan pendapat. Sebahagian ulama menolak hukum berdasarkan *maṣlahah al-mursalah*,<sup>27</sup> sebahagian menerimanya,<sup>28</sup> dan sebahagian yang lain menerima dengan syarat bahwa maslahat yang terkandung di dalam hukum tersebut bersifat *al-darūriyyāt*, *qath'iyat* dan *kulliyat*.<sup>29</sup> Yang dimaksud *darūriyyāt* ialah maslahat yang masuk dalam bagian *maqāsid al-syar'iyyah* yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dan yang dimaksud dengan *qath'iyat* ialah maslahat

26 Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam ...*h. 104.

27 Pendapat ini dipegang oleh mayoritas penganut mazhab al-Syafi'i.

28 Pendapat ini dipegang oleh al-Syatibi dan mayoritas ulama mazhab Maliki.

29 Pendapat ini dipegang oleh al-Ghazali dari mazhab al-Syafi'i.



yang terjadi dengan pasti (ada maslahatnya) dan tanpa diragukan lagi. Sedangkan maslahat *kullīyat* ialah suatu maslahat yang luas dan menyeluruh daya jangkauannya.

Memperhatikan ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat, ketiga persyaratan tersebut ditemukan. *pertama*, bahwa maslahat yang terdapat pada wasiat wajibah untuk anak angkat bersifat *darūriyyāt* dalam bentuk perlindungan harta dan jiwa; *kedua*, maslahat tersebut juga bersifat pasti (*qath'iyat*), yaitu dapat dibuktikan secara gamblang, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiyat*); dan *ketiga*, maslahat tersebut juga bersifat *kullīyat*, yaitu berlaku secara menyeluruh bagi seluruh lapisan masyarakat bukan untuk sebahagian individu saja.

Pada prinsipnya para ulama menerima pembentukan hukum berdasarkan *maṣlaḥah al-mursalah* sepanjang memenuhi persyaratan, namun kedudukan hukum berdasarkan metode ini tidak menyamai kedudukan hukum yang dibentuk berdasarkan *maṣlaḥah al-mu'tabarah*, karena *maṣlaḥah al-mu'tabarah* bersifat *qath'iyat* yang ditunjukkan langsung oleh *naṣ*, sedangkan *maṣlaḥah al-mursalah* bersifat *dzannīyat* yang tidak ditunjuk langsung oleh *naṣ*. Di saat terjadi pertentangan antara keduanya pada suatu kasus hukum, maka harus dikedepankan ketentuan hukum berdasarkan *maṣlaḥah al-mu'tabarah*, dan mengabaikan hukum berdasarkan *maṣlaḥah al-mursalah*, ataupun mengkompromikan keduanya jika memungkinkan.

Menurut penulis pertentangan ini dapat dikompromikan dengan cara membuat suatu formulasi hukum baru di mana kerabat dan anak angkat sama-sama memperoleh wasiat wajibah, hanya saja bagian untuk kerabat lebih besar daripada anak angkat, yaitu perbandingannya 2/3 untuk kerabat dan 1/3 untuk anak angkat dari keseluruhan harta yang boleh diwasiatkan (sepertiga). Kompromi antara wasiat kepada kerabat dan anak angkat juga telah dilakukan oleh para ulama terdahulu, antara lain Ibn Hazm, yang mengemukakan bahwa seseorang yang mewasiatkan harta kepada selain kerabat, maka 2/3 dari harta tersebut ditarik kembali untuk diserahkan kepada kerabat, sedangkan sisanya 1/3 diserahkan sebagaimana wasiat asli.<sup>30</sup>

Kompromi dalam wasiat wajibah antara kerabat dan anak angkat tidaklah bertentangan, karena pada prinsipnya anak angkat juga berhak menerima wasiat sebagaimana kerabat sepanjang dilakukan secara *ma'ruf*, yaitu dalam batas sepertiga harta dan tidak terdapat unsur memudharatkan ahli waris, sebagaimana dipahami dari kandungan QS. Al-Nisa (4) : 12 yang berbunyi:

... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ . وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ .

<sup>30</sup> Al Yasa Abubakar, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan, Reposisi Hak-Hak Perempuan*, (Banda Aceh: LKAS: 2012), Cet. 1, h. 256.

*Artinya: ... sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syariat yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun. (QS. Al-Nisa (4) : 12)*

Ayat inimenjelaskan tentang larangan berhutang dan melakukan wasiat yang dapat membawa mudharat bagi ahli waris, seperti mewasiatkan lebih dari sepertiga harta pusaka, atau mewasiatkan harta dengan maksud mengurangi harta warisan, sekalipun kurang dari sepertiga bila ada niat mengurangi hak waris, atau pula mewasiatkan harta kepada ahli waris.<sup>31</sup> Pada prinsipnya ayat tersebut tidak melarang wasiat, hanya saja dilarang bila wasiat tersebut berpotensi memudharatkan ahli waris. Selain itu wasiat dapat ditujukan kepada siapa saja selain ahli waris, baik kepada kerabat maupun orang lain termasuk anak angkat. Wasiat tersebut harus dilaksanakan sepanjang dilakukan secara *ma'ruf* (tidak memudharatkan ahli waris).

Wasiat mempunyai tujuan yang baik untuk membantu sesama, wasiat dilakukan atas dasar rasa kemanusiaan, ketulusan dan keikhlasan seorang mukmin untuk mengharap keridhaan Allah Swt. Maka dalam melakukan wasiat seseorang harus memperhatikan orang disekelilingnya yang membutuhkan harta, terutama para kerabat dan anak angkat yang mempunyai kedekatan hubungan dengan dirinya, mereka sangat layak diperhatikan dan diutamakan dalam wasiat. Sesuai dengan misi keadilan sosial dalam Islam, orang kaya diberi kesempatan beramal melalui wasiat, mereka dapat mewasiatkan sebahagian harta kepada orang-orang disekelilingnya yang miskin untuk membantu memenuhi kebutuhan hidup mereka. Inilah hakikat rasa kemanusiaan bagi orang yang ingin mendekatkan diri kepada Allah Swt, dengan menegakkan keadilan sosial dalam masyarakat.<sup>32</sup>

Selain mengandung maslahat seperti yang telah diuraikan di atas, wasiat wajibah untuk anak angkat juga didukung oleh *'urf* masyarakat yang biasa memberikan harta kepada anak angkat, *'urf* tersebut dapat dipertimbangkan atau dijadikan acuan untuk melembagakan wasiat wajibah untuk anak angkat. Dalam penalaran *istiislāhiah* keberadaan *'urf* turut diperhatikan untuk dijadikan acuan dan referensi bagi penetapan hukum. *'Urf* berfungsi sebagai acuan dasar dalam membentuk substansi hukum itu sendiri. Hukum dan nilai sosial masyarakat saling terkait satu sama lain, hukum berfungsi bagi masyarakat dalam kapasitasnya sebagai alat kontrol sosial (*social control*) masyarakat dan rekayasa sosial (*social engineering*)

31 Wahbah al-Zuhaily, *Tafsir al-Munir*, Jilid, 2, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2009), Cet. 9, h. 619.

32 Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), h. 54.

bagi masyarakat,<sup>33</sup> oleh sebab itu dalam penetapan hukum harus memperhatikan aspek sosiologis masyarakat. Jika dalam masyarakat terdapat nilai moral yang sesuai dengan tuntutan hukum, maka sepatutnya nilai tersebut dipertimbangkan menjadi hukum positif, sebaliknya nilai moral yang bertentangan dengan kehendak hukum harus dikondisikan supaya menjadi terarah.

'Urf dapat menjadi alternatif untuk mengisi kekosongan hukum sepanjang keberadaannya tidak bertentangan dengan prinsip dan ketentuan hukum syara'. 'Urf merupakan representasi atau cerminan dari kepribadian masyarakat yang dianut karena diyakini kebenarannya, 'urf disebut juga dengan nilai luhur masyarakat. Dalam kaca mata *ushūl fiqh*, 'urf dapat diterima menjadi bagian dari hukum Islam, sepanjang dikategorikan dalam 'urf yang sah (benar).

Dalam hukum positif kesadaran hukum masyarakat ('urf) juga menjadi pertimbangan dalam pembentukan hukum, von Savigni mengemukakan bahwa sistem hukum merupakan bagian dari budaya masyarakat. Hukum tidak lahir dari tindakan bebas (*arbitrary act of a legislator*), tetapi dibangun dan dapat ditemukan dalam jiwa masyarakat. Hukum secara hipotesis dapat dikatakan berasal dari kebiasaan masyarakat dan selanjutnya dibuat melalui suatu aktivitas hukum (*juristic activity*).<sup>34</sup> Dari itu dapat dipahami bahwa kedudukan 'urf masyarakat merupakan bahan dasar yang dijadikan rujukan dalam pembentukan hukum atau undang-undang. 'Urf (adat) merupakan nilai-nilai luhur yang dianut oleh masyarakat secara turun temurun sehingga mengkristal menjadi suatu budaya.

Selain mempunyai maslahat dan relevansi dengan 'urf, kedudukan hukum wasiat wajibah untuk anak angkat juga sesuai dengan perkembangan ilmu hukum yang menghendaki adanya kepastian hukum. Setiap individu dari masyarakat menginginkan kepastian hukum untuk setiap permasalahan yang dihadapinya, yaitu adanya peraturan yang mengatur permasalahan tersebut. Jeremy Bentham sebagaimana dikutip oleh E. Utrecht mengemukakan bahwa kepastian yang ditimbulkan oleh hukum (*zekerheid door het recht*) bagi setiap individu masyarakat merupakan tujuan utama dari hukum. Hukum ditujukan untuk menjamin kebahagiaan optimal bagi masyarakat sebanyak-banyaknya.<sup>35</sup>

Hukum berfungsi untuk menjamin kepastian tersebut, terutama dalam menengahi berbagai sengketa atau konflik yang terjadi ditengah-tengah masyarakat. Maka hukum merupakan petunjuk terhadap sesuatu yang layak dan tidak layak. Paul

33 Soerjono Soekanto, Heri Tjandra dan J.S. Roucek, *Pengendalian Sosial (seri pengenalan Sosiologi)*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987), h. 23.

34 M.D.A. Freeman, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, (London: Sweet and Maxwell Ltd, 2001), Edisi 7, h. 904-905.

35 E. Utrecht/ Moh. Saleh Djidang, *Pengantar Dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta: Ichtar Baru, 2013), h. 12.

Scholten dalam Yanis Maladi mengemukakan bahwa hukum bersifat suatu perintah yang berfungsi mengatur tata tertib dalam masyarakat dan seharusnya ditaati oleh anggota masyarakat yang bersangkutan. Apabila terjadi pelanggaran pada petunjuk hidup tersebut, pemerintah selaku pemegang otoritas penjamin kepastian hukum dapat mengambil tindakan.<sup>36</sup>

Dalam pengertian normatif, kepastian hukum memerlukan ketersediaan suatu perangkat peraturan perundang-undangan yang secara operasional mampu dilaksanakan. Dalam usaha menyediakan perangkat hukum yang memadai, prinsip-prinsip dasar berbentuk perlindungan hukum bagi setiap subyek pengguna hukum sangatlah penting ditetapkan, mengingat hukum harus memberikan perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia. Oleh sebab itu pengertian kepastian hukum dalam hal ini adalah dalam arti perlindungan hak-hak dasar bagi setiap orang.<sup>37</sup>

Hukum yang berorientasi kepada kebutuhan masyarakat disebut juga dengan hukum progresif, yaitu hukum yang dapat mengantar manusia kepada kehidupan yang adil, sejahtera dan membuat manusia bahagia.<sup>38</sup> Hukum progresif boleh juga disebut sebagai hukum yang selalu pro-keadilan atau pro-rakyat. Teori hukum progresif pertama sekali dicetuskan oleh Satjipto Rahardjo, ia mengemukakan:

Reformasi hukum di Indonesia belum berhasil, antara lain disebabkan masih maraknya korupsi, komersialisasi dan commodification. Untuk mengatasi hal tersebut, penulis menawarkan suatu konsep pemikiran yang disebut dengan “hukum progresif”. Hukum progresif dimulai dari suatu asumsi dasar bahwa hukum untuk manusia bukan sebaliknya. Hukum progresif tidak menerima hukum sebagai institusi yang mutlak serta final, melainkan sangat ditentukan oleh kemampuan untuk mengabdikan kepada manusia. Hukum progresif menolak tradisi analytical jurisprudence atau recht dogmatiek, dan berbagai paham atau aliran, seperti legal realism, freirechtslehre, sociological jurisprudence, interessen jurisprudentz di Jerman, teori hukum alam, dan critical legal studies. Hukum progresif merupakan koreksi terhadap kelemahan sistem hukum modern yang sarat dengan birokrasi serta ingin membebaskan diri dari dominasi suatu tipe hukum liberal. Hukum progresif menolak pendapat bahwa ketertiban (order) hanya bekerja melalui institusi-institusi kenegaraan. Hukum progresif ditujukan untuk melindungi rakyat menuju kepada ideal hukum dan menolak status quo, serta tidak ingin menjadikan hukum sebagai teknologi yang

---

<sup>36</sup> Yanis Maladi, *Eksistensi Hukum Adat Dalam Konstitusi Negara Pascaamandemen*, dalam *Mimbar Hukum*, Vol. 22, Nomor 3, Oktober 2010, h. 454.

<sup>37</sup> *Ibid*, h. 455.

<sup>38</sup> Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum, Pencarian, Pembebasan dan Pencerahan*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004), h. xii.

tidak bernurani, melainkan suatu institusi yang bermoral. Konsep pemikiran tersebut ditawarkan untuk diimplementasikan dalam tataran agenda academia dan agenda aksi.<sup>39</sup>

Menurut Satjipto Rahardjo perlu ada gagasan baru berupa hukum progresif untuk membela kepentingan rakyat dan manusia. Hukum progresif tidak menerima hukum sebagai institusi yang mutlak serta final, melainkan sangat ditentukan oleh kemampuan hukum untuk mengabdikan kepada manusia. Dalam konteks pemikiran tersebut, hukum harus selalu berada dalam proses untuk terus menjadi, hukum adalah institusi yang secara terus-menerus membangun dan mengubah dirinya menuju ketinggian kesempurnaan. Sedangkan kualitas kesempurnaan tersebut akan diverifikasi ke dalam faktor-faktor keadilan, kesejahteraan, kepedulian kepada rakyat dan lain-lain. Inilah hakikat hukum yang selalu dalam proses menjadi (*law as a process, law in the making*). Hukum tidak ada untuk dirinya sendiri, melainkan untuk manusia.<sup>40</sup>

Satjipto Rahardjo menambahkan bahwa hukum progresif selalu bertolak dari pandangan kemanusiaan, bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, memiliki sifat-sifat kasih sayang serta kepedulian terhadap sesama. Asumsi dasar hukum progresif bahwa hukum untuk manusia dalam rangka mencapai kesejahteraan dan kebahagiaan manusia, bukan hukum untuk dirinya sendiri sebagaimana digagas oleh ilmu hukum positif. Hukum progresif dapat mengantarkan satu *pre-disposisi* bahwa hukum selalu berada dalam status "*law in the making*" (hukum yang selalu berproses untuk menjadi).<sup>41</sup>

Hukum progresif berusaha untuk mereduksi hukum tidak hanya sekedar peraturan-peraturan, tetapi lebih penting dari itu yakni hukum diletakkan dalam kaitannya dengan kemanusiaan. Ini juga bukan berarti bahwa semua hukum yang telah ada keliru, akan tetapi perlu disempurnakan dari sebagai mesin otomatis menjadi lebih manusiawi, berhati nurani pada kepentingan manusia. Seiring dengan perkembangan kemanusiaan hukum juga harus berkembang mengikuti dan membela kemanusiaan tersebut.

Semangat hukum progresif membuka sekat-sekat keterbatasan hukum untuk menjawab persoalan manusia, di mana hukum untuk manusia bukan sebaliknya. Hukum baru ada karena manusia menghendaknya, hukum dianggap membantu

<sup>39</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif, Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), Cet. 1, hlm. 1.

<sup>40</sup> Ibid, h. 33.

<sup>41</sup> Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum, Pencarian, Pembebasan dan Pencerahan*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004), h. 16.

kepentingan manusia, maka sudah seharusnya hukum bermanfaat bagi manusia, bukan malah sebaliknya menambah beban bagi kehidupan manusia.<sup>42</sup>Jadi setiap hukum yang dirumuskan harus bersifat progresif, yaitu hukum untuk membela kepentingan manusia supaya dapat menjalani kehidupan secara layak dan manusiawi, serta memperoleh kebahagiaan dan keadilan. Hukum ada karena manusia, untuk itu hukum harus mengabdikan dirinya kepada manusia dan harus senantiasa bertransformasi sesuai perkembangan kemanusiaan.

Semangat hukum progresif nampaknya juga relevan dengan tujuan umum hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*), yaitu sama-sama bertujuan untuk menciptakan maslahat bagi manusia. Allah Swt selaku pembuat syariat sama sekali tidak mempunyai kepentingan untuk diri-Nya dalam setiap hukum yang dibuat, melainkan hanya diwujudkan bagi kepentingan kemanusiaan yang universal dan lingkungan alam semesta (*rahmatan lil'alamin*).

Tujuan hukum Islam adalah menciptakan maslahat bagi kehidupan manusia dengan mengarahkannya ke jalan yang lurus dan selamat dunia-akhirat. Jadi formulasi hukum Islam tidak hanya untuk mengatur kehidupan manusia agar memperoleh keamanan dan kebahagiaan dunia saja, tetapi juga kebahagiaan akhirat. Setiap perbuatan yang mengandung maslahat dapat dilakukan, bahkan diperintahkan, sebaliknya perbuatan yang mengandung mafsadat harus dihindari.<sup>43</sup>

Teori hukum progresif di atas jika dikaitkan dengan wasiat wajibah kepada anak angkat mempunyai kecocokan (relevansi). Tujuan dari pelembagaan wasiat wajibah untuk anak angkat tidak lain adalah memenuhi rasa keadilan bagi anak angkat yang dianggap berhak memperoleh harta warisan atas jasa-jasanya terhadap orang tua angkat. Tujuan dari ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat tidak lain adalah menciptakan keadilan, kesejahteraan dan kebahagiaan bagi anak angkat.

## E. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bagian sebelumnya terkait tinjauan maslahat pada ketentuan wasiat wajibah kepada anak angkat menggunakan metode *istiislāhiah* dapat ditarik kesimpulan bahwa ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat mengandung maslahat yang sesuai dengan keinginan syara' dalam bentuk pemeliharaan terhadap harta (*hifz al-māl*) dan juga jiwa (*hifz al-nafs*) bagi anak angkat. Dengan ketentuan ini masalah harta anak angkat dari orang tua angkat telah memiliki kepastian hukum berupa wasiat wajibah. Ketentuan ini juga sesuai dengan prinsip umum *naṣ* dan

---

42 Awaluddin Marwan, *Gerakan Intelektual Hukum Progresif Kiri Baru dalam Evolusi Pemikiran Hukum Baru*, (Semarang: Genta Press, 2009), hlm. 30.

43 Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Juz. II, (Saudi: Dar Ibn Afan, 1997), hlm. 305.



pendapat ulama yang membolehkan wasiat kepada anak angkat sepanjang dilakukan secara *ma'ruf* dalam batas sepertiga harta, serta tidak mengabaikan kepentingan ahli waris dan kerabat.

Wasiat wajibah untuk anak angkat didukung oleh kesadaran hukum masyarakat (*'urf*) yang telah terbiasa memberikan harta kepada anak angkat ketika hidup maupun setelah meninggal melalui mekanisme hibah, wasiat bahkan juga warisan. Selanjutnya ketentuan wasiat wajibah untuk anak angkat juga relevan dengan perkembangan ilmu hukum yang menghendaki adanya kepastian hukum bagi setiap persoalan yang dihadapi masyarakat, tidak terkecuali terkait hak harta anak angkat dari orang tua angkatnya. Dengan demikian ketentuan tersebut telah memenuhi syarat maslahat yang diinginkan syara' dan pantas menjadi hukum Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- 'Ali Hasballah, *Ushūl al-Tasyri' al-Islamy*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), Cet. 7.
- Abu Şamid al-Ghazali, *al-Muṣṭafa fi 'Ilm al-Uṣul*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983).
- Al Yasa Abubakar, *Rekonstruksi Fikih Kewarisan, Reposisi Hak-Hak Perempuan*, (Banda Aceh: LKAS: 2012), Cet. 1
- Al Yasa' Abubakar, *Metode Istiṣlāḥiah*, (Banda Aceh: Bandar Publising, 2012), Cet. 1.
- Al-Sayuthi, *Al-Dūr al-Mansūr fī Tafṣīr bi al-Ma'tsūr*, Jilid II, (Kairo: Markaz Hijr li al-Buhūs wa al-Dirāsah al-Arabiya wa al-Islamiyah, 2005).
- Badran Abu al-Ainain, *Uṣul al-Fiqh al-Islami*, (Iskandariyyah: Muassasah Shahab al-Jami'ah, t. th.), hlm. 209.
- Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum*, (Jakarta: Logos, 2003).
- Malcom H. Keer, *Moral and Legal Judgment Independent*.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 2000), hlm. 3.
- Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).
- Musfata Zaid, *al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamy wa Najm al-Din al-Tufi*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964).

- Abu Yazid, *Urgensi Maqashid al-Syariah Dalam Penerapan Hukum Islam*, Dalam Jurnal *Istiqro'*, Volume 10, Nomor 01, 2011 (Jakarta: Dirjen Pendis, Kemenag RI).
- Ahmad Munif Suratmaputra, *Fisafat Hukum Islam al-Ghazali; Masalah-Mursalahdan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002).
- Al-Syatibi, *al-I'tisam*, Jilid II, (Riyadh: Maktabah al- Riyadh al-Şaditsah, t.th.).
- Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Juz. II, (Saudi: Dar Ibn Afan, 1997).
- Amir 'Abd al-'Aziz, *Uşul al-Fiqh al-Islami*, JilidII, (Qahirah: Dar al-Salam, 1997/1418), Cet I.
- Awaluddin Marwan, *Gerakan Intelektual Hukum Progresif Kiri Baru dalam Evolusi Pemikiran Hukum Baru*, (Semarang: Genta Press, 2009), hlm. 30.
- E. Utrecht/ Moh. Saleh Djidang SH, *Pengantar Dalam Hukum Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru, 2013).
- Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), hlm. 63.
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), Cet. 1.
- Bukhari, *Sahh al-Bukhârţ*, Juz 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 186.
- M.D.A. Freeman, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, (London: Sweet and Maxweel Ltd, 2001), Edisi 7.
- Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2010)
- Muhammad Fuad Abdul Baqt, *al-Lu'lu' wal Marjân*, Juz.I, (Beirut: Maktabah al-Ilmiyah, tt).
- Munadi, *Wasiat Wajibah Untuk Anak Angkat*, (Lhokseumawe: Unimal Press, 2017).
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Ilmu Usul Fiqih*, (Lhokseumawe: Unimal Press, 2017)
- Said Ramadhan al-Butht, *Dzawabit al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1977), Cet. III.
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum, Pencarian, Pembebasan dan Pencerahan*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004).
- Satjipto Raharjo, *Hukum Progresif, Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), Cet. 1.

Soerjono Soekanto, Heri Tjandra dan J.S. Roucek, *Pengendalian Sosial (seri pengenalan Sosiologi)*, (Jakarta: Rajawali Press, 1987).

Suparman, et.all, *Fiqih Mawaris (Hukum Kewarisan Islam)*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997), hlm. 163.

Wahbah al-Zuhaily, *Tafsir al-Munir*, Jilid, 11, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2009), Cet. 9.

\_\_\_\_\_, *Ushul Fiqh Islamy*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1987).

Yanis Maladi, *Eksistensi Hukum Adat Dalam Konstitusi Negara Pascaamandemen*, dalam *Mimbar Hukum*, Vol. 22, Nomor 3, Oktober 2010.