

ISLAM DAN KEARIFAN LOKAL: PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DI INDONESIA MODEL INKULTURASI WAHYU DAN BUDAYA LOKAL

Ahmad Rajafi

Institut Agama Islam Negeri Manado

E-mail: ahmad.rajafi@gmail.com

Abstrak

Pergulatan pemikiran tentang Islam dan kearifan lokal telah memberikan akses keterbukaan di masa kini untuk lebih kritis dalam memahami hukum Islam atas dasar definisi *asy-syari'ah*, termasuk melalui proses inkulturasi wahyu dengan budaya lokal. Mengenai hal tersebut, ketika *asy-syari'ah* telah terkodifikasi dalam bentuk Al Qur'an dan Islam telah tersebar ke seluruh penjuru dunia termasuk Indonesia – yang tentunya memiliki perbedaan sosial-budaya dengan masyarakat Arab – maka perlu dilakukan sebuah pembacaan ulang terhadap *asy-syari'ah* dengan pendekatan inkulturasi tersebut. Proses inkulturasi yang dimaksud di dalam tulisan ini harus dibaca secara *bottom-up*, dengan cara memberikan pemahaman bahwa ketika *asy-syari'ah* yang berasal atau lahir dari proses budaya, lalu budaya tersebut berubah maka *asy-syari'ah* seyogyanya juga berubah sehingga budaya baru tersebut dapat diimplementasikan di dalam masyarakat. Salah satu contoh yang urgen dalam konteks hubungan Islam dan kebudayaan lokal di Indonesia melalui model tersebut adalah tentang kewarisan produktif. Dalam hal ini, perubahan sebagai sifat utama dari budaya, akan selalu menghendaki masyarakatnya untuk selalu mengapresiasi perubahan dan melakukan perubahan, termasuk dalam hal ortodoksi keagamaan, sehingga kritikan ilmiah terhadap ortodoksi agama tidak sekedar menjadi bacaan yang kaku sehingga menegasi maksud Tuhan yang lebih besar. Perubahan yang lebih baik di dalam masyarakat sesungguhnya juga bagian dari wahyu Tuhan yang sering kali tidak terbaca.

Kata Kunci: Hukum Keluarga, Inkulturasi, Wahyu, dan Budaya Lokal

Abstract

The Problematic of thought on Islam and local wisdom has granted access in the present era to be more critical in understanding Islamic law based on the definition of al-syari'ah, including through a process of inculturation revelation to the local wisdom. Regarding this, when the al-syari'ah has been codified in the form of the Qur'an and Islam has spread all over the world, including Indonesia - which has a socio-cultural differences with the Arab community - there should be re-reading of the al-syari'ah with the inculturation approach. The process of inculturation in this case is must be read in bottom-up, by providing an understanding that when the al-syari'ah come from or born from the culture process, then that culture changes into al-syari'ah should also change so that the new culture can be implemented in the community. One example is the urgency in the context of relationship between Islam and local wisdom in Indonesia through the model is inheritance productive. In this case, alteration as the main characteristics of the culture will always want community to always appreciate the changes and make changes including in terms of religious orthodoxy so that scientific criticism against religious orthodoxy did not just become so rigid readings negate God's greater purposes. The changes for the better in society actually also the part of God's revelation that is often illegible.

Keywords: family law, inculturation, revelation, and local wisdom

A. Pendahuluan

Istilah hukum Islam lahir di luar bahasa Arab, seperti *Islamic Law* dan *Islamietische Recht*. Dalam bahasa Arab tidak ditemukan istilah tersebut kecuali *syari'ah*,¹ *fiqh*,² dan *qanun*.³ Secara definitif istilah hukum Islam merupakan frasa atributif yang berfungsi untuk

¹ *Syari'ah* adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-Nya tentang urusan agama. Atau hukum agama yang ditetapkan dan diperintahkan oleh Allah, baik berupa (*shaum*, shalat, haji, zakat, dan seluruh amal kebaikan) atau *mu'amalah* yang menggerakkan kehidupan manusia (jual beli, nikah, dll.). Lihat Yusuf al-Qaradhawi, (2006), *Dirasah fi Fiqh Maqashid asy-Syari'ah; Baina al-Maqashid al-Kulliyat wa an-Nushush al-Juz'iyat*, alih bahasa Arif Munandar Riswanto, *Fiqh Maqashid Syariah; Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar), h. 12

² Secara ringkas *fiqh* dapat diartikan sebagai dugaan kuat yang dicapai seorang mujtahid dalam usahanya menemukan hukum Allah. Lihat Amir Syarifuddin, (2009), *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, Jil. 1, h. 5

³ Kata *al-Qanun* berasal dari bahasa Yunani dan diserap ke dalam bahasa Arab melalui bahasa Suryani. Pada asalnya kata ini berarti alat pengukur, kemudian berkembang menjadi kaidah, norma, undang-undang, peraturan

mensifati, di mana kata kedua menjadi sifat dari kata pertamanya, yang berarti hukum yang bersifat Islami atau digali dari nilai-nilai Islam.⁴ Acuanannya adalah, wahyu suci yang datang dari Allah swt.

Dalam proses pewahyuan, muncul “kompromi” antara Tuhan dan manusia melalui risalah Nabi Muhammad saw dalam menciptakan Islam (keselamatan). Contoh dalam konteks hukum keluarga adalah, masalah poligami (*ta'addud az-zaujat*) yang telah dipraktekkan oleh masyarakat Arab pra-Islam tanpa batas⁵ dan mengalami revisi berupa pembatasan jumlah setelah Islam datang.⁶

Pada tataran ideal, kontribusi hukum Islam di tanah Arab yang mengakomodir budaya lokal telah terimplementasi di Indonesia meskipun bersifat mikro, seperti praktek pembagian *tirkah* bagi anak angkat melalui jalan *wasiat wajibah*.⁷ Inilah salah satu contoh kompromi antara hukum Islam dan budaya lokal Indonesia yang telah menerima aturan di dalam hukum adat yang terus berjalan tentang keberadaan anak angkat di dalam keluarga.⁸

atau hukum. Lihat Abdul Aziz Dahlan, ... [et al.], (2006), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, Cet. ke-7, Vol. 5), h. 1439

⁴ Idris, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan dan Keilmuan Hukum Islam*, (Jakarta: Lintas Pustaka, 2008), h. 97

⁵ Khalil Abd al-Karim, *Al Judzur At Tarikhiyyah li Asy Syari'ah Al Islamiyyah*, (Kairo: Dar Mishr al-Mahrutsah, 2004), h. 34

⁶ Lihat QS. an-Nisa' (4): 3

⁷ Aturan tentang wasiat wajibah yang *ma'lum* dan diterapkan di negara-negara muslim seperti Mesir, Maroko, Malaysia, dll., diberikan kepada cucu yang kedua orang tuanya telah meninggal sehingga ia menerima *tirkah* kakeknya yang tidak boleh lebih dari 1/3 harta, akan tetapi di Indonesia, KHI memiliki konsep yang berbeda tentang wasiat wajibah, di mana KHI telah mengakomodir hukum adat yang menjadikan anak angkat bagian di dalam keluarga sehingga ikut mendapatkan harta pusaka keluarga (*tirkah*) melalui jalur wasiat wajibah. Lihat Roihan A. Rasyid, “Pengganti ahli Waris dan Wasiat Wajibah”, dalam Cik Hasan Bisri [et.al.], *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 88-89

⁸ Lihat Pasal 209 ayat (2) KHI : *Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat, diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya.*

Secara kumulatif, semangat akomodatif Islam terhadap budaya lokal masih berjalan setengah hati, bahkan seperti muncul ketakutan dosa besar karena dianggap mengotak-atik Al Qur'an. Padahal begitu banyak permasalahan-permasalahan kontemporer di Indonesia yang harus segera dicarikan solusinya, seperti melalui pendekatan berupa inkulturasi wahyu yang telah terkodifikasi dengan budaya lokal yang hidup di masyarakat, seperti pada kasus nikah beda agama, hak kawalian bagi wanita, dan pembagian waris.

Untuk menjelaskan secara komprehensif maka dirumuskan inti dari kajian ini, yakni bagaimanakah cara memahami hukum Islam atas dasar wahyu Allah yang telah terkodifikasi menjadi kitab suci dalam melakukan kontak dialogis dengan budaya lokal di Indonesia demi merespon nilai-nilai kearifan dan responsif di dalam masyarakat serta perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya pada masalah hukum keluarga? dan bagaimanakah implikasinya dalam memperbarui hukum keluarga di Indonesia baik secara teoritis maupun praktis?

B. Pembacaan Wahyu yang Responsif Melalui Model Inkulturasi

Proses Islamisasi yang terjadi di masa awal Islam termasuk di Nusantara, berimplikasi positif bagi masyarakat universal. Muaranya adalah Allah sebagai pemilik wahyu, di mana wahyu pada mulanya tidaklah bersuara, tidak berbentuk, dan tidak bisa dirasa, akan tetapi ketika Titah langit turun ke bumi dan melakukan kontak dengan manusia sebagai pemangku Titah Tuhan, maka berubahlah bentuk wahyu menjadi ada bunyinya dan bentuk huruf atau tulisannya.

Perubahan dari yang sifat abstrak menjadi materi pada wahyu tersebut, memunculkan pertanyaan mendasar, apakah wahyu yang berbentuk saat ini sama seperti sifat dasarnya yang abstrak? apakah wahyu yang telah turun ke dunia tersebut - yang katanya bervisi universal - tidak terikat dengan ruang dan waktu dunia yang bersifat lokal?⁹ Itulah pertanyaan-pertanyaan yang harus terjawab secara ilmiah.

⁹ Problem status ontologis Al Qur'an juga dapat semakin berkembang dengan memasuki ruang ilmu kalam melalui berbagai pertanyaan tentang mekanisme pewahyuan, apakah Nabi Muhammad saw menyampaikan wahyu

Selanjutnya, ketika semua firman Allah tersebut telah berbentuk dan bersuara melalui lisan utusan-Nya yakni Muhammad SAW yakni bahasa Arab dengan 7 ragam bacaan suku besar di Tanah Arab saat itu, dan tertulis di atas *shuhuf* dengan *font arabic* pula, maka di manakah sifat universalitasnya? bukankah ketika wahyu menjadi Arabis, maka ia telah menjadi lokal?

Problematis ontologis inilah yang menghasilkan sebuah sintesa, di mana Islam setelah pegejawantahan wahyu dari lisan Nabi Muhammad SAW berupa bahasa Arab beserta unsur-unsur kebudayaannya, maka hal tersebut dapat dikategorikan sebagai bagian dari evolusi budaya yang terjadi di Tanah Arab saat itu.

Ketika wahyu tersebut menyebar ke seluruh penjuru dunia, maka tidak dapat dielakkan akan terjadinya asimilasi budaya Arab-Islam dengan wilayah baru yang ditempatinya, seperti Eropa, Asia dan Afrika, termasuk ke Nusantara. Untuk itu, menjadi sangat ideal jika kita berani untuk melihat universalitas Islam melalui dasar utamanya yakni Allah secara langsung, bukan dengan cara berpijak pada Islam hasil akomodasi dengan budaya lokal Arab.

Argumentasi tersebut secara *i'tiqadiyah* masih berada dalam kerangka *i'tiqad ahl as-sunnah wa Al jama'ah* yang mengimani adanya Al Qur'an dalam dua pemahaman, yakni bersifat *qadim* dalam hal isi dan bersifat *hadits*¹⁰ dalam hal bentuk. Jika lebih dipertegas dan

Allah kepada sahabat atas dasar "mendengar" (*copy-paste*) ataukah melalui proses "memahaminya". Karena jika di dasarkan atas proses "mendengar" maka bagaimana pula implikasinya dengan persamaan *Kalam* antara *makhluk* dan *khaliq*, karena ketika *kalam* berubah menjadi berbahasa Arab yang merupakan bahasa makhluk dari lisan seorang makhluk, maka pantaskah Tuhan disamakan dengan makhluk sebagaimana paham antropomorfisme? Begitu juga dengan proses memahaminya, jika hal ini dibenarkan maka dalam memahami maksud Tuhan akan semakin dinamis dan kebutuhan akan pentingnya suatu pembaruan (*tajdid*) akan semakin terbuka, sehingga kontak dialogis antara makhluk dengan Allah SWT akan terus berlangsung sesuai inspirasi besar Islam yakni al-Qur'an.

¹⁰ Untuk mendapatkan posisi yang moderat di dalam masyarakat, madzhab aswaja menegaskan bahwa kalam Allah merupakan sifat Allah yang *qadim* yang berdiri atas zat-Nya yang *qadim*, sehingga tidak layak *madlul*-Nya yakni Al Qur'an dikatakan sebagai makhluk, adapun huruf dan suara baru disebut hal yang baru atau *hadits*. Pendapat umum seperti ini akan semakin rumit ketika

diperinci lagi pemahaman di atas, maka substansi dari wahyu Allah bisa diklasifikasi sebagai sesuatu yang *qadim* dan ketika ia telah berevolusi menjadi tulisan, suara dan bahasa Arab maka ia harus dipahami sebagai sesuatu yang *hadits* dan terangkum dalam unsur-unsur baru di dalam kebudayaan.

Oleh karenanya, untuk dapat memahami wahyu Allah yang bersifat *qadim* mesti dilalui dari jalur *hadits*-nya terlebih dahulu, yakni menjalin komunikasi yang intensif dengan unsur-unsur budaya lainnya, yakni manusia. Manusia sebagai bagian dari kebudayaan memiliki akal pikir yang diciptakan oleh Allah SWT dengan kelebihan dan kekurangannya, namun memiliki kedudukan yang sama sucinya dengan Al Qur'an.

Hal di atas sejalan dengan maksud Allah memberikan mandat penguasaan atas Al Qur'an kepada manusia bukan disebabkan karena kekuatan fisik, akan tetapi karena kepemilikan akal yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya. Secara normatif, sesuatu yang suci hanya dapat diolah oleh sesuatu yang suci pula, untuk itu wahyu Allah yang bersifat suci dalam hal substansi harus dipahami melalui akal manusia yang tercipta suci.

Melalui rasionalisasi di atas, maka pembacaan atas wahyu Allah yang telah menjadi bagian dari kebudayaan melalui jalan komunikasi dengan manusia yang juga bagian dari kebudayaan itu sendiri, tidak boleh di dasarkan atas kehendak menguasai atau dikuasai, mempengaruhi atau dipengaruhi, sakral atau profan, superior atau inferior, namun harus berlangsung secara alamiah (*At Tadarruj*) dengan saling mengisi dan memahami secara *equal*.

Pada konsep ini, tidak ada lagi istilah budaya harus sesuai dengan Al Qur'an ketika menciptakan budaya baru yang membawa

akan diimplementasikan dalam pembaruan hukum Islam, karena akan selalu ditakut-takuti oleh dosa, neraka, dan siksa kubur bagi yang beranggapan berbeda dengan mayoritas. Untuk itu, prinsip *qadim* dan *hadits* dalam aswaja tersebut harus dapat merepresantasi kehendak *asy-syari'ah* yang progresif dan responsif, dengan mereformasi makna *qadim* dari sifat Tuhan kepada substansi maksud Tuhan, dan makna *hadits* kepada keterikatan teks dan konteks. Sehingga dengan demikian, kesucian *Kalam* Allah akan terus terjaga, dan pemaknaan terhadapnya akan semakin dinamis.

kemaslahatan bagi semua, akan tetapi keduanya harus seiring sejalan dengan dasar kemaslahatan itu sendiri. Prinsipnya adalah, bahwa akal yang suci tidak akan pernah didasarkan atas hawa nafsu sehingga akan seiring dengan maksud Allah di dalam Al Qur'an yang juga menghendaki kebaikan (*jalb Al mashalih wa dar'u Al mafasid*).

Berdasarkan prinsip tersebut, maka menjadi sesuatu yang sangat alamiah, ketika muncul berbagai ragam tafsir tentang satu ayat Al Qur'an, karena beragamnya pola pikir dan rasa yang dikembangkan oleh akal dari para *mufassir* tersebut. Oleh karenanya, dalam mensinergikan antara akal dan wahyu, proses inkulturasi wahyu Allah (*asy-syari'ah*) dengan budaya lokal dalam pembentukan hukum di masa awal Islam menggunakan tiga pendekatan yakni *tahmil* (*accept or continue the tradition*), *tahrim* (*prohibit the existence of a tradition*) dan *taghyir* (*receive and reconstruct the tradition*), dan meliputi tiga tahapan yakni sosialisasi di mana wahyu berdialog dengan masyarakat tentang arti penting nilai yang diinformasikan sebagai suatu kebenaran, asimilasi di mana wahyu mulai mengubah tradisi berdasarkan nilai-nilai yang dikandungnya, dan integrasi yakni perpaduan antara nilai-nilai Al Qur'an dengan tradisi yang ada,¹¹ haruslah secara optimal diimplementasikan dalam menilai hukum-hukum Allah saat ini.

Analisis di atas memberi gambaran bahwa proses komunikasi antara Al Qur'an dan manusia (sebagai bagian dari unsur kebudayaan) masih terus berlangsung hingga saat ini dengan model komunikasi tidak langsung, yakni melalui proses saling menerima manfaat ke bawah dan memberi informasi ke atas sehingga terlihat adanya perubahan dari tesa ke antitesa dan menghasilkan sintesa yang kemudian menjadi tesa yang baru dan bermanfaat bagi semua.

Pemberian informasi dari bawah yang dimaksud di sini adalah adanya kehendak untuk melakukan pembaruan (*tajdid*) hukum Islam melalui proses kontekstualisasi dan pribumisasi atas hukum-hukum yang dihadirkan oleh Allah SWT ke dunia ini. Untuk itu dibutuhkan keberanian yang lebih progresif dengan tidak hanya tersekat pada

¹¹ Lihat Ali Sodikun, "Inkulturasi Al Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qishash-Diyat", *Disertasi*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), h. 100

kritik di ranah *fiqh* yang merupakan produk pemikiran manusia, tetapi harus berani untuk melakukan kritik di ranah asalnya yakni wahyu Allah SWT.

Progresifitas di sini, bukan bermaksud untuk merubah atau menghilangkan eksistensi dari ayat-ayat yang ada di dalam Al Qur'an, tetapi lebih pada perubahan dari sisi substansi yang berkomunikasi dengan kearifan lokal sesuai dengan perubahan zaman, tempat, dan keadaan yang ada. Komitmen seperti ini pernah diungkapkan oleh Abu Yusuf murid langsung dari Abu Hanifah yang menjelaskan :

ان يكون النص الذي جاء العرف بمخالفته مبنيا على العرف والعادة السائدين في زمان نزوله,
إذا تبدل العرف فيجوز استعمال الناس بالعرف الحادث.¹²

"Nash (syari'at) yang bertentangan dengan adat, (namun nash tersebut) didasarkan pada adat dan kebiasaan yang berlaku pada masa diturunkannya nash tersebut, jika 'urf tersebut berubah, maka diperbolehkan bagi masyarakat untuk menggunakan 'urf yang baru."

Adagium tersebut menunjukkan betapa semangat dialogis antara *syari'ah* dan budaya telah terjadi sejak lama, oleh karenanya – sekali lagi perlu ditekankan – dibutuhkan pembacaan yang mendalam terhadap Kalam yang suci dengan menggunakan anugerah akal yang juga suci dengan tidak mengedepankan hawa nafsu yang dapat melunturkan kesuciannya. Karena nafsu lebih dekat dengan kesalahan sedangkan kesucian lebih dekat dengan keridaan.

Atas dasar argumentatif tersebut, maka inti suatu teks tidak boleh sekedar apa yang tertuang begitu saja dari pikiran manusia (imajinasi), tetapi harus membutuhkan analisis yang mendalam antar *nash* sebagai sebuah teori, dan fakta sebagai kenyataan lapangan, karena masalah dalam metode penelitian adalah kesenjangan antara teori dan fakta, maka dengan penelitian atas dasar masalah di dalam hukum Islam, dengan sendirinya akan menghadirkan jawaban yang lebih objektif.

¹² Lihat Sobhi Mahmassani, *Falsafah at-Tasyri' fi al-Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, (1981), *Filsafat Hukum dalam Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, Cet. Ke-2, h. 170; Ahmad Fahmi Abu Sinah, (t.th.), *al-'Urf wa al-'Adah fi Ra'yi al-Fuqaha'*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, h. 95; Munawir Sjadzali dalam Sulastomo, dkk., (1995) *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali*, Jakarta: Temprint, h. 93

Dengan demikian, kritik atas otoritas agama menjadi sebuah kewajiban dengan cara menggali sisi esensial, humanis, dan epistemik, serta menyingkap sisi historis (temporal), rasial, dan ideologis menuju *hadharah an-nash* yang sempurna, dengan kerangka pikir utamanya adalah proses dialektika manusia dengan realitas sosial, ekonomi, politik dan budaya di satu sisi, dan proses dialog kreatif yang terjalin dengan teks di sisi yang lain.

Pemahaman seperti ini memberikan penjelasan bahwa Al Qur'an sebagai kumpulan teks, berperan sebagai instrumen yang melengkapi lahirnya kebudayaan dan peradaban masyarakat. Artinya, teks selain sebagai sebuah konteks narasi yang perlu dibaca dan dimengerti, tetapi perlu juga pembacaan lain dari segi konteks kultural dan konteks pembaca dari sebuah teks yang dihadirkan di dalam Al Qur'an tersebut.

Pandangan di atas secara tidak langsung telah mematahkan asumsi publik tentang Al Qur'an sebagai kalam Allah yang diwahyukan sebagai proses komunikasi yang bersifat verbalistik akustik semata tanpa memperbincangkan lagi persoalan ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang mengitari proses terbentuknya.

Meskipun terjadi problem jarak ontologis antara keberadaan Muhammad dalam memunculkan sisi epistemologisnya yang bersifat natural dengan Tuhan yang bersifat supranatural, maka Al Qur'an dan proses pewahyuan haruslah sama-sama memiliki sejarah kontekstualnya, di mana analisis konteks cukup berperan penting dalam memahami peristiwa pewahyuan, sebab konsep wahyu tidak akan dapat dimengerti kecuali dengan melihat konteks sebelumnya.

Nalarisasi tersebut menandakan terdapat hubungan antara realitas (sebagai konteks) dengan teks. Seseorang tidak akan mungkin mengerti dan dapat memahami dengan hanya mengambil teks di luar realitas.¹³ Dengan demikian, kritik berkepentingan untuk membebaskan dan sekaligus melepaskan masyarakat yang mendekam dalam kungkungan ideologis, sehingga pendekatan, pemikiran, pemaknaan maupun interpretasi mereka terhadap teks-

¹³ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), h. 30

teks keagamaan bisa lebih dinamis, kontekstual, inklusif, dan relevan dengan wacana masyarakat kekinian, melalui bacaan yang produktif dalam upaya melakukan interpretasi terhadap teks agar mampu memahami *manifest content* dan *hidden meaning*.

C. Implikasi Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia

Pada sisi teoritis, perubahan diawali melalui definisi hukum Islam yang selalu dikaitkan dengan istilah fiqh. Konsep definisi *fiqh* yang relevan untuk masa kini dan ke-Indonesiaan adalah:

العلم بالاحكام العملية المكتسب من الطرق الاجتهادية

“ilmu tentang hukum-hukum perbuatan manusia yang yang diraih melalui jalan *ijtihad*.”

Jika fiqh dimaknai seperti ini, maka hukum Islam akan semakin hidup secara dinamis dan progresif bahkan responsif karena berupaya untuk *incorporate the contexts and the needs of modern Muslims* (menggabungkan konteks dan kebutuhan muslim modern) menuju *want to act to preserve the vibrancy and variety of the Islamic tradition* (keinginan untuk melestarikan semangat dan berbagai tradisi Islam). Dengan demikian, pemahaman dan penerapan hukum Islam akan semakin dinamis, dan implementasinya di antara negara-negara muslim tidak mesti sama.¹⁴

Hal tersebut akan mampu mengetengahkan semangat pembaruan di kalangan para pengkajinya, terkhusus melalui jalur metodologis demi mendapatkan produk hukum kontemporer yang *acceptable* di kalangan masyarakat. Oleh karenanya, berpikir progresif dan juga responsif haruslah dengan cara melakukan lompatan yang jauh melampaui pola pikir yang ada, bahkan melampaui batasan-batasan yang dicanangkan oleh mereka.

¹⁴ Lihat Akh. Minhaji, (2008), *Islamic Law and Local Tradition; a Socio-Historical Approach*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, h. x; Teks aslinya adalah : “*Islamic law is one but the understanding of islamic law could be many (Islam is one but muslim is many). Thus, the understanding and implementation of Islamic law in Arab countries (e.g. Saudi Arabia), must not necessarily be the same as that on other muslim countries (e.g. Indonesia).*”

Nalarisasinya adalah bahwa wahyu Allah yang telah terkodifikasi menjadi Al Qur'an tidak hanya dapat dibaca secara skriptualistik dan menafikan berbagai unsur penting yang menyelimuti maksud Asy syari'ah yang lebih universal, seperti; (1) keberadaan asbab an-nuzul dengan tidak hanya menekankan kebenaran pada sisi periwayatan dibandingkan matan; (2) konstruk sosio kultur, politik, dan lain sebagainya, yang hidup di dalam masyarakat ketika wahyu-wahyu Allah turun di Mekah dan Madinah yang kemudian disebut sebagai ayat-ayat Makkiyyah dan Madaniyyah; (3) sejarah kehidupan masyarakat Arab sebelum nubuwwah; dan (4) konstruk budaya lokal yang hidup di dalam masyarakat dan mendapatkan apresiasi dan reaksi di dalam Al Qur'an melalui jalan inkulturasi baik diterima seluruhnya, ditolak seluruhnya, atau perlu dilakukan revisi demi kesempurnaan Islam.¹⁵

Keempat unsur penting tersebut ketika diimplementasikan dalam ruang, zaman, dan keadaan yang berbeda, maka ia harus dilihat sebagai 'illah yang menentukan akan ada atau tidaknya suatu hukum. Ketika 'illah tersebut berubah, maka seluruh ketentuan hukum yang lama tidak dapat berlaku kembali, sehingga dibutuhkan produk hukum baru yang lebih responsif.

Ketentuan ini juga berlaku atas ayat-ayat yang dibangun dari landasan budaya lokal melalui jalan inkulturasi, di mana ketika ayat-ayat yang bertentangan dengan kearifan lokal, dan ayat-ayat tersebut lahir dari proses inkulturasi wahyu dan budaya lokal, maka ketika kearifan lokal mengalami evolusi, pemaknaan terhadap suatu ayat juga harus berubah mengikuti kearifan lokal yang ada. Prinsip seperti ini akan selaras dengan *maqashid asy syari'ah* yang sangat menjunjung tinggi prinsip *jalb al mashalih wa dar'u al mafasid* sehingga hukum Islam *shalih li kulli zaman wa makan*.

¹⁵ Bahan utama dalam menentukan intisari dari keempat unsur tersebut adalah sejarah, hal ini karena watak dari sejarah selain *ideografik* yang memunculkan keunikan sehingga berbeda dengan yang lain, tapi juga *einmalig* yang terjadi hanya sekali saja dan tidak akan pernah terulang kembali.

Pada sisi praktis, implikasi dari penerapan model inkulturasi terhadap pembaruan hukum keluarga Islam, berada pada ranah evolusi budaya hukum secara nyata, yakni dari model konvensional ke model modern, di mana evolusi yang pada naturalnya berjalan secara lambat mengikuti kehendak perubahan zaman, tetapi pada tahapan ini evolusi harus segera bergerak cepat atas kehendak alamiah yang telah berjalan panjang di masyarakat, melalui gagasan-gagasan yang progresif dan responsif di dalam rancangan undang-undang hukum keluarga di Indonesia. Namun, konsepnya tidak seperti masa *madaniyyah* yang sangat bersemangat untuk memodernkan hukum melalui proses *taqnin*, akan tetapi dalam tataran implementatif aksi mereka hanya mampu dilakukan dengan jalan meng-*copy-paste* produk (*qaul*) pemikiran hukum di dalam madzhab *Asy syafi'iyah* semata.

Melalui gagasan evolusi budaya hukum dengan jalan *taqnin*, maka akan muncul berbagai produk hukum yang tidak akan sama dengan ungkapan para ulama' di dalam kitab-kitab fiqh klasik mereka, tetapi sama dalam sisi substansial, yakni *jalb Al mashalih wa dar'u Al mafasid*. Tiga formulasi utama dalam menciptakan pembaruan dan pembangunan hukum di bidang hukum keluarga Islam di Indonesia, adalah:

1. Menjadikan kekerabatan bilateral sebagai rujukan utama dalam merumuskan kerangka berpikir tentang hubungan kekerabatan Islam di Indonesia.
2. Menegakkan hak-hak yang bersifat asasi dari setiap individu (HAM) ketika melakukan kontak hukum dengan yang lain berupa mengeluarkan pendapat, keputusan, dan perbuatan hukum.
3. Mengakomodir kesetaraan gender dan menegasi subordinasi laki-laki terhadap kaum perempuan.

Dengan demikian, agar kehendak tersebut dapat diimplementasikan secara optimal di dalam masyarakat, maka pola yang harus di adopsi adalah model *makkiyyah* (Indonesia) yang mengedepankan aspek spiritualitas, di mana hati dan akal budi mampu bersatu padu sehingga memunculkan ke'arifan yang mendalam sehingga mampu menelurkan suatu kebijakan yang responsif, dengan tidak ada tendensi apapun di dalamnya.

Salah satu implikasi praktis dari penerapan metode inkulturasi wahyu dan budaya lokal tersebut adalah tentang sistem kewarisan, di mana model yang responsif dengan Islam Nusantara adalah kewarisan produktif. Dalam hal ini, sistem kekerabatan Arab kuno (pra-Islam) adalah model patriakhi, di mana bapak adalah poros tali kekerabatan di dalam keluarga dengan seluruh anak keturunannya mengikuti garis kekerabatan ayah dan keluarga ayahnya tersebut, sedangkan ibu dan seluruh garis kekerabatannya dianggap bagian eksternal atau bukan dari bagian keluarga yang mengikat baginya.

Penguatan identitas patriakhat tersebut ternyata tidak sekedar berfungsi sosial, tetapi juga berfungsi ekonomi dengan jalan menjaga harta keluarga baik semasa hidup mereka ataupun dalam hal pengalihan harta keluarga pasca wafatnya patron keluarga tersebut. Akan tetapi, karena kejahiliyahan yang begitu kuat menyelimuti konstruk sosial Arab pra-Islam, maka istri-istri dari ayah mereka selanjutnya menjadi salah satu bagian dari harta keluarga yang dapat diwariskan, dan garis penerima harta waris pun hanya dapat diterima oleh kelompok laki-laki dan menegasi garis keturunan wanita.

Secara umum pengalihan harta keluarga pasca wafatnya pemilik harta tetap diakomodir di dalam Islam, tetapi dengan berbagai kritik sosial dan solusi yang konstruktif di dalam *Asy syari'ah*. Bentuk akomodatif *Asy syari'ah* dalam hal tersebut adalah dengan tidak mendekonstruksi secara massal hak kekerabatan patrilineal dan memberikan hak kepada wanita untuk mendapatkan bagian dari harta peninggalan tersebut.¹⁶

Bentuknya adalah, dengan tetap memberikan kekuasaan yang luas kepada garis keturunan laki-laki, dengan memberikan bagian mereka lebih besar dari bagian perempuan, karena dalam pembentukan hukum yang responsif bukanlah dengan jalan dekonstruksi hukum, akan tetapi dengan jalan *at tadarruj* yakni pemberlakuan hukum secara berangsur-angsur sesuai perubahan budaya hukum yang ada. Oleh karenanya pada konsep awal Islam, Allah SWT memberikan rujukan hukum dalam pembagian atau pengalihan harta keluarga yang ditinggal mati pemiliknya, sebagaimana QS. An Nisa' ayat 11- 12.

¹⁶ Lihat QS. an-Nisā (4): 7

Argumentasi yang dapat dibangun di dalam ayat-ayat di atas adalah, bahwa secara historis pembagian harta peninggalan ayah telah ada di dalam masyarakat Arab, tetapi dengan *one sided truth claims* yang hanya diberikan kepada anak laki-laki dan menegasi kaum wanita, plus hanya untuk yang dewasa dan menafikan anak-anak, dan lainnya, sebagaimana pada ayat ke-7. Baru setelah Islam datang, disyari'atkanlah pembagian harta peninggalan mayit dengan pembagian yang mengakomodasi hak-hak perempuan, baik bayi yang baru lahir maupun dewasa, sebagaimana tertuang di dalam ayat ke-11-12.

Sampai pada ayat yang kedua ini, Islam menunjukkan progresifitasnya karena tidak membedakan penerimaan hak pengalihan kekayaan keluarga berdasarkan perbedaan jenis kelamin (*sex*), namun karena masih begitu kuatnya dominasi laki-laki dalam sistem sosial Arab pra-Islam, maka Allah melalui rasul-Nya tidak melakukan perubahan hukum secara *massive*, akan tetapi menggunakan model revisi (*taghyir*) dengan tetap menghormati sistem sosial mereka di mana laki-laki ditetapkan untuk mendapatkan bagian lebih besar dari wanita sebesar dua banding satu (2:1), sebagaimana bunyi teks dari ayat 11 dan 12 dari surat *An Nisa'* di atas.

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, maka pada konteks Indonesia, muncul penolakan argumentasi 1:1 atas nama dalil agama. Padahal jika dirujuk ke dalam konteks budaya Indonesia, konsep pembagian waris yang sama antara bagian laki-laki dan perempuan (1:1) sesungguhnya sejalan dengan substansi kewarisan di dalam budaya lokal Indonesia termasuk dalam kewarisan patrilineal Indonesia, karena hampir rata-rata bentuk kewarisan adat di dalam budaya lokal Indonesia didominasi oleh kewarisan yang bersifat kolektif¹⁷ dan mayorat,¹⁸ seperti adat Lampung misalnya, di mana

¹⁷ Kewarisan kolektif bercirikan harta yang tak dibagi-bagi di antara sekumpulan ahli waris kecuali untuk dimanfaatkan secara produktif terutama terhadap mereka yang lebih memerlukannya. Lihat A. Sukris Sarmadi, *Dekonstruksi Hukum Progresif: Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012), h. 17

¹⁸ Sistem mayorat sebenarnya sama dengan sistem pewarisan kolektif, hanya saja penerusan dan pengalihan hak penguasaan atas harta yang tidak

anak tua memegang penuh pengelolaan harta waris berupa sebidang tanah, sawah atau kebun, yang keuntungannya dapat didistribusikan ke seluruh kerabat dekat mereka baik dalam jangka waktu tertentu, atau dalam keadaan tertentu.

Konsep kewarisan seperti ini disebut sebagai kewarisan produktif yang dirasa lebih progresif dan responsif karena mengakomodir semua pendapat hukum, baik yang mengimani 2:1 maupun 1:1. Terlebih lagi bahwa secara tekstual, Allah swt telah memberi sinyal dalam QS. Al Baqarah ayat 180, di mana pembagian harta peninggalan mayit harus dilaksanakan secara *Al ma'ruf*, yang selain berarti kebaikan juga memiliki makna kearifan lokal.

Adapun kalimat *nashiban mafrudha* dalam QS. an-Nisa' ayat 7, kalimat *faridhatan min Allah* pada ayat 11, dan *washiyyatan min Allah* pada ayat ke 12, harus dapat dikaitkan (*munasabah*) dengan QS. Al Baqarah ayat 180 yang menghendaki kebaikan dari kearifan lokal, dengan demikian maka konsep rincian pembagian waris yang tertuang di dalam Al Qur'an adalah dalam konteks sengketa waris yang tidak dapat diselesaikan secara *ma'ruf*, oleh karenanya Allah memberi *ta'kid* dengan kalimat-kalimat di atas.

Atas dasar teori tersebut maka konteks kearifan lokal (*Al Ma'ruf*) seperti kewarisan produktif sesungguhnya merupakan maksud Allah dalam memberi kebaikan keluarga yang lebih makro, sebagaimana perintah Allah swt, an-Nisa': 9:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

"Dan hendaklah takut orang-orang seandainya meninggalkan di belakang mereka keturunan yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka..."

D. Simpulan

Melalui pemaparan masalah dan pembahasan di atas, Maka dapatlah disimpulkan; *Pertama*, cara memahami wahyu Allah agar responsif dengan budaya lokal Indonesia, adalah melalui pemahaman

terbagi-bagi itu dilimpahkan kepada anak tertua yang bertugas sebagai pemimpin rumah tangga. Lihat Hilman Hadikusuma, *Hukum Kekerabatan Adat*, (Jakarta: Fajar Agung, 1987), h. 29

bahwa Al Qur'an telah menjadi bagian dari kebudayaan yang memiliki kontak dengan manusia yang juga bagian dari kebudayaan itu sendiri, dengan cara tidak di dasarkan atas kehendak menguasai atau dikuasai, mempengaruhi atau dipengaruhi, sakral atau profan, superior atau inferior, namun harus belangsung secara alamiah (*At Tadarruj*) dengan saling mengisi dan memahami secara *equal*, sehingga tidak ada lagi istilah budaya harus sesuai dengan Al Qur'an ketika menciptakan budaya baru yang membawa kemaslahatan bagi semua, akan tetapi keduanya harus seiring sejalan dengan dasar kemaslahatan itu sendiri.

Kedua, implikasinya dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia adalah; (1) segi teoritis berupa perubahan definisi hukum Islam menjadi; "ilmu tentang hukum-hukum berkenaan dengan perbuatan manusia yang diraih melalui jalan ijtihad"; (2) segi praktis dengan menjadikan kekerabatan bilateral sebagai rujukan utama dalam merumuskan kerangka berpikir tentang hubungan kekerabatan Islam di Indonesia, menegakkan hak-hak yang bersifat asasi dari setiap individu (HAM) ketika melakukan kontak hukum, serta menjunjung tinggi kesetaraan gender dan menegasi subordinasi laki-laki terhadap kaum perempuan, contohnya adalah sistem pembagian waris produktif [.]

REFERENSI

- Abdullah, Irwan., dkk (ed.), *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)
- Al Bukhari, Muhammad bin Isma'il Abu Abdillah., *Al Jami' Ash Shahih Al Mukhtashar*, (Beirut: Dar ibn Katsir, 1987)
- Al Jamal, Al 'Allamah Asy Syaikh Sulaiman., *Hasyiyah Al Jamal 'ala Al Manhaj li Syaikh Al Islam Zakariyya Al Anshari*, (Beirut: Dar Al Fikr, t.th)
- Al Karim, Khalil Abd., *Al Judzur At Tarikhiyyah li Asy Syari'ah Al Islamiyyah*, (Kairo: Dar Mishr Al Mahrutsah, 2004)
- , *Quraisy min Al Qabilah ila ad-Daulah Al Markaziyyah*, (Beirut: Mu'assasah Al Intisyar Al Arabi, 1997)

- Al Qaradhawi, Yusuf., *Dirasah fi Fiqh Maqashid Asy Syari'ah; Bain Al Maqashid Al Kulliyat wa an-Nushush Al Juz'iyat*, (Mesir: Dar Asy Syuruq, 2008)
- Al Sajistani, Sulaiman bin Al Asy'ats Abu Dawud., *Sunan Abi Dawud*, (Bairut: Dar Al Fikr, t.th)
- Al Syarkhashi, Syamsuddin., *Al Mabsuth*, (Kairo: As Sa'adah, 1324 H)
- Al 'Ushair, Ahmad., *Sejarah Islam: Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad 20*, (Jakarta: Akbar Media, 2010)
- an-Nisaburi, Abu Al Husain Muslim bin Al Hajjaj bin Muslim Al Qusyairi., *Al Jami' as-Shahih Al Musamma Shahih Muslim*, (Beirut: Dar Al Jail dan Dar Al Afaq Al Jadidah, t.th)
- asy-Syaibani, Abu 'Abdillah Ahmad bin Muh}ammad bin H{anbal bin Hilal bin Asad., *Musnad Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: 'Alam Al Kutub, 1998)
- Bakri, Hasbullah., *Pedoman Islam di Indonesia*, (Jakarta: UI Press, 1990)
- Bisri, Cik Hasan., [et.al.], *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)
- Dahlan, Abdul Aziz...[et al.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtar Baru van Hoeve, 2006)
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia; Edisi Ketiga*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002)
- Hadikusuma, Hilman., *Hukum Kekerabatan Adat*, (Jakarta: Fajar Agung, 1987)
- Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan dan Keilmuan Hukum Islam*, (Jakarta: Lintas Pustaka, 2008)
- K. Lubis dan Komis Simanjuntak, *Hukum Waris Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1995)
- Minhaji, Akh., *Islamic Law and Local Tradition; a Socio-Historical Approach*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2008)
- Rajafi, Ahmad., "Inkulturasasi Wahyu dan Budaya Lokal Serta Implikasinya Terhadap Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia", *Disertasi*, (IAIN Raden Intan Lampung, 2015)
- Rofiq, Ahmad., *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo

Persada, 2003)

Sarmadi, A. Sukris., *Dekonstruksi Hukum Progresif: Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012)

Supriyadi, Dedi., *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008)

Syarifuddin, Amir., *Ushul Fiqh*, (Jakarta : Kencana, 2009)