

Iir Abdul Haris
Dosen Fidkom

PRANATA KELUARGA MUSLIM DALAM SISTEM KEKERABATAN PARENTAL SUNDA

(Analisis Penerapan Norma Fiqh dalam
Ragam Konteks Sosial Dakwah)

Abstract

Basically dakwah deals with the problem of society living about institution and culture. It's contalation in Sunda Societies become not simple. It's dilemma to Da'i lies between holding strongly about legality of patriarkhis fiqh norms with Sunda culture system was developed and aplicated in society, because it is loss or elimited basic anthropologis.

خلاصة

تحتوى الدعوة الإسلامية كل ناحية من حياة انسانية وتزداد للدعوة صعوبة فى حياة ثقافية سندا وية . المساءل الموجهة بالدعاة هى المتعلقة بالاعتماد بالاساس الفقهية عند حياة ثقافية سندا وية منها تعيين من احق بالولاية ومسؤول تربية الأولاد عند عدم وجود الوالدين, والمخالفة على تفسيهم حق الرجال والانثى فى الوارثة وسبب ذلك عدم معرفة الدعاة بأمر متعلقة باثقافة.

Kata Kunci:

Patrilimealistik, Pranata Keluarga, Pola Kekerabatan,
Norma Fiqh, Kebudayaan Sunda

A. Pendahuluan

Sebuah pranata memiliki dua unsur penting: aturan dan struktur. Aturan merujuk kepada keseluruhan perangkat pengaturan yang menentukan

bagaimana peran dari agen/pelaku di sebuah pranata diorientasikan sesuai tujuan dari eksistensi pranata. Sedangkan struktur merujuk kepada suatu sistem pemolaan terintegrasi yang memberikan batasan fungsional bagaimana tindakan agen/pelaku ditentukan dalam sebuah jarak ruang waktu tertentu.

Di antara ragam pranata sosial, keluarga merupakan bentuk pranata yang fundamental dan paling purba. Keberadaannya terbentuk dalam rentang historis paling lama sejak zaman primitive dengan berbagai variasi bentuk. Terbangun sebagai kebutuhan eksistensial manusia sebagai unit terkecil tempat kebutuhan biologis, ekonomi, kelestarian eksistensi, serta kebutuhan psikhis dipenuhi. Alokasi hak dan sumber daya di antara anggota keluarga dilakukan dalam sebuah mekanisme yang terjalin sangat rapih. Di dalam pranata keluarga terdapat norma bagaimana hak dan kewajiban ditetapkan di antara keluarga berikut bagaimana harta peninggalan dari anggota keluarga yang meninggal dibagi di antara mereka.

Meskipun demikian, terdapat beberapa persoalan menarik yang perlu diteliti lebih jauh apakah keseluruhan norma yang ditarik dari fiqh tersebut berlaku efektif. Norma fiqh yang menentukan keabsahan perkawinan ada 4 (empat): akad, calon pengantin, saksi, dan wali bagi mempelai perempuan. Keempat norma di atas secara umum sangat dipatuhi secara legal-normatif. Akan tetapi terkait dengan norma terakhir, wali nikah, dalam beberapa kasus diberlakukan cukup longgar seperti dalam implementasi semangat dari peran perwalian menjadi sangat sumir.¹ Sedangkan

¹ Seseorang dapat dengan mudah mengalihkan perwalian kepada wali hakim (kepala KUA) ketika wali nasab tidak bisa menjalankan perannya baik karena kendala fisik maupun adanya konflik pribadi di antara keluarga. Atau pergeseran wali kepada seseorang yang apabila diukur dengan peran sosial dan ekonomi dan keluarga sangat kecil bagi perempuan yang diperwalikannya, tetapi karena alasan legalitas fiqh seseorang dapat menjadi wali hakim seperti seorang laki-laki dewasa dari pihak saudara perempuan yang selama ini menjadi penanggung dan pendamping kebutuhan ekonominya tidak dapat menjadi wali karena ada saudara laki-laki lain

implementasi norma-norma lain seperti yang terkait dengan hubungan hak dan kewajiban suami istri, pengasuhan dan pendidikan anak, serta soal pembagian harta peninggalan ketika salahsatu anggota keluarga ada yang meninggal meskipun tidak sejelas dan sekuat implementasi norma pertama berlangsung cukup massif. Hal itu dapat dilihat dari kenyataan dari refleksi komunikasi mereka bahwa mereka melaksanakan kewajiban keluarga sesuai dengan agama.

Dalam contoh kasus lain pada konteks keluarga muslim distribusi hak dan sumber daya ekonomi di antara anggota keluarga tidak selalu tenang karena seringkali terjadi berbagai penyimpangan normative, terutama dalam pembagian harta peninggalan di antara anggota kerabat ahli waris. Dalam beberapa hal, sebagaimana akan penulis deskripsikan dalam makalah ini, penyimpangan tersebut terjadi akibat upaya kompromistik yang dilakukan akibat pergeseran pranata keluarga di satu sisi sebagai bentuk adaptasi kultural dari sistem nilai keluarga yang terserap dari fiqh dengan nilai kekeluargaan lokal tempat seorang muslim hidup; dan perubahan peran-peran fundamental di antara anggota keluarga pada sisi yang lain.

Akan tetapi, hal ini membutuhkan penelitian yang lebih mendalam, implementasi norma fiqh yang terkait dengan relasi hak-kewajiban suami istri, pengasuhan, pendidikan, pembagian harta peninggalan, serta berbagai pengaturan lainnya di antara anggota keluarga bertemu dengan norma asal yang telah menyatu dengan tradisi keluarga dalam kebudayaan Sunda yang dalam banyak hal, akibat persamaan nilai, menjadi lebur sebagai bagian tidak terpisahkan dari norma agama (baca: *fiqh*) sehingga kita kesulitan apakah bagian terbesar mereka

meskipun usianya belum dewasa dan hubungan komunikasi yang sangat terbatas karena jarak dan keintiman hubungan kekeluargaan. Apabila melihat semangat hukum perwalian, saudara laki-laki dewasa lebih berhak dibanding saudara laki-laki yang belum dewasa dan tidak menjalan fungsi perwalian yang seharusnya menurut fiqh..

mengikuti norma karena internalisasi nilai budaya yang sudah mengakar kuat ataukah karena internalisasi fiqh.²

Dan di sisi lain kita menemukan beberapa “penyimpangan” -- yang dalam banyak kasus tidak diakui -- norma jika dipandang dari sudut pandang fiqh, seperti: di samping menjalankan fungsi pengasuhan, seorang istri juga merangkap sebagai mitra suami dalam bekerja atau ia menjadi pekerja penuh dalam lingkungan rumah tangga (sering diistilahkan sebagai ibu rumah tangga), dalam hal anak yatim tanggungjawab pengasuhan tidak selalu mengikuti procedural fiqh dengan prioritas kerabat laki-laki (*dzawil ashobah*) sebagai penanggung nafkah. Dalam kasus seringkali terjadi sangat longgar. Kerabat mana saja (baik dari pihak ibu maupun bapak) dalam mengambil alih tanggungjawab pengasuhan sekaligus penafkahan. Lebih mencolok dalam kasus pembagian harta peninggalan. Bukan sesuatu yang janggal dalam praktek pembagian harta peninggalan, prinsip dua berbanding satu dalam fiqh tidak ditaati dengan cara pembagian yang sama; serta berbagai kasus lainnya.

Dalam makalah ini Penulis akan coba memerikan bagaimana distribusi harta peninggalan (terutama harta waris) dibagikan di antara ahli waris dalam sebuah keluarga muslim yang terjalin dalam sebuah sistem budaya yang berakar dalam tradisi kekerabatan parental Sunda. Dalam tulisan ini Penulis akan mencoba membuktikan beberapa asumsi dasar bahwa penerapan norma fiqh dalam pranata keluarga yang bersarang dalam sebuah pola kekerabatan yang berbeda dengan orientasi kekerabatan dalam fiqh akan memunculkan

² Dalam bahasa percakapan sehari-hari, Penulis menjadi observer partisipan dalam waktu cukup lama, ditemukan rujukan penada ujaran yang menunjukkan ada keterikatan norma yang kadang ganda, seperti: “kakuduan ceuk adat karuhun”, “bilih dibendon ku gusti”, “tata titi peryoga”, atau beberapa pesan agama yang menyatu dalam tradisi sawer (upacara inisiasi yang mengiringi upacara pernikahan yang dilakukan setelah selesai akad nikah) menunjukkan bahwa terdapat penyatuan norma antara fiqh dan nilai budaya. Meskipun tampak bahwa legitimasi agama menempati posisi sentral yang diungkapkan.

berbagai varian penyesuaian selaras dengan upaya kompromistik mempertemukan nilai keadilan subyektif dalam cita kebudayaan lokal.

B. Kompleksitas Norma dan Struktur dalam Pranata Keluarga:

1. Sebuah Pendekatan Teoritis

Dalam keluarga muslim, pranata keluarga terbentuk dan atau dipengaruhi secara sangat kuat oleh norma agama (fiqh). Norma ini secara heteronom memaksa seorang muslim mentaatinya karena terdapat otoritas Allah di dalam norma-normanya. Akan tetapi di sisi lain, seorang muslim juga sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya yang secara kuat berakar pada sistem kekerabatan yang menjadi payung dari unit keluarga tempat seorang muslim membangun relasi diri dan dunia lingkungannya.

Dalam sudut sosio-antropologis, karena keluarga merupakan unit paling fundamental dan purba maka keberadaan dan efektifitas perannya telah berlaku lebih dulu sebelum norma agama muncul. Pada ranah ini terjadi pergumulan dua norma: agama dan adat. Norma agama memperoleh legalitas dari otoritas heteronom Tuhan; sedangkan norma adat memperoleh otoritasnya dari efektifitas dalam membentuk integrasi sosial dalam penjarakan ruang waktu budaya tertentu. Peran anggota keluarga pada konstalasi kekerabatan dalam sistem budaya tertentu telah ditentukan sesuai dengan status tertentu mereka dalam keluarga. Konteks ini yang kemudian menjadi struktur yang berpengaruh dalam pembatasan tindakan anggota.

Hubungan antara norma dan struktur serta keterlibatan konteks kekerabatan dapat dijelaskan oleh **teori strukturasi**.³ Salah satu proposisi utama teori

³ Teori strukturasi merupakan teori sosial yang dibangun oleh Anthony Gidden sebagai kritik sekaligus pengembangan dari berbagai teori sosial yang lain terutama “*Action Theory*” dari Parsons. Secara luas dan mendalam teori strukturasi ini dapat dibaca dalam Anthony Gidden, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, Penerjemah Adi Loka Sujono, (Yogyakarta: Pedati. 2003), Cet I.

strukturasi adalah bahwa “aturan dan sumber yang digunakan dalam produksi dan reproduksi tindakan sosial sekaligus merupakan alat reproduksi sistem (dualitas struktur).”⁴ Dalam teori ini keajegan sebuah institusi (baca pranata) sesungguhnya ditentukan oleh gagasan tentang kesadaran praktis yaitu kesadaran seorang pelaku sosial (agen) di sebuah pranata atas pilihan tindakan yang dia lakukan. Pelaku dalam sebuah institusi adalah manusia yang berpengetahuan luas. Dia bertindak dengan sebuah alasan dan motivasi. Jika diminta dia akan mampu menguraikan secara berulang apa yang menjadi alasan dari tindakannya (termasuk berbohong mengenai alasan-alasan itu).

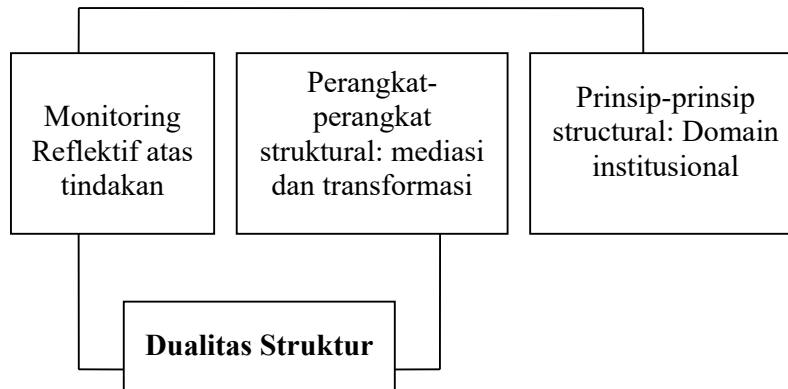
Dengan kata lain terdapat suatu hubungan “sibernetik” antara tindakan manusia dengan konteks intitusional yang melingkupinya yang dikenal dengan istilah dualitas struktur. Dalam melakukan aktivitasnya secara sadar manusia mengetahui apa yang ia lakukan. Dia banyak mengetahui kondisi-kondisi dan konsekuensi-konsekuensi atas apa yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun demikian pengetahuan manusia (actor sosial) selalu dibatasi oleh kondisi yang tidak disadari atau pun konsekuensi-konsekuensi yang tidak diinginkan dari tindakannya.⁵

Sekalipun pada dasarnya manusia memiliki kebebasan dalam memilih dan menentukan apa yang dia lakukan sesuai dengan pengetahuan yang dimilikinya, selalu saja terdapat berbagai batasan yang sangat sulit dilampaui. Dalam ranah ini interaksi manusia dihadapkan kepada konteks atau kontekstualitas yang melibatkan: batas-batas ruang waktu, keserampakkan ruang waktu yang memungkinkan lahirnya visi tentang keaneka ragam ekspresi wajah, isyarat tubuh, media bahasa, dan media komunikasi lainnya, serta adanya kesadaran dan penggunaan fenomena-fenomena untuk secara refleksif mempengaruhi atau mengendalikan alur interaksi.⁶

⁴ *Ibid.*, hlm. 22-23

⁵ *Ibid.*, hlm. 232

⁶ *Ibid.*, hlm. 344



Di antara faktor pembatas struktur dalam teori strukturasi adalah **identitas sosial** dan **hubungan-hubungan praktis** yang berhubungan denganya. Identitas sosial tersebut dapat dianggap sebagai pemarka dalam ruang waktu sesungguhnya pada struktur. Pemarka ini berkaitan dengan hak-hak normatif, kewajiban-kewajiban, dan sanksi-sanksi yang membentuk peran-peran dalam kolektifitas khusus. Di antara sekian pemarka, identitas gender, usia, dan fisik sipatnya sangat fundamental dalam semua masyarakat kendati ada variasi-variasi lintas budaya yang besar yang dapat diselidiki dan dicatat.⁷

Keluarga sebagai unit terkecil dari sistem kekerabatan merupakan wadah simbolik dari pengaturan peran dan fungsi dari anggotanya. Di dalamnya anggota keluarga mendaku suatu identitas sosial tertentu dengan menjadikan usia, fisik, dan gender sebagai penanda kultural bagaimana berbagai pembagian peran dan fungsi ditetapkan. Lebih lanjut, bagaimana sumber daya ekonomi dibagi dan dialokasikan di antara mereka. Dalam ranah ini dualitas struktur dalam keluarga muslim Sunda menjadi sangat menarik untuk dikaji.

⁷ *Ibid.*, hlm 345

C. Penerapan Norma Fiqh dalam Pranata Keluarga Muslim Sunda

1. Fiqh Sunni: unsur Aturan Normatif Pranata Keluarga Muslim

a. Aspek Legal Normatif

Di antara materi hukum Islam yang paling efektif pemberlakuannya di masyarakat muslim, terutama di lingkungan masyarakat Sunda⁸, adalah hukum keluarga terutama hukum perkawinan. Bagi seorang muslim mempergunakan norma hukum Islam yang tersantirkan dalam fiqh merupakan pilihan fundamental karena hal itu merupakan salahsatu bagian dari identitas keislaman mereka. Bagi mereka sah tidaknya perkawinan ditentukan oleh sesuai tidaknya dengan syarat dan rukun yang ditetapkan oleh norma fiqh.⁹ Dapat dikatakan aturan utama yang dipergunakan oleh sebuah keluarga muslim adalah aturan fiqh.

Dalam fiqh terdapat beberapa pengatur lalulintas hak dan kewajiban yang berkait erat dengan keluarga di samping yang terkait dengan hubungan perkawinan. Pengaturan ini memiliki keterkaitan kontekstual dengan integrasi sosial dalam sistem kekerabatan tertentu yang menjadi visi dari fiqh, yaitu: 1) ihwal fungsi kontrol sosial

⁸ Istilah Sunda secara resmi menandai wilayah administrative pemerintahan Jawa Barat dan Banten. Akan tetapi identifikasi ini dipertanyakan karena ada beberapa daerah seperti Indramayu dan Cirebon yang dianggap sebagai bagian dari masyarakat Jawa karena bahasa yang dipergunakan. Atas alasan ini para budayawan lebih suka mengartikan masyarakat Sunda sebagai komunitas masyarakat yang mendiami regional jawa bagian barat yang mempergunakan bahasa Sunda sebagai bahasa ibunya, dan mereka menghubungkan diri secara geneologis dari asal usul yang sama dari nenek moyang mereka sebagai orang Sunda.

⁹ Keterikatan yang sangat kuat terhadap fiqh dalam beberapa sisi menjadi salahsatu kendala pembaharuan fiqh yang diterapkan dalam hukum Negara (UU Perkawinan no 1/1974). Meskipun menurut undang-undang perkawinan sah apabila dilakukan menurut agama serta *dicatat*, seringkali terjadi perkawinan bawah tangan tanpa pentatan oleh pejabat KUA karena dianggap sudah sah menurut hukum fiqh. Sehingga terdapat istilah: perkawinan sah menurut agama dan atau sah menurut hukum negara.

yang mencakup perwalian dan kafa'ah; 2) fungsi sosial pengasuhan dan pertanggungn nafkah (*hadhanah wa nafaqah wa faraidh*); dan 3) fungsi perlindungan dan solidaritas sosial (*qasamah wa 'aqilah*)

Dalam fiqh Sunni, yang menjadi pegangan normatif keluarga muslim Sunda, dikonstatir salahsatu fungsi penting keluarga yakni melakukan kontrol sosial melalui norma perwaliaan dan kafaah. Secara bahasa perwalian atau *walayah* bermakna kasih sayang (*mahabbah*), pertolongan (*nushrah*), otoritas (*sulthah*), atau kekuasaan (*qudrah*). Dan dalam pengertian teknik hukum bermakna kekuasaan untuk melangsungkan tindakan hukum tanpa menunggu izin seseorang.¹⁰

Kalangan fuqaha Hanafiyyah membagi perwalian dalam tiga jenis: perwalian atas jiwa, perwalian atas harta, dan perwalian jiwa dan harta. Perwalian atas jiwa adalah kekuasaan untuk melakukan tindakan hukum atas seseorang yang memiliki keterbatasan seperti menikahkan, memberikan pengajaran, dan pengobatan. Hak perwalian ini dimiliki oleh bapak, kakek, dan wali-wali lainnya. Perwalian atas harta adalah kekuasaan untuk melakukan pengurusan terbatas atas kekayaan tertentu dalam pengelolaan, pemeliharaan, dan pembiayaan. Perwalian ini dimiliki oleh bapak, kakek, penerima wasiat dari bapak atau kakek, dan penerima wasiat dari hakim.

Sedangkan perwalian atas harta dan jiwa adalah tindakan hukum terbatas atas nama seseorang dan sekaligus pemeliharaan tanggungjawab atas kekayaannya. Hak perwalian ini hanya dimiliki oleh bapak dan kakek. Berbeda dengan fuqaha Hanafiyyah, fuqaha Syafi'iyah dan Hanabilah membagi perwalian kepada dua: perwalian paksa (*ijbari*) dan sukarela (*ikhtiyari*). Perwalian paksa adalah hak seorang wali untuk emnikahkan seorang gadis/perawan (kecil atau dewasa) tanpa meminta izinnya. Hak ini hanya dimiliki oleh bapak dan kakek menurut Syafi'iyah, tetapi menurut Hanabilah dimiliki oleh bapak atau penerima wasiatnya, dan hakim. Sedangkan perwalian sukarela

¹⁰ Lihat Wahbah al-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr. 1984), juz 8, hlm. 186

adalah hak seorang wali untuk menikahkan seorang wanita berdasarkan persetujuannya. Hak perwalian ini dimiliki oleh para wali dari kelompok 'ashabah menurut Syafi'iyah. Sedangkan menurut Hanabilah dimiliki oleh para wali selain wali *mujbir*.¹¹

Dalam perwalian, kedudukan anggota kerabat sangatlah penting. Semua fuqaha Sunni sepakat bahwa kedudukan wali terkuat dipegang oleh bapak, kakek dan seterusnya. Apabila tidak ada wali dari pihak bapak, kedudukan wali dipegang oleh anak laki-laki dan keturunan laki-laki langsung. Apabila tidak ada, perwalian dipegang oleh saudara sekandung dan anak keturunannya, kemudian saudara sepapak dan anak keturunannya. Urut prioritas hak perwalian ini mengikuti hirarkies *ashabah*¹² sebagaimana dalam sistem kewarisan. Apabila kerabat ashabah tidak ada, hak perwalian beralih kepada penguasa (hakim), kecuali menurut Hanafiyah. Menurut mereka hak tersebut beralih kepada kelompok *dzawil arham*¹³ karena menurut mereka dasar perwalian adalah kasih sayang yang dimiliki oleh semua kerabat bukan hanya dari kerabat bapak, tetapi juga kerabat ibu. Di samping fungsi perwalian, anggota kerabat ashabah juga memiliki fungsi untuk menentukan apakah pasangan pernikahan itu setara (*kafa'ah*) atau tidak. Hak wali untuk

¹¹ Lihat Wahbah al-Zuhaily, *Ibid.*, hlm. 187, 1921-192; Muhammad Amin Ibnu Abidin, *Za'd al-Muhtaj 'ala Darr al-Mukhtar*, (Kairo: Mustahafa al-bab al-Halabi. 1966), juz II, HLM. 406 dst; Muhammad bin Abdullah bin Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, (Beirut: Dar al-Fikr. t.th.) juz VI, hlm. 456; Mansur bin Yunus Idris al-Buhti, *Kasyf al-Qina`an Matn al-Iqna`* (Beirut: Dar al-Fikr. 1986), juz V, hlm. 46 dst.

¹² Istilah *'ashabah* dipergunakan dalam sistem kekerabatan Arab untuk anggota kerabat laki-laki yang ditarik secara langsung dari garis keturunan bapak tanpa terselingi oleh garis perempuan.

¹³ *Dzawil arham* adalah anggota kerabat perempuan baik laki-laki maupun perempuan yang ditarik dari garis ibu. Mereka adalah semua keturunan dari pihak anak perempuan. Keseluruhan kerabat dari saudara ibu. Juga keseluruhan anggota kerabat yang pokok leluhurnya adalah ashabah akan tetapi garis keturunannya terselingi perempuan.

menentukan kesetaraan ini sangat kuat ditonjolkan oleh fuqaha Hanafiyah. Dalam pandangan fuqaha lain, peran wali di bidang ini tidak terlalu relevan.

Di samping fungsi perwalian dan kafaah, anggota keluarga terlibat dalam fungsi sosial keluarga yang lain yaitu pertanggung jawaban ekonomi yaitu nafakah dan pemeliharaan anak (*nafaqah wa hadhanah*). Dalam fiqh Sunni suami memiliki tanggungjawab atas istri dan keluarganya; orang tua dan anak memiliki tanggungjawab timbal balik dalam saling jamin material bagi keberlangsungan keluarga. Perbedaan di kalangan mereka lebih berkisar pada persoalan berapa standar nafkah, juga berkenaan dengan siapa dan atas nama siapa tanggungjawab nafkah di luar relasi anak-orang tua diatur dalam hubungan kekerabatan yang lebih luas (*al-aqarib wa al-arham*).

Berkenaan dengan persoalan ini, hampir mayoritas fuqaha Sunni berpandangan bahwa tanggungjawab memberi nafkah dapat juga dibebankan kepada ahli waris yang besarnya disesuaikan dengan nilai bagian penerimaan waris apabila orang tua dan anak keturunan gagal menunaikan tanggungjawabnya. Berbeda dengan pendapat umum fuqaha, Syafi'iyah dan Malikiyyah berpendapat bahwa yang kerabat yang bertanggungjawab dalam penanggungan nafkah adalah kerabat *'ashabah*. Kerabat *dzawil arham* bertanggungjawab atas nafkah hanya apabila kelompok kerabat *ashabah* tidak ada yang besarnya pun tidak ditentukan.¹⁴ Kewajiban mereka disesuaikan dengan posisi mereka dalam kewarisan. Dengan demikian, dalam norma fiqh Sunni laki-laki dan kerabatnya memiliki tanggungjawab luas dalam pertanggung jawaban nafkah setelah orang tua dan anak keturunan mereka.

Sementara dalam tanggungjawab nafakah dibebankan kepada suami dan diperluas kepada anggota kerabat dari pihak bapak (*dzawil ashabah*), tanggungjawab pemeliharaan anak dibebankan kepada ibu. Seorang anak laki sepanjang dia belum cakap maka

¹⁴ Lihat Abu Zakariyya Muhyiddin bin Syarif al-Nawawi, *Al-Majmu syarh al-Muhadzdzab*, (Beirut: Dar al-Fikr. t.th.), juz XVII, hlm 291

dia berada dalam pemeliharaan orang tuanya. Sedangkan anak perempuan berada dalam pertanggung jawaban pemeliharaan sampai dia menikah. Dalam fiqh Sunni ditetapkan bahwa hak pemeliharaan (*hadhanah*) berada di pihak ibu (*ummuhath*) karena sipat kasih sayangnya serta kemampuan mereka menunaikan tanggungjawabnya karena lebih banyak tinggal di lingkungan tempat tinggal. Berdasarkan penelusuran yang Penulis lakukan terhadap kitab-kitab klasik¹⁵ dari empat madzhab Sunni, dapat dinyatakan bahwa seluruh fuqaha sepakat bahwa ibu beserta kerabatnya berhak atas pengasuhan anak dibanding bapak dan kerabatnya. Kelompok kerabat dari pihak perempuan dalam kelompok *dzawil arham* dan sebagian anggota dari *dzawil furudh* (yaitu saudara perempuan)¹⁶ memiliki peran dominan dalam pengasuhan. Sedangkan anggota kerabat dari kelompok *ashabah* pada umumnya memiliki hak *hadhanah* setelah kelompok kerabat perempuan. Akan tetapi ada sedikit penekanan berbeda dari fuqaha Hanafiyah. Menurut mereka kerabat ibu, termasuk di dalamnya *dzawil arham*, berhak mengasuh anak (apabila laki-laki sampai mencapai batas kecakapan tertentu menjelang pubertas, sedangkan bila anak perempuan sampai masa pubertas). Setelah masa pengasuhan beralih kepada penguasaan bapak dan kerabatnya dari kelompok *ashabah*.

¹⁵ Lihat Abu Muhammad Abdullah Ibnu Qudamah, *Al-Kafi fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islami. 1988), cet. V, juz V, hlm. 381-382; Abu Zakariyya Muhyiddin bin Syarif al-Nawawi, *Al-Majmu syarh al-Muhadzdzab* (Beirut: Dar al-Fikr. t.th.), juz XVII, hlm. 321; Syamsuddin al-Syarakhsi, *Al-Mabsuth* (Beirut: Dar al-Ma'rifah. t.th.), juz V, hlm. 207-208; Abu al-Walid Ibnu Rusyd, "Muqaddimah Ibnu Rusyd" dalam *Al-Mudawwanah al-Kubra* riwayat Sahnun bin Said al-Tanukhi jil. II, hlm. 259

¹⁶ *Dzawil furudh* adalah istilah untuk kelompok ahli waris yang memperoleh bagian pasti dari harta warisan. Mereka adalah suami, istri, bapak, ibu, anak baik laki-laki maupun perempuan, dan saudara laki-laki maupun perempuan (sekandung, seapak atau seibu). Jika dicermati, anggota kerabat dalam *dzawil furudh* merupakan anggota dari sebuah keluarga inti (*nuclear family*).

Di samping dua fungsi anggota keluarga yang dipaparkan di atas ada satu lagi fungsi keluarga yang sangat penting, yakni fungsi solidaritas sosial dalam pertanggungjawaban kolektif atas suatu tindak pidana yang dilakukan anggota suatu klan. Meskipun norma ini sesungguhnya sudah banyak kehilangan rujukan kontekstual historis tetapi perlu diketahui sehingga dapat dipahami sisi historisitas norma fiqh. Dalam tradisi masyarakat Arab apabila ada anggota kerabat yang terbunuh dalam suatu lingkungan kerabat tertentu maka anggota kerabat dapat melakukan sumpah dakwaan ataupun penolakan. Kebanyakan fuqaha menyatakan bahwa mereka yang berkewajiban melakukan sumpah dakwaan atau penolakan adalah ahli waris atau anggota *dzawil ashabah*. Prosedur ini dikenal dengan istilah *qasamah*; atau jika terjadi suatu pembunuhan yang dilakukan seseorang dari anggota kerabat berakibat dijatuhkannya denda diyat maka dendanya harus ditanggung oleh anggota *dzawil ashabah*. Kelompok kerabat penanggung diyat ini disebut *'aqilah*. Dalam tradisi Arab kelompok *'ashabah* bertanggungjawab dalam kasus ini karena mereka merupakan kelompok pembela kabilah.

Norma fiqh keluarga tersebut di atas mengalami kontekstualisasi dengan berbagai perubahan sebagai wujud penyesuaian dengan kondisi ke-Indonesia-an. Berdasarkan intruksi Presiden nomor I tahun 1991 dibentuk kompilasi hukum Islam yang terdiri dari 3 buku: buku I tentang hukum perkawinan; buku II tentang hukum waris, wasiat, dan hibah; dan buku tiga tentang wakaf. Norma-norma hukum yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam sepenuhnya adalah norma hukum keluarga yang diturunkan dari fiqh Sunni dengan berbagai penyesuaian. Di antaranya: pencatatan perkawinan dan pembatasan perceraian dalam bidang perkawinan; dalam bidang hukum waris terdapat alternatif *ishlah* sebagai jalan keluar penghindaran pembagian dua berbanding satu, ahli waris pengganti, dan asas non fragmentasi untuk tanah peninggalan di bawah 2 (dua) hectare; sedang dalam hukum wakaf

terdapat perubahan-perubahan berkenaan dengan tata-administrasi pendaftaran tanah wakaf.¹⁷

Kompilasi Hukum Islam tersebut berdasarkan instruksi Presiden dijadikan salahsatu pedoman resmi yang dipergunakan oleh instansi pemerintah (secara khusus Peradilan Agama) dan atau masyarakat umum yang memerlukan. Meskipun dalam bentuk buku, kompilasi ini pada dasarnya tetap merupakan hukum normatif kebiasaan Islam yang menisci bagian dari aspek aturan pranata keluarga.

b. Konteks Patrilinealistik dalam Norma Fiqh Keluarga

Mencermati penanda bahasa yang dipergunakan secara relasi makna normatif yang dikandung dalam fiqh (seperti dideskripsikan di atas), jelas sekali bahwa di dalamnya terkandung konteks tradisi kekerabatan Arab. Pemilahan kekerabatan dalam istilah *dzawil furudh*, *ashabah*, dan *dzawil arham* sebagai konsep kunci dari pengaturan peran perwalian, *hadhonah*, *nafakah*, *qasamah*, atau *'aqilah* merujuk sebuah praktek kekerabatan patrilineal yang membagi kerabat dalam dua garis keturunan yang eksklusif dengan pembagian peran di antara keduanya, yakni garis kerabat dari pihak bapak (*jihat al-ubuwwah*) yang disebut dengan istilah *'ashabah*, dan garis kerabat dari pihak ibu (*jihat al-ummumah*) yang disebut sebagai *dzawil arham*. Di samping kedua belahan kerabat tersebut terdapat anggota inti keluarga yang dikenal sebagai *dzawil furudh* atau anggota ahli waris yang memperoleh bagian pasti. Mereka adalah anggota keluarga inti yang terdiri dari suami istri, orang tua, anak, dan saudara.

Penelitian yang dilakukan Penulis¹⁸ menunjukkan bahwa fiqh Sunni yang dijadikan sumber acuan normatif dalam hukum keluarga muslim memiliki momot cultural

¹⁷ Lebih luas dapat dibaca dalam "Kompilasi Hukum Islam" lampiran pada Cik Hasan Bisri (Penyunting), *Kompilasi Hukum dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu.1999), cet. I.

¹⁸ Lihat dalam Iir Abdul Haris, *Distribusi Kekayaan dan Fungsi Sosial dalam Hukum Waris Islam sebagai Studi Kritis terhadap Pola Kewarisan Sunni*, (Tesis. tidak diterbitkan. 2000)

Arab yang berbasis pada kekerabatan patrilineal. Ditemukan bahwa konsep *'ashabah* dan *dzawil arham* merupakan perluasan ijtihadi dari konsep kunci yang terdapat dalam kelompok *dzawil furudh* yaitu konsep anak, orang tua, saudara. Dapat dikatakan, sebagaimana dikonstatir Prof. DR. Hazairin, pesan sistem kekerabatan dalam Al-Qur`an adalah bilateral yang mengarah kepada sistem keluarga batih (*nuclear family*).¹⁹

Dengan demikian norma fiqh yang menjadi sumber acuan dari praktek keluarga muslim Sunda mengandung sekaligus 2 norma dasar: norma dasar dari Al-Qur`an dan norma residual yang diadaftasi dari konteks cultural Arab yang patrilinealistik.

2. Pola Kekerabatan: Unsur Struktur pada Pranata Keluarga Muslim

a. Pola Kekerabatan: Deskripsi Singkat

Berdasarkan bentuknya keluarga dapat diklasifikasi ke dalam keluarga inti (*nuclear family*) dan keluarga luas (*extended family*). Bapak, ibu, dan anak merupakan anggota utama dalam keluarga inti. Mereka tinggal bersama dalam sebuah tempat tinggal. Sedangkan dalam keluarga luas keanggotaan dalam rumah tinggal diperluas mencakup saudara, paman bahkan kakek. Dalam sosiologi sistem keluarga dikategorikan berdasarkan tempat paaagan suami-istri tinggal untuk membentuk unit keluarga. Apabila pasangan berpindah untuk tinggal bersama keluarga dari pihak istri, maka disebut keluarhga dengan sistem matrilokal. Sebaliknya apabila pasangan berpindah untuk bergabung dengan keluarga dari pihak suami, maka disebut keluarga patrilokal.²⁰

Dalam kedua bentuk keluarga ini anggota-anggota keluarga menjalankan peran dan fungsi khusus

¹⁹ Lebih luas dapat dibaca dalam Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-Qur`an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas. 1982), cet VI.

²⁰ Lihat Anonymous, *General Introduction to Major Trends*, diakses dari [http:// en.wikipedia.org/wiki/family](http://en.wikipedia.org/wiki/family) pada tanggal 24 SSeptember 2007

sesuai dengan sistem norma yang dianut dalam sistem budaya dan keyakinan agama yang menaunginya.²¹ Secara sosiologis dan antropologis pembagian peran dan fungsi anggota keluarga memiliki kaitan langsung dengan sistem kekerabatan sebagai pola hubungan geneologis yang terdiri dari beberapa unit keluarga yang mengikatkan dirinya pada sebuah garis keturunan tertentu. Terdapat tiga pola, dengan berbagai variasi khusus, kekerabatan yang terdapat di berbagai sistem kebudayaan di dunia: kekerabatan patrilineal, matrilineal, dan parental atau bilateral. Dalam kekerabatan patrilineal keanggotaan kerabat ditarik berdasarkan keberlanjutan garis keturunan dari pihak bapak. Sebaliknya, dalam kekerabatan matrilineal anggota kerabat ditentukan oleh keberlanjutan garis keturunan dari pihak ibu. Sedangkan dalam pola parental (bilateral) keanggotaan kerabat ditarik secara bebas dari dua garis keturunan (bapak maupun ibu).²²

Norma keluarga dalam sistem kekerabatan patrilineal akan sangat berbeda dengan yang terdapat dalam kekerabatan matrilineal maupun bilateral atau parental. Dalam sistem patrilineal kontrol ekonomi dan sosial dikendalikan oleh kaum laki-laki. Kaum perempuan biasanya lebih menjalankan fungsi pengasuhan. Akibatnya seorang anak laki-laki dalam keluarga patrilineal memiliki beban ekonomi maupun sosial yang lebih berat dibanding saudara perempuannya. Sebaliknya dalam keluarga matrilineal anggota keluarga perempuan memiliki kendali ekonomi maupun sosial yang lebih besar. Dalam keluarga

²¹ Dalam masyarakat kesukuan tradisional hak seseorang dalam segala hal telah diatur oleh lingkungan kelahirannya. Dilahirkan dalam pasangan tertentu akan menentukan keanggotaannya dalam klan, kedudukannya dalam alokasi hak dan kewajiban bersama tertentu, tempat yang bersangkutan akan menjalani keseluruhan peran sosialnya dari sejak lahir sampai mati. (lihat Roger M. Keesing, *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, Penerjemah Samuel Gunawan, (Jakarta: Erlangga, 1989), Jil. I, hlm. 209

²² Lihat dalam Prof. DR. Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas Indonesia. 1982), cet. VI, hlm. 11-14

parental atau bilateral distribusi peran ekonomi dan sosial anggota keluarga relatif lebih longgar.²³

Dapat dikatakan, pranata keluarga secara *ipso facto* memuat norma kultural yang menyantirkan sebuah sistem nilai umum yang disosialisasikan oleh strategi budaya tertentu dalam lingkungan kebudayaan tertentu. Dengan kata lain, sebuah keluarga di kebudayaan tertentu menganut sistem nilai khusus yang dapat diperbedakan dengan keluarga yang berada dalam lingkungan kebudayaan berbeda. Norma khusus ini disosialisasikan sekaligus diinternalisasikan melalui orientasi simbolik dalam penggunaan identitas sosial tertentu sebagai pemarka sistem yang kemudian diturunkan dalam berbagai artikulasi bahasa. Melalui pembacaan tanda bahasa, konstalasi kekerabatan dari sebuah pranata keluarga dapat ditemukan dan diidentifikasi.

Dalam berbagai penelitian sosiologi dan antropologi ditemukan bukti bahwa keluarga maupun kekerabatan mengalami perubahan structural sejalan dengan berbagai perubahan fungsional di dalamnya serta didorong oleh perubahan orientasi peran yang dipicu oleh berbagai perubahan sosial, seperti industrialisasi dan pembentukan beragam korporasi.²⁴

b. Pola Kekerabatan dalam Masyarakat Sunda

Pola kekerabatan parental atau bilateral merupakan pola umum yang berlaku dalam tradisi masyarakat Jawa pada umumnya, secara khusus dalam masyarakat Sunda. Hal ini dapat terlihat dengan tidak

²³ Dalam keluarga patrilineal maupun matrilineal nama akhir seseorang memakai nama marga yang ditarik dari garis kerabatnya tertentu. Sebagai identitas penanda bahwa seseorang berada dalam lingkungan marga atau klan tertentu. Hal ini menjadi sangat penting sebab terkait dengan larangan pernikahan antara orang yang berada dalam satu marga. Perkawinan hanya boleh dilakukan antara marga berbeda (eksogami).

²⁴ Lihat Avner Greif, *Family Structure, Institution, and Growth: The Origin and Implications of Western orporatism*, (http://en.wikipedia.org/wiki/nuclear_family). Artikel.2005. diakses tanggal 24 September 2007

adanya pemilahan kekerabatan ke dalam 2 (dua) garis keturunan (bapak atau ibu). Sudah merupakan hal yang sangat umum bahwa kekerabatan ditarik dari dua garis kerabat tanpa pembedaan. Kalaupun terjadi keintiman (kedekatan secara emosional atau sosial) yang terjadi secara secara sepihak (kerabat ibu atau bapak) bukan akibat pemilahan tingkat garis keturunan melainkan faktor-faktor yang sipatnya psikologis dan atau kedekatan tempat tinggal.²⁵

Dalam masyarakat Sunda dipergunakan beberapa panggilan yang menunjukkan posisi seseorang dalam bangun keluarga atau kerabat. Panggilan kepada orang tua biasanya dengan 'bapa', 'apa' 'mama', 'ibu', 'mimi', atau 'mamah'. Kakak laki-laki atau perempuan orang tua (dari pihak bapak atau ibu) dipanggil 'wak' atau 'uwak' (biasanya dengan tambahan 'wak/uwak pameget/istri'). Sedangkan adik laki-laki orang tua dipanggil 'mamang' atau 'emang'. Sedangkan adik perempuan orang tua dipanggil 'bibi' atau 'mbi'. 'Ayi', 'rayi', atau 'ki adi' biasanya dipergunakan sebagai panggilan kepada saudara yang dilahirkan belakangan. Sedangkan 'akang', 'aa', atau 'aang', atau 'ki lanceuk' merupakan panggilan yang dipergunakan kepada saudara laki-laki yang dilahirkan terlebih dahulu. Untuk saudara perempuan biasanya dipergunakan panggilan 'tete' atau 'ceuceu'. Panggilan ini juga dipergunakan kepada anak-anak yang lahir dari

²⁵ Beberapa waktu ini Penulis melihat suatu model baru pembentukan solidaritas keluarga di lingkungan keluarga orang Sunda dengan diadakan suatu pertemuan rutin keluarga besar yang dinisbatkan kepada seseorang sebagai leluhur. Biasanya ini dilakukan berbarengan dengan silaturahmi di hari raya Idul Fitri (lebaran). Akan tetapi pemilihan siapa yang menjadi pusat penisbatan tidak didasarkan kepada karena dia dari garis keturunan bapak atau ibu. Seringkali terjadi alasannya karena adanya keistimewaan tertentu yang kemudian mengikat secara emosional semua anggota kerabat yang lain. Pertemuan yang dilakukan biasanya lebih bersipat penguatan silaturahmi di antara berbagai anggota keluarga. Jika diamati secara lebih seksama, perkumpulan keluarga besar tersebut tidak membentuk marga karena tidak ada prosedur yang rumit, akan tetapi lebih merupakan penguatan kembali tradisi keluarga luas (*extended family*), bukan bentuk klan atau marga.

saudara orang tua sebagai saudara misan sesuai dengan tingkat senioritas awal (uwak atau mamang/bibi). Lebih luas panggilan ini juga dipergunakan kepada saudara ipar (persaudaran yang terikat karena pernikahan dengan saudara kandung). 'Alo' merupakan panggilan untuk keponakan (anak dari saudara, kakak atau adik). Dalam masyarakat Sunda juga dikenal panggilan atau istilah untuk menandai garis leluhur. 'Aki/nini', 'buyut', 'janggawareng', dan 'gantung siwur' merupakan istilah untuk menandai leluhur atau keturunan sampai garis keturunan ke-5.

Nama-nama panggilan yang dipergunakan yang secara khusus menunjukkan sebuah posisi dalam garis keluarga dalam masyarakat Sunda seperti yang disebutkan sebelumnya memberikan petunjuk bahwa pola keluarga yang dianut adalah keluarga luas (*extended family*). Akan tetapi tidak terdapat petunjuk adanya pola kekerabatan yang patrilineal maupun matrilineal. Anggota kerabat dari kedua pihak (ibu dan bapak) mendapatkan panggilan yang sama. Mereka hanya dibedakan panggilan dari sisi jenis kelamin dan senioritas ('uwak-istri/pameget', 'emang/bibi', atau 'aa/teteh') bukan dari sisi garis kekerabatan tertentu.²⁶ Mereka memperoleh peran yang terbuka dan seimbang, bukan dari sisi belahan kerabat melainkan tingkat kedekatan kerabat.

Pola kekerabatan luas (*extended family*) dalam masyarakat Sunda tampaknya mengalami pergeseran besar ke arah keluarga inti (*nuclear family*). Hal dapat terlihat dengan semakin kaburnya penggunaan panggilan yang semestinya untuk menandai keanggotaan di garis kekerabatan, sebagai contoh penggunaan panggilan 'emang' dan 'bibi'. Seseorang akan dengan longgar menggunakan panggilan ini kepada orang lain yang tidak memiliki hubungan kekerabatan semata mempertimbangkan bahwa yang dipanggil memiliki usia

²⁶ Berbeda dengan pola kekerabatan di Arab. Terdapat panggilan berbeda untuk saudara bapak atau ibu. Saudara laki-laki/perempuan dari pihak bapak disebut dengan istilah 'amm/'ammah'; sedangkan saudara dari pihak ibu dipanggil 'khal/khalah'.

yang sepadan atau di bawah usia orang tua bersangkutan. Juga panggilan yang biasanya dipergunakan kepada saudara diperluas penggunaannya kepada orang lain dengan membandingkan usia atau tingkat senioritas tertentu sebagai bentuk penghormatan atau tata karma. Kelonggaran penggunaan nama panggilan, sesungguhnya, menandai suatu pergeseran baru bahwa pola kekeluargaan menjadi keluarga inti (*nuclear family*).

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa keluarga muslim di masyarakat Sunda berada dalam sebuah struktur kekerabatan parental atau bilateral dengan basis keluarga inti. Fakta ini menjadi sangat penting diperhatikan sebab sangat mungkin terjadi suatu pergumulan antara nilai budaya Sunda yang parentalistik dengan nilai fiqh yang patrilinealistik. Orientasi keluarga inti dalam masyarakat Sunda dapat menjadi sebuah alasan cultural mengapa pembagian peran antara laki dan perempuan relative longgar. Peran perlindungan keluarga maupun pertanggung jawaban ekonomi, meskipun didominasi oleh anggota keluarga laki-laki, terbagi secara longgar antara kerabat dari pihak ibu ataupun bapak.

c. Perunjukkan Fiqh di Keluarga Muslim Sunda: antara Adaptasi atau Penyimpangan Norma atas kultur Lokal

'Muslim' sebagai identitas keagamaan bagi anggota sebuah keluarga dalam lingkungan masyarakat Sunda meniscayakan keterikatan mereka terhadap norma ajaran Islam.²⁷ Akibat identitas, secara praktis fiqh menjadi sumber acuan normatif yang mengukur sejauhmana relasi hak dan kewajiban dalam pranata keluarga dapat dinyatakan sebagai sesuai dengan Islam.

²⁷ Keterikatan seorang muslim atas ajarannya, menurut Prof. DR. Juhaya S. Pradja, merupakan kosekuensi syahadat yang diikrarkannya. Semerta setelah seseorang menyatakan diri sebagai penganut Islam, sejak saat itu dia memiliki keterikatan untuk menjalankan ajaran agamanya. Dia menyebutnya teori credo sebagai oadanan teori otoritas hukum dari Gibb. (lihat Prof. DR. Juhaya S. Pradja, *Filsafat Hukum Islam*, (Tasikmalaya: Lathifah Press. 2004), hlm. 133-134)

Factual, tidak diragukan hukum Islam terutama dalam bidang perkawinan diterima sebagai praktek hukum yang hidup dalam praktek kelembagaan keluarga, paling tidak dalam tingkat prinsip-prinsip normatif seperti perwalian dan kesaksian dalam perkawinan, ihwal perceraian, poligami, dan kewarisan.²⁸

Disebut secara prinsip karena terdapat beberapa penyimpangan perujukkan norma fiqh, di antaranya:

1. norma perwalian dalam perkawinan masih dinyatakan sebagai norma resmi dalam Kompilasi Hukum Islam. Perujukan yang menyiratkan dipergunakan pola hubungan kekerabatan yang patrilinealistik tetap dipergunakan. Dalam prakteknya, penunjukkan siapa yang akan menjadi wali sangatlah longgar. Bahkan seandainya terdapat hambatan secara fiqhiyyah, perwalian dengan prosedur yang mudah dialihkan kepada wali hakim. Berbeda dengan perwalian nikah, dalam kasus perwalian anak dan *hadhanah*. Sementara dalam fiqh, hak perwalian anak diberikan kepada bapak dan kerabat laki-laki dari kelompok *ashabah* secara eksklusif, Kompilasi Hukum Islam menyatakan bahwa hak perwalian berada di tangan orang tua dan dapat dialihkan oleh keputusan pengadilan kepada anggota kerabat terdekat anak atau *orang lain* tanpa disebutkan secara khusus mengikuti pola pemilahan kerabat.

Apabila dilakukan analisa normatif *an sich* terhadap perubahan norma KHI dengan fiqh, maka dapat dinyatakan sebagai penyimpangan. Akan tetapi apabila dilihat dari sudut pandang semangat perwalian sebagai *nushrah* (solidaritas) dan *mahabbah* (kasih sayang), penyimpangan tersebut dapat disebut sebagai penyesuaian cultural. Dengan pendekatan antropologis ditemukan bahwa perwalian

²⁸ Sebagai tambahan, kompilasi hukum Islam mengharuskan pencatatan perkawinan sebagaimana diatur dalam UU no 1 tahun 1974. Meskipun Kompilasi Hukum Islam tidak secara jelas menyatakan pencatatan sebagai syarat keabsahan perkawinan, akan tetapi dalam pasal 6 disebutkan bahwa perkawinan yang dilakukan tanpa pencatatan resmi dinyatakan tidak memiliki kekuatan hukum.

dalam fiqh merupakan turunan dari fungsi sosial-ekonomi kekerabatan luas (klan/marga) dalam kehidupan tribalistik masyarakat Arab yang patrilineal. Karena itu norma perwalian fiqh tersebut menjadi kehilangan kontekstualitasnya apabila diterapkan dalam masyarakat Sunda yang menganut pola parental-bilateral dengan orientasi keluarga inti. Dalam keluarga parental-bilateral, fungsi sosial-ekonomi dari anggota keluarga disebar secara longgar di antara anggota keluarga baik dari pihak ibu maupun bapak. Dalam kasus keluarga santri yang menggunakan ukuran fiqh secara tekstual seringkali hal itu dilakukan sebagai prosedur keagamaan belaka tanpa mempertimbangkan fungsi sosial dari aturan tersebut.

2. Norma perdamaian dan ahli waris pengganti dalam praktek kewarisan. Pada prakteknya, ditemukan banyak kasus pembagian harta warisan menyimpang dari norma faraidh. Anak laki-laki maupun anak perempuan berbagi sama di antara mereka baik secara terang-terangan mengabaikan prinsip 2: 1, atau secara halus dengan menggunakan alasan damai. Alasan yang paling banyak dikemukakan adalah rasa keadilan karena partisipasi anak laki-laki dan perempuan yang seimbang dalam pengurusan orang tua; atau sebagai bentuk kompensasi karena anak laki-laki telah menghabiskan banyak biaya dibandingkan anak perempuan dalam melanjutkan pendidikan.

Bahkan ada model peralihan kekayaan yang lebih ekstrim. Keluarga yang hanya memiliki anak perempuan akan membagikan harta kekayaannya dalam bentuk hibah habis kepada anak-anak perempuan mereka. Hal ini dilakukan untuk menghindari jatuhnya harta kepada pihak saudara orang tua sebab menurut norma faraidh anak perempuan hanya akan memperoleh bagian setengah sampai dua pertiga bagian. Sisanya akan jatuh kepada kerabat dekat yang lain. Dalam kasus yang lain, keluarga yang memiliki anggota keluarga yang secara fiqhiyah dikategorikan *dzawil arham*, atau bukan ahli waris karena orangtuanya yang meninggal

terlebih dahulu dari si pewaris memilih untuk berbagi habis dengan cara hibah. Cara ini dilakukan untuk menghindari konflik keluarga yang diperkirakan akan terjadi karena anggota keluarga dari *dzawil arham* merasa diperlakukan tidak adil apabila mempergunakan norma *faraidh*.

Seringnya muncul “penyimpangan” dalam praktek peralihan harta peninggalan tampaknya merupakan alasan yang paling realistic diakuinya secara resmi fiksi “perdamaian/*al-shulh*” dan “ahli waris pengganti”²⁹. Berbeda dengan penetapan asas ahli waris pengganti, asas perdamaian diterima secara sangat hati-hati karena dianggap akan berhadapan dengan prinsip 2:1 yang telah diterima umum bahkan mencapai taraf *ijma*.³⁰ Perdamaian dipersyaratkan hanya dapat dilakukan apabila para ahli waris menyadari bagian asal menurut norma *faraidh*.

Saya melihat bahwa berbagai model peralihan harta peninggalan tersebut lebih pantas disebut sebagai bentuk adaptasi cultural dibanding sebagai bentuk penyimpangan. Ketidakadilan yang dirasakan oleh

²⁹ Penggunaan asas ahli waris pengganti diperkenalkan oleh Prof DR Hazairin. Dia menganggap bahwa asas ini sesungguhnya memiliki landasan yang sah dari Al-Qur`an surat Al-Nisa ayat 33. ahli waris ini disebutnya sebagai *mawali*. (lihat lebih luas dalam Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur`an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas. 1982). Cet VI

³⁰ Meskipun telah dianggap baku, prinsip 2:1 sebagai asas kewarisan Islam mendapat kritik tajam dari DR Muhammad Syahrur. Dengan model pembacaan kontemporer (*qira`ah mu`ashirah*) atas ayat-ayat waris dalam surat al-Nisa, Syahrur menyimpulkan bahwa penetapan prinsip 2:1 merupakan kekeliruan interpretasi. Dengan bantuan teori himpunan matematika modern dan analisa linguistik, dia menyatakan bahwa asas pembagian kewarisan Islam adalah keseimbangan proporsional. Dia juga menyatakan bahwa norma hukum kewarisan merupakan alternative kedua apabila praktek wasiat tidak dilakukan. (lebih luas dapat dibaca dalam Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba`ah wa Nasyr wa al-Tauzi'. 2000). Cet. I)

anggota keluarga dalam kasus di atas lebih diakibatkan hilangnya sandaran cultural dari norma fiqh – Hijazi yang berbasis kekerabatan patrilineal dengan orientasi keluarga luas (*extended family*) di dalam ruang cultural masyarakat Sunda yang berbasis kekerabatan parental-bilateral dengan orientasi keluarga inti (*nuclear family*). Bahkan apabila dianalisis dengan mendalam asas pembagian 2:1 ternyata menyimpan kemungkinan kritik internal kebahasaan sebagaimana dilakukan Muhammad Syahrur seorang ilmuwan dari Suriah.

D. Kesimpulan

Pranata keluarga muslim Sunda dipengaruhi oleh dua sistem aturan normatif:

Pertama, sistem aturan normatif yang berasal dari fiqh sebagai rujukan ajaran yang menjadi konsekuensi ke-islam-an. Norma-norma fiqh diperlakukan sebagai suatu pandangan dunia seorang anggota keluarga muslim. Ketaatan seorang muslim didorong oleh suatu otoritas heteronom keimanan. Keberdosaan menjadi alasan utama seseorang berusaha menghindari pelanggaran norma secara terang-terangan. Keyakinan ini dalam titik satu sisi menjadikan norma fiqh menjadi efektif, tetapi di sisi lain mengaburkan nalar kritis atas kemungkinan terlibatnya nilai cultural Arab dalam fiqh.

Kedua, meskipun pada dasarnya norma fiqh dipandang sebagai rujukan utama, dalam prakteknya terjadi penyimpangan yang dilakukan oleh seorang muslim Sunda terutama dalam persoalan penentuan siapa yang paling berhak menjadi wali dan penanggungjawab pemeliharaan anak di saat orang tua kehilangan otoritasnya; juga penyimpangan prinsip 2:1, asas ahli waris pengganti, dan persoalan ahli waris yang termasuk kelompok *dzawil arham*. Penyimpangan-penyimpangan yang terjadi lebih dimungkinkan akibat hilangnya sandaran antropologis dari norma fiqh ketika diterapkan dalam lingkungan cultural yang berbeda.

Secara structural keluarga muslim Sunda berada dalam konstalasi kekerabatan parental dengan orientasi keluarga inti. Model kekerabatan ini terbentuk secara *built in* dalam sistem kebudayaan Sunda dengan

berbagai faktor nilai yang mengiringinya. Dengan demikian, diperlukan berbagai penelitian empiric yang lebih mendalam untuk menggali bagaimana interaksi nilai fiqh dengan kultur local yang terikat pada system kekerabatan yang berbeda dengan orientasi fiqh Sunni yang patrilinealistik. Berbagai pembaharuan normatif yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam merupakan salahsatu langkah awal bagaimana ajaran Islam disesuaikan dengan pranata yang ada serta *built-in* dalam konstalasi budaya Indonesia.

Sumber Bacaan Utama

- Anonimous, “Kompilasi Hukum Islam” lampiran pada Cik Hasan Bisri (Penyunting), *Kompilasi Hukum dalam Sistem Hukum Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu.1999), cet. I.
- Anonimous, *General Introduction to Major Trends*, diakses dari [http:// en.wikipedia.org/wiki/family](http://en.wikipedia.org/wiki/family) pada tanggal 24 September 2007
- Ayip Rosyidi, *Panca Kaki*, (Bandung: Girimukti Pataka. 1996). Cet. I
- Buhti , Mansur bin Yunus Idris al-, *Kasyf al-Qina`an Matn al-Iqna`* (Beirut: Dar al-Fikr. 1986), juz V
- Gidden, Anthony, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi intuk Analisis Sosial*, Penerjemah: Adi Loka Sujono, (Yogyakarta: Pedati. 2003), Cet I.
- Greif, Avner, *Family Structure, Institution, and Growth: The Origin and Implications of Western orporatism*, ([http:// en.wikipedia.org/wiki/nuclear family](http://en.wikipedia.org/wiki/nuclear_family)). Artikel.2005. diakses tanggal 24 September 2007
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-Qur`an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas. 1982), cet VI.
- Ibnu Abidin, Muhammad Amin, *Za`d al-Muhtaj `ala Darr al-Mukhtar*, (Kairo: Mustahafa al-bab al-Halabi. 1966), juz II
- Ibnu Qudamah, Abu Muhammad Abdullah, *Al-Kafi fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islami. 1988), cet. V, juz V & VI
- Ibnu Rusyd, Abu al-Walid, “Muqaddimah Ibnu Rusyd” dalam *Al-Mudawwanah al-Kubra* riwayat Sahnun bin Said al-Tanukhi jil. II
- Keesing, Roger M., *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*, Penerjemah Samuel Gunawan, (Jakarta: Erlangga, 1989), Jil. I
- Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul al-Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba`ah wa Nasyr wa al-Tauzi’. 2000). Cet. I

- Nawawi, Abu Zakariyya Muhyiddin bin Syarif al-, *Al-Majmu syarh al-Muhadzdzab*, (Beirut: Dar al-Fikr. t.th.), juz XVII
- Power, David S., *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan*, Penerjemah: Arif Maftuhin (Yogyakarta: LKiS. 2001) cet. I
- Syarakhsi, Syamsuddin al-, *Al-Mabsuth* (Beirut: Dar al-Ma'rifah. t.th.), juz V
- Zuhaily, Wahbah al-, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr. 1984), juz 8