

Buku ini disusun untuk memenuhi kebutuhan akan perlunya hukum keluarga yang progresif dan responsif gender, serta akomodatif terhadap hak anak. Komitmen pemerintah dalam mencapai kesetaraan dan keadilan gender pada dasarnya sudah tersurat dalam Undang-Undang Dasar 1945 yang menjamin dan melindungi Hak Asasi Manusia, tanpa adanya pembedaan ras, agama, jenis kelamin maupun gender. Namun, isu ketidakadilan gender dalam ruang publik hingga saat ini masih menjadi isu aktual, kontroversial serta menjadi agenda diskusi tematik di kalangan ulama, praktisi hukum, aktivis perempuan dan akademisi. Gender dan realitas hukum merupakan konstruksi sosial, sehingga hukum bisa buta, netral, bias, ataupun sensitif gender. Sikap sensitif tersebut merupakan bentuk respon dan tanggungjawab atas ketimpangan sosial yang terjadi.

Pendekatan hukum selama ini lebih didominasi aliran positivistik-formalistik sehingga hukum cenderung hitam putih, a-historis dan tidak kontekstual. Pada dasarnya, kasus-kasus hukum merupakan suatu produk sosial budaya yang selalu berubah. Hukum membutuhkan kepastian hukum, sebab ia sangat terkait erat dengan konstruksi gender yang bersifat kontekstual. Proses ini menjadi perlu, karena perubahan sosial yang sangat cepat dan kompleks membutuhkan produk hukum yang responsif. Hal ini yang kemudian menciptakan madzhab hukum baru yang progresif.

Perubahan sosial tersebut mencakup kesadaran yang mengubah nilai, peran dan status gender. Misalnya dimulai dalam proses pendidikan, produk-produk hukum baik yang masih bersifat rumusan dan yang masih tersembunyi, telah mendorong hadirnya perspektif baru yang lebih relevan dengan zaman. Perubahan substansi hukum sebenarnya sudah banyak digagas, misalnya apa yang ditawarkan oleh CLD-KHI. Akan tetapi tidak kalah pentingnya, dalam pendekatan hukum progresif, hakim merupakan penemu hukum (judge makes law). Di Indonesia pada dasarnya sudah mengembangkan produk hukum yang responsif pada isu gender dan anak, seperti diatur dalam UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dan UU No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

# MENUJU HUKUM KELUARGA

PROGRESIF, RESPONSIF GENDER, DAN AKOMODATIF HAK ANAK



# MENUJU HUKUM KELUARGA

PROGRESIF, RESPONSIF GENDER, DAN AKOMODATIF HAK ANAK

**Editor:**

Siti Ruhaini Dzuhayatin  
Lies Marcoes-Natsir  
Muh. Isnanto

**MENUJU HUKUM KELUARGA  
PROGRESSIF, RESPONSIF GENDER,  
DAN AKOMODATIF HAK ANAK**

**Undang-Undang Republik Indonesia  
Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta**

**Lingkup Hak Cipta**

**Pasal 2:**

Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

**Ketentuan Pidana**

**Pasal 72:**

Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

# MENUJU HUKUM KELUARGA PROGRESSIF, RESPONSIF GENDER, DAN AKOMODATIF HAK ANAK

---

Editor:  
Siti Ruhaini Dzuhayatin  
Lies Marcoes-Natsir  
Muh. Isnanto

---



**MENUJU HUKUM KELUARGA  
PROGRESSIF, RESPONSIF GENDER,  
DAN AKOMODATIF HAK ANAK**

---

**Team Penulis:**

Siti Ruhaini Dzuhayatin  
Mochamad Sodik  
Rafi'uddin  
Arief Maftuhin  
Lies Marcoes - Natsir  
Hamim Ilyas  
M. Amin Abdullah  
Khoiruddin Nasution  
Abd. Moqsih Ghazali  
Saptoni  
Suziana Elly  
Fathurrahman  
Agus Moh. Najib  
Ema Marhumah  
Inayah Rochmaniyah  
Fatma Amilia  
Muhrisun Afandi  
Muhammad Joni  
Wahyuni Shifatur Rahman  
Riyanta  
Alimatul Qibtiyah

---

**Editor:**

Siti Ruhaini Dzuhayatin  
Lies Marcoes-Natsir  
Muh. Isnanto

**Layout:**

Kang Baha

**Desain Sampul:**

Alim Q

---

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang  
All Rights Reserved

---

Cetakan Pertama: 2013

---

**Diterbitkan oleh:**

Suka-Press  
PSW UIN Sunan Kalijaga  
The Asia Foundation

---

17 x 25 cm, xvi + 454 halaman  
ISBN: 978-602-1326-01-5

## PENGANTAR EDITOR

Buku ini disusun untuk memenuhi kebutuhan akan perlunya hukum keluarga yang progressif dan responsif gender, serta akomodatif terhadap hak anak. Komitmen pemerintah dalam mencapai kesetaraan dan keadilan gender pada dasarnya sudah tersurat dalam Undang-Undang Dasar 1945 yang menjamin dan melindungi Hak Asasi Manusia, tanpa adanya pembedaan ras, agama, jenis kelamin maupun gender. Namun, isu ketidakadilan gender dalam ruang publik hingga saat ini masih menjadi isu aktual, kontroversial serta menjadi agenda diskusi tematik di kalangan ulama, praktisi hukum, aktivis perempuan dan akademisi. Gender dan realitas hukum merupakan konstruksi sosial, sehingga hukum bisa buta, netral, bias, ataupun sensitif gender. Sikap sensitif tersebut merupakan bentuk respon dan tanggungjawab atas ketimpangan sosial yang terjadi.

Pendekatan hukum selama ini lebih didominasi aliran positivistik-formalistik sehingga hukum cenderung hitam putih, a-historis dan tidak kontekstual. Pada dasarnya, kasus-kasus hukum merupakan suatu produk sosial budaya yang selalu berubah. Hukum membutuhkan kepastian hukum, sebab ia sangat terkait erat dengan konstruksi gender yang bersifat kontekstual. Proses ini menjadi perlu, karena perubahan sosial yang sangat cepat dan kompleks membutuhkan produk hukum yang responsif. Hal ini yang kemudian menciptakan madzhab hukum baru yang progressif.

Perubahan sosial tersebut mencakup kesadaran yang mengubah nilai, peran dan status gender. Misalnya dimulai dalam proses pendidikan, produk-produk hukum baik yang masih bersifat rumusan dan yang masih tersembunyi, telah mendorong hadirnya perspektif baru yang lebih relevan dengan zaman. Perubahan substansi hukum sebenarnya sudah banyak digagas, misalnya apa yang ditawarkan oleh CLD-KHI. Akan tetapi tidak kalah pentingnya, dalam pendekatan hukum progressif, hakim

merupakan penemu hukum (*judge makes law*). Di Indonesia pada dasarnya sudah mengembangkan produk hukum yang responsif pada isu gender dan anak, seperti diatur dalam UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dan UU No. 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Dalam konteks kekinian, misalnya masalah kekerasan terhadap perempuan bukan hanya menjadi persoalan individual, komunal, maupun nasional, namun sudah menjadi masalah global. Hal ini terjadi seiring dengan perubahan nilai-nilai sosial dan semakin banyaknya perempuan yang sadar akan hak-hak dan kewajibannya. Oleh karenanya, perempuan sebagai istri tidak tinggal diam dan tidak lagi mau diperlakukan sewenang-wenang oleh suaminya. Kemudian, jika diperlakukan semena-mena, perempuan dapat menggunakan haknya dengan mengajukan gugat cerai ke pengadilan. Kondisi tersebut berbeda dengan masa beberapa tahun lalu, dimana suami istri, khususnya pihak istri, akan memilih sikap bertahan demi keutuhan keluarganya apapun masalah yang dihadapi. Fenomena ini memunculkan penafsiran baru, yakni menganggap bahwa perempuan telah memiliki kesadaran cukup tinggi dalam menuntut hak kepada suami, sebab mereka tidak ingin seterusnya dijadikan sub-ordinat yang hanya menerima keinginan suami secara sepihak.

Kaitannya dengan potensi kesadaran gender tersebut, telah diatur bentuk-bentuk perlindungan hukum bagi perempuan di pengadilan. Misalnya, para hakim di Pengadilan Agama yang memutuskan perkara gugat cerai memberikan keputusan yang berpihak pada nilai-nilai keadilan. Namun, di tengah situasi masyarakat yang telah berubah baik dalam segi peran maupun hubungan sosial --yang terpengaruh dengan kondisi perekonomian global-- ditengarai semakin meningkatkan perkara yang masuk ke pengadilan.

Dari berbagai macam persoalan yang dihadapi dalam masyarakat maupun kasus-kasus pengadilan, kehadiran buku ini dimaksudkan sebagai upaya memperkaya perspektif para pengambil kebijakan dan hakim pada persoalan gender yang menjadi bagian dari MDG's dan implementasi Inpres No 9 tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional. Kami berusaha untuk memberikan tawaran gagasan untuk meningkatkan kapasitas serta wawasan dalam menghadapi persoalan hukum keluarga. Ditulis oleh para akademisi, praktisi hukum, ulama dan para aktivis perempuan yang selama ini telah memiliki kontribusi besar dalam penguatan hak-hak dalam keluarga. Buku ini terdiri dari 3 (tiga) Bab, dengan tambahan pendahuluan.

Pendahuluan berisi argumen untuk membangun parameter yang sensitif gender bagi para pengambil kebijakan maupun hakim. Pada dasarnya buku ini diharapkan menjadi referensi bagi *stakeholder* dalam menggali dan menemukan batasan sensitivitas gender mereka, serta menjadi referensi standar untuk evaluasi kualitas kinerja mereka.

Bab I mengenai “Isu-isu Gender dalam Hukum Keluarga”. Bab ini melihat penerapan serta penafsiran hukum secara kontekstual. Selain itu, juga melihat lebih kasuistik dan kritis di dalam materi perundang-undangan maupun implementasinya. Bab II mengenai “Metode Pembacaan Teks Keislaman menuju Progresivitas Hukum”. Bab ini mencoba untuk merekonstruksi pemahaman terhadap teks ayat-ayat Al-Qur’an. Upaya tersebut dilakukan dengan menggunakan metode pembacaan teks secara makro-holistik dan metodologi pembacaan teks keislaman dengan prespektif gender. Bab III Mengenai “Penguatan Hukum Responsive Gender dan Akomodatif Hak Anak”, Bab ini mencoba untuk memberikan pemahaman agama serta implementasinya dalam membantu penguatan hak-hak perempuan dan keluarga. Bab ini juga berbicara mengenai Parameter dan *Pre-test Post-test*. Bab ini memberikan pemahaman tentang pentingnya parameter sensitivitas sebagai upaya untuk pelaksanaan pengintegrasian muatan UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, UU Perlindungan Anak, serta UU yang relevan lainnya. Hal ini merupakan terobosan hukum sebagai bentuk perlindungan terhadap kelompok yang rentan. Buku ini dilengkapi dengan parameter tentang bagaimana sikap dan pandangan hakim terkait dengan perkara tertentu yang di dalamnya dapat diukur sensitivitas gendernya serta *Pre-test* dan *Post-test* bagi Hakim PA dan PTA yang bisa digunakan untuk dijadikan parameter sensitivitas gender di lingkungannya.

Kepada semua pihak yang telah membantu atas terbitnya buku ini, kami mengucapkan terima kasih. Selanjutnya ucapan terima kasih tidak lupa kami sampaikan kepada penulis: Wahyu Widiana, Amin Abdullah, Hamim Ilyas, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Khoiruddin Nasution, Mochamad Sodik, Fathurrahman, Saptoni, Suziana Elly, Arif Maftuhin, Ema Marhumah, Alimatul Qibtiyah, Lies Marcoes-Natsir, Abd. Maqsih Ghazali, Rafi’uddin, Agus M. Najib, Inayah Rochmaniyah, Fatma Amilia, Muhrisun Afandi, Muhammad Joni, Wahyuni Shifatur Rahman dan Riyanta

Kepada Direktur Badilag Mahkamah Agung periode 2005 - 2012 (Bapak Wahyu Widiana) yang senantiasa mendukung program peningkatan kualitas hakim serta secara khusus mendukung program penulisan buku ini dengan memberikan “Pendahuluan.” Kami mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya.



Terima kasih juga disampaikan kepada seluruh pengurus serta staf Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga. Akhirnya kepada *The Asia Foundation* yang telah memungkinkan buku ini terbit, kami mengucapkan terima kasih banyak yang tak terhingga.

Yogyakarta, 10 Juli 2013  
Editor

Siti Ruhaini Dzuhayatin  
Lies Marcoes-Natsir  
Muh Isnanto

# PENDAHULUAN

## Perlunya Membangun Parameter Sensitif Gender Bagi Hakim

*Wahyu Widiana*

Kebutuhan lembaga Pengadilan untuk memiliki model evaluasi serupa itu didasarkan pada mandat Inpres No.9/2000 yang mewajibkan setiap departemen menggunakan Gender sebagai instrumen dalam merancang, mengimplementasikan dan mengevaluasi pembangunan<sup>1</sup>. Selain itu analisis Gender merupakan satu-satunya alat analisis sosial yang dapat digunakan untuk mengukur kesenjangan akses dan kontrol perempuan terhadap sumberdaya (dalam hal ini hukum) sekaligus menawarkan solusi untuk mengatasi kesenjangan dengan aksi tawaran solusi yang tepat<sup>2</sup>. Analisis Gender merupakan perangkat teoretis tentang analisis sosial yang secara obyektif dapat membantu menyelesaikan persoalan-persoalan sosial, ekonomi, politik dan hukum yang bias Gender. Sebagai metode keilmuan, analisis Gender dapat dipertanggungjawabkan secara akademik dalam memastikan kegunaan pembangunan (sektor hukum) bagi perempuan sebagai elemen penerima manfaat<sup>3</sup>.

Di lain pihak, kebutuhan akan adanya model evaluasi kinerja ini dianggap strategis bagi Pengadilan Agama karena hampir semua aspek yang ditangani hakim di peradilan sangat erat kaitannya dengan perempuan baik sebagai penggugat, tergugat maupun sebagai pihak pencari keadilan. Banyak aspek yang dapat dievaluasi terkait dengan kinerja hakim. Satu hal yang pasti, jika kualitas, integritas dan kinerja hakim-hakim sebagai tokoh sentral dalam pengadilan tidak baik, maka pengadilan yang baik dan dipercaya masyarakat hanya akan menjadi harapan semata. Evaluasi akan memberi gambaran jelas mengenai kinerja hakim itu.

---

<sup>1</sup> Kantor Pemberdayaan Perempuan, Pedoman Pengarus Utamaan Gender, 2004.

<sup>2</sup> Lies Marcoes, Gender dan Pembangunan, Kantor Pemberdayaan Perempuan, 2004.

<sup>3</sup> Nursyahbani Katjasungkana, Penerapan Hukum yang Sensitif Gender, makalah untuk training sensitivitas Gender hakim di Aceh, 2007.

Selama ini evaluasi kinerja hakim menggunakan dua instrumen yaitu; Instrumen Penilaian Pelaksanaan Pekerjaan (DP3), dan Instrumen Evaluasi Kinerja yaitu formulir EVA-1 dan WAS-1. EVA-1 diatur melalui surat Keputusan Mahkamah Agung Nomor KMA/005/SK/III/1994 tentang pengawasan dan evaluasi oleh Mahkamah Agung, dan untuk formulir WAS-1 diatur melalui SK Nomor KMS/006/SK/III/1994 mengenai pengawasan dan evaluasi oleh Pengadilan Tingkat Banding dan Pengadilan Tingkat Pertama.

Sangatlah jelas bahwa untuk mengukur kualitas dan kinerja hakim dibutuhkan evaluasi yang komprehensif. Dan dalam pelaksanaannya aktivitas itu hanya dapat dilakukan oleh internal Mahkamah Agung atau oleh lembaga independen yang terakreditasi di Mahkamah Agung. Sebab kekuasaan kehakiman merupakan kekuasaan yang merdeka dan independen. Dan dalam penyelenggaraannya Mahkamah Agung merupakan pelaku kekuasaan kehakiman sebagaimana dimaksud didalam UUD 1945.

Demikian halnya dalam pembinaan pengadilan untuk semua lingkungan Peradilan seperti pembinaan teknis peradilan, organisasi, administrasi dan lembaga peradilan dilakukan oleh Mahkamah Agung, atau disetujui bekerja sama dengan Mahkamah Agung. Dan jika pun dilakukan oleh lembaga lain maka pembinaan tersebut tidak boleh mengurangi kebebasan hakim dalam memeriksa dan memutuskan perkara.

Sangatlah penting bagi hakim untuk memahami fakta itu tanpa prasangka yang bias. Misalnya pemahaman tentang latar belakang sosial politik lokal, karakteristik budaya, komposisi dan strata sosial masyarakat, kedudukan perempuan dalam suatu masyarakat, hubungan-hubungan dan ikatan kekerabatan, nilai-nilai tentang harga diri dan persoalan-persoalan sosial lainnya yang diperkirakan turut menunjang fakta. Dan lebih penting dari itu adalah bagaimana memaknai dan membunyikan fakta tersebut dalam hal ini tingginya angka perceraian dengan tepat sehingga ketika diupayakan solusi akan juga tepat dengan kebutuhan yang berperkara. Dengan demikian mengembangkan wawasan yang dapat membantu menumbuhkan pemahaman atas konteks lokal sangatlah penting diberikan kepada hakim. Kontekstualisasi ini tak mungkin dipercayakan sepenuhnya kepada Mahkamah Agung mengingat keragaman latar belakang dan konteks yang dihadapi masing-masing daerah tempat dimana Peradilan Agama/ Mahkamah Syar'iyah beroperasi.

Karenanya tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar fungsi Peradilan yang harus netral dan independen, sangatlah penting bagi kantor-kantor Peradilan Agama tingkat provinsi menyelenggarakan kegiatan-kegiatan yang dapat memungkinkan hakim-hakim diwilayahnya memahami lokalitasnya. Apalagi dengan adanya rotasi pegawai yang

tidak memungkinkan hakim setempat bekerja di wilayahnya sendiri selama-lamanya. Karenanya, pemahaman akan konteks lokal bagi hakim-hakim yang didatangkan ke suatu wilayah menjadi niscaya. Dan untuk itulah kegiatan sensitivitas Gender bagi hakim yang memampukan mereka untuk memahami situasi setempat terkait dengan kedudukan dan posisi perempuan dalam struktur masyarakatnya sangatlah penting dikuasai hakim. Demikian halnya dengan upaya-upaya penggalian berbagai metodologi yang dapat memampukan hakim dalam mencari dan mengembangkan hukum yang bermuara pada terpenuhinya rasa keadilan.

Secara teknis, jika rasa keadilan itu dapat terpenuhi di tingkat pertama, maka otomatis penumpukan perkara di tingkat berikutnya akan juga berkurang. Dan ini secara praktis akan juga mengurangi beban para hakim yang pada akhirnya masyarakat pencari keadilan akan terpenuhi hak-haknya tanpa melalui jalan yang terlalu berliku-liku.

Dalam pelaksanaannya, pembinaan hakim yang terkait dengan peningkatan sensitivitas Gender hakim ini tetaplah harus dilakukan oleh atau atas sepengetahuan Mahkamah Agung. Hal ini terutama untuk menghindari terjadinya kesimpangsiuran konsep. Apalagi jika malah memunculkan kontroversi. Oleh karenanya kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan upaya peningkatan wawasan hakim seperti wawasan tentang sensitivitas Gender itu senantiasa dilakukan setelah pihak penyelenggara mendiskusikan substansi materinya baik dengan Kantor Peradilan Agama setempat atau dengan Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung.

Peningkatan peran serta perempuan dalam aparaturnya penegak hukum seperti Hakim, Panitera, Wakil Panitera, Panitera Muda dan Juru Sita terus menerus dilakukan Mahkamah Agung dalam mengupayakan kesetaraan Gender di dunia peradilan. Ditinjau dari partisipasi perempuan misalnya, jumlah perempuan yang menduduki jabatan struktural maupun fungsional dalam lembaga Peradilan Agama di Indonesia sudah lumayan banyak dan setiap tahun terus meningkat dengan rata-rata presentase dari 5 sampai 35% untuk jenjang karier yang berbeda-beda<sup>4</sup>.

Menyadari bahwa karena untuk melakukan evaluasi kinerja itu terikat dengan aturan-aturan formal menyangkut kewenangan Mahkamah Agung, maka focus materi buku yang dikembangkan oleh PSW UIN Sunan Kalijaga ini adalah peningkatan kapasitas hakim dengan penambahan wawasan dalam sensitivitas Gender mereka serta rekomendasi praktis bagaimana lembaga-lembaga seperti Peradilan Agama dapat

---

<sup>4</sup> Laporan Badilag, 2008

melakukan evaluasi kinerja aparatnya baik untuk peningkatan wawasan maupun dalam pelaksanaannya di lapangan.

Sebagaimana lembaga lainnya, lembaga Peradilan sangat tergantung pada SDMnya sejak dari pimpinan (Ketua dan Wakil Ketua), Hakim, Panitera, Panitera Pengganti, Juru Sita, dan Staf Administrasi. Jika seluruh personil dalam lembaga Peradilan ini mempunyai kinerja yang baik, maka kinerja lembaga Peradilan pun akan baik pula. Dengan tercapainya kinerja yang baik dari setiap lembaga Peradilan, maka diharapkan visi dan misi yang telah ditetapkan akan terwujud. Hakim sebagai pejabat fungsional yang memiliki tugas pokok memeriksa dan memutus perkara jelas sangat membutuhkan peningkatan kapasitas mereka. Dan aspek-aspek yang diperlukan untuk peningkatan wawasan dan keterampilan itu meliputi:

- a. Penguasaan ilmu hukum dan nalar hukum
- b. Penguasaan hukum materil dan hukum formil, dan
- c. Penguasaan tehnik pembuktian, manajemen persidangan.

Tentang bagaiman elemen Gender masuk ke dalam tiga komponen evaluasi tersebut sedapat mungkin dijawab oleh buku ini. Bersamaan dengan itu, aspek penunjang kinerja seperti sikap tanggung jawab, kepemimpinan dan kerjasama dalam tim merupakan bagian yang juga penting untuk dilakukan pembinaan.

Buku ini tidak berpretensi menjadi instrumen yang dapat digunakan secara formal dalam mengukur sensitivitas Gender hakim di lingkungan Peradilan Agama sampai di tingkat nasional. Namun buku ini diharapkan menjadi referensi bagi hakim dalam menggali dan menemukan batasan sensitivitas Gender mereka. Dan pada akhirnya buku ini diharapkan dapat dijadikan referensi standar untuk evaluasi kualitas dan kinerja hakim di lingkungan Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama dalam menerapkan sensitivitas Gender mereka di lingkungan Peradilan tempat dimana para perempuan mempertaruhkan nasibnya untuk memperoleh keadilan.

## **DAFTAR PUSTAKA**

- Kantor Pemberdayaan Perempuan. *Pedoman Pengarus Utamaan Gender*. 2004.
- Katjasungkana, Nursyahbani. 2007. Penerapan *Hukum yang Sensitif Gender*. Makalah untuk Training Sensitivitas Gender Hakim di Aceh.
- Laporan Badilag. 2008.
- Marcoes, Lies. 2004. *Gender dan Pembangunan*. Kantor Pemberdayaan Perempuan.

# Daftar Isi

PENGANTAR EDITOR .....	v
PENDAHULUAN .....	ix
Perlunya Membangun Parameter Sensitif Gender Bagi Hakim <i>Wahyu Widiana</i> .....	ix
Daftar Isi .....	xiii

## BAB I ISU-ISU GENDER DALAM HUKUM KELUARGA

1. IDEOLOGI GENDER DAN PROGRESIVITAS HUKUM KELUARGA <i>Siti Ruhaini Dzuhayatin</i> .....	3
2. HUKUM KELUARGA INDONESIA (Kritisisme terhadap KHI dan RUU HTPA) <i>Mochamad Sodik</i> .....	29
3. PENERAPAN HUKUM FORMIL DAN MATERIIL DI PERADILAN AGAMA INDONESIA <i>Rafi'uddin</i> .....	51
4. ISLAM DAN KONSTRUKSI RELASI GENDER <i>Arif Maftuhin</i> .....	71
5. PENGUATAN HAK-HAK PEREMPUAN DALAM PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN DAN QANUN ACEH <i>Lies Marcoes-Natsir dkk.</i> .....	87

## BAB II METODE PEMBACAAN TEKS KEISLAMAN MENUJU PROGRESIVITAS HUKUM

6. AL-QUR'AN KITAB RAHMAT: Paradigma Tafsir untuk Merumuskan Sistem Doktrin Islam Otentik <i>Hamim Ilyas</i> .....	107
7. METODE PEMBACAAN TEKS SECARA MAKRO: <i>al-Qira'ah al-Maqasidiyyah</i> melalui Pendekatan Sistem <i>M. Amin Abdullah</i> .....	145

8. PERPADUAN TEMATIK DAN HOLISTIK SEBAGAI METODE PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM <i>Khoiruddin Nasution</i> .....	187
9. METODOLOGI PEMBACAAN TEKS KEISLAMAN DENGAN PERSPEKTIF GENDER: Kontekstualisasi Tafsir Para Ulama <i>Abd. Moqsith Ghazali</i> .....	217
10. PEREMPUAN DALAM FIKIH .....	237
<i>Saptoni</i> .....	237

**BAB III**  
**PENGUATAN HUKUM RESPONSIF GENDER**  
**DAN AKOMODATIF HAK ANAK**

11. KASUS-KASUS DI PERADILAN AGAMA <i>Suziana Elly</i> .....	253
12. SUBSTANSI DAN FUNGSI WALI NIKAH DALAM PERSPEKTIF BAHASA DAN FIKIH <i>Fathurrahman</i> .....	275
13. KONTROVERSI PEREMPUAN SEBAGAI WALI NIKAH: Tinjauan Subyek Hukum dalam Kajian Ushul Fikih <i>Agus Moh. Najib</i> .....	279
14. KESAKSIAN PEREMPUAN DALAM HADIS NABI; Melihat Potret Sejarah Islam <i>Emar Marhumah</i> .....	293
15. ANALISIS GENDER TENTANG POLIGAMI DALAM PERUNDANG – UNDANGAN DI INDONESIA <i>Inayah Rohmaniyah</i> .....	309
16. HAK CERAI ISTRI <i>Fatma Amilia</i> .....	335
17. ISLAM DAN WACANA KONTEMPORER TENTANG PERLINDUNGAN ANAK DI INDONESIA <i>Muhrisun Afandi</i> .....	345
18. PERKAWINAN YANG TIDAK DICATATKAN:DAMPAKNYA BAGI ANAK <i>Muhammad Joni</i> .....	359
19. MENINGKURSI HADIS-HADIS TENTANG USIA PERNIKAHAN 'AISYAH <i>Wahyuni Shifatur Rahmah</i> .....	381

20. FORMULASI PEMBAGIAN WARISAN 2:1 DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI AL-JABIRI DAN IMPLEMENTASINYA DI PERADILAN AGAMA <i>Riyanta</i> .....	403
21. URGENSI PARAMETER DAN ASSESSMENT SENSITIFITAS GENDER <i>Alimatul Qibtiyah</i> .....	419
22. PARAMETER UNTUK MENGUKUR SENSITIVITAS GENDER HAKIM DALAM ISU-ISU TERKAIT DENGAN HUKUM KELUARGA <i>Lies Marcoes-Natsir dkk.</i> .....	435
<b>BIODATA PENULIS DAN EDITOR</b> .....	<b>445</b>





# BAB I

ISU-ISU GENDER  
DALAM HUKUM KELUARGA



# IDEOLOGI GENDER DAN PROGRESIVITAS HUKUM KELUARGA

*Siti Ruhaini Dzuhayatin*

## **A. PENDAHULUAN: GAGASAN PROGRESIVITAS HUKUM KELUARGA**

Hukum merupakan sistem integrasi sosial dengan karakter kontrol sosial yang bekerja secara fungsional dengan sistem-sistem sosial primer lain seperti sistem nilai, sistem politik, pendidikan, ekonomi, keluarga dan sistem-sistem sekunder lainnya. Menurut Talcott Parson yang dikutip oleh Roger Cotterrell, semua sistem sosial memiliki kebutuhan yang sama atau persyaratan fungsional yang harus dipenuhi apabila mereka ingin kelangsungan hidupnya tetap terjaga.<sup>1</sup> Dalam kerangka fungsionalis, kerja sistem tersebut berkaitan secara simbiosis satu dengan lainnya sehingga perubahan pada satu sistem berpengaruh pada sistem lainnya. Perubahan tersebut terjadi karena proses adaptasi pada kondisi sosial baru, baik secara materiil seperti perkembangan teknologi, ilmu pengetahuan maupun pergeseran nilai karena gerakan sosial seperti demokrasi.<sup>2</sup>

Dibandingkan dengan sistem sosial lain, hukum atau norma termasuk sistem yang cenderung lamban bergeser karena syaratnya muatan nilai, apalagi jika mengandung muatan nilai keagamaan. Kelambanan, dan bahkan status quo distabilisasi dan diabadikan dalam suatu sistem hukum dan sistem peradilan.<sup>3</sup> Status quo dapat bersifat positif dalam rangka meredam gejala yang mengancam equilibrium struktur sosial tetapi dapat juga bersifat negatif jika hukum tidak lagi responsif terhadap tuntutan zaman. Apalagi jika hukum tersandera oleh ideologi politik dalam melanggengkan

---

<sup>1</sup> Roger Cotterrell, *Sosiologi Hukum*, terjemahan Indonesia (Bandung: Nusa Media, 2012), hlm. 113.

<sup>2</sup> Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum: Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah* (Surakarta: UMS, 2006), hlm. 9-11.

<sup>3</sup> Roger Cotterrell, *Sosiologi Hukum* (2006), hlm. 92.

dominasinya. Proses pembentukan hukum dapat diarahkan sebagai formalisasi nilai dan norma masyarakat atau *living law* namun dapat pula merupakan kehendak politik ataupun dalam merekayasa sosial untuk tujuan tertentu. Hukum digunakan untuk mencapai tujuan sosial dan politik tertentu. Sekali lagi, proses ini dapat berkembang kearah yang negatif dan positif bergantung pada rasa keadilan yang dirasakan masyarakat.

Perubahan sosial dari gerakan reformasi telah memunculkan gagasan pembaharuan hukum di Indonesia. Pembaharuan hukum menjadi niscaya jika dipahami bahwa hukum merupakan instrumen, bukan tujuan dari kepentingan masyarakat yang membentuknya.<sup>4</sup> Inilah yang mendasari gagasan hukum progresif yang berpijak pada maksim “hukum untuk manusia, bukan sebaliknya”.<sup>5</sup> Jerome Frank menyebutnya sebagai hukum responsif dalam pandangan realisme hukum yang mendorong hukum lebih responsif terhadap kebutuhan sosial. Pound menjelaskan lebih lanjut bahwa hukum yang responsif harus menawarkan sesuatu yang lebih dari keadilan prosedural dan membantu menemukan kepentingan masyarakat dan berhikmat pada tercapainya keadilan yang substantif. Oleh sebab itu, hukum harus bersifat terbuka untuk ditantang untuk mencari nilai-nilai yang substantif dari keadilan. Kiranya diperlukan upaya memperluas bidang-bidang (keilmuan) yang relevan sehingga dapat mencakup konteks sosial dan dampak dari kebijakan atau keputusan hukum.<sup>6</sup>

Gagasan tentang hukum progresif menggeser paradigma hukum kodifikasi tertutup yang semata menjamin kepastian hukum melalui hukum formal (positif) menuju hukum yang progresif-responsif dalam memenuhi rasa keadilan masyarakat berlandaskan nilai-nilai yang lebih luas dan universal. Keadilan merupakan konsep universal tetapi rasa keadilan merupakan persoalan kontekstual yang dibangun oleh kesadaran zamannya.<sup>7</sup> Dari sekian perkembangan pemikiran yang paling berpengaruh pada tuntutan perubahan atau revisi hukum adalah isu kesetaraan gender yang secara akumulatif dan massif mampu menggerakkan suatu pergeseran pandangan ilmu pengetahuan, teknologi, ekonomi, politik dan, bahkan, pandangan agama yang menjadi dasar nilai masyarakat, baik secara lokal maupun global. Advokasi kesetaraan gender dan emansipasi perempuan mengguncangkan sendi-sendi nilai mapan budaya

---

<sup>4</sup> Roger Cotterell, *Sosiologi Hukum* (2006), hlm. 92-93.

<sup>5</sup> Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif* (Jakarta: Kompas, 2006), hlm. xx.

<sup>6</sup> Pandangan para ahli di atas dirangkum oleh Yesmil Anwar dan Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum* (Jakarta: Grasindo, 2011), hlm. 186-188.

<sup>7</sup> Theresia Dyah Wirastri dan Leticia Gavernet, *Legal Pluralism: Balancing the Concept of People, Power and Justice, A Discourse Beyond Modernity and Post-Modernity*” dalam Sulistyowati Irianto, *Hukum yang Bergerak: Tinjauan Antropologi Hukum* (Jakarta: Yayasan Obor, 2009), hlm. 128-129.

sekuler dan budaya agama, tidak hanya Islam tetapi juga Kristen, Katolik, Hindu dan agama-agama lainnya. Kalangan agamawan progresif melakukan reinterpretasi teks-teks agama guna menemukan nilai-nilai otentik yang menjamin relevansinya dengan tuntutan zaman.<sup>8</sup>

Secara sosiologis dapat dijelaskan bahwa kesetaraan gender merupakan anak kandung dari gerakan kesetaraan dan keadilan sosial lainnya seperti gerakan anti rasisme, anti-kolonialisme dan anti-imperialisme dan bentuk-bentuk diskriminasi, dominasi dan oppresi struktur sosial hirarkhis seperti feodalisme, otoritarianisme, patriarkhi dan, mungkin juga matriarkhi.

Pergeseran ideologi gender dari proses rekonstruksi gender membawa implikasi yang signifikan dalam ranah hukum, utamanya hukum keluarga yang paling sarat dengan relasi-relasi berbasis gender dari interaksi laki-laki dan perempuan sepanjang hidupnya. Keluarga sering diasumsikan sebagai institusi terberi dan, oleh karenanya, terpisah dari institusi lainnya. Nyatanya keluarga merupakan situs kontestatif sistem-sistem sosial lainnya, termasuk kaitannya dengan ideologi negara, pandangan agama dominan dan sistem ekonomi pasar.<sup>9</sup>

Dari kompleksitas di atas, tulisan ini menjelaskan proses rekonstruksi dan ideologisasi gender yang berimplikasi pada pergeseran hukum keluarga di Indonesia, termasuk memaparkan kontestasi ideologisasi gender secara politis, tipologi keluarga serta proses pergeseran paradigma hukum yang memberi jalan bagi pembentukan hukum yang responsif gender dan akomodatif hak-hak anak.

## **B. KONSTRUKSI GENDERR SEBAGAI BASIS IDEOLOGI SOSIAL DAN POLITIK**

Jamak dipahami bahwa ‘adanya’ dua jenis manusia yang disebut laki-laki atau pria dan perempuan atau wanita paralel dengan ‘menjadi’ laki-laki dan perempuan. Pemahaman tersebut sudah berlangsung berabad-abad sehingga keduanya nampak tidak terbedakan. Hanya pada pertengahan abad ke 20 para ilmuan sosial di seluruh dunia, termasuk Indonesia, mulai merevisi pandangan tersebut mesti belum sepenuhnya dapat menghapus kejamakan tersebut. Persoalannya bukan semata masalah mekanisme revisi teoritik yang bersifat akademik namun rintangan ‘keyakinan’, agama (yang harus dibedakan dengan agama). Keyakinan agama adalah hasil dari pemahaman

---

<sup>8</sup> Nancy Falk, “Introduction” dalam, Ivonne Yazbeck Haddad dan Ellison Banks Findly, *Women, Religion and sosial Change* (New York: State University of New York Press, 1985), hlm. xv-xxi.

<sup>9</sup> Danish Kandiyati, “Introduction” dalam *Women, islam and the State* (USA: Temple University Press, 1991), hlm. 9-13.

manusia yang diklaim sebagai kebenaran secara inter-subjektif. Apalagi jika keyakinan agama telah menjadi apa yang diistilahkan oleh Muhammad Arkoun sebagai ‘corpus tertutup’ yang merezim dalam pemahaman.<sup>10</sup>

Persoalan mendasar telaah ulang dari entitas ‘adanya’ yang kodrati, terberi atau *ascribed* dan proses ‘menjadi’ bersifat yang konstruktif, sosial, temporal dan *achieved* akibat munculnya kesadaran baru tentang kesetaraan manusia, meski telah menjadi misi agama para nabi dan rasul beribu tahun lalu namun baru menampakkan ‘*gegar*’ secara universal, massif dan intensif pada penghujung abad ke 17 ketika ide persamaan hak bagi manusia menjadi landasan sistem politik dari gelombang ‘pencerahan’ di Eropa. Banyak sarjana Islam mengatakan bahwa sejatinya kawasan Timur Tengah dan Semenanjung Balkan, termasuk Turki dan Eropa Selatan lebih awal mengalami gelombang pasang rasionalitas yang dibawa oleh Islam dari prosesi peribadatan dan tatanan sosial yang egaliter (al Hujurat,13).<sup>11</sup> Surutnya gelombang rasionalitas Timur Tengah setelah gerakan pembaharuan Islam Muhammad Abduh dan Rasyid ridlo perlu mendapatkan kajian seksama.

Ungkapan ‘adanya’ laki-laki dan perempuan mengisyaratkan kondisi fisik-biologis makhluk yang berbeda yang oleh kalangan sarjana sosial dinisbahkan pada perbedaan organ-organ menetap seperti organ seksual, fungsi reproduksi dan kecenderungan umumnya seperti laki-laki berkumis dan berjenggot panjang sementara perempuan memiliki kulit yang lebih halus. Kapasitas biologis ini seringkali disebut sebagai identitas ‘jenis kelamin’ (*sex identity*) yang merupakan kodrat dari Tuhan Allah SWT, menetap, tidak dapat dipertukarkan fungsinya antara kedua jenis manusia tersebut. Mungkin secara anatomis dapat diubah seperti operasi kelamin tetapi tidak dapat berfungsi secara natural sebagaimana telah ditetapkan oleh Tuhan. Berlaku secara universal dan sepanjang masa. Organ laki-laki tersebut mencakup organ seksual dan reproduksi yang khas, termasuk sperma. Sedangkan organ seksual dan reproduksi perempuan ditakdirkan lebih ‘kompleks’, terutama dalam proses reproduksi dari organ seksual, rahim, menstruasi, kehamilan dan laktasi.<sup>12</sup>

Dari aspek ‘adanya’ menuju proses ‘menjadi’ sesungguhnya tidak bersifat alamiah dan kodrati tetapi ‘dikonstruksi’ dan ‘dikondisikan’ sedemikian rupa untuk memenuhi

---

<sup>10</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, edisi Indonesia, Jakarta: INIS, 1994, hlm. 17.

<sup>11</sup> Al-Qur'an Surat al Hujurat ayat 13 lebih menekankan bahwa Allah menciptakan makhluk dari berbagai macam latar belakang social, suku bangsa dan juga jenis kelamin supaya saling bertegur sapa, tidak ada satu kelompok atau satu jenis kelamin lebih unggul dari yang lain, karena yang mengangkat derajat seseorang adalah karena ketaqwaannya.

<sup>12</sup> Cynthia Fuchs Epstein, “Similarity and Difference: The Sociology of Gender Distinctions” dalam Janet Saltzman Chafetz, *The Sociology of Gender* (Texas: Springer, 2006), hlm. 45-46.

harapan suatu masyarakat tentang citra, sifat, perilaku, peran dan status dari laki-laki dan perempuan yang bersifat kodrati. Tidak hanya sebatas mengkondisikan, budaya juga memberi nilai terhadap konstruksi tersebut dan dibakukan dalam aturan-aturan normatif, baik budaya, agama maupun aturan negara. Masalah konstruksi ini lah yang dalam ilmu sosial disebut dengan gender. Kata gender sering dipersoalkan karena disangkakan mengandung ideologi dari Barat (baca: Eropa dan Amerika). Memang tidak sepenuhnya keliru meski juga tidak sepenuhnya benar.<sup>13</sup>

Gender memiliki dimensi yang luas yang seringkali direduksi secara ideologis –antagonis antara Barat dan Timur atau antara Barat dan Islam.<sup>14</sup> Sejatinnya bukan hanya gender \tetapi banyak kata serapan dari bahasa Inggris yang telah menjadi bahasa Indonesia seperti universitas, ekonomi, politik, demokrasi dan lain sebagainya. Nampaknya gender lebih menyimpan potensi resistensi dibandingkan yang lain serapan lain. Gender sesungguhnya berasal dari studi linguistic kebahasaan Eropa yang memberi atribut tertentu pada setiap ‘entitas’ dengan sebutan maskulin dan feminine, termasuk entitas manusia, laki-laki dan perempuan. Namun dalam studi selanjutnya, bukan hanya bahasa Eropa seperti Inggris, Perancis dan Jerman tetapi bahasa Timur Tengah, utamanya Bahasa Arab juga bahasa yang bergender atau di sebut’ jinsun dengan *shighah muaanats (feminine)* dan *mudzakkar (maskulin)*.<sup>15</sup>

Aspek tata bahasa tersebut berimbas pada tatanan budaya yang mengkonstruksi citra, sifat dan perilaku beserta nilai dan norma yang menyertainya. Misalnya perempuan itu harus lembut, sensitif, altruistic-emosional, patuh, berdandan, berperilaku sopan, mengalah, tahan uji dan sifat-sifat kebaikan bagi perempuan lainnya. Sifat tersebut seringkali dihubungkan dengan peran yang ‘dianggap pantas seperti bagi perempuan seperti memasak, mengasuh anak dan mengurus rumah tangga. Sedangkan citra, sifat dan perilaku laki-laki harus berposisi secara biner seperti tegar, rasional, berwibawa, kuat dan berperan di luar rumah, memimpin dan lain sebagainya. Pada gilirannya, budaya menetapkan nilai dan status dari peran tersebut, misalnya, perempuan yang mengerjakan pekerjaan domestik disebut ibu rumah tangga. Laki-laki yang berperan di luar rumah di sebut bekerja apalagi ketika pekerjaan itu berimplikasi pada perolehan materi atau uang.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibid*, hlm. 47.

<sup>14</sup> Omid Safi. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford, UK: Oneworld, 2003.

<sup>15</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 144-145.

<sup>16</sup> Cynthia Fuchs Epstein, “ Similarity and Difference” (2006), hlm. 53-54.



Namun perlu diingat bahwa studi lintas budaya memperlihatkan kenyataan bahwa konstruksi gender tidak selalu sama antara satu masyarakat dengan masyarakat lain, atau bahkan berbeda antara satu kelompok dalam suatu masyarakat. Misalnya, dalam budaya Jawa, konstruksi gender berbeda antara kelompok *ndoro* (ningrat) dan priyayi, pedagang dan petani. Konstruksi nilai gender kelompok pertama terhadap perempuan adalah yang lemah lembut, sopan, pendiam, tidak banyak bertanya, penurut dan telaten sedangkan peran yang diharapkan dari seorang perempuan adalah ibu rumah tangga, mengabdikan pada suami (*swargo nunut neroko katut*: ke surga ikut, ke neraka terbawa). Kelompok ini tidak memiliki konsep tentang isteri yang bekerja yang dianggap sebagai peran laki-laki sebagai mencari nafkah. Bahkan menurut mereka, perempuan yang berkeliaran di pasar dan di sawah dianggap rendah statusnya. Pada kelompok ini status sosial perempuan dan keluarga secara konvergen ditentukan oleh status publik suami. Norma relasi gender dalam kelompok ini bersifat formal dan hirarkhis, salah satunya tercermin dari bahasa yang digunakan dimana suami menggunakan bahasa *ngoko* (Jawa rendah) kepada isteri, sebaliknya isteri menggunakan *kromo Inggil* (Jawa tinggi) pada suami. <sup>17</sup>

Status dan nilai pembagian peran gender di kalangan priyayi ini semakin kuat dengan pengaruh Misi Zending Kristen dan Kapitalisme Kolonial pada awal abad 19. Misi Zending memperkenalkan pekerjaan rumah tangga sebagai kewajiban pelayanan isteri terhadap suami sedangkan kapitalisme memberi nilai ibu rumah tangga sebagai peran subordinat dari suami sebagai kepala rumah tangga dan pencari nafkah di sektor publik. <sup>18</sup> Namun adakalanya perempuan ningrat dan priyayi yang menikahi suami orang biasa memiliki kekuasaan substantif mengontrol suaminya sehingga kekuasaan suami terhenti pada dataran simbolis.

Dalam kelompok pedagang justru sebaliknya, sosok perempuan yang ideal adalah yang kuat, cerdas dan cerdik dalam berbisnis (emas, berlian, batik dan hasil bumi). Perempuan adalah mencari nafkah utama dalam keluarga. Para saudagar perempuan di Surakarta disebut 'Mbokmase' yang sangat berpengaruh dalam pengambilan keputusan kekuasaan substantif dalam keluarganya, termasuk urusan yang menyangkut suami dan anak-anak serta kekuasaan simbolis secara sosial. <sup>19</sup> Para suami pada umumnya

---

<sup>17</sup> J. M., Atkinson & Errington, S. *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990).

<sup>18</sup> Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986), hlm. 12-15.

<sup>19</sup> Soedarmono, *Mbakmase: Pengusaha Batik di Laweyan Solo Awal Abad 20* (Jakarta: Yayasan Warnawarni, 2006). Lihat juga Brenner, S. A. *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

berperan sebagai pendukung isteri jika diperlukan dalam bisnis. Umumnya mereka membangun pengaruh substantifnya pada ranah politik dan sosial. Mereka aktif mengurus masalah sosial keagamaan, organisasi sosial seperti Muhammadiyah, NU dan politik seperti PSI.<sup>20</sup> Dalam kelompok ini tidak dikenal konsep ibu rumah tangga beserta atributnya dalam kelompok priyayi. Karena kemandirian ekonominya, para 'mbokmase' sangat tidak suka dengan pergundikan dan poligami. Menurut para peneliti daerah Laweyan, poligami bukan merupakan praktek sosial dalam komunitas pedagang di Surakarta.<sup>21</sup> Pada kelompok ini status sosial perempuan dan laki-laki secara divergen dilakukan berdasarkan peran gender masing-masing dari perempuan dan laki-laki. Norma relasi gender mereka lebih informal dari penggunaan bahasa *kromo andap* (Jawa Menengah) secara sama.

Demikian pula dalam kelompok petani yang tidak mengenal konsep pembagian peran gender seketat kelompok priyayi. Suami, isteri dan anggota keluarga petani bekerja bersama mengolah sawah dan melaksanakan pekerjaan rumah tangga. Memang ada beberapa jenis pekerjaan yang khusus seperti membajak sawah adalah tugas laki-laki dan mengetam adalah pekerjaan perempuan. Yang menarik dari kelompok ini adalah bahwa status sosial bukan ditentukan oleh laki-laki sebagai suami atau isteri tetapi ditentukan pada anak pertama mereka. Sebelum dikenal administrasi modern perangkat desa memanggil satuan keluarga dengan istilah bapake si A atau ibune si A. norma relasi gender dalam kelompok ini lebih longgar dan egaliter, tercermin dari penggunaan bahasa Jawa ngoko (bahasa Jawa rendah).

## 1. Ideologisasi Gender dalam Relasi Keluarga

Scanzoni melakukan penelitian tipologi relasi keluarga diberbagai belahan dunia: di Eropa, Amerika, Canada, Amerika Latin, Afrika, Jazirah Arab, Asia Selatan, China dan Asia Tenggara<sup>22</sup> dan memperoleh gambaran sebagai berikut:

### a. *Property Owner*

Pola relasi yang menempatkan laki-laki sebagai pemilik dan penguasa mutlak bagi isteri, anak-anak serta anggota keluarga lain. Pola hubungan ini bersifat otoriter dengan kekuasaan ayah dan suami yang sangat dominan. Peran gender dalam kategori ini sangat ketat dan dipandang sebagai peran kodrati. Kewajiban

---

<sup>20</sup> Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinannya", Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993, hlm.130-133.

<sup>21</sup> Hedy Lugito, Arief Ardiansyah dan Mukhlis Widodo, " Monumen Kejayaan Juragan Batik", *Gatra*, 2006, hlm. 34.

<sup>22</sup> J. Scanzoni, *Contemporary Marriage Types*, *Journal of Family Issues*, 1980, 1, 125-140.

isteri adalah memberikan pelayanan seksual dan membahagiakan suami sebagai kompensasi dari tugas suami mencari nafkah dan menghidupi. Peran menafkahi memberi legitimasi kekuasaan suami atas isteri. termasuk hak kepuasan seksual dari kewajiban dan pelayanan isteri. Oleh sebab itu, suami dapat menceraikan atas dasar tidak terpenuhinya kewajiban dan pelayanan tersebut. Jika terjadi masalah dalam keluarga, isteri harus tunduk pada keputusan suami. Suami dapat menceraikan isteri. Dalam pola relasi ini eksistensi isteri hanya perpanjangan dari status suami.<sup>23</sup>

b. *Head Complement*

Pola relasi yang menempatkan ayah sebagai kepala keluarga dengan kewenangan relatif dan peran terbatas pada isteri dan anak-anak; beberapa peran gender seperti laki-laki sebagai pemimpin dan kepala rumah tangga dan isteri sebagai ibu rumah tangga masih dipandang sebagai peran kodrati. Suami tidak lagi sebagai pemilik tetapi sebagai pimpinan yang bertanggung jawab atas kesejahteraan anggota keluarga termasuk kasih sayang dukungan emosional pada isteri dan anak-anak. Pola relasi keluarga lebih hangat dan memiliki waktu untuk berekreasi bersama. Isteri telah memiliki hak jawab dan hak bertanya pada hal-hal yang dirasakan tidak sesuai dengan kehendak isteri.

c. *Senior-Junior partnership*

Pola relasi yang lebih terbuka dimana suami dan isteri merupakan partner atau teman meski suami dipandang lebih senior, baik dari usia maupun wewenang relatif lebih tinggi dari isteri, misalnya kepala keluarga. Pergeseran relasi ini disebabkan kontribusi ekonomis meski tidak sebesar suami. Suami-isteri mengembangkan sikap tolong menolong dalam keluarga meski pekerjaan rumah tangga masih dianggap tugas utama isteri. Ungkapan seperti 'membantu isteri' atau 'meringankan tugas isteri' mengindikasikan relasi ini. Istilah 'melayani suami' sudah tidak lagi digunakan dalam relasi ini meski isteri masih diharuskan mendahulukan karier suami dan mengorbankan kariernya sendiri. Peran gender telah bergeser dari mutlak-kodrati, meski laki-laki sebagai pemimpin masih dipandang sebagai kapasitas kodrati.

d. *Equal Partnership*

Pola relasi suami-isteri sebagai partner yang setara. Peran gender telah bergeser dari mutlak-kodrati menjadi relatif dan konstruksi sosial sehingga dapat disepakati oleh kedua belah pihak tentang relasi dan peran gender, baik dalam

---

<sup>23</sup> Evelyn Suleeman, "Hubungan-hubungan dalam Keluarga", dalam T.O. Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga* (Jakarta: Yayasan Obor, 1999), hlm. 100-104.

keluarga, ranah sosial dan ranah publik. Isteri mendapatkan pengakuan sosial dari kemampuannya sendiri dan tidak selalu dikaitkan dengan status suami. Suami dan isteri memiliki kesempatan yang sama untuk berkembang dari segi profesi dan ekspresi. Banyak ditemukan pasangan dalam relasi ini yang mengekspresikan rasa cinta dan kasih sayang yang sama dan kemarahan dan ketidaksukaan yang terkendali.

Aspek fundamental yang menentukan pergeseran dari masing-masing tipologi adalah pendidikan perempuan yang berimplikasi pada masalah aktualisasi diri dan profesi. Di Indonesia, meningkatnya pendidikan perempuan pada tahun 1960an mengubah pandangan masyarakat dan menggeser peran gender secara mendasar. *Owner property* lazim ditemukan pada masa remaja Kartini dalam tulisan-tulisan yang secara komprehensif merekam pergeseran relasi gender dalam keluarga pada masa ia dewasa. Lahirnya KOWANI pada tanggal 22 Desember 1928 melanjutkan proses pergeseran relasi keluarga *head-complement* dengan peran sosial perempuan dalam organisasi-organisasi dalam koalisinya.<sup>24</sup>

Secara umum, masyarakat Indonesia berada pada pola relasi *senior-junior complement* meski tingkat pendidikan dan kemandirian ekonomi telah semakin tinggi. Nampaknya proses rezimisasi politik keluarga masa Orde Baru yang didasarkan pada konstruksi gender priyayi sangat kuat mengakar dalam masyarakat, bahkan dalam non Jawa sekalipun. Pola relasi ini tidak hanya disosialisasikan dalam himbauan tetapi direzamkan dalam lembaga formal seperti Dharma Wanita dan PKK yang tidak ada padanan Dharma Pria Bahkan relasi tersebut dibakukan dalam Undang Undang Perkawinan yang tidak mudah bergeser meski semakin banyak keluarga yang bergeser pada pola relasi *equal partnership*.

## 2. Ideologisasi Gender dalam Rezim Sosial dan Politik

Gender sebagai rezim sosial adalah gender yang dibakukan dalam norma-norma sosial berikut sanksi yang diterapkan.<sup>25</sup> Rezim sosial mengatur perilaku dan tindakan sosial dengan norma-norma tertentu, baik formal maupun informal. Setiap masyarakat memiliki 'norma baku' yang harus ditaati oleh warganya, termasuk gender. Namun norma tersebut dapat bergeser dari waktu ke waktu. Di masa lalu, perempuan priyayi yang menginjak dewasa tidak diperkenankan keluar rumah sampai ia menikah. Sanksi informal seperti diperguncungkan atau disingkirkan dari pergaulan jika tidak mengikuti aturan tersebut. Norma gender yang ketat masih ditemukan di

---

<sup>24</sup> Susan Blackburn, *Women and the State in Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

<sup>25</sup> R.W Connel, *Gender and Power*, (Stanford: Stanford University Press, 1987).

beberapa negara Timur Tengah<sup>26</sup>, terutama Arab Saudi dimana perempuan tidak diperbolehkan keluar rumah tanpa disertai mahram, perempuan di larang menyetir mobil dan kegiatan-kegiatan publik yang lebih luas lainnya. Hukumannya tidak semata bersifat sanksi sosial tetapi hukum agama dan negara yang keras seperti cambuk dan penjara. Di Indonesia, norma gender cenderung lebih fleksibel dimana perempuan hampir tidak memiliki kendala yang dihadapi oleh kaum perempuan di Saudi. Ufuria Islamisasi pasca-Reformasi 1998 dan desentralisasi memunculkan kehendak elit untuk menerapkan Syari'ah Islam yang cenderung memarginalisasikan perempuan, termasuk pembentukan Perda Syari'ah di Aceh, Cianjur dan beberapa kabupaten lain.<sup>27</sup>

Rezim gender juga mengatur norma tentang hak, kewajiban dan tanggung jawab yang berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Suatu norma atau rezim tentang hak dan kewajiban dapat bersifat tertulis dan tidak tertulis namun yang pasti secara kognitif diikuti oleh anggota masyarakat. Adakalanya hak dan kewajiban dituliskan secara formal dalam suatu kitab seperti *Serat Condrorini* dan kitab-kitab kesusateraan Jawa lain, Kitab Fikih Islam dan bahkan kitab Undang-Undang terkait keluarga.

Telah disinggung sebelumnya bahwa gender dapat menjadi rezim politik, misalnya pada masa Orde Baru dimana peran gender, utamanya peran perempuan menjadi isu politik masuk Garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang memuat Panca Tugas Wanita sebagai pendamping suami yang setia, pendidikan generasi penerus, pelaksana tatakelola rumah tangga, pencari nafkah tambahan dan anggota masyarakat Indonesia yang bermuara pada kontrol politik terhadap perempuan.<sup>28</sup> Laki-laki secara *omnipresent* diasumsikan sebagai pemimpin dalam segala lini kehidupan: kepala keluarga dan mencari nafkah utama yang kemudian dituangkan dalam pasal tentang UU No. 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam Inpres No. 1 Tahun 1991.

Rezimisasi gender juga dapat dilihat dalam PP 10/1984 tentang tatacara perkawinan PNS laki-laki dan perempuan yang sejatinya adalah ideologisasi keluarga modern klas menengah berbasis *nuclear family* yang monogamis dan jumlah

---

<sup>26</sup> Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: tales of A Haren Girlhood* (New York: Addison-Wesley, 1994).

<sup>27</sup> Edrina Noerdin, "Customary Institutions, Syari'ah Law and The Marginalisation of Indonesian Women" dalam Kathryn Robinson, *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development* (Singapore: ISEAS, 2002), hlm. 182-183.

<sup>28</sup> Dari catatan Norma Sullivan, aturan dalam GBHN 1984 merupakan adopsi dari keputusan keputusan rapat kerja Dharma Pertiwi sebagai organisasi isteri militer tahun 1977. Lewat GBHN 1984 prinsip-prinsip tersebut diberlakukan secara nasional lewat Dharma Wanita dan PKK. Lihat Norma Sullivan, "Gender and Politics in Indonesia" Maila Stevens (ed.), *Why Gender Matters in Southeast Asian Politics*, Melbourne: Monash University Press, 1991, hlm. 64-65.

anak terbatas. Jika diamati lebih seksama ideologi keluarga Orde Baru merupakan perpaduan keluarga priyayi Jawa dan borguise kolonial berbentuk *Senior Junior Partnership* dengan norma kemapanan karier suami kepala keluarga, kesuksesan anak-anak dan keharmonisan keluarga sebagai tugas utama isteri. Perempuan boleh bekerja tetapi tidak ambisius melebihi karir suami sebagai kepala keluarga karena dapat menimbulkan konflik.<sup>29</sup> Ideologisasi keluarga ini tentu saja kurang relevan dengan keluarga pedagang di sentra-sentra industri di Jawa dimana ekonomi keluarga berada di pundak perempuan dan keluarga para petani yang mengerjakan sawah bersama-sama. Meski nampak seperti fenomena alamiah, keluarga adalah suatu konstruksi ideologis suatu kekuasaan politis.<sup>30</sup>

Mekanisme politis dapat diterapkan dalam membakukan idealisme keluarga namun tidak mungkin bertahan dari proses kontestasi dan pergeseran perkembangan sosial lain. Peningkatan pendidikan, akses profesional dan dunia kerja telah memberi kesadaran baru bagi perempuan di era sekarang terhadap hak dan kewajiban mereka yang mengarah pada keinginan menjadikan relasi keluarga kemitraan yang setara. Bukan hanya pada kelas menengah yang melek dan terekspose isu kesetaraan gender namun lebih lagi kalangan yang dikategorikan sebagai kelas bawah seperti kelompok buruh, pekerja jasa informal.<sup>31</sup> Kesenjangan antara ideologi keluarga ideal dan realitas sosial yang berubah dimana keluarga tidak lagi tercukupi oleh satu pencari nafkah memunculkan berbagai masalah ketidakharmonisan keluarga yang dipicu oleh beban berlebihan isteri, kekerasan dalam rumah tangga dan meningkatnya perceraian. Bahkan menurut data Badan Peradilan Agama (BADILAG) Mahkamah Agung, perceraian gugat yang diajukan pihak isteri meningkat tajam dalam dua dasa warsa. Jumlah cerai gugat dalam beberapa tahun terakhir ini rata-rata 1,7 kali jumlah cerai talak. Atau, sekitar 65 % berbanding 35%.<sup>32</sup> Kelompok yang paling rentan terhadap perceraian gugat adalah kelompok kelas bawah.

---

<sup>29</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender and Pluralism in Indonesia" dalam Robert Hefner, *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*, Honolulu: The University of Hawaii Press, 2001, hlm. 261.

<sup>30</sup> Denise D. Bielby, "Gender and Family Relations", *Handbook of the Sociology of Gender*, Janet Saltman Chafetz, USA: Spinger, 2006, 391-392.

<sup>31</sup> Erna Karim, "Pendekatan Perceraian dari Perspektif Sosiologi", dalam T.O. Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga* (Jakarta: Yayasan Obor, 1999), hlm. 135-165.

<sup>32</sup> <http://www.badilag.net/index.php/pengaduan/315-berita-kegiatan/5167-melonjaknya-angka-perceraian-jadi-sorotan-lagi--195>

### 3. Ideologisasi Gender dalam Tatanan Hukum Keluarga

Pengesahan UU no 1 Tahun 1974 disambut positif oleh berbagai kalangan setelah melalui proses negosiasi yang sangat panjang dan melelahkan selama satu dasa warsa dari kelompok pendukung modernisasi hukum keluarga dan kelompok konservatif yang menentang pembaharuan. Secara historis, UU ini sangat fenomenal pada kurun 40 tahun silam. UU ini merupakan kompromi dari tarik menarik kepentingan dan kerentanan berbagai pihak. Pihak yang paling berkepentingan terhadap mengesahkan UU ini adalah kaum perempuan yang dimotori oleh KOWANI yang terdiri dari koalisi organisasi wanita lintas golongan, termasuk di dalamnya adalah Aisyiyah dari unsur Muhammadiyah dan Muslimat dari unsur NU, yang telah memperjuangkan perbaikan status perempuan sejak masa kolonial Belanda, tepatnya pada tanggal 22 Desember 1928.<sup>33</sup>

Pasal-pasal reformis pada masa itu merupakan kerja keras dari KOWANI mengawal proses perumusan draftnya. Meski gagal mengangkat isu pelarangan poligami yang pernah dituntut oleh beberapa anggota seperti Isteri Sedar, Puteri Indonesia dan Persaudaraan Isteri pada masa lalu, KOWANI mampu mendesakkan persyaratan ketat serta berbagai pasal yang melindungi perempuan sebagai pihak paling rentan dalam relasi keluarga.<sup>34</sup> Perceraian semena-mena yang dilakukan suami, poligami, kekerasan serta perjudohan anak-anak perempuan sangat menyengsarakan perempuan dimasa lalu. Dengan dukungan para ahli hukum yang progresif, KOWANI berhasil mendesakkan pencatatan pernikahan, perceraian di hadapan pengadilan, yang pernah diajukan pada masa kolonial yang ditentang oleh kelompok Islam konservatif.<sup>35</sup>

Ketegangan tersebut berulang pada tahun 1973 dimana mayoritas anggota partai Islam di parlemen menolak rancangan UU Perkawinan karena kecurigaan agenda misi Kristen. Kecurigaan tersebut disebabkan oleh tekanan psikologis umat Islam dengan meningkatnya jumlah penduduk Kristen akibat masuknya eks-anggota PKI pasca tragedi 1965.<sup>36</sup> Kelompok terpelajar wanita yang tergabung dalam Ikatan Sarjana Wanita Indonesia (ISWI) menguatkan mendesakkan perlunya unifikasi UU Perkawinan di Indonesia. Pada tanggal 31 Juli 1973 pemerintah menyampaikan Rancangan Undang Undang kepada DPR dengan memuat tiga tujuan: *Pertama*, memberi kepastian hukum bagi masalah-masalah perkawinan, *Kedua*, melindungi

---

<sup>33</sup> Susan Blackburn, *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang* (Jakarta: Yayasan Obor), hlm xii.

<sup>34</sup> Cora Vrede-De-Struers, *Sejarah Perempuan Indonesia*, edisi Indonesia (Jakarta: Komunitas Bambu: 2008), hlm. 94

<sup>35</sup> *Ibid*, hlm. 165-166.

<sup>36</sup> John. R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia*, 2008, hlm. 180.

hak-hak kaum wanita dan sekaligus memenuhi keinginan dan harapan kaum wanita, *Ketiga*, menciptakan Undang-Undang yang sesuai dengan tuntutan zaman.<sup>37</sup>

Pada masa pengesahannya, UU di atas telah memenuhi tuntutan zaman, termasuk pasal yang memuat ketentuan suami sebagai kepala keluarga dan isteri sebagai ibu rumah tangga yang dipandang sebagai norma dan tidak dipersoalkan oleh organisasi wanita pada masa itu karena secara faktual belum banyak perempuan yang terlibat secara masif dalam pekerjaan publik dan profesional. Bahkan tokoh-tokoh organisasi wanita pada masa itu meyakini bahwa kodrat wanita adalah menjadi ibu rumah tangga. Telaah isi salah satu artikel dalam majalah *Suara Muhammadiyah* dan *Suara 'Aisyiyah* dapat dijadikan contoh meluasnya keyakinan kodrat wanita sebagai isteri dan ibu rumah tangga. Wanita bekerja diharuskan bersikap profesional dengan memperhitungkan pendapatan yang diperoleh dengan waktu yang harus dikorbankan di luar rumah.<sup>38</sup> Bahkan wanita bekerja dipandang sangat negatif karena kariernya dikhawatirkan menimbulkan ancaman bagi keberadaan suami sebagai kepala keluarga, terutama bila karir perempuan bergerak sangat maju dengan penghasilan lebih besar daripada suami.<sup>39</sup> Kedua majalah tersebut hanya mewakili arus utama media massa Indonesia yang menggambarkan kuatnya keyakinan tersebut terbakukan dalam UU No 1 tahun 1974 dan selanjutnya pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) Inpres No. 1 tahun 1991.

#### **4. Kesetaraan Gender dan Tuntutan Pembaharuan Hukum Keluarga**

Berbagai kerentanan perempuan tidak serta merta sirna dengan meningkatnya pendidikan dan kemandirian ekonomi seperti yang digagas oleh penganut teori pembangunan. Menurut catatan Holzner, perempuan banyak dirugikan dalam konsep pembangunan karena peran gender tradisional patriarkhis tidak terkikis oleh rasionalitas modern dan bahkan disahkan, tidak saja oleh negara tetapi juga oleh ilmu-ilmu sosial serta direproduksi dalam praktek-praktek kehidupan sehari-hari.

Laki-laki sebagai ayah, suami, saudara laki-laki tertua ataupun anak laki-laki tetap diutamakan dalam aspek-aspek yang dipandang prestisius. Misalnya, jika satu keluarga hanya dapat membiayai studi lanjut seorang anak, sudah barang tentu anak laki-laki akan diutamakan karena dipandang sebagai pembawa nama baik keluarga, kepala

---

<sup>37</sup> Arso Sosroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan*, hlm. 22-23 dalam Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga 2009, hlm. 37-38.

<sup>38</sup> *Suara Muhammadiyah*, "Peran dan Karir Wanita, Efek Positif dan Negatifnya", no.7, th ke-66, 1986, hlm. 17.

<sup>39</sup> *Suara 'Aisyiyah*, "Perempuan Bekerja Harus Bisa Membagi Waktu", No 12, 2007, hlm. 30.



keluarga dan pencari nafkah utama. Banyak ditemui justru anak perempuan yang akhirnya merawat orang tuanya pada masa tua sementara anak laki-laki sukses justru mengabaikannya. Disamping itu, ideologi gender yang menganggap peran rumah tangga sebagai kodrat mengakibatkan perempuan menanggung beban berlebihan karena kebanyakan suami menolak melakukan pekerjaan rumah tangga meskipun para istri juga bekerja mencari nafkah.<sup>40</sup>

Problem di atas mendorong munculnya studi-studi sosial tentang relasi gender guna menelisik asumsi dan kepentingan ideologi gender mapan yang terbukti banyak merugikan perempuan jika dihadapkan pada indikator-indikator objektif dari negara demokratis. Contoh yang paling nyata adalah kerentanan perempuan terhadap kekerasan fisik, psikis dan bahkan seksual serta rendahnya pendidikan perempuan yang memicu kemiskinan. Sangat jarang perempuan yang berpendidikan rendah atau tidak sekolah mendapatkan pasangan yang berpendidikan tinggi yang berkorelasi dengan minimnya akses ekonomi.

Studi ini juga menganalisis masalah laki-laki akibat konstruksi gendernya. Salah satunya adalah korelasi antara beban kultural dan usia harapan hidup yang lebih pendek dari perempuan. Laki-laki diharapkan sebagai sosok yang harus sempurna: tidak boleh menangis, harus hebat, memimpin, gagah, dapat mencari nafkah yang mencukupi yang juga membawa beban psikologis yang berat. Namun data global menunjukkan kecenderungan yang hampir sama bahwa perempuan mengalami kerentanan yang lebih besar dari laki-laki. Kemajuan dan pembangunan belum secara signifikan pada perempuan terkait dengan akses, keterlibatan, kontrol pada pengambilan keputusan serta keterjangkauan manfaatnya.

Oleh sebab itu studi gender lebih terfokus, namun tidak secara eksklusif, pada masalah perempuan. Asumsi umum bahwa gender identik dengan perempuan sering terjadi karena saat ini masih banyak ketimpangan yang dialami perempuan daripada laki-laki. Studi ini mengkaji ulang peran dan status gender yang dianggap kondisi kodrati dan, sekaligus, digunakan untuk melemahkan perempuan. Ilmu sosial menengarai pentingnya melakukan rekonstruksi peran dan status gender pada masyarakat modern yang demokratis dan egaliter. Oleh sebab itu, pemerintah mendorong berdirinya pusat studi wanita atau pusat studi gender diberbagai perguruan tinggi untuk melakukan kajian multi-disiplin, termasuk ilmu-ilmu agama guna merekonstruksi ideologi gender yang lebih adil dan setara.

---

<sup>40</sup> Brigitte Holzner, "Gender dan Kerja Rumahan" dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma*, Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 219.

Secara politis, pasca reformasi merupakan momentum bagi Indonesia untuk medepolitisasi gender menuju standar kesetaraan gender PBB (termasuk negara-negara Islam sebagai anggotanya) melalui Rencana Aksi Platform Beijing tahun 1995.<sup>41</sup> Rencana Aksi tersebut diratifikasi Indonesia melalui Inpres No.9/2000. Prinsip dasar pengarusutamaan adalah keadilan dan kesetaraan gender. Keadilan gender adalah mewujudkan keseimbangan akses, partisipasi, kontrol dalam pengambilan keputusan dan menjamin keterjangkauan manfaat kehidupan sejak dari keluarga, masyarakat, negara dan dunia internasional. Proses ini memerlukan perlindungan dan perlakuan khusus pada aspek yang bersifat kodrati, utamanya aspek reproduksi perempuan seperti menstruasi, proses kelahiran dan laktasi serta menegosiasikan peran-peran gender yang bukan kodrati seperti pekerjaan rumah tangga dan mengasuh anak sehingga mampu berselaras dengan partisipasi pada aspek-aspek kehidupan yang lain seperti hak pendidikan, hak politik, hak ekonomi dan hak ekspresi diri dalam kebudayaan.

Ranah yang paling strategis dalam pengarusutamaan gender adalah bidang hukum, termasuk hukum keluarga guna mendorong tercapainya kemitra-setaraan dalam keluarga sebagai bagian pemenuhan hak konstitusi setiap individu, laki-laki dan perempuan. Carut marut demokrasi di Indonesia terjadi karena basis sosial yang paling fundamental, yaitu keluarga belum menanamkan relasi yang adil dan menguatkan kepekaan hak-hak anggota keluarganya. Bukti dari kurang seimbangannya relasi keluarga adalah meningkatnya kekerasan dalam rumah tangga yang selama ini luput dari jangkauan Undang-Undang Perkawinan dan bahkan Undang-Undang Hukum Pidana karena bentuk kekerasan ini diyakini sebagai cara suami atau ayah mendidik isteri dan anaknya. Dengan kata lain, hukum terkait masalah keluarga sudah tidak memadai dalam merespon kebutuhan masyarakat sebagaimana ditegaskan Jerome Frank dan Satjipto Rahardjo.

Tuntutan amandemen UU Perkawinan santer diajukan oleh kelompok perempuan peduli hak perempuan dan HAM didasarkan pada tesis di atas bahwa hukum tidak lagi memberi rasa aman dan keadilan bagi perempuan. Berbagai advokasi diupayakan guna merevisi undang-undang namun tidak mendapatkan sambutan positif dari pemerintah dan DPR. Koalisi anti kekerasan terhadap perempuan dari kalangan LSM diantaranya Rifka Annisa, Mitra Perempuan dan LBH-APIK merancang draft Undang-Undang Penghapusan dalam Rumah Tangga sejak tahun 1998 namun tidak mendapatkan perhatian seksama, termasuk Kementerian Urusan Wanita yang masih menyuarakan ideologi gender Orde Baru. Berbagai reaksi dilontarkan dengan

---

<sup>41</sup> Peggy Antrobus, *The Global Women's Movement: Origin, Issues and Strategies* (London: Zed Book, 2004), hlm. 63-64.

dalih bahwa tidak ada kekerasan dalam rumah tangga karena Indonesia adalah negara Muslim dan berbudaya Timur. Kekerasan hanya ada di negara Barat yang sekuler dan tidak taat beragama. Penolakan mendasar pada draft tersebut adalah pasal tentang perkosaan pada isteri yang dipandang bertentangan dengan konsep seksualitas sebagai pelayanan istri kepada suami.<sup>42</sup>

Draft UU tersebut mendapatkan respon positif dari Khofifah Indar Parawansa yang mereformasi Kementerian Urusan Wanita menjadi Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan memperjuangkan RUU tersebut untuk disahkan DPR menjadi UUP-KDRT No. 23 Tahun 2004 pada masa Pemerintahan Presiden Megawati Soekarno Putri. UU ini merupakan bagian dari proses pengarusutamaan gender bidang hukum di Indonesia. Pengesahan UU tersebut kembali membangkitkan spirit pembaharuan hukum di bidang keluarga. Muncul keberanian kelompok kerja pengarusutamaan gender Kementerian Agama merumuskan *counter legai draft* bagi revisi UU No 1/1974 dan Kompilasi Hukum Islam bidang Perkawinan menjadi hukum unifikasi yang responsif gender dan HAM.<sup>43</sup>

Sejatinya tuntutan pembaharuan hukum keluarga setelah Konvensi PBB tentang Penghapusan Diskriminasi Perempuan (CEDAW) dan Penghapusan Kekerasan terhadap Perempuan (DEVAW) tidak hanya terjadi di Indonesia, bahkan seluruh dunia termasuk negara-negara Barat seperti Amerika dan Eropa.<sup>44</sup> Dalam dunia Islam, Tahir Mahmood berpendapat bahwa beberapa isu krusial harus direvisi, diantaranya definisi perkawinan, batas usia minial, wali bagi perempuan, pencatatan perkawinan, poligami, nafkah keluarga, pembatasan hak cerai suami, hak dan kewajiban suami-istri dalam perkawinan dan pasca perceraian, kehamilan dan implikasinya, hak ijar, dan waris.<sup>45</sup> Dengan mengutip Anderson, Musdah Mulia menjelaskan bahwa kendala yang dihadapi dalam melakukan revisi atau amandemen UU Perkawinan adalah: *Pertama*, anggapan bahwa hukum keluarga adalah intisari dari Syari'ah. *Kedua*, hukum keluarga diyakini sebagai landasan membentuk umat. *Ketiga*, hukum ini tetap menjadi perdebatan sengit kelompok konservatif dan kelompok moderat.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Penulis sebagai pengurus Rifka Annisa Women Crisis Center di Yogyakarta adalah saksi sekaligus pelaku advokasi UUP-KDRT terutama pada aspek-aspek terkait dengan pemahaman Islam dalam rentang waktu 1998-2004.

<sup>43</sup> Siti Musdah Mulia, "Menuju Undang-Undang Perkawinan Yang Adil", Siti Syamsiatun and Alimul Qibtiyah, *Amandemen Undang-Undang Perkawinan* (2006), hlm. 96-97.

<sup>44</sup> Don. S. Browning, *Marriage and Modernization: How Globalization Threatens Marriage and What to Do about it?* (Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 2003), hlm. 6-7.

<sup>45</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (History, Text and Comparative Analysis) (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), hlm. 11-12.

<sup>46</sup> Siti Musdah Mulia, "Menuju Undang-Undang Perkawinan Yang Adil", (2006), hlm. 100.

Kendala pembaharuan hukum keluarga dalam masyarakat Muslim adalah anggapan bahwa hukum keluarga merupakan benteng pertahanan terakhir melawan ketidakberdayaan politik umat Islam merespon modernitas. Bukan masalah ajaran Islam sendiri tetapi lebih pada masalah mentalitas umat Islam yang patriarkhis.<sup>47</sup> Sikap yang sama ditunjukkan pada respon elit Muslim terhadap hak asasi manusia yang bersikap defensive dan apolitik yang berlebihan. Tidak dipungkiri bahwa negara-negara Barat cenderung memaksakan standar nilainya pada aplikasi hak asasi namun bersifat defensif justru mengaburkan kepentingan umat Islam sendiri. Menurut pandangan Mashood Baderin umat Islam dapat merespon kedua hal tersebut secara responsif dan proporsional meski tidak harus menuruti kemauan Barat.<sup>48</sup>

Tradisi Islam memiliki spektrum yang luas dalam masalah pemikiran yang merentang dari Islam yang ekstrim disatu sisi menuju konservatif, moderat, progresif dan liberal di sisi yang lain namun semuanya absah sebagai tradisi Islam. Omid Safi memegaskan perlunya umat Islam menggeser pandangan-pandangannya menuju Islam progresif yang terlibat aktif dengan keadilan sosial kontemporer tanpa keluar dari kerangka pemikiran Islam.<sup>49</sup> Selama ini pendekatan pemikiran atau mazhab Islam cenderung normatif-eksklusif dan selektif berpatokan pada salah-benar semata sehingga menghalangi pertukaran pemikiran yang konstruktif. Pendekatan keagamaan yang normatif perlu disandingkan dengan pendekatan sosio-kontektual dan mengindahkan relevansinya. Itulah sebabnya ilmu *ushul fiqh* di kembangkan sebagai suatu metode kontekstualisasi hukum Islam seperti *al hukmu ya durru 'ala illahi*, *al 'adah khasanah muhkamahi* dan kaidah-kaidah lainnya.

*Counter legal draft* (CLD) disusun pada tahun 2004 dengan semangat di atas guna merevisi UU Perkawinan dan KHI yang dirasa kurang responsif terhadap perkembangan zaman. Faktor pendorong perubahan tersebut adalah *Pertama*, respon terhadap kebijakan *zero-toleran* terhadap kekerasan terhadap perempuan dan segala bentuk diskriminasi yang tertuang dalam UU no 7 /1984 sebagai ratifikasi konvensi PBB tentang anti diskriminasi terhadap perempuan. *Kedua*, Perlunya sinkronisasi UU Perkawinan dengan UU HAM No 39/ 1999, UU Perlindungan Anak 2003 dan UUP KDRT no 23/2004. *Ketiga*, kebutuhan hukum materiil dan terapan bidang perkawinan pada Peradilan Agama dengan menaikkan status KHI menjadi Undang-

---

<sup>47</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Understanding Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (USA: The University of Texas, 2002), hlm. 93-94.

<sup>48</sup> Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003), hlm. 12-13.

<sup>49</sup> Omid Safi. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford, UK: Oneworld, 2003), hlm 5-7.

Undang. *Keempat*, sebagai kebutuhan menegaskan unifikasi hukum perkawinan nasional yang kontekstual dan demokratis respon terhadap kecenderungan relativitas dan diferensiasi penerapan perda Syari'ah di Aceh dan di beberapa wilayah lain. *Kelima*, merespon berlangsungnya tuntutan pembaharuan hukum Islam di negara-negara Muslim lainnya.<sup>50</sup>

Aspek-aspek yang ditekankan pada CLD adalah prinsip-prinsip dasar Islam (*maqasid asy-Syariyah*) tentang prinsip kerelaan (*al-taraadli*), kesetaraan (*al-musawah*), keadilan (*al-'adalah*), kemaslahatan (*al-maslahat*), yang diselaraskan dengan konsep keragaman atau pluralism (*at-ta'addudiyah*) dan demokrasi (*al-diimuqratiyyaah*) sehingga memenuhi tujuan perkawinan dan keluarga yang bahagia (*as-sa'adah*), sejahtera (*as-sakinah*), dilandaskan kasih sayang (*mawwadah wa rahmah*) serta menjamin kebutuhan biologis yang legal, sehat, aman, nyaman dan bertanggung jawab.<sup>51</sup>

Ada beberapa aspek substantif dan mendasar yang ditawarkan misalnya memasukkan pencatatan nikah sebagai rukun perkawinan yang diharapkan dapat mengakhiri polemik kubu alternatif versus kubu kumulatif yang menghalangi kepastian hukum dan menghilangkan praktek pernikahan *sirri* (tidak tercatat) yang merugikan anak dan perempuan. *Nusyuz* yang diberlakukan pada laki-laki dan perempuan, hak dan kewajiban suami dan isteri yang seimbang dan setara, rujuk harus seizin isteri, hak dan status anak diluar nikah. Penekanan terhadap pekerjaan rumah tangga sebagai kewajiban isteri, sesungguhnya, tidak terdapat dalam kitab-kitab fikih, bahkan dalam kitab *Uqud al-Lujjain* yang bernuansa misoginis sekalipun. Dalam kitab itu disebutkan bahwa memasak, mencuci baju, membersihkan rumah, bahkan menyusui anak bukan merupakan kewajiban isteri melainkan kewajiban suami yang tercakup dalam nafkah.<sup>52</sup>

Meski kitab ini nampak berpihak pada perempuan, masalah ketaatan dan kewajiban isteri dalam memenuhi kebutuhan seksual suami terasa berlebihan jika dibandingkan dengan ajaran al-Qur'an tentang suami dan isteri yang diibaratkan laksana baju yang saling melengkapi.<sup>53</sup> Disamping itu, ada beberapa hal yang dipandang cukup kontroversial yang memunculkan tuntutan penarikan CLD yaitu azas perkawinan

---

<sup>50</sup> Siti Musdah Mulia, "Menuju Undang-Undang Perkawinan Yang Adil", Siti Syamsiatun and Alimul Qibtiyah, *Amandemen Undang-Undang Perkawinan* (2006), hlm. 117-120.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Al-Qur'an: Surat al Baqarah (2): 233. Lihat Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri: Telalah terhadap Uqud al-Lujjain* (Yogyakarta: LkiS dan FK3, 2001), hlm. 22.

<sup>53</sup> Al-Qur'an: Al-Baqarah (2): 187.

monogami yang dianggap melarang poligami, membolehkan perkawinan antar agama dan pemberian waris yang sama antara laki-laki dan perempuan.<sup>54</sup>

Jika memahami secara seksama, CLD telah mengikuti metode pembaharuan hukum di negara-negara Muslim yang meliputi: (1) *takhsis al-qada/siyasah asy-Syar'iyah*: mengadmisitrasi substansi hukum Islam sesuai prosedur hukum modern, (2) *takhayyur*: memilih salah satu dari banyak pandangan ulama madzhab, tidak saja empat atau lima madzhab yang dianggap baku tetapi juga pandangan Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan *talfiq* yaitu menggabungkan pandangan sejumlah ulama dalam satu masalah), (3) *Ijtihad* yang meninterpretasi teks syari'ah dan (4) menggunakan metode alternatif misalnya memberi sanksi yang belum ada dalam fikih.<sup>55</sup>

CLD menawarkan pembaharuan hukum yang diambil dari tradisi Islam yang selama ini kurang dikenal, misalnya, seorang perempuan dewasa yang ditetapkan berusia 21 tahun boleh menikahkan dirinya sendiri dari Imam Hanafi yang didasarkan pada *atsar* Umar bin Khatab, Ali bin Abi Tholib dan Abdullah bin Umar. Kebolehan perempuan sebagai wali nikah juga pernah tercatat dalam sejarah Islam dari *atsar* Aisyiyah yang menikahkan anak perempuan saudaranya Hafsa binti Abd ar Rahman.<sup>56</sup> Sedangkan pelarangan poligami ditempuh dengan jalan *ijtihad* dengan memepertimbangkan madlarnya dan menginterpretasi surat an-nisa (4):3 sebagai suatu aturan yang *ad hoc* sesuai dengan sababun-nuzul dalam menyelesaikan masalah anak yatim dan dakwah Islam yang berlaku pada masa Nabi.<sup>57</sup>

Meski tidak harus diterima sepenuhnya, keberadaan CLD sangat diperlukan guna mengakselerasi pemikiran pembaharuan hukum mengingat proses penyusunannya yang cukup panjang melalui konsultasi dengan berbagai kalangan, termasuk para ulama, organisasi Islam serta para hakim.<sup>58</sup> Adapun hal-hal yang menimbulkan kontroversi perlu terus dicarikan titik temu dari berbagai pihak. Menolak dan menutup perbincangan terhadap CLD merupakan tindakan kurang proporsional dari segi perkembangan pemikiran hukum. Seharusnya draft tersebut tetap dibuka sebagai bagian dari proses pembaharuan hukum yang pada akhirnya dapat diterima oleh kalangan luas namun tidak menghilangkan aspek perlindungan dan penguatan dari kelompok rentan, utamanya perempuan dan anak.

---

<sup>54</sup> Siti Musdah Mulia, "Menuju Undang-Undang Perkawinan yang Adil" (2006), hlm. 99.

<sup>55</sup> Pendapat para sarjana dirangkum oleh Khoiruddin Nasution dalam, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Undang-Undang Perkawinan Muslim Kontemporer Malaysia dan Indonesia* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 279-280.

<sup>56</sup> *Ibid*, hlm. 170.

<sup>57</sup> *Ibid*, hlm. 283.

<sup>58</sup> Siti Musdah Mulia, "Menuju Undang-Undang Perkawinan yang Adil" (2006), hlm. 120.

## 5. Progresivitas dari Dalam: Keputusan Hukum Responsif Gender

Surutnya upaya revisi UU Perkawinan dan KHI melalui CLD tidak menghalangi upaya reformasi hukum yang lain. Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga telah memprakarsai 'progresivitas dari dalam' bersama dengan BADILAG dan para hakim di lingkungan Peradilan Agama sejak tahun 2002. Inti dari program tersebut adalah mendorong keberpihakan hakim terhadap isu-isu kontemporer berbasis gender dan perlindungan kepentingan anak. Program ini diilhami spirit progresivitas hukum Indonesia yang, salah satunya digagas oleh Satjipto Rahardjo bahwa hukum untuk manusia, dan bukan sebaliknya.<sup>59</sup>

Revisi UU di Indonesia ternyata tidak mudah apalagi menyangkut revisi UU Perkawinan yang penuh dengan sentimen keagamaan maka jalan lain yang dapat ditempuh adalah penguatan dan mengayaan perspektif para penegak hukum, terutama para hakim menjadi ujung tombak progresivitas hukum keluarga. Salah satu mekanisme yang mendukung progresivitas hukum adalah integrasi lembaga mediasi sebagai penyelesaian sengketa alternatif di pengadilan.<sup>60</sup> Idealnya, mediasi dilakukan di luar pengadilan mengingat proses tersebut adalah proses penyelesaian sengketa alternatif non-litigatif.<sup>61</sup> Namun saat ini mediasi sengketa keluarga masih dilaksanakan oleh hakim dengan pertimbangan efisiensi namun sedang dirintis proses mediasi yang ditangani oleh pihak ketiga yang mendapatkan sertifikasi dari Mahkamah Agung. Dalam mediasi, para hakim memiliki keleluasaan untuk memberikan pemahaman baru tentang keluarga sakinah, bermitra-kesetaraan, member kenyamanan dan keamanan, mengedepankan saling menghormati dan tolong menolong sehingga sengketa dapat didamaikandan tidak berlanjut pada perceraian.

Bergulirnya madzhab hukum progresif sejalan dengan perubahan kurikulum Fakultas Syari'ah sebagai aktualisasi paradigma integrasi-interkoneksi studi Islam di UIN yang digagas oleh Rektor Amin Abdullah.<sup>62</sup> Kurikulum tersebut dikembangkan dalam paradigma Islam progresif sebagai landasan nilai para calon hakim dalam merujuk pada UU formal. Namun perlu dicermati bahwa nilai-nilai tersebut juga harus diharmonisasikan dengan nilai-nilai universal hak asasi manusia yang telah

---

<sup>59</sup> Satjipto Raharjo, Satjipto Raharjo, *Membedah Hukum Progresif* (Jakarta: Kompas, 2006), hlm. Xx.

<sup>60</sup> Wirawan, *Konflik dan Manajemen Konflik: Teori, Aplikasi dan Penelitian* (Jakarta, Salemba Humanika, 2010), hlm. 199. Lihat juga Theresia Dyah Wirasti dan Leticia Gavernet, *Legal Pluralism: Balancing the Concept of People, Power and Justice* (2009), hlm. 131.

<sup>61</sup> *Ibid*, hlm. 194.

<sup>62</sup> Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positifistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik" (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), 13.

diratifikasi Indonesia, nilai kebangsaan dan demokrasi sehingga tidak terjebak dalam relativitas hukum yang merugikan.<sup>63</sup>

Seperti telah disinggung sebelumnya, paradigma progresivitas hukum keluarga disosialisasikan melalui lokakarya para hakim yang menggabungkan pandangan Islam progresif yang responsif dan kontekstual, kebijakan pemerintah tentang pengarusutamaan gender, integrasi UUP-KDRT dan UU Perlindungan Anak serta secara kritis menelaah CLD. Forum lokakarya tersebut menjadi 'ajang' bertukar pikiran, perdebatan dan mencari titik temu aspek-aspek yang selama ini dirasakan kurang memenuhi rasa keadilan masyarakat, utamanya perempuan dan anak. Aspek paling fundamental dalam proses ini adalah rekonstruksi ideologi gender yang lebih adil bahwa laki-laki dan perempuan adalah mitra yang setara yang selama ini belum menjadi pandangan arus utama Islam. Pertukaran ide tersebut menyentuh persoalan teknis penggunaan bahasa yang subordinat seperti 'istri melayani suami', 'patuh dan berbakti', suami mendidik isteri, suami membantu tugas istri menjadi istilah yang lebih bernuansa kemitraan. Para hakim berupaya untuk menggunakan istilah 'saling' bagi peran gender dalam keluarga.

Aspek perubahan yang substantif lainnya adalah komitmen hakim dalam menghapuskan praktek kekerasan dalam rumah tangga. Meski pada awalnya muncul keraguan menyangkut kewenangan menggunakan UUP KDRT dalam konsideran putusan hukum namun dari hasil pertukaran pengalaman (*lessons learned*) sudah semakin banyak hakim yang menggunakannya. Saat ini semakin banyak hakim yang tidak menerapkannya *nusyuz* jika kepergian isteri untuk menghindari KDRT dan ketidakamanan dari suaminya. Persoalan ini erat kaitannya dengan nafkah *iddah* dan *mut'ah* yang sampai saat ini masih dipandang perlu diterapkan mengingat banyaknya isteri yang mengajukan gugatan cerai berstatus tidak bekerja secara ekonomis.<sup>64</sup>

Cerai gugat yang semakin meningkat kecenderungannya tidak lagi dipandang sebagai *nusyuz* yang menghalangi nafkah *iddah* dan *mut'ah* dan pembagaian harta bersama. Hakim juga semakin responsive mendengar 'suara anak' dalam kasus perceraian dan poligami. Proses mediasi memberikan keleluasaan hakim menyelesaikan kasus secara lebih adil bagi pihak yang rentan, termasuk pembagian harta bersama yang lebih besar pada mantan isteri dengan mempertimbangkan beban mantan isteri mengasuh anak-anak. Sudah semakin terdengar '*dissenting opinion*' dari para hakim

---

<sup>63</sup> Theresia Dyah Wirasti dan Leticia Gavernet, "Legal Pluralism: Balancing the Concept of People, Power and Justice" (2009), hlm. 131.

<sup>64</sup> Proses Lokakarya para hakim, Hak-hak dalam Keluarga, PSW-UIN Sunan Kalijaga-BADILAG MA dan The Asia Foundation sejak tahun 2002-2013 di seluruh Indonesia.



menyangkut persoalan poligami yang lebih memperhatikan kepentingan anak dan isteri pertama. Para hakim semakin ketat membatasi poligami jika seorang laki-laki sudah memiliki dua isteri.<sup>65</sup>

Secara umum proses tersebut merupakan proses reformasi menuju progresivitas hukum dari dalam tanpa mengundang perdebatan dan polemik yang kontra-produktif. Pasal-pasal yang dahulu dipertentangkan, misalnya, *nusyuz* pada suami, pembagian waris yang lebih setara serta pengakuan nasab anak diluar nikah semakin dapat diterima di kalangan peradilan. Lebih lagi ketika Mahkamah Konstitusi memutuskan hak keperdataan pada anak diluar nikah.<sup>66</sup> Para hakim juga semakin ketat membatasi permohonan dispensasi nikah bagi anak dibawah umur meski mereka mengeluhkan dilema akibatkan kehamilan remaja yang jumlahnya semakin meningkat.<sup>67</sup>

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, mediasi mampu mengakomodir kebutuhan hukum progresif, tidak hanya memenuhi rasa keadilan kelompok rentan tetapi juga menjadikan proses pembelajaran bagi semua pihak bahwa perceraian bukan suatu kehancuran keluarga tetapi suatu proses introspeksi diri. Proses ini juga mampu menampung idealisme hakim tentang upaya mencegah perceraian sebagai tanggung jawab moral sebagai hakim beragama Islam. Namun para hakim harus mampu memberikan wawasan relasi suami dan isteri yang berkemitraan dan saling bekerjasama yang adil dan mengatasi kecenderungan kekerasan, baik terhadap isteri maupun suami.

Semakin banyak lokakarya semacam ini akan semakin luas peluang mendorong proses 'reformasi dari dalam' bagi progresivitas hukum keluarga di Indonesia. Keterbukaan BADILAG Mahkamah Agung dalam menjalin kerjasama dengan berbagai pihak, termasuk universitas dan lembaga swadaya masyarakat patut dijadikan model pengembangan hukum dimasa mendatang sebab kompleksitas dinamika sosial menghajatkan kolaborasi inter-disipliner dalam menyelesaikan masalah sosial secara berkeadilan, termasuk masalah keluarga. Dengan demikian, Indonesia dapat menjadi barometer pembaharuan hukum keluarga pada negara-negara Muslim lainnya.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Mutiarto, "Mahkamah Konstitusi RI tentang Pengubahan Pasal 43 UU Perkawinan no 1 Tahun 1974 tentang Hubungan Perdata Anak DiLuar Nikah dengan Ayah Biologisnya", *Diskusi Hukum*.www.badilag.net/artikel/10201.

<sup>67</sup> Lokakarya Hakim di empat Propinsi, Integrasi UUP KDRT dan Penanggulangan Pernikahan Anak, Rifka Annisa Women Crisis Center dan BADILAG MA, Jakarta, 22-24 Desember 2013.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 2013. "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik". Yogyakarta: SUKA Press.
- Al-Qur'an Karim, Mujjam' al-Malik Fahd li Thibaat al-Mush-haaaf, Saudi Arabia.
- Antrobus, Peggy. 2004. *The Global Women's Movement: Origin, Issues and Strategies*. London: Zed Book.
- Anwar, Yesmil dan Adang. 2011. *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Grasindo.
- Arkoun, Mohammed. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern*, edisi Indonesia. Jakarta: INIS.
- Atkinson, J. M., & Errington, S. 1990. *Power and difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Baderin, Mashood A. 2003. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Barlas, Asma. 2002. *Believing Women in Islam: Understanding Patriarchal Interpretation of the Qur'an*. USA: The University of Texas.
- Bielby, Denise D. 2006. "Gender and Family Relations", *Handbook of the Sociology of Gender*, Janet Saltman Chafetz. USA: Springer.
- Bielby, Denise D. 2006. "Gender and Family Relations", *Handbook of the Sociology of Gender*, Janet Saltman Chafetz. USA: Springer.
- Blackburn, Susan. 2004. *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, John. R. 2008. *Islam, Law and Equality in Indonesia*.
- Brenner, S. A. 1998. *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Browning, S. Don. 2003. *Marriage and Modernization: How Globalization Threatens Marriage and What to Do About it?*. Michigan: William Eerdmans Publishing Company.

- Connell, R.W. 1987. *Gender and Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Cotterrell, Roger. 2012. *Sosiologi Hukum*, terjemahan Indonesia. Bandung: Nusa Media.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2001. "Gender and Pluralism in Indonesia" dalam Robert Hefner, *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Epstein, Cynthia Fuchs. 2006. "Similarity and Difference: The Sociology of Gender Distinctions" dalam Janet Saltzman Chafetz, *Handbook of The Sociology of Gender*. Texas: Springer.
- Falk, Nancy. 1985. "Introduction" dalam Iyona Yazbeck Haddad dan Ellison Banks Findly. *Women, Religion and sosial Change*. New York: State University of New York Press.
- Forum Kajian Kitab Kuning. 2001. *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri: Telah terhadap Uqud al-Lujain*. Yogyakarta: LkiS dan FK3.
- Holzner, Brigitte. 2004. "Gender dan Kerja Rumahan" dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma*. Jakarta: LP3ES.
- Jayawardena, Kumari. 1986. *Feminism and Nationalism* Kumari Jayawadana, *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.
- Kandiyati, Danish. 1991. *Women, Islam and the State*. USA: Temple University Press.
- Karim, Erna. 1999. "Pendekatan Perceraian dari Perspektif Sosiologi", dalam T.O. Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Khoiruddin, Nasution -----, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia*, Yogyakarta: Academia dan Tazzafa, 2009.
- Khoiruddin, Nasution. 2002. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Undang-Undang Perkawinan Muslim Kontemporer Malaysia dan Indonesia*. Jakarta: INIS.
- Lugito, Heddy, dkk. 2006. "Monumen Kejayaan Juragan Batik", dalam *Spirit Ekonomi Santri*. Gatra.
- Mahmood, Tahir. 1987. *Personal Law in Islamic Countries (History, Text and Comparative Analysis)*. New Delhi: Academy of Law and Religion.

- Mulia, Siti Musdah. 2006. "Menuju Undang-Undang Perkawinan Yang Adil", dalam Siti Syamsiatun and Alimul Qibtiyah, *Amandemen Undang-Undang Perkawinan sebagai Upaya Perlindungan Hak Perempuan dan Anak*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga.
- Mutiarto, "Mahkamah Konstitusi RI tentang Perubahan Pasal 43 UU Perkawinan no 1 Tahun 1974 tentang Hubungan Perdata Anak DiLuar Nikah dengan Ayah Biologisnya", *Diskusi Hukum*.
- Noerdin, Edrina. 2002. "Customary Institutions, Syari'ah Law and The Marginalisation of Indonesian Women" dalam Kathryn Robinson, *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development*. Singapore: ISEAS.
- Nonet, Philippe dan Philip Selznick. 2008. *Hukum Responsif*, edisi Indonesia. Bandung: Nusamedia.
- Rahardjo, Satjipto. 2012. "Indonesia butuh Penegakan Hukum Progresif", Kompas, 15 Juli 2002 dalam Faisal, *Menerobos Positivisme Hukum*, Bekasi: Gramata Publisihing.
- , 2006. *Membedah Hukum Progresif*. Jakarta: Buku Kompas.
- , *Sosiologi Hukum: Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah*, Surakarta: UMS, 2006.
- Safi, Omid. 2003. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford, UK: Oneworld.
- Scanzoni, J. 19809. *Comtemporary Marriage Types, Journal of Family Issues*.
- Soedarmono. 2006. *Mbakmase: Pengusaha Batik di Laweyan Solo Awal Abad 20*. Jakarta: Yayasan Warna-warni.
- Sosroatmodjo, Arso dan A. Wasit Aulawi, "Hukum Perkawinan", dalam Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga.
- Suara 'Aisyiyah,"Perempuan Bekerja Harus Bisa Membagi Waktu", No 12, 2007.
- Suara Muhammadiyah, "Peran dan Karir Wanita, Efek Positif dan Negatifnya", no.7, th ke-66, 1986.

- Suleeman, Evelyn. "Hubungan-hubungan dalam Keluarga", dalam T.O. Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Sullivan, Norma. 1991. "Gender and Politics in Indonesia", Maila Stevens (ed.), *Why Gender Matters in Southeast Asian Politics*. Melbourne: Monash University Press.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- T.t. *Konggres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Vrede-De-Struers, Cora. 2008. *Sejarah Perempuan Indonesia*, edisi Indonesia. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Wirastri, Theresia Dyah dan Leticia Gavernet. 2009. "Legal Pluralism: Balancing the Concept of People, Power and Justice, A Discourse Beyond Modernity and Post-Modernity" dalam Sulistyowati Irianto, *Hukum yang Bergerak: Tinjauan Antropologi Hukum*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Wirawan. 2010. *Konflik dan Manajemen Konflik: Teori, Aplikasi dan Penelitian*. Jakarta, Salemba Humanika.

#### Website

- <http://www.badilag.net/index.php/pengaduan/315-berita-kegiatan/5167-melonjaknya-angka-perceraian-jadi-sorotan-lagi--195>
- [www.badilag.net/artikel/10201](http://www.badilag.net/artikel/10201)

# HUKUM KELUARGA INDONESIA (Kritisisme terhadap KHI dan RUU HTPA)<sup>1</sup>

*Mochamad Sodik*

## **A. PENDAHULUAN**

Rumusan sejumlah pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) maupun Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA) masih mempertahankan konsep subordinasi perempuan dalam keluarga. Semakin luasnya akses perempuan dalam pendidikan serta partisipasi publik telah mendorong kesadaran terhadap pemenuhan hak-hak perempuan dan perlindungan anak. Kecenderungan ini menuntut pembacaan progresif terhadap nalar konservatif yang dipertahankan dalam hukum keluarga Indonesia.

Nalar konservatif berakar dari kuatnya benteng normativitas fikih yang dibangun oleh para ulama sejak abad ke-3 Hijriyah. Mereka cenderung melarang kajian ulang terhadap ajaran fikih yang telah diyakini kebenaran finalnya. Fikih dianggap sudah selesai secara konseptual. Kewajiban umat Islam hanya mengamini konsep tersebut dan mengamalkannya. Jika ada upaya pembacaan baru, sering kali dicurigai, bahkan tidak jarang "dimurtadkan".

Pembacaan progresif menawarkan upaya ijtihadi (pemikiran serius) yang relevan dengan dinamika zaman, dengan tetap berpegang teguh pada sumber-sumber kitab suci. Pembacaan hukum keluarga diarahkan pada upaya tercapainya kesetaraan dan keadilan gender dan terlindunginya hak-hak anak, baik laki-laki maupun perempuan.

Implikasi teoretiknya adalah terbangunnya paradigma baru yang mengadaptasi ilmu-ilmu kemanusiaan kontemporer dalam pembacaan fikih yang ramah terhadap

---

<sup>1</sup> Dengan sejumlah penyesuaian, tulisan ini semula adalah artikel penulis dengan judul "Pembacaan Progresif terhadap Fikih Keluarga: Kritik terhadap KHI dan RUU HTPA," pernah dipublikasikan dalam jurnal *Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. I, Januari-Juni 2012.

kemanusiaan. Implikasi praktisnya adalah tersedianya panduan etis-normatif dalam mengamalkan ajaran fikih yang menghargai harkat dan martabat semua jenis makhluk Tuhan.

## B. PEMBACAAN PROGRESIF

Selama ini, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan telah menjadi landasan yuridis bagi kehidupan keluarga di Indonesia. Sedangkan KHI yang disahkan melalui Inpres Nomor 1 Tahun 1991 menjadi acuan pelaksanaannya. Sementara itu, RUU HTPA<sup>2</sup> belum diprioritaskan dalam agenda pembahasan di DPR RI. Oleh karena belum tersedianya UU HTPA, para hakim Pengadilan Agama masih menempatkan KHI sebagai rujukan favorit.<sup>3</sup>

Lebih dari tiga dasa warsa sejak disahkannya UU Perkawinan, telah berlangsung perkembangan masyarakat yang sangat cepat. Pada saat yang sama, kesadaran terhadap pemenuhan hak-hak perempuan dan anak serta tuntutan penegakan prinsip keadilan gender menyebar semakin luas. Tidak bisa diingkari, keadilan gender telah menjadi keharusan zaman.<sup>4</sup> Di sisi lain, tumbuh kesadaran mengenai keterbatasan KHI dalam merespon perkembangan masyarakat. Substansi materialnya dianggap tidak mampu mengakomodasi kepentingan perempuan dalam wilayah publik, serta tuntutan perubahan peran perempuan dalam kehidupan keluarga. Di balik tuntutan tersebut, ada harapan untuk menggeser pola relasi suami-istri dari subordinasi kepada kesetaraan dan keadilan. Oleh karena itu, diperlukan kajian ulang terhadap sejumlah pasal yang mencerminkan posisi rentan perempuan terhadap kekerasan, seperti poligami dan sejumlah proses ritual dalam perkawinan.

Instrumen hukum yang tersedia belum cukup mampu melindungi perempuan dan anak. Praktik perkawinan seringkali masih merugikan mereka, seperti nikah *sirri*

---

<sup>2</sup> Kajian ini menggunakan DRAF KESEPULUH RUU HTPA BIDANG PERKAWINAN TAHUN 2006 yang dirancang oleh Pemerintah (Departemen Agama RI) untuk menggantikan dan memperkuat status hukum dari KHI, khususnya “Buku I Hukum Perkawinan” yang terbit berdasarkan Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991. RUU HTPA ini telah disiapkan oleh Pemerintah lebih dari lima tahun yang lalu, tetapi sampai sekarang belum diprioritaskan menjadi agenda pembahasan di DPR RI sebagai prasarat utama agar RUU menjadi sebuah Undang-Undang.

<sup>3</sup> Sebagai upaya untuk memberikan pedoman pelaksanaan tugas dan administrasi bagi para hakim di lingkungan PA, sekaligus melengkapi kekurangan dari KHI, Mahkamah Agung RI melalui Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama telah menerbitkan Buku II, yang berjudul *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Adimistrasi Peradilan Agama*, berdasarkan KMA/032/SK/IV/2006, dan sekarang telah terbit edisi revisi 2010.

<sup>4</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Kesetaraan antara Perempuan dan Laki-laki”, Pengantar dalam Siti Ruhaini Dz., dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga), 2001, hlm v.

dan poligami. Pelaksanaan tata hukum keluarga dipandang belum sensitif terhadap kerentanan posisi perempuan dan anak. Kenyataan tersebut ditunjukkan dengan belum maksimalnya penanganan kasus-kasus keluarga melalui sejumlah lembaga yang dibentuk pemerintah. Kondisi ini seiring dengan kuatnya doktrin keagamaan yang masih dipahami secara tekstual oleh masyarakat.<sup>5</sup> Pemecahan masalah keluarga cenderung dipandang hanya dari kepentingan orang tua, terutama suami. Hak-hak anak masih belum maksimal diberikan sebagai bagian dari kebutuhan keluarga. Jika cara tersebut terus berlangsung akan memunculkan kompleksitas masalah baru yang membahayakan keberlangsungan keluarga. Sementara itu, KHI belum mampu memberikan payung hukum yang dapat memuaskan bagi para pihak yang semestinya dilindungi.

Oleh karena itu, perlu dilacak akar persoalan yang menimpa kajian dan praktik fikih keluarga di Indonesia. Kebutuhan pembaruan fikih sangat mendesak untuk terus-menerus dilakukan, dengan mendorong tumbuhnya semangat profetik agar fikih selalu dapat berwatak humanis. Semestinya, fikih tidak sekedar diperbincangkan dan dipraktikkan secara normatif-konservatif, tetapi harus digerakkan dan diaktualisasikan secara kreatif-produktif.

### C. KONSERVATISME FIKIH KLASIK

Merujuk pada argumen Masdar F. Mas'udi, konservatisme fikih bermula dari abad ke-3 Hijriyah (ke-9 Masehi) yang ditandai dengan masa kemunduran umat: bukan karena tidak adanya norma yang dipegang, namun justru karena telah dibakukannya norma-norma itu. Dikokohkannya pilar-pilar mazhab dalam Islam, telah menjadikan umat Islam "malas berpikir". Lambat laun mereka mengalami kemandekan dalam dunia pemikiran.<sup>6</sup> Menurut Masdar, setidaknya ada dua modus untuk menghindari dari kemungkinan pembaruan. *Pertama*, dengan menciptakan mitos seolah-olah keinginan pembaruan ajaran hanya dapat dipenuhi oleh kualitas keulamaan yang tidak mungkin lagi dilahirkan di dunia. Elit agama berusaha mempersempit kemungkinan pembaruan, dan menakut-nakuti setiap orang yang ingin memasuki wilayah ijtihad. *Kedua*, setiap pemikiran ulang dan pembaruan, seringkali dinilai sebagai "jalan sesat" yang akan mengganggu stabilitas keagamaan umat yang sudah mapan.<sup>7</sup> Pola

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 1; Masdar Farid Mas'udi, *Pajak itu Zakat* (Bandung: Mizan, 2010), hlm. xxix.

<sup>7</sup> *Ibid.*



pemikiran ini disebut oleh Arkoun sebagai sakralitas pemikiran keagamaan (*taqdīs al-afkār ad-dīniyyah*)<sup>8</sup>

Arus konservatisme merupakan bayaran yang sangat mahal dari umat Islam setelah mengalami masa traumatik berupa instabilitas yang sangat meresahkan. Kegoncangan bukan saja dalam bidang politik, tetapi juga dalam dunia pemikiran keagamaan. Instabilitas politik terjadi di panggung pertengkarannya para umara, sedangkan instabilitas teologis terjadi di pentas perdebatan para ulama. Dalam pengamatan Masdar,<sup>9</sup> tugas keulamaan yang semestinya berorientasi mencipta (kreasi) kemudian tereduksi pada tugas yang hanya ditujukan untuk memelihara (konservasi). Dalam kapasitasnya sebagai ilmuwan, tugas keulamaan adalah mengelaborasi konsep-konsep standar yang dibangun oleh para pendahulunya. Sedangkan dalam kapasitasnya sebagai pemimpin umat, tugas mereka adalah memberikan keteladanan, bagaimana ajaran Islam dalam konsep yang sudah dibakukan itu bisa diamalkan secara benar.

Konsep keagamaan yang telah dibakukan itu dipertahankan dari generasi ke generasi berikutnya. Apa yang sudah dibakukan oleh para ulama terdahulu, harus diikuti dengan ketaatan yang nyaris tidak bertepe. Kenyataan kehidupan umat Islam hampir tidak mampu menggerakkan nalar pembaruan. Penyesuaian bukanlah sesuatu yang dapat terjadi pada rumusan ajaran, tetapi sebaliknya kebutuhan dalam kehidupan umat yang harus menyesuaikan diri dengan bunyi ajaran. Konsep keagamaan seakan menjadi kebenaran abadi yang selalu dipelihara oleh para ulama dari dulu sampai hari ini.<sup>10</sup>

Dalam rentang sejarahnya yang sangat panjang, lebih dari 10 abad, menurut Abdurrahman Wahid,<sup>11</sup> umat Islam telah mengabaikan amanat sosial-kekhalfahannya, yang sangat jelas ditegaskan dalam ajaran Islam. Bukannya tidak ada dimensi sosial yang telah ditegaskan oleh umat dalam kehidupan politik maupun sosial, tetapi semua itu tampak sebagai sesuatu yang tidak memiliki kaitan organik dan fungsional dengan jantung keyakinan agama. Dengan komitmen sosialnya yang sangat eksplisit, Islam telah direduksi menjadi agama ritual yang hanya berurusan dengan kehidupan personal.

---

<sup>8</sup> Muḥammad Arkoun, *al-Islām: al-Akhlāq wa as-Siyāsah* (Beirut: Markaz al-inmā' al-Qaumi, 1990), hlm. 116.

<sup>9</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan*, hlm. 2-3.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas", Kata Pengantar dalam Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. ix.

Di sisi personal umat, Islam memang masih membersihkan pengaruh, tetapi dalam dimensi kehidupan sosial, pengaruh itu hampir tidak terasa. Abdurrahman Wahid menyimpulkan bahwa ketika umat Islam masuk dalam tatanan masyarakat feodalistik, mereka juga ikut berperilaku feodal. Ketika umat Islam berada dalam tatanan masyarakat borjuis-kapitalistik, mereka juga bersikap sama.<sup>12</sup> Sisa-sisa imperialisme kultural ini dikritik secara tajam oleh "Kiri Islam" Hassan Hanafi.<sup>13</sup> Begitu seterusnya, ketika umat Islam berada dalam tatanan masyarakat patriarkis, konservatif, dan bias gender, mereka juga ikut mengukuhkannya. Dengan tidak adanya ketegasan sikap semacam itu, maka tidak mengherankan jika keberadaan fikih tidak mampu melepaskan diri dari pengaruh konservatisme.

#### **D. KRITISISME KHI: MEMPERSOALKAN KETIMPANGAN**

Jika dilihat derasnya arus tuntutan perubahan di masyarakat maka diperlukan langkah strategis untuk reformulasi pemahaman hukum Islam. Reformulasi itu bukan sekedar dalam tataran cabang, tetapi harus dari pangkal paradigma. Kajian dengan perspektif keadilan gender dan HAM, misalnya, tidak bermaksud menawarkan paradigma baru, tetapi sekurangnya menyatakan pendirian bahwa paradigma yang baru itu sangat diperlukan.

Dalam upaya membangun fikih pemberdayaan, perlu penegasan sikap dengan cara memihak kelompok rentan yang sering kali dirugikan, baik oleh negara maupun masyarakat. Otoritas fikih dalam masyarakat muslim sering kali menjadi *mind-set* yang menggerakkan sikap dan perilaku mereka. Dalam masyarakat yang paternalistik dan egoistik, keberadaan kaum perempuan, difabel dan fakir-miskin sering kali tidak memperoleh perhatian yang memadai, bahkan cenderung diabaikan.

#### **1. Memihak Kaum Perempuan: Nalar CLD KHI<sup>14</sup>**

Risalah Pembaruan Hukum Islam *Counter Legal Draft KHI (CLDKHI)*, merupakan hasil kajian dan penelitian Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. x

<sup>13</sup> Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 39.

<sup>14</sup> Uraian pada bagian ini, dengan beberapa penyesuaian merujuk pada risalah *Pembaruan Hukum Islam Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD KHI)* yang disusun Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama RI, Jakarta, 2004. Pada tanggal 26 Oktober 2004, CLD KHI dibekukan oleh Menteri Agama Maftuh Basyuni. Meskipun telah dibekukan, CLD KHI tetap menjadi wacana akademik, baik di dalam maupun luar negeri. Lihat Marzuki Wahid, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru dalam Pendekatan Politik: Studi kasus CLD-KHI", dalam Marzuki Wahid, dkk., *Kajian Islam dalam Ragam Pendekatan* (Purwokerto: STAIN Press & Australia Indonesia Institute, 2010), hlm. 63-65.

terhadap KHI yang dinilai sudah waktunya diperbarui seiring dengan perkembangan zaman. Pembaruan yang ditawarkan bukan hanya pada basis material KHI, melainkan juga pada pangkal paradigmanya. Oleh karena itu, risalah ini tidak hanya memuat perubahan materi KHI dalam wujud *counter legal draft*, tetapi juga menyertakan bangunan metodologi yang menjadi acuan dari kerja pembaruan.<sup>15</sup>

Dalam versi *CLD* KHI, semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil. Kaum minoritas dan perempuan dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara. Rumusannya didasarkan pada tujuan dasar syari'at Islam, yakni menegakkan nilai dan prinsip keadilan sosial, kemaslahatan umat manusia, kerahmatan semesta, dan kearifan lokal. Redaksinya menggunakan bahasa Indonesia dengan idiom-idiom yang berlaku dan dapat dipahami oleh masyarakat Indonesia.

Seiring dengan perkembangan zaman, semakin banyak problem sosial yang tidak terjawab oleh KHI. Bahkan dalam KHI terdapat pasal-pasal yang problematis dari perspektif keadilan relasi laki-laki dan perempuan, serta tidak memadai untuk ukuran masyarakat Indonesia yang multi agama dan multi kultural. Persoalannya semakin rumit, karena KHI juga mewarisi bangunan paradigma ushul fikih klasik.

Berangkat dari problem material dan paradigmatik di atas, Tim PUG menawarkan KHI baru yang mencerminkan visi dan landasan berikut: pluralisme (*at-ta'addūdiyyah*), nasionalitas (*muwāṭanah*), penegakan HAM (*iqāmat al-ḥuqūq al-insāniyyah*), demokratis (*al-dīmuqrāṭiyyah*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), dan kesetaraan gender (*al-musāwah al-jinsiyyah*).<sup>16</sup> Pokok-pokok pikiran ini merupakan dasar dan acuan kerja Tim PUG dalam merumuskan pembaruan Kompilasi Hukum Islam, yang dikenal dengan *CLD* KHI. Berdasarkan kajian perbandingan antara KHI dan *CLD* KHI ditemukan sekurang-kurangnya dua puluh empat (24) isu krusial,<sup>17</sup> yaitu 18 isu krusial hukum perkawinan, 4 isu krusial hukum kewarisan, dan 2 isu krusial hukum perwakafan.

Terdapat perbedaan paradigma yang mendasar antara KHI dan *CLD* KHI. KHI secara metodologis berpegang pada paradigma fikih klasik, meskipun secara prosedural dan sistematika menggunakan model hukum modern. Meskipun sebagian pengkaji menyebut ada “keberanjakan” KHI dibandingkan dengan fikih klasik, namun keberanjakannya tidaklah mendasar, karena hanya meyangkut isu *peripheral*, tidak menyentuh pangkal paradigma. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila KHI

---

<sup>15</sup> Siti Musda Mulia, dkk./Tim Kajian Pengarusutmaan Gender (PUG) Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Tim PUG, 2004), hlm. vi.

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm 25-30.

<sup>17</sup> Bandingkan dengan Tempo, *Majalah Berita Mingguan*, Edisi 11-17 Oktober 2004, hlm. 119.

ini kemudian “digugat” keberadaannya karena tidak memadai dalam merespon isu gender, pluralitas, dan kemanusiaan. Bahkan substansi RUU HTPA --calon pengganti KHI-- yang telah mengalami pengkayaan dari beberapa kalangan, juga belum cukup beranjak dari fikih klasik maupun KHI yang akan digantikannya. Hal tersebut disebabkan oleh kuatnya pengaruh kelompok konservatif dalam pembentukan hukum Islam di Indonesia.

## 2. Memartabatkan Kaum Difabel

Isu yang belum dianggap krusial dalam fikih klasik maupun KHI dan *CLD* KHI adalah mengenai difabel.<sup>18</sup> Karya akademik yang ditulis oleh Khoiruddin Nasution,<sup>19</sup> Marzuki Wahid,<sup>20</sup> dan Euis Nurlaelawati,<sup>21</sup> belum mengkaji persoalan tersebut. Sebenarnya isu difabel sangat krusial karena berhubungan dengan penegakan HAM, namun masih tertutup oleh isu lainnya. Peminggiran fikih terhadap difabel ini dapat meruntuhkan elegansi fikih yang seharusnya berwatak manusiawi. Pasal-pasal KHI yang menyinggung persoalan difabel dapat kita simak pada alinea berikut.

### Pasal 22 KHI:

Apabila wali nikah yang paling berhak urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali nikah atau oleh karena wali nikah itu menderita tuna wicara, tuna rungu, atau sudah udzur, maka hak menjadi wali bergeser kepada wali nikah yang lain menurut derajat berikutnya.

---

<sup>18</sup> Istilah difabel diambil dari ringkasan kalimat *different ability people* (seseorang dengan kemampuan berbeda) atau *people with different ability*, yang dibedakan dengan *disable* atau *people with disability* (orang cacat) yang berkonotasi diskriminatif. Pilihan istilah difabel merupakan salah satu upaya merekonstruksi pandangan masyarakat pada nilai-nilai sebelumnya yang memandang seorang difabel sebagai seseorang yang tidak normal. Kata difabel dapat dimaksudkan *eufemisme*, yaitu memperhalus istilah yang digunakan sebelumnya. Istilah difabel digunakan sebagai salah satu usaha untuk membangun kesadaran masyarakat bahwa setiap manusia diciptakan berbeda dan seorang difabel adalah sebagai seseorang yang memiliki perbedaan kondisi fisik dan dia mampu melakukan segala aktivitas dengan cara dan pencapaian yang berbeda. Istilah difabel memiliki nilai lebih humanis dan sebagai suatu usaha untuk menghilangkan hubungan yang tidak adil/diskriminatif serta mendorong eksistensi dan peran difabel dalam lingkungan yang lebih luas.

<sup>19</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdEMIA & TAZZAFa, 2009).

<sup>20</sup> Marzuki Wahid, “Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru dalam Pendekatan Politik: Studi kasus CLD-KHI, dalam Marzuki Wahid, dkk., *Kajian Islam dalam Ragam Pendekatan* (Purwokerto: STAIN Press & Australia Indonesia Institute, 2010).

<sup>21</sup> Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesia Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

### **Pasal 25 KHI:**

Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki muslim, adil, akil baligh, tidak terganggu ingatan, dan tidak tuna rungu atau tuli.

Berdasarkan rumusan pasal 22 KHI tersebut, calon wali nikah yang tuna wicara atau tuna rungu menjadi gugur haknya sebagai wali. Ketentuan tersebut menunjukkan tidak adanya penghargaan KHI terhadap difabel. Apakah tuna wicara dan tuna rungu begitu “nistanya” sehingga keberadaannya dapat mengganggu syahnya akad pernikahan?. Demikian juga dalam pasal 25 KHI, tuna rungu dan tuli terhalangi haknya sebagai saksi. Mengapa ketentuan semacam itu masih dipertahankan dalam masyarakat sekarang?. Tidak adanya jawaban yang memadahi dan argumentatif terhadap persoalan tersebut dapat mengeliminasi fikih dari semangat dasarnya, yaitu profetik-humanistik.

Pasal-pasal semacam itu semestinya tidak diperlukan, karena kaum difabel juga memiliki hak yang sama dengan warga lainnya. Kekurangan yang mereka alami dapat disempurnakan dengan metode lain yang lebih terhormat, misalnya dengan memanfaatkan ilmu dan teknologi yang mereka perlukan.

### **3. Menghagai Kelompok Marginal**

Isu peminggiran kelompok marginal, seperti fakir miskin juga terlewatkan dalam fikih klasik maupun KHI dan *CLD KHI* karena tidak ada aturan atau pasal yang dengan tegas memberi perlindungan hukum terhadap kelompok marginal. Selama ini, KHI ditempatkan sebagai sumber rujukan utama di Pengadilan Agama (PA), tetapi KHI belum memperhatikan kenyataan hukum adat pernikahan di berbagai daerah yang sering kali keluar dari semangat etis dalam membangun mahligai rumah tangga.

Ada hukum adat yang memasang tarif tinggi dalam pembayaran mahar dan beragam prosesi ritual pernikahan. Kebiasaan semacam itu sering kali menyulitkan ekonomi masing-masing keluarga atau salah satu pihak yang secara ekonomi kekurangan. Akhirnya demi untuk “gengsi adat”, dan “gengsi sosial”, pernikahan dapat berlangsung.

Dapat disimak pasal berikut:

### **Pasal 30 KHI:**

Calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita yang jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak.

### Pasal 31 KHI:

Penentuan mahar berdasarkan asas kesederhanaan dan kemudahan yang dianjurkan oleh ajaran Islam.

Kedua pasal tersebut secara normatif cukup baik tetapi tidak memadai karena tidak menjawab pertanyaan: bagaimana jika asas kesederhanaan dan kemudahan itu dilanggar?. Sanksi apa yang akan diberikan?. Dalam realitasnya, banyak dijumpai adanya resepsi dan prosesi perkawinan keluarga-keluarga muslim yang cenderung berlimpah kemewahan, yang semakin menjauh dari asas kesederhanaan. Fikih semestinya memiliki fungsi rekayasa sosial-etis, yaitu mengarahkan masyarakat menuju kehidupan yang sederhana, bermartabat dan mulia. Oleh karenanya, diperlukan pasal yang mengatur sanksi atas pelanggaran etika hukum, agar masyarakat mampu menjunjung tinggi asas kesederhanaan dalam perkawinan.

### 4. Meneguhkan Asas Monogami

Pasal 3 ayat (1) UU Nomor 1/1974 menegaskan bahwa “Pada dasarnya seorang pria hanya boleh memiliki seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh memiliki seorang suami.” Ayat tersebut menegaskan asas monogami dalam perkawinan, namun patut disayangkan, pasal-pasal berikutnya cenderung memberi peluang untuk praktik poligami.

Surat an-Nisâ` (4): 3 di bawah ini menegaskan asas monogami, dan peringatan Allah SWT mengenai sangat sulitnya seorang suami dapat berlaku adil dalam perkawinan poligami.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ  
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا<sup>21</sup>

Nabi pernah melarang poligami yang akan dilakukan oleh ‘Alî ibn Abî T{âlib sebagaimana terekam dalam hadis *Sahîh al-Bukhârî* dan *Sahîh Muslim*. Kedua perawi menyepakati otentisitas hadis (*muttafaqun ‘alaih*) pelarangan poligami.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمَسُورِيِّ بْنِ مَحْرَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ إِنَّ بَنِي هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُوا فِي

<sup>21</sup> an-Nisâ` (4): 3 “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”

أَنْ يُنْكَحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَلَا آذَانَ ثُمَّ لَا آذَانَ ثُمَّ لَا آذَانَ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيُنْكَحَ ابْنَتَهُمْ فَإِنَّمَا هِيَ بَضْعَةٌ مِنِّي يَرِيدُنِي مَا أَرَابَهَا وَيُؤْذِنِي مَا آذَاهَا (رواه البخارى)<sup>23</sup>

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ كِلَاهُمَا عَنْ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ابْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُيَيْدٍ اللَّهُ بْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ الْقُرَشِيُّ التَّمِيمِيُّ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ إِنَّ بَنِي هِشَامٍ مِنَ الْمُغِيرَةِ اسْتَأْذَنُونِي أَنْ يُنْكَحُوا ابْنَتَهُمْ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَلَا آذَانَ لَهُمْ ثُمَّ لَا آذَانَ لَهُمْ ثُمَّ لَا آذَانَ لَهُمْ إِلَّا أَنْ يُجِبَّ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يُطَلِّقَ ابْنَتِي وَيُنْكَحَ ابْنَتَهُمْ فَإِنَّمَا ابْنَتِي بَضْعَةٌ مِنِّي يَرِيدُنِي مَا أَرَابَهَا وَيُؤْذِنِي مَا آذَاهَا (رواه مسلم)<sup>24</sup>

Berbeda dengan semangat ayat dan hadis di atas, perundang-undangan mengenai perkawinan di Indonesia belum secara tegas melarang poligami. Sejumlah aturan hukum keluarga, seperti UU Nomor 1/1974, PP Nomor 9/1975, PP Nomor 10/1983, dan Inpres Nomor 1/1991 tentang penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI), belum memberi perlindungan maksimal bagi kaum perempuan dan anak-anak.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> “... Miswar bin Makhramah berkata, saya mendengar Rasulullah SAW berdiri di atas mimbar seraya bersabda: Bahwasannya keluarga Hisyam bin al-Mughirah meminta izin kepadaku untuk menikahkan putrinya dengan ‘Alī ibn Abī Tālib. Aku tidak izinkan, Aku tidak izinkan, Aku tidak izinkan. Kecuali jika ‘Alī ibn Abī Tālib lebih menghendaki menceraikan putriku dan menikah dengan putrinya (keluarga Hisyam). Sesungguhnya dia (Fātimah) adalah darah dagingku, menyusahkannya berarti menyusahkanku dan menyakitinya berarti menyakitiku.”

Lihat al-Imām Abū Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Muḡirah ibn Bardazabah al-Bukhārī al-Ja‘fiy, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981 M/1401 H), VI: 158, “Kitāb an-Nikāḥ,” “Bāb z[abb ar-Rajul ‘alā Ibnatih fi al-Ghairati wa al-Ingāfi.” Hadis ini diriwayatkan juga oleh Muslim, lihat an-Nawawiy, *Ṣaḥīḥ al-Muslim bi Syarḥ an-Nawawiy* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981 M/1401 H), XVI: 2, “Kitāb Faḍā’il aṣ-Ṣaḥābah Raḍiyallāhu Taālā ‘anhum,” “Bāb min Faḍā’il Faṭimah Raḍiyallāhu ‘anha.” Lihat juga Imām Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj ibn Muslim al-Qusyairī an-Naisābūrī, *al-Jāmi’ as-Ṣaḥīḥ, Ṣaḥīḥ al-Muslim*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), VII: 140-141, “Kitāb Faḍā’il aṣ-Ṣaḥābah Raḍiyallāhu ‘anhum,” “Bāb Faḍā’il Faṭimah binti an-Nabiy ‘alaihā as-Salātu wa as-Salām.” Lihat juga al-Maktabah asy-Syamilah, “*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, XVI: 253, hadis nomor 4829 dan *Ṣaḥīḥ Muslim*, XII: 202, hadis nomor 4482. Hadis ini diriwayatkan juga oleh Abū Dāwūd dan Ibnu Mājah, lihat A.J. Wensinck, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfaz al-Ḥadīṣ an-Nabawiy* (Leiden: E.J. Brill, 1936), I: 45.

<sup>24</sup> an-Nawawiy, *Ṣaḥīḥ al-Muslim bi Syarḥ an-Nawawiy* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1981 M/1401 H), XVI: 2, “Kitāb Faḍā’il aṣ-Ṣaḥābah Raḍiyallāhu Taālā ‘anhum,” “Bāb min Faḍā’il Faṭimah Raḍiyallāhu ‘anha.”

<sup>25</sup> Inayah Rohmaniyah, “Poligami dalam Perundang-Undangan di Indonesia,” dalam Inayah

Semestinya, pembacaan terhadap sejumlah peraturan perkawinan tersebut diintegrasikan dengan UU Nomor 23/2002 tentang Perlindungan Anak, dan UU Nomor 23/2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT).

Sejalan dengan penjelasan di atas, sejumlah strategi untuk menghindari poligami dapat ditempuh, mulai di tingkat individu, keluarga sampai tingkat negara.

**Di tingkat individu.** Pasangan suami istri harus menyadari bahwa ikatan perkawinan adalah *mīśāqan galīzan* (an-Nisâ` [4]: 21), perjanjian yang sangat kuat dan mengandung tanggung jawab untuk janji setia selama-lamanya. Mengingkarnya (dengan poligami misalnya) merupakan tindakan *khiyânah* terhadap istri, anak, keluarga dan masyarakat.

**Di tingkat keluarga.** Suami istri mengakui sepenuhnya bahwa keluarga merupakan bangunan milik bersama. Dalam kamus Jawa dikenal istilah sepasang suami istri sebagai *garwo* (*sigaring nyowo*, belahan jiwa). Kehidupan suami istri dapat terwujud dengan baik jika keduanya menyadari sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan, bagaikan dua sisi mata uang yang saling melengkapi dan menyempurnakan.

**Di tingkat masyarakat.** Masyarakat harus memberi hukuman sosial kepada para pelaku poligami dengan mempersempit “ruang gerak aktualitasnya.” Masyarakat tidak perlu memilihnya sebagai ketua RT, ketua RW, ketua Ta’mir Masjid, dan seterusnya.

**Di tingkat institusi negara.** Negara harus memberi hukuman yuridis-politis kepada para pelaku poligami dengan tidak memberi “ruang politik.” Mereka semestinya tidak diberi kesempatan untuk menjadi Presiden, Menteri, Gubernur, Anggota DPR, dan semacamnya.

**Di tingkat kebijakan negara.** Diperlukan amandemen terhadap hukum perkawinan dalam rangka untuk menutup pintu masuk adanya praktik poligami. Penegakan hukum diperkuat dengan memberi hukuman denda *plus* penjara bagi para pelakunya. Diperlukan gerakan nasional “taubat poligami.”

## E. KAJIAN ULANG RUU HTPA

RUU HTPA bidang Perkawinan dirancang untuk menggantikan dan menguatkan status hukum dari KHI. Materi hukum RUU HTPA sangat perlu untuk dikaji kembali, mengingat keterbatasan rumusan yang ada seiring dengan dinamika sosial dan hukum yang mengitari kehidupan masyarakat Islam di Indonesia. RUU ini seharusnya juga

---

Rohmaniyah dan Mochamad Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan The Asia Foundation, 2009).



diperkuat dengan Naskah Akademik yang dijiwai oleh realitas kearifan lokal, etos kebangsaan, etika global, spiritualitas kemanusiaan, nilai-nilai keadilan dan kesetaraan.

Beberapa pasal yang perlu dikaji ulang antara lain adalah:

**Pasal 1 bagian b:**

Yang dimaksud dalam Undang-Undang ini dengan:

Peminangan adalah kegiatan untuk mengadakan ikatan ke arah terjadinya perkawinan antara seorang pria dan seorang wanita.

Definisi peminangan dan pasal yang mengatur peminangan (pasal 1 dan pasal 10, 11, dan 12) tidak perlu dimasukkan RUU, karena peminangan belum menimbulkan akibat hukum perkawinan bagi para pihak. Kajian peminangan biasanya menjadi bahan kajian fikih. Dalam peminangan, aspek kebudayannya lebih kuat daripada aspek hukumnya. Oleh karena itu, masalah peminangan ini lebih baik dikeluarkan dari rumusan, agar RUU HTPA hanya murni mengatur aspek hukum.

**Pasal 14:**

- (1) Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai pria yang telah mencapai umur 21 tahun dan calon mempelai wanita mencapai umur 18 tahun.
- (2) Dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ayat (1), orang tua atau walinya wajib meminta dispensasi kepada Pengadilan.

Batas umur perkawinan perempuan pada umur 18 tahun pada pasal 14 di atas sejalan dengan UU Perlindungan Anak. Oleh karenanya, Pengadilan Agama (PA) harus memperketat dalam memberikan izin dispensasi umur perkawinan, karena ia berkaitan dengan faktor kesehatan reproduksi kaum perempuan. Pernikahan perempuan di bawah usia 18 tahun dapat membahayakan diri dan keturunannya.

**Pasal 18:**

- (1) Wali nikah terdiri atas:
  - a. Wali nasab,
  - b. Wali hakim.
- (2) Wali nikah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) harus memenuhi syarat-syarat:
  - a. laki-laki,
  - b. muslim,
  - c. 'aqil, dan
  - d. baligh.

Pasal 18 ayat (2) a yang menyebutkan adanya syarat wali nikah harus laki-laki semestinya dihilangkan, dan untuk bagian berikutnya ayat (2) b semestinya berbunyi muslim/muslimah. Dengan kata lain, syarat wali nikah adalah: muslim/muslimah, ‘aqil dan baligh.

**Pasal 20:**

Apabila wali nikah yang paling berhak menurut urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali nikah atau oleh karena wali nikah itu menderita tuna wicara, tuna rungu atau sudah udzur, maka hak menjadi wali bergeser kepada wali nikah yang lain menurut derajat berikutnya.

Rumusan pasal 20 yang mengarah pada diskriminasi kaum difabel ini perlu disempurnakan. Redaksi yang berbunyi “atau oleh karena wali nikah itu menderita tuna wicara, tuna rungu atau sudah udzur”, tidak relevan. Redaksi tersebut tidak perlu masuk dalam rumusan, karena penentuan wali nikah bukan menyangkut persoalan kesehatan fisik, tetapi lebih terkait dengan faktor kedekatan psikologis seseorang sepanjang dibenarkan oleh hukum. Pasal 20 seharusnya berbunyi: Apabila wali nikah yang paling berhak menurut urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali nikah, maka hak menjadi wali bergeser kepada wali nikah yang lain menurut derajat berikutnya.

**Pasal 23:**

Setiap perkawinan harus disaksikan sekurang-kurangnya oleh dua orang saksi yang memenuhi syarat:

- a. laki-laki,
- b. muslim,
- c. adil,
- d. ‘aqil,
- e. baligh, dan
- f. tidak tuna rungu dan atau tuna netra.

Pasal 23 bagian a dan f semestinya dihilangkan, sehingga syarat saksi adalah: muslim/muslimah, adil, ‘aqil, dan baligh.

**Pasal 49:**

Pengadilan hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila:

- a. istri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai istri;
- b. istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan;
- c. istri tidak dapat melahirkan keturunan.

Pasal 49 bagian a, b, dan c ini tidak relevan dengan nilai-nilai keadilan dan bertentangan dengan realitas masyarakat kontemporer, karena pasal ini menempatkan posisi istri hanya sebagai obyek hukum, bukan sebagai subyek hukum yang merdeka. Redaksi alternatif yang ditawarkan: Pengadilan hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila terdapat alasan yang dibenarkan oleh hukum, serta memperoleh izin dari istri dan anak mereka yang sudah aqil baligh (bagi pasangan suami-istri yang memiliki keturunan).

**Pasal 50:**

Selain syarat sebagaimana dimaksud dalam pada Pasal 47 ayat (2) maka untuk memperoleh izin Pengadilan, harus pula dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

- (1) a. adanya persetujuan istri.
  - b. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka.
- (2) Persetujuan istri atau istri-istri dapat diberikan secara tertulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan tertulis, persetujuan ini dipertegas dengan persetujuan lisan istri pada sidang Pengadilan.
- (3) Persetujuan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf a tidak diperlukan bagi seorang suami apabila:
  - a. istri atau istri-istrinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian, atau
  - b. tidak ada kabar dari isteri atau isteri-isterinya sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun, atau
  - c. sebab lain yang perlu mendapat penilaian Hakim.

Pasal 50 ayat (1) a seharusnya berbunyi: adanya persetujuan istri/istri-istri, dan anak/anak-anak yang sudah aqil baligh (bagi pasangan suami-istri yang memiliki keturunan).

**Pasal 51:**

Dalam hal istri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristri lebih dari satu orang telah memenuhi persyaratan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 47 ayat (2) dan diajukan berdasarkan atas salah satu alasan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 49 Pengadilan dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar istri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan, dan terhadap penetapan ini tidak dapat dimintakan banding atau kasasi.

Pasal 51 ini tidak diperlukan, karena dapat mendorong Pengadilan Agama melampaui batas kewenangannya. Pasal ini tidak konsisten dengan pasal sebelumnya, yang memandang penting persetujuan istri ketika suaminya meminta izin berpoligami.

**Pasal 71:**

- (1) Suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga.
- (2) Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan keluarga dan rumah tangga serta pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.
- (3) Masing-masing suami dan istri berhak untuk melakukan perbuatan hukum.

Pasal 71 ayat (1) dan (2) seharusnya digabung menjadi: Suami-istri secara bersama-sama bertanggungjawab dalam kehidupan keluarga dan rumah tangga mereka, serta pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.

**Pasal 81:**

- (1) Suami bertanggungjawab menjaga harta bersama, harta istri maupun hartanya sendiri.
- (2) Istri turut bertanggungjawab menjaga harta bersama maupun harta suami yang ada padanya.

Pasal 81 ayat (1) dan (2) semestinya digabung dengan redaksi yang berbunyi: Suami dan istri bertanggungjawab menjaga harta kekayaan mereka, baik harta bersama maupun harta masing-masing suami-istri.

**Pasal 143:**

Pejabat Pencatat Nikah yang melanggar kewajibannya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 4 dikenai hukuman kurungan paling lama 1 (satu) tahun atau denda paling banyak Rp. 12.000.000,- (dua belas juta rupiah).

Perlu penjelasan terhadap pasal 143 mengenai apa yang dimaksud dengan kata “melanggar”. Sebagai contoh “melanggar”, adanya oknum PPN di Jawa Barat yang menolak permintaan para pihak untuk pencatatan pernikahan mereka secara resmi, dengan alasan para pihak tersebut adalah sebagai pengikut “aliran tertentu dalam Islam”. Jika mereka ingin dicatatkan pernikahannya, maka mereka diharuskan untuk meninggalkan ajarannya itu. Hal ini dapat dikategorikan sebagai “melanggar”, karena oknum PPN tersebut melakukan tindakan diskriminatif dan menghalangi hak warga negara untuk melaksanakan pernikahan sesuai dengan aturan hukum yang berlaku di Indonesia.

**F. IMPLIKASI TEORITIK DAN PRAKTIS**

Implikasi Teoritis. Pembacaan progresif menawarkan cara pandang keilmuan yang meramu sejumlah nilai-nilai madani yang berujung pada kemaslahatan. Teks agama tidak lagi dibaca secara konservatif dan dogmatik tetapi dibaca secara reflektif

dengan mencari “makna terdalam” dari sebuah teks. Pembacaan progresif dapat memperkuat argumentasinya dengan memanfaatkan model analisis sistemik *uṣūl al-fikih* yang ditawarkan oleh Jasser Auda. Analisis ini menghubungkan lima elemen yang saling terkait, yaitu *cognitive nature, wholeness, openness, interrelated hierarchy, and multi-dimensionality*.

*Cognitive nature of the system of Islamic law*, berarti menempatkan manusia sebagai subyek yang mengorganisir dan menetapkan ketentuan hukum serta berkemampuan dalam memahami realitas sosial. *Wholeness* merupakan kemampuan manusia untuk memahami realitas secara utuh, tidak sepotong-potong atau tidak parsial. *Openness* merupakan sikap yang terbuka, interaktif, dan tidak terisolir dari lingkungannya. *Interrelated hierarchy* berarti sikap menolak hirarki nilai dengan menerima saling keterhubungan antar-nilai. *Multi-dimensionality* mengandung makna bukan sekedar *binary opposition* tentang “kepastian” dan “perubahan”, tetapi mengakui adanya spektrum dari kepastian.<sup>26</sup>

Sebagai contoh pembacaan, pemaknaan progresif surat an-Nisa’ (4): 11.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ<sup>27</sup>

Ayat ini tidak lagi dapat dibaca berdasarkan bunyi lahiriyah teks yang tersedia, tetapi harus dimaknai berdasarkan nilai-nilai etis-profetik dan “semangat zaman”. Ayat ini tidak harus dibaca secara kaku sebagai perintah mengenai keharusan pembagian harta waris dengan pola 2 berbanding 1 (anak laki-laki mendapatkan harta waris dua kali lipat dibandingkan anak perempuan). Ayat ini pada dasarnya menawarkan argumen kemanusiaan, bahwa laki-laki dan perempuan berhak mendapatkan bagian harta waris secara patut dan adil. Keduanya diangkat derajatnya oleh al-Qur`an sebagai “subyek hukum” yang merdeka. Ayat ini menegaskan bahwa laki-laki maupun perempuan sama-sama menjadi subyek hukum, ketika zaman jahiliyyah masih menempatkan perempuan sekedar obyek hukum sekelas dengan harta benda lainnya. Oleh karena itu, meskipun bagian harta waris bagi perempuan hanya setengah bagian dari laki-laki pada zaman Nabi, jika diletakkan dalam konteks sejarah, pola tersebut merupakan “lompatan budaya” yang luar biasa.

---

<sup>26</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm 45-55.

<sup>27</sup> an-Nisa’ (4): 11 “Allah mensyariatkan bagimu tentang pembagian pusaka untuk anak-anakmu, bagi seorang laki-laki seperti bagian dua orang perempuan.”

Berdasarkan nalar etis-profetik semacam itu, pembagian harta waris sebenarnya bersifat lentur, kontekstual dan “dapat dimusyawarahkan”. Pembagian 2 berbanding 1, atau pembagian 1 berbanding 1, atau pembagian 1 berbanding 2, dan seterusnya merupakan wilayah ijtihadi berdasarkan kepatutan adat setempat dan rasa keadilan masing-masing keluarga ahli waris. Teori batas (*ḥudūd*) Muḥammad Syahrūr dapat dipertimbangkan untuk pengembangan fikih mawaris kontemporer.<sup>28</sup> Menurut Syahrūr, 2 bagian adalah batas maksimal bagi laki-laki, dan 1 bagian adalah batas minimal bagi perempuan, sehingga dimungkinkan variasi bagian antara laki-laki dan perempuan. Agamawan dituntut kearifannya untuk menyelami “dunia batin” dari setiap bunyi lahiriyah teks kitab suci.

Selangkah lebih maju dari itu, model fikih mawaris masa depan perlu diorientasikan pada etos produktivitas. Logika “pembagian” harta waris perlu digeser menjadi logika “perkalian atau pelipatan”. Artinya, harta waris sebaiknya tidak segera “dibagi-bagikan” langsung kepada ahli waris, tetapi selayaknya “diinvestasikan” untuk dikelola bersama. Semangat koperasi semestinya menjadi inti dari ajaran fikih mawaris, sehingga yang dibagi-bagikan bukanlah “pokok harta”, melainkan Sisa Hasil Usaha (SHU). Umat Islam perlu diarahkan pada etos “memberi” yang menggantikan etos “meminta”, sehingga harta waris tidak dipersepsikan sebagai harta karun “masa lalu” yang layak diperebutkan. Harta waris sepantasnya diorientasikan ke “masa depan” sebagai “investasi keluarga”, atau lebih utama lagi ditransformasikan menjadi “harta wakaf”. Etos dan orientasi mulia ini tentunya hanya mungkin disemai dalam masyarakat yang sudah cerdas secara ilmu, cukup dalam harta, dan kuat dalam akhlak.

Berikutnya adalah contoh pembacaan dalam bidang perkawinan, bahwa pasangan suami istri (pasutri) dipercaya memegang amanah Allah, yang pada dasarnya juga amanah keluarga yang telah merestui hubungan mereka; amanah pasangannya yang telah memilihnya menjadi suami atau istri. Mereka wajib berupaya semaksimal mungkin menjaga kepercayaan dan kehormatan diri itu dengan sebaik-baiknya. Ibarat tanaman, ia dapat layu dan mati jika tidak dirawat. Sebaliknya, ia akan tumbuh dengan subur, jika disiram, dipupuk dan dirawat dengan sepenuh hati.<sup>29</sup>

Dalam sebuah hadis mengenai amanah, Rasulullah Muḥammad SAW menegaskan mengenai urgensi amanah.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Lihat Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah* (Damaskus: al-Ahālī li aṭ-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī’, 1992); Muḥammad Syahrūr, *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fikih al-Islāmi* (Damaskus: al-Ahālī li aṭ-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī’, 2000).

<sup>29</sup> H.M. Amin Abdullah, *Menuju Keluarga Bahagia* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002).

<sup>30</sup> “Apabila amanah disia-siakan, maka nantikanlah kebinasaannya.” Lihat al-Imām Abū Abdillāh

## إِذْ أُضِيعَتِ الْأَمَانَاتُ فَاتَّظَّرَ السَّاعَةَ (رواه البخاري واحمد)

Dalam konteks keluarga, penjagaan amanah ini dapat mengandung maksud bahwa asas perkawinan dalam Islam adalah monogami (satu suami dengan satu istri). Kalaupun poligami ditempuh, ia merupakan *emergency exit* dengan persyaratan yang super ketat. Sebagai ilustrasi, poligami Kanjeng Nabi Muhammad SAW merupakan “mandat sosial” yang dilakukan untuk melindungi janda-janda tua akibat korban perang, sekaligus “mandat keluarga”, karena dilakukan sepengetahuan dan atas izin istri terdahulu. “Mandat sosial” dan “mandat keluarga” itulah yang disebut *sunnah Nabi*. Jika poligami dilakukan tanpa “mandat keluarga dan sosial”, maka boleh jadi poligami semacam itu sekedar memenuhi “mandat seksual”. Jadi, bukan poligami sebagai *sunnah*, melainkan poligami *bid'ah*. Poligami jenis *bid'ah* ini yang justru sering kali dijumpai dalam keluarga-keluarga muslim kontemporer. Bahkan masih banyak ditemukan sebetuk poligami yang diawali dengan perselingkuhan. Kecenderungan ini mungkin dapat disebut sebagai bentuk “kemungkaran sosial” baru, yang tidak jarang justru memperoleh legitimasi sejumlah ulama.

Amanah keluarga sebagai visi kebangsaan perlu dirumuskan dengan kalimat lugas: “Monogami Yes, Poligami No”; “Stop Perselingkuhan”. Penegasan ini sangat mendesak, karena keluarga berkualitas (yang menjaga amanah) merupakan fondasi bagi terwujudnya masyarakat madani dan bangsa yang beradab.

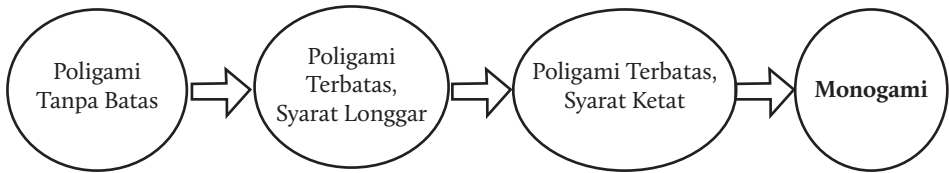
Sebagai Negara yang mayoritas penduduknya muslim, Indonesia perlu belajar pada negara muslim lainnya. Turki, Druze Lebanon dan Tunisia adalah negara pelopor pelarangan poligami. Dengan lahirnya *the Turkish Civil Code* 1926, Turki merupakan negara Muslim terdepan dalam pelarangan poligami secara mutlak. Druze Lebanon melarang poligami dengan keluarnya *Law of 24 Shabat* 1948. Tunisia mengeluarkan *Code of Personal Status/Majallat al-Ahwal al-Syakhs'iyyah* No. 66/1956. UU ini melarang poligami secara mutlak, dan menghukum orang yang melanggarnya selama satu tahun penjara atau denda 240.000 malims atau keduanya. Tunisia melarang poligami berdasarkan al-Qur'an surat an-Nisa' (4): 3, yang menegaskan kemustahilan seorang suami dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya. Keadilan merupakan kriteria

---

Muhammad ibn Ismâ'il ibn Ibrâhîm ibn al-Mugîrah ibn Bardazabah al-Bukhârî al-Ja'fîy, *Sahîh al-Bukhârî* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1981 M/1401 H), I: 21, “*Kitâb al-'Ilmi*,” “*Bab Man Suila 'Ilman wahuwa Mustaqillun*.”; lihat juga A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadîs an-Nabawiy* (Leiden: E.J. Brill, 1967), VI: 481.

yang menjadi syarat mutlak dibolehkannya poligami.<sup>31</sup> Secara faktual, perkawinan monogami merupakan pilihan yang terbaik bagi kaum muslimin.

Jiwa dari ayat tentang poligami pada dasarnya adalah pelarangan poligami secara bertahap, sebagaimana ruh dari ayat tentang perbudakan adalah bertujuan untuk penghapusan perbudakan. Secara berturut-turut, gradualitas pembatasan poligami adalah untuk mewujudkan pernikahan monogami, yaitu: Poligami Tanpa Batas ⇒ Poligami Terbatas, Syarat Longgar ⇒ Poligami Terbatas, Syarat Ketat ⇒ Monogami.



Gradualitas Pelarangan Poligami

Implikasi Praktis. Kajian ini menyediakan panduan etis-normatif dalam mengamalkan ajaran fikih yang menghargai harkat dan martabat semua jenis makhluk Tuhan. Dalam kehidupan keluarga, lembaga perkawinan dipandang sebagai amanah bersama antara suami-istri dan anak-anak yang dilahirkannya. Oleh karena itu, untuk mewujudkan keluarga sakinah dengan limpahan karunia mawaddah warahmah harus berpegang teguh pada prinsip berikut:

- a. Menjunjung tinggi nilai-nilai kesetaraan dan keadilan untuk menumbuhkan-kembangkan segenap potensi anggota keluarga.
- b. Membangun kejujuran dan kemitraan keluarga sehingga masing-masing anggotanya merasa nyaman dan rela berbagi peran dan tugas secara seimbang.
- c. Memastikan tersedianya sandang, pangan, papan, pendidikan, dan kesehatan, serta terjaminnya hak-hak reproduksi.
- d. Memperkuat fungsi keluarga sebagai basis spiritualitas, regenerasi keturunan, jalinan sosial, ekonomi, pendidikan, dan rekreasi yang bertabat.
- e. Menghindari segala bentuk kekerasan, baik kekerasan fisik, psikis, seksual, maupun kekerasan ekonomi.

<sup>31</sup> Lihat Khoiruddin Nasution, “Perdebatan Sekitar Status Poligami: Ditinjau dari Perspektif Syari’ah Islam”, dalam Inayah Rohmaniyah dan Mochamad Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan *The Asia Foundation*, 2009); Lihat juga M. Afzal Wani, *Islamic Law on Maintenance of Women, Children, Parens & Other Relatives* (Kashmir: Noonamy, 1995).



## G. REFLEKSI

Konservatisme fikih klasik masih memberi pengaruh yang besar terhadap bunyi rumusan sejumlah pasal dalam KHI maupun RUU HTPA yang sampai sekarang masih “disimpan” oleh Pemerintah. Dengan tidak adanya ketegasan sikap dalam pembaruan fikih di Indonesia, maka tidak mengherankan jika lembaga keagamaan dan hukum beserta perangkatnya tidak terbebas dari pengaruh konservatisme fikih.<sup>32</sup>

Kadaan ini ditambah lagi dengan pilihan rujukan yuridis yang diacu oleh para hakim Pengadilan Agama. Jika rujukan hukum yang dijadikan pegangan itu kurang responsif gender, difabel, fakir-miskin, dan persoalan kemanusiaan lainnya maka akan berpengaruh pada kualitas putusan yang mereka berikan. Selain itu, keberadaan UU kontemporer seperti UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT) dan UU Perlindungan Anak belum sepenuhnya diintegrasikan dalam sistem peradilan agama.

Kehadiran KHI maupun RUU HTPA disambut dengan beragam sudut pandang dan serangkaian polemik yang tidak sepi dari persoalan sosial politik. Keberadaannya tidak terlepas dari relasi kuasa, konstruksi gender dan ragam kepentingan dalam masyarakat. Sebagai produk politik hukum, KHI dan RUU HTPA masih sangat dipengaruhi oleh budaya patriarki dan konservatisme fikih. Oleh karena itu, diperlukan perspektif baru yang lebih progresif dan adil dalam membaca KHI maupun RUU HTPA sebagai produk fikih keluarga Indonesia. Analisis keadilan gender dan kemanusiaan berpandangan bahwa fikih bukanlah hasil pemikiran yang bersih dari kepentingan. Fikih tidak jarang justru menjadi alat kepentingan bagi sebuah rezim kekuasaan maupun kebudayaan yang dominan.

Secara ideal, fikih sangat diharapkan dapat menjamin rasa keadilan umat, meskipun dalam kenyataannya belum sejalan dengan harapan. Namun demikian, semangat untuk meneguhkan sosiologi pemberdayaan fikih tidak boleh surut ke belakang. Visi perberdayaan fikih merupakan tugas yang sangat mulia, sebuah tugas yang telah diteladankan oleh Rasulullah Muhammad SAW.

Wallâhu a'lam bissawâb

---

<sup>32</sup> Bandingkan dengan fikih Arab Saudi yang dikritisi oleh Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (England: Oxford-Oneworld Publication, 2001).

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, H.M. Amin. 2002. *Menuju Keluarga Bahagia*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP.
- an-Nawawiy, *Sahîh al-Muslim bi Syarh an-Nawawiy*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981 M/1401 H. XVI: Vol 2.
- Arkoun, Muḥammad. 1990. *al-Islâm: al-Akhlâq wa as-Siyâsah*. Beirut: Markaz al-inmâ' al-Qaumi.
- Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2001. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga.
- Mas'udi, Masdar Farid. 2001. *Pajak itu Zakat*. Bandung: Mizan.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Agama Keadilan*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Mulia, Siti Musda, dkk. 2004. *Pembaruan Hukum Islam Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Tim PUG.
- Nasution, Khoiruddin. 2009. *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*. Yogyakarta: ACAdEMIA & TAZZAFa.
- Nurlaelawati, Euis. 2010. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesia Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Rohmaniyah, Inayah dan Mochamad Sodik (ed.). 2009. *Menyoal Keadilan dalam Poligami*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan The Asia Foundation.
- Shimogaki, Kazuo. 1993. *Kiri Islam: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Marzuki, dkk. 2010. *Kajian Islam dalam Ragam Pendekatan Purwokerto*: STAIN Press & Australia Indonesia Institute.



# PENERAPAN HUKUM FORMIL DAN MATERIIL DI PERADILAN AGAMA INDONESIA<sup>1</sup>

*Rafi'uddin*

## **A. PENDAHULUAN**

Dalam bab sebelumnya telah dijelaskan secara teoritis bagaimana sensitivitas gender dimungkinkan untuk diimplementasikan. Pertama, dengan memahami dulu apa itu gender dan mengapa analisisnya penting digunakan untuk persoalan-persoalan yang datang ke Pengadilan. Kedua, memperkenalkan metode pembacaan teks agama sebagai sumber hukum agar hakim memiliki kemampuan untuk melakukan penggaliannya secara mandiri. Persoalannya peluang itu sangat tergantung pada seberapa jauh hakim memiliki kemampuan dan keberanian, dan lebih dari itu seberapa jauh hukum formil dan materiil memungkinkan untuk hal itu.

Studi PUSKUMHAM tentang bagaimana sikap dan pandangan hakim agama pada mahkamah Syar'iyah Aceh dan Pengadilan Agama di Sumatera Barat dan Sulawesi Selatan menunjukkan bahwa banyak hakim mengakui kesulitan untuk melakukan improvisasi yang memanfaatkan sensitivitas gender karena tersandung oleh keterbatasan hukum formilnya. Dalam diskusi tentang sosialisasi hasil-hasil pelatihan ditingkat praktis yang dilakukan Putro Kande misalnya, beberapa hakim mengaku merasa tidak punya sandaran hukum yang kuat ketika memeriksa perkara KDRT kecuali dengan KHI yang sedikit sekali memiliki pasal-pasal tentang kekerasan<sup>2</sup>. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang PKDRT misalnya mengandung kelemahan teknis karena secara eksplisit pemanfaatan Undang-Undang itu hanya diperuntukan bagi jaksa pada Pengadilan Negeri untuk pembuktian adanya pelanggaran hukum pidana, padahal banyak kekerasan dalam rumah tangga juga ditangani oleh Pengadilan Agama untuk pembuktian alasan perceraian (perdata).

---

<sup>1</sup> Tulisan ini pernah dipublikasikan oleh Mahkamah Syari'ah Aceh: *Kumpulan Referensi Evaluasi Hakim dalam Menerapkan Sentivitas Gender di Mahkamah Syari'ah Aceh*, Lies Marcos dkk 2009.

<sup>2</sup> Lihat dokumentasi FGD hakim dengan peneliti PUSKUMHAM, 29 November 2008

Hakim Agama merasa tidak punya sandaran hukum kuat ketika memeriksa perkara KDRT kecuali dengan KHI yang dalam soal kekerasan terbatas. Undang-undang No. 23/2004 tentang PKDRT misalnya mengandung kelemahan teknis karena secara ekplisit pemanfaatan Undang-Undang itu hanya diperuntukkan bagi jaksa pada Peradilan Negeri. Padahal banyak kekerassan dalam rumah tangga ditangani oleh peradilan agama.

Demikian halnya dengan dihapuskannya lembaran *taklik talak* dari buku nikah terutama di buku nikah yang dikeluarkan di Aceh. Padahal piagam *taklik talak* itu pada dasarnya merupakan perjanjian yang secara hukum mengikat dan dapat digunakan oleh hakim untuk memeriksa bilamana terjadi kekerasan dan dapat digunakan pihak isteri melakukan tuntutan, antara lain mengajukan perceraian.

Tentu saja sebagai bagian dari institusi penegakan hukum, hakim memiliki kewenangan untuk melakukan tindakan *ex aequo et bono*. Yaitu suatu prinsip yang memberikan ruang bagi hakim untuk bebas atau tidak terikat pada tuntutan yang diajukan pihak yang berperkara. Dengan prinsip ini hakim juga diperbolehkan untuk mengembangkan atau bahkan meninggalkan sumber hukum yang ada dan memutuskan hukum berdasarkan pada hati nurani hakim yang secara pantas mengejawantahkan rasa keadilan itu<sup>3</sup>. Namun ini tentu tidak mudah. Bukan saja tradisi pemahaman hukum tekstual begitu kuat tertanam dalam pendidikan hukum kita, tetapi juga langkah itu membutuhkan keberanian untuk melakukannya.

Ini semua akhirnya memang berhubungan dengan ketersediaan hukum formil dan hukum materiil. Sesungguhnya pembahasan tentang hukum formil atau hukum acara yang diterapkan pada Peradilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di Aceh terkait langsung dengan pembahasan Hukum Acara Perdata pada umumnya. Sebagaimana akan dijelaskan lebih lanjut bahwa hukum acara yang berlaku pada Peradilan Agama/Mahkamah Syar'iyah adalah Hukum Acara Perdata yang berlaku pada Peradilan Umum kecuali beberapa hal yang diatur secara khusus dalam berbagai peraturan perundangan lainnya yang bersifat spesifik sesuai dengan kewenangannya.

Demikian pula hukum formil Jinayah ( Hukum Acara Pidana ) yang berlaku pada Mahkamah Syar'iyah yang pada dasarnya secara *mutatis mutandis* menggunakan Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana ( KUHAP ) yang diatur dengan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1981, kecuali untuk hal-hal yang diatur secara khusus kemudian setelah lahirnya Hukum Acara Jinayah.

---

<sup>3</sup> Arskal Salim dkk *Demi Keadilan dan Kesetaraan*, PUSKUMHAM 2009, hal. 98

Uraian berikut ini hanya akan membahas pemahaman tentang penerapan Hukum Formil maupun Hukum Materiil yang ada untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapi hakim dalam kaitannya dengan penggunaan sensitivitas gender. Dengan uraian ini diharapkan hakim dapat melihat posisi perempuan secara sosial politik relatif lebih lemah baik karena keterbatasan mereka dalam mengakses pengetahuan tentang hukum, maupun karena hukum itu sendiri tidak sensitif pada kebutuhan mereka. Di mana keduanya tak mustahil menyebabkan mereka rentan terhadap pelanggaran hukum.

Materi Hukum Acara Perdata dan Hukum Acara Jinayah sebagaimana dimaksud di atas tidak akan disertakan disini. Selain karena keterbatasan halaman diasumsikan bahwa para hakim telah mengetahui materi dimaksud. Jadi yang akan disertakan di sini cukuplah kiranya hanya dengan menunjuk kepada berbagai sumbernya. Titik tekan uraian berikut ini lebih pada upaya agar pemahaman hakim terhadap Hukum Acara Perdata dan Hukum Acara Pidana itu lebih lengkap, tidak hanya terbatas pada isi teksnya sebagai aturan, tetapi juga latar belakang serta penjelasan dan komentar dari para ahli yang diambil dari berbagai literatur.

Fokus utama tulisan ini berkaitan dengan metode atau cara bagaimana seharusnya hakim dapat menerapkan hukum acara yang benar sesuai dengan aturan perundang-undangan, namun dalam waktu yang bersamaan dapat melakukan berbagai pertimbangan dan perlakuan lain. Tentu saja cara-cara dimaksud tidak menyimpang dari hukum, namun dengan cara itu hakim dapat memberikan putusan hukum yang seadil-adilnya.

## **B. DEFINISI**

Di lingkungan Peradilan Agama / Mahkamah Syar'iyah di Indonesia berlaku hukum formal perdata dan lazim disebut dengan istilah Hukum Acara Perdata. Pengertian Hukum Acara Perdata sebagaimana dikemukakan oleh Sudikno Mertokusumo adalah “ sejumlah peraturan hukum yang mengatur bagaimana caranya menjamin *ditaatinya hukum* perdata materiil dengan perantara hakim atau peraturan hukum yang menentukan bagaimana caranya menjamin *pelaksanaan hukum* perdata materiil”.<sup>4</sup>

Dalam tulisannya yang lain Sudikno Mertokusumo mendefinisikan bahwa “ untuk melaksanakan hukum materiil perdata terutama dalam hal pelanggaran atau untuk

---

<sup>4</sup> Sudikno Mertokusumo, Hukum Acara Perdata Indonesia, Alumni, Bandung, 1982, hal. 2.

mempertahankan berlangsungnya hukum materiil perdata dalam hal ada tuntutan hak, **diperlukan rangkaian peraturan-peraturan hukum lain** di samping Hukum Materiil Perdata itu sendiri. Peraturan-peraturan hukum lain inilah yang disebut hukum perdata formil atau hukum acara perdata.<sup>5</sup>

Banyak lagi definisi atau rumusan yang dikemukakan para ahli hukum tentang pengertian Hukum Acara Perdata. Hampir semua definisi tersebut selalu dikaitkan dengan bagaimana cara untuk mempertahankan berlakunya dan terlaksananya Hukum Perdata Materiil.

Misalnya, Dr. Ahmad Mujahidin, MH mengemukakan: “Hukum Acara Perdata dalam pengertian lebih luas adalah sekumpulan peraturan yang membuat bagaimana caranya orang harus bertindak untuk melaksanakan berjalannya peraturan hukum materiil sekaligus untuk memelihara ketertiban hukum perdata. Yang disebut dengan ketertiban hukum adalah “ keadaan dimana hubungan perseorangan antara subyek hukum sesuai dengan apa yang seharusnya menurut peraturan hukum yang berlaku, sehingga terwujud tegaknya hukum dan keadilan”.<sup>6</sup>

Adapun Hukum Acara Perdata dalam kaitan yang berlaku di lingkungan Peradilan Agama secara khusus, Mukti Arto memberikan definisi: “ Hukum Acara Perdata Agama adalah semua kaedah hukum yang menentukan dan mengatur cara melaksanakan hak-hak dan kewajiban-kewajiban Perdata Agama sebagaimana diatur dalam Hukum Perdata Materiil yang berlaku di lingkungan Peradilan Agama”.<sup>7</sup>

Sedangkan Hukum Acara Jinayah ( Hukum Acara Pidana) yang juga berlaku di Mahkamah Syar’iyah pengertiannya adalah: “Hukum Acara Pidana memuat peraturan-peraturan tentang bagaimana memelihara atau mempertahankan Hukum Pidana Materiil; dan karena memuat cara-cara untuk menghukum seseorang yang melanggar peraturan pidana, maka hukum ini dinamakan juga Hukum Acara Pidana”.<sup>8</sup>

Walaupun banyak definisi tentang Hukum Acara Pidana dikemukakan oleh para ahli hukum, namun hakikat dari rumusan-rumusan tersebut selalu dikaitkan dengan

---

<sup>5</sup> Sudikno Mertokusumo, Hukum Acara Perdata Indonesia, Liberty, Yogyakarta, 1988, hal. 4.

<sup>6</sup> Ahmad Mujahidin, Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar’iyah di Indonesia, Penerbit Ikatan Hakim Indonesia IKAHI, cetakan pertama, 2008, hal. 6.

<sup>7</sup> Mukti Arto, Praktek Perkara Perdata pada Pengadilan Agama, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003, hal. 9.

<sup>8</sup> Drs.C.S.T. Kansil, S.H.,Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia,PN. Balai Pustaka, Jakarta, 1984,hal.264.

fungsi pelaksanaan Hukum Pidana Materiil yang dilanggar oleh seseorang. Demikian halnya dengan makna Hukum Acara Jinayah yang bertujuan untuk mengatur tata cara mempertahankan terlaksananya ketentuan-ketentuan Hukum Jinayah Materiil.

### C. SUMBER HUKUM ACARA PERADILAN AGAMA / MAHKAMAH SYAR'IAH

Dalam pasal 54 Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang peradilan agama yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 disebutkan bahwa: “ Hukum Acara yang berlaku pada pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama adalah Hukum Acara Perdata yang berlaku pada pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum, kecuali yang telah diatur secara khusus dalam Undang-Undang ini”.

Dari rumusan tersebut terkandung pengertian bahwa ada Hukum Acara Perdata yang berlaku di lingkungan Peradilan Umum yang juga berlaku di lingkungan Peradilan Agama, namun ada Hukum Acara Perdata yang secara khusus hanya berlaku di lingkungan Peradilan Agama/Mahkamah Syar'iyah dan tidak berlaku di Peradilan Umum.

Jika ditelusuri, sumber-sumber Hukum Acara Perdata yang berlaku di lingkungan Peradilan Agama/ Mahkamah Syar'iyah antara lain sebagai berikut:

1. HIR ( *Herziene Inlandsch reglemen* ) untuk Jawa dan Madura, RBg ( *Rechts Reglement voor de Buitengewesten* ) untuk luar Jawa dan Madura. Kedua Hukum Acara ini diberlakukan di Pengadilan Agama, kecuali dalam hal-hal yang sudah diatur secara khusus dalam Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1987 tentang Peradilan Agama, misalnya pembebasan biaya perkara yang harus dibayar oleh Penggugat / Pemohon, pembuktian dengan alasan *syiqaq* gugatan perceraian yang dilandaskan pada alasan zina (*li'an*) dan beberapa ketentuan lain yang diatur secara khusus.<sup>9</sup>
2. B. RV ( *Reglement op de Burgerlijke Rechts Vordering* ) yang diperuntukkan untuk golongan Eropa yang beracara di muka *Raad van Justitie dan Residentie Gerecht*. Dengan dihapuskannya *Raad van Justitie dan Hoogerechtshof*, maka BRV banyak yang masih relevan dengan perkembangan hukum acara dewasa ini.

---

<sup>9</sup> Abdul Manan, Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama, (Jakarta: Yayasan Al Hikmah, 2000), hal.5.



3. BW (*Burgerlijke Wetboek vor Indonesie*) yang dalam bahasa Indonesia disebut dengan KUH Perdata. Terdapat juga sumber hukum acara perdata khususnya buku IV tentang pembuktian yang termuat dalam pasal 1865 s/d 1993
4. WVK (*Wetboek van Koophandel*) yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah KUH Dagang. Dalam kaitan dengan hukum dagang ini, terdapat juga Hukum Acara Perdata yang diatur dalam *Failissement Verordering* (aturan kepailitan) yang diatur dalam Stb. 1906 Nomor 348.
5. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 1947 tentang acara perdata dalam hal banding bagi pengadilan tinggi di Jawa dan Madura, di mana norma-normanya telah dipakai juga di luar Jawa dan Madura.
6. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970, tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 35 Tahun 1999, dan dinyatakan tidak berlaku lagi dengan dikeluarkannya Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 sebagai pengganti. Dengan peraturan perundang-undangan ini memuat beberapa ketentuan tentang Hukum Acara Perdata dalam praktik Pengadilan di Indonesia.
7. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang peraturan pelaksanaan Undang-Undang perkawinan tersebut.
8. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1985, tentang Mahkamah Agung yang telah diubah dan disempurnakan dengan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2004, terakhir dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2009 yang antara lain memuat tentang acara perdata dan hal-hal yang berhubungan dengan kasasi dan peninjauan kembali dalam proses berperkara di Mahkamah Agung.
9. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 khususnya pasal 54 menyatakan bahwa hukum acara yang berlaku di lingkungan Peradilan Agama adalah sama dengan Hukum Acara Perdata yang berlaku di lingkungan Peradilan Umum kecuali hal-hal yang telah diatur secara khusus dalam Undang-Undang tersebut.
10. Inpres Nomor Tahun 1991, tentang Instruksi Pemasyarakatan Kompilasi Hukum Islam, yang terdiri dari 3 buku yaitu hukum perkawinan, kewarisan, dan pewaqafan.
11. Surat edaran Mahkamah Agung Republik Indonesia dan Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia sepanjang menyangkut Hukum Acara Perdata, dan Hukum Perdata Materil dapat dijadikan hukum acara dalam praktik Peradilan

terhadap sesuatu persoalan hukum yang dihadapi oleh hakim. Surat edaran dan instruksi Mahkamah Agung tidak mengikat hakim sebagaimana Undang-Undang. Beberapa pakar hukum berpendapat bahwa Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) dan Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) adalah bentuk campur tangan Mahkamah Agung terhadap hukum dalam menyelesaikan perkara yang diajukan kepadanya sebagaimana yang diatur dalam pasal 195 HIR. Namun pasal 11 (4) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004, menyebutkan bahwa Mahkamah Agung berhak melakukan pengawasan tertinggi atas perbuatan Pengadilan lain menurut ketentuan Undang-Undang.<sup>10</sup>

12. Yurisprudensi atau kumpulan sistematis dari keputusan Mahkamah Agung dan keputusan Pengadilan Tinggi diikuti oleh hakim lain dalam memberikan keputusan terhadap masalah yang sama sehingga dapat dijadikan sebagai Yurisprudensi. Adalah benar hakim tidak boleh terikat pada putusan/yurisprudensi tersebut, sebab Negara Indonesia tidak menganut asas “*the binding force of precedent*”. Dengan demikian hakim bebas memilih antara menggunakan yurisprudensi itu atau meninggalkannya untuk mengadili perkara sejenis dan telah mendapat putusan sebelumnya. Hakim harus berani meninggalkan yurisprudensi kalau yurisprudensi tersebut telah usang dan tidak sesuai lagi dengan keadaan masyarakat, namun juga berani menggunakannya jika yurisprudensi itu sesuai dengan keadaan dan sesuai dengan nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat”.<sup>11</sup>

Hakim bebas memilih antara menggunakan yurisprudensi Mahkamah Agung yang ada atau meninggalkannya. Hakim harus berani meninggalkannya kalau itu usang atau tidak sesuai dengan keadaan masyarakat. Namun juga harus berani menggunakannya jika yurisprudensi itu sesuai dengan keadaan dan sesuai dengan nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat

13. Paradigma Pemikiran dan Ilmu Pengetahuan

Karya para ahli fikih klasik dan kontemporer serta berbagai ilmu pengetahuan yang berkembang pada dasarnya dapat digunakan sebagai hukum materiil. Hal ini termaktub dalam Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 tentang Pembentukan Pengadilan Agama di luar Jawa dan Madura. Sebagai pelaksanaan atas Peraturan Pemerintah tersebut diterbitkan Surat Edaran Biro Peradilan Agama tanggal 18 Februari 1958 Nomor B/I/735 yang menyatakan bahwa untuk mendapatkan kesatuan hukum dalam memeriksa dan memutus perkara,

---

<sup>10</sup> Ahmad Mujahidin, op.cit, hal. 38-40;

<sup>11</sup> H. Abdul Manan, op.cit, hal. 7.

maka para hakim Pengadilan Agama dianjurkan untuk mempergunakan sebagai pedoman Hukum Acara maupun hukum materiil yang bersumber pada kitab-kitab fikih sebagai berikut:

- a. Al-Bajuri
- b. Fath al-Mu'in
- c. Syarqawi'ala al-Tahrir
- d. Qalyubi/Mahalli
- e. Fath al-Wahab dan Syarahnya
- f. Tuhfah
- g. Targhib al-Mustaq
- h. Qawanin al-Syari'ah li al-Sayid bin Yahya
- i. Qawanin al-Syari'ah li al-Sayid Shadaqah Dahlan
- j. Syamsuri Fi al-Faraidh
- k. Bughyat al-Mustarsyidin
- l. Al-Fikih'ala al-Mazahib al-Arba'ah
- m. Mughni al-Muhtaj.<sup>12</sup>

Sebelum terbitnya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Hukum Acara yang berlaku di Peradilan Agama tidak memiliki keseragaman bagi hakim dalam memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara. Karenanya hakim harus mencarinya secara mandiri dalam berbagai literatur dan kitab-kitab fikih dan menyesuaikan dengan materi perkara yang menjadi kewenangannya.

Beraneka ragamnya sumber Hukum Acara yang diberlakukan pada Peradilan Agama/Mahkamah Syar'iyah itu pada intinya adalah sebagai upaya untuk mewujudkan adanya sumber pegangan bagi para hakim dalam mengambil pertimbangan hukum untuk setiap perkara yang dihadapinya. Sumber hukum itu dapat digunakan sebagai pegangan untuk hukum materiil maupun hukum formil. Namun persoalannya kitab-kitab yang menjadi sumber hukum itu sebagian besar berorientasi pada Mazhab Syafi'i. Dari segi metodologis, sistematika penyusunan kitab-kitab itu tidak dimaksudkan sebagai kompilasi perundang-undangan untuk panduan para hakim. Selain itu materi dan substansi dari semua kitab tersebut pada umumnya lebih berorientasi untuk menjawab persoalan-persoalan masa lalu sezaman dengan terbitnya kitab-kitab tersebut. Sementara konteks sosial yang melatari juga tidak sama. Demikian juga konteks keindonesiaan misalnya, tentu saja tidak tercermin dalam kitab-kitab yang semuanya ditulis oleh para Ulama Arab. Itulah sebabnya lahir Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, yang di dalamnya juga mengatur tentang hukum formil.

---

<sup>12</sup> Mujahidin, op.cip; hal. 41

## D. SUMBER HUKUM ACARA JINAYAT (PIDANA) MAHKAMAH SYAR'İYAH

Mahkamah Syar'iyah di Aceh yang merupakan pengembangan dari Peradilan Agama diresmikan Tanggal 4 Maret 2003 bertepatan dengan tanggal 1 Muharam 1424 H. Mahkamah Syar'iyah ini secara hukum dibentuk berdasarkan Undang-Undang Nomor 8 tahun 2001. Kemudian Undang-Undang ini diperbaharui dengan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, dan Keppres Nomor 11 Tahun 2003 serta Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 tentang Kewenangan Mahkamah Syar'iyah tidak hanya untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara perdata, tetapi juga untuk mengadili perkara-perkara pidana (Jinayah) terbatas.

Dalam Bab III pasal 49 Qanun provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 tentang Peradilan Syariat Islam disebutkan bahwa Mahkamah Syar'iyah bertugas dan berwenang untuk memeriksa, memutuskan menyelesaikan perkara-perkara pada tingkat pertama dalam bidang:

- a. Ahwal al-Syakhshiyah
- b. Mu'amalah
- c. Jinayah

Dengan alasan karena Hukum Acara Pidana secara khusus (Hukum Acara Jinayah) pada saat operasional yang terkait dengan kewenangan Mahkamah Syar'iyah ini belum tersedia, maka Hukum Acara Jinayah (Pidana) yang dipergunakan di Aceh adalah Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHP) sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 8 tahun 1981 dengan pengecualian bila ada hal-hal yang telah diatur tersendiri dalam qanun. Oleh karena itu Hukum Acara untuk berbagai qanun yang terkait dengan pasal 37 Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 Tahun 2003 tentang *khamar* dan sejenisnya, dan bab X ketentuan penutup qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13 tahun 2003 tentang *maisir* (perjudian) serta bab IX pasal 31 Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 14 Tahun 2003 tentang *khalwat* (perbuatan mesum), Mahkamah Syar'iyah tetap menggunakan hukum acara pidana yang ada dalam kitab undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHP) sampai Hukum Acara Jinayah tersendiri diatur berdasarkan peraturan perundangan yang lebih lanjut.

Pada saat buku ini disusun DPR Aceh telah memutuskan diberlakukannya Qanun Jinayah yang didalamnya juga mengatur tentang Hukum Acara Jinayah sehingga secara teknis tata laksananya tidak lagi mengacu pad KUHP. Namun sampai

saat ini qanun tersebut masih dalam proses administrasi dan belum diberlakukan menyusun kontroversi atas beberapa pasal yang ada didalamnya<sup>13</sup>

## **E. HUKUM MATERIIL PENGADILAN AGAMA / MAHKAMAH SYAR'IAH**

Berdasarkan penjelasan umum Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang peradilan agama yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 pelaksanaan kewenangan yang diberikan kepada lembaga pengadilan Agama, maka hukum terapan yang diberlakukan adalah hukum Islam.

Demikian halnya materi hukum yang dipergunakan oleh Mahkamah Syar'iyah dalam hal memeriksa, memutuskan dan penyelesaian perkara-perkara Jinayah pada dasarnya dilandaskan pada Hukum Islam. Hal ini sesuai dengan pasal 53 Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 yang berbunyi: "Hukum Materiil yang akan digunakan dalam menyelesaikan perkara sebagaimana tersebut pada pasal 49 adalah yang bersumber dari atau sesuai dengan Syariat Islam yang akan diatur dengan qanun"<sup>14</sup>

Namun penggunaan Hukum Islam dalam menyelesaikan Jinayah haruslah terkait Hukum-Hukum yang sudah ditetapkan dalam qanun Jinayah Aceh.

Sebagaimana terjadi pada Hukum Materiil Perdata yang belum memiliki unifikasi hukum berdasarkan hukum Islam, maka hukum Jinayah materiil ( Hukum Pidana Materiil ) juga belum tersedia. Dengan demikian istilah yang dipergunakan dalam menentukan hukum materiil Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah adalah istilah umum yaitu berdasarkan atau sesuai dengan hukum / Syariat Islam.

Adapun kewenangan badan Peradilan Agama/Mahkamah Syar'iyah yang berdasarkan Hukum Islam tadi dapat dilihat materi-materi sebagaimana diatur dalam:

1. Pasal 49 Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 tahun 2006 disebutkan "Peradilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutuskan dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam dibidang perkawinan, kewarisan, wasiat dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam, serta *waqaf* dan *shadaqah*".
2. Khusus tentang perkawinan, sebagaimana ditentukan dalam Undang-Undang

---

<sup>13</sup> Beberapa pakar dari Aceh berbeda pendapat tentang beberapa pasal yang terkandung dalam hukum Acara Jinayah ini. Gubernur Aceh Irwandi Yusuf menyatakan tidak akan menandatangani keputusan itu karena terdapat kesalahan prosedur. Lihat berturut-turut berita ini dalam Koran Serambi, 23,24,25 Oktober 2009, Kompas, 25 Oktober 2009.

<sup>14</sup> Himpunan Peraturan Perundang-undangan tentang Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, edisi 2,2003, halaman 156.

Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan, digunakan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 sebagai aturan pelaksanaannya.

3. Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang peradilan agama yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 tahun 2006 disebutkan dalam pasal 49 ditambahkan kewenangan mengadili perkara “ Ekonomi Syari’ah “
4. Peraturan Pemerintah Nomor 928 Tahun 1977 tentang Perwaqafan Tanah Milik.
5. Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam terdiri dari materi-materi yang terangkum dalam tiga buku yaitu:
  - a. Buku I tentang Hukum Perkawinan
  - b. Buku II tentang Hukum Kewarisan
  - c. Buku III tentang Hukum Perwaqafan
6. Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh JO. Qanun provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002, Mahkamah Syar’iyah bertugas dan berwenang memeriksa, memutuskan dan menyelesaikan perkara-perkara pada tingkat pertama dalam bidang:
  - a. Al-Ahmal Al-Syakhshiyah;
  - b. Mu’amalah;
  - c. Jinayah

Setiap manusia tentu punya peran gendernya masing-masing yang terkait dengan kedudukannya secara sosial. Oleh karena terkait dengan peran dan kedudukannya di dalam masyarakat maka dengan sendirinya hukum juga terkait dengan gender.

Sebab subyek hukum adalah manusia yang memiliki peran, kedudukan dan statusnya yang terbagi berdasarkan gendernya itu.

Untuk penentuan aturan pelaksanaan yang menjadi kewenangan Mahkamah Syar’iyah sebagaimana tersebut diatas secara umum kewenangan itu meliputi seluruh materi perkara baik perdata, maupun pidana/Jinayah. Namun demikian kewenangan khusus bagi Mahkamah Syar’iyah selain dari kewenangan yang ada pada Peradilan Agama, ditambah dengan mengadili perkara-perkara pidana/Jinayah yang sampai dengan saat ini masih sebatas materi-materi yang terdapat dalam:

- a. Qanun Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah, dan Syi’ar Islam.
- b. Qanun Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan sejenisnya.
- c. Qanun Nomor 13 tahun 2003 tentang Maisir ( Perjudian )
- d. Qanun Nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat ( perbuatan mesum )
- e. Qanun Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal ( khusus menyangkut Jarimah Zakat).

Dalam menyelesaikan berbagai materi yang menjadi tugas dan kewenangan Peradilan Agama / Mahkamah Syar'iyah tersebut diatas mempergunakan / mendasarkan kepada dan atau tidak bertentangan dengan hukum/Syariat Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan as-Sunnah yang telah dijabarkan dalam berbagai peraturan perundangan yang berlaku sebagaimana telah disebutkan diatas.

Namun hakim sebenarnya memiliki kebebasan dalam menggali dan melahirkan hukum melalui doktrin / pengetahuannya tanpa mengingkari atau keluar dari asas-asas hukum yang universal, sehingga seorang hakim bahkan dapat menjadi salah satu sumber hukum.

## **F. SENSITIVITAS HAKIM DI LINGKUNGAN PERADILAN AGAMA DALAM PENERAPAN HUKUM FORMIL DAN MATERIIL YANG BERKEADILAN GENDER**

Sebagaimana telah diuraikan dalam Bab terdahulu, Gender adalah kategori peran sosial lelaki dan perempuan. Setiap manusia tentu punya peran gendernya masing-masing yang kemudian terkait dengan kedudukannya secara sosial. Oleh karena itu terkait dengan peran dan kedudukannya di dalam masyarakat maka dengan sendirinya hukum juga terkait dengan gender. Sebab subyek hukum adalah manusia yang memiliki peran, kedudukan dan statusnya yang terbagi berdasarkan gendernya itu.

Sebagaimana diketahui ada ketentuan sebagai perangkat dan sistem hukum "Pengadilan Agama mengadili perkara menurut hukum dengan tidak membedakan orang" (Pasal 2 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006). Dalam mengomentari isi pasal 2 tersebut Dr. Ahmad Mujahidin menyatakan: pada dasarnya Pengadilan Agama mengadili menurut hukum agama Islam dengan tidak membedakan orang, sehingga hak asasi yang berkenaan dengan persamaan hak dan derajat setiap orang di muka persidangan Pengadilan Agama tidak boleh terabaikan.

Asas legalitas ini dapat dimaknai sebagai hak perlindungan hukum dan sekaligus sebagai persamaan hukum. Untuk itu semua tindakan yang dilakukan dalam rangka menjalankan fungsi dan kewenangan peradilan harus berdasar atas hukum, mulai dari tindakan pemanggilan, penyitaan, pemeriksaan dipersidangan, putusan yang dijatuhkan, dan eksekusi putusan. Semua hal itu harus berdasarkan hukum, tidak boleh menurut atau atas dasar selera hakim melainkan harus menurut kehendak dan kemauan hukum."<sup>15</sup> Ungkapan tersebut adalah menyatakan asas yang harus diikuti

---

<sup>15</sup> Muhammad Mujahidin, Op.cit., hal. 10

oleh hakim, dan apabila menyimpang dari asas ini (asas legalitas) tentu hukum akan tertinggal, hakim bertindak tanpa pegangan dan tujuan dari hukum tidak tercapai.

Seiring dengan kewajiban bagi pengadilan, dalam melaksanakan tugas-tugasnya hakim tidak boleh menolak untuk member putusan hukum dengan alasan hukum tidak ada atau kurang jelas. Maka solusi selanjutnya tentu bagaimana seorang hakim menempatkan dirinya untuk melakukan penggalian, penafsiran, dan mengkonstruksikan hukum tanpa berseberangan dan melanggar kaedah-kaedah hukum yang umum.

Namun hakim sebenarnya memiliki kebebasan dalam menggali dan melahirkan hukum melalui doktrin/pengetahuannya tanpa mengingkari atau keluar dari asas-asas hukum yang universal, sehingga seorang hakim bahkan dapat menjadi salah satu sumber hukum.

Bunyi pasal 6 ayat (1) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang kekuasaan kehakiman bahwa “ pengadilan tidak boleh menolak untuk memeriksa, mengadili, dan memutuskan suatu perkara yang diajukan kepadanya dengan dalih bahwa hukum tidak ada atau kurang jelas, melainkan wajib untuk memeriksa dan mengadilinya...”. Hakim wajib menggali, mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat”.

Seiring dengan kewajiban bagi Pengadilan, dalam melaksanakan tugas-tugasnya hakim tidak boleh menolak untuk memberi putusan hukum dengan alasan hukum tidak ada atau kurang jelas. Solusi selanjutnya tentu bagaimana seorang hakim menempatkan dirinya untuk melakukan penggalian, penafsiran, dan mengkonstruksikan hukum tanpa berseberangan dan melanggar kaedah-kaedah hukum yang umum.

Dengan demikian kebebasan hakim tersebut senantiasa diiringi dengan pembatasan-pembatasan tertentu antara lain “ hakim memutus semata-mata untuk memberikan keadilan. Untuk mewujudkan keadilan ini, hakim dimungkinkan untuk menafsirkan, melakukan konstruksi hukum, bahkan tidak menerapkan atau menyimpangkan suatu ketentuan hukum yang berlaku jika memang tidak dapat digunakan.

Dalam hal hakim tidak dapat menerapkan hukum yang berlaku, maka hakim wajib menemukan hukum demi terwujudnya suatu putusan yang adil. Karena syarat dalam melakukan penafsiran, mengkonstruksikan atau menemukan hukum atau tidak menerapkan suatu hukum tersebut semata-mata untuk mewujudkan keadilan, maka pastilah cara-cara itu tidak dapat dilakukan dengan sewenang-wenang. Dalam



melakukan penafsiran konstruksi atau menemukan hukum, hakim harus berpegang teguh dengan asas-asas umum hukum (*general principle of law*) dan asas keadilan yang umum (*the general principle or natural justice*)”.

Dalam konteks analisis gender maka tolak ukur yang harus senantiasa dipegang adalah sebuah hukum tidak boleh didasarkan pada prasangka gender, tidak menimbulkan kekerasan yang didasarkan pada prasangka gender, tidak menyebabkan perempuan bertambah miskin disebabkan oleh statusnya sebagai perempuan, tidak boleh didiskriminasi atas dasar keadaannya sebagai perempuan.<sup>16</sup>

Dalam konteks analisis gender, tolak ukur yang harus dipegang adalah bahwa hukum tidak boleh didasarkan pada prasangka gender, tidak menimbulkan kekerasan yang didasarkan pada prasangka gender, tidak menyebabkan perempuan bertambah miskin yang disebabkan oleh statusnya sebagai perempuan, tidak boleh didiskriminasi yang disebabkan atas dasar keadaannya sebagai perempuan.

Dalam uraian di atas, maka sesungguhnya penerapan Hukum Acara dan Hukum Materiil oleh hakim dalam memberikan putusan yang sensitif gender dapat dilakukan asalkan tidak bertentangan dengan penerapan asas hukum tersebut dalam mencapai tujuan dari hukum itu sendiri yaitu keadilan.

Berikut ini dikemukakan beberapa contoh kemungkinan-kemungkinan yang dapat dilakukan oleh seorang hakim, tindakan apa dan bagaimana caranya, dan apa produk hukum atau putusannya sehingga dapat menyelesaikan sengketa dan atau memberikan hukum/ putusan yang adil dengan menggunakan perspektif gender dan tanpa mencederai hukum.

#### **Contoh 1:**

#### **Kasus cerai talak yang dilakukan A (suami) terhadap B (isteri).**

A mengajukan permohonan cerai talak ke salah satu Mahkamah/Pengadilan Agama di tempat tinggal B dengan alasan-alasan tertentu. B yang kurang mengerti hukum ini sulit untuk mempertahankan hak-haknya. Ditambah lagi tidak ada penasehat hukum yang membantu/membelanya. A dalam petitum permohonannya hanya memohon agar Mahkamah:

1. Mengabulkan permohonan pemohon

---

<sup>16</sup> Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Perubahan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

2. Memberi izin untuk menjatuhkan talak I terhadap B di depan sidang Mahkamah / Pengadilan Agama
3. Menetapkan tentang pembebasan pembayaran biaya perkara
4. Memohon diberi putusan yang adil.

Dalam proses pemeriksaan terbukti bahwa alasan-alasan perceraian dari pihak suami dapat diterima. Ini berarti permohonannya dapat dikabulkan. Dan dipersidangan itu ternyata B pun tetap diam saja dan juga tidak menyatakan kerelaannya. Seorang hakim perdata sebenarnya dilarang untuk mengabulkan atau memberikan putusan hukum yang melebihi dari yang diminta oleh pihak yang bersangkutan, apalagi jika hal itu tidak diminta sama sekali. Namun hal itu seharusnya tidak menyebabkan B kehilangan haknya untuk mendapatkan nafkah *iddah*, *mut'ah/kiswah*, *maskan*, harta bersama dan lain-lain, walaupun B **tidak pernah mengajukan gugatan balik** ( rekonsensi ).

Lalu bagaimanakah sikap hakim agama menghadapi hal ini, padahal ia seharusnya memberi putusan yang adil dan dapat menyelesaikan sengketa. Seorang hakim agama akan merasakan adanya nuansa ketidakadilan di sini jika hakim agama hanya mengikatkan diri pada aturan formal yaitu memberi putusan sebatas dari apa yang diajukan oleh A. seorang hakim agama tentu dapat melihat bahwa ada hak-hak B yang terabaikan hanya karena ia tidak paham Hukum Acara Peradilan sehingga ia tak mengajukan tuntutan apa-apa.

Di sinilah dibutuhkan kebijakan dan nurani hakim agama melalui cara yang seyogyanya melahirkan putusan yang adil. Misalnya dengan menggunakan **hak ex-officio** atau **hak diskresi** seorang hakim. Prinsip yang dapat digunakan dengan mendasarkan pada analisis gender adalah keputusan itu tidak boleh menyebabkan orang menjadi miskin ( mengalami marginalisasi ) padahal ia punya hak untuk mendapatkannya.

## **Contoh 2:**

### **Kasus kewarisan.**

A adalah pewaris, B adalah ahli waris yakni seorang anak perempuan dan C ahli waris lainnya yang merupakan paman B. C menggugat B untuk membagi warisan yang ditinggalkan A ( ayah dari B ). Alasan C adalah ia mempunyai hak dalam harta warisan yang ditinggalkan A Karena hukum menentukan bahwa seorang anak perempuan hanya bisa mengambil warisan  $1/2$  ( seperdua ) dari peninggalan A.

Dalam proses persidangan ditemukan fakta bahwa C selama ini tidak peduli sama sekali pada ayahnya, demikian juga kepada dirinya. Sehingga hampir saja B tidak mengenal C. Hanya setelah A meninggal C muncul menggugat B dan meminta hak warisan.

Dalam contoh kasus itu muncul pertanyaan apakah hukum materiil tentang kewarisan dapat ditafsirkan oleh hakim dengan alasan-alasan yang logis, sehingga ditemukan hukum yang memenuhi rasa keadilan tentang penetapan **asas-asas hubungan yang erat**. Mungkin jika tuntutan itu dipenuhi dengan berdasarkan pada penerapan hukum/landasan di kewarisan dapat dianggap cukup adil. C mendapatkan haknya atas harta peninggalan A, sebab begitulah hukum materiil mengaturnya. Tetapi bagi B yang mencari keadilan, keputusan itu dirasa tidak adil dan berat. Sebab alasan yang dijadikan landasan mengapa C mendapatkan haknya hanya karena ia seorang perempuan. Padahal C selama ini tidak peduli sama sekali kepadanya atau kepada ayahnya.

Dalam kasus ini seorang hakim harus dapat melihat bahwa garis keturunan sedarah tak menjamin adanya hubungan kekerabatan yang dapat memberi perlindungan. Artinya mendasarkan *stereotype* gender yang seolah-olah paman secara otomatis akan atau senantiasa melindungi keponakan perempuannya didasarkan pada asumsi hubungan sedarah akan sangat merugikan pencari keadilan. *Stereotype* yang lain adalah adanya anggapan bahwa anak perempuan tidak dapat menjadi wali yang bertanggung jawab atas harta warisan orang tuanya sehingga ia membutuhkan kerabat laki-laki yang secara gender dianggap mampu menjadi pemimpin kaum kerabatnya. Keputusan hakim dalam kasus diatas mematahkan semua *stereotype* itu. Hakim dapat melihat dengan seksama bahwa pertalian sedarah tak mungkin menjamin adanya pemberian perlindungan. Sebuah langkah pengambilan hukum yang kontekstual dan sekaligus memenuhi rasa keadilan.

### **Contoh 3:**

#### **Kasus cerai gugat.**

A adalah isteri B. A menggugat B supaya ia diceraikan dari B kepada Mahkamah Syar'iyah / Pengadilan Agama dengan alasan bahwa ia tidak sanggup lagi menanggung derita karena B selalu pulang larut malam dalam keadaan mabuk, suka memukul dan mengeluarkan omelan yang menyakitkan hati.

Dalam persidangan gugatannya ia memohon kepada Pengadilan ( hakim ) yang mengadili kasusnya sebagai berikut:

1. Mengabulkan Gugatan Penggugat untuk seluruhnya

2. Menceraikan A dari B sesuai dengan alasan-alasan yang dikemukakan
3. Menghukum Tergugat untuk membayar *nafkah iddah, mut'ah, maskan* dan lain-lain serta membagi harta bersama (*gono gini*) yang diperoleh dalam masa perkawinan.

Dalam proses pemeriksaan terbukti bahwa alasan-alasan A benar. Tetapi B tidak bersedia memenuhi semua tuntutan A karena menurut B dari pengetahuan dalam masyarakat yang ia ketahui ia selama ini, apabila isteri menggugat suami untuk *fasakh*, maka hak-haknya hilang.

Meskipun hukum materilnya bicara begitu, hakim dapat melihat bahwa sungguh tidak adil apabila hak-hak dasar A sebagai janda tidak dipenuhi hanya karena ia yang menuntut cerai kepada suaminya. Padahal alasan si isteri untuk melakukan cerai gugat sangat masuk akal, bahkan jika ia tidak melakukannya hidupnya akan lebih menderita. Di sini hakim dapat melakukan penelaahan hukum sehingga dapat menkonstruksikan hukum yang berkeadilan tanpa melanggar kaedah-kaedah hukum yang umum. Hakim harus mampu memahami dengan kritis maksud “ hukum yang hidup dalam masyarakat “. Apabila ternyata hukum yang berlaku dalam masyarakat itu tak dapat memberikan rasa keadilan, maka sesuai dengan prinsip penggalian dan penerapan hukum, hakim dapat meninggalkan norma tersebut betapapun orang mengatakan itu hukum adat atau kebiasaan yang telah berlaku dalam masyarakat.

Analisis gender dapat membantu hakim untuk menganalisa dampak dari sebuah keputusan yang pada dasarnya tidak boleh didasarkan pada prasangka bahwa semua perempuan yang meminta cerai adalah perempuan *nusyuz*. Dengan mendalami siklus kekerasan dan bentuk-bentuk kekerasan, hakim dapat menilai bahwa sikap si isteri sebetulnya merupakan dampak dari kelakuan suaminya. Tidak ada satu pun perempuan yang mau meminta cerai jika di dalam rumahnya aman dan damai. Tapi jika di dalam rumahnya terjadi kekerasan maka setelah batas kekuatan dan kesabarannya habis dia akan mencari jalan yang terbaik meskipun dengan perceraian.

Tiga contoh di atas agaknya dianggap telah mewakili berbagai kasus lain yang menunjukkan bagaimana sensitivitas hakim dapat memenuhi rasa keadilan bagi pencari keadilan. Seorang hakim harus mampu memberi putusan secara adil dengan menimbang posisi sosial perempuan berhadapan dengan sebagai pihak yang mungkin telah lebih diuntungkan posisi sosialnya, seperti paman, suami atau kakak laki-lakinya. Hakim harus senantiasa memiliki kepekaan atas realitas ketimpangan akses dan kontrol perempuan terhadap produk hukum dan tafsir hukum yang boleh jadi tidak memihak secara adil kepada mereka.

Undang-Undang menetapkan bahwa hakim wajib memeriksa, mengadili dan memutuskan setiap perkara yang diajukan kepadanya. Seorang hakim tidak boleh menolak mengadili suatu perkara dengan dalih bahwa hukum tidak tersedia atau hukum kurang jelas. Ketentuan ini terdapat dalam banyak aturan, misalnya pasal 41c undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, pasal 14 Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970, pasal 59 ayat ( 1 ) Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 serta pasal 178 ayat ( 2 ) HIR. Hal ini juga ditegaskan dengan maksud yang sama dalam pasal 16 ayat ( 1 ) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004.

Keputusan pemberian *iddah* dan sebagainya itu bukan karena adanya tuntutan dari termohon atau atas dasar pemberian yang merupakan inisiatif dari pemohon, melainkan karena hakim telah menggunakan sensitivitasnya dengan menggunakan wewenangnya secara *ex officio* untuk memenuhi rasa keadilan bagi termohon.

Para hakim telah mengetahui bahwa seorang hakim wajib mengadili seluruh *petitum* yang diajukan, dan hakim tidak boleh mengadili lebih dari yang diminta, kecuali Undang-Undang menentukan lain. Tetapi dalam perkara perceraian hakim dapat memutus lebih dari yang diminta sesuai dengan jabatannya.<sup>17</sup>

Sehubungan dengan hal tersebut menarik juga untuk dikemukakan di sini tentang sebuah putusan Pengadilan Agama dan kemudian diperkuat oleh putusan banding dari Pengadilan Tinggi Agama yang mengadili suatu perkara permohonan cerai atau cerai talak oleh pemohon ( suami ) dengan alasan percekocan. Dalam permohonannya, Pemohon tidak mencantumkan permintaan untuk pembebasan *nafkah iddah*, *mut'ah* atau lainnya yang merupakan akibat dari perceraian. Termohon juga tidak menuntutnya baik melalui jawaban atau gugatan rekompensinya. Namun dengan kejeliannya, hakim hakim kemudian menetapkan dalam amar putusannya antara lain dengan menghukum Pemohon untuk membayar nafkah *iddah* kepada Termohon sebanyak Rp 45.000 ( dh ) dan *Mut'ah* sebanyak Rp1.000.000 (dh).

Putusan Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama tersebut telah dikuatkan oleh Mahkamah Agung RI melalui putusan No.106 KI/AG/1997 yang dalam pertimbangan hukum putusan Mahkamah Agung RI tersebut terungkap bahwa dari fakta di persidangan tidak terbukti bahwa isteri sebagai penyebab percekocan rumah tangga, sehingga jelas bahwa secara *ex officio* hakim dapat menetapkan pasal 41c Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 jo. Pasal 149 Kompilasi Hukum Islam tersebut.

---

<sup>17</sup> Ahmad Mujahidin, Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia, 2008, hal. 27.

Keputusan pemberian nafkah *iddah* dan sebagainya itu bukan karena adanya tuntutan dari Termohon atau atas dasar pemberian yang merupakan inisiatif dari Pemohon, melainkan karena hakim telah menggunakan sensitivitasnya dengan menggunakan wewenangnya secara *ex officio* untuk memenuhi rasa keadilan bagi Termohon.<sup>18</sup>

## DAFTAR PUSTAKA

- Arto, Mukti. 2003. *Praktek Perkara Perdata pada Pengadilan Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Djunaeni, H. Achmad. 2003. *Kapita Selekta Penerapan Hukum Islam*. Jakarta: Mahkamah Agung RI.
- Drs.C.S.T. Kansil. 1984. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: PN. Balai Pustaka.
- Faqih, Mansour. 1999. *Analisis Gender dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta Pustaka Pelajar.
- Manan, Abdul. 2000. *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*. Jakarta: Yayasan Al Hikmah.
- Mertokusumo, Sudikno. 1982. *Hukum Acara Perdata Indonesia*. Bandung: Alumni.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Hukum Acara Perdata Indonesia*. Yogyakarta: Liberty.
- Mujahidin, Ahmad. 2008. *Pembaharuan Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Ikatan Hakim Indonesia (IKAHI).
- Salim, Arskal, dkk. 2009. *Demi Keadilan dan Kesetaraan*. Jakarta: PUSKUMHAM.

---

<sup>18</sup> Lihat H. Achmad Djunaeni, Putusan Pengadilan Agama dalam yurisprudensi Mahkamah Agung *Kapita Selekta Penerapan Hukum Islam*, (Jakarta: Mahkamah Agung RI., 2003), hal. 85.



# ISLAM DAN KONSTRUKSI RELASI GENDER

Arif Maftuhin

## A. PENDAHULUAN

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ ، عَنْ نَافِعٍ ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ ، قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَجَعْنَا مِنَ الْأَحْرَابِ : ” لَا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَيْتِي قُرَيْظَةَ ” ، فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ : لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ : بَلْ نُصَلِّي لَمْ يَرِدْ مِتَا ذَلِكَ ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ<sup>1</sup> .

Kami memperoleh hadis dari Abdullah b. Muhammad b. Asmâ', yang mendapatkan Hadis dari Juwairiyah, dari Nafi, dari Ibn 'Umar, bahwa ketika mereka pulang dari Perang Ahzab, Nabi berpesan, "Jangan ada yang shalat Ashar kecuali setelah sampai di Bani Qurayzah." Saat Asar tiba, mereka masih di perjalanan. Sebagian mengatakan, "Kami tidak akan shalat sampai kami tiba di kampung Bani Qurayzah." Sebagian lagi mengatakan, "Kami akan shalat. Itu bukan yang dimaksud Nabi." Kejadian tersebut dilaporkan kepada Nabi dan beliau tidak menyalahkan siapa pun.

Hadis tersebut tidak berhubungan langsung dengan topik makalah ini, konstruksi gender dalam Islam. Tetapi ini adalah contoh yang baik tentang 'konstruksi' keagamaan kita, termasuk konstruksi gender yang akan kita bahas. Dikisahkan bahwa

---

<sup>1</sup> Diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam sahihnya, *Kitâb al-jumu'ah*, dalam Bab *salâta al-talib wa al-matlub râkiban wa imâ'*, Hadis No. 900. Edisi elektronik: [http://www.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=146&hd=900&pid=366230](http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=146&hd=900&pid=366230)



sepasukan Sahabat Nabi diperintahkan untuk menyerang Bani Quraizah. Kepada mereka, Nabi berpesan, “*lā yuṣalliyanna ahadun al-‘asra illâ fi Banî Qurayzah*” (Janganlah kalian shalat Asar kecuali di [perkampungan] Bani Quraiza). Sebelum mereka sampai di perkampungan dimaksud, sayangnya, waktu Asar sudah hampir habis. Sebagian Sahabat, yang berpedoman pada prinsip umum bahwa Shalat harus ditunaikan pada waktunya, segera menunaikan Shalat. Sebagian Sahabat lagi, berpegang kepada pesan khusus Nabi sebelum berangkat, tidak menunaikan Shalat Asar karena mereka belum tiba di kampung Bani Qurayzah, walau waktu Asar mungkin nanti telah habis.

Ada beberapa pelajaran yang dapat kita petik dari kisah ini. **Pertama**, walaupun sama-sama mendengar langsung ucapan Nabi, para Sahabat ternyata memiliki pemahaman yang berbeda. Satu “ucapan Nabi” berimplikasi pada dua konstruksi keagamaan yang bertolak belakang: beragama secara tekstual dan beragama secara kontekstual. Beragama secara tekstual adalah beragama dengan mematuhi apa yang tersurat dalam dalil-dalil khusus; sedangkan beragama secara kontekstual lebih melihat kepada dalil umum. Makna teks bagi kelompok tekstual adalah apa yang tampak mata di teks itu; sedangkan makna teks menurut keberagamaan yang kontekstual hanya bisa diperoleh dengan membandingkan teks itu dengan teks-teks lain. Sampai zaman kita sekarang pun, kedua corak beragama ini masih terus hidup dan menjadi salah satu sumber perbedaan antar kelompok umat Islam dan dalam praktik beragama sehari-hari. Perbedaan Idul Fitri, misalnya, disebabkan oleh kecenderungan-kecenderungan tekstual dan kontekstual ini.

**Kedua**, perbedaan itu sama sekali tidak terkait dengan tingkat kesalehan. Mereka yang shalat sebelum tiba di Kampung Bani Qurayzah tidak berarti melawan pesan Nabi. Mereka adalah kelompok yang taat kepada perintah shalat pada umumnya. Sementara mereka yang sekilas tampak ‘taat’ pada pesan khusus Nabi sebelum berangkat, tidak menjadi lebih baik agamanya karena mereka juga ‘menentang’ perintah umum agama dalam hal shalat: *inna al-ṣhalat kânat ‘ala al-mu’minîn kitâban mawqûtan* (shalat itu wajib dan ada waktu khususnya, bukan tempat khususnya di Bani Qurayzah). Perintah Nabi, menurut kelompok kontekstual, dimaksudkan agar mereka bergerak sedemikian cepat sehingga sebelum Asar habis waktunya, mereka sudah sampai di Kampung Bani Qurayzah.

**Ketiga**, dalam kasus tersebut, tidak ada yang dianggap tersesat. Mereka sama-sama mendapatkan pahala, walaupun hakikatnya mungkin ada yang salah ijtihad. Mereka yang benar memperoleh dua pahala; dan mereka yang salah mendapatkan satu pahala. Adapun ketentuan siapa yang sesungguhnya salah dan siapa yang sesungguhnya benar, Allah-lah yang akan memutuskan kelak di akhirat. Dalam Hadis lain disebutkan:

حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ المكي حدثنا حيوة بن شريح حدثني يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر قال فحدثت بهذا الحديث أبا بكر بن عمرو بن حزم فقال هكذا حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة وقال عبد العزيز بن المطلب عن عبد الله بن أبي بكر عن أبي سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله

*Menurut hadis yang diriwayatkan dari Ibrahim b. al-Harits, dari jalur Basar b. Sa'id, dari Abi Qays budaknya 'Amr b. al-'Ash, dari 'Amr b. al-'As yang mendengar Rasulullah berkata, "Jika seorang hakim memutuskan perkara melalui ijtihad dan ia benar dalam putusannya, maka ia mendapatkan dua pahala. Jika memutuskan dengan ijtihad dan keliru, maka ia mendapatkan satu pahala." Kebenaran Hadis ini dikonfirmasi oleh Abu Bakr b. 'Amr b. Hazm yang memperoleh hadis itu dari jalur Abu Salmah b. 'Abd al-Rahmân dari Abu Hurayrah. Demikian pula dengan jalur lain lagi dari Abd al-Aziz b. al-Mutallib, dari 'Abdullah b. Abi Bakr dari Salmah, dari Nabi.<sup>2</sup>*

Secara teori, ada banyak faktor yang bisa menyebabkan perbedaan paham dan ijtihad. Para ahli Ushul Fikih menyebutkan berapa faktor internal dan eksternal yang menyebabkan perbedaan ini:

1. Faktor akseptabilitas (*qâbiliyyah*) teks. Ini adalah faktor yang terkait dengan status *sahih* dan *da'if*, atau *ahad* (laporan satu saksi) dan *mutawâtir* (laporan banyak saksi). Perlu kita ingat, ahli Hadis kadang tidak sepakat tentang integritas seorang saksi. Misalnya, dalam kasus Ikrimah Maula Ibn Abbas. Menurut Bukhari, Ikrimah adalah orang yang layak dipercaya; sementara menurut Muslim ia adalah pembohong. Hadis yang dilaporkan Ikrimah bisa diterima oleh Bukhari dan ditolak oleh Muslim. Akibatnya, kalau kita lebih percaya Bukhari, kita akan gunakan Hadis dari Ikrimah, sementara kalau kita percaya kepada Muslim, kita akan tolak Hadis itu.
2. Perbedaan dalam member makna sebuah kosakata. Kata *qur'* dalam bahasa Arab bisa berarti "suci dari haid" dan bisa pula berarti sebaliknya, "kondisi haidh" itu sendiri. Kalau kita memilih yang pertama, maka waktu '*iddah* perempuan yang

<sup>2</sup> Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Kitab *al-Îtisâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*, Bab *Ajr al-Hâkim iza ijtahada fa asâba wa akhta'a*, Hadis no. 6919. Edisi elektronik: [http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=7032&idto=7032&bk\\_no=0&ID=4020](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=7032&idto=7032&bk_no=0&ID=4020)

ingin menikah lagi adalah tiga kali suci setelah talak jatuh; sedangkan kalau yang kedua yang kita pakai, maka waktu *iddahnya* adalah tiga kali haid. Perbedaan makna yang bersifat linguistik ini juga tak terelakkan dalam banyak lagi kosakata al-Qur'an.

3. Perbedaan dalil alternatif selain al-Qur'an dan Sunnah. Imam al-Syafi'i kita kenal sebagai imam yang lebih memilih *Qiyás* daripada dalil-dalil lain. Imam Abu Hanifah dan para muridnya lebih memilih *Istihsan* – yang dikecam dan ditolak mentah-mentah oleh al-Syafi'i. Sedangkan Imam Malik lebih memilih praktik masyarakat Madinah daripada melakukan *Qiyás*. Adapun Imam Ahmad lebih memilih Hadis Da'if daripada berijtihad sendiri. Selemah-lemahnya Hadis, baginya, masih lebih sah dijadikan sumber daripada pendapat seseorang. Nah, dengan perbedaan dalil seperti ini, pasti berbeda pula konstruksi agama mereka.
4. *Naskh* dan *mansúkh*. Ulama tidak mudah untuk bersepakat ketika ada dua dalil yang sama-sama dari al-Qur'an dan kelihatannya bertentangan. Mereka biasanya berselisih apakah dalil yang satu sudah menghapuskan dalil yang lain atau membatasi ayat yang satu dari ayat yang lain. Misalnya,<sup>3</sup> apakah ketentuan *iddah* dalam Surat al-Baqarah (228) berikut:

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

dibatalkan atau dibatasi oleh Surat al-Ahزاب (22):

إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من  
عدة تعتدونها

Jika ulama tidak bisa sepakat dalam menafsirkan relasi kedua ayat ini, maka otoritas sebuah ayat untuk menjadi dalil bisa hilang ketika ayat itu dianggap telah dibatalkan oleh ayat yang lain.<sup>4</sup>

Selain empat faktor tersebut, masih ada banyak lagi faktor yang menyebabkan perbedaan keagamaan kita.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Untuk contoh-contoh lain, lih. Muhammad Khudari Bik, *Tarikh al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubra, 1960), hlm. 23.

<sup>4</sup> Untuk contoh-contoh sederhana

<sup>5</sup> Lebih detil tentang perbedaan pendapat, keniscayaan dan contoh-contohnya lihat Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fikihî al-'Âm*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998), Juz 2, hlm. 269-276. Dalam pengantar kitab fikih perbandingannya, Ibn Ruyd menyebutkan enam penyebab perbedaan: (1) sifat umum dan khususnya sebuah dalil – apakah sebuah dalil yang khusus untuk seseorang berlaku untuk semua umat atau sebaliknya; (2) multi makna dalam sebuah kosakata – seperti kata *qur'* yang bisa berarti suci dan haid sekaligus; (3) perbedaan *I'rab*, menyangkut penafsiran fungsi gramatikal elemen-elemen dalam kalimat; (4) perbedaan persepsi tentang sifat sebuah kalimat apakah ia dimaksudkan sebagai

Kalau para ahli Ushul Fikih biasanya membahas topik ini dalam bab *asbābu ikhtilāf al-mujtahidīn* (sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat di kalangan mujtahid), maka kita bisa saja menyebutnya sebagai ‘faktor-faktor yang mengkonstruksi’ tafsir keagamaan kita. Apa pun tafsir keagamaan yang dipilih, orang tak pernah bisa lepas dari apa yang kita dapat sebut sebagai “kungkungan faktor-faktor konstruktif”. Mereka yang mengaku ‘paling murni’ agamanya pun, dipengaruhi oleh faktor-faktor konstruktif ini, sadar atau tidak. Kalau mereka menyerukan, “tolak mazhab dan kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah”, maka kembali lagi mereka harus bertemu dengan makna ganda kosakata al-Qur’an, seperti kata *qur’* tadi, atau bertemu dengan status Sunnah yang menurut Bukhari berstatus *ṣahīh* tapi menurut Muslim berstatus *ḍa’if*. Jika kita memilih Bukharī, maka konstruksi Bukhari-lah yang membentuk keagamaan kita. Tidak ada jalan untuk menghindar!

Salah satu faktor yang hendak kita tekankan dalam tulisan berikut, dan selama ini diabaikan dalam diskusi para ahli Ushul Fikih dalam bab *asbābu al-ikhtilāf*, adalah **relasi gender**. Faktor gender tidak termasuk dalam bab linguistik (*al-buḥuts al-lughawiyah*) Ushul Fikih atau pun dalam bab metode *istinbāt*. Tetapi, seperti akan ditunjukkan nanti, faktor gender mempengaruhi konstruksi keagamaan kita tidak kalah pentingnya dibanding faktor-faktor linguistik atau kualitas rawi.

Artinya, dalam setiap *bāb* dan *ḥukm*, konstruksi gender ada secara laten dalam keagamaan kita. Bahkan, karena kuatnya faktor ini, tidak mengherankan bila dalam literature Fikih kita menemukan buku-buku berjudul *Fikih al-Nisā*<sup>6</sup>(Fikih Perempuan) selagi tidak pernah ada *Fikih al-Rijāl*! Mengapa harus ditulis khusus Fikih perempuan? Konstruksi gender, jawabnya. Sebab karena konstruksi gender itulah pasal-pasal khusus dalam Fikih ditulis. Kalau laki-laki ucapkanlah *subhanallāh* sewaktu mengingatkan imam shalat yang lupa; kalau perempuan tepukkan tangan karena suara perempuan dianggap aurat. Kalau laki-laki, tutuplah sebatas pusar dan lutut; kalau perempuan, tutuplah seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan.

---

kalimat biasa atau kalimat berkias/symbolik; (5) perbedaan terhadap sifat definitif sebuah kata yang di satu dalil dengan dalil lain berbeda. Misalnya, di satu dalil dikatakan budak-mukmin, tetapi di dalil lain hanya disebut budak padahal topiknya sama; (6) kontradiksi antara riwayat yang menyebutkan ucapan, tindakan, dan ketetapan Nabi. Lihat Ibn Rusyd, *Bidayāt al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, t.k.: Syirkat al-Nur Asia, t.t.p., hlm. 4.

<sup>6</sup> Misalnya, Muhammad al-Khasyt, *Fikih al-Nisā’ fi ḍaw-I al-madzāhib al-arba’ah wa al-ijtihād al-fiqhiyyah al-mu’āsirah*, (Damaskus-Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1994); Muhammad Mutawalli al-Sya’rawī, *fikih al-Mar’ah al-Muslimah*, (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.t.p).

## B. APA ITU GENDER?

Gender adalah istilah baru dalam literatur kajian keislaman, sebagaimana ia juga belum lama masuk ke dalam kamus ilmu-ilmu sosial. Dalam bahasa Inggris, kata *gender* awalnya diartikan sama dengan ‘*sex*’, jenis kelamin dalam arti biologis. Sejak dekade 1970-an, bersama dengan memuncaknya gerakan feminis di Barat, istilah *gender* mulai digunakan secara khusus untuk menyebut perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan. Menurut pengertian ini, sifat “lelaki” (maskulin) dan “perempuan” (feminin) adalah hasil dari konstruksi sosial, bukan kodrat alami seperti menstruasi dan melahirkan. Apa yang disebut “normal” dalam sifat kelelakian dan keperempuanan tergantung kepada bagaimana masyarakat menentukan dan tidak ada hubungan yang signifikan dengan jenis kelamin seseorang.<sup>7</sup>

Mansour Fakih, salah seorang penyebar ide analisis gender di Indonesia, menyebut satu pedoman yang gampang bagi kita untuk membedakan mana yang “kodrat” (seks) dan yang “konstruksi sosial” (gender). Menurutnya, setiap sifat biasanya dilekatkan pada jenis kelamin tertentu, tetapi jika “sifat-sifat tersebut bisa dipertukarkan, maka sifat tersebut adalah hasil konstruksi masyarakat, dan sama sekali bukan kodrat”.<sup>8</sup> Sifat lemah lembut biasanya dilekatkan dengan jenis kelamin perempuan, tetapi apakah tidak ada lelaki yang bersifat lemah lembut dan apakah semua perempuan bersifat lemah lembut? Karena faktanya ada lelaki lemah lembut dan perempuan keras maka sifat ini adalah ‘gender’ bukan ‘seks’.

Walaupun sekarang mulai ada yang mempersoalkan perbedaan tersebut karena tubuh dan jenis kelamin memang memiliki pengaruh yang kuat terhadap cara pandang masyarakat terhadap peran kelelakian dan keperempuanan,<sup>9</sup> istilah *gender* telah banyak membantu gerakan feminis dalam upaya membongkar ketidak-adilan akibat relasi gender yang sering disamakan dengan perbedaan seks. Misalnya, bahwa secara seksual perempuan melahirkan dan menyusui (kedua hal ini dilakukan di rumah) tidak berarti bahwa ia harus “di rumah saja”, “menjadi ibu rumah tangga”, atau “tidak mempunyai ruang di wilayah publik”. Domestifikasi peran perempuan adalah konstruksi sosial [gender], bukan kodrat perempuan. Implikasinya, kalau ada perempuan yang berani

---

<sup>7</sup> Ada banyak referensi tentang makna istilah *gender*, misalnya Teresa A. Meade dan Merry E. (eds.), *A companion to gender history*, Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2004; Mary Holmes, *What is Gender? Sociological Approaches*, Los Angeles: Sage Publications, 2007.

<sup>8</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm. 10.

<sup>9</sup> Jane Pilcher dan Imelda Whelehan, *50 Key Concepts in Gender Studies*, Los Angeles: Sage Publications, 2004.

melawan domestifikasi, ia lebih ‘aman’ karena ia melawan konstruksi sosial, bukan kodrat.

Setidaknya ada tiga alasan mengapa konstruksi sosial yang bernama gender penting dan harus dipertimbangkan dalam memahami konstruksi keagamaan kita. **Pertama**, gender membentuk identitas diri seseorang. Meski tidak mudah untuk menyepakati dari mana asal-usul gender dibentuk, tetapi para ahli sependapat bahwa gender mempengaruhi cara orang melihat dirinya, perilaku yang pantas bagi dirinya, dan bagaimana ia melihat dan memperlakukan orang lain. **Kedua**, gender adalah elemen penting dalam interaksi sosial. Kita akan sulit sekali berinteraksi dengan orang lain ketika kita tidak tahu apa jenis kelaminnya. Status “perempuan” dan “lelaki” sangat mempengaruhi cara kita memainkan peran diri kita sendiri dan ekspektasi peran apa yang mungkin dimainkan orang yang dihadapan kita. **Ketiga**, gender menjadi elemen penting, jika bukan yang terpenting, dalam menata-kelola lembaga sosial. Sekolah, institusi hukum, pekerjaan, sampai dengan tempat ibadah dipengaruhi oleh gender.<sup>10</sup>

Karena gender hadir di segala aspek kehidupan kita, dari yang personal sampai ke publik, gender adalah bagian penting dari kekuasaan. Kuasa suami atas istri, misalnya, dipengaruhi oleh gender. Kuasa menetapkan gaji karyawan, juga dipengaruhi gender. Karena gender adalah bagian dari kuasa, maka segala cara dilakukan oleh kelompok yang kuasa untuk mempertahankan kekuasaannya. Kalau yang punya kuasa adalah laki-laki, biasa disebut patriarkhi,<sup>11</sup> maka bias patriarkhi yang membentuk konstruksi gender. Karena relasi gendernya bias laki-laki, akibatnya perempuanlah yang seringkali dirugikan.

### C. KONSTRUKSI GENDER DALAM ISLAM

Masyarakat Arab pra-Islam adalah masyarakat patriarkhi. Bias patriarkhi masyarakat Arab, misalnya, sering kita baca dalam buku-buku sejarah Islam ketika menceritakan bagaimana masyarakat Arab jahiliyyah kecewa sekali bila mendapatkan Anak perempuan. Tidak jarang, mereka membunuh atau mengubur hidup-hidup bayi perempuan. Demikian pula dalam pernikahan, masyarakat Arab pra-Islam konon memperlakukan istri mereka seperti harta milik yang bisa diwariskan dan dibagi-bagi kepada para ahli warisnya. Tidak lupa dikatakan dalam buku-buku sejarah bahwa Islam datang untuk menolak praktik-praktik biadab semacam itu dan menempatkan

---

<sup>10</sup> Amy S. Wharton, *The sociology of gender: an introduction to theory and research*, (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005), hlm. 9-10

<sup>11</sup> Patriarkhi adalah istilah untuk lembaga atau masyarakat yang kekuasaan, kontrol sosial dan material, di tangan kaum lelaki. Jodi O'brien (ed.), *Encyclopedia Of Gender And Society*, Jodi O'brien, Thousand Oaks, (CA: Sage Publications, 2009), hlm. 629-630.

perempuan di kedudukan yang lebih terhormat. Apa pun motif buku sejarah Islam, jelas sekali ada tema ‘gender’ dalam kisah-kisah tersebut. Maka, kita tidak mungkin menutup mata dari faktor gender, khususnya bias patriarkhi, dalam memahami ajaran-ajaran Islam.

Ada tiga wilayah diskusi yang bisa kita bedakan untuk melacak bias patriarkhi dalam konstruksi relasi gender dalam Islam. **Pertama**, wilayah teks yang menyangkut interpretasi dan reinterpetasi teks-teks suci al-Qur’an dan al-Sunnah. **Kedua**, wilayah ideologi, tradisi, dan sejarah yang ada di kawasan/bangsa Muslim tertentu yang terkait dengan perempuan dan menghasilkan wacana khas Islam dan perempuan di kawasan itu. Wacana Islam dan perempuan di Indonesia pasti berbeda dengan Islam dan perempuan Arab Saudi atau Iran. **Ketiga**, di wilayah kehidupan sehari-hari. Jika yang pertama dan kedua tadi bersifat normatif, di sini hubungan Islam dan perempuan dilihat dalam apa yang sekarang dipraktikkan di masyarakat Muslim.<sup>12</sup> Untuk menemukan konstruksi gender dalam Islam kita harus menyadari wilayah-wilayah ini agar kita tidak tergesa-gesa menarik kesimpulan sederhana bahwa Islam menindas perempuan atau sebaliknya Islam memuliakan perempuan.

\*\*\*

Untuk wilayah teks, ada dua hal yang perlu kita ingat: **pertama**, kita perlu menghindari pertanyaan semisal, “adakah dalil yang menunjukkan bahwa al-Qur’an anti/pro kesetaraan gender?”; dan **kedua**, terkait dengan yang pertama, wilayah teks ini meluas lebih dari sekedar teks al-Qur’an dan al-Sunnah, tetapi juga teks-teks keagamaan lainnya yang ikut membentuk cara baca kita terhadap al-Qur’an dan al-Sunnah. Mulai dari teks Fikih, tafsir, kompilasi Hadis, hingga teks-teks tarikh dan tasawwuf. Ketika kita menyebut teks, intertekstualitas berbagai literatur ini menyatu tak terpisah untuk saling dukung dalam mengkonstruksi keagamaan kita.

Sebab, seperti dalam kasus Bani Qurayzah tadi, dalil tidak pernah berdiri sendiri. Dalil selalu ditafsirkan dan konstruksi tafsir yang akan menunjukkan kesetaraan atau ketidaksetaraan gender dalam al-Qur’an. Maka sejauh penafsiran dalam literatur keislaman ini, dapat kita katakan bahwa tafsir yang lebih mapan menunjukkan sikap ambigu terhadap perempuan. Selagi mengatakan bahwa Islam memuliakan perempuan, mereka jelas-jelas mendukung tafsir yang memarjinalkan perempuan dari laki-laki. Ayat *al-rijálu qawwamúna ‘ala al-nisâ’*, misalnya, selalu menjadi pembenar dominasi laki-laki atas perempuan, bahwa laki-laki adalah pemimpin

---

<sup>12</sup> Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, (NJ: Princeton University Press, 1999), hlm. 3

perempuan. Dalam teks-teks ini, seperti tidak ada kontradiksi antara perempuan yang “dimuliakan”, di satu sisi, dengan selalu “dipimpin” laki-laki. Sebab, salah satu tanda kemuliaan perempuan adalah karena dipimpin laki-laki. Dalam hal domestifikasi peran perempuan, Muhammad Qutb mengatakan:

... Islam memberikan kecukupan [ekonomi] kepada perempuan agar ia tak perlu bekerja di luar rumah untuk diri dan keluarganya, agar perempuan dapat menjalankan fungsi paling penting dalam kehidupan umat manusia: fungsi melahirkan generasi baru, serta merawat dan menjaganya dari kerusakan.<sup>13</sup>

Penafsiran yang mengatasmakan “Islam” seperti ini sudah jauh dari teks sendiri dan sepenuhnya berdasar kepada pengamatan-pengamatan di zaman hidup si penafsir, bukan dari pernyataan teks, karena tidak ada dalil al-Qur’an yang mengharuskan perempuan untuk hanya di rumah dan mendidik anak. Al-Qur’an malah menceritakan perempuan-perempuan aktif, dari yang menggembala kambing (dalam kisah Musa) sampai dengan yang mengelola Negara (Bilqis).

Bias patriarkhi dalam menafsirkan al-Qur’an, menurut penelitian Nasaruddin Umar<sup>14</sup>, terjadi dalam beberapa lapis:

1. Standarisasi titik, syakal, dan bacaan al-Qur’an. Contoh, kata *وقرن* dalam al-Ahzâb 33. Kalau dibaca *waqarna*, maka kaum perempuan harus tinggal di rumah; kalau dibaca *waqirna*, perempuan bergembira di rumah mereka.
2. Pengertian kosakata dalam al-Qur’an. Misalnya kata *lams* dalam Surat al-Maidah (6), apakah ia berarti menyentuh atau berarti bersetubuh.
3. Penetapan arti kata ganti (*damîr*). Seperti kata ganti *ها* dalam al-Nisa’ (1), apakah itu berarti Adam atau berarti Zat lain yang darinya diciptakan Adam dan Hawa.
4. Penetapan batas pengecualian (*istitsnâ’*). Misalnya dalam surat al-Nur (4-5) disebutkan hukuman bagi suami yang menuduh zina istrinya adalah: (1) dicambuk 80 kali, (2) ditolak kesaksian selamanya, (3) tergolong fasik. Kemudian dikatakan *إلا الذين تابوا* (kecuali mereka yang bertaubat). Menurut mayoritas imam, taubat si suami dapat menghapus ketigajenis hukuman tersebut; menurut Abu Hanifah, taubat hanya bisa menghapus status fasiq. Dalam hal ini, pendapat jumbuh berimplikasi meringankan si suami karena tak perlu mendapat hukuman fisik; sementara Abu Hanifah tidak.
5. Penetapan arti huruf *’atf*. Misalnya huruf *و* dalam al-Nisa: 3 mengenai jumlah perempuan yang boleh dinikahi. Kalau wau diartikan “atau”, maka maksimal

<sup>13</sup> Muhammad Qutb, *Ma’rakat al-Taqlîd*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1992, hlm. 139.

<sup>14</sup> Nasaruddin Umar, “Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur’an”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Sabtu, 12 Januari 2002.



menikah empat; tetapi kalau diartikan sebagai penjumlahan (sembilan orang) atau perkalian (dua puluh empat), maka akan banyak sekali jumlah perempuan yang boleh dinikahi.

6. Bias dalam struktur Bahasa Arab. Bahasa Arab, sama seperti bahasa Semitik lainnya, adalah bahasa yang patriarkhis, lebih mendahulukan laki-laki daripada perempuan. Kata ganti laki-laki bisa digunakan untuk bermakna semua laki-laki dan perempuan, tetapi tidak sebaliknya. Kalau al-Qur'an tampak bias dari segi bahasa, maka sesungguhnya bukan al-Qur'an yang bias gender, melainkan bahasa Arab, bahasa manusia yang digunakan oleh al-Qur'an.
7. Bias dalam terjemah al-Qur'an. Misalnya dalam terjemahan kata *qawwâm* dalam al-Nisa: 34. Terjemah al-Qur'an Indonesia untuk kata *qawwâm* adalah "pemimpin", padahal dalam Bahasa Arab sendiri kata ini bisa berarti pelindung, pemelihara, dan pendamping.
8. Bias dalam metode tafsir. Metode tafsir tertentu dapat menghasilkan penafsiran yang berpihak pada laki-laki sementara metode yang lain bisa lebih adil terhadap perempuan.
9. Pengaruh riwayat Israiliyyat. Kisah Israiliyyat adalah penjelasan-penjelasan yang bersumber dari tradisi Judeo-Kristen yang digunakan untuk menjelaskan al-Qur'an. Karena sumber kisah Israiliyyat berasal dari tradisi patriarkhi, maka penjelasan-penjelasan tersebut juga menjadi sangat bias gender.
10. Bias ketika teks-teks itu dibakukan dalam literatur Fikih (hukum Islam). Fikih adalah disiplin yang paling berpengaruh dalam perilaku Muslim, dan karena mayoritas ahli Fikih adalah lelaki, maka bias gender dalam Fikih seringkali tak terelakkan.

\*\*\*

Wilayah kedua terletak pada wacana yang dihasilkan oleh ideologi dan pengalaman sejarah bangsa/kawasan tertentu. Konstruksi relasi gender dalam benak orang Arab dipengaruhi oleh relasi-relasi yang mereka terima dari sejarah panjang masyarakat mereka hingga ke masa pra-Islam. Demikian pula dipengaruhi oleh kontak-kontak mereka dengan peradaban-peradaban yang mereka taklukkan. Jenis pakaian yang kelak di kemudian hari dianggap sebagai pakaian kehormatan wanita Muslim, seperti cadar, adalah produk pengalaman historis ini. Menurut penelitian Stillman, upaya menjaga identitas murni Arab seperti dalam hal berpakaian semakin sulit dilakukan ketika berbagai jenis harta rampasan perang, termasuk pakaian, dari negeri yang ditaklukkan melimpah di tangan orang-orang Arab.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress: from the dawn of Islam to modern times*, (Leiden: Brill, 2003), hlm.

Pengalaman bangsa Timur Tengah tersebut jelas berbeda dengan pengalaman Jawa. Kalau Islam di Timur Tengah berkembang menemukan peradaban baru dan kemudian menaklukkannya, melalui ekspansi militer dan dominasi, Islam di Jawa datang dengan semangat berbeda. Membandingkan pengalaman islamisasi Indonesia dan Maroko, Geertz mengatakan, “In Indonesia Islam did not construct a civilization, it appropriated one”.<sup>16</sup> Kalau di Maroko Islam mengembangkan diri dengan menaklukkan peradaban, melakukan islamisasi terhadap masyarakat yang relatif belum berbudaya, di Indonesia, Islam sepenuhnya memanfaatkan peradaban lokal dalam ‘membangkitkan’ dirinya.

Konstruksi dan relasi gender pra-Islam, boleh dikatakan, meninggalkan bekas kuat dalam konstruksi gender Islam di Indonesia, seperti kuatnya tradisi maternalisme dalam masyarakat Minang. Walaupun masyarakat Minangkabau adalah masyarakat yang sangat religious dan dikenal memiliki motto “adat bersendi syara’, dan syara’ bersendi kitabullah”, tetapi masyarakat Minangkabau masih menjunjung tinggi prinsip-prinsip maternalisme dalam pengelolaan sumber daya ekonomi mereka. Harta pusaka dipisahkan dari harta warisan dan pembagian pusaka tetap mengikuti jalur perempuan tanpa bisa diintervensi oleh aturan Fikih yang tidak mengenal penggolongan harta menjadi harta pusaka dan waris.

\*\*\*

**Ketiga**, di wilayah pengalaman sehari-hari. Konstruksi relasi gender juga bisa dilihat dalam kehidupan sehari-hari Muslim. Di Indonesia, perempuan Muslim jauh lebih menikmati kebebasan di ruang publik di bandingkan dengan rekan-rekan mereka di Saudi Arabia. Kalau di Arab Saudi perempuan tidak memiliki hak untuk sekedar menyetir mobil pribadi mereka, di sini cukup banyak perempuan yang bahkan menjadi sopir angkutan umum. Melihat di mana letak Islam dalam konteks gender dalam kehidupan sehari-hari pasti juga lebih rumit. Apakah masyarakat Saudi lebih islami daripada masyarakat kita yang mengizinkan perempuan untuk bekerja di ruang publik?

Salah satu studi menarik dalam kasus ini adalah studi yang dilakukan oleh Nina Nurmila.<sup>17</sup> Nina berpendapat bahwa dalam kehidupan sehari-hari umumnya orang gagal membedakan mana yang Islam dan mana yang tafsir tentang Islam. Ia mengambil

---

30.

<sup>16</sup> Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), hlm. 11.

<sup>17</sup> Salah satu tulisan menarik dari segi ini baca Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating polygamy in Indonesia*, (London: Routledge, 2009).

contoh debat poligami di Indonesia. Ia menemukan bahwa bagi kebanyakan orang Islam, poligami adalah ajaran Islam. Begitu kuat kesan ini sampai-sampai seorang aktifis perempuan yang dalam sehari-hari sudah bergulat dengan berbagai kasus korban poligami pun masih berpendapat bahwa “poligami adalah ajaran islam dan kita tak bisa mengubah itu.” Padahal, kalau saja fakta sehari-hari sudah menunjukkan lebih banyaknya madarat daripada manfaat poligami, pasti klaim tentang keilsaman poligami sudah harus dipertanyakan karena syariat tidak pernah diturunkan untuk menciptakan kemadaramatan. Konstruksi siapakah yang membuat kemadaramatan itu?

\*\*\*

Ketiga wilayah tersebut sama-sama memberikan indikasi bahwa tidak mungkin pemahaman kita mengenai Islam dan perempuan bisa disederhanakan dalam satu wilayah saja. Argumen normatif bahwa Islam, sebagaimana yang tertulis dalam teks al-Qur’an dan Sunnah, menjunjung tinggi perempuan selain akan bermasalah dari segi argumen itu sendiri juga akan berhadapan dengan ‘fakta’ bahwa dalam sejarah kaum perempuan tidak cukup diberi akses pendidikan dan ekonomi yang sama dengan laki-laki. Atau sebaliknya, argumen normatif yang menyatakan bahwa perempuan tidak sah menjadi pemimpin juga harus berbenturan dengan fakta lain yang membuktikan bahwa ada banyak pemimpin perempuan dalam sejarah Islam.<sup>18</sup> Jadi, terlepas dari apa mazhab pemikiran yang kita anut, konstruksi gender dan segala bentuk biasnya, hadir dalam pemikiran kita.

#### D. REKONSTRUKSI RELASI GENDER

Dengan menyadari bahwa apa pun yang kita pahami sebagai ajaran Islam tentang peran perempuan adalah konstruksi rumit dalam berbagai wilayah dan level pengetahuan dan keyakinan keagamaan kita, saatnya kita kini bertanya kembali: apakah konstruksi relasi gender yang ada dalam pemahaman dan keyakinan keagamaan kita benar-benar menghargai perempuan sebagai manusia seutuhnya dan mitra setara kita atau tidak?

Kembali kepada tiga wilayah bias gender tadi, rekonstruksi cara beragama kita agar lebih adil bisa dilakukan di tiga wilayah bias gender tadi: teks, tradisi/sejarah, dan kehidupan sehari-hari. Di wilayah teks, ada beberapa hal yang bisa dilakukan: **pertama**, membedakan antara penafsiran dengan al-Qur’an; sebab seringkali apa yang kita anggap sebagai al-Qur’an tak lebih adalah penafsiran al-Qur’an yang

---

<sup>18</sup> Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006).

merekonstruksi pemahaman kita yang bias gender dari berbagai aspek (seperti yang ditemukan Nasaruddin Umar di atas). Dalam teks yang berbunyi *al-rijâl qawwâmûn ‘alâ al-nisâ’*, bukan al-Qur’an yang mengatakan bahwa “Laki-laki adalah **pemimpin** perempuan”, melainkan terjemah kita dalam Bahasa Indonesia sendirilah yang mengatakannya. Teks al-Qur’an yang sama bisa berbunyi “kaum pria adalah pendamping wanita”.

**Kedua**, membedakan antara ajaran pokok (*uṣūl*) dengan ajaran cabang (*furū’*). Misalnya salah satu ajaran pokok dalam Islam adalah keadilan dan semua agama diturunkan untuk keadilan. Karena keadilan itu bersifat relatif sesuai dengan konteks dan zaman, maka indikator ‘adil’ yang ada di masa teks-teks itu ditulis bersifat terbuka terhadap evaluasi dan modifikasi. Ajaran adilnya sama, tetapi implikasinya berbeda. Jika dulu hanya laki-laki yang menceraikan adalah adil dalam konteks masyarakat patriarkhi; maka sekarang menjadi tidak adil karena sebagai akad yang melibatkan dua pihak yang setara, hak dan kewajiban pun harus setara.

Terkait dengan tradisi dan sejarah, kita tidak bisa mengubah sejarah dan tradisi di masa lalu. Tetapi kita bisa membuat penafsiran baru yang lebih dekat kepada keadilan. Salah satu upayanya adalah menulis kembali sejarah yang mengangkat perempuan sebagai tokoh utama sejarah atau menonjolkan kembali peran-peran penting perempuan yang disembunyikan dalam historiografi laki-laki. Upaya Fatima Mernissi dalam *The Forgotten Queens of Islam*<sup>19</sup> bisa menjadi contoh di sini. Dengan menggunakan sejarah dan menceritakan kekuasaan para penguasa Muslim perempuan di masa lalu, Mernissi mampu meruntuhkan mitos bahwa perempuan tak bisa menjadi pemimpin.

Dalam kehidupan sehari-hari, rekonstruksi relasi gender yang lebih adil bisa dilakukan di ruang-ruang sidang Pengadilan Agama. Hakim pengadilan agama, dalam konteks rekonstruksi relasi gender, memiliki peran penting karena posisinya yang menentukan ‘nasib’ perempuan dalam relasi domestiknya dengan laki-laki. Seperti tergambar dalam bab sebelum ini, ada banyak wilayah yang para hakim bisa memberikan kontribusi langsung dalam upaya rekonstruksi yang lebih adil dan lebih dekat kepada tujuan syari’at. Hakim harus lebih adil karena keadilan inilah yang paling dekat dengan ketaqwaan.

---

<sup>19</sup> Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

## E. KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat kita simpulkan bahwa pandangan keagamaan kita samasekali tidak pernah ‘murni’. Ada banyak faktor yang membentuk cara beragama kita dalam konstruksi tertentu. Konstruksi ini bias berasal dari teks, pilihan teks, model penafsiran, tradisi penafsir, jenis kelamin si penafsir, kepentingan si penafsir, kapan ditafsirkan, dan seterusnya. Salah satu konstruktor kuat dalam cara beragama kita adalah gender.

Bias gender ini seringkali tidak kita sadari karena ia bersifat laten. Dalam membaca al-Qur’an saja, setidaknya bias itu dapat ditemukan di sepuluh tempat. Seorang mujtahid atau hakim perlu menyadari lokasi-lokasi itu untuk membedakan mana yang ajaran pokok dan mana yang bias para ulama semata. Dengan pemahaman yang baik terhadap isu-isu ini, maka produk ijtihad yang lebih sesuai dengan zaman dan dekat dengan keadilan bisa kita wujudkan. Semoga.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

Al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Kitab *al-ʿĪtisām bi al-Kitâb wa al-Sunnah*.

\_\_\_\_\_. *Kitâb al-jumu‘ah*.

al-Khasyt, Muhammad. 1994. *Fikih al-Nisâ’ fi Daw-I al-Madzâhib al-Arba‘ah wa al-Ijtihâd al-Fiqhiyyah al-Mu‘âsirah*. Damaskus-Kairo: Dâr al-Kutub al-‘Arabî.

al-Sya‘rawî, Muhammad Mutawalli. T.t. *Fikih al-Mar’ah al-Muslimah*. Kairo: Maktabah Taufiqiyyah.

al-Zarqa’, Mustafa Ahmad. 1998. *al-Madkhal al-Fikihî al-‘Âm*. Damaskus: Dâr al-Qalam.

Bik, Muhammad Khudari. 1960. *Tarikh al-Tasyrî‘ al-Islâmi*. Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubra.

Fakih, Mansour. 1999. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Holmes, Mary. 2007. *What is Gender? Sociological Approaches*. Los Angeles: Sage Publications.
- Meade, Teresa A. dan Merry E. (eds.). 2004. *A Companion to Gender History*. Malden MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Mernissi, Fatima. 2006. *The Forgotten Queens of Islam*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Mir-Hosseini, Ziba. 1999. *Islam and Gender: The religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Pilcher, Jane dan Imelda Whelehan. 2004. *50 Key Concepts in Gender Studies*. Los Angeles: Sage Publications.
- Qutb, Muhammad. 1992. *Ma'rakat al-Taqâlid*. Kairo: Dar al-Syuruq.
- Stillman, Yedida Kalfon. 2003. *Arab Dress: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden: Brill.
- Umar, Nasaruddin. "Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur'an", *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Ilmu Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Sabtu, 12 Januari 2002.
- Wharton, Amy S. 2005. *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research*. Malden MA: Blackwell Publishing.

### **Website**

[http://www.islamweb.net/hadith/display\\_hbook.php?bk\\_no=146&hd=900&pid=366230](http://www.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=146&hd=900&pid=366230)

[http://www.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=7032&idto=7032&bk\\_no=0&ID=4020](http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=7032&idto=7032&bk_no=0&ID=4020)



# PENGUATAN HAK-HAK PEREMPUAN DALAM PERATURAN PERUNDANG- UNDANGAN DAN QANUN ACEH<sup>1</sup>

*Lies Marcoes-Natsir dkk*

## **A. PENDAHULUAN**

Ada sejumlah Undang-Undang, Inpres, Peraturan Daerah, qanun yang secara eksplisit mendukung upaya pemberdayaan perempuan. Misalnya Undang-Undang No 7/1984 tentang Ratifikasi Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW), Inpres no 9/2000 tentang Pengarus Utamaan Gender (PUG) dan UU no 23/2004 tentang Penghapusan Kekerasan terhadap perempuan.

Di Aceh, UUPA no 11/2006 juga memastikan soal keterwakilan perempuan dalam lembaga-lembaga pemerintah. Setidaknya ada 8 pasal yang secara eksplisit menyebutkan peran serta perempuan. Aceh juga telah memiliki Qanun no 6/2009 Perlindungan dan Pemberdayaan Perempuan.

Pada 11 Nopember 2008 Piagam-piagam hak-hak Perempuan Aceh telah dicetuskan. Meskipun piagam itu tak memiliki kekuatan hukum yang mengikat namun setidaknya ia memiliki kekuatan moral yang dapat dijadikan sandaran bagi para pengambil kebijakan di Aceh untuk pemenuhan hak-hak kaum perempuan. Sebaliknya, bagi kaum perempuan dan masyarakat sendiri, piagam itu dapat dijadikan pegangan agar hak-hak kaum perempuan Aceh mendapatkan jaminan dari pemerintah. Dengan tersedianya jaminan itu, sebagaimana disampaikan Gubernur Aceh Irwandi Yusuf, perempuan tak hanya akan menuntut kesetaraan tetapi juga mendapatkan peluang untuk memanfaatkan kesetaraan itu. Menyusul deklarasi piagam hak-hak perempuan tersebut, DPR Aceh juga memiliki Qanun Pemberdayaan Perempuan

---

<sup>1</sup> Tulisan ini pernah dipublikasikan oleh Mahkamah Syari'ah Aceh: *Kumpulan Referensi Evaluasi si Hakim dalam Menerapkan Sentivitas Gender di Mahkamah Syari'ah Aceh*, Lies Marcos dkk. 2009.



dan telah melakukan pertemuan dengan banyak pihak termasuk dengan Komnas Perempuan pada November 2008 lalu di Jakarta.

Telah terbukti ada sejumlah Perda di beberapa daerah yang semula bertujuan memberikan perlindungan kepada perempuan malah membatasi hak-hak kaum perempuan. Ini karena perempuan tidak dilibatkan dalam pengambilan keputusan atau terjadi bias lelaki maupun bias perempuan kelas menengah yang tidak sensitif pada keadaan dan kebutuhan perempuan lain.

Ketika itu kunjungan anggota DPRA ke Komnas perempuan ini merupakan rangkaian dari seluruh perjalanan mereka untuk mendapatkan masukan terhadap Qanun Pemberdayaan dan Perlindungan Perempuan yang masih dalam proses pembahasan. Hal itu dilakukan agar Qanun itu mendapat masukan yang semestinya, menghindari hal-hal yang memungkinkan dapat melanggar hak-hak perempuan meskipun tujuan awalnya untuk memberikan perlindungan. Telah terbukti di berapa daerah Perda-perda yang semula ditujukan untuk perlindungan perempuan malah mendapatkan protes dari kaum perempuan sendiri karena alih-alih memberi perlindungan ternyata malah membatasi hak-hak kaum perempuan. Hal ini dapat terjadi karena dalam penyusunannya perempuan tidak dilibatkan atau terdapat berbagai bias baik bias lelaki maupun bias perempuan kelas menengah yang kurang sensitif pada kebutuhan perempuan kalangan lainnya. Salah satu contoh yang memunculkan protes adalah Perda Tangerang tentang larangan keluar malam bagi perempuan. Dengan maksud melindungi perempuan Perda itu ternyata malah membatasi perempuan didasarkan pada prasangka. Padahal semua orang tahu banyak kegiatan yang harus dilakukan perempuan di malam hari cukup beragam dan tak ada hubungannya dengan kegiatan yang melanggar moral. Menjadi pedagang pasar, buruh pabrik, perawat, pelayan restoran, pedagang makanan dan lain-lain. Namun karena para perancang perdanya telah mendasarkan pada prasangka bahwa setiap perempuan yang keluar malam akan berbuat mesum maka lahirnya perda yang salah kaprah.

Semestinya jika hendak melindungi perempuan maka bukan perempuannya yang dilarang ke luar malam melainkan meningkatkan biaya untuk penjagaan keamanan, menambah fasilitas transportasi yang aman, dan seterusnya. Untuk menghindari hal semacam itu maka berbagai audiensi dilakukan oleh DPRA dengan tujuan agar memperoleh masukan untuk meningkatkan kemanfaatan Qanun bagi masyarakat Aceh, khususnya perempuan yang diatur dalam Qanun tersebut.

Qanun tersebut memuat pasal-pasal yang menjamin hak-hak yang selama ini belum sepenuhnya dinikmati oleh perempuan Aceh. Antara lain hak pendidikan, hak kesehatan, hak ketenagakerjaan, hak ekonomi, hak sosial budaya, hak politik, dan hak hukum. Qanun ini juga mengatur peran serta masyarakat dalam penegakkan hak-hak tersebut. Dicantumkan pula peran Negara (Pemerintah Aceh) yang wajib mengalokasikan dana untuk menjamin pemenuhan hak-hak tersebut. Laki-laki dan perempuan harus diberi kesempatan yang sama dalam bersaing untuk memperoleh pekerjaan tanpa prasangka, namun karena secara kodrati perempuan mempunyai organ fisik yang berbeda demi melindungi peran reproduksinya itu. Perempuan mengalami masa haid dan melahirkan, sehingga ia harus diperlakukan agar dapat menjalankan perannya secara aman dan nyaman. Maka mereka perlu diberikan cuti haid, cuti melahirkan, cuti menyusui, dan sebagainya. Yang lebih penting adalah bahwa Qanun tersebut tidak bertentangan dengan Syariat Islam, dan Syariat Islam sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat kaum perempuan.

Nanggroe Aceh Darussalam merupakan provinsi yang pertama di Indonesia yang menghadirkan aturan lokal dan mengatur perlindungan dan pemberdayaan perempuan. Komnas Perempuan mengharapkan bahwa Qanun tersebut akan menjadi inspirasi bagi daerah lain, karena Qanun ini menekankan secara hukum tentang kesetaraan.

Nanggroe Aceh Darussalam merupakan provinsi yang pertama di Indonesia yang menghadirkan aturan local dan mengatur perlindungan dan pemberdayaan perempuan. Komnas Perempuan mengharapkan bahwa Qanun tersebut akan menjadi inspirasi bagi daerah lain, karena Qanun ini menekankan secara hukum tentang kesetaraan. Dalam maksud itu kesetaraan diartikan sebagai suatu keadaan di mana laki-laki dan perempuan memiliki kondisi yang setara dalam mendapatkan hak-hak dan potensi mereka secara penuh dan memiliki akses, partisipasi yang setara dalam segala aspek pembangunan dan mendapatkan manfaat yang sama dari hasil pembangunan itu.

Kesetaraan bukan berarti kesamaan dalam semua hal. Tetapi memperlakukan laki-laki dan perempuan secara sama di mana mereka harus diperlakukan sama, dan memperlakukan perempuan dan laki-laki secara berbeda di mana mereka seharusnya diperlakukan berbeda. Laki-laki dan perempuan sama-sama hamba Allah (QS. Az-Zariyat: 56). Dalam kapasitasnya sebagai hamba Allah, baik laki-laki maupun perempuan memiliki kesempatan, akses dan potensi yang setara untuk menjadi hamba

yang ideal. Hamba yang ideal dalam terminologi al-Quran dikenal dengan *muttaqin* yaitu orang-orang yang memelihara diri dan makhluk lain dari kerusakan.

Islam memberikan jalan keluar bagi yang tidak dapat bertahan dalam suatu perkawinan dengan bercerai. Islam memberi hak yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk bercerai. Apabila rumah tangga tidak dapat dipertahankan karena isteri meruntuhkan rumah tangganya, suami punya hak menjatuhkan talak (QS. An-Nisa':34). Sebaliknya bila keretakan disebabkan oleh suami yang nusyuz, isteri boleh menggugat cerai terhadap suaminya. (Hadis riwayat Bukhari).

#### Hak-hak Perempuan dalam Syariat Islam

Hukum Islam yang berkaitan dengan keluarga dalam kitab-kitab fikih sering menjadi sasaran kritik sebagai produk yang bias Gender. Hal tersebut tidak terlepas dari cara huku Islam itu dalam menempatkan perempuan dalam kedudukan yang subordinatif di bawah laki-laki. Misalnya aturan mengenai anak perempuan dan saudara perempuan dalam waris yang mendapat bagian separuh dari bagian anak laki-laki dan saudara laki-laki (QS. An-Nisa':11, 12, dan 76), laki-laki boleh berpoligami (QS. An-Nisa':3), suami sebagai kepala keluarga karena laki-laki yang bertanggung jawab sepenuhnya atas nafkah rumah tangga dan suami boleh memukul isteri bila isterinya nusyuz (QS. An-Nisa':34), dan aturan lainnya yang dianggap mengandung bias Gender.

Struktur masyarakat Arab sebelum Islam merupakan masyarakat kesukuan, sementara hukum yang berlaku adalah hukum adat yang berciri patriarkhat di mana status perempuan pada umumnya sangat rendah, perempuan dapat diwarisi, poligami dan perceraian tanpa batas, dibolehkan kawin kontrak dengan mengabaikan perempuan tanpa punya hak hak apapun.<sup>2</sup>

Islam datang mengubah hukum yang tidak berkeadilan dan memposisikan kesamaan derajat perempuan dan laki-laki di hadapan Allah SWT. Siapa saja yang beriman kepada Allah, apakah itu lelaki atau perempuan maka akan mendapat pahala kenikmatan di sisi Allah SWT (QS. Ali Imron:195). Demikian pula dengan perempuan yang telah diberi kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk memperoleh hak kebendaan (QS. An-Nisa':7).

---

<sup>2</sup> K. Husein Muhammad dkk Dawrah fikih Pemberdayaan perempuan, Fahmina Institute, Noktah, 2005. Habiburrahman (Hakim Agung) Ceramah pada kegiatan Putroe Kande di Banda Aceh, tahun 2007.

Allah menciptakan manusia berpasangan untuk membentuk keluarga sakinah yang dilandasi cinta dan kasih sayang (QS. An-Nur: 21) agar melahirkan keturunan sebagai generasi penerus (QS. An-Nisa':1). Dalam membina rumah tangga pasangan suami isteri ada yang mampu mempertahankan rumah tangganya sampai akhir hayatnya, dan ada pula yang putus di tengah jalan.

Islam memberikan jalan keluar bagi yang tidak mampu bertahan yakni dengan cara bercerai dan memberikan hak yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk bercerai. Apabila rumah tangga sudah tidak bisa dipertahankan karena perbuatan isteri menyebabkan kehancuran rumah tangga, suami punya hak menjatuhkan talak (QS. An-Nisa':34). Sebaliknya bila keretakan disebabkan oleh suami yang nusyuz, isteri boleh menggugat cerai terhadap suaminya. (Hadis riwayat Bukhari).<sup>3</sup>

Perceraian dalam Islam tidak boleh menjadi bencana bagi sebuah rumah tangga. Oleh karena itu perceraian harus dilakukan dengan ma'ruf (QS. Al-Baqarah:229), dan jama'ah atau ihsan dan atau dengan cara-cara yang lebih baik (QS. Al-Ahzab:28 dan 49). Menurut Quraish Shihab, insane itu kedudukannya lebih tinggi dari adil, karena ihsan itu memperlakukan orang lain lebih baik dari perlakuan terhadap dirinya sendiri, sedangkan adil memperlakukan sama terhadap orang lain dengan dirinya.<sup>4</sup>

**Suami yang menjatuhkan talak tidak boleh merendahkan martabat perempuan, tidak boleh mengabaikan hak-haknya, karena perempuan yang dinikahi itu amanah Allah SWT.**

**Suami tidak boleh mengambil kembali apa yang telah diberikan kecuali isteri rela mengembalikannya.**

**Suami tidak boleh menghambat bekas isterinya untuk menikah lagi setelah habis masa *iddahnya*.**

**Suami menceraikan isterinya wajib memberikan *mut'ah* dengan ma'ruf dan menyediakan tempat tinggal dan nafkah selama *iddah*.**

Dan ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah sangat perhatian terhadap perempuan, sehingga suami yang menjatuhkan talak tidak boleh merendahkan martabat perempuan dan harus menghormati serta tidak boleh mengabaikan hak-haknya, karena perempuan yang dinikahi merupakan amanah Allah Swt.<sup>5</sup> Suami juga tidak boleh mengambil kembali apa yang telah diberikan kecuali isteri rela

<sup>3</sup> Shahih Bukhari, Juz. III, tahun 2003. hlm. 44 dan 62

<sup>4</sup> Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah I, (Jakarta: Lentera Hati, tt), hlm. 461.

<sup>5</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini Ibnu Majjah, Sunan Ibnu Majah II, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, tt), hlm. 1025

mengembalikannya. (QS. Al Baqarah:229). Selain itu Suami tidak boleh menghalangi dan menghambat bekas isterinya untuk menikah lagi setelah habis masa *iddah*-nya. (QS. Al-Baqarah:232) Suami hanya diperkenankan menuntut setengah dari mahar yang telah diberikan apabila isteri yang diceraikan sebelum digauli, akan tetapi akan lebih baik di mata Allah bila tidak menuntut lagi pemberian itu (QS. Al-Baqarah:237). Di samping itu suami yang menceraikan isterinya juga berkewajiban memberikan *mut'ah* dengan ma'ruf (QS. Al Baqarah:241, al Ahzab:49).

Kewajiban suami yang menceraikan isterinya ternyata tidak terbatas hanya dengan pemberian *mut'ah*, akan tetapi juga kewajiban untuk menyediakan tempat tinggal dan nafkah selama *iddah* (QS. At-Talaq:6).

## **B. HAK PEREMPUAN DALAM PERUNDANG-UNDANGAN**

Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama juga mengatur masalah perceraian. Dalam peraturan perundang-undangan tersebut tidak hanya memberikan hak perceraian kepada suami (laki-laki) saja, tetapi juga diberikan kepada isteri (perempuan). Bahkan menurut data pada Mahkamah Syar'iyah Aceh<sup>6</sup> ternyata di Mahkamah Syar'iyah dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam kecenderungan permintaan bercerai lebih banyak diajukan oleh isteri (perempuan) daripada suami (laki-laki) dengan perbandingan 70% cerai gugat dan 30% cerai talak.

Selain itu dalam undang-undang juga diatur hak-hak perempuan pasca perceraian seperti hak *mut'ah*, nafkah, *maskan* dan *kiswah* selama masa *iddah*, hak *hadhanah*, hak atas nafkah madliyah dan hak atas harta bersama. Bahkan selama dalam ikatan perkawinan isteri berhak meminta agar harta bersama disita bila suaminya pemboros, isteri berhak menuntut mahar yang belum dibayar/dilunasi, berhak melakukan tindakan hukum terhadap harta miliknya (harta bawaan, hadiah, hidiah dan lain-lain) tanpa persetujuan suami dan hak-hak lain sebagaimana dimaksud dalam undang-undang.

Dan perlindungan terhadap hak-hak perempuan juga cukup banyak tertampung dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga.<sup>7</sup> Selanjutnya dalam pasal 75 Undang-Undang No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, memberi mandat kepada

---

<sup>6</sup> Laporan perkara Mahkamah Syar'iyah Aceh tahun 2008

<sup>7</sup> Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004

Partai Politik Lokal agar mengisi 30% kuota untuk perempuan dalam struktur manajemen dan calon-calon yang akan diajukan.

Lebih lanjut dalam Undang-Undang Nomor 12 tahun 2003 dan ditegaskan dalam Qanun tentang Penyelenggaraan Pemilu di Aceh dan Qanun tentang Partai-Partai Politik Lokal yang ditandatangani pada tanggal 17 Januari 2008 memberi kesempatan kepada perempuan untuk mengisi kuota 30% anggota legislative, anggota Komite Pemilihan (KIP) dan Panitia Pengawas Pemilu (Panwaslu).

Undang-Undang Nomor 13 tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan / Perburuhan melarang adanya diskriminasi dalam hubungan kerja dalam bentuk dan bidang apapun. Undang-Undang mengatur tentang kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan.

Buruh perempuan dilarang untuk diperkerjakan antara pukul 23.00 s/d 07.00 bagi mereka yang umurnya kurang dari 18<sup>th</sup>, dan dalam keadaan hamil. Pengusaha yang memperkerjakan buruh perempuan pada jam-jam tersebut berkewajiban memberikan makanan dan minuman yang bergizi, menjaga kesucian dan keamanan selama di tempat kerja, menyediakan angkutan antar jemput sewaktu berangkat dan pulang kerja.

Buruh perempuan juga mendapat waktu istirahat pada hari pertama dan kedua masa haid, dan untuk kepentingan melahirkan berdasarkan surat keterangan dokter kandungan atau bidan. Buruh perempuan juga dapat diberikan waktu istirahat selama 3 bulan yaitu 1,5 bulan sebelum dan 1,5 bulan sesudah melahirkan, dan dalam hal terjadi keguguran mereka diberi kesempatan istirahat selama 1,5 bulan. Adapun buruh perempuan yang sedang menyusui anaknya diberikan ruangan khusus di tempat kerja untuk menyusunya.<sup>8</sup>

Sebenarnya undang-undang telah memberikan keleluasaan dalam memberikan hak kepada perempuan, baik yang menyangkut hak-haknya pasca perceraian maupun hak-hak lain sebagai seorang perempuan yang bergaul di tengah masyarakat, seperti berhak menjadi hakim, menjadi pimpinan pengadilan, menjadi anggota DPR, DPRA dan DPRK, berhak mewakili laki-laki untuk mengajukan permohonan ikrar talak dan lain-lain. Pemberian hak tersebut selaras dengan perkembangan zaman yang menghendaki demikian.

---

<sup>8</sup> Panduan Bantuan Hukum di Indonesia, edisi tahun 2006, hal. 191.

### C. HAK-HAK PEREMPUAN PASCA PERCERAIAN

Persoalan ini penting untuk dikemukakan di sini mengingat perkara-perkara yang masuk ke pengadilan kebanyakan terkait dengan isu ini. Berkenaan dengan hak-hak perempuan pasca perceraian, data-data dalam putusan Mahkamah Syar'iyah Aceh banyak ditemui putusan-putusan yang cukup baik dalam memberikan perlindungan dan memberikan hak-hak kepada perempuan. Sebagai contoh hal tersebut dapat dilihat dalam beberapa putusan Mahkamah Syar'iyah Aceh, antara lain:

1. Putusan Nomor: 83/Pdt.G/2007/MSy-Prov yang menghukum suami agar memberikan nafkah *iddah* dan *mut'ah*, juga putusan Nomor: 11/Pdt.G/2008/MSy-Prov yang menghukum suami untuk memberikan nafkah *iddah*, *mut'ah* dan *kiswah* kepada isterinya.

Dalam kasus dimaksud, Mahkamah Syar'iyah Aceh menyatakan tidak sependapat dengan hakim tingkat pertama yang menetapkan nafkah *iddah* termohon hanya sebesar Rp 2.500.000 (Dua Juta Lima Ratus Ribu Rupiah) dan *mut'ah* serta *kiswah* Rp 10.000.000 (sepuluh juta rupiah), karena pemohon adalah seorang pegawai sebuah perusahaan BUMN bidang industri pupuk yang dipastikan menerima gaji dan jaminan kesejahteraan yang memadai sesuai dengan kedudukannya. Atas dasar pertimbangan itu Mahkamah Syar'iyah Aceh memenuhi tuntutan termohon untuk membayar dan memperbesar uand *iddah*, *mut'ah* dan *kiswah* termohon. Dalam amar putusannya “ memberi izin kepada pemohon untuk menjatuhkan talak satu *raj'i* terhadap termohon dan menghukum pemohon untuk membayar kepada termohon nafkah *iddah* sebesar Rp 5.000.000 (Lima Juta Rupiah), *mut'ah* dan *kiswah* sebesar Rp 15.000.000 (lima belas juta rupiah)”.

2. Putusan Nomor: 34/Pdt.G/2008/MSy-Prov yang menghukum suami untuk memberikan nafkah, *maskan* dan *kiswah* selama masa *iddah* kepada isterinya.\

Dasar putusan ini adalah putusan Mahkamah Syar'iyah Jantho No. 27/Pdt.G/2007/M Sy-Jth, tanggal 28 Januari yang memberi izin pemohon mengucapkan talak satu sebagai termohon. Putusan ini menghukum pemohon untuk membayar nafkah *iddah*, *mut'ah*, *kiswah* dan *maskan* kepada termohon sejumlah Rp 5.500.000 (Lima Juta Lima Ratus Ribu Rupiah). Dalam rekonsensi ditetapkan harta bersama dan membaginya masing-masing mendapat  $\frac{1}{2}$  (seperdua) bagian. Mahkamah Syar'iyah Aceh dalam tingkat banding telah memberikan pertimbangan menyetujui dasar-dasar uraian yang dipertimbangkan oleh hakim pertama dan mengambil alih menjadi pendapatnya sendiri dengan melakukan perbaikan mengenai amarnya berkaitan dengan tindakan administratif.

3. Putusan Nomor: 66/Pdt.G/2008/MSy-Prov yang menghukum suami untuk membayar nafkah madliyah, nafkah *iddah*, *mut'ah* dan *kiswah* kepada isterinya. Mahkamah Syar'iyah Aceh pada bagian konpensi memberikan pertimbangan sebagai berikut: "Bahwa apa yang dikemukakan oleh termohon/pembanding dalam memori bandingnya tertanggal 4 Agustus 2008 tidaklah memuat keberatan untuk bercerai, sedangkan alasan cerai pemohon/terbanding telah dipertimbangkan dengan seksama dan benar oleh hakim tingkat pertama (dhi. Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh No.199/Pdt. G/2007/MSy-Bna)". Alasan gugatan rekonsensi dari termohon/pembanding telah dipertimbangkan dengan seksama oleh hakim tingkat pertama dan diambil alih menjadi pertimbangan sendiri oleh hakim Banding, tetapi hakim tingkat Banding tidak sependapat dengan jumlah nominal uang yang ditetapkan hakim tingkat pertama sebesar Rp 18.000.000 (Delapan belas juta rupiah), dengan alasan dalam pertimbangannya antara lain:
- "telah ternyata (terbukti) bahwa pemohon/terbanding sebagai salah seorang anggota DPRD dengan gaji bersih sebesar Rp 25.597.000 (Dua puluh lima juta lima ratus Sembilan puluh tujuh ribu rupiah) setiap bulan, maka berdasarkan atas kepatutan, keadilan, hakim tingkat Banding menetapkan sebesar Rp 39.500.000 (Tiga puluh Sembilan ribu lima ratus ribu rupiah) diserahkan kepada pihak tergugat dengan rincian sebagai berikut:
- a. Nafkah yang lalu (madhiah)..... Rp 9.000.000
  - b. Nafkah *iddah* .....Rp 7.500.000
  - c. Uang *mut'ah* .....Rp 15.000.000
  - d. *Kiswah* dan *Maskan* .....Rp 8.000.000
4. Putusan Nomor: 41/Pdt.G/2008/MSy-Prov, juga putusan Nomor: 61/Pdt.G/2008/MSy-Prov yang memberikan hak *hadhanah* kepada perempuan (isteri) dan menghukum suami untuk memberikan biaya hidup untuk anaknya yang diasuh oleh bekas isterinya.

Mahkamah Syar'iyah Aceh dalam pertimbangannya sependapat dan mengambil alih menjadi pertimbangannya sendiri berkenaan dengan perceraian dan *hadhanah* dan biaya hidupnya. Mahkamah Syar'iyah Aceh berpendapat bahwa alasan perceraian menurut pasal 19 huruf (f) PP No. 9 tahun 1975 telah terbukti dan hal ini semata-mata ditujukan pada perkawinan itu sendiri tanpa mempermasalahkan siapa yang bersalah dalam hal terjadinya perselisihan dan pertengkaran tersebut. Pernikahan bukanlah sekedar perjanjian biasa untuk hidup bersama sebagai suami isteri akan tetapi suatu perjanjian suci (*Mitsaqan ghalidhan*) yang untuk memutuskannya tidak boleh diukur dengan kesalahan salah satu pihak.



Untuk memenuhi rasa keadilan hakim tingkat banding berpendapat perlu menambah jumlah nilai nafkah *iddah* dan nafkah anak sebagaimana dalam amar putusan menghukum tergugat rekonsensi untuk membayar kepada penggugat rekonsensi:

- a. *Mut'ah* berupa uang sebanyak Rp 7.000.000 (Tujuh juta rupiah)
- b. Nafkah selama masa *iddah* sebanyak Rp 5.000.000 (lima juta rupiah)
- c. Nafkah 1 (satu) orang anak perempuan .... Minimal untuk saat ini Rp 1.500.000 (satu juta lima ratus rupiah) setiap bulan sampai anak tersebut dewasa.
5. Putusan Nomor: 39/Pdt. G/2008/MSy-Prov yang menghukum suami untuk membagi dua harta bersama dalam perkawinan kepada isterinya, dan membayar nafkah anak.

Perkara ini merupakan putusan Mahkamah Syar'iyah Kualasimpang No. 122/Pdt.G/2007/MSy-Ksg, gugatan pembagian harta bersama yang diajukan oleh mantan isteri terhadap mantan suami. Mahkamah Syar'iyah tersebut dalam amar putusannya mengabulkan gugatan penggugat dan menetapkan harta bersama tersebut dibagi dua bagian, masing-masing mendapat setengahnya. Hutang bersama sebanyak Rp 27.000.000 (Dua puluh tujuh juta rupiah) ditanggung bersama dan dibebankan pada obyek perkara sebagai harta bersama. Menetapkan penggugat sebagai pemegang hak asuh seorang anak (nama) yang baru umur 10 tahun, dan mebebaskan tergugat untuk memberikan nafkah anak-anak (nama-nama) sesuai dengan kemampuan dan kepatutan sampai anak-anak tersebut dewasa/mandiri.

Mahkamah Syar'iyah Aceh sependapat dengan putusan tersebut dan hanya memperbaiki amar putusannya saja berkenaan dengan hutang bersama yang ditetapkan Mahkamah Syar'iyah Kualasimpang sebanyak Rp 27.000.000 (dua puluh tujuh juta rupiah) adalah merupakan tuntutan dari pihak tergugat/pembanding maka dikategorikan sebagai gugatan rekonsensi, bukan bagian dari gugatan penggugat/terbanding (konsensi). Oleh karena itu dalam amar putusan mengenai hutang bersama itu ditempatkan pada bagian rekonsensi.

Contoh-contoh putusan Mahkamah Syar'iyah Aceh yang menentukan *mut'ah*, nafkah, *maskan* dan *kiswah* selama masa *iddah* sebagai kewajiban suami kepada isteri yang hendak diceraikannya itu merupakan langkah maju dalam hal memberikan perlindungan ekonomi terhadap hak-hak perempuan (isteri). Sedemikian rupa Mahkamah Syar'iyah Aceh menetapkan *mut'ah* bagi isteri, begitu pula dengan nafkah madliyah yang harus dibayar oleh suami kepada isterinya dengan jumlah yang dipertimbangkan dapat memberi kehidupan layak paska perceraian. Tentu tidak dapat dipungkiri besarnya jumlah yang dibebankan kepada suami masih bervariasi berdasarkan kondisi ekonomi yang bersangkutan.

## D. PERLINDUNGAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM QANUN ACEH

Undang-undang Nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh dan sebelumnya Undang-Undang Nomor 18 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Aceh telah memberi kesempatan dan tanggung jawab kepada Aceh untuk membuat Qanun yang bertujuan mengurangi kekerasan terhadap perempuan. Oleh karena itu telah dibahas beberapa Rancangan Qanun Aceh berkenaan dengan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Perempuan dan Kompilasi Qanun Syariat Islam mengenai larangan minuman beralkohol (khamar), perjudian (maisir) dan mesum (khalwat), dengan melakukan penggabungan Qanun Nomor 12 tahun 2003, Nomor 13 tahun 2003 dan Nomor 14 tahun 2003.

Dalam rangka melindungi *uqubat/cambuk* sebagaimana diatur dalam Peraturan Gubernur Nomor 10 tahun 2005 tanggal 10 Juni 2005 bahwa untuk terhukum laki-laki cara pencambukan dilakukan dalam posisi berdiri tanpa penyangga, tanpa diikat, dan memakai baju tipis yang menutup aurat. Sedangkan bagi terhukum perempuan pencambukan dilakukan dalam posisi duduk dengan menggunakan kain penutup bagian atas badan. Dilarang melakukan pecambukan ketika perempuan sedang hamil, dan pecambukan baru dilakukan setelah 60 (enam puluh) hari setelah melahirkan.

Meskipun upaya-upaya perlindungan terhadap perempuan telah diusahakan dalam pelaksanaan hukuman cambuk ini, namun terbitnya Qanun ini telah memunculkan perdebatan pro dan kontra. Pihak yang pro mengatakan bahwa dalam Negara hukum yang demokratis sebuah keputusan hukum yang diambil secara demokratis dan tak menyalahi prosedur maka hukum tersebut harus diterima. Selain itu pihak yang pro juga mengatakan bahwa hukuman cambuk adalah alternatif dari jenis hukuman yang ada dewasa ini juga tak ideal dan masih banyak menimbulkan eksekusi yang ditimbulkannya diruang tahanan, seperti penyebaran narkoba, pemisahan ibu dengan anaknya dan seterusnya.

Dimensi yang menjadi pangkal perdebatan juga sangat beragam. Ada yang memperdebatkan dari sisi legal formal dalam tata arunan bernegara: yakni melihat kesesuaian hukuman dengan prinsip-prinsip yang diatur dalam UUD 45 tentang Hak Asasi Manusia. Ada juga yang memperdebatkan soal sumber hukumnya dalam Islam mengingat hukum semacam itu tak tercantum secara eksplisit dalam al-Quran tapi pernah dipraktikkan di masa peralihan dari masa jahiliyah ke Islam. Ada yang menganggap penerapan hukuman itu karena ketidakberhasilan ulama menggali hukum Islam yang lebih substantif dan menysasar pada *maqasid syari'ah* sehingga yang dilahirkan hanya meniru bentuk-bentuk hukumnya dan bukan tujuannya.

Dari sisi pandang perempuan letak masalahnya pada seberapa jauh perempuan dapat terlindungi dari kekeliruan penerapan hukum. Antara lain dengan memastikan bahwa asumsi yang mendasari dijatuhkannya hukum kepadanya bukan karena prasangka dan bias Gender. Harus juga ditimbang posisi sosial mereka secara tepat yang pada umumnya adalah surbordinat terhadap lelaki.

Misalnya dalam kasus khalwat, para petugas yang melakukan penangkapan harus benar-benar telah memiliki pengetahuan komprehensif yang terkait dengan relasi sosial lelaki dan perempuan secara Gender. Dia harus mengerti bahwa berduaduaan dalam keadaan tenangpun bagi perempuan bisa jadi dalam keadaan terpaksa.

Namun dari sisi pandang perempuan letak masalahnya pada seberapa jauh perempuan dapat terlindungi dari kekeliruan penerapan hukum. Antara lain dengan memastikan bahwa asumsi yang mendasari dijatuhkannya hukum kepadanya bukan karena prasangka dan bias Gender. Harus juga ditimbang posisi sosial mereka secara tepat yang pada umumnya adalah surbordinat terhadap lelaki.

Misalnya dalam kasus khalwat, para petugas yang melakukan penangkapan harus benar-benar telah memiliki pengetahuan komprehensif yang terkait dengan relasi sosial lelaki dan perempuan secara Gender. Dia harus mengerti bahwa berduaduaan dalam keadaan tenangpun bagi perempuan bisa jadi dalam keadaan terpaksa. Jadi tanda keterpaksaan pada perempuan tak selalu diekspresikan dalam bentuk tindakan meronta-ronta.

Untuk memahami keadaan itu petugasnya harus memahami soal konsep relasi kuasa lelaki dan perempuan, psikologi remaja, konsep Gender dan sejenisnya. Jangan sampai terjadi tuduhan adanya khalwat itu semata-mata didasarkan pada asumsi bahwa khalwat dilakukan atas suka sama suka. Padahal dalam tatanan sosial yang menempatkan lelaki dan perempuan secara tidak seimbang tak tertutup kemungkinan apa yang nampak seperti tindakan suka sama suka itu sesungguhnya bisa merupakan tindakan yang sangat terpaksa tanpa pilihan. Diamnya si perempuan bukan berarti bahwa itu adalah karena dia suka. Sangat mudah untuk memahami keadaan seperti itu, contohnya misalnya ketika masyarakat Aceh dalam 30 tahun dalam masa konflik dan tak mengambil tindakan perlawanan frontal. Itu bukan berarti bahwa masyarakat Aceh bahagia dan suka untuk ditindas. Demikian halnya dengan perempuan, diamnya perempuan, bukan berarti bahwa dia suka. Bisa jadi dalam keadaan terpaksa, misalnya sang perempuan merasa percaya kepada sang lelaki sehingga dia tak mencurigai akan berada dalam situasi bermesraan, perempuan mengalami ancaman fisik dan

nonfisik, diancam akan ditinggalkan kalau tak mengikuti kemauan sang lelaki, mengalami ketergantungan emosial karena mencintai pasangannya sehingga apapun permintaannya diupayakan untuk dipenuhi, dan hal-hal sejenisnya yang hanya bisa difahami jika melihatnya dengan menggunakan analisis Gender dan psikologi remaja yang memahami tentang kuasa antar keduanya.

Dalam tatanan sosial yang menempatkan lelaki dan perempuan secara tidak seimbang tak tertutup kemungkinan yang Nampak seperti tindakan suka sama suka itu sesungguhnya bisa merupakan tindakan tanpa pilihan. Diamnya si perempuan bukan berarti karena dia suka. Analoginya sama dengan ketika Aceh dalam masa konflik dan tak mengambil tindakan perlawanan frontal, itu bukan berarti bahwa masyarakat Aceh bahagia dan suka ditindas.

Persoalan kedua terkait dengan basis tuntutan itu. Dalam perbuatan khalwat ini siapakah sebenarnya yang dilanggar sehingga mereka harus dihukum? Apakah yang dilanggar norma kesusilaan? Tapi apa itu norma kesusilaan? Bukankah norma kesusilaan itu tidak statis. Di suatu tempat suatu perbuatan bisa dianggap melanggar di tempat lain tak dianggap pelanggaran. Lelaki dan perempuan yang tinggal di sepanjang sungai tak akan dianggap melanggar kesusilaan ketika mereka mandi atau buang hajat secara terbuka, namun di kebudayaan tanah datar telanjang di depan umum merupakan sebuah pelanggaran kesusilaan. Seorang anak laki-laki yang tumbuh dalam keluarga yang mengajarkan tentang kasih sayang, diajari untuk saling menyayangi dengan adik-adiknya baik lelaki maupun perempuan, diajari untuk mengekspresikan rasa saling menyayangi itu dengan memeluk, mencium pipi, membimbing ketika menyeberang jalan, melindungi adiknya ketika naik kendaraan motor atau berteduh di bawah payung berdua-duaan dan seterusnya. Namun ini bisa diartikan berbeda oleh mereka yang datang dari keluarga konservatif yang menganggap bahwa kasih sayang itu tak dapat diekspresikan dan tindakan semacam itu dianggap perbuatan tak pantas. Ini berarti yang disebut norma kesusilaan itu bersifat relatif terkait dengan nilai-nilai kepantasan yang berlaku di suatu tempat dan terikat oleh suatu waktu. Jadi apakah kesusilaan yang begitu relatif dan tak statis dapat dijadikan obyek hukum?

Persoalan lainnya terkait dengan asumsi yang mendasari adanya hukum itu. Apakah hukum khalwat itu hendak berusaha melindungi kaum perempuan dari pelanggaran norma kesusilaan. Kedua subyek hukum itu jelas akan berbeda dampaknya. Jika khalwat dimaksudkan untuk melindungi norma kesusilaan masyarakat maka itu berarti perempuan dianggap sebagai penyebab masalah. Karena, dalam tatanan masyarakat kita terdapat keyakinan bahwa lelaki mengajak perempuan adalah wajar,

lelaki mengumbar nafsunya adalah lumrah. Jadi jika ada khalwat pastilah karena perempuannya mau.

Sementara jika dilanggar oleh tindakan khalwat itu adalah perempuan, maka sudah jelas perempuan itu adalah korban, dia berada dalam posisi yang sangat boleh jadi terpaksa melakukan hal itu. Implikasi dari cara berpikir keduanya juga berbeda. Jika perempuan dianggap sebagai penyebab masalah maka yang akan diselidiki oleh pemeriksanya adalah riwayat perilakunya, status perkawinannya, sikap dan perilakunya, misalnya dalam cara dia berpakaian, bersuara, berdandan dan seterusnya. Sementara jika asumsinya perempuan adalah korban dari relasi yang timpang dalam berkhalwat maka pertanyaan yang akan diajukan penyidik adalah apakah ada paksaan, apakah ada serangan dan ancaman, apakah ada perbuatan itu dilakukan karena ada dorongan untuk membuktikan cintanya (keterpaksaan yang tak tampak). Jika tidak ada Ini baru dapat dikatakan perbuatan khalwat.

Terlepas dari qanun khalwat yang mungkin dapat memunculkan ekses kriminalisasi perempuan, namun harus diakui Nanggroe Aceh Darussalam merupakan provinsi pertama di Indonesia yang menghadirkan aturan local dan mengatur perlindungan dan pemberdayaan perempuan. Komnas Perempuan sendiri berharap agar qanun itu dapat menjadi sumber inspirasi bagi daerah lain. Terutama karena qanun ini menekankan secara hukum tentang kesetaraan.

Qanun pemberdayaan dan perlindungan perempuan mengacu pada Undang-Undang Nomor 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Dalam pasal 2 Rancangan Qanun tersebut disebutkan bahwa pemberdayaan dan perlindungan perempuan di Aceh harus dilaksanakan berdasarkan asas pelaksanaan Syariat Islam dan adat Aceh, penghormatan atas hak asasi manusia, keadilan dan kesetaraan Gender, tranparansi dan akuntabilitas, non diskriminasi dan perlindungan korban. Pasal ini secara jelas menegaskan kalau perempuan di Aceh tidak boleh diperlakukan secara diskriminatif atau berbeda dengan laki-laki atas dasar prasangka.

Penegasan ini diperkuat dalam penjelasan dalam penjelasan berikutnya yang menyebutkan, pemberdayaan perempuan harus bertujuan untuk membina dan meningkatkan kualitas hidup dan kualitas intelektual perempuan, sehingga memiliki kedudukan seimbang dengan laki-laki supaya dapat berperan aktif di seluruh sector kehidupan.

Pemerintah kabupaten / kota wajib meningkatkan kualitas hidup dan kualitas intelektual perempuan dan memberikan kesempatan yang sama agar memperoleh pendidikan, pelayanan kesehatan, perlindungan hukum, ekonomi, politik dan sosial budaya.

Perlindungan perempuan juga bertujuan untuk mencegah, menghapus dan melindungi perempuan dari segala bentuk ancaman, kekerasan, perdagangan perempuan, korban kejahatan pornografi, eksploitasi dan diskriminasi. Untuk tidak adanya interpretasi yang beragam tentang kedudukan seimbang itu, beberapa pasal dalam rancangan qanun ini menekankan adanya kewajiban Pemerintah Kabupaten / Kota di Aceh untuk meningkatkan kualitas hidup dan kualitas intelektual perempuan dan memberikan kesempatan yang sama untuk memperoleh pendidikan, pelayanan kesehatan, perlindungan hukum, ekonomi, politik dan sosial budaya.

Ada pula penegasan bahwa setiap institusi dan masyarakat di Aceh bertanggung jawab menciptakan kesetaraan dan keadilan. Yang lebih menarik adalah ketentuan yang terdapat dalam Pasal 7 disebutkan: (1) Pemerintah provinsi dan kabupaten/kota harus melakukan evaluasi terhadap kurikulum pendidikan di Aceh untuk memastikan terakomodirnya nilai egaliter, termasuk muatan local tentang sejarah Aceh yang didominasi oleh peran aktif perempuan; (2) Pemerintah provinsi dan kabupaten/kota wajib melakukan usaha-usaha peninjauan kembali adat budaya yang mendiskriminasikan perempuan.

Apabila rancangan qanun ini disahkan, maka peluang perempuan Aceh untuk maju ke depan semakin terbuka lebar. Sebab rancangan qanun juga mengatur tentang hak-hak perempuan. Dan dengan tegas disebutkan bahwa perempuan Aceh harus mendapat perlakuan yang sama dengan pria di bidang pendidikan hingga jenjang tertinggi, memperoleh pelatihan dan job training dalam rangka ketrampilan, hak pelayanan kesehatan secara maksimal dan hak memperoleh informasi kesehatan secara lengkap tanpa diskriminasi.

Pasal 14 rancangan qanun tersebut menegaskan: (1) Perempuan berhak memperoleh kesempatan kerja yang sama dengan laki-laki baik di instansi pemerintah maupun swasta. (2) Perempuan berhak menduduki jabatan-jabatan strategis baik di lingkungan pemerintahan maupun swasta. (3) Pekerjaan yang ditekuni perempuan harus sesuai dengan Syariat Islam dan tidak melampaui batas-batas kodrat perempuan. Instansi, lembaga atau badan yang dibentuk pemerintah mulai dari tingkat provinsi sampai tingkat desa harus mengakomodir perempuan secara seimbang.

Peraturan ketenagakerjaan yang dikeluarkan pemerintah tidak boleh mendiskriminasikan perempuan. Perempuan di Aceh juga berhak mengakses dana-dana pemberdayaan ekonomi baik yang disediakan pemerintah maupun non pemerintah serta memperoleh modal kerja, serta kemudahan fasilitas ekonomi untuk kegiatan usaha. Perempuan Aceh pun berhak menduduki posisi jabatan setiap jenjang kepengurusan partai politik.

Dalam bidang adat, dijelaskan dalam pasal 19 bahwa perempuan di Aceh memiliki kedudukan dan peran yang seimbang dengan laki-laki dalam berbagai lembaga adat dan aktivitas sosial budaya dalam masyarakat. Selanjutnya Rancangan Qanun Pemberdayaan dan Perlindungan Perempuan ini juga mengatur bahwa perempuan Aceh berhak memperoleh jaminan sosial hari tua. Bentuk jaminan sosial nantinya akan diatur lebih lanjut dengan Peraturan Gubernur.

Selain memberikan jaminan lebih baik untuk kesetaraan, Qanun Pemberdayaan Perempuan ini juga menekankan aspek kewajiban bagi perempuan Aceh. Kewajiban perempuan Aceh antara lain wajib menjalankan syariat Islam secara menyeluruh (*kaffah*) dan sebagai ibu rumah tangga wajib melaksanakan peran dan fungsinya sesuai syariat Islam. Untuk mencegah perempuan Aceh sebagai korban perdagangan, langkah-langkah preventif ada pula tertuang dalam qanun ini.

## E. SIMPULAN

Al-Qur'an sangat peduli pada upaya melindungi hak-hak perempuan bukan saja pada saat dalam ikatan perkawinan, akan tetapi juga pasca perceraian. al-Qur'an memerintahkan kaum laki-laki sebagai suami untuk menjamin kehidupan kaum perempuan pasca perceraian dengan memberikan *maskan*, *mut'ah* dan nafkah. Ketentuan *maskan*, nafkah dan *mut'ah* dalam al-Qur'an sangat lentur untuk diinterpretasi sesuai dengan kondisi dan waktu pemberlakuan nafkah, *maskan*, dan *mut'ah*, sepanjang *maqasid* tasyri atau filosofi hukumnya tidak diabaikan, yaitu kepentingan untuk melindungi kaum perempuan. Keberagaman norma-norma fikih tentang nafkah, *maskan*, dan *mut'ah* merefleksikan ketentuan aturan al-Qur'an yang memungkinkan untuk diinterpretasikan sesuai dengan kondisi masyarakatnya.

Hak-hak perempuan sudah cukup banyak diberikan oleh Undang-Undang, baik hak-haknya dalam perkawinan maupun pasca perceraian serta hak-hak dalam kehidupan bermasyarakat, seperti hak untuk menolak rujuk, hak untuk tidak menyetujui izin poligami juga berhak untuk dimintai izin bagi bekas suami yang mau menikah serta berhak mewakili laki-laki mengajukan permohonan talak di pengadilan. Meskipun demikian di tingkat pelaksanaannya tak terlalu mudah bagi perempuan

mengakses hukum-hukum yang sudah cukup melindungi mereka. Buktinya, masih banyak perempuan yang terus menerus melakukan upaya mencari keadilan bahkan inga Mahkamah Agung sekalipun. Di lingkungan Mahkamah Syar'iyah upaya-upaya nyata untuk perlindungan kepada perempuan dilakukan melalui peningkatan wawasan para hakimnya. Putusan Mahkamah Syar'iyah Aceh dan Yurisprudensi Mahkamah Agung RI dalam berbagai putusan telah memberikan hak kepada perempuan pasca perceraian, seperti hak untuk mendapatkan *mut'ah*, nafkah, *maskan* dan *kiswah* selama masa *iddah*, hak nafkah madliyah, hak *hadhanah* dan hak atas harta bersama.

Namun harus diakui upaya perlindungan itu masih harus terus dilakukan. Bukan saja karena mandat berbagai undang-undang, namun juga karena pada kenyataannya kehidupan perempuan masih banyak yang memprihatinkan yang disebabkan oleh belum tercapainya rasa keadilan bagi mereka. Bukti paling nyata dapat dilihat setiap hari di meja persidangan di Mahkamah Syar'iyah ataupun Pengadilan Agama. Dan setiap hari pula para hakim harus memutuskan perkara dengan senantiasa berkiblat pada satu pedoman: keputusan yang seadil-adilnya.

#### DAFTAR PUSTAKA

Al-Bukhari. 2003. *Shahih Bukhari*, Juz. III.

Ceramah Habiburrahman (Hakim Agung) pada Putroe Kande di Banda Aceh. 2007.

Ibnu Majjah, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini. T.t. *Sunan Ibnu Majah II*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah.

Laporan perkara Mahkamah Syar'iyah Aceh tahun 2008.

Muhammad, K. Husein, dkk. 2005. *Dawrah fikih Pemberdayaan Perempuan*. Aceh: Noktah.

Panduan Bantuan Hukum di Indonesia, tahun 2006.

Shihab, Quraish. T.t. *Tafsir al-Misbah I*. Jakarta: Lentera Hati.

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004.





# BAB II

METODE PEMBACAAN  
TEKS KEISLAMAN MENUJU  
PROGRESIVITAS HUKUM



# AI-QUR'AN KITAB RAHMAT: Paradigma Tafsir untuk Merumuskan Sistem Doktrin Islam Otentik

*Hamim Ilyas*

Tulisan ini merupakan upaya untuk merekonstruksi pemahaman terhadap Tafsir al-Qur'an yang dipahami oleh umat Islam saat ini, terutama bagi hakim Pengadilan Agama. Pada dasarnya agama menyangkut persoalan yang hakiki dalam kehidupan manusia dan otoritatif untuk dijadikan pedoman. Berkaitan dengan hal tersebut memang harus diakui bahwa ilmu pengetahuan sudah sangat maju dalam memberi tafsir terhadap realitas, namun tafsirnya tetap saja menghadapi berbagai macam tantangan. Hal yang sama terkait dengan persoalan gender, bahwa yang dipahami hakim saat ini belum menyentuh pada wilayah tafsir gender yang implementatif.

## **A. PENDAHULUAN**

Tafsir al-Qur'an yang terdapat dalam berbagai tulisan, khususnya kitab-kitab tafsir yang terus berkembang sampai saat ini, memuat materi pengetahuan dan doktrin Islam yang kompleks. Kompleksitas muatan ini dengan mudah bisa diketahui dari banyaknya organisasi massa dan gerakan umat yang menunjukkan aksi-aksi yang berbeda antara satu dari yang lain sesuai dengan aspirasi masing-masing. Organisasi dan gerakan didirikan dan dilakukan untuk mencapai tujuan dan mewujudkan gasan yang diyakini kebenarannya oleh para aktifis dan massa pendukung di belakangnya. Telah diketahui bahwa kebenaran tujuan dan gagasan dalam kehidupan dan teologi umat selalu dicarikan dasarnya pada al-Qur'an dan hadis yang menjadi sumber ajaran yang diikuti. Dengan demikian organisasi massa dan gerakan umat yang berbeda-beda itu pada dasarnya merupakan ekspresi dari doktrin-doktrin yang dirumuskan dari kedua sumber tersebut secara berbeda dalam kehidupan sosial.

Tafsir al-Qur'an pada hakikatnya merupakan ilmu atau studi yang dikembangkan dengan kaedah-kaedah. Dalam perspektif sejarah ilmu pengetahuan yang dikemukakan

Thomas Kuhn, pengembangan ilmu dilakukan dengan menggunakan paradigma dan berlangsung secara dealektik. Paradigma adalah pandangan fundamental tentang obyek yang dikaji. Menurut perspektif itu, ilmu dikembangkan dengan pandangan fundamental tertentu dan menghasilkan *normal science* yang dalam perkembangannya bisa mengalami krisis. Untuk mengatasi krisis ini kemudian dikembangkan paradigma lain supaya ilmu tetap dapat memberi kemaslahatan kepada umat manusia. Sesuai dengan perpektif ini berarti tafsir dikembangkan dengan menggunakan padangan fundamental tertentu terhadap al-Qur'an yang merupakan obyek kajiannya, kemudian ada normal tafsir yang dihasilkannya yang selanjutnya mengalami krisis sehingga muncul paradigma lain untuk mengatasinya.

Perkembangan tafsir dari periode pra-modern (afirmasi) ke periode modern (reformasi) jelas menunjukkan adanya dialektika ilmu itu. Pada periode pra-modern setidaknya ada tiga paradigma tafsir: paradigma kompleksitas al-Qur'an, eksplanasi al-Qur'an dan paradigma reduksionis. Ketiga paradigma itu telah menghasilkan normal tafsir yang melimpah, namun tidak mampu memberi inspirasi kepada umat untuk membangun peradaban maju yang sesuai dengan tuntutan sejarah. Dalam pandangan modernisme Islam, keadaan tafsir seperti itu merupakan krisis yang parah dan harus diatasi dengan pengembangan paradigma baru. Untuk itu Muhammad Abduh yang menjadi perintis modernisme mengembangkan paradigma petunjuk al-Qur'an. Dalam perkembangannya, paradigma ini memperoleh banyak pendukung yang tidak hanya berasal dari para pendukung modernisme, tapi juga dari pendukung gerakan lain. Karena itu dengan paradigma tersebut pada periode reformasi berkembang normal tafsir yang merumuskan doktrin-doktrin yang menjadi paham keagamaan atau mazhab organisasi massa dan gerakan-gerakan Islam kontemporer: modernisme dengan doktrin pembaruan teologinya; revivalisme dengan doktrin puritanismenya; fundamentalisme dengan doktrin ideologisnya; idealisme dengan doktrin idealistiknya; dan neo-modernisme dengan doktrin keadilan sosialnya.

## **B. ASAL AL-QUR'AN**

Al-Qur'an menegaskan dirinya sebagai berasal dari Allah. Ia merupakan firman-Nya yang disampaikan kepada Nabi Muhammad. Sebagian firman itu disampaikan secara langsung (al-Muzammil, 73: 5) dan sebagian yang lain melalui Malaikat Jibril (al-Baqarah, 2: 97; as-Syu'ara', 26: 193). Mengenai penyampaian dengan cara kedua dijelaskan bahwa ia disampaikan pada *qalb* (hati ruhani)-nya. Penjelasan ini menunjukkan bahwa penyampaian-penerimaan al-Qur'an itu sepenuhnya merupakan peristiwa spiritual yang tunduk pada hukum-hukum spiritual tertentu.

Nabi mennggambarkan pengalaman spiritualnya menerima al-Qur'an dengan cara pertama (langsung) sebagai yang terberat, dia mendengar suara lonceng yang berdentang-dentang yang kemudian tersibak dan dia bisa meliput (*wa'a*) firman-Nya. Adapun cara kedua dijelaskannya bahwa Malaikat Jibril datang kepadanya dengan rupa seorang pria yang menyampaikan firman-Nya kepadanya dan dia bisa meliputnya. Penjelasan Nabi dengan menggunakan istilah meliput untuk penangkapan firman yang disampaikan kepadanya menunjukkan betapa dia memiliki kesadaran penuh dan pemahaman sempurna terhadap al-Qur'an yang diterimanya. Dia bisa menerima firman dengan kesadaran dan pemahaman demikian karena dia memiliki kapasitas spiritual dan intelektual super tinggi yang ada di *qalb*-nya yang menjadi tempat pendaratan firman yang disampaikan kepadanya.

Penyampaian al-Qur'an dari Allah kepada Nabi melalui proses komunikasi yang khas. Kekhasan ini bisa diketahui dari istilah-istilah yang digunakan untuk menyebutkan proses itu, yaitu *nuzul* dan variannya (as-Syu'ara', 26: 193; al-Isra', 17:106; dan Ali Imran, 3: 7), *iha'* (Yusuf, 12: 3), *ilqa'* atau *talqiyah* (al-Qashash, 28: 86 dan an-Naml, 27: 6) dan *ta'lim* (ar-Rahman, 55; 2).

Nuzul yang berarti turun dan variannya *-tanzil dan inzal-* yang berarti menurunkan menggambarkan posisi dalam komunikasi. Allah yang menyampaikan pesan melalui penurunan al-Qur'an sebagai komunikator sesuai dengan keserbamahaan-Nya diposisikan di atas, transenden, melampaui alam semesta. Sementara Nabi Muhammad yang menerima pesan diposisikan sebagai komunikan yang diposisikan di bawah, ada di alam dan merupakan bagian dari alam. Pemosisian seperti itu dalam komunikasi penurunan al-Qur'an tidak melulu menunjukkan hubungan atas-bawah, tapi juga menunjukkan kedalaman kebenaran pesan yang disampaikan. Hal ini karena Komunitor transenden berada di atas sehingga benar-benar memahami seluruh alam dengan segala kehidupannya yang menjadi obyek pembicaraan. Dengan pesan yang disampaikan melalui komunikasi tersebut Dia menghadirkan diri di alam sehingga dengan tetap dalam transendensi-Nya Dia pun menjadi imanen.

Kemudian *iha'* yang berarti pewahyuan menggambarkan cara dan isi komunikasi. Arti *iha'* yang dibentuk dari *wahy* (wahyu) adalah pemberitahuan yang tersembunyi dan cepat.<sup>1</sup> Arti ini menunjukkan bahwa penurunan al-Qur'an itu dilakukan dengan cara pemberitahuan tertentu yang sangat cepat, namun dengan segala kecepatannya Nabi bisa menangkap firman yang diberitahukan dengan cara itu. Tidak ada yang

---

<sup>1</sup> Shubhi Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilm lil al-Malayin, 1972), hlm. 13.

tahu bagaimana sebenarnya cara itu beroperasi. Sekedar sebagai gambaran untuk bisa memahami, dapat digunakan pengalaman orang mendapatkan ilham dan berkomunikasi dengan alat teknologi handphone (hp). Orang mendapatkan ilham dengan cara tiba-tiba dan cepat dan orang mendapatkan pesan pendek melalui hp dengan ada getar atau nada dering tertentu sesuai dengan program yang dipilihnya. Kecepatan Nabi menerima surat dan ayat-ayat al-Qur'an bisa jadi secepat orang mendapatkan ilham itu dan suara lonceng berdentang yang didengarnya ketika menerimanya mungkin seperti nada dering hp itu.

Adapun isi komunikasi bisa dipahami dari *isytiqaq* atau pembentukan kata *wahy* dengan akar kata *w-h-y*, yang sama dengan akar kata hayah dengan komposisi *h-y-w*, yang berarti kehidupan. Kesamaan akar kata ini menunjukkan bahwa isi pemberitahuan kepada Nabi secara sembunyi dan cepat itu adalah keterangan tentang kehidupan yang dalam pembicaraan agama meliputi tiga persoalan: asal-usul, cara menjalani dan tujuan hidup. Penjelasan agama menyangkut persoalan yang hakiki dalam hidup manusia ini tetap otoritatif untuk dijadikan pedoman. Berkaitan dengan ini memang harus diakui bahwa ilmu pengetahuan sudah sangat maju dalam memberi tafsir terhadap realitas, namun tafsirnya tetap saja tidak dapat menggantikan keterangan agama tentang ketiga persoalan tersebut.

Selanjutnya istilah *ilqa'* (*yulqa*) menunjukkan intensitas dalam komunikasi penyampaian al-Qur'an. Dalam bahasa istilah itu pada umumnya diartikan dengan *tharh*, melemparkan. Namun ketika diterapkan untuk al-Qur'an, istilah itu digunakan dengan mempertahankan arti asalnya, *liqa'*, menemui atau menjumpai (melemparkan sesuatu di tempat ia bisa ditemukan).<sup>2</sup> Berdasarkan ini maka penyampaian al-Qur'an dilakukan Allah tidak secara asal-asalan tanpa mempertimbangkan kesiapan Nabi untuk menerimanya, tapi dengan cara yang seksama sehingga dia siap menerimanya dengan sempurna. Kesempurnaan dalam menerima kitab suci yang berisi pedoman itu sudah barang tentu tidak hanya membutuhkan kesiapan spiritual dan intelektual, tapi juga sosial sehingga dapat diterapkan dalam masyarakat secara tepat. Hal ini ini tidak mungkin terwujud tanpa intensitas, kedalaman, dalam komunikasi. Intensitas ini tergambar dalam istilah *talqiyah* (*tulaqqa*) yang dalam bahasa Arab merupakan satu bentuk kata untuk menunjukkan keberulangan, yang di sini adalah keberulangan penyampaian pesan al-Qur'an kepada Nabi.

Terakhir *ta'lim* (*'allam al-Qur'an*) yang dibentuk dari *'ilm* yang berarti ilmu atau pengetahuan. Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa dalam proses penyampaian

---

<sup>2</sup> Al-Ashfahani, Mu'jam, hlm. 474.

al-Qur'an terjadi transfer pengetahuan dari Allah kepada Nabi. Dalam mentrasfer pengetahuan Allah menyebut diri-Nya dengan ar-Rahman yang menunjukkan bahwa Dia melakukannya dengan penuh cinta kasih (ar-Rahman, 55: 1-2). Transfer dengan baik ini dilakukan dengan komprehensifitas dan pembacaan al-Qur'an yang diikuti dengan peniruan oleh Nabi dan pemberian penjelasan oleh Allah (al-Qiyamah, 75: 17-19). Proses transfer ini dalam al-Qur'an dinyatakan disertai dengan pembentukan karakter Nabi sebagai pribadi yang lemah lembut tapi kuat (Ali Imran, 3: 159). Pendidikan yang demikian sudah barang tentu sangat efektif sehingga dalam sebuah hadis Nabi menyatakan, "Tuhanku telah mendidikku dan melaksanakan pendidikan yang baik kepadaku.

Penyampaian al-Qur'an kepada Nabi melalui proses komunikasi seperti itu dalam sejarah berlangsung selama karier kenabiannya. Proses itu dimulai ketika dia berusia 40 tahun dan secara berangsur-angsur terus menerimanya dalam rentang waktu kurang lebih 23 tahun. Berkaitan dengan penyampaiannya, ada ayat yang menegaskan bahwa ia diturunkan pada satu malam yang disebut Lailatul Qadar (al-Qadr, 97: 1) dan Lailah Mubarakah (ad-Dukhan, 44: 3). Dalam teologi Islam berkembang pandangan metafisis, historis dan psikologis tentang maksud ayat itu. Ada dua pandangan metafisis yang berkembang. Pertama -pada mulanya dikemukakan Ibn `Abbas dan kemudian diikuti mayoritas ulama- menyatakan bahwa Lailatu Qadar itu adalah malam turunnya seluruh al-Qur'an secara sekaligus dari al-Lauh al-Mahfudh ke Bait al-'Izzah -Rumah Kejayaan- di *as-sama' ad-dunya* (langit dunia).<sup>3</sup> Kedua -disebutkan oleh Manna' al-Qaththan-menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dari Lauh Mahfudh ke langit dunia selama 23 malam Lailatul Qadar.<sup>4</sup> Menurut pandangan metafisis yang pertama setelah turun ke langit dunia itu al-Qur'an dirurunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi dalam waktu 23 tahun sesuai dengan peristiwa-peristiwa yang dihadapi dalam dakwah kenabiannya.<sup>5</sup> Kemudian menurut pandangan yang kedua turunnya al-Qur'an selama 23 tahun itu sesuai dengan turunnya pada 23 malam Lailatul Qadar. Al-Qur'an yang turun pada malam pertama Lailatul Qadar turun pada tahun pertama kenabian. Begitu seterusnya sampai dengan yang turun pada malam ke-23 Lailatul Qadar turun pada tahun ke-23 kenabian.<sup>6</sup>

Adapun Lailatul Qadar dalam pandangan historis -menurut Manna' al-Qaththan semula dikemukakan asy-Sya'bi, namun kemudian populer dikemukakan

---

<sup>3</sup> At-Thabari, *Jami'*, XV, hlm. 285.

<sup>4</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabahits `Ulum al-Qur'an* (ttp: tnp,t.t.), hlm, 103.

<sup>5</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, IV, hlm. 529.

<sup>6</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabahits*, hlm. 102.



oleh pembaru Mesir Muhammad Abduh dan para pengikutnya- bukan malam dirurukannya seluruh al-Qur'an, tapi malam mulai turunnya kepada Nabi yang menjadi awal kenabiannya.<sup>7</sup> Telah diketahui bahwa ketika itu yang turun hanya 5 ayat pertama dari surat al-`Alaq. Meskipun demikian, menurut Ibn `Asyur, malam ketika 5 ayat itu turun bisa disebut sebagai malam turunnya seluruh al-Qur'an karena penurunannya secara keseluruhan telah ditentukan oleh Allah dan ayat-ayat yang turun kemudian bisa diposisikan seperti yang pertama turun itu.<sup>8</sup>

Dalam pemikiran empirik pandangan historis ini lebih mendekati standar rasionalitas jika dibandingkan dengan pandangan metafisik di atas. Namun berdasarkan pengalaman manusia sebenarnya penurunan al-Qur'an secara sekaligus itu bisa dipahami secara psikologis. Pemahaman ini pertama-tama dikemukakan oleh Sahl at-Tustari yang menyatakan bahwa pada malam Lailatul Qadar Allah menurunkan al-Qur'an secara sekaligus dari al-Lauh al-Mahfudh ke Bait al-'Izzah di langit dunia dan ke jiwa Nabi yang diberkahi. Pandangan at-Tustari ini bisa dipahami dengan psikologi kepengarangan. Seorang pengarang sebelum menulis terlebih dahulu sudah memiliki gagasan yang utuh tentang karangannya dalam pikirannya yang kemudian dituangkan dalam tulisan secara beruntun sesuai dengan kelancarannya dalam menulis. Halnya bisa demikian dengan al-Qur'an. Sebagai ide pesan Allah keseluruhannya ia telah disampaikan secara sekaligus kepada Nabi dalam satu malam dan juga bisa secara bertahap sampai 23 malam Lailatul Qadar itu. Nabi menerimanya dengan hati spiritualnya yang mungkin merupakan Langit Dunia yang dimaksudkan riwayat Ibnu Abbas tersebut. Ketika itu Nabi telah memiliki kesadaran penuh terhadap format isi, redaksi dan sistematikanya. Kemudian ide itu diungkapkan ke dalam kalimat-kalimat yang cermat dan dapat mewedahi kompleksitasnya secara bertahap sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan yang dihadapi ketika melaksanakan dakwah risalahnya selama kurang lebih 23 tahun. Pengungkapan ide seperti itu berat dan tidak bisa dilakukan melalui proses kreatif intelektual biasa, tapi harus melalui proses kreatif-intelektual-spiritual tertentu yang menjadi pengalaman Nabi yang unik sebagaimana dijelaskan di depan. Dengan penurunan dan pengungkapan demikian, al-Qur'an sepenuhnya merupakan wahyu Allah dan Nabi sebagai penerima yang cerdas dan aktif. Namun kecerdasan dan keaktifannya itu tidak sampai membuatnya memiliki kesadaran bahwa al-Qur'an

---

<sup>7</sup> Muhammad Abduh, *Tafsir*, hlm. 129.

<sup>8</sup> Thahir bin `Asyur, *Tafsir*, XII, hlm. 456.

itu merupakan kalam Allah sekaligus juga menjadi kalamnya sebagaimana yang disimpulkan Fazlur Rahman.<sup>9</sup>

Penjelasan tentang Lailatul Qadar dan Lailah Mubarakah dalam al-Qur'an bisa memperkuat tafsir psikologis di atas. Dalam al-Qadr dijelaskan bahwa pada malam itu para malaikat dan ruh turun dengan izin Allah untuk menyampaikan segala urusan (alQadr, 97: 34). Segala urusan (*kull amr*) yang mereka sampaikan adalah urusan yang penuh hikmah yang yang dijelaskan dengan berklaster-klaster secara bertebaran dalam al-Qur'an yang diwahyukan sebagai rahmat dari Allah (ad-Dukhan, 44: 4-6). Pernyataan dalam dua ayat itu bahwa yang disampaikan adalah *kull amr* -segala urusan- menunjukkan bahwa yang turun pada malam itu adalah keseluruhan al-Qur'an, bukan hanya sebagiannya saja. Pengertian ini selanjutnya diperkuat dengan pernyataan bahwa segala urusan itu disampaikan secara *yufraq*. Istilah *yufraq* dibentuk dari *farq* yang berarti pisah.<sup>10</sup> Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang turun pada malam tersebut dipisah atau dikategorisasi ke dalam klaster-klaster (*firq*) yang tersebar. Isi dari 5 ayat pertama dari surat *al-`Alaq* yang menjadi wahyu yang pertama turun memang bisa diklaster-klaster sebagai keseluruhan isi al-Qur'an: teologi, kosmologi dan antropologi -misalnya-, tapi karena hanya di satu tempat dan tidak tersebar, maka penjelasannya belum bisa disebut sebagai *yufraq*. Lebih dari itu pernyataan tersebut juga menunjukkan penerimaan keseluruhan ide al-Qur'an di hati spiritual Nabi. Penurunan al-Qur'an di langit dunia -seandainya benar terjadi- tidak perlu menggunakan kluster-kluster karena di sana tidak ada pemahaman. Penggunaan klaster-klaster hanya relevan ketika ada pemahaman dan ini ada pada diri Nabi Muhammad.

Penamaan malam turunnya al-Qur'an sekaligus ke hati Nabi itu dengan Lalilatul Qadar yang bisa berarti Malam Kemuliaan dan Malam Ketentuan dan Lailah Mubarakah, Malam Penuh Berkah menggambarkan betapa agungnya peristiwa itu. Keagungan peristiwa tersebut sudah barang tentu tidak terlepas dari hakikatnya sebagai momen kehadiran ide yang format isinya adalah segala urusan yang penuh hikmah sebagai rahmat dari Allah yang disebutkan di atas, sehingga tepat dijadikan landasan membangun hidup yang baik dengan segala kebahagiaan, kesalehan dan kemenangannya. Tegasnya, sebagaimana yang dikatakan at-Tustari, malam itu adalah malam penentuan rahmat Allah<sup>11</sup> yang membawa berkah kebaikan

---

<sup>9</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*, hlm. 68.

<sup>10</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 391.

<sup>11</sup> As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 2001), II, hlm. 409.

dan kemuliaan hidup manusia. Karena hakikatnya demikian maka sangat logis jika malam itu dinamakan dengan nama-nama itu.

Lantaran hakikatnya sebagai momen agung itu, dalam al-Qur'an Lailatul Qadar dijelaskan sebagai malam yang lebih baik daripada seribu bulan (al-Qadr, 97: 3). Berdasarkan penjelasan tadi keagungannya terletak pada kehadiran ide besar yang menjadi rahmat bagi kehidupan. Tanpa campur tangan Allah ide itu tidak akan hadir pada 14 abad yang lalu, meskipun orang berpikir sangat lama untuk menemukannya. Sangat lamanya itu bisa lebih dari seribu bulan. Jadi keagungannya tidak terletak pada keutamaannya sebagai malam untuk melakukan amal kebaikan. Dalam pengertian jika orang melakukannya di malam itu maka nilainya lebih utama daripada atau pahalanya dilipatgandakan sampai lebih dari 80.000 kali dibandingkan dengan amal sama yang dilakukan di luar Lailatul Qadar.

Sebagai malam turunnya al-Qur'an secara sekaligus atau malam mulai turunnya kepada Nabi, Lailatul Qadar hanya sekali terjadi, yaitu ketika Nabi mendapatkan idenya sebagai pesan Allah secara utuh atau ketika dia menerima 5 ayat dari surat al-'Alaq di Gua Hira'. Mengenai kapan malam itu terjadi, dari ayat yang menjelaskan bahwa al-Qur'an diturunkan pada Bulan Ramadhan (al-Baqarah, 2:185), bisa diketahui bahwa malam itu terjadi pada bulan kesembilan dalam kalender Hijriyah ini. Kemudian mengenai pada tanggal berapa di bulan itu malam tersebut terjadi, dalam satu hadis Nabi menyatakan telah dibuat lupa persisnya dan dia hanya ingat terjadinya pada sepuluh malam terakhir bulan suci itu.<sup>12</sup> Hadis ini tidak sepenuhnya diterima oleh para ulama (sahabat). Karena itu mereka menyebutkan tanggal berbeda-beda dari Ramadhan: tanggal 1 (Ibn Razin); 17 dan 19 (Ibn Mas'ud dan Ali bin Abi Thalib); 21 dan 24 (Abu Sa'id al-Khudry); dan 23 (Abdullah bin Unais).<sup>13</sup> Namun tidak semua ulama menggunakan ayat dan hadis itu sebagai titik tolak untuk menyatakan pandangan. 'Ikrimah berdasarkan satu hadis menyatakan bahwa malam itu terjadi pada Malam Nishfu Sya'ban, malam lima belas bulan ke-8 H.<sup>14</sup> Sementara Ibnu Mas'ud (dalam riwayat yang lain) dan pengikutnya dari ulama Kufah berpandangan bahwa malam itu terjadi tidak hanya di bulan Ramadhan, tapi di seluruh bulan sepanjang tahun tanpa ada keistimewaan satu bulan dari yang lain.<sup>15</sup>

Di antara tanggal-tanggal tersebut yang populer di Indonesia modern sebagai tanggal turunnya al-Qur'an adalah 17 Ramadhan. Popularitas ini tidak terlepas dari

---

<sup>12</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, IV, hlm. 532.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 523-524.

<sup>14</sup> Al-Baghawi, *Ma'alim*, IV, hlm. 133.

<sup>15</sup> *Ibid.*

jasa Agus Salim yang menekankan pentingnya memperingati Nuzulul Qur'an pada tanggal itu dan kemudian diinstitusikan oleh Bung Karno.<sup>16</sup>

Dalam tradisi Islam yang telah lama berkembang keberadaan Lailatul Qadar bukan sekedar sebagai malam turun atau mulai turunnya al-Qur'an saja, tetapi merupakan satu malam agung yang ditetapkan oleh Allah sebagaimana hari-hari agung tahunan (hari raya) atau mingguan (Hari Jumat) yang biasa dikenal. Dikatakan bahwa malam itu merupakan penganugerahan rahmat kepada seluruh makhluk Tuhan. Karena itu al-Qur'an diturunkan dan pahala amal kebaikan dilipatgandakan pada malam itu. Ibn Katsir menyebutkan bahwa menurut mayoritas ulama malam agung itu hanya diberikan kepada umat Islam saja, namun menurut dia sendiri malam itu juga diberikan kepada umat-umat pemeluk agama di masa lalu.<sup>17</sup>

Alasan yang dipercayai para ulama untuk pengistimewaan umat Islam diberi Lailatul Qadar berkaitan dengan kesempatan beramal dan pahala yang mereka peroleh. Umur mereka pendek sehingga hanya berkesempatan untuk melakukan ibadah yang tidak lama dan berakibat pada sedikitnya pahala yang mereka peroleh. Akibatnya lebih jauh mereka akan mendapatkan balasan surga yang lebih rendah daripada yang diperoleh umat terdahulu yang diyakini berumur panjang sehingga berkesempatan beribadah dalam waktu yang lebih lama dan berpahala lebih banyak. Alasan ini secara eksplisit diungkapkan dalam satu hadis yang dikutip Ibn Katsir yang menyebutkan bahwa Rasulullah diberitahu umur manusia di zaman terdahulu yang panjang. Dia merasa umur manusia di zamannya yang pendek membuat umatnya tidak dapat mencapai amal yang dicapai oleh umat terdahulu. Kemudian Allah memberikan Lailatul Qadar supaya umatnya dapat mengejar perolehan pahala yang diperoleh umat para nabi sebelumnya.<sup>18</sup> Di samping itu juga diungkapkan dalam riwayat *asbabun nuzul* yang menurut at-Thabari menjadi latar belakang turunnya surat al-Qadr. Riwayat ini bersumber dari Mujahid yang menyatakan bahwa di zaman dahulu ada orang dari kalangan Bani Israil yang pada malam hari selalu shalat sampai pagi dan pada siang hari terus berjihad sampai sore. Dia mampu melakukan itu selama seribu bulan. Banyak sahabat Nabi yang menginginkan bisa memiliki kemampuan seperti itu. Kemudian Allah menurunkan ayat itu untuk merespon keinginan tersebut.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Nurcholish Madjid, *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 85.

<sup>17</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, IV, him. 532.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

Terlepas dari kesahihan sanadnya, matan kedua riwayat itu bermasalah secara esensial. Ada beberapa keberatan yang bisa dikemukakan terhadapnya. Pertama, umur panjang dan kekuatan yang dimiliki manusia pada zaman dahulu sehingga bisa terus beribadah dan jihad tanpa istirahat dan sakit itu hanya merupakan mitos. Sejak dahulu sampai sekarang hukum alam yang berlaku untuk kesehatan sama. Orang yang ingin sehat harus seimbang dalam makan, gerak dan istirahat. Apabila tidak seimbang maka pasti dia jatuh sakit, bahkan mati. Dahulu begitu. Sekarang juga begitu. Kedua, riwayat itu menyalahi kelaziman penetapan alasan hari-hari istimewa berupa spiritual-moral-sosial. Hari Jumat diistimewakan untuk penguatan spiritual dan integrasi sosial melalui ritual Shalat Jumat. Hari Idul Fitri dan Idul Adha diistimewakan untuk merayakan kemenangan atas ego pribadi sehingga rela berpuasa dan berkorban untuk bisa berbagi dengan sesama. Ketiga, riwayat itu menekankan adanya persaingan antara umat Islam dengan umat lain, khususnya Yahudi. Penekanan ini tidak sesuai dengan al-Qur'an yang secara tegas menganjurkan umat Islam untuk menyerahkan diri kepada Allah setelah usaha berdialog memperoleh kesamaan pemahaman (*kalimah sawa'*) tentang peribadatan tidak tercapai (Ali Imran, 3: 54). Anjuran untuk berserah diri dalam menghadapi perbedaan itu sudah barang tentu juga termasuk menyerahkan pemberian ganjaran, baik pahala maupun hukuman, kepada-Nya. Ini berarti bahwa pahala itu urusan Allah dan amal itu urusan manusia.

Lebih dari semua keberatan di atas seandainya Lailatul Qadar itu benar-benar diberikan oleh Allah supaya umat Islam bisa menyamai perolehan pahala yang dicapai umat dahulu, sudah barang tentu Nabi menentukan waktunya dengan menegaskan tanggal dan saat atau jamnya, sehingga umat tidak perlu menebak-nebak. Apalagi jika seperti yang dinyatakan Ibn Katsir bahwa Lailatul Qadar juga diberikan kepada umat beragama lain di zaman Nabi dan sesudahnya yang memiliki usia yang tidak panjang sebagaimana umat Islam. Mereka tentunya juga memiliki tradisi tentang malam agung seperti itu. Kenyataannya tidaklah demikian. Karena itu bisa dikatakan bahwa pengertian Lailatul Qadar bukanlah momen agung pemberian rahmat pelipatgandaan pahala itu, tetapi momen agung pewahyuan al-Qur'an yang menjadi rahmat dan berkah besar dalam kehidupan, seperti dijelaskan di depan. Berkaitan dengan ini perlu dikemukakan bahwa penggunaan frasa "*Wa ma adraka*" (Apa yang Engkau ketahui) dalam al-Qur'an biasanya untuk menguatkan dan menarik perhatian terhadap penjelasan bagi satu persoalan yang dibicarakan tanpa dihubungkan dengan yang lain, seperti *al-qari'ah* dan *al-haqqah*. Namun untuk Lailatul Qadar penggunaannya berbeda. Ia digunakan untuk penjelasan yang dihubungkan dengan yang lain. Maksudnya lebih baiknya malam itu daripada seribu bulan dan turunnya para malaikat dan ruh dengan

membawa (putusan) segala perkara itu bukan semata-mata karena keberadaan malam itu sendiri, tapi karena al-Qur'an turun di malam itu, sebagaimana dijelaskan di depan, dengan didukung oleh para malaikat dan khususnya Jibril.

Karena keberadaan Lailatul Qadar demikian maka wajar jika Nabi lupa kapan terjadinya betapapun pewahyuan al-Qur'an yang terjadi pada malam itu sangat penting bagi diri dan umat dakwahnya. Lupa terhadap waktu seperti itu tidak tercela. Berbeda dengan lupa terhadap waktu istimewa pelipatgandaan pahala yang bisa menjadi cela sangat besar karena menggambarkan kurangnya tanggungjawab dalam menyampaikan ajaran. Karena itu pula untuk memperingatinya di bulan Ramadhan, Nabi menganjurkan umatnya untuk beri'tikaf, diam melakukan perenungan di masjid. Anjuran ini tidak untuk mendapatkan hikmah pelipatgandaan pahala dari Lailatul Qadar, tapi untuk mendapatkan hikmah moral darinya. Hikmah ini ditunjukkan oleh hadis dari `Aisyah yang mendapatkan ajaran dari Nabi untuk banyak membaca "*Allahumma innaka `afuwun tuhhibbul `afwa fa'fu `anni*" (Ya Allah Engkau Maha Pemaaf. Karena itu berikanlah maaf kepadaku) dalam memperingati malam itu. Apabila bacaan ini dihayati dengan benar, maka orang yang membacanya memiliki kesadaran dan mengakui kesalahan yang telah dilakukan. Kesadaran dan pengakuan bersalah ini sangat penting untuk peningkatan kualitas moral dalam kehidupan pribadi dan publik. Karenanya perasaan moral itu menjadi indikator ketakwaan (al-A'raf, 7: 201). Jadi i'tikaf dalam rangka memperingati Nuzulul Qur'an itu dimaksudkan untuk menumbuhkan rasa moral bersalah sesuai kondisi masing-masing supaya dapat meningkatkan ketakwaan yang menjadi tujuan dari puasa Ramadhan. Dengan makna moral ini keberadaan Lailatul Qadar mendukung umat Islam, sebagaimana yang ditegaskan dalam sebuah hadis, untuk menjadi orang beriman yang paling sempurna imannya dengan menjadi orang yang paling baik budi pekertinya.

Lantaran Lailatul Qadar bermakna moral seperti itu, maka sebagaimana disebut di atas Ibnu Mas'ud dan pengikutnya dari ulama Kufah berpandangan bahwa terjadinya malam itu tidak hanya di bulan Ramadhan, tapi di seluruh bulan sepanjang tahun. Dengan begitu maka momen untuk memperbaiki kualitas diri itu ada pada setiap saat, tidak perlu menunggu sampai datangnya bulan kesembilan dalam kalender hijrah itu, sehingga kesempatan untuk mewujudkan kesempurnaan iman dengan berbudi pekerti paling baik itu sangat terbuka bagi umat dan tidak tergantung pada waktu tertentu. Makna moral Lailatul Qadar dengan implementasi demikian sangat sesuai dengan tujuan pewahyuan al-Qur'an sebagai rahmat. Dalam kehidupan yang nyata, baik pribadi maupun publik, tidak ada rahmat tanpa akhlak. Karena itu supaya al-Qur'an menjadi rahmat bagi dan melalui para pemeluknya, pengembangan moralitas

dikaitkan dengan peringatan turunnya yang tidak perlu ditentukan waktunya untuk lebih menjamin tercapainya tujuan tersebut.

### C. PARADIGMA AL-QUR'AN

Di atas telah disebutkan bahwa penegasan dalam al-Anbiya' mengenai kerasulan Nabi Muhammad sebagai rahmat bagi seluruh alam telah mencakup ke-*rahmah*-an al-Qur'an yang menjadi bagian tak terpisahkan dari risalahnya. Penegasan secara umum ini dalam al-Qur'an ternyata juga didukung dengan penegasan khusus yang memperkuatnya. Penegasan dalam dua level ini membuktikan betapa kerahmaan kitab suci harus benar-benar diterima untuk selanjutnya dihayati dan diekspresikan dalam penafsiran dan pengamalannya.

Penegasan tentang kerahmaan al-Qur'an secara khusus terdapat dalam banyak ayat yang memuat kata rahmah yang dihubungkan dengannya. Dalam ayat-ayat itu kata rahmah ada yang disebutkan sendirian dan ada yang disebutkan bersama dengan kualitas-kualitas yang lain dengan posisi di tengah dan di belakang. Berdasarkan pemahaman tentang kecermatan dan kedalaman gaya (*uslub*) al-Qur'an dalam membicarakan tema-tema yang dijelaskannya, penyebutan dengan cara dan posisi yang berbeda ini menunjukkan maksud yang berbeda pula. Karena itu penyebutan kata *rahmah* dalam ayat-ayat tersebut secara sendirian menunjukkan maksud tertentu yang berbeda dari maksud penyebutannya bersama dengan beberapa kualitas yang lain.

Penyebutan kualitas rahmah bagi al-Qur'an secara sendirian terdapat dalam dua ayat. *Pertama*, al-Qashash, 28: 86. Dalam ayat ini dinyatakan bahwa Nabi Muhammad sebelum mendapat wahyu sebenarnya tidak mengharapkan diberi kitab suci. Al-Qur'an diwahyukan kepadanya tiada lain hanyalah sebagai rahmat dari Tuhannya. Pernyataan dalam ayat ini menggunakan pola kalimat *qashar, nafy-istitsna*. Pola ini sebagaimana dijelaskan di depan digunakan untuk menegaskan bahwa kualitas satu-satunya yang ditetapkan bagi obyek adalah kualitas yang disebutkan dalam pernyataan, sedang kualitas-kualitas lain yang tidak disebutkan tidak diakui sebagai kualitasnya yang sebenarnya. Jadi ayat itu menegaskan bahwa satu-satunya kualitas al-Qur'an itu adalah *rahmah* dan kualitas selainnya dinafikan sebagai kualitasnya. *Kedua*, ad-Dukhan, 44: 6. Ayat ini merupakan kelanjutan dari ayat-ayat yang sebelumnya yang membicarakan pewahyuan al-Qur'an dengan pertimbangan teologis, Allah sebagai pemberi peringatan dan pengutus para rasul. Pembicaraan ini disertai dengan penjelasan waktu turun kitab itu di malam yang penuh berkah dan isinya berupa hal yang penuh hikmah yang dijelaskan dengan menggunakan kluster-kluster yang telah disinggung di depan.

Kemudian ayat itu menyatakan keterangan (*hal*) al-Qur'an sebagai rahmat dari Allah. Pemberian keterangan setelah penjelasan itu semua menunjukkan bahwa al-Qur'an diwahyukan dengan titik tolak *rahmah* (Allah memberi peringatan berdasarkan *rahmah*), proses *rahmah* (pengangkatan rasul yang menerimanya sebagai *rahmah*) dan isinya *rahmah* (hal yang penuh hikmah yang bisa jadi pijakan membangun hidup yang baik). Apabila pemahaman ayat kedua ini dihubungkan dengan ayat pertama maka bisa dinyatakan bahwa *rahmah* itu merupakan satu-satunya kualitas yang ada, bahkan melekat pada alasan keberadaan, proses pewahyuan dan isi al-Qur'an.

Berhubung *rahmah* melekat pada keseluruhan aspek kehadiran al-Qur'an, maka *rahmah* itu merupakan kodratnya. Dia itu adalah kitab rahmat dalam jiwa dan keseluruhan bangunannya. Dengan kata lain dunia teksnya adalah dunia rahmat sehingga paradigma atau kerangka berfikir dalam keseluruhan pembicaraannya adalah kerangka rahmat. Dengan begitu maka desain seluruh ajaran dan pelajaran yang ada di dalamnya adalah desain rahmat, yakni desain untuk memberikan kebaikan yang nyata. Karena itu atribut-atribut lain yang biasa disematkan padanya seperti kitab sastra, kitab petunjuk dan kitab hukum berada dalam kerangka rahmat. Karena itu pula mengapresiasi dan menghadirkan al-Qur'an tidak sebagai kitab rahmat menyalahi kodratnya dan tidak adil terhadapnya.

Desain rahmat dalam ajaran al-Qur'an itu terlihat dengan jelas dalam teologi positif yang diajarkannya. Bertitik tolak dari pewahyuannya untuk manusia, ia menetapkan ajaran-ajaran –meminjam kategori yang populer- akidah, syari'ah dan akhlak, dengan menggunakan pertimbangan manfaat bagi mereka, bukan bagi Allah atau Nabi. Akidah kepercayaan tauhid yang sentral dalam Islam ditekankan manfaatnya untuk membebaskan mereka dari mitos-mitos (tahayul, bid'ah dan khurafat) dan cengkeraman hawa nafsu yang dapat mendegradasikan kehidupan, seperti pembunuhan karena alasan budaya. Syari'ah pembebanan ditekankan kemudahan, dalam batas kemampuan mereka melaksanakan, dan manfaatnya untuk pengembangan moralitas privat dan publik, seperti shalat untuk mencegah perbuatan keji dan munkar. Kemudian akhlak perilaku pribadi dan komunitas ditekankan untuk mewujudkan harmoni dan kemajuan, seperti saling menghormati, saling menghargai dan kerja keras. Dengan titik tolak itu pula ia menyampaikan kisah-kisah penuh hikmah yang pelajarannya bermanfaat untuk pembangunan jiwa, seperti kisah Nabi Yusuf yang disebutkan sebagai kisah terbaik dengan teladan akhlak dan perjuangannya berhasil melakukan mobilitas vertikal mulai dari nol (budak) sampai ke puncak (perdana menteri).



## D. ISI DAN MISI AL-QUR'AN

Isi al-Qur'an sebagai kitab suci dengan segala kompleksitasnya bisa dijelaskan dari berbagai segi. Dari segi posisinya sebagai agama normatif, isinya adalah ajaran dan pelajaran berdesain rahmat itu. Dengan bertitik tolak dari al-Fatihah yang dipandang sebagai abstrak al-Qur'an yang memuat keseluruhan isinya secara garis besar, sebagian ulama menjelaskan isi tersebut berdasarkan obyeknya. Sesuai dengan ini Az-zarkasyi menjelaskan bahwa isi al-Qur'an adalah tauhid, hukum (*al-ahkam*) dan peringatan (*tadzkir*).<sup>20</sup> Sesuai dengan itu pula Muhammad Abduh menyatakan bahwa isinya adalah tauhid, *al-wa'd wa al-wa'id* (janji dan ancaman), ibadah, kisah dan jalan kebahagiaan beserta cara menempuhnya untuk mendapatkan anugerah-anugerah dunia dan akhirat.<sup>21</sup>

Kemudian bila dilihat dari segi asalnya yang berkaitan dengan sumber, isi al-Qur'an itu adalah firman Allah. Namun jika asal itu dikaitkan dengan prosesnya, maka isinya bisa disebut secara berbeda. Apabila dilihat dari prosesnya melalui pewahyuan, maka isinya adalah wahyu dari Allah. Tetapi bila dilihat dari prosesnya melalui pengajaran, *ta'lim*, maka isinya adalah pengetahuan. Proses inilah yang tampaknya ditekankan oleh Syah Waliyullah ad-Dahlawi ketika dia membagi isi al-Qur'an menjadi 5 pengetahuan: '*ilm al-ahkam* (pengetahuan tentang hukum), '*ilm al-jadal* (pengetahuan tentang perdebatan al-Qur'an dengan Kaum Yahudi, Kristen, Musyrik dan Munafik), '*ilm at-tadzkir bi ala'llah* (kosmologi), '*ilm at-tadzkir bi ayyam Allah* (sejarah) dan '*ilm at-tadzkir bi al-maut wa ma ba'dah* (eskatologi).<sup>22</sup>

Selanjutnya jika dilihat dari sistematikanya dalam mushaf, isi al-Qur'an berupa surat dan ayat-ayat. Ulama sepakat bahwa jumlah surat yang dimuatnya adalah 114 dengan jumlah ayat yang ada di dalamnya menurut hitungan Ibn Abbas sebanyak 6216 (enam ribu dua ratus enam belas).<sup>23</sup>

Isi berupa surat dan ayat merupakan isi yang awalnya diperkenalkan oleh al-Qur'an sendiri. Surat merupakan serapan dari *surah* yang berarti tempat yang tinggi dan pagar atau dinding pembatas.<sup>24</sup> Isi al-Qur'an disebut dengan sebutan ini karena ia dipaparkan dengan menggunakan sekat-sekat. Sekat-sekat ini kemudian diidentikkan dengannya karena ia menaunginya sebagai tempat yang mewadahi antara satu sekat

<sup>20</sup> Badruddin az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), I, hlm. 39.

<sup>21</sup> Muhammad Abduh, *Durus min al-Qur'an* (Ttp: Dar al-Hilal, t.t.), hlm. 41.

<sup>22</sup> Syah Waliyullah ad-Dahlawi, *al-Fauz al-Kabir fi Ushul at-Tafsir* (Kairo: Dar ash-Shahwah, 1986), hlm. 29-30

<sup>23</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I, hlm. 69.

<sup>24</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 254.

dengan sekat yang lain. Kemudian ayat merupakan serapan dari *ayah* (jamak *ayat*) yang dibentuk dari *at-ta'ayyi* yang berarti keteguhan dan kemantapan atas sesuatu.<sup>25</sup> Isi al-Qur'an disebut dengan sebutan ini karena ia merupakan penjelasan yang teguh dan mantap atas apa yang menjadi muatannya.

Isi berupa surat disebutkan dalam beberapa ayat yang menunjukkan bahwa ia merupakan bagian al-Qur'an yang memuat isi substansi dan bentuk tertentu dan mengundang respon dan harapan tertentu pula. Isi substansi yang disebutkannya adalah isi hati orang-orang munafik yang mengolok-olok Allah dan rasul-Nya dengan respon kekhawatiran mereka ketahuan isi hatinya (at-Taubah, 9: 24); perintah iman kepada Allah dan berjihad bersama rasul-Nya dengan respon orang-orang munafik yang kaya dan berpengaruh enggan untuk mengikutinya (at-Taubah, 9: 86); isi surat at-Taubah dengan respon orang-orang munafik yang mempertanyakan isi mana yang dapat menambah keimanan dan respon orang-orang beriman yang bertambah iman dan besuka cita lantaran turunnya surat tersebut (at-Taubah, 9: 124); isi izin perang dengan respon orang-orang munafik yang pucat pasi karena takut mati (Muhammad, 47: 20). Kemudian isi bentuk yang disebutkannya adalah ayat-ayat yang jelas dengan harapan supaya orang-orang beriman pengikut Nabi Muhammad mendapatkan pelajaran darinya (an-Nur, 24: 1).

Isi bentuk ayat-ayat juga disebutkan dalam an-Nur, 24: 34 dan 46 dan at-Thalaq, 65: 11. Dalam ketiga ayat ini isi itu disebutkan secara mandiri dengan diberi keterangan *mubayyinat* (yang memberi penjelasan) yang diturunkan oleh Allah dan dibacakan isi oleh Nabi. Keterangan “yang jelas” dan “yang memberi penjelasan” menggambarkan betapa jelasnya isi al-Qur'an sehingga penjelasan menjadi identik dengannya. Karena itu dalam Ali Imran, 3: 138 ia dinyatakan sebagai penjelasan (*bayan*) bagi manusia.

Pernyataan al-Qur'an sebagai *bayan* itu menegaskan apa yang menjadi substansi isinya. Isinya adalah penjelasan. Pernjelasan yang menjadi isinya dalam ayat di atas disebut *bayan*, sementara dalam an-Nahl, 16: 89 disebut *tibyan* dan dalam al-Baqarah, 2: 185 disebut *bayyinat*. Dalam pandangan az-Zamakhsyari, *tibyan* berarti *bayan baligh* (penjelasan yang indah-komunikatif). Obyek penjelasannya yang disebutkan dalam ayat an-Nahl adalah *kulla syai'* yang berarti segala sesuatu. Namun yang dimaksudkan menurut mufasir dari Mazhab Mu'tazilah itu bukan arti bahasa ini, tapi makna yang sesuai dengan kedudukannya sebagai kitab suci agama, yaitu segala urusan agama dengan memberi tempat pada sunah Nabi dan ijmak.<sup>26</sup> Kemudian jika dihubungkan

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 28.

<sup>26</sup> Az-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf*, II, hlm. 424.

dengan an-Nahl, 16: 64 maka urusan agama yang menjadi obyek penjelasannya meliputi sesuatu yang diperselisihkan oleh umat dakwah Nabi, yang menurut az-Zamakhshari adalah kebangkitan setelah mati dan banyak hal yang berhubungan dengan apa yang diharamkan dan diharamkan serta apa yang harus dipercaya dan diingkari.<sup>27</sup> Urusan agama yang luas dan diperselisihkan di antara umat dakwah ini dalam kategori yang sudah populer disebut akidah, syari'ah dan akhlak. Penjelasan tentang itu semua diberikan supaya umat tidak tersesat (al-Maidah, 5: 176) dari *shirath mustaqim*, jalan lurus (al-An'am, 6: 39).

Adapun obyek dari *bayyinah* (jamak dari bayyinah) yang berarti penjelasan yang indah-jelas<sup>28</sup> yang disebutkan dalam al-Baqarah, 2: 185 adalah *huda* dan *furqan*. Di atas telah dijelaskan bahwa *huda* adalah dalalah (menunjukkan) dengan lembut. Al-Ashfahani menjelaskan bahwa petunjuk itu secara hierarkis meliputi petunjuk akal, kecerdasan dan pengetahuan-pengetahuan yang niscaya dalam kehidupan; agama; kemauan dan kemampuan mengamalkan apa yang diketahui; dan bimbingan ke surga.<sup>29</sup> Penjelasan ini menunjukkan bahwa dalam *huda* itu ada pengertian bimbingan tentang jalan, arah dan tujuan hidup. Berdasarkan pengertian ini maka *huda* adalah pedoman yang menggariskan jalan dan arah bagi manusia sehingga mencapai tujuan hidupnya. Tujuan hidup itu dalam etika normatif adalah kebahagiaan, yang bagi orang beriman sudah barang tentu tidak hanya kebahagiaan di dunia, tapi juga kebahagiaan di akhirat. Dengan demikian dengan fungsi itu al-Qur'an membimbing manusia untuk memperoleh kebahagiaan hidup mereka di dunia dan di akhirat. Kemudian *furqan* (secara bahasa berarti pisah) adalah pemisahan antara *haq* dan *bathil* dalam akidah, jujur dan dusta dalam perkataan, saleh dan rusak dalam perbuatan. Furqan dalam pengertian ini, kata al-Ashfahani, ada dalam al-Qur'an, Taurat dan Injil.<sup>30</sup> Dengan penjelasan indah-jelas yang menjadi isi al-Qur'an itu adalah penjelasan tentang pedoman hidup dan mana kepercayaan yang *haq* dan *bathil*, perkataan yang jujur dan dusta, dan perbuatan yang saleh dan merusak.

Selain *bayan*, isi al-Qur'an juga disebut dengan *amr hakim*, *bashair*, *dzikir*, *nur* dan *haqq*. Isi *amr hakim* disebutkan dalam ad-Dukhan, 44: 4. Selintas ayat ini menerangkan peristiwa yang terjadi pada Lailah Mubarakah yang tiada lain seperti dijelaskan di depan merupakan Lailatul Qadar. Peristiwa itu menurut penafsiran at-Thabari –didasarkan pada berbagai sumber yang menyatakan bahwa malam itu terjadi tiap-tiap tahun-

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 416.

<sup>28</sup> Ibn Mandhur, *Lisan*, XIII, hlm. 68.

<sup>29</sup> Al-Ashfahani, *Mu'jam*, hlm. 536.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 392.

adalah penentuan semua urusan pada satu tahun yang bersangkutan yang meliputi ketentuan siapa yang mati, lahir, jaya dan hina dan semua yang terjadi selama setahun.<sup>31</sup> Tafsir ini diberikan at-Thabari sesuai dengan zaman ketika pemahaman tentang sunnatullah yang berlaku sejak penciptaan sampai kiamat dan kebebasan manusia belum mapan. Sekarang pemahaman tentang kedua hal ini telah mapan, sehingga diyakini bahwa apa pun yang dialami manusia terjadi sesuai dengan sunnatullah yang berlaku dan pilihannya sendiri. Berdasarkan pemahaman dan keyakinan ini maka apa saja yang terjadi dalam satu tahun tertentu tidak baru ditentukan pada Malam Lailah Mubarakah atau Lailatul Qadar, tapi sudah ada ketentuannya pada saat diciptakannya alam miliaran tahun yang lalu. Karena itu keterangan tersebut bukan keterangan tentang peristiwa yang terjadi pada malam itu yang dilepaskan dari peristiwa penurunan al-Qur'an kepada Nabi yang disebutkan dalam ayat sebelumnya, tapi merupakan keterangan yang menyatu dengannya. Dengan demikian ayat-ayat di awal surat ad-Dukhan itu berarti bahwa pada malam Lailah Mubarakah Allah menurunkan al-Qur'an yang berisi penjelasan tertentu yang disebut *amr hakim*.

Ibn Katsir mengartikan *amr hakim* dengan ketentuan yang kuat, tidak bisa diganti dan diubah.<sup>32</sup> Ketentuan itu menyangkut segala hal yang disebutkan at-Thabari di atas. Sementara Abu Su'ud di samping menyebutkan arti itu juga menyebutkan arti lain, yaitu hal-hal penuh hikmah yang sesuai dengan ketentuan yang pasti itu.<sup>33</sup> Dalam bahasa Arab, kata *hakim* dibentuk dari *hikmah* bukan dari *hukm*. Berdasarkan ini, maka tafsir yang tepat untuk frasa itu adalah makna kedua yang dikemukakan Abu Su'ud.

Hikmah adalah kebenaran yang ada pada suatu persoalan yang bisa dicapai kemampuan manusia untuk memahaminya.<sup>34</sup> Dalam kehidupan kebenaran harus diterima dan menyangkalnya pasti menimbulkan mudarat. Berdasarkan ini maka *amr hakim* yang menjadi isi al-Qur'an itu adalah urusan yang mengandung kebenaran yang tidak bisa disangkal kebenarannya untuk mewujudkan kehidupan yang baik. Dalam konteks ini kebenaran itu ada dalam penjelasan al-Qur'an tentang asal, cara menjalani dan tujuan hidup. Asalnya dari Allah (al-Mulk, 67: 2) dan tujuannya supaya diterima kembali kepada-Nya dengan cara menempuh jalan lurus yang menjadi komitmen keimanannya.

Kemudian isi *bashair* disebutkan dalam beberapa ayat dengan ada perbedaan keterangan. Dalam al-An'am, 6: 104 dan al-A'raf, 7: 203 disebutkan *bashair* dengan

---

<sup>31</sup> At-Thabari, *jami'*, XIII, hlm. 123.

<sup>32</sup> Ibn Katsir, *Tafsir*, IV, hlm. 139.

<sup>33</sup> Abu Su'ud, *Irsyad*, VI, hlm. 47.

<sup>34</sup> Al-Jurjani, *at-Ta'rifat*, hlm. 49.

keterangan *min rabbikum* (dari Tuhanmu). Karena pembicaraan dalam ayat pertama (*qad ja'akum bashair min rabbikum*) tidak dihubungkan dengan pewahyuan dan fungsi serta hasil pengamalan al-Qur'an, maka *bashair* bisa dipahami tidak menunjuk ke al-Qur'an seperti terjemah Depag yang mengartikannya dan bukti-bukti yang nyata.<sup>35</sup> Tetapi dalam ayat kedua (*hadza bashair min rabbikum wa hudan wa rahmah*) pembicaraannya dihubungkan dengan tiga hal itu, maka tidak bisa tidak istilah *bashair min rabbikum* menunjuk kepada al-Qur'an, meskipun dalam kitab terjemah Depag masih diberi arti yang sama.<sup>36</sup> Adapun dalam al-Jatsiyah, 45: 20 istilah itu diberi keterangan *li an-nas* (bagi manusia).

*Bashair* merupakan jamak dari *bashirah* yang berarti potensi yang ada pada hati yang disinari cahaya suci yang dengannya orang bisa melihat hakekat dan kedalaman segala sesuatu.<sup>37</sup> Ketika istilah ini dijadikan sebutan untuk al-Qur'an, maka maksudnya sudah barang tentu bukan kekuatan batin itu sendiri, tapi buah yang diterima pemiliknya, yakni Nabi Muhammad. Jadi sebutan itu menunjukkan bahwa al-Qur'an itu merupakan buah dari potensi jiwa Nabi yang suci yang diberikan Allah kepadanya. Sesuai dengan kemampuan potensi itu untuk melihat hakikat dan kedalaman dari segala sesuatu, maka al-Qur'an yang menjadi buah darinya pasti merupakan pandangan-pandangan yang mendalam. Karena pandangan-pandangan yang mendalam ini ada dalam al-Qur'an sebagai buah dari adanya potensi itu dalam diri Nabi yang tentunya juga karena diberikan Allah, maka pandangan-pandangan tersebut menjadi isinya, bukan fungsinya.

Karena kehadiran al-Qur'an itu untuk memberikan kebaikan yang nyata, pandangan-pandangan mendalam yang menjadi isinya tidak bisa tidak menyangkut asal, cara menjalani dan tujuan hidup manusia. Pandangan-pandangan yang menyangkut ketiga hal yang prinsipal untuk mewujudkan kehidupan yang baik itu meliputi banyak obyek yang dalam kerangka keilmuan bisa dikelompokkan menjadi teologi (pengetahuan tentang wujud, nama, sifat, perbuatan dan relasi Tuhan dengan makhluk ciptaan-Nya), kosmologi (pengetahuan tentang asal, kehidupan dalam dan akhir alam semesta), dan antropologi (pengetahuan tentang manusia dengan segala bidang kehidupannya dengan kompleksitasnya masing-masing). Sesuai dengan tradisi yang memandang al-Fatihah sebagai abstrak al-Qur'an, ketiga pengetahuan ini bisa dikatakan termuat di dalamnya secara garis besar. Teologi termuat dalam ayat 1- 4; kosmologi dalam ayat 2-3; dan antropologi dalam ayat 5-7.

---

<sup>35</sup> Al-Qur'an dan Terjemahnya, hlm. 141.

<sup>36</sup> *Ibid.*, hlm. 176.

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm. 26.

Selanjutnya isi *dzikr* (peringatan) disebutkan secara tegas dalam al-Anbiya', 21: 10. Dalam ayat ini ditegaskan bahwa dzikr ada dalam al-Qur'an. Karena ada di dalamnya, maka ia dimilikinya (Shad, 38: 1). Sebagai sesuatu yang ada di dalam dan dimiliki, dzikr berarti menjadi kualitas yang melekat dan tidak bisa dipisahkan dari al-Qur'an. Karena itu ia menjadi identik dengannya dan digunakan untuk menyebut namanya (al-Hijr, 15: 9 dan an-Nahl, 16: 44).

*Dzikr* dalam bahasa bermakna hadirnya sesuatu di hati atau di ucapan.<sup>38</sup> Dari makna ini diketahui bahwa dzikr yang menjadi isi al-Qur'an itu adalah sesuatu tertentu yang diingatkan untuk dihadirkan di hati. Ini berarti bahwa dzikr itu adalah peringatan dalam pengertian umum, sebagaimana yang telah disebutkan di atas, yang meliputi peringatan terhadap sesuatu yang ditakuti dan harus diwaspadai (*nadZR*) dan peringatan terhadap sesuatu yang menyenangkan dan harus disambut gembira (*bisyr*). Sesuai dengan paradigmanya sebagai kitab rahmat, peringatan yang ada dalam al-Qur'an sudah barang tentu diberikan untuk mewujudkan kebaikan yang nyata. Sudah diketahui bahwa kebaikan nyata itu hanya bisa diwujudkan dengan pemahaman yang mendalam terhadap realitas (*hikmah*) dan dan kebaikan yang ada dalam segala sesuatu (*berkah*). Sesuai dengan ini maka peringatan yang dimuat al-Qur'an pun adalah peringatan yang penuh hikmah (Ali Imran, 3: 58) dan penuh berkah (al-Anbiya', 21: 50). Dengan desain ini peringatan al-Qur'an sudah seharusnya diterima oleh mereka yang berkesadaran dengan akal intelektualnya. Karena itu dalam at-Takwir, 81: 27 ditegaskan bahwa ia merupakan peringatan bagi *al-'alamin*. Pengertian *al-'alamin* di sini sudah barang tentu bukan seluruh alam yang memiliki kesadaran yang seharusnya mendapat rahmat dari risalah Nabi Muhammad yang meliputi tiga cakupan teologis yang dimaksudkan dalam al-Anbiya', 21: 107 yang telah dijelaskan di depan, tapi hanya sebagian dari mereka, yakni yang berkesadaran dengan akal intelektual itu. Hal ini ditunjukkan oleh at-Takwir, 81: 28 yang menegaskan bahwa yang menerima peringatan al-Qur'an itu adalah mereka yang berkehendak untuk hidup lurus. Mereka yang memiliki kehendak ini adalah manusia. Jadi pengertian *al-'alamin* dalam ayat at-Tawil itu adalah manusia (dan jin).

Berikutnya isi *nur* (cahaya). Berkaitan dengan isi ini dalam an-Nisa', 4: 174 ditegaskan bahwa Allah (Kami) telah menurunkan cahaya yang terang benderang. Kemudian dinyatakan bahwa orang yang beriman kepada Allah dan berpegang teguh kepada cahaya itu akan mendapatkan rahmat dan karunia dari-Nya dan dibimbing untuk menempuh jalan lurus kepada-Nya (an-Nisa', 4: 175). Cahaya yang diturunkan Allah yang menjadi pegangan untuk mendapatkan hasil rahmat-karunia dan bimbingan

---

<sup>38</sup> Al-Ashfahani, Mu'jam, hlm. 181.

itu sudah barang tentu adalah al-Qur'an dengan isinya yang tertentu. Isi tertentu itu begitu terang dan saking terangnya untuk menyinari usaha manusia memperoleh rahmat dan karunia Allah yang tidak terbatas dan untuk menemukan jalan terdekat-tercepat untuk menuju kepada-Nya, maka ia diidentikkan dengan cahaya. Bisa jadi inilah yang menjadi pertimbangan mengapa dalam ayat pertama tersebut al-Qur'an diidentikkan dengan cahaya, bukan sekedar berisi cahaya sebagaimana yang ditegaskan untuk Taurat dan Injil (al-Maidah, 5: 44 dan 46).

Terakhir isi *haq* (kebenaran). Isi ini disebutkan dalam an-Nisa', 4: 105 dan al-Maidah, 5: 48. Dalam kedua ayat ini ditegaskan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad dengan membawa kebenaran. Kebenaran ini, menurut Ibn Katsir, terdapat dalam berita dan perintahnya.<sup>39</sup> Ini berarti kebenaran itu dimuatnya, ada di dalamnya dan menjadi isinya.

Kebenaran yang menjadi isi al-Qur'an, baik yang ada dalam berita maupun perintahnya, sudah barang tentu kebenaran yang diidealkannya sendiri. Sesuai dengan hakikatnya sebagai kitab rahmat, kebenaran yang diidealkannya pun adalah kebenaran etis, yakni kebenaran yang membebaskan manusia dari *khusr*, kerugian dalam kehidupannya sebagai pribadi dan masyarakat, di dunia dan di akhirat (al-'Ashr, 103: 1-3). Karena etis demikian, maka kebenaran itu pasti menang (al-Isra', 17: 81).

Enam sebutan al-Qur'an di atas bukan merupakan kategori, sistem penggolongan dari isinya yang dibeda-bedakan berdasarkan kriteria tertentu, sehingga masing-masing mewakili bagiannya yang tertentu pula. Sebagai sebutan, keenamnya merupakan identitas dari keseluruhan isinya yang kompleks, sehingga semuanya bisa disematkan pada satu bagian yang sama, baik bagian bentuk maupun subtansinya, termasuk *fawatihus suwar* (huruf-huruf pembuka surat)-nya. Dengan demikian isi bentuknya berupa satu ayat dan isi substantifnya berupa penjelasan (*bayan*) kisah, misalnya, bisa disebut secara bersama-sama sebagai *amr hakim*, *bashair*, *dzikir*, *nur* dan *haqq*.

Bentuk dan subtansi isi al-Qur'an seperti itu sudah barang tentu didesain untuk menjalankan misi tertentu supaya dapat mencapai tujuan pewahyuannya mewujudkan kebaikan yang nyata. Misi itu ditegaskan dalam Fushilat, 41: 4 sebagai *basyir* (pemberi kegembiraan) dan *nadzir* (peringatan terhadap hal yang membahayakan). Misi tersebut sejalan dengan misi Nabi. Kesejlanan ini memang sudah seharusnya karena al-Qur'an menjadi basis kenabian Nabi bertugas Muhammad yang diangkat menjadi rasul mewujudkan mewujudkan kebaikan yang nyata seperti diuraikan di depan. Karena misi itu sejalan, maka pengertiannya pun sama. Sebagaimana Nabi, sebagai

---

<sup>39</sup> Ibn Katsir, Tafsir, I, hlm. 550.

basyir al-Qur'an memberi kegembiraan dengan meneduh-sejukkan, menyuburkan, membuahkkan dan mengharumkan kehidupan manusia. Kemudian sebagai nadzir, ia mengingatkan untuk menghindari konflik dan neraka yang menyengsarakan hidup mereka.

## E. FUNGSI TEOLOGIS

Supaya misinya sukses sehingga tujuan pewahyuannya tercapai, al-Qur'an menggariskan memenuhi fungsi-fungsi tertentu yang sesuai dengan tuntutan misi dan tujuannya. Fungsi-fungsi itu dikemukakan dalam banyak ayat yang perumusannya memerlukan pemahaman yang cermat.

Dalam mengemukakan fungsinya, banyak ayat dimaksud menggunakan beberapa ungkapan dan istilah. Dari ungkapan dan istilah-istilah ini bisa diketahui bahwa fungsi al-Qur'an meliputi fungsi teologis dan fungsi etis. Fungsi teologis adalah fungsi untuk mendukung kepercayaan dan keberagamaan dalam Islam. Al-Qur'an mendukung kepercayaan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang nabi. Fungsi ini dipenuhi al-Qur'an dengan menjadi bukti kebenaran klaim kenabiannya yang diistilahkan dengan *burhan* dan *bayyinah* dari Allah. *Burhan* adalah bukti terkuat yang menunjukkan kebenaran yang pasti,<sup>40</sup> sedangkan *bayyinah* adalah bukti yang jelas, baik rasional maupun empiris.<sup>41</sup> Nabi Muhammad menjadi nabi karena dia menerima wahyu al-Qur'an. Karena itu dalam an-Nisa', 4: 174 dan al-An'am, 6: 157 ditegaskan bahwa ia (al-Qur'an) merupakan bukti terkuat dan jelas bagi kebenaran klaim kenabiannya.

Al-Qur'an menjadi bukti terkuat dan jelas bagi kenabian Nabi Muhammad tidak sekedar lantaran ia merupakan wahyu yang diterimanya dari Allah, tapi juga karena ia menjadi mukjizat yang dimilikinya sebagai seorang nabi. Kedudukan al-Qur'an sebagai mukjizat ini diyakini dari tantangannya kepada bangsa Arab untuk membuatandingannya. Tantangan ini diberikan karena sebagai masyarakat, mereka memiliki keahlian untuk membuat karya sastra dengan bahasa yang indah. Namun ternyata tidak ada satu pun dari mereka yang mampu membuatnya. Ketidakmampuan membuat tandingan karya yang menjadi keahlian mereka itu menjadi unsur penting dari mukjizat yang memiliki 4 unsur: berupa hal atau peristiwa yang luar biasa, muncul dari orang yang mengaku nabi, mengandung tantangan terhadap yang meragukan kenabian, dan tantangan tersebut tidak mampu ditandingi.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 42-43.

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 67.

<sup>42</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 24 -25.



Tantangan membuat tandingan al-Qur'an, menurut pemahaman Quraish Shihab, dikemukakan dalam 4 tahap. Pada tahap pertama, ketika baru sebagian kecil al-Qur'an yang turun, tantangan itu diberikan kepada mereka untuk membuat tandingan seluruh al-Qur'an tanpa disertai anjuran untuk bekerja sama dengan pihak lain dalam membuatnya (at-Thur, 52: 33-34). Namun karena tidak mampu, maka ketika sudah ada tambahan al-Qur'an yang turun beberapa waktu kemudian, mereka ditantang untuk membuat tandingan sepuluh surat al-Qur'an dengan dipersilahkan untuk membuatnya bersama-sama dengan pihak-pihak manapun selain Allah yang bisa mereka ajak bekerjasama membuatnya (Hud, 11: 13). Selanjutnya ketika tantangan sudah diturunkan dan ternyata mereka tetap tidak bisa melayani, maka tantangan diturunkan lagi untuk membuat tandingan satu surat saja dengan tetap dipersilahkan untuk bekerjasama pihak-pihak selain Allah (Yunus, 10: 38), baik itu dari kalangan manusia atau jin (al-Isra', 17: 88). Terakhir ketika membuat satu surat pun ternyata tidak mampu mereka layani, maka tantangan pun diturunkan lebih rendah lagi untuk membuat tandingan sebagian surat al-Qur'an saja (al-Baqarah, 2: 23).<sup>43</sup> Dalam kenyataannya setelah tantangan diturunkan menjadi sangat sedikit pun mereka tetap tidak bisa membuat tandingannya. Karena itu doktrin al-Qur'an sebagai mukjizat Nabi Muhammad diterima dalam teologi Islam meskipun ada perdebatan tentang letak kemukjizatnya.

Sebagian ulama berpandangan bahwa kemukjizatan itu terletak di luar (eksternal) al-Qur'an. Ia menjadi mukjizat karena adanya intervensi tertentu dari Allah melalui tindakan yang populer disebut ash-sharfah (pengutamaan). Tentang hal ini, An-Nadham, ulama dari Mazhab Mu'tazilah, menyatakan bahwa bangsa Arab sebenarnya mampu membuat tandingannya. Namun karena Allah berkehendak untuk menjadikan al-Qur'an sebagai kitab yang utama melebihi semua karya yang lain, maka Dia membuat mereka tidak berminat membuatnya. Adapun al-Murtadla, ulama dari Mazhab Syi'ah, mengatakan bahwa sebenarnya mereka berminat untuk membuat tandingan, namun Allah mencabut pengetahuan-pengetahuan yang dibutuhkan untuk membuatnya, sehingga mereka tidak mampu membuatnya meskipun telah mengerahkan segala daya dan upaya untuk membuatnya.<sup>44</sup>

Apabila kemukjizatan al-Qur'an terjadi secara eksternal seperti itu, maka kemukjizatnya itu semu dan tidak sesuai dengan semangat menantang dari mukjizat yang menghendaki sportifitas. Menantang membuat tandingan kepada

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, hlm. 44-46.

<sup>44</sup> Mushthafa Shadiq ar-Rafi'i, *I'jaz al-Qur'an wa al-Balaghah an-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1990), hlm. 144.

orang yang minat atau ilmu yang dikuasai untuk membuatnya telah dihilangkan itu bukan menantang yang sesungguhnya, tapi pura-pura menantang dan tidak fair. Hal ini mustahil dilakukan Allah. Karena itu pandangan kemukjizatan eksternal itu ditolak para ulama dan mereka mengembangkan pandangan kemukjizatan internal, kemukjizatan al-Qur'an terletak dalam al-Qur'an sendiri. Quraish Shihab memetakan kemukjizatan itu menurut mereka terletak dalam beberapa aspek dari al-Qur'an yang meliputi kebahasaan, isyarat ilmiah, pemberitaan gaib, petunjuk dan pengaruhnya terhadap jiwa manusia.<sup>45</sup>

Berhubung al-Qur'an itu sebuah kitab yang dapat dijaga kelestariannya, maka sebagai mukjizat ia diklaim menjadi mukjizat abadi, tidak seperti mukjizat-mukjizat lain yang temporal dan hanya bertahan pada zaman nabi yang memilikinya.<sup>46</sup> Klaim keabadian mukjizat al-Qur'an ini tidak menimbulkan persoalan sepanjang dihubungkan dengan wujud al-Qur'an yang tetap ada sepeninggal Nabi Muhammad. Namun jika dihubungkan dengan fungsinya yang tetap menantang orang-orang pada zaman-zaman sesudahnya yang tidak percaya pada kewahyuannya, maka ada persoalan serius yang berhubungan dengan teologi mukjizat dan sejarah dakwah. Mukjizat itu hanya dimaksudkan untuk membuktikan kebenaran klaim kenabian seorang nabi di zamannya. Kebenaran kenabiannya pada zaman-zaman sesudahnya bergantung pada kebenaran yang diyakini pada zamannya itu. Hal ini terbukti dalam sejarah Nabi Musa dan Nabi Isa. Sudah terbukti bahwa bangsa Arab tidak mampu membuat tandingan al-Qur'an karena keindahan bahasanya dengan kandungan isi yang penuh makna. Ini sudah cukup membuktikan kebenaran klaim kenabian Nabi Muhammad di zamannya yang kemudian diterima pada zaman-zaman sesudahnya sampai sekarang.

Oleh sebab itu berbagai penjelasan tentang kemukjizatan internal selain bahasa di atas lebih adil jika disebut sebagai aspek-aspek keajaiban al-Qur'an. Apabila tetap disebut sebagai mukjizat maka setidaknya-tidaknya ada dua keberatan yang harus dipertimbangkan. Pertama, telah diketahui bahwa syarat mukjizat itu harus berada dalam wilayah keahlian masyarakat yang ditantang untuk menandingi. Masyarakat Arab tidak memiliki keahlian di bidang ilmu pengetahuan (dan berita gaib) sehingga klaim kemukjizatan al-Qur'an dalam dua hal ini, sebagaimana yang dijelaskan Quraish Shihab di atas, tidak sesuai dengan syarat berada dalam wilayah keahlian masyarakat tersebut. Kedua, dengan klaim kemukjizatan ilmu itu berarti kemukjizatan al-Qur'an dibawa ke zaman pascakenabian Nabi Muhammad. Hal ini disamping tidak sesuai dengan teologi dan sejarah di atas, juga tidak sesuai dengan hakikat mukjizat sebagai

---

<sup>45</sup> Quraish Shihab, Mukjizat, hlm. 111-238.

<sup>46</sup> Manna' Qaththan, Mabahits, hlm. 258.

tantangan yang tidak dapat dilawan. Ilmu pengetahuan modern bisa memberikan penjelasan yang memuaskan tentang asal-usul, proses dan gejala-gejala alam yang tidak dapat diberikan dalam ilmu pengetahuan yang dicapai manusia di zaman dahulu. Tantangan apapun untuk menjelaskan realitas alam dapat dijawabnya sehingga berarti sekarang tidak ada mukjizat al-Qur'an dalam aspek ilmu pengetahuan.

Ti adanya mukjizat al-Qur'an dalam aspek ilmu pengetahuan itu sekarang tidak berarti tidak adanya ketakjuban yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan terhadapnya. Secara obyektif harus diakui adanya pernyataan-pernyataan al-Qur'an tentang kejadian alam semesta yang sangat luar biasa. Sebagai contoh ia menyatakan bahwa alam yang pada mulanya berupa kabut dan menyatu, lalu dipisahkan. Pernyataan yang dikemukakan pada wal abad ketujuh ini secara ilmiah kemudian terbukti kebenarannya melalui teori kabut Kant Laplace dan teori Big Bang yang dikemukakan pada abad ke-18. Hal ini sudah barang tentu mengundang ketakjuban. Sesuatu yang luar biasa dan membuat takjub itu adalah keajaiban. Karena itu tepat jika hal seperti itu disebut sebagai keajaiban al-Qur'an.

Apabila halnya demikian, maka sebagian besar hal yang oleh Quraish Shihab disebut aspek kemukjizatan al-Qur'an itu sebenarnya adalah aspek keajaibannya. Kenyataan ini sama sekali tidak mengurangi keistimewaannya sebagai wahyu yang berasal dari Allah. Ia tetap istimewa betapapun menjadi mukjizat Nabi dengan keindahan bahasanya. Adapun kandungannya yang luar biasa dan menakjubkan menjadi keajaiban yang menambah bobot keistimewaannya. Kemudian jika keajaiban itu tidak ada tandingannya di zaman turunnya, maka itu menjadi bagian dari fungsi teologisnya sebagai burhan dan bayyinah yang telah disebutkan di depan. Jadi ia memenuhi fungsi ini dengan mengemukakan dan memiliki keajaiban-keajaiban yang sebagiannya disadari dan sebagian yang lain tidak disadari oleh umat dakwah pada masa turunnya.

Keajaiban yang dikemukakan al-Qur'an yang tentunya disadari oleh umat dakwahnya pada masa turunnya sudah barang tentu adalah berita gaib, petunjuk dan pengaruhnya terhadap jiwa yang diklaim sebagai mukjizat yang telah disebutkan di atas. Berkaitan dengan keajaiban petunjuk al-Qur'an secara khusus disampaikan bahwa dengan segala kesadaran yang ada terhadapnya, tampaknya ada unsur yang tidak disadari, yakni unsur gagasan rahmat yang ada di dalamnya. Petunjuk al-Qur'an itu adalah rahmat Allah yang diberikan untuk mewujudkan kebaikan yang nyata. Jadi ajarannya tentang –meminjam tipologi dalam studi agama- teologi, kosmologi dan antropologi itu tiada lain hanyalah untuk kebaikan hidup yang nyata bagi manusia. Kemudian keajaiban yang dimiliki al-Qur'an yang tidak disadari umat dakwahnya

ketika itu adalah keajaiban berupa bilangan yang berhubungan dengan kitab ini yang dalam literatur dikenal dengan *al-i'jaz al-'adadi* (mukjizat berupa bilangan) yang di antaranya dikembangkan oleh Rasad Khalifah dan Abu Zahra' an-Najdi.<sup>47</sup>

Selain menjadi bukti kenabian Nabi Muhammad, secara teologis al-Qur'an juga berfungsi sebagai kitab suci. Konsep suci dapat berhubungan dengan Tuhan dan nilai. Dalam hubungannya dengan yang pertama, al-Qur'an sebagai kitab suci itu berarti wahyu Tuhan yang dibukukan. Pengertian ini berhubungan dengan asal al-Qur'an yang telah dijelaskan di atas dan ditegaskan dalam banyak ayat yang menyebut al-Qur'an sebagai kitab, seperti al-Baqarah, 2: 2 dan Ali Imran, 3: 7. Penyebutan sebagai kitab ini menunjukkan bahwa dalam proses penyampaiannya kepada Nabi sudah ada kesadaran untuk pencatatan al-Qur'an dan proyeksi untuk dijadikan kitab suci.

Kemudian dalam hubungannya dengan yang kedua, al-Qur'an sebagai kitab suci bisa memiliki dua pengertian. *Pertama*, al-Qur'an memiliki nilai universal. Nilai universal untuk mewujudkan kebaikan adalah cinta kasih. Nilai ini dimiliki al-Qur'an sebagai paradigma yang telah dijelaskan di atas dan juga sebagai fungsi dan hasil yang akan dijelaskan di belakang. Rahmat al-Qur'an dalam tiga level ini menunjukkan bahwa nilai universal cinta kasih itu menyatu atau identik dengannya. *Kedua*, sesuai dengan identitas cinta kasih itu, maka al-Qur'an menjadi totalitas nilai rahmat. Totalitas nilai rahmat al-Qur'an ini terwujud dalam keseluruhan ajarannya. Dalam kerangka kebudayaan, ajaran itu meliputi 5 sistem yang berarti dengan kesuciannya keseluruhannya bernilai rahmat: kepercayaan rahmat, sistem nilai rahmat, sistem pengetahuan rahmat, sistem kelembagaan rahmat dan sistem artifak rahmat.

Dengan kesucian teologis dan etis itulah al-Qur'an menjadi kitab suci yang diperintahkan untuk diimani oleh orang-orang beriman (an-Nisa', 4: 136). Keimanan kepada kitab suci yang demikian membuat mereka memiliki pedoman untuk hidup dalam terang, tidak dalam kegelapan. Penghayatan ini ada dalam diri mereka sehingga dalam perintah itu al-Qur'an disebut dengan kitab (al-kitab), sementara ketika perintah ditujukan kepada non-Muslim yang tidak memiliki penghayatan itu digunakan istilah cahaya (an-nur) (at-Taghabun, 64: 8). Karena hidup dengan berpedoman kepada al-Qur'an yang suci seperti itu identik dengan hidup dalam terang, maka Nabi berpesan supaya umat berpegang teguh padanya agar tidak tersesat (hadis).

---

<sup>47</sup> Baca Rasad Khalifah, Penemuan Ilmiah tentang kandungan al-Qur'an, terj. Achmad Rais, (Surabaya: Bina Ilmu, 1984) dan Abu Zahra' an-Najdi, Al-Qur'an dan Rahasia Angka-Angka, terj. Agus Effendi, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990).

Dengan kesucian teologis dan etis itu pula al-Qur'an menjadi kitab suci yang menempatkan diri pada posisi tertentu di antara kitab-kitab suci yang ada. Dengan posisi itu ia memberi konfirmasi (*mushaddiq*) dan kritik (*muhaimin*) yang berhubungan dengan kitab-kitab tersebut. Fungsinya memberi konfirmasi ditegaskan banyak ayat, di antaranya al-Baqarah, 2: 97, Ali Imran, 3: 3, dan Yusuf, 12: 111. Dinyatakan bahwa fungsi konfirmasi ini juga dimiliki Injil. Bedanya Injil hanya memberi konfirmasi untuk Taurat (al-Maidah, 5: 46), sedangkan al-Qur'an memberi konfirmasi untuk seluruh kitab suci yang diwahyukan kepada nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad (al-Maidah, 5: 48). Konfirmasi yang diberikan al-Qur'an adalah konfirmasi terhadap kebenaran yang terdapat dalam kitab-kitab suci baik yang berupa syari'at (sistem kehidupan) maupun pola kehidupan (*minhaj*) (al-Maidah, 5: 48).

Adapun fungsi memberi kritik ditegaskan dalam al-Maidah, 5: 48. Kritik yang diberikan al-Qur'an berhubungan dengan pemahaman dan pengamalan konsep yang terdapat dalam kitab suci (Taurat dan Injil). Dalam memberi kritik, al-Qur'an menyebut Ahli Kitab telah melakukan tahrif. Dari penelitian yang obyektif diketahui bahwa tahrif yang mereka lakukan meliputi 3 tindakan. *Pertama*, mengubah maksud pernyataan kitab suci dengan meminggirkan pernyataan lain yang tidak bisa dipisahkan darinya, sehingga pemahamannya menjadi terbelah dan parsial. *Kedua*, mengubah makna majazi dari satu konsep yang dimaksudkan kitab suci dengan makna hakikinya dan orang yang menjadi subyek dari pernyataannya (mengubah pemahaman konsep anak dari makna simbolik menjadi makna literal). *Ketiga*, tidak melaksanakan aturan tertulis dalam kitab suci beserta semangatnya dan menggantinya dengan aturan lain yang dilaksanakan dengan tidak memperhatikan semangatnya (mengubah konsep keadilan hukum).<sup>48</sup> Selain itu kritik al-Qur'an juga diberikan terhadap mereka karena mengemukakan klaim finalitas atau absolutisme agama yang memecah belah agama samawi (al-Baqarah, 2: 113 dan Ali Imran, 3: 19).

## F. FUNGSI ETIS

Sesuai dengan isi dan fungsi teologisnya sebagai kitab suci dengan nilai universal dan totalitas nilai di atas, al-Qur'an menegaskan fungsi etisnya, yakni kegunaannya bagi manusia untuk mewujudkan kehidupan baik yang selaras dengan kodrat kemuliaannya. Fungsi ini ditegaskan dalam banyak ayat dengan ungkapan beragam. Ada fungsi yang diungkapkan secara sendirian dan ada yang diungkapkan bersama

---

<sup>48</sup> Hamim Ilyas, Kritisisme al-Qur'an terhadap Pemeliharaan Kitab Suci Yahudi dan Kristen, penelitian tidak diterbitkan, hlm. 99.

isi, fungsi-fungsi yang lain dan bersama hasil pengamalan al-Qur'an. Keragaman ungkapan ini menggambarkan keragaman fungsi al-Qur'an dengan pola tertentu.

*Pertama*, fungsi *huda* (petunjuk). Sesuai dengan pengertian *huda* yang menjadi isi penjelasan al-Qur'an di atas, dengan fungsi ini al-Qur'an berguna sebagai pedoman mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Pengertian ini ditegaskan dalam al-Isra', 17: 9 yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu menunjukkan kepada sesuatu yang *aqwam*. *Aqwam* merupakan bentuk superlatif (ism tafdlil) dari *qayyim* yang berarti "sesuatu" yang paling lurus, adil, bernilai dan paling mantap.<sup>49</sup> Para penafsir memberikan pengertian berbeda-beda tentang "sesuatu" itu. At-Thabari, Ibn Katsir dan al-Baidlawi menjelaskan bahwa "sesuatu" itu adalah jalan.<sup>50</sup> Adapun az-Zamakhshari memaknainya sebagai keadaan, model beragama (*millah*) dan jalan.<sup>51</sup> Senada dengan yang terakhir ini adalah al-Baidlawi yang juga memaknainya sebagai keadaan dan jalan.<sup>52</sup>

Perbedaan ini menggambarkan adanya keluasan pengertian sesuatu yang *aqwam* yang ditunjukkan oleh al-Qur'an. Sesuatu itu adalah hasil berupa keadaan yang dituju dan proses berupa jalan yang ditempuh. Hasil keadaan itu adalah kebahagiaan di dunia dan di akhirat yang secara etis merupakan keadaan yang paling lurus, adil, bernilai dan mantap. Kemudian proses jalan paling lurus yang ditempuh itu menurut at-Thabari adalah agama Allah yang didakwahkan para nabi yang diutusnyanya, yakni islam (dengan *i kecil*).<sup>53</sup> Namun jika dipahami berdasarkan penggunaan kata *huda* dengan varian kata kerjanya dalam al-Qur'an, jalan paling lurus yang ditempuh untuk mencapai kebahagiaan hidup itu adalah *ash-shirath al-mustaqim*. *Ash-shirath al-mustaqim* menjadi jalan paling lurus karena seperti telah dijelaskan di depan merupakan jalan yang jelas, mudah, terdekat dan tercepat mencapai tujuan. Telah dijelaskan pula bahwa jalan ini merupakan jalan kebudayaan meliputi 5 sistem yang ditempuh orang-orang yang diberi anugerah oleh Allah, terutama para nabi.

Dalam al-Baqarah, 2: 2 dan 185 fungsi *huda* itu dikemukakan sendirian dengan disebutkan subyek yang memanfaatkannya. Ayat pertama menyebutkan subyek yang menggunakan al-Qur'an sebagai *huda* adalah orang-orang yang bertakwa, sedang yang

---

<sup>49</sup> Pengertian *aqwam* ini berdasarkan penjelasan dari Ibn Mandhur yang mengartikan *qayyim* dengan lurus dan adil (Lisan, XII, hlm. 503); al-Ashfahani memaknainya mantap-menegakkan (Mu'jam, 432); dan Ma'luf yang memberinya arti bernilai (al-Munjid, hlm. 664).

<sup>50</sup> At-Thabari, Jami', IX, hlm. 57; Ibn Katsir, Tafsir, III, hlm. 26; dan al-Baghawi, Tafsir, III, hlm. 89.

<sup>51</sup> Az-Zamakhshari, al-Kasysyaf, II, hlm. 439.

<sup>52</sup> Al-Baidlawi, Tafsir, I, 565.

<sup>53</sup> Ath-Thabari, Jami', IX, hlm. 57.

kedua menyebutkan mereka adalah umat manusia seluruhnya. Penyebutan secara berbeda ini menunjukkan cita dan fakta subyek. Idealnya al-Qur'an itu digunakan sebagai petunjuk oleh seluruh manusia, namun kenyataannya hanya mereka yang bertakwalah yang menjadikannya sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan.

Di samping dikemukakan sendirian, dalam beberapa ayat fungsi *huda* juga dikemukakan bersama fungsi-fungsi etis al-Qur'an yang lain. Ketika disebutkan bersama yang lain, fungsi *huda* hanya sekali ditempatkan di tengah, yakni dalam Yunus, 10: 57. Selebihnya ia selalu disebutkan pertama. Penyebutan secara sendirian ini ditambah dengan penyebutannya sebagai isi penjelasan yang indah dari al-Qur'an sebagaimana dijelaskan di depan, menunjukkan bahwa fungsi sebagai pedoman hidup itu merupakan fungsi etisnya yang dominan. Dengan dominasinya itu ia menjadi mata rantai fungsi yang utama dalam serangkaian fungsi-fungsi etis al-Qur'an seluruhnya.

*Kedua*, penyembuh (*syifa'*). *Syifa'* adalah sesuatu yang menyembuhkan dari penyakit.<sup>54</sup> Dengan fungsi ini berarti al-Qur'an menyembuhkan penyakit. Dalam Yunus, 10: 57 disebutkan bahwa penyakit yang disembuhkannya adalah penyakit yang ada di dada. Para penafsir mengemukakan penafsiran berbeda tentang penyakit ini dan bagian al-Qur'an yang menyembuhkannya. Dalam pandangan at-Thabari ia adalah kebodohan (ketidaktahuan),<sup>55</sup> sedang menurut Ibn Ibn Katsir ia adalah kerancuan dan keraguan sehingga dengan fungsi itu al-Qur'an menghilangkan keburukan dan kotoran yang ada di hati (manusia).<sup>56</sup> Menurut keduanya semua penyakit itu disembuhkan oleh al-Qur'an tanpa menyebut bagian mana yang menyembuhkan. Adapun Abu as-Su'ud berpandangan bahwa penyakit itu adalah penyakit-penyakit hati seperti kebodohan, keraguan, kemusyrikan, kemunafikan dan kepercayaan-kepercayaan menyimpang lainnya, yang disembuhkan dengan pengetahuan-pengetahuan yang benar yang dijelaskan al-Qur'an. Lebih dari itu dia juga berpendapat bahwa penyakit itu berhubungan dengan kesadaran tentang kebaikan dan keburukan. Penyakit ini diobati al-Qur'an dengan penjelasan tentang perbuatan-perbuatan baik dan buruk seraya memberi dorongan untuk melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk.<sup>57</sup>

Penyakit-penyakit hati yang disebutkan oleh ketiga penafsir tersebut, meminjam pengertian dalam psikologi dan budaya, bisa disebut sebagai kondisi mental tertentu. Dalam agama ia dipandang sebagai tidak sehat karena merupakan kesadaran yang

---

<sup>54</sup> Ibn Mandhur, Lisan, XIV, hlm. 136.

<sup>55</sup> At-Thabario, Jami', VII, hlm. 144.

<sup>56</sup> Ibn Katsir, Tafsir, II, hlm. 430.

<sup>57</sup> Abu as-Su'ud, Tafsir, III, hlm. 251.

tidak benar.<sup>58</sup> Berdasarkan pengertian ini maka dengan fungsi itu, al-Qur'an menyembuhkan penyakit-penyakit mental berupa kesadaran yang tidak benar. Ia harus memiliki fungsi ini karena kesadaran merupakan realitas primer manusia yang menjadi dasar pembangunan realitas-realitas kehidupannya dalam semua bidang. Apabila kesadarannya tidak baik, maka kehidupannya pun tidak baik. Karena itu supaya tujuannya mewujudkan kehidupan yang baik tercapai, maka al-Qur'an harus memiliki fungsi tersebut.

Penyakit-penyakit mental yang berhubungan dengan kesadaran untuk mewujudkan kehidupan yang baik sebenarnya tidak terbatas pada kesadaran keagamaan dan etis yang disebutkan ketiga mufasir di atas. Kesadaran itu, dalam kerangka kebudayaan yang digunakan dalam penelitian ini, baru berhubungan dengan 2 sistem ajaran al-Qur'an (Islam): kepercayaan dan nilai, belum dengan sistem pengetahuan, kelembagaan dan artifak. Jadi ketiga mufasir itu belum menyebutkan –meminjam istilah Abu Su'ud- pengetahuan-pengetahuan benar yang terdapat dalam ketiga sistem itu. Belum menyebutkan tidak berarti tidak mengakui, apalagi tidak mengetahui. Bisa diyakini mereka mengetahui dan mengakui, namun tidak menyebutkan boleh jadi karena menganggapnya telah menjadi pengetahuan umum yang tidak perlu disebutkan dalam tafsir yang mereka kemukakan.

Karena itu sesuai dengan paradigmanya sebagai kitab rahmat, al-Qur'an menetapkan fungsinya untuk menyembuhkan penyakit-penyakit mental dengan memperkenalkan pengetahuan-pengetahuan yang benar dalam 5 sistem ajaran tersebut supaya dapat diinternalisasikan menjadi kesadaran. Kesadaran berisikan pengetahuan-pengetahuan yang benar itu dipastikan merupakan mental sehat untuk mewujudkan kehidupan yang baik. Hal ini karena dengan mental itu manusia bisa mewujudkan keberagaman, akhlak, pengetahuan, kelembagaan (hukum, politik, ekonomi, kesenian dan lain-lain), dan wujud-wujud materiil kebudayaan (prasarana dan sarana agama, ekonomi, olahraga dan lain-lain), yang semuanya benar.

Fungsi etis al-Qur'an sebagai penyembuh selalu disebutkan bersama fungsi yang lain dengan penempatan berbeda-beda. Dalam S. Yunus, 10: 57, ia disebutkan bersama *mau'idhah*, *huda* dan *rahmah* dengan posisi di tengah. Kemudian dalam S. al-Isra', 17: 82 bersama *rahmah* dengan posisi di depan dan S. Fushilat, 41: 44 bersama *huda* dengan posisi di akhir. Penyebutan ini menunjukkan bahwa pedoman, nasehat dan rahmat

---

<sup>58</sup> Dalam psikologi (psikoanalisa) istilah mental digunakan dengan pengertian ketidaksadaran, prakesadaran dan kesadaran, sementara dalam budaya (strukturalisme) ia menunjuk pada isi kesadaran. Lihat J.P. Chaplin, Kamus Lengkap Psikologi, terj. Kartini Kartono, (Jakarta: RajaGrafindo Persada 2011), hlm. 297.



al-Qur'an itu menyembuhkan penyakit-penyakit mental sehingga dapat digunakan sebagai landasan mewujudkan kehidupan yang baik.

Ketiga, *mau'idhah* (nasehat). Arti *mau'idhah* menurut al-ashfahani adalah tindakan pencegahan yang dilakukan dengan menakut-nakuti, sedang menurut al-Khalil artinya adalah mengingatkan kebaikan dengan cara yang menyentuh hati.<sup>59</sup> Ibn Katsir hanya menggunakan arti yang pertama sehingga dia menyatakan bahwa pengertian *mau'idhah* itu adalah mencegah dari perbuatan-perbuatan keji.<sup>60</sup> Adapun at-Thabari dalam batas-batas tertentu menggunakan kedua arti itu. Dia menjelaskan bahwa maksud *mau'idhah* itu adalah al-Qur'an menjadi peringatan yang mengingatkan hukuman Allah dan menakut-nakuti dengan mengemukakan ancaman dari-Nya.<sup>61</sup> Kemudian Abu Su'ud yang juga menggunakan dua arti itu menyebutkan oyek peringatan yang berbeda. Penafsir dari Mazhab Hanafi ini menyatakan bahwa *mau'idhah* itu adalah mengingatkan *al-'aqaqib* (akhir segala sesuatu atau balasan baik)<sup>62</sup> baik dengan cara mencegah dan menakut-nakuti maupun dengan cara memberi dorongan dan persuasi.<sup>63</sup>

Pemaknaan ketiga mufasir di atas bisa saling melengkapi untuk merumuskan fungsi *mau'idhah* al-Qur'an. Ia menjalankan fungsi itu secara prefentif dengan mengingatkan akibat akhir yang baik dari kebaikan dan akibat buruk dari keburukan, seperti akibat dari keimanan dan ketidakimanan. Sesuai dengan obyeknya, memang diperlukan persuasi dan menakut-nakuti supaya supaya peringatan yang diberikan efektif mengena di hati. Efektifitas nasehat akan membuat pihak yang menerimanya menjadi baik karena berharap mendapatkan balasan baik, sebagaimana yang disebutkan Abu as-Su'ud. Jadi *mau'idhah* itu memberi harapan baik kepada yang diberi nasehat. Apabila maknanya demikian, maka dengan fungsinya sebagai *mau'idhah* berarti al-Qur'an memberi harapan baik kepada mereka yang menerima peringatan atau ajaran-ajarannya yang disampaikan secara mengena, meskipun terkadang dengan menakut-nakuti melalui penyebutan ancaman dan hukuman. Dengan fungsi ini maka ajaran-ajaran al-Qur'an itu adalah ajaran-ajaran harapan, bukan ajaran-ajaran yang membuat putus asa atau kebohongan.

Fungsi etis al-Qur'an sebagai *mau'idhah* disebutkan dalam Ali Imran, 3: 138 bersama isinya yang berupa penjelasan (*bayan*) bagi manusia dan fungsi petunjuk dengan posisi di akhir. Penyebutan ini menunjukkan bahwa isi penjelasan al-Qur'an

---

<sup>59</sup> Al-Ashfahani, Mu'jam, hlm. 564.

<sup>60</sup> Ibn Katsir, Tafsir, II, hlm. 430.

<sup>61</sup> At-Thabario, Jami', VII, hlm. 144.

<sup>62</sup> Arti 'awaqib ini diambil dari Louis Ma'luf, al-Munjid, hlm. 518.

<sup>63</sup> Abu as-Su'ud, Tafsir, III, hlm. 251.

dan fungsinya sebagai pedoman bagi mereka memberikan harapan. Kemudian fungsi *mau'idhah* juga disebutkan dalam Yunus, 10: 57 bersama dengan tiga fungsinya yang lain: penyembuh penyakit di dada, petunjuk dan rahmah, dengan posisi di awal. Penyebutan ini menunjukkan bahwa ketiga fungsi itu merupakan fungsi yang memberi harapan. Sesuai dengan tujuan pewahyuan al-Qur'an yang telah dijelaskan di depan, harapan itu sudah barang tentu adalah harapan untuk mewujudkan kehidupan yang baik bagi seluruh alam, khususnya manusia, bukan hanya bagi umat Islam saja.

*Keempat, rahmah* (rahma dan karunia). Fungsi etis al-Qu'an ini merupakan implementasi langsung dari paradigmanya sebagai kitab rahmat yang telah dijelaskan di depan. Ini berarti bahwa untuk mencapai tujuan pewahyuannya mewujudkan kehidupan yang baik, ia memberikan kebaikan yang nyata. Sebenarnya posisi paradigmatisnya dengan penjabaran 4 fungsi di atas secara rasional sudah cukup untuk menjamin tercapainya tujuan tersebut. Namun ternyata itu dipandang belum memadai sehingga diperlukan penegasan implementasi langsungnya. Kenyataan umat Islam pada umumnya yang cenderung melupakan paradigma al-Qur'an dalam merumuskan doktrin dan ajarannya membuktikan kebenaran pandangan itu. Bahkan meskipun telah ditetapkan implementasi langsungnya sebagai fungsi pun, mereka juga masih melupakannya.

Fungsi etis al-Qur'an sebagai *rahmah* ditegaskan dalam banyak ayat bersama dengan isi dan atau fungsinya yang lain dan hampir selalu disebutkan terakhir. Dalam al-An'am, 6: 157 (bersama *huda*) dan 157 (bersama isi bayyinah dan fungsi *huda*); al-A'raf, 7: 52 dan 203 (bersama *huda*); Yunus, 10: 57 (bersama *mau'idhah*, *syifa'* dan *huda*); Yusuf, 12: 111 (bersama *huda*); an-Nahl, 16: 89 (di tengah setelah *huda* dan sebelum *busyra*); al-Isra', 17: 82 (bersama *syifa'*); an-Naml, 27: 77 (bersama *huda*); Luqman, 31: 3 (bersama *huda*); dan dalam al-Jatsiyah, 45: 20 (bersama isi *basha'ir* dan fungsi *huda*). Penegasan dan penyebutan secara demikian mengisyaratkan betapa al-Qur'an dengan isi penjelasan dan pandangan mendalamnya beserta fungsi *huda*, *mau'idhah*, *syifa'* dan *busyra* memberi kebaikan nyata untuk mewujudkan kehidupan yang baik.

Kelima, *busyra* (kegembiraan). Fungsi ini merupakan implementasi langsung dari misinya untuk memberi kegembiraan yang telah disebutkan di depan. Ini berarti bahwa dengan fungsi itu ia meneduh-sejukkan, menyuburkan, membuahkan dan mengharumkan kehidupan manusia. Ia bisa menggembirakan begitu karena mengajarkan otentisitas, kesejatan, dalam 5 sistem di atas. Kesejatan dalam semua waktu, tempat dan keadaan pasti menggembirakan. Oleh sebab itu kegembiraan yang diberikannya dalam kehidupan pun merupakan kegembiraan sejati yang tidak merusak. Dengan menjalankan fungsi tersebut umat Islam yang hadir

dan menghadirkan diri dengannya seharusnya menjadi umat yang gembira dan menggembarakan. Hal ini karena mereka hadir dengan dan menghadirkan kesejatan yang pasti menggembarakan diri dan pihak-pihak lain yang berkepentingan.

Fungsi etis al-Qur'an sebagai busyra ini ditegaskan bersama fungsi yang lain dan selalu disebutkan terakhir. Ia disebutkan setelah fungsi petunjuk dalam al-Baqarah, 2: 97; an-Nahl, 16: 102; dan an-Naml, 27: 2. Kemudian dalam an-Nahl, 16: 89 ia disebutkan setelah fungsi rahmat dan juga petunjuk. Penyebutannya dalam semua ayat itu bersama fungsi petunjuk dan rahmat menunjukkan betapa melekatnya fungsi tersebut dengan pedoman yang memberikan kebaikan nyata yang diajarkan al-Qur'an. Secara khusus hal ini berarti bahwa pedoman hidup yang dirumuskan dari al-Qur'an itu haruslah pedoman yang menggembarakan karena berisi kesejatan.

Dari uraian tadi diketahui 3 pola penyebutan fungsi-fungsi etis al-Qur'an: pola bersama sebagian isinya (penjelasan dan pandangan mendalam), sendirian dan pola bersama-sama dua fungsi atau lebih. Dari uraian itu juga diketahui pengertian hubungan antara satu fungsi dengan yang lain, tapi belum diketahui pengertian dari urutan-urutannya sebagai satu rangkaian yang diurutkan berdasarkan 3 pola penyebutan tersebut. Telah diketahui rangkaian itu terdiri atas 5 mata rantai fungsi dengan *huda* sebagai mata rantai pertama dan busyra sebagai mata rantai terakhir. Rangkain ini berarti bahwa -berdasarkan penjelasan di depan- pedoman al-Qur'an itu menimbulkan kesadaran tentang hidup baik yang memberikan harapan dan kebaikan nyata sehingga menggembarakan. Makna rangkain ini sangat sesuai dengan paradigma al-Qur'an dan tujuan pewahyuannya untuk mewujudkan kehidupan yang baik. Hakikat ini menuntut al-Qur'an untuk tidak sekedar mengajarkan ajaran-ajaran yang fungsional secara moral dan sosial, tapi juga secara intelektual memuaskan dan psikologis menggembarakan. Dengan demikian penyusunan rangkaian fungsi di atas dapat menggambarkan mekanisme teologi berjalannya hakikat al-Qur'an dengan segala isinya.

## G. PENERAPAN AL-QUR'AN

Dalam uraian sebelumnya telah dijelaskan bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang menjadi bagian isi risalah Nabi Muhammad yang diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam. Ini berarti al-Qur'an itu universal, dalam pengertian ajaran-ajarannya sesuai untuk mewujudkan kehidupan baik bagi seluruh umat manusia di segala tempat pada sepanjang zaman, meskipun penerimaannya sebagai kitab suci terbatas pada umat Islam saja. Pengertian ini yang dimaksudkan dari ungkapan yang populer menjadi semacam adagium *al-Qur'an shalih li kull zaman wa makan*.

Di samping diungkapkan melalui universalitas risalah Nabi, universalitas al-Qur'an juga diungkapkan secara tersendiri, baik isi maupun fungsinya. Ali Imran, 3: 138 menyatakan bahwa isi penjelasan al-Qur'an diperuntukkan bagi seluruh umat manusia. Begitu juga dengan isinya berupa pandangan mendalam yang dijelaskan dalam al-Jatsiyah, 45: 20. Kemudian dalam al-Baqarah, 2: 185 fungsinya sebagai petunjuk itu dinyatakan berguna bagi seluruh umat manusia. Dari 3 ayat ini jelas ada kesejajaran antara universalitas isi al-Qur'an dengan fungsinya. Namun dalam ayat-ayat yang menjelaskan 5 fungsi etis al-Qur'an, ada penegasan kekhususannya bagi orang-orang yang memenuhi kualifikasi tertentu, yang sepintas menunjukkan adanya ketidaksejajaran antara isi dan fungsinya dan antara satu fungsi (*huda*) dengan lainnya.

Ketidakejajaran itu sebenarnya tidak ada karena al-Qur'an membicarakan isi dan fungsinya dengan memaksudkan tataran masing-masing. Mengenai isi, al-Qur'an membicarakannya dalam dataran cita dan fakta. Ketika menjelaskan isinya berupa penjelasan dan pandangan mendalam untuk manusia (pengertiannya telah dijelaskan di depan), ia memaksudkan bahwa dalam cita dan faktanya isi itu baik bagi seluruh umat manusia. Begitu juga ketika menjelaskan fungsinya, ia pun membicarakannya dalam tataran cita dan fakta. Untuk fungsi petunjuk, sebagaimana dijelaskan di depan, ia membicarakannya dalam dua tataran itu. Citanya ia menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia, tapi faktanya hanya orang-orang yang bertakwalah yang dapat merealisasikan fungsi itu. Adapun untuk fungsi-fungsi etisnya yang lain, ia membicarakannya hanya dalam tataran fakta sehingga hanya orang-orang dengan kualifikasi tertentulah yang dapat merealisakannya dalam kenyataan kehidupan.

Secara keseluruhan orang-orang itu dikelompokkan menjadi: *pertama*, orang-orang yang beriman yang disebut dengan *all-ladzina amanau, qaum yu'minun* dan *al-mu'minin*. Mereka ini merealisasikan fungsi petunjuk, penyembuh, rahmat dan kegembiraan (al-A'raf, 7: 203; Yusuf, 12: 111; an-Naml, 27: 2 dan 77; dan fushilat, 41:44). *Kedua*, orang-orang yang yakin (qaum yuqinun) yang merealisasikan fungsi petunjuk dan rahmat (al-Jatsiyah, 45: 20). *Ketiga*, orang-orang yang berserah diri pada Allah (*al-Muslimin*) yang merealisasikan fungsi petunjuk, rahmat dan kegembiraan (an-Nahl, 16: 89 dan 102). *Ketiga*, orang-orang yang bertakwa (*al-Muttaqin*) yang merealisasikan fungsi petunjuk dan nasehat (al-Baqarah, 2: 2 dan Ali Imran, 3: 138). *Keempat*, orang-orang yang melakukan kebaikan yang rasional atau masuk akal (*al-Muhsinin*) yang merealisasikan fungsi petunjuk dan rahmat (Luqman, 31: 3).

Penegasan al-Qur'an mengenai realisasi fungsinya dalam fakta terbatas pada 4 kelompok orang itu menunjukkan bahwa umat Islam tidak secara taken for granted menjadi kaum yang dapat merealisasikan kelima fungsi di atas. Hanya dengan

menjadi muslim, mereka tidak otomatis bisa merealisasikan fungsi-fungsi petunjuk, penyembuh, nasehat, rahmat dan kabar gembira al-Qur'an untuk mewujudkan kehidupan yang baik. Untuk dapat merealisasikan fungsi-fungsi ini secara penuh mereka harus memenuhi keempat kualifikasi tersebut. Tanpa memenuhinya, pasti mereka tidak akan bisa merealisasikan.

Kemudian karena isi dan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk itu universal, maka non-Muslim yang memenuhi keempat kualifikasi tersebut dapat merealisasikan kelima fungsinya untuk mewujudkan kehidupan baik. Kenyataan kehidupan zaman modern membuktikan hal itu. Harus diakui bahwa inspirasi mereka bukan al-Qur'an. Namun inspirasi yang menggerakkan mereka sejalan dengan pola pemfungsian al-Qur'an untuk mewujudkan kehidupan baik. Mereka beriman [khususnya kepada ayat-ayat alam (*kauniyah*) dan sejarah (*tarikhiyah*)], berserah diri kepada-Nya (menerima Kehendak perubahan sejarah), bertakwa [memiliki mentalitas pemenang (*al-muflihun*)] dan melakukan kebaikan rasional (melaksanakan pilihan terbaik ekonomi pasar dan lain-lain). Dengan kualitas itu maka mereka dapat merealisasikan pedoman hidup (sistem kepercayaan, nilai, pengetahuan, kelembagaan dan artifak) yang membangun kesadaran positif, memberi harapan, kebaikan nyata dan menggembirakan. Hasilnya mereka dapat mewujudkan kehidupan baik yang khas dengan ketertiban umum dan kemajuan peradabannya.

Dengan demikian jelaslah bagaimana tujuan pewahyuan al-Qur'an untuk mewujudkan kehidupan baik di dunia ini dicapai. Tujuan itu dicapai dengan realisasi seluruh fungsinya oleh mereka yang memenuhi semua kualifikasi di atas, baik Muslim maupun bukan. Kehidupan baik sebagai hasil dari implementasi al-Qur'an itu dalam Ibrahim, 14: 1 dan al-Hadid, 57: 9 disebut sebagai "kehidupan" yang terang. Kedua ayat ini menyatakan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an kepada Nabi (hamba-Nya) supaya mengeluarkan umat manusia dari kegelapan (*adh-dhulumat*) menuju cahaya (*an-nur*). Para mufasir pada umumnya –untuk tidak mengatakan semuanya– memberi pengertian yang sama atau mirip kepada istilah kegelapan dan cahaya yang digunakan dalam 2 ayat itu. At-Thabari menjelaskan pengertiannya adalah gelapnya kesesatan-kekafiran dan cahaya-terang iman.<sup>64</sup> Ibn Katsir memberi pengertian senada, yakni kesesatan dan penyimpangan yang mereka alami menuju petunjuk dan bimbingan.<sup>65</sup> Begitu juga az-Zamakhshari yang menegaskan kedua istilah itu sebagai kiasan dari kesesatan dan petunjuk.<sup>66</sup> Adapun Abu as-Sa'ud memberi pengertian yang mirip,

---

<sup>64</sup> At-Thabari, Jami', VIII, hlm. 207.

<sup>65</sup> Ibn Katsir, Tafsir, II, hlm. 537.

<sup>66</sup> Az-Zamakhshari, al-Ksasyaf, II, hlm. 365.

akidah- akidah kekafiran dan kesesatan yang merupakan kegelapan dan kebodohan total dan kebenaran yang menjadi cahaya pasti.<sup>67</sup>

Dari paparan sekilas ini diketahui bahwa apa yang para mufasir kemukakan itu merupakan penjelasan tentang proses bagaimana Nabi dengan al-Qur'an yang diterimanya mengeluarkan umat manusia atau umat dakwahnya dari kegelapan menuju cahaya. Dia mengeluarkan mereka dengan mengubah kepercayaan sesat atau kesesatan yang mereka anut dengan petunjuk atau kebenaran. Penjelasan proses itu diperkuat oleh penjelasan az-Zamakhsyari dan Abu as-Sa'ud yang menegaskan bahwa 'menuju cahaya' yang dimaksudkan dalam Ibrahim 14: 1 adalah "menuju jalan (*shirath*) Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji" yang disebutkan dalam bagian akhir ayat itu.<sup>68</sup> Jadi yang dimaksudkan ayat itu, menurut keduanya, dengan al-Qur'an Nabi mengeluarkan mereka dari jalan sesat untuk dituntun ke jalan Tuhan.

Berdasarkan penggunaan *dhulumat* dan *shirath* dalam al-Qur'an bisa diyakini bahwa maksud ayat 1 surat Ibrahim itu tidak terbatas pada proses tersebut, tapi juga pada hasilnya. Kata *dhulumat* dalam al-Qur'an digunakan sebanyak 23 kali dan 2 di antaranya digunakan untuk membuat perumpamaan bagi orang-orang munafik (al-Baqarah, 2: 17 dan 19). Dalam dua ayat itu *dhulumat* digunakan untuk menggambarkan kehidupan mereka yang gelap. Dari konteks rangkaian ayat-ayat yang berbicara tentang orang-orang munafik di awal surat al-Baqarah itu diketahui bahwa mereka mengalami kegelapan hidup karena hidup mereka tanpa harapan, kalau ada harapan pun hanya sekilas dan terus mati selamanya (sehingga diumpamakan dengan api yang begitu menyala langsung mati dan kilat halilintar). Kemudian *shirath* dalam al-Qur'an, sebagaimana yang dijelaskan dalam sub-bab pertama, digunakan dengan pengertian jalan yang jelas dan mudah ditempuh untuk mencapai tujuan tertentu. Karena itu dari penggunaan dua kata ini diketahui bahwa *dhulumat* itu adalah kehidupan yang gelap dan nur adalah kehidupan yang terang. Dengan demikian kedua ayat tersebut menegaskan bahwa dengan al-Qur'an Nabi mengeluarkan umat manusia dari kehidupan yang gelap ke kehidupan yang terang. Dalam mengeluarkan, Nabi menuntun mereka untuk menempuh Jalan Tuhan yang ditegaskan di frasa terakhir ayat 1 surat Ibrahim itu. Jadi frasa itu bukan merupakan keterangan pengganti (*badal*) dari *ilā an-nur* seperti yang dikatakan az-Zamakhsyari dan Abu as-Sa'ud, tapi keterangan cara (*kaifiyah*). Kedudukan frasa tersebut dalam kalimat sebagai keterangan cara ditunjukkan oleh frasa sebelumnya " dengan izin Tuhan mereka". Dengan demikian makna ayat 1 surat Ibrahim itu adalah: "... Al-Qur'an itu adalah satu kitab yang Kami turunkan

---

<sup>67</sup> Abu as-Sa'ud, Tafsir, III, hlm. 468.

<sup>68</sup> Az-Zamakhsyari, al-Kasyaf, II, hlm. 365 dan Abu as-Sa'ud, *Ibid.*, hlm. 366.

kepadamu supaya Engkau mengeluarkan umat manusia dari kehidupan yang gelap ke kehidupan yang terang dengan izin Tuhan mereka, dengan menuntun mereka ke Jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.”.

Penyebutan kehidupan baik dengan kehidupan terang dalam kedua ayat itu tentunya berdasarkan pertimbangan yang mendalam. Ketika kedua ayat tersebut turun pada akhir periode Mekah dan awal periode Madinah, keadaan bangsa Arab (dalam Ibrahim, 14: 1 ditunjuk dengan “umat manusia” dan dalam al-Hadid, 57: 9 ditunjuk dengan “kamu sekalian”) masih hidup dalam kegelapan, dalam pengertian tidak memiliki harapan karena tidak memiliki modal yang memadai untuk menjadi masyarakat maju. Dengan menggunakan rujukan al-Anbiya’, 21: 105, bisa dikatakan mereka tidak bisa menjadi pewaris bumi karena mereka bukan orang-orang yang saleh. Karena itu mereka diseru untuk menerima al-Qur’an supaya mereka memiliki modal dan menjadi orang-orang saleh agar bisa maju dan menjadi pewaris bumi. Sejarah kemudian membuktikan kebenaran seruan itu. Setelah sampai pada awal periode Madinah itu mereka tidak punya harapan dan dalam peradaban kalah jauh dibandingkan dengan Bangsa Romawi dan Persia, maka sesudah menerima al-Qur’an, tidak sampai setengah abad kemudian, hidup mereka pun terang penuh harapan dan dalam politik bisa mengalahkan kedua bangsa itu. Selanjutnya dalam kehidupan terang penuh harapan itu mereka membangun peradaban besar yang dalam sejarah dikenal sebagai salah satu *the miracle of religion* seperti disebut di depan.

## DAFTAR PUSTAKA

Asyur, Thahir Ibn. *Tafsir*.

Abduh, Muhammad. T.t. *Durus min al-Qur’an*. Ttp: Dar al-Hilal.

Abduh, Muhammad. *Tafsir*.

Abu Su’ud, *Irsyad*, VI.

ad-Dahlawi, Syah Waliyullah. 1986. *al-Fauz al-Kabir fi Ushul at-Tafsir*. Kairo: Dar ash-Shahwah.

Al-Ashfahani, *Mu’jam* (ttp: tnp,t.t.).

Al-Baghawi. *Ma’alim*, IV.

Al-Jurjani, *at-Ta’rifat*.

al-Qaththan, Manna’. *Mabahits ‘Ulum al-Qur’an* (ttp: tnp,t.t.).

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi*.

an-Najdi, Abu Zahra'. 1990. *Al-Qur'an dan Rahasia Angka-Angka*. Terj. Agus Effendi. Jakarta: Pustaka Hidayah.

ar-Rafi'i, Mushthafa Shadiq. 1990. *I'jaz al-Qur'an wa al-Balaghah an-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

As-Sulami. 2001. *Haqaiq at-Tafsir*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

as-Suyuthi, Jalaluddin. T.t. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.

At-Thabari, *Jami'*, XV (ttp: tnp,t.t.).

Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, II.

az-Zarkasyi, Badruddin. 2001. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Mandhur, *Lisan*, XIII.

Ilyas, Hamim. *Kritisisme al-Qur'an terhadap Pemeliharaan Kitab Suci Yahudi dan Kristen*. (penelitian tidak diterbitkan).

Katsir, Ibn. *Tafsir*.

Khalifah, Rasad. 1984. *Penemuan Ilmiah Tentang Kandungan al-Qur'an*. terj. Achmad Rais. Surabaya: Bina Ilmu.

Madjid, Nurcholish. 2010. *Dialog Ramadhan Bersama Cak Nur*. Jakarta: Dian Rakyat.

Shalih, Shubhi. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. 1972. Beirut: Dar al-'Ilm lil al-Malayin.

Shihab, M. Quraish. 2001. *Mukjizat Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.





# METODE PEMBACAAN TEKS SECARA MAKRO <sup>1</sup> *al-Qira'ah al-Maqasidiyyah* melalui Pendekatan Sistem

*M. Amin Abdullah*

## A. PENDAHULUAN

Perubahan sosial yang sangat dahsyat memberikan pada kita sebuah pertanyaan mendasar: apakah ilmu yang kita pelajari 20-an tahun yang lalu di Perguruan Tinggi masih relevan?. Sangat mungkin ia sudah *expired* atau kedaluwarsa untuk dapat merespon fenomena sosial saat ini. Kita harus menyadari bahwa ilmu itu dinamis. Ketika ilmu dinamis, bagaimana kita yang di lapangan? Kenyataannya, ketika kita bekerja selalu menghadapi isu yang sangat dinamis juga.

Perlu terus-menerus berbagi pengalaman (*share*) pengalaman antara akademisi dan praktisi. Praktisi pasti menghadapi persoalan baru, yang mungkin ragu juga untuk mengatasinya dengan cara baru. Padahal, perkembangan khususnya dalam kehidupan keluarga dan masyarakat itu luar biasa.

Belakangan ini salah satu isu perempuan internasional dipicu oleh sebuah kejadian yang menimpa aktifis perempuan (bernama Yosefha) di Afganistan, usianya baru 14 tahun. Dia memasang plakat demo menuntut hak pendidikan untuk perempuan, karena di Afganistan masih banyak perempuan tidak boleh sekolah. Sedikit dari mereka memang ada yang sudah sekolah, tetapi tidak selalu aman. Sebagai contoh, Yosefha ditembak seseorang ketika hendak berangkat ke sekolah. Kepalanya terluka parah dan kemudian dibawa berobat ke luar negeri. Sejatinya, tidak semua negara yang berpenduduk Muslim seperti itu, tetapi ada pepatah yang mengatakan, “karena nilai setitik, rusak susu sebelanga.”

---

<sup>1</sup> Sebagian besar dari tulisan ini pernah dipublikasikan dalam jurnal *Asy-Syir'ah* Vo. 26 No. II Juli-Desember 2012. Sisipan tambahan ada pada gambar ilustrasi nomor 1 sampai nomor 10.

Di Aceh juga ada kejadian seorang remaja perempuan dituduh sebagai pelacur dan dikabarkan di media. Dalam situasi yang tidak menentu, dia merasa sangat terhina dan kemudian bunuh diri. Kenyataan tersebut menjadi pelajaran berharga, jika tidak hati-hati meng-*handle* isu yang melibatkan perempuan maka dapat berakibat fatal.

Sebaliknya, ada ceritera lain. Saya pernah diundang dalam acara seminar international beserta istri di negara baru Macedonia, tahun 2011. Macedonia ada di jazirah Balkan, sisi paling selatan. Berpenduduk 60% Katolik/Kristen Orthodox dan 40% Muslim. Dulu bagian dari Yugoslavia. Jarak dari Istanbul, Turki, sekitar satu jam dengan pesawat. Peristiwa ini sesuatu yang sangat tidak lazim, karena jarang sekali acara seminar mengundang pembicara beserta istrinya. Pandangan keagamaannya sudah maju, sehingga sudah sampai berfikir ke arah situ. Negara kecil dengan lima juta penduduk, tetapi mereka mampu menyelenggarakan seminar internasional yang menghadirkan pembicara beserta istrinya.

Dunia yang kita hadapi memerlukan *changing world view*. *Changing* bermula dari adanya tuntutan. Misalnya dalam keluarga, sekurangnya ada dua aktor, yaitu suami dan istri yang kedua-duanya harus saling berbagi, saling memahami dan bahkan saling menghormati, tidak hanya saling mencintai. Ketika fenomena angka cerai gugat dari pihak istri lebih tinggi dari cerai talak hampir diseluruh propinsi di tanah air, maka muncul pertanyaan: sebetulnya yang tidak mau berubah itu laki-laki atau perempuan?. Ternyata pemrakarsa untuk berubah itu umumnya adalah perempuan. Sebetulnya keduanya dapat *share* pengalaman supaya tidak terjadi cerai gugat dimana-mana.

Perubahan juga terjadi di dunia politik. Pada awalnya, bagaimana Hamzah Haz, sebagai tokoh partai politik saat itu melarang perempuan dicalonkan partai politik untuk menjadi presiden. Namun realitasnya, yang menjadi wakil presiden dari Megawati Soekarnoputri justru malah dia sendiri. Ada inkonsistensi antara dunia ide, ajaran, norma dan dunia praktik, dunia sejarah dan kehidupan riil. Saya hanya ingin menegaskan bahwa hak pendidikan untuk semua dan implikasi dari pendidikan tersebut terhadap tuntutan meningkatnya mutu dan kualitas kehidupan sangatlah besar kaitannya dengan dunia keilmuan dan dunia praktis, termasuk dunia politik. Kita harus *share* dengan problem-problem seperti itu.

Dunia kita memerlukan perubahan cara berpikir, bermuamalah, menghargai hak dalam rumah tangga, hak perempuan, dan hak anak. Zaman ketika kita kuliah dahulu, belum mendengar adanya hak perempuan dan anak, meskipun sudah ada payung besarnya yaitu *haqqullah* dan *haqqul ibad*. *Haqqul ibad* pada era sekarang luar biasa dampaknya dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Dari situlah kita melihat

bagaimana di dunia praksis kita menghadapi perubahan-perubahan. Tulisan ini akan mencoba meng-*update* ilmu-ilmu yang sudah kita pelajari 20-an tahun yang lalu.

Perubahan sosial yang sangat dahsyat memberikan pada kita sebuah pertanyaan mendasar: apakah ilmu yang kita pelajari 20-an tahun yang lalu di Perguruan Tinggi masih relevan?. Sangat mungkin ia sudah expired atau kedaluwarsa untuk dapat merespon fenomena sosial saat ini.

Tidak ada yang dapat menyangkal jika dikatakan bahwa dalam 150 sampai 200 tahun terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa. Terjadi perubahan yang dahsyat dalam sejarah manusia dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Telah terjadi perubahan yang spektakuler dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Abdullah Saeed, antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, dunia pendidikan dan tingkat literasi. Di atas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia (*human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*a greater inter-faith interaction*), munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara (*equal citizenship*), kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.<sup>2</sup>

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *ushul al-fiqh*, dikenal istilah *al-tsawabit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “tetap”, tidak berubah) *wa al-mutaghayyirat* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “berubah-ubah”, tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai *al-tsabit wa al-mutahawwil*.<sup>3</sup> Sedang dalam pendekatan falsafah (philosophy), sejak Aristoteles sampai sekarang, juga dikenal apa yang disebut *form and matter*.<sup>4</sup> Belakangan di lingkungan khazanah

<sup>2</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, (New York NY: Routledge, 2006), hlm. 2

<sup>3</sup> Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-ibda' wa al-itba' 'inda al-arab*, (London: Dar al-saqi, 2002).

<sup>4</sup> Menurut penelitian Josep van Ess, disini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir Mutakallimun dan Fuqaha di satu sisi dan Falasifah di sisi lain. “Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of matter and form. Definition as used by the mutakallimun usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from

keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan penomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir yang biasa disebut *general pattern* dan *particular pattern*.<sup>5</sup> Logika berpikir filosofis ini, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya mencakup tiga lapis entitas, yaitu (1) *ideo-fact*, yang mencakup *value*, nilai-nilai, *belief*, *thought*, ide dan *worldview* secara lebih umum; (2) *socio-fact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk *behaviour* (perilaku), *attitude* (sikap) dan pola-pola hubungan atau interaksi sosial yang kompleks; (3) *arti-fact*, yaitu representasi dan simbolisasi hubungan antara keduanya dalam dunia fisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), benda-benda seni, alat-alat musik, objek-objek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *ideo-fact* dan *socio-fact*.

Adalah merupakan pertanyaan yang sulit dijawab bagaimana “logika berpikir” tersebut dapat dioperasionalkan di lapangan ketika umat Islam menghadapi perubahan sosial yang begitu dahsyat? Bahkan nilai-nilai pun bergerak-ubah sesuai dengan perkembangan sosial dan kultural. Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalkannya di lapangan pendidikan, dakwah, hukum dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok (*socio-fact*) telah terkurung dalam *pre-understanding*, *taqlid*, *habits of mind* yang telah dimiliki, dan membudaya yang dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaharuan dan penyempurnaan serta benturan disana sini, baik pada tingkat individu, lebih-lebih pada tingkat sosial dan kelompok-kelompok. Seringkali alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda ini, yakni *Ushul al-fiqh* (agama) dan *Falsafah* (filsafat dan sains) bertentangan, berbenturan dan berseberangan. Masih jauh dari upaya ke arah perkembangan menuju

---

other things (tamyiz). One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was mean”. Lebih lanjut Josep van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), tanpa halaman. Jasser Auda menambahkan bahwa “... the jurists’ method of tamyiz between concepts, whether essence-or description-based always resulted in defining every concept in relation to a ‘binary opposite.’ The popular Arabic saying goes: “Things are distinguished based on their opposites’ (bizdiddiha tatamayyaz al-ashya)”. Lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 212.

<sup>5</sup> Richard C. Martin menyebut ‘general pattern’ sebagai ‘common pattern’ atau the universals of human religiousness. Lebih lanjut Richard C. Martin, (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 8.

ke dialog dan integrasi.<sup>6</sup> Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil inilah yang menjadi topik sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan Islam kontemporer, yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Mohammad Iqbal, dan pemikir Muslim kontemporer seperti yang sebahagian pemikirannya akan saya bicarakan disini, yaitu Abdullah Saeed dan Jasser Auda, sebagai contoh. Pemikiran muslim kontemporer yang lain masih banyak.

Mengangkat tema rekonstruksi Epistemologi keilmuan hukum Islam dan Globalisasi dalam satu keutuhan pembahasan berarti harus ada kesediaan untuk mempertemukan dan mendialogkan antara kedua model entitas berpikir yang sulit di atas. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain, kecuali jika topik pembahasan diubah menjadi hanya membicarakan salah satu di antara kedua tema tersebut, yaitu membicarakan epistemologi keilmuan studi Islam saja atau globalisasi saja. Di sini sulitnya mengangkat tema pembahasan seperti di atas, karena para pelaku di lapangan (*socio-fact*) harus bersedia mendialogkan, mendekatkan dan mempertemukan antara keduanya secara adil, proporsional dan bijak. Harus ada kesediaan dan mentalitas (*ideo-fact*) untuk saling *take and give*, saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak dari salah satu dari keduanya. Tidak ada pula perasaan yang satu merasa ditinggalkan oleh yang lain. Oleh karenanya, perlu disentuh bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum dan sekaligus juga harus disentuh bagaimana bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*ulum al-diin*). Ketika menyebut epistemologi keilmuan studi Islam, mau tidak mau para ahli dan peneliti harus bersentuhan dengan keilmuan atau pendekatan *ushul al-fiqh*, sedang kajian yang terkait globalisasi --yang melibatkan pengalaman umat

---

<sup>6</sup> Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (Religion and Science) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana. Jika Ian Barbour memetakan ada 4 pola hubungan antara keduanya, yaitu Konflik, Independen, Dialog dan Integrasi, maka yang banyak dijumpai sekarang, bahkan di perguruan tinggi sekalipun, adalah masih dalam tahapan Konflik atau paling maju adalah Independen. Belum sampai pada taraf Dialog apalagi Integrasi. Lebih lanjut Ian G Barbour, *Issues in Religion and Science*, (New York: Harper Torchbooks, 1966), Juga Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey*, (New York: Random House, 1987). Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Madkhal ila Falsafah al-Ulum: al-Aqlaniyyah al-Mu'asirah wa Tathawwur al-Fikr al-Ilmy*, (Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah, Cetakan ke 5, 2002); juga Mohammad Shahrur, *Nahw Usul al-Jadidah li al-Fikih al-Islamy: Fikih al-Mar'ah*, (Damaskus, 2000).

manusia pada umumnya (*humanities*)-- mau tidak mau harus mengenal ruang lingkup cara berpikir secara lebih umum, sehingga harus bersentuhan dengan metode filsafat (rasional) dan metode berpikir sains (empiris) pada umumnya.

Dalam prakteknya, penafsiran yang kurang tepat tidak hanya terjadi dalam proses pembelajaran dan dalam pemahaman kitab kuning, tetapi dapat juga terjadi di kalangan hakim Pengadilan Agama dalam menafsirkan hukum positif yang ada. Terjadinya bias dalam memahami teks ada hubungannya dengan bagaimana cara membaca teks itu sendiri. Dalam tulisan ini akan membahas tentang materi, method dan pendekatan pembacaan teks yang dikaitkan dengan problem-problem kontemporer terutama dalam persoalan keluarga. Sebelumnya akan penulis paparkan respon pemikir muslim dan problem hukum Islam kontemporer.

## **B. RESPON PEMIKIR MUSLIM DAN PROBLEM HUKUM ISLAM KONTEMPORER**

Masyarakat kontemporer cenderung ingin tetap menjaga 'identitas' keagamaan, di tengah-tengah perubahan sosial yang tak terhindarkan, dan tuntutan kemanusiaan yang semakin menguat. Jika tidak arif dan cerdas dalam mengekspresikan identitas keagamaan tersebut, maka terkadang ada *split personality* yaitu terjadi ketidakcocokan antara penafsiran agama yang dimiliki dengan realitas di lapangan yang dialami. Contohnya, *expresi conservative* keagamaan dalam hal warisan, kepemimpinan terkadang kurang relevan jika dihadapkan pada perubahan sosial seperti meningkatnya access pendidikan masyarakat, kemajuan teknologi, peradaban baru yang mengedepankan nilai keadilan gender dan penghargaan pada manusia. Dampaknya ketidakrelavanan ini akan terjadi ketimpangan gender seperti diskriminasi, subordinasi, inferioritas, beban ganda, dan marginalisasi.

Pemikir muslim beragam dalam merespon kesadaran 'baru' yang dimiliki masyarakat kontemporer dan perubahan sosial yang terjadi. Menurut Abdullah Saeed ada Enam Kecenderungan Pemikiran Islam Kontemporer beserta epistemolinya:

1. *The Legalist-traditionalist* (Fikih Islam Pra-Modern/Hukum (fikih) Tradisional). Titik tekannya ada pada hukum-hukum fikih yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra Modern;
2. *The Theological Puritans* (Teologi Islam Puritan). Fokus pemikirannya ada pada dimensi etika dan doktrin Islam;
3. *The Political Islamist* (Politik Islam). Kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam;
4. *The Islamist Extremists* (Islam Garis Keras). Memiliki kecenderungan menggunakan

kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim;

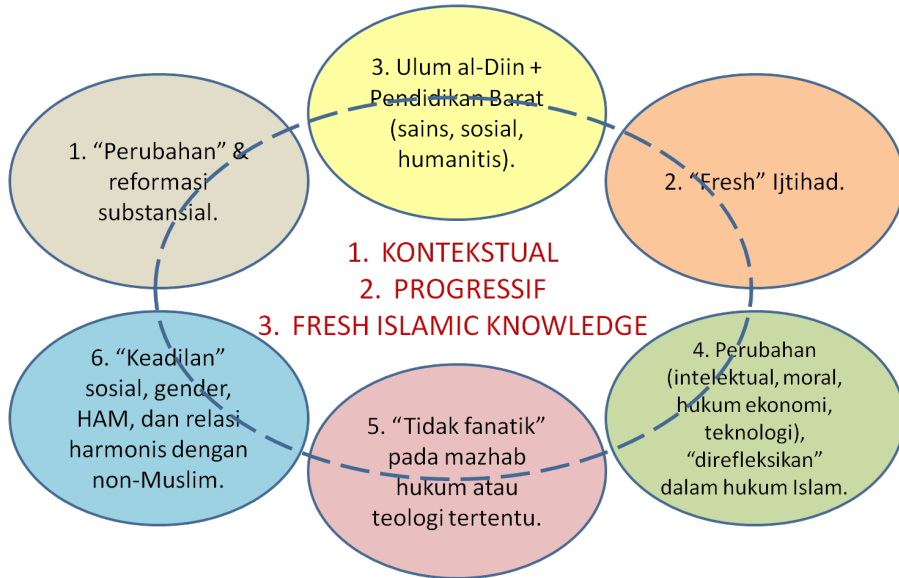
5. *The Secular Muslims* (Muslim Sekuler). Beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan
6. *The Progressive Ijtihadists* (Muslim Progressif-ijtihadis). Yaitu para pemikir muslim kontemporer yang mempunyai penguasaan khazanah Islam klasik (*classical period*) yang cukup, dan berupaya menafsir ulang pemahaman agama (lewat ijtihad) dengan menggunakan perangkat metodologi ilmu-ilmu modern (*sains, sosial sciences* dan *humanities*) agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat muslim kontemporer.

Karakteristik pemikiran *Muslim Progressive Ijtihadists* juga dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* yaitu:

- (1) Mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini
- (2) Cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer
- (3) Mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern (*Social science & Humanities*)
- (4) Secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam
- (5) Tidak mengikutkan dirinya pada dogmatism atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya
- (6) Meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.



Gambar 1: Metode dan pendekatan keilmuan Muslim Progressif



Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam tradisional. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, dimana nash-nash al-Qur'an menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *sosial sciences* dan *humanities* kontemporer dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*). Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit disitu, tetapi pencantuman dan penggunaan istilah 'pendidikan Barat modern' adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam kontemporer ke arah yang saya maksud. Juga isu-isu dan persoalan-persoalan *Humanities* kontemporer terlihat nyata ketika Saeed menyebut Keadilan sosial, lebih-lebih keadilan Gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities* kontemporer tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik, jika epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan *Ulum al-Din* lama. Dalam Epilogue, Bab 12, Abdullah Saeed menjelaskan pandangan dan kritiknya terhadap Ilmu-ilmu Syari'ah (lama), yang terdiri dari hadis, *ushul al-fiqh* dan tafsir jika hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja dan paradigma yang lama. Kemudian, dalam hal tafsir, dia mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Abdullah

Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut metode tafsir al-Qur'an, yang lebih bernuansa hermeneutis, dari pendahulunya Fazlur Rahman.<sup>7</sup>

### C. MATERI, METODE, DAN PENDEKATAN

Islam mungkin terlihat bersifat monolithic, akan tetapi bentuk dan ekspresinya akan beragam. Dengan demikian tidak ada interpretasi tunggal terhadap al-Qur'an, sebagai sumber otentik Islam. Tambahan lagi, di dalam Islam tidak ada konsep "church" dan tidak ada satu otoritas pun yang dapat memberikan satu peraturan atau hukum agama dan berharap dapat diterima secara universal oleh seluruh umat Islam. Maka persoalannya sekarang, bagaimana Islam, khususnya shari'a harus dipahami?

Terdapat sejumlah faktor yang dapat mempengaruhi munculnya pemahaman Muslim tentang shari'a. Kondisi sosiologis, budaya, dan intelektual, atau apa yang oleh Muhammad Arkoun disebut dengan the 'aesthetics of reception', jelas akan sangat mempengaruhi bentuk dan substansi interpretasi. 'Aesthetic of reception' berarti, 'bagaimana sebuah *discourse*, lisan atau tertulis, diterima oleh para pendengar atau pembacanya.' Lebih khusus lagi, hal tersebut menunjuk kepada kondisi persepsi individu pada masing-masing level budaya sesuai dengan kelompok sosial yang ada dalam setiap fase perkembangan sejarah.<sup>8</sup>

Masing-masing ayat di dalam al-Qur'an akan memproduksi makna sesuai dengan model penafsir yang mencoba memahaminya. Menurut Ibn 'Arabi,<sup>9</sup> tiap kata di

---

<sup>7</sup> Abdullah Saeed, *Ibid.* hlm. 145-154. Bandingkan dengan pandangan Ibrahim Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih mem-bid'ahkan kajian ilmu-ilmu sosial (sociology; anthropology) dan filsafat kritis (Critical Philosophy) dalam pendidikan Islam pada level apapun. "The core of the field revolves around Shari'ah and Fikih studies that have, very often, emptied of any critical or political content, or relevance to the present situation... Furthermore, the perspective of the sosial sciences or critical philosophy is regrettably absent.....The discipline of the sociology of religion is looked upon as bid'ah, or innovation, that does not convey the real essence of Islam." Lebih lanjut Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 34 dan 36. Cetak hitam dari saya.

<sup>8</sup> See, Arkoun, 'The Concept of Authority in Islamic Thought', in Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, eds., *Islam: State and Society*, (London: Curzon Press, 1988), 58. In hermeneutics, inspired by Paul Ricoeur and Gadamer (Gadamer, 1989), each in his ways, we knew that reading text is not such a straightforward event. The text will disclose its meaning in interactive ways. Text means or produces meaning in many and different ways. In addition insight and enlightenment are provided in various contexts and by various peoples. Thus, everybody has his or her rights to understand the words he/she heard or read. He/she has his/her own reflection for the texts.

<sup>9</sup> His full name is Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad Ibn al-'Arabi al-Ta'i al-Hatimi is a greatest Sufi Andalusia. He was born in Murcia, Andalusia, Spain on 17 Ramadan 560 H or July 28 1165. One of the great miracles of career of our Great Master was his book. Osman Yahia, in the two volumes on

dalam al-Qur'an –belum kita menyinggung ayat dan surat –mempunyai sejumlah makna yang tidak terbatas, yang semuanya dikehendaki oleh Tuhan. Pembacaan al-Qur'an secara benar akan membuka pembacanya kepada makna yang baru setiap kali dia membacanya. “Ketika makna berulang bagi siapa saja yang membaca al-Qur'an, maka sebenarnya ia tidak membaca al-Qur'an sebagaimana seharusnya al-Qur'an itu dibaca. Ini merupakan bukti kebodohnya.”<sup>10</sup> Dan kecuali jika teks dan konteksnya terus didengar dan didengar dalam setiap tekstur yang baru, sebenarnya seseorang tidak mendengar apa makna teks tersebut. Membaca ulang kitab suci sebagai sumber otentik agama dengan “mata” yang selalu baru adalah suatu keharusan.

Dengan demikian, tidak ada satu pun pemahaman yang berasal dari kitab suci yang harus diabsolutkan dan mengizinkan yang lain untuk dihapuskan. Proses evolusi interpretasi terhadap teks harus tetap berlanjut sekarang dalam cara yang sama seperti sebelumnya terjadi, dengan melanjutkan apa yang telah terjadi sebelumnya, memelihara yang lampau tanpa me”mummi” kan nya, mengikuti yang lampau tanpa membatasi hanya pada yang lampau tersebut. Kita harus selalu menyadari secara kritis konteks historis dimana Islam tumbuh ketika kita akan menginterpretasikan sebuah doktrin. Dengan kata lain, “mengimani/setia pada prinsip/pokok-pokok ajaran tidak bisa melibatkan keimanan atau kesetiaan terhadap model historis, karena waktu selalu berubah, sistem sosial, politik, dan ekonomi menjadi semakin kompleks, dan dalam setiap abad sebenarnya sangat perlu untuk berfikir tentang model atau bentuk yang paling pas dan sesuai dengan setiap realitas sosial dan budaya masing-masing.”<sup>11</sup>

Al-Ghazali (d. 1111), yang dikenal sebagai hujjat al-Islam, menegaskan bahwa teks kitab suci seperti al-Qur'an dan al Sunnah terbuka untuk interpretasi pada lima level yang berbeda: (1) *ontological-existential (dhati)*, (2) *experiential (hissi)*, (3) *conceptual*

---

the biography of Ibn al-'Arabi and the classification of his writings, accounted that Ibn al-'Arabi might have written 700 books, short articles, and collections of his poetry which 400 of them are available. The Meccan Revelation (Futuh al-Makiyah) itself contains 17, 000 of pages in Yahia's critical edition. The most scared by scholars is reading all Meccan Revelation, without mentioning others, either in the printed edition or manuscript. The problem has not been in the thickness of his book, but in its content which is difficult and demanding high understanding of Islamic knowledge. This help to understand why the Great Master (Shaikh al-Akbar), while his influence was world wide, but has been relatively forgotten by modern scholarships. He died in Damascus, 22 Rabi al-tsani 638 or November 1240.

10 Futuh al-Makiyya, IV 367. 3

<sup>11</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (Oxford University Press, 2004), p. 36. In addition, says Ramadan, some religious commands related to the affairs of the world naturally take on the color of the culture of various countries: “the principle remains the same, but the ways of being faithful to them are diverse. So the concern should not be to dress as Prophet dressed but to dress according to the principles (of decency/politeness/morality/respectability, cleanness, simplicity, aesthetics, and modesty) that underlay his choice of clothes.”

(*khayali*), (4) *intellectual* ('*aqli*), and (5) *metaphorical* (*shabahi or majazi*)<sup>12</sup>. Dengan demikian, setiap orang yang menginterpretasikan suatu statement yang ada dalam teks dengan mengikuti atau bergantung kepada salah satu dari lima level analisis di atas berarti statementnya benar. Dan siapa saja yang melakukan interpretasi seperti itu, sepanjang dia memahami aturan-aturan *hermeneutics*, tidak boleh dikatakan sebagai seorang kafir (*unbeliever*).

Sekalipun demikian, tidak semua interpretasi terhadap kitab suci mempunyai nilai yang sama. Sebagian mungkin *misguided* atau bahkan salah sama sekali. Akan tetapi, interpretasi yang salah tidak harus dipandang sebagai penyimpangan (*heresy*). Interpretasi dipandang menyimpang, hanya jika ia menolak kebenaran kitab suci pada kelima *level hermeneutics* di atas. Secara epistemologis, tafsir kitab suci berisi pendapat (*zann*) dan bukan kebenaran mutlak (*haqq*), sehingga tidak ada satu orang pun yang dapat mengklaim hak eksklusif untuk melakukan interpretasi dan tak satu interpretasi pun yang bersifat pasti dan final. Pendekatan semacam ini bukan hanya dapat memelihara suara-suara alternatif yang akan menjaga proses interpretasi tetap terbuka, tetapi juga semangat ini sesuai dengan pandangan mengenai kebebasan berbicara (*freedom of speech*) dengan memberikan kepada para teolog dan ahli hukum hak untuk salah. Pada dasarnya, al-Qur'an adalah firman Tuhan; ia merupakan *self-disclosure* atau manifestasi dari Esensi Nya yang tidak terbatas. Interpretasi yang berbeda terhadap al-Qur'an menjawab perbedaan mode/bentuk dimana Tuhan memanifestasikan DiriNya kepada para pembaca kitab suci. Meminjam ungkapan Ibn 'Arabi, "The Qur'an is an ocean without shore".<sup>13</sup>

Dalam keilmuan Islam tradisional metode biasa disebut *al-Tariqah* dan materi disebut *al-Maddah*. Mana yang lebih penting metode atau materi? Ada istilah *al-Tariqah ahammu min al-Maddah* (Metode pembelajaran lebih penting dari pada materi pembelajaran). Biasanya para hakim perdilan agama (PA), guru PAI (Pendidikan Agama Islam) dan para da'i (juru Dakwah) lebih menyukai materi pembelajaran (karena sudah disediakan dan dipatok oleh Kurikulum Nasional (Kurnas), Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan ajaran-ajaran pokok al-Qur'an dan al-Hadis, tetapi tidak/kurang begitu mendalami/menekuni Metode pembelajaran/komunikasi/pengambilan hukum. Sementara profesi menuntut untuk berpikir dan bertindak kreatif, inovatif, perbaikan terus menerus, dan komitmen. Penekanan pada Pendekatan (*Approaches*) diperlukan persyaratan yang lebih dari persyaratan yang biasa berlaku dalam Metode.

---

<sup>12</sup> See, Abu Hamid Al-Ghazali's *Faysal al-Tafriqa Bayna al-Islam wa al-Zandaqa*.

<sup>13</sup> Ibn al-'Arabi, *Futuhat al-Makiyya*, II, 581. 11

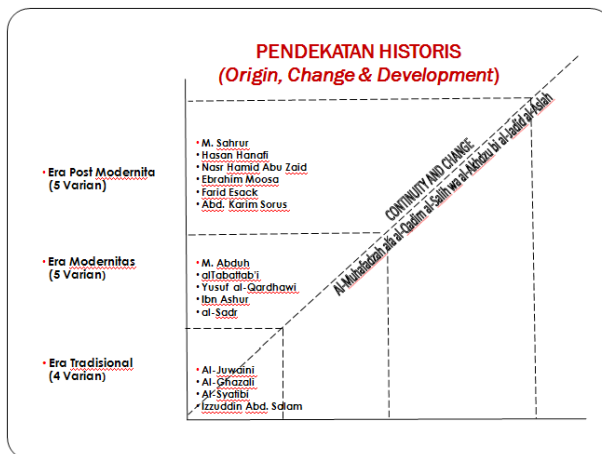
Dalam Pendekatan (Approaches) terkandung syarat yang tidak tertulis bahwa seseorang ,dlm profesinya, harus bersedia melakukan penelitian (research) dan studi perbandingan (comparasion) dengan cara melibatkan disiplin ilmu-ilmu lain untuk memberi inspirasi dan membangun kemampuan berkreasi dan melakukan inovasi yang tinggi. Profesi bidang hukum Islam, pendidikan Islam , pemikiran Islam dan dakwah Islam menuntut dipenuhinya persyaratan profesi tersebut.

Ada dua Pendekatan (*Approaches*) yang perlu dikuasi secara professional oleh para Hakim Agma, pertama, pendekatan yang berkaitan erat dengan dimensi waktu atau kesejarahan dan kedua, pendekatan yang digunakan dalam bidang konsep, teori, kefilsafatan/ keilmuan.

#### D. PENDEKATAN KESEJARAHAN

Dalam dimensi waktu/kesejarahan sebagaimana dalam gambar 2, ada tiga lapis kunci pintu waktu yang perlu dilalui untuk mempelajari pemikiran pendidikan, hukum, dakwah dan pemikiran Islam, yaitu corak metode dan pendekatan era tradisional, era modern dan era post-modern. Dengan menggunakan metode perbandingan dari tiga era tersebut dengan teliti, maka diharapkan ketiga kunci pisau bedah, dalam hal metode dan pendekatan tersebut, akan dapat digunakan membuka horison dan kemungkinan membangun bangunan epistemologi keilmuan Islam baru di era kontemporer dalam menghadapi perubahan sosial dan globalisasi <sup>14</sup>

Gambar 2: Pendekatan Kesejarahan



<sup>14</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London dan Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm.253.

Pemikiran yang *Islamic Traditionalism* mempunyai kecenderungan sebagai berikut:

1. *Scholastic Traditionalism*
2. *Scholastic Neo-Traditionalism*
3. *Neo-Literalism*
4. *Ideology-Oriented Theories*

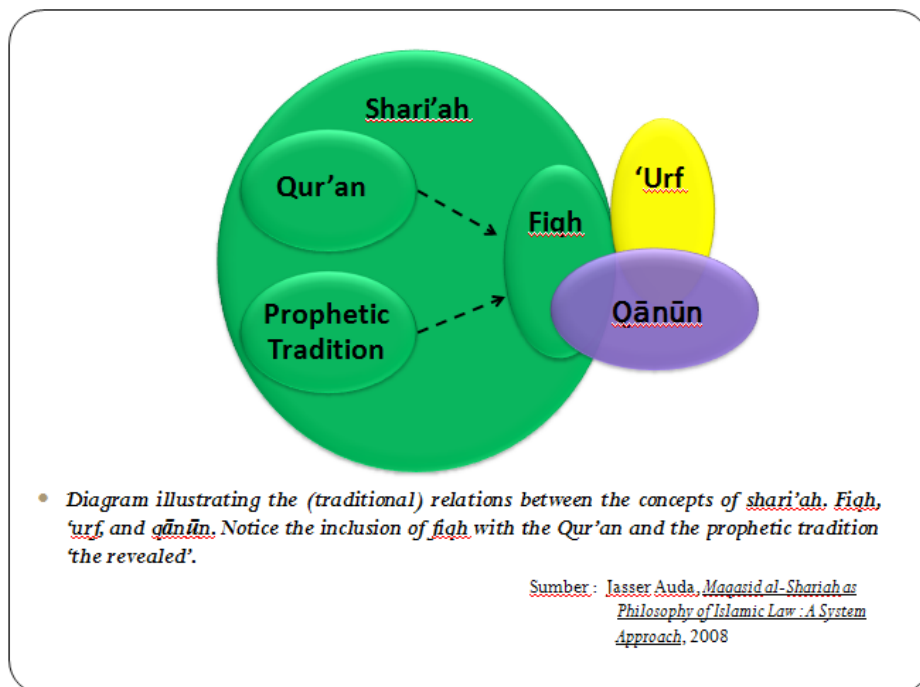
1) *Scholastic Traditionalism* mempunyai ciri berpegang teguh pada salah satu madhhab fikih tradisional sebagai sumber hukum tertinggi, dan hanya membolehkan ijtihad, ketika sudah tidak ada lagi ketentuan hukum pada madhhab yang dianut. 2) *Scholastic Neo-Traditionalism*, bersikap terbuka terhadap lebih dari satu madhhab untuk dijadikan referensi terkait suatu hukum, dan tidak terbatas pada satu madhhab saja. Ada beberapa jenis sikap terbuka yang diterapkan, mulai dari sikap terhadap seluruh madhhab fikih dalam Islam, hingga sikap terbuka pada madhhab Sunni atau Shia saja. 3) *Neo-Literalism*, kecenderungan ini berbeda dengan aliran literalism klasik (yaitu mazhab Zahiri). Neo-literalism ini terjadi pada Sunni maupun Shia. Perbedaannya dengan literalism lama adalah jika literalism klasik (seperti versi Ibn Hazm) dengan neo-Literalism adalah literalism klasik lebih terbuka pada berbagai koleksi hadis, sedangkan neo-literalism hanya bergantung pada koleksi hadis dalam satu mazhab tertentu. Namun demikian, neo-literalism ini seide dengan literalisme klasik dalam hal sama-sama menolak ide untuk memasukkan *purpose* atau *maqasid* sebagai sumber hukum yang sah (*legitimate*). Contoh *neo-literalism* saat ini adalah aliran Wahabi. 4) *Ideology-Oriented Theories*. Ini adalah aliran traditionalism yang paling dekat dengan post-modernism dalam hal mengkritik modern ‘*rationality*’ dan nilai-nilai yang bias ‘*euro-centricity*’, ‘*west-centricity*’. Salah satu sikap aliran ini adalah penolakan mereka terhadap demokrasi dan sistem demokrasi, karena dinilai bertentangan secara fundamental dengan sistem Islam.<sup>15</sup>

Hubungan antara Syari’ah, Fikih dan Fakih pada TAHAPAN PERTAMA (Era Traditional) dapat dilihat pada gambar 3.

---

<sup>15</sup> Untuk lebih detail, lebih lanjut Jasser Auda, *Ibid.*, hlm. 162-168. Cermati bagaimana Jasser Auda telah secara tegas memasukkan kecenderungan pemikiran politik Islam kontemporer yang radikal, yang dimasukkan dalam varian kategori pemikiran Tradisional Islam. Bandingkan dengan Ibrahim M. Abu-Rabi’, *Political Islam. Arab Readers*

Gambar 3: Hubungan Syari'ah, fikih, faqih, 'urf dan qanun Era Traditional



Sedangkan pemikiran Islamic Modernism mempunyai kecenderungan pemikiran sebagai berikut:

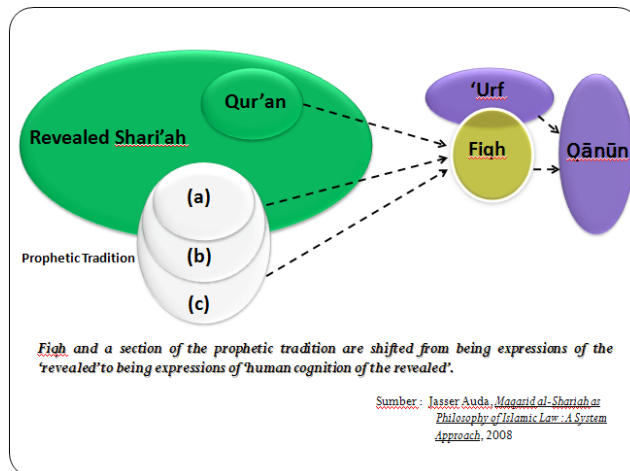
1. *Reformist Reinterpretation*
2. *Apologetic Reinterpretation*
3. *Dialogue-Oriented Reinterpretation/Science-Oriented Re-Interpretation*
4. *Interest-Oriented Theories*
5. Usul Revision

2) *Reformist Reinterpretation*. Dikenal juga sebagai '*contextual exegesis school*' atau menggunakan istilah Fazlur Rahman '*systematic interpretation*'. Contoh, Muhammad Abduh, Rashid Rida dan al-Tahir Ibn Ashur telah memberi kontribusi berupa mazhab tafsir baru yang koheren dengan sains modern dan rasionalitas. 2) *Apologetic Reinterpretation*. Perbedaan antara reformist reinterpretations dan *apologetic reinterpretations* adalah reformist memiliki tujuan untuk membuat perubahan nyata dalam implementasi hukum Islam praktis; sedangkan *apologetic* lebih pada menjustifikasi status quo tertentu, 'Islamic' atau 'non-Islamic'. Biasanya didasarkan pada orientasi politik tertentu. Contoh seperti Ali Abdul Raziq dan Mahmoed Mohammad Taha. 3) *Dialogue-Oriented Reinterpretation / Science-Oriented Reinterpretation*. Ini merupakan

aliran modernis yang menggunakan pendekatan baru untuk reinterpretasi. Mereka memperkenalkan ‘*a scientific interpretation of the Qur’an and Sunnah*’. Dalam pendekatan ini, ‘*rationality*’ didasarkan pada ‘*science*’, sedangkan ayat-ayat al-Qur’an maupun hadis direinterpretasi agar selaras dengan penemuan sains terbaru. 4) *Interest-Oriented Theories. A Masalahah-based approach* ini berusaha untuk menghindari kelemahan sikap apologetic, dengan cara melakukan pembacaan terhadap nass, dengan penekanan pada *masalahah* yang hendak dicapai. Contoh, seperti Mohammad Abduh dan al-Tahir ibn Ashur yang menaruh perhatian khusus pada *masalahah* dan *maqasid* dalam hukum Islam, sehingga mereka menginginkan reformasi dan revitalisasi terhadap hukum Islam yang terfokus pada metodologi baru yang berbasis *maqasid*. 5) Usul Revision. Tendensi ini berusaha untuk merevisi *Ushul al-fiqh*, mengesampingkan keberatan dari neo-tradisionalis maupun fundamentalist lainnya. Bahkan para tokoh yang tergolong Usul Revisionist menyatakan bahwa ‘tidak ada pengembangan signifikan dalam hukum Islam yang dapat terwujud, tanpa mengembangkan *Ushul al-Fiqh* dari hukum Islam itu sendiri.<sup>16</sup> Beberapa nama disebut sebagai contoh, antara lain Mohammad Abduh (1849-1905), Mohammad Iqbal (1877-1938), Rashid Rida, al-Tahir ibn Ashur, al-Tabattabai, Ayatullah al-Sadir, Mohammad al-Ghazali, Hasan al-Turabi, Fazlur Rahman, Abdullah Draz, Sayyid Qutb, Fathi Osman . Juga Ali Abdul Raziq, Abdulaziz Sachedina, Rashid Ghannouchi, Mohammad Khatami.

Hubungan antara Syari’ah, Fikih dan Fakih pada Islamic Modernism dapat dilihat pada gambar 4 berikut:

Gambar 4: Hubungan Syari’ah, fikih, faqih, ‘urf dan qanun Era Modern



<sup>16</sup> Untuk lebih detil, lebih lanjut Jasser Auda, *Ibid.*, hlm. 168-180.



Pemikiran *Islamic Postmodernism* mempunyai kecenderungan pemikiran sebagai berikut:

1. *Post-structuralism*
2. *Historicism*
3. *Critical-Legal Studies* (CLS)
4. *Post-Colonialism*
5. *Neo-Rationalism*
6. *Anti-Rationalism*
7. *Secularism*

1) *Post Structuralism*. Berusaha membebaskan masyarakat dari otoritas nass dan menerapkan teori semiotic ( Teori yang menjelaskan bahwa “Bahasa sesungguhnya tidak menunjuk kepada realitas secara langsung’ (*Language does not refer directly to the reality*) terhadap teks al-Qur’an agar dapat memisahkan bentuk implikasi yang tersirat (*separate the implication from the implied*). 2) *Historicism*. Menilai al-Qur’an dan hadis sebagai ‘*cultural products*’ dan menyarankan agar deklarasi hak-hak asasi manusia modern dijadikan sebagai sumber etika dan legislasi hukum. 3) *Critical –Legal Studies* (CLS). Bertujuan untuk mendekonstruksi posisi ‘power’ yang selama ini mempengaruhi hukum Islam, seperti powerful suku Arab dan “male elitism’. 4) *Post-Colonialism*. Mengkritik pendekatan para orientalis klasik terhadap hukum Islam, serta menyerukan pada pendekatan baru yang tidak berdasarkan pada ‘*essentialist fallacies*’ (prejudices) terhadap kebudayaan Islam. 5) *Neo-Rationalism*. Menggunakan pendekatan historis terhadap hukum Islam dan mengacu pada madhhab mu’tazilah dalam hal rational reference untuk mendukung pemahaman mereka.

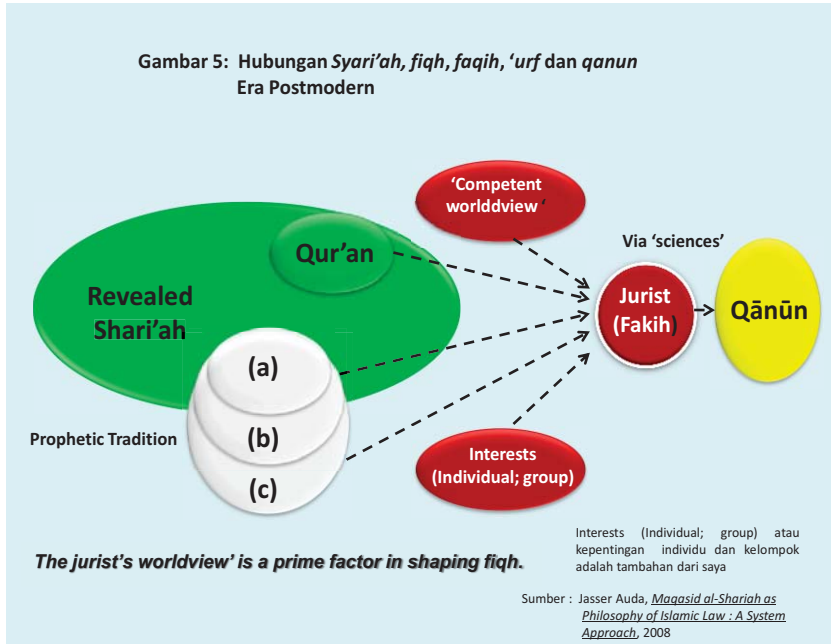
Banyak nama yang disebut. Antara lain Mohammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi, al-Tahir al-Haddad dan juga Ebrahim Moosa dengan buku-buku atau artikel yang disebut dalam bab Bibliograpi. Juga Ayatullah Shamsuddin, Fathi Osman, Abdul Karim Soroush, Mohammad Shahrur dan yang lain-lain.<sup>17</sup>

Hubungan antara Syari’ah, Fikih dan Fakih pada Islamic postmodernism dapat dilihat pada gambar 5 berikut.

---

<sup>17</sup> Lebih lanjut Jasser Auda, *ibid.*, hlm. 180-191.

Gambar 5: Hubungan Syari'ah, fiqh, faqih, 'urf dan qanun Era Postmodern



Dengan mencermati seluruh metode dan pendekatan yang digunakan oleh para pemikir hukum Islam, yang dipetakannya menjadi Tradisionalisme, Modernisme dan Postmodernisme, Jasser Auda kemudian mengajukan pendekatan Systems untuk membangun kerangka pikir baru untuk pengembangan hukum Islam di era global-kontemporer. Hasil penelitian terhadap ke tiga trend hukum Islam diatas dinyatakan sebagai berikut: *Current applications (or rather, mis-applications) of Islamic Law are reductionist rather than holistic, literal rather than moral, one-dimensional rather than multidimensional, binary rather than multi-valued, deconstructionist rather than reconstructionist, and causal rather than teleological.*<sup>18</sup> (Penerapan - atau lebih tepat disebut kesalah-penerapan - hukum Islam di era sekarang adalah karena penerapannya lebih bersifat reduktif (kurang utuh) dari pada utuh, lebih menekankan makna literal dari pada moral, lebih terfokus pada satu dimensi saja dari pada multidimensi, nilai-nilai yang dijunjung tinggi lebih bercorak hitam-putih dari pada warna-warni pelangi, bercorak dekonstruktif dari pada rekonstruktif, kausalitas dari pada berorientasi pada tujuan (teleologis)). Penggunaan pendekatan Sitemns yang ia usulkan berupaya keras untuk menghindari dan menghilangkan sedapat mungkin kekurangan-kekurangan yang disebut tadi.

<sup>18</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. xxvii

## E. PENDEKATAN KONSEPTUAL - KEFILSAFATAN

Pendekatan kefilosofan dalam studi hukum Islam dalam tulisan ini adalah melalui lensa pendekatan Systems. Apa yang dimaksud dengan pendekatan Systems? Systems adalah disiplin baru yang independen, yang melibatkan sejumlah dan berbagai sub-disiplin. Teori Systems dan Analisis Sistematis adalah bagian tak terpisahkan dari tata kerja pendekatan Systems. Teori Systems adalah jenis lain dari pendekatan filsafat yang bercorak 'anti-modernism' (anti modernitas), yang mengkritik modernitas dengan cara yang berbeda dari cara yang biasa digunakan oleh teori-teori postmodernitas. Konsep-konsep dasar yang biasa digunakan dalam pendekatan dan analisis Systems antara lain melibatkan *Cognitive science*, yakni bahwa setiap konsep keilmuan apapun - keilmuan agama maupun non-agama - selalu melibatkan intervensi atau campur tangan kognisi manusia (*Cognition*). Konsep-konsep seperti klasifikasi atau kategorisasi serta watak kognitif (*cognitive nature*) dari hukum akan digunakan untuk mengembangkan konsep-konsep fundamental dari teori hukum Islam. Kedua melihat persoalan secara utuh (*Wholeness*), selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan (*Openness*), saling keterkaitan antar nilai-nilai (*Interrelated-Hierarchy*), melibatkan berbagai dimensi (*Multidimensionality*) dan mengutamakan dan mendahulukan tujuan pokok (*Purposefulness*). Masih terkait dengan Systems sebagai disiplin baru adalah apa yang disebut dengan<sup>19</sup>

Jasser Auda menggunakan teori, pendekatan dan analisis Systems untuk merumuskan kembali dan membangun epistemologi hukum Islam di era global, setelah dengan cermat mengulas tiga tahapan sejarah panjang pemikiran hukum Islam seperti telah diuraikan diatas. Dapat ditegaskan disini sekali lagi bahwa tanpa melibatkan dan menggunakan ide-ide, pikiran-pikiran, hasil penelitian yang relevan dari disiplin ilmu yang lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, komunikasi dan sains pada umumnya, maka penelitian yang terkait dengan teori fundamental hukum Islam akan tetap 'terjebak' dalam batas-batas literatur-literatur tradisional berikut manuskrip-manuskripnya, dan hukum Islam akan terus menerus "tertinggal" (*outdated*) dalam membangun basis teorinya dan praktik-praktik pelaksanaan hukum di lapangan, dalam kehidupan sehari-hari di tengah-tengah masyarakat multikultural-multireligi seperti di era global sekarang ini. Oleh karenanya, upaya untuk membangun paradigma dan merekonstruksi epistemologi hukum Islam era sekarang, tidak bisa tidak kecuali dengan cara menggunakan pendekatan multidisiplin, interdisiplin, bahkan transdisiplin. Ahli hukum Islam kontemporer harus familiar dengan studi

---

<sup>19</sup> Jasser Auda, *Ibid.*, hlm. xxvi.

sosial dan sensitif dan bersentuhan dengan isu-isu *humanities* kontemporer secara lebih dekat lagi.

Akan disinggung secara singkat 6 fitur ramuan epistemologi hukum Islam kontemporer, yang menggunakan pendekatan *Systems*. 6 fitur ini dimaksudkan untuk mengukur dan sekaligus menjawab pertanyaan bagaimana *Maqasid al-Syari'ah* diperankan secara nyata dalam metode pengambilan hukum dalam berijtihad di era sekarang. Bagaimana kita dapat menggunakan Filsafat Sistem Islam (*Islamic Systems Philosophy*) dalam teori dan praktik yuridis, agar supaya hukum Islam tetap dapat diperbaharui (*renewable*) dan hidup (*alive*)? Bagaimana pendekatan *Systems* yang melibatkan *cognition, holism, openness, interrelated hierarchy* dan *multidimensionality* dan *purposefulness* dapat diaplikasikan dan dipraktikkan dalam teori hukum Islam? Bagaimana kita dapat menemukan kekurangan-kekurangan yang melekat pada teori-teori Klasik (Tradisional), Modern dan Post-modern dalam hukum Islam dan berupaya untuk menyempurnakan dan memperbaikinya ?

Secara intelektual, upaya ini sangat penting artinya karena keberhasilan dan kegagalannya tidak hanya berakibat pada pemikiran dan praktik hukum Islam (Syari'ah) di era sekarang, tetapi lebih dari itu. Ia akan berpengaruh secara langsung terhadap bangunan materi pendidikan dan pengajaran agama Islam di setiap lapis dan jenjangnya, rumusan teori, metode dan pendekatan, bahkan pada kurikulum , silabi dan literatur yang digunakan dalam perkuliahan jenjang S 1, 2 dan 3, baik di Pendidikan Islam, Ushuluddin, Dakwah, Budaya dan Sosial, bahkan fakultas sains di lingkungan UIN maupun di perguruan Tinggi umum lainnya.

Istilah “epistemologi” seringkali terlalu abstrak bagi budaya akademik yang kurang memahami pentingnya filsafat untuk studi dan pengembangan keilmuan. Untuk menyederhanakannya, saya pernah menulis kerangka dan item-item pola pikir epistemologis dalam pemikiran Islam. Dengan cara meringkas uraian al-Jabiry dalam bukunya *Bunyah al-Aql al- Arabiy: Dirasah tahliliyyah naqdiyyah li nudzumi al-ma'rifah fi tsaqafah al-arabiyyah*, saya meringkasnya menjadi 10 item, yaitu *Origin* (asal-asul), Metode (proses dan prosedur berpikir), Pendekatan (*approach*), Kerangka teori (*Theoretical framework*), Fungsi dan peran akal, Tipe argumen dalam berkomunikasi, Tolak ukur validitas keilmuan, Prinsip-prinsip dasar, Kelompok ilmu pendukung dan Hubungan antara subjek dan objek.<sup>20</sup> Dengan cara yang lain, Jasser Auda ingin

---

<sup>20</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 215-6

menjelaskan problem epistemologi hukum Islam dalam 6 fitur yang akan dibahas secara singkat berikut ini.

1. Kognisi (*Cognitive nature*) dari hukum Islam. Berdasarkan perspektif teologi Islam, fikih adalah hasil penalaran dan refleksi (ijtihad) manusia terhadap nass (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Para ahli fikih maupun kalam (*Mutakallimun*) bersepakat bahwa Allah tidak boleh disebut sebagai faqih (*jurist* atau *lawyer*), karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, fikih merupakan bagian dari kognisi manusia atau *a matter of human cognition (idrak)* dan pemahaman (*fahm*). Meminjam istilah yang digunakan Ibn Taimiyyah, bahwasanya hukum fikih selama ini adalah merupakan pemahaman atau hasil bentukan kognisi dari para ahli agama atau fuqaha (*fi dzihni al-faqih*). Dengan demikian, sangat dimungkinkan memiliki kelemahan dan kekurangan. Dalam khazanah filsafat ilmu kontemporer, hal-hal yang terkait dengan isu ini dikenal dengan istilah *the fallibility* atau *the corrigibility of knowledge*<sup>21</sup> (ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya konsepsi dan teori keilmuan keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai (fuqaha; ulama) dapat saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan). Sebagai konsekwensinya, pemahaman fikih pada era tertentu dan tingkat capaian pendidikan manusia era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat diperdebatkan dan dapat diubah ke arah yang lebih tepat dan lebih baik (*qabilun li al-niqasy wa al-taghyir*), kata Mohammad Arkoun, seperti yang sering saya kutip dalam beberapa tulisan saya. Gambaran atau *fitur cognitive nature of Islamic Law* ini penting untuk memvalidasi kebutuhan terhadap suatu pemahaman yang pluralistik bagi seluruh madhhab fikih.<sup>22</sup>

Dengan demikian, Fikih merupakan persepsi dan interpretasi seseorang, sekumpulan orang atau kelompok, yang bersifat ‘subjektif’. ‘Subjektif’ disini tidak saja berarti hanya terbatas pada ‘individu-individu’, tetapi terlebih-lebih lagi adalah ‘kelompok’, ‘golongan’, ‘mazhab’, organisasi sosial keagamaan, bahkan

---

<sup>21</sup> Dalam pengamatan saya, sudah barang tentu belum tentu benar, karena masih harus dibuktikan dengan penelitian yang mendalam di lapangan, bahwasanya mata kuliah dan diskusi filsafat ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), apalagi di lingkungan di Perguruan Tinggi Umum (PTU), belum pernah bersentuhan dengan ilmu-ilmu agama (Islam). Alasan yang biasa diungkapkan oleh para dosen filsafat ilmu – jika ditanya mahasiswa – jawabannya karena mereka tidak mengenal apalagi menguasai ilmu-ilmu keagamaan Islam. Dan begitu pula sebaliknya. Para dosen agama di Perguruan Tinggi Agama maupun Umum tidak mengenal dengan baik/profesional tentang filsafat ilmu, lebih-lebih filsafat ilmu yang dikaitkan dengan diskusi keagamaan. Tentang konsep *The corrigibility of knowledge*, lihat Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, (New York: MacMillan Publishing CO., Inc, 1981), hlm. 31-34.

<sup>22</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 46.

organisasi sosial-politik, untuk tidak menyebut seluruh *al-firqah al-Islamiyyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal kehidupan umat Islam). Sayangnya, metode ijtihad fikih dan hasilnya seringkali dipersepsikan sebagai ‘aturan Tuhan’ Islam), yang tidak bisa diganggu gugat.

Ayat-ayat al-Qur’an adalah wahyu, tetapi interpretasi ulama, cerdik cendekiawan atau faqih terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu

Ayat-ayat al-Qur’an adalah wahyu, tetapi interpretasi ulama atau faqih terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.<sup>23</sup> Persepsi yang keliru ini seringkali memang dengan sengaja dipelihara dan dikukuhkan, demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, pemimpin atau organisasi yang “kuat” tertentu.<sup>24</sup> Jasser Auda memberi contoh tentang ijma’ (*consensus*). Meskipun terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan ijma’, namun sebagai ulama fikih menyebutnya sebagai dalil qat’i yang setara dengan nass (*Dalilun Qat’iyyun ka al-Nass*), dalil dibuat oleh pembuat syari’at (dalilun nassabah al-Syari’), dan bahkan penolak ijma’ adalah kafir (*jahid al-ijma’ kafir*). Pembaca yang familiar dengan literatur fikih klasik/tradisional akan mengetahui bahwa ijma’ sering dijadikan klaim untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibn Taimiyyah sebagai contoh, mengkritik buku kumpulan ijma’ (*Maratib al-Ijma’*) Ibn Hazm. Dikatakan bahwa klaim perkara-perkara yang sudah diijma’kan dalam kitab tersebut tidaklah akurat, sebab persoalannya sendiri masih menjadi masalah *khilafiyah* (perbedaan pendapat). Seperti persoalan menolak ijma’ dianggap kafir, persoalan tidak ikutnya perempuan dalam salat jamaahnya laki-laki, dan penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai *jizyah* (pajak).<sup>25</sup> Berbeda dari pandangan diatas, Jasser Auda berpendapat bahwa Ijma’ bukan merupakan sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan atau sistem pembuatan kebijakan yang dilakukan oleh banyak pihak. Oleh karena itu, Ijma’ sering disalahgunakan oleh sebagian ulama untuk memonopoli fatwa demi kepentingan sekelompok “elite”. Sampai sekarang, prinsip-prinsip itu masih sangat mungkin dipakai sebagai mekanisme untuk membuat fatwa yang bersifat kolektif, khususnya persoalan yang terkait dengan teknologi modern dan dengan cara memanfaatkan telekomunikasi yang sangat

<sup>23</sup> Bandingkan dengan pandangan Abdul Karim Soroush, cendekiawan dari Iran, yang dikutip Omot Swafi dalam Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (Ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, (Columbia: University of South Carolina, 2010), hlm. 75.

<sup>24</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 193.

<sup>25</sup> Jasser Auda, *Op. cit.*

cepat. Ijma' juga dapat dikembangkan dalam bentuk partisipasi masyarakat dalam memutuskan kebijakan pemerintah.<sup>26</sup>

2. Utuh (*Wholeness*; saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada). Salah satu faktor yang mendorong Jasser Auda menganggap penting komponen *wholeness* dalam pendekatan systemsnya adalah pengamatannya terhadap adanya kecenderungan beberapa ahli hukum Islam untuk membatasi pendekatan berpikirnya pada pendekatan yang bersifat reduksionistik dan atomistik, yang umum digunakan dalam *Ushul al-Fiqh*. Para ahli *Ushul al-Fiqh* terdahulu, khususnya al-Razi, telah menyadari hal itu. Hanya saja, kritik al-Razi kepada kecenderungan atomistic ini hanya didasarkan pada adanya unsur ketidakpastian (*uncertainty*) sebagai hal yang berlawanan secara biner dengan kepastian (*certainty*) dalam pemikiran fikih, tetapi belum sampai masuk ke persoalan ketidakpastian dalil tunggal yang didasarkan atas parsialitas dan atomisitas yang melatarbelakangi cara berpikir kausalitas.<sup>27</sup> Sedangkan pada era sekarang ini, penelitian di bidang ilmu alam dan sosial telah bergeser secara luas dari 'piecemeal analysis', classic equations dan logical statements, menuju pada penjelasan seluruh fenomena dalam istilah-istilah yang bersifat *holistic system*. Bahkan dalam fenomena fisik yang mendasar, seperti ruang/waktu dan badan (*body*) / pikiran (*mind*), tidak dapat dipisahkan secara empiris, menurut ilmu masa kini. Teori systems berpendapat bahwa setiap hubungan 'sebab dan akibat' hanyalah sebagai salah satu bagian dari keutuhan gambaran tentang realitas, dimana sejumlah hubungan akan menghasilkan properti baru yang muncul dan kemudian bergabung membentuk keutuhan (*whole*) yang lebih dari sekedar kumpulan dari bagian-bagian (*sum of the parts*). Menurut argumen teologi dan 'rasional', *hujjiyyah* (*juridical authority*) yang termasuk '*the holistic evidence*' (*al-dalil al-kulliy*) dinilai sebagai salah satu bagian dari *Ushul al-Fiqh* yang menurut para ahli fikih (*jurists*), posisinya lebih unggul dibandingkan hukum yang bersifat tunggal dan parsial (*single and partial rulings*).<sup>28</sup> Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar pemahaman hukum Islam (*Ushul al-fiqh*) akan sangat bermanfaat bagi filsafat Islam tentang hukum (*Islamic philosophy of law*) agar mampu mengembangkan horison berpikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat ('*illah*) ke arah horison berpikir yang lebih holistik, yaitu pola pikir yang

---

<sup>26</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 193-194.

<sup>27</sup> Para ahli Usul Fikih terdahulu, seperti Fakhr al-Din al-Razi, telah mengingatkan dari dulu adanya kesulitan ini. Setidaknya ada 9 sebab yang mendasari al-Razi berpendapat bahwa bukti yang berdasarkan pada bahasa (*linguistic evidence/Dalil al Khitab*) dari sebuah nass hanyalah bersifat probable (*zanni*). Lebih lanjut Jasser Auda, *Ibid.* hlm.197-8.

<sup>28</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 46-7.

mampu mempertimbangkan, menjangkau dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berpikir sebab-akibat. Pendekatan holistik juga bermanfaat untuk Ilmu Kalam agar dapat mengembangkan pola pikir bahasa kausalitasnya (*cause and effect*) ke arah pola pikir yang lebih sistematis, termasuk bukti-bukti tentang keberadaan Tuhan. Implikasi penggunaan fitur *wholeness* dalam berpikir keagamaan Islam adalah seseorang harus memahami nass (al-Qur'an maupun Hadis) secara lebih utuh, baik yang bersifat *juz'i* (*part*) maupun *kully* (*whole*) secara bersama-sama. Sebagai contoh memahami hukum poligami tidak cukup lagi hanya dengan mengutip satu ayat saja (Surat al-Nisa', 3), melainkan juga harus membandingkan dengan keseluruhan ayat al-Qur'an yang lain yang memiliki relevansi dengan hukum poligami (seperti al-Nisa', 129).<sup>29</sup> Dalam hal ini, seorang dapat memanfaatkan metode *maudlu'i* atau biasa disebut dengan tafsir tematik agar mendapatkan pemahaman yang 'relatif' lebih utuh dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.<sup>30</sup>

Para modernis Muslim akhir-akhir ini mengintrodusir aplikasi yang signifikan tentang prinsip holistik ini. Tafsir Hasan Turabi, misalnya, yang berjudul Tafsir al-Tauhid yang jelas-jelas memperlihatkan pendekatan holisme. Turabi menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (*tauhid*) atau holistik (*Kully*) memerlukan sejumlah metodologi pada level yang berbeda-beda dan beragam. Pada level bahasa membutuhkan hubungan dengan bahasa al-Qur'an ketika bahasa penerima pesan-pesan al-Qur'an pada waktu wahyu diturunkan. Pada level pengetahuan manusia

---

<sup>29</sup> Disebutkan dalam al-Qur'an, surat al-Nisa', ayat 3 sebagai berikut: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya". Sedang surat al-Nisa' ayat 129 sebagai berikut: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Terjemahan al-Qur'an diambil dari Al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama Republik Indonesia, cetak hitam tambahan saya..

<sup>30</sup> Ketika menulis draft tulisan pada bagian ini, saya lalu teringat ketika diberi amanat mengetahui Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, PP Muhammadiyah, antara tahun 1995-2000. Ketika itu, saya mengusulkan perlunya penulisan tafsir tematik al-Qur'an, dengan beberapa tema. Atas usulan anggota Majelis, yang pertama diprioritaskan saat itu adalah tafsir tematik yang membahas Hubungan Sosial Antarumat Beragama. Kemudian ditulislah secara kolektif (melibatkan beberapa penulis), dan saya sendiri tidak ikut menulis tetapi ikut mengedit. Dengan persetujuan Pimpinan Pusat terbitlah tafsir tersebut dengan judul Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama, Yogyakarta, Pustaka SM, 2000. Kabarannya, buku tafsir tersebut tidak dicetak lagi, karena adanya keberatan dari sebagian anggota persyarikatan dengan alasan prosedur birokrasi keorganisasian.



membutuhkan sebuah pendekatan holistik untuk memahami dunia yang terlihat dan yang tidak terlihat dengan seluruh jumlah komponen yang banyak. Pada level topik membutuhkan hubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan tananan dan urutan-urutan wahyu, selain untuk menerapkan pada kehidupan sehari-hari. Dalam bahasan ini termasuk membicarakan orang-orang yang tanpa memperhatikan ruang dan waktu. Ini juga membutuhkan kesatuan hukum dengan moralitas dan spitualitas dalam satu pendekatan yang holistik.

3. *Openness (Self-Renewal)*. Teori *Systems* membedakan antara sistem 'terbuka' dan sistem 'tertutup'. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Ini berlaku untuk organisme yang hidup, juga berlaku pada sistem apapun yang ingin survive (bertahan hidup). Sistem dalam hukum Islam adalah sistem yang terbuka (*open system*). Seluruh mazhab dan mayoritas ahli fikih selama berabad-abad telah setuju bahwa ijthad itu sangat penting bagi hukum Islam, karena nass itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*al-Nusus mutanahiyah wa al-waqai' ghairu mutanahiyah; specific scripts are limited and events are unlimited*). Akhirnya, metodologi *Ushul al-fiqh* mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemui ketika berinteraksi dengan lingkungan. Mekanisme *Qiyas*, *Maslahah* dan mengakomodasi tradisi (*i'tibar al-urf*) adalah beberapa contohnya. Mekanisme-mekanisme seperti itu perlu lebih dikembangkan lagi dalam rangka memberi ruang fleksibilitas atau ruang gerak yang lebih elastis bagi hukum Islam atau fikih agar dapat menghadapi lingkungan pada masa kini yang terus berubah secara cepat, termasuk perkembangan dari biologi ke bioteknologi, penemuan DNA, dan begitu seterusnya. Belum pula perlu mempertimbangkan bahwa masalah yang dihadapi minoritas Muslim di Barat adalah sangat berbeda dari masalah yang dihadapi mayoritas Muslim di negara-negara berpenduduk Muslim mayoritas di Timur. Oleh karenanya mekanisme dan tingkat keterbukaan ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis terhadap bangunan sistem berpikir *Ushul al-fiqh* maupun sub-sub sistem yang berada dibawahnya. Mekanisme *Openness* dan *Self-renewal* dalam hukum Islam sangat tergantung kepada dua hal, yaitu perubahan pandangan keagamaan para ahli hukum agama atau budaya berpikir mereka (*cognitive culture*) dan keterbukaan filosofis (*philosophical openness*). Pertama, *Cognitive culture*. *Cognitive culture* adalah kerangka berpikir serta pemahaman manusia atas realitas. Dengan kerangka pikir tersebut manusia melihat dan berhubungan dengan dunia luar. Sebenarnya, istilah *al-urf* dalam teori hukum Islam, terkait erat dengan urusan bagaimana 'hubungan dengan dunia luar'.

Maksud yang terkandung di belakang perlunya mempertimbangkan 'urf dalam hukum Islam adalah sebagai cara untuk mengakomodasi atau menerima lingkungan dan adat istiadat masyarakat yang berbeda dari masyarakat dan adat istiadat Arab.

Sayangnya, implikasi praktis dari teori urf ini sangat terbatas dalam pemikiran fikih Islam. Banyak ahli hukum Islam yang tetap mengaitkannya hanya dengan adat istiadat Arab pada dua abad pertama atau ketiga sejarah Islam dan bahkan masih pada batas-batas wilayah politik, geografi, makanan, sumber-sumber ekonomi, sistem sosial, dan pandangan dunia mereka saat itu.<sup>31</sup>

Pandangan hidup keagamaan Islam era kontemporer pastinya berbeda dari pandangan hidup keagamaan era abad-abad terdahulu.

Ahli hukum agama era sekarang harus mempunyai kompetensi (*competence*) yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan secara sosial dan keilmuan. Salah satu yang perlu dimilikinya sekarang adalah mempunyai pandangan keilmuan yang luas, karena metode penelitian (*scientific investigation*) adalah bagian dari *worldview* seseorang atau kelompok era sekarang, khususnya oleh para pemimpinnya. Seorang ahli hukum yang tidak memiliki '*competent worldview*' pastinya tidak berkompeten pula untuk membuat, merumuskan apalagi mengeluarkan putusan-putusan keagamaan atau fatwa-fatwa fikih yang tepat.

Dengan tegas, untuk meningkatkan kualitas kompetensi para ahli hukum Islam di era global sekarang, Jasser Auda mengusulkan dimasukkan dan dikuasainya ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial. Interaksi antara ilmu-ilmu hukum Islam dan ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman adalah merupakan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar pada era sekarang. Putusan-putusan dan fatwa-fatwa keagamaan tentang tanda-tanda kematian, waktu kehamilan, masa pubertas, penentuan awal bulan ramadhan (*hisab* dan *ru'yah wujud al-hilal*), apalagi persoalan-persoalan sosial yang berat seperti pluralitas etnis, ras, kulit dan agama, multikulturalitas, hak asasi manusia, perlindungan anak dan wanita, kepemimpinan wanita di ruang publik, hubungan bertetangga yang baik dengan non-muslim dan begitu seterusnya tidak bisa dikeluarkan dengan begitu saja tanpa didahului dengan penelitian yang mendalam berpatokan dan berlandaskan pada metodologi yang tepat sesuai kesepakatan komunitas ilmunan ilmu-ilmu alam dan atau ilmu-ilmu sosial.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 202.

<sup>32</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 204-206. Tiba-tiba sekarang saya merasa mendapat dukungan moral dan basis landasan epistemologi keilmuan yang lebih kokoh, dibandingkan ketika saya menulis hal-hal

Kedua, *Self-renewal* lewat keterbukaan filosofis. Secara historis, tidak bisa dibantah bahwa mayoritas para sarjana Islam, khususnya yang terdidik lewat madhhab tradisional hukum Islam, menolak upaya apapun yang ingin menggunakan filsafat untuk mengembangkan hukum Islam atau keilmuan Islam pada umumnya. Banyak fatwa dikeluarkan melarang mempelajari dan mengajarkan filsafat pada dunia pendidikan Islam karena menurut mereka filsafat didasarkan pada sistem metapfisika yang tidak Islami. Tuduhan murtad (*apostasy*) beredar dimana-mana. Fatwa-fatwa seperti itu keluar dari para ahli<sup>33</sup> hukum Islam terkenal seperti Ibn Aqil (w. 1119 M), al-Nawawi (w. 1277 M), al-Sayuti (w. 1505 M), al-Qushairi (w. 1127 M), al-Sharbini (w. 1579 M) dan ibn Salah (w. 1246 M). Tapi al-Ghazali (w. 1111 M), begitu juga al-Amidi (w. 1236 M) dan al-Subki (w. 1374 M) mempunyai pendapat yang sedikit berbeda disini. Dia membedakan antara apa-apa yang dapat dipinjam dari non-Muslim (saat itu adalah tradisi keilmuan Yunani/Aristotle), yaitu hal-hal yang terkait dengan bidang metodologi “*abstract tools*” dan apa yang tidak dapat dipinjam dari non-Muslim.<sup>34</sup> Jasser Auda menambahkan bahwa cara berpikir seperti itu mirip-mirip dengan fatwa kontemporer yang dikeluarkan oleh Neo-Literalist yang membolehkan mengambil atau meniru ilmu pengetahuan dari Barat yang terkait dengan “teknologi”, tetapi tidak boleh mengambil apalagi meniru ilmu-ilmu dari Barat yang terkait dengan *humanities* dan ilmu-ilmu sosial.<sup>35</sup> Jasser Auda menyayangkan mengapa para ahli teori hukum Islam tidak mengambil manfaat dari sumbangan yang *genuine* yang diberikan para filosof Muslim kepada filsafat Yunani, khususnya, logika sebagai ilmu pengetahuan. Sebagai contoh,

---

seperti ini pada tahun 1997/1998. Periksa tulisan saya ketika mengambil program posdoktoral di McGill, berjudul “Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science”, Al-Jami’ah, No. 61, TH., 1998, hlm. 1-26. Artikel ini saya susun khusus untuk mengantisipasi dan mempersiapkan konsep kerangka dasar keilmuan jika memang akan terjadi transformasi kelembagaan dan keilmuan dari IAIN ke UIN. Saat itu, IAIN Yogyakarta dan Jakarta memang sedang diminta BAPENAS untuk menulis proposal ke Islamic Development Bank (IDB). Tulisan ini kemudian diterjemahkan ke Indonesia dengan judul “Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmi-ilmu Keislaman)”. Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 26-67. Juga Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum: Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Revisi 1*, (Yogyakarta: Pokja Akademik Uiniversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006).

<sup>33</sup> Bandingkan dengan hasil penelitian al-Jabiry yang mengungkapkan bahwa hampir selama 400 tahun (dari tahun 150 H sampai dengan 550 H) seluruh khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab (di Indonesia dikenal dengan sebutan Kitab Kuning, yang digunakan di pesantren-pesantren), menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai metode, epistemologi maupun disiplin. Lebih lanjut lihat Bunyah al-aql al-araby, hlm. 497-8.

<sup>34</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 209. Bandingkan dengan footnote nomer 4 di atas.

<sup>35</sup> Jasser Auda, *Op. cit.*, Bandingkan dengan pendapat Ibrahim M. Abu-Rabi’, pada footnote nomor 10 di atas.

Ibn Sina (w. 1037 M) menyumbangkan konsep pemikiran yang orisinal terhadap logika dengan cara merekonstruksi kembali teori Aristotle tentang Silogisme setelah membedakan kasus-kasus yang melibatkan dimensi waktu yang berbeda (*time dependent*). Sumbangan penambahan dimensi waktu terhadap standar derivasi silogistik Aristotle sangat dirasakan manfaatnya, dan sangat potensial untuk dimasukkan juga ke dalam struktur logika hukum Islam. Sumbangan orisinal lain yang diberikan oleh filosof Muslim tetapi tidak dimanfaatkan oleh para ahli hukum Islam adalah teori silogistik al-Farabi (w. 950 M) tentang argumentasi induktif. Cara berpikir induktif ini juga sangat penting untuk dimasukkan ke dalam cara berpikir hukum Islam. Sama halnya, kritik Ibn Hazm dan Ibn Taimiyyah terhadap logika Aristotle membuka babakan baru berkembangnya logika induktif J. S. Mill, namun sekali lagi hukum Islam tidak dapat mengambil manfaat dan tidak menggunakannya dalam bangunan dasar cara berpikirnya. Juga sumbangan Ibn Rusdh. Metode Ibn Rusdh dalam memadukan akal dan wahyu, keterbukaan kepada orang dan kelompok lain (*the Other*), penolakannya terhadap siapapun yang terburu-buru menuduh menyimpang atau murtad (*heresy*), dan ajakannya untuk menggunakan filsafat untuk memperbaharui dan membangun cara berpikir, semuanya mempunyai pengaruh yang besar terhadap gerakan pembaharuan dan modernism Islam pada abad yang lalu. Sayangnya, kata Jasser Auda, Ibn Rusdh sendiri tidak begitu mendiskusikan hubungan antara pandangan-pandangannya dalam filsafat dan pandangannya dalam hukum Islam. Di atas segalanya, agar hukum Islam dapat memperbaharui dirinya sendiri, adalah sangat perlu untuk mengadopsi sikap keterbukaan Ibn Rusdh terhadap semua penelitian filsafat (*Philosophical investigation*) dan memperluas jangkauan radius keterbukaan ini ke wilayah teori-teori fundamental hukum Islam atau Usul itu sendiri.<sup>36</sup>

4. *Interrelated Hierarchy*. Menurut ilmu Kognisi (*Cognitive science*), ada 2 alternasi teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu '*feature-based categorisations*' dan '*concept-based categorisations*'. Jasser Auda lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan "*concept*" untuk diterapkan pada *Ushul al-Fiqh*. Kelebihan '*concept-based categorisations*' adalah tergolong metode yang integrative dan sistematis. Selain itu, yang dimaksud '*concept*' di sini tidak sekedar fitur benar atau salah, melainkan suatu kelompok yang memuat criteria multi-dimensi, yang dapat mengkreasi sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas yang sama<sup>37</sup>.

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated-hierarchy* ini adalah baik *daruriyyat*, *hajjiyyat*

---

<sup>36</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 210-11.

<sup>37</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 48-49.

maupun *tahsiniyyat*, dinilai sama pentingnya. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syatibi (yang menganut *feature-based categorizations*), sehingga hirarkhinya berifat kaku. Konsekwensinya, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* selalu tunduk kepada *daruriyyat*. Contoh penerapan fitur *Interrelated–hierarchy* adalah baik salat (*daruriyyat*), olah raga (*hajiyyat*) maupun rekreasi (*tahsiniyyat*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan.

5. *Multi-dimensionality*. Dalam terminologi teori *Systems*, dimensionalitas memiliki dua sisi, yaitu, 'rank' dan 'level'. 'Rank' menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan 'ruang', sedang 'Level' menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau 'intensitas' dalam satu dimensi. Cara berpikir pada umumnya dan berpikir keagamaan khususnya, seringkali dijumpai bahwa fenomena dan ide diungkapkan dengan istilah yang bersifat dikhotomis, bahkan berlawanan (*opposite*), seperti agama/ilmu, fisik/metafisika, mind/matter, empiris/rasional, deduktif/induktif, realis/nominalis, universal/particular, kolektif/individual, teleologis/deontologis, objektif/subjektif, dan begitu seterusnya. Berpikir dikotomis seperti itu sebenarnya hanya merepresentasikan satu tingkat aras berpikir saja (*one-rank thinking*), karena hanya memperhatikan pada satu faktor saja. Padahal pada masing-masing pasangan diatas, dapat dilihat saling melengkapi (*complementary*). Contoh, agama dan ilmu dalam penglihatan awam bisa jadi terlihat kontradiksi, dan ada kecenderungan meletakkan agama atau wahyu ilahi sebagai lebih sentral atau lebih penting, akan tetapi jika dilihat dari dimensi lain, keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya manusia untuk mencapai kebahagiaan atau jika dilihat dari upaya manusia untuk menjelaskan asal mula kehidupan, dan begitu seterusnya. Begitu juga mind dan matter dapat dilihat sebagai dua hal yang berlawanan dalam hubungannya dengan data-data sensual, tetapi keduanya dapat dilihat saling melengkapi jika dilihat dari sudut pandang teori-teori kognisi atau ilmu tentang kerja otak dan intelegensi buatan (*artificial intelligence*). Dari uraian ini, tampak bahwa cara berpikir manusia seringkali terjebak pada pilhan-pilihan palsu yang bersifat biner, seperti pasti/tidak pasti, *qat'iy/zanny*, menang/kalah, hitam/putih, tinggi/rendah, baik/buruk dan begitu seterusnya.<sup>38</sup>

Analisis Sistematis memperlihatkan bahwa pola pikir madzhab tradisional hukum Islam seringkali terjebak pada pola berpikir satu dimensi berpikir (*one-dimensional*) dan pemikiran oposisi biner. Metode *one-dimensional* hanya terfokus pada satu faktor yang terdapat dalam satu kasus. Oleh karena itu, sebagian besar fatwa-fatwa yang dikeluarkan hanya berdasarkan satu dalil saja. Sering diistilahkan dengan

---

<sup>38</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 50

*dalil al-mas'alah* (the evidence of case), meskipun sebenarnya selalu terbuka variasi dalil yang bermacam-macam (*adillah*) yang dapat diterapkan pada kasus yang sama dan menghasilkan keputusan hukum yang berbeda. Hal yang sangat penting untuk dipahami dalam kaitan ini adalah bagaimana mendudukkan nass. Dalam pengetahuan ulama tradisional, sesuai dengan pemahaman yang terdapat dalam kitab klasik (kitab kuning), konsep dalil nass dibagi menjadi dua: *Qat'i* (sudah pasti) dan *Zanni* (belum pasti). Kemudian *Nass Qat'i* ini, oleh ulama tradisional dibagi menjadi tiga, yaitu *Qat'iyyat al-Dilalah* (arti kebahasaannya pasti), *Qat'iyyat al-Tsubut* (Keotentikan sejarahnya/ kesahihannya pasti) dan *al-Qat'i al-Mantiqi* (logikanya pasti).<sup>39</sup> Sebenarnya konsep *Qat'i* ini yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan dugaan mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai 'kebenaran pasti'. Saat sekarang ini, untuk mengukur dan memvalidasi "kebenaran" hendaknya diukur dengan ukuran apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak? Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuatlah tingkat 'kebenaran pastinya' (*the principle of evidentialism*). Sedang Khaled Abou al-Fadl memperkuat basis asumsi dasar untuk memvalidasi kesahihan pemikiran dan tindakan keagamaan di tengah perubahan sosial yang dahsyat di era globalisasi yaitu adanya asumsi dasar selain berbasis iman, tetapi juga berbasis nilai, berbasis metodologi dan berbasis akal.<sup>40</sup>

Kontradiksi yang sepertinya ada hanyalah ada pada segi bahasa, bukan pada segi logika yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika cara pandang ini dipakai, maka yang menjadi acuan adalah apakah 'secara substansi' terdapat pertentangan atau tidak dalam teks-teks tersebut? Oleh karenanya, sangat penting mempertimbangkan dan melibatkan aspek historis-sosiologis dan ekonomis dalam menyikapi permasalahan ta'arud al-adillah, dan lebih-lebih persoalan sosial-ekonomi dalam hubungannya dengan agama, yang jauh lebih kompleks. Menurut Jasser, untuk mengatasi problematika ini, para ulama fikih kontemporer seharusnya menggunakan kerangka pikir *Maqasid*, yaitu mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan tidak sekedar menganggap satu teks bertentangan dengan teks yang lain, kemudian dihapus, ditunda atau diberhentikan (*mauquf*). Sebab, bagaimana mungkin firman-firman Allah yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan? Membenarkan

---

<sup>39</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 214

<sup>40</sup> Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001).

permasalahan ta'arud, justru akan merendahkan dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.<sup>41</sup>

Konsep naskh dan tarjih hanyalah menambah beban ketidak-fleksibelan atau kekakuan dalam hukum Islam. Refleksi mendalam tentang kedua pasang ayat atau periwayatan yang dianggap bertentangan menunjukkan bahwasanya ketidaksepakatan dalam pemahaman dapat saja disebabkan karena perbedaan di seputar lingkungan atau keadaan yang mengitari periwayatan tersebut, seperti situasi perang dan damai, kemiskinan dan kemakmuran, kehidupan desa dan kota, musim panas dan musim dingin, sakit dan sehat, tua dan muda, tingkat literasi dan pendidikan masyarakat dan seterusnya. Oleh karenanya, perintah atau anjuran al-Qur'an atau tindakan dan keputusan nabi, sebagaimana diceriterakan oleh para pengamat dan pemerhatinya, dapat diduga sangat mungkin dapat berbeda-beda antara yang satu dan lainnya. Ketidakmampuan para ahli hukum melakukan kontekstualisasi pasti akan berdampak langsung pada pembatasan fleksibilitas (*lack of contextualisation limits flexibility*). Sebagai contoh, menghapus atau tidak mempedulikan bukti-bukti yang biasa ada dalam konteks kehidupan yang damai, demi untuk mendahulukan atau memprioritaskan bukti-bukti yang ada dalam situasi perang, dibarengi dengan penggunaan metode literal, secara otomatis akan membatasi kemampuan para ahli hukum untuk menanggapi kedua konteks tersebut secara proporsional. Jika cara berpikir ini digabungkan pula dengan metode berpikir yang memisahkan segala sesuatu secara biner secara ketat pula, maka hasil yang diperoleh adalah kesimpulan bahwa kebijakan dan aturan khusus yang sesungguhnya dimaksudkan hanya berlaku pada situasi dan kondisi tertentu saja akan dibuat menjadi universal dan berlaku selamanya.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 216. Persoalan yang sama juga dihadapi oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im ketika membahas problematika al-nasikh dan al-mansukh, antara ayat-ayat yang diturunkan di Madinah (Madaniyyah) dan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah (Makkiyyah). Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang turun belakangan (Madaniyyah) menghapus ayat-ayat yang turun terlebih dulu (Makkiyyah). An-Na'im tidak sependapat dengan cara berpikir seperti itu. Dia memilih menggunakan istilah 'menunda', dan bukannya 'menghapus'. Baik istilah 'menunda' dan lebih-lebih 'menghapus' memang sangat problematik bagi Jasser Auda. Lebih lanjut Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1996).

<sup>42</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 222. Uraian Jasser Auda ini mengingatkan kembali bagaimana Fazlur Rahman mengusulkan metode tafsir al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan double movement (pendekatan bolak-balik) antara sisi Ideal-moral al-Qur'an - yang berdimensi universal - dan sisi legal-specific - yang dipraktikkan oleh umat Islam pada era atau periode waktu tertentu - supaya para pembaca nass-nass al-Qur'an tidak mudah terjatuh pada hanya satu sisi legal-specific, yang bersifat partial dan atomistik, dan kehilangan horison berpikir yang bermuatan ideal-moral, yang berlaku secara universal. Lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-7.

Jasser Auda mengajak para pembacanya untuk secara sungguh-sungguh mulai mempertimbangkan dan menggunakan pendekatan kritis dan multi-dimensi terhadap teori hukum Islam di era kontemporer, agar supaya terhindar dari pandangan yang bercorak reduksionistik serta pemikiran klasifikatoris secara biner. Hanya dengan cara seperti itu, para pembaca dan pemerhati hukum Islam akan sadar bahwa hukum Islam sesungguhnya melibatkan banyak dimensi, antara lain sumber-sumber (*sources*), asal-usul kebahasaan (*linguistic derivations*), metode berpikir, aliran-aliran atau madhhab-madhhab berpikir, harus ditambah pula dimensi budaya dan sejarah, atau ruang dan waktu. Jika segmen-segmen tadi yang tidak terhubung dan ‘terdekonstruksi’, maka ia tidak akan dapat membentuk gambaran realitas hukum Islam yang utuh, kecuali jika kita mampu menjelaskannya kembali lewat skema keterhubungan yang sistemik dan keterhubungan secara struktural antar berbagai segmen tersebut. Jasser berkeyakinan bahwa pendekatan yang kritis, multi-dimensi, berpikir berbasiskan sistem serta berorientasi kepada tujuan akan mampu memberi jawaban kerangka berpikir yang memadai untuk keperluan analisis serta pengembangan teori hukum Islam, melebihi yang ditawarkan oleh kalangan postmodernis yang dilihatnya masih sedikit berbau oposisi biner, reduksionis dan uni-dimensional.<sup>43</sup>

6. *Purposefulness/Maqasid-based approach* (Selalu mengacu kepada Tujuan). Kelima fitur yang dijelaskan di depan, yaitu kognisi (*Cognitive nature*), utuh (*Wholeness*), keterbukaan (*Openness*), hubungan hirarkis yang saling terkait (*Interrelated Hierarchy*), multidimensi (*Multidimensionality*), dan sekarang ditambah *Purposefulness* sangatlah saling berkaitkelindan, saling berhubungan satu dan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan yang lain. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan sistem namanya. Namun demikian, benang merah dan common link nya ada pada *Purposefulness/Maqasid*. Teori *Maqasid* menjadi proyek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Teori *Maqasid* bertemu dengan standar basis metodologi yang penting, yaitu asas rasionalitas (*Rationality*), asas manfaat (*Utility*) asas keadilan (*Justice*) dan asas moralitas (*Morality*). Diharapkan upaya ini akan memberi kontribusi untuk pengembangan teori *Ushul al-fiqh* dan dapat pula menunjukkan beberapa kekurangannya (*inadequacies*) nya.<sup>44</sup>

Ada pertanyaan yang perlu diajukan. Mengapa prinsip *Maqasid* tidak begitu populer di lingkungan *Ushul al-fiqh* dan hukum Islam pada umumnya? Menurut Jasser Auda

---

<sup>43</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 226-7.

<sup>44</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 228



mungkin *Ushul al-fiqh*, sesuai dengan era perkembangan awalnya, masih dipengaruhi oleh pola pikir prinsip kausalitas ‘ala filsafat Yunani. Implikasi dari ekspresi atau istilah yang digunakan teks/nass tidak memasukkan a purpose implication (*dilalah al-Maqsid*). Ekspresi atau ungkapan yang jelas (Imam Hanafi menyebutnya ‘*ibarah*’; Imam Shafi’i menyebutnya *sarih*), yaitu jenis pembacaan langsung terhadap nass diberikan prioritas melebihi bentuk-bentuk ekspresi lainnya. Pembacaan seperti ini meniscayakan bentuk pemahaman yang literal (*literal meaning*) dalam bentuk muhkam, nass dan zahir. Sedangkan ekspresi maqsid (*Purpose*) hanya mungkin diperoleh pada salah satu dari kategori “*non clear*”, dengan menggunakan istilah-istilah seperti *iqtidha’*, *isyarah* atau *mufassar* ataupun *ilma’*. Tipe-tipe term seperti ini kurang otoritasnya (*lack of juridical authority*), karena bersifat uncertainty (*zanniyyah*).<sup>45</sup>

Kurangnya *implication of purpose* (*Dilalah al-Maqasid*) merupakan kekurangan yang sudah umum terjadi dalam kaitannya dengan *legal text*, bahkan dalam *school of philosophy of law* kontemporer sekalipun. *The German School*, khususnya Jhering dan *French school*, khususnya Geny menyerukan ‘*purposefulness*’ yang lebih besar di dalam hukum. Kedua kelompok ini menyerukan perlunya ‘*reconstruction*’ dalam hukum yang berbasis pada ‘*interest*’ dan ‘*the purpose of justice*’. Jhering menyerukan pergantian dari ‘*mechanical law of causality*’ ke ‘*law of purpose*’. Dia menegaskan sebagai berikut:

Dalam ‘*Cause*’ (sebab), objek yang menjadi akibatnya yang bersifat pasif. Sedangkan dalam ‘*purpose*’ (tujuan), sesuatu yang digerakkan bersifat *self-active*. Pada tataran perbuatan, *cause* mengacu pada masa lampau, sedangkan *purpose* mengacu pada masa depan. Dunia eksternal, ketika dipertanyakan alasan dari suatu proses, maka pertanyaan itu merujuk kembali ke belakang (masa lampau), sedangkan keinginan (*will*) mengarahkannya ke (masa) depan.... Perbuatan dan perbuatan dengan tujuannya adalah sinonim (*acting and acting with a purpose are synonymous*). Perbuatan tanpa tujuan adalah sesuatu yang sama mustahilnya dengan akibat tanpa adanya sebab.<sup>46</sup>

Lebih jauh lagi, Geny menyerukan suatu metode yang memberikan signikansi yang lebih terhadap “tujuan perundang-undangan’ (*legislative intent*) yang diderivasi dari teks, kemudian memandu keputusan seorang penafsir (*dictates the interpreter’s decision*). Namun, seruan-seruan ini tidak terwujud menjadi sebuah perubahan besar dalam metodologi umum hukum positif saat ini. Jadi, peningkatan ‘*purposefulness*’ merupakan komponen yang dibutuhkan oleh filsafat hukum secara general. Sedangkan dalam sistem hukum Islam, *the implication of the purpose* (*Dilalah al-Maqsid*) merupakan ekspresi baru yang akhir-akhir ini mengemuka di kalangan modernis Islam, dalam rangka memodernisasi *Ushul al-fiqh*. Selama ini, secara umum, *dilalah al-maqsid* memang

---

<sup>45</sup> Jasser Auda, *Op.cit*.

<sup>46</sup> Jasser Auda, *Ibid*. hlm. 229.

belum dinilai sebagai *dilalah qat'i* (*certain*) untuk dijadikan sebagai suatu *hujjah* hukum (*juridical authority*). Hingga sekarang, secara teoritis, *purposefulness* masih dilarang untuk memainkan peranan penting dalam upaya penggalian hukum dari nass.

Berdasar landasan berpikir tersebut, Jasser Auda berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*) menjadi prinsip fundamental yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi dalam analisis yang berlandaskan pada Sistem. Lagi pula, karena efektifitas dari sebuah sistem diukur berdasar pada terpenuhinya tujuan yang hendak dicapai, efektifitas dari sistem hukum Islam juga diukur berdasarkan terpenuhinya tujuan-tujuan pokoknya (*Maqasid*).<sup>47</sup>

Beberapa contoh pengambilan *Maqasid* dalam metode hukum Islam dapat dijelaskan sebagai berikut:

- 1) *Istihsan* (*Juridical Preference*) berdasarkan *Maqasid*. Selama ini, *Istihsan* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode qiyas. Menurut Jasser Auda, sebenarnya permasalahannya bukan terletak pada *'illat* (sebab), melainkan pada *Maqasidnya*. Oleh sebab itu, *Istihsan* hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi qiyas dengan menerapkan *maqasidnya* secara langsung. Sebagai contoh: Abu Hanifah mengampuni (tidak menghukum) perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat berdasarkan *Istihsan*, meskipun *'illat* untuk menghukumnya ada. Alasan Abu Hanifah, karena tujuan dari hukum adalah mencegah seorang dari kejahatan. Kalau sudah berhenti dari kejahatan mengapa harus dihukum? Contoh ini menunjukkan dengan jelas, bahwa pada dasarnya *istihsan* diterapkan dengan memahami dulu *Maqasid* dalam penalaran hukumnya. Bagi pihak yang tidak mau menggunakan *Istihsan*, dapat mewujudkan *Maqasid* melalui metode lain yang menjadi pilihannya.<sup>48</sup>
- 2) *Fath Dharai'* (*Opening the Means*) untuk mencapai *Maqasid* / tujuan yang lebih baik. Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *Fath Dharai'* di samping *Sadd Dharai'*. Al-Qarafi menyarankan, jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*Sadd Dharai'*) maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus dibuka (*Fath Dharai'*). Untuk menentukan peringkat prioritas harus didasarkan pada *maqasid*. Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekwensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif juga.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 55.

<sup>48</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 239.

<sup>49</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 241.

- 3) *'Urf (Customs)* dan Tujuan Universalitas. Ibn Ashur menulis *Maqasid Shari'ah*. Dalam pembahasan tentang *'Urf*, ia menyebutnya sebagai 'universalitas dalam Islam'. Dalam tulisan itu, ia tidak menerapkan *'urf* pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *Maqasid*-nya. Argumen yang ia kemukakan sebagai berikut. Hukum Islam harus bersifat universal, sebab ada pernyataan bahwa hukum Islam dapat diterapkan untuk semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis. Nabi memang berasal dari Arab, yang saat itu merupakan kawasan yang terisolasi dari dunia luar, yang kemudian berinteraksi secara terbuka dengan dunia luar. Agar tidak terjadi kontradiksi, maka sudah semestinya pemahaman tradisi lokal (baca: Arab) tidak dibawa ke kancan tradisi internasional. Jika dipaksakan maka kemaslahatan tidak dapat dicapai dan tidak sesuai dengan *Maqasid al-Syari'ah*. Oleh sebab itu, kasus-kasus tertentu dari *'urf* tidak boleh dianggap sebagai peraturan universal. Ibn Ashur mengusulkan sebuah metode untuk menafsirkan teks/nass melalui pemahaman konteks budaya Arab saat itu. Demikian, Ibn Ashur membaca riwayat dari sisi tujuan yang lebih tinggi, dan tidak membacanya sebagai norma yang mutlak.<sup>50</sup>
- 4) *Istishab (Preassumption of Continuity)* berdasarkan *Maqasid*. Prinsip *Istishab* adalah bukti logis (*dalilun 'aqliyyun*). Tetapi, penerapan prinsip ini harus sesuai dengan *Maqasid*-nya. Misalnya, penerapan asas "praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah" (*al-Aslu bara'at al-dhimmah*), *Maqasid*-nya adalah untuk mempertahankan tujuan Keadilan. Penerapan "Praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti ada dilarang (*al-aslu fi al-ashya'i al-ibahah hatta yadullu al-dalil 'ala al-ibahah*) *maqasid*-nya adalah untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih.<sup>51</sup>

Bagaimana hubungan antara ke enam fitur tersebut? Ke enam fitur tersebut membentuk satu keutuhan yang tidak dapat terpisah antara yang satu dan lainnya. Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun fungsi dan peran masing-masing tersebut terhimpun menjadi satu keutuhan sistem berpikir keagamaan. Jika masing-masing fitur tidak saling terkait atau terpisah antara satu dan lainnya, maka tidaklah dapat disebut sebagai satu kesatuan sistem.

Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan perannya sendiri-sendiri, tetapi saling terkait. Tidak terlepas sendiri-sendiri. Peran dan fungsi masing-masing item fitur tersebut antara lain seperti mengendalikan, mengarahkan, mengkritik, mempertanyakan, mengoreksi, memperbaiki, mengontrol, mengerem, mempercepat, menghidupkan, memberi penerangan, membelokkan, memberhentikan dan begitu

---

<sup>50</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 242.

<sup>51</sup> Jasser Auda, *Ibid.* hlm. 243

seterusnya. Tujuan utama (*Maqasid syari'ah*) utamanya adalah bagaimana keutuhan peran dan fungsi fitur-fitur tadi dapat mengantarkan penggunanya selamat sampai tujuan, tanpa harus menimbulkan kerusakan di tengah jalan dan melukai pengguna jalan yang lain. Ibarat sebuah kendaraan bermotor (pesawat, mobil, sepeda motor), bahkan sepeda onthel sekalipun, tujuan utama dibuatnya alat (transportasi) tersebut adalah untuk mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, tanpa harus menabrak pagar jalan kiri kanan yang pekarangannya dimiliki oleh orang lain. Jika tidak dapat mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, atau selamat tetapi sambil menabrak pagar tetangga, maka kendaraan tersebut perlu masuk bengkel terlebih dahulu, untuk diperbaiki. Untuk sampai ke tujuan dengan selamat, kendaraan tersebut dilengkapi berbagai alat yang berfungsi secara sinergis (rem, stang, rantai, gear, berko/lampu, tempat duduk (*sadel*), bensin, oli, mesin, roda dan begitu seterusnya). Masing-masing perlu dirawat dan dipelihara, di chek secara rutin berfungsi atau tidaknya alat-alat tersebut. Semua alat tersebut mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun semuanya membentuk satu kesatuan sistem sehingga secara sinergis dapat berfungsi sebagai alat transportasi yang dapat mengantarkan penggunanya sampai ke tujuan dengan selamat.

Begitu pula hubungan antara ke enam fitur yang dirumuskan Jasser Auda, yaitu Kognisi (*Cognition*; pemahaman keagamaan Islam selalu terkait dengan kemampuan akal pikiran dalam memahami dan melakukan interpretasi); Utuh (*Wholeness*; kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan al-hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong); Terbuka (*Openness*; hukum Islam tidak boleh tertutup, perlu membuka diri, tidak eksklusif secara keilmuan, mampu memperbaiki diri dari dalam), Hirarki pemahaman hukum agama yang saling terkait (*Interrelated hierarchy*), bukan sekedar hanya mendahulukan skala prioritas; Multidimensionalitas (*Multi-dimensionality*; pemahaman dan penentuan hukum keagamaan (Islam) memerlukan pertimbangan dan pemahaman yang menyangkut banyak dimensi, tidak cukup hanya lewat pemahaman yang bercorak *biner*, *black and white*, *dar al-Islam* dan *dar al-harb*, dan selalu mengacu pada tujuan utamanya (*Purposefulness*). Masing-masing fitur mempunyai peran dan fungsinya sendiri-sendiri, namun membentuk jaringan (*network*) pemahaman yang rapi sekaligus kompleks. Masing-masing fitur dapat berperan dan berfungsi sendiri-sendiri dan juga berfungsi dalam kaitannya dengan fitur yang lain, baik berfungsi sebagai pengingat, perbaikan, penyempurna, pelengkap, pengoreksi dan begitu seterusnya. Semuanya membentuk satu kesatuan sistem berpikir keagamaan Islam yang utuh. Begitu salah memahami

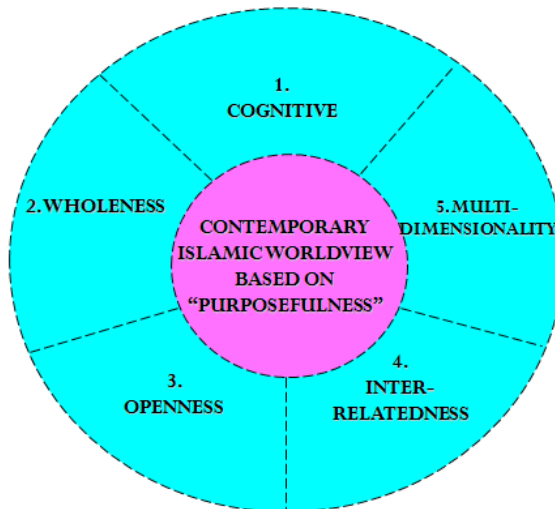
hubungan antara fitur yang satu dan lainnya, maka kesatuan sistem pemahaman keagamaan akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman (hukum) keagamaan (Islam) menjadi tidak jernih, untuk tidak menyebutnya berlawanan dengan perkembangan peradaban manusia. Kesatuan pemahaman keagamaan yang menyangkut hukum, filsafat, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, ilmu pengetahuan, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas paradigma baru dalam merekonstruksi kurikulum dan silabi studi hukum Islam yang akan datang.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa etika hukum dan pendidikan agama Islam di ruang public adalah<sup>52</sup>

1. *Honesty* (Jujur)
2. *Diligence* (Sungguh-Sungguh)
3. *Comprehensiveness* (Menyeluruh)
4. *Reasonableness* (Masuk Akal)
5. *(Self) Restraint* (Menahan Diri)

Pola pikir hukum Islam di era perubahan sosial yang menggunakan pendekatan system dapat dilihat pada Gambar 6 berikut:

Gambar 6: Pendekatan Systems



Akhirnya, dengan menggunakan pendekatan dan analisis *Systems*, Jasser Auda sampailah kepada usulan dan sekaligus kesimpulan yang mendasar dalam

<sup>52</sup> Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld Publication, 2001)

rangka merespon tantangan dan tuntutan era global sekarang, yaitu ketika umat Islam menjadi bagian tak terpisahkan dari penduduk dunia (*world citizenship*), dan bukannya hanya bagian dari penduduk lokal-regional, yang hanya memikirkan dunia lokal-keumatannya sendiri. Masyarakat Muslim kontemporer dimanapun berada sekarang terikat dengan kesepakatan dan perjanjian-perjanjian internasional, khususnya setelah terbentuknya badan dunia seperti Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dengan berbagai urusan sejak dari urusan kesehatan dunia (WHO), pangan-pertanian (FAO), pendidikan dan kebudayaan (UNESCO), perdagangan (WTO), keamanan (Dewan Keamanan PBB), perburuan (ILO), perubahan iklim (*climate change*) dunia dan masih banyak yang lain.. Hukum-hukum yang berlaku di berbagai daerah lokal pun akhirnya bersinggungan dan berjumpa dan berdialog dengan hukum-hukum internasional. Salah satu isu kontemporer yang dihadapi umat Islam sekarang ini adalah tentang hak-hak asasi manusia (HAM). Sebagian umat Islam tidak dapat menerimanya sepenuh hati, karena masih terikat – untuk tidak menyebutnya terbelenggu - dengan konsep *Maqasid Syari'ah* yang lama, sedang sebagian besar yang lain menerimanya.<sup>53</sup> Dalam upaya menjembatani gap antara pemahaman hukum Islam yang lama dengan hukum internasional yang disepakati oleh sebagian besar anggota PBB, maka Jasser Auda – setelah mendekomposisi teori hukum Islam Tradisional dengan memperbandingkannya dengan teori hukum Islam era Modern dan era Post-modern serta menggunakan kerangka analisis *Systems* yang rinci- mengusulkan perlunya pergeseran paradigma Teori *Maqasid* lama (Klasik) ke teori *Maqasid* yang baru. Pergeseran dari teori *Maqasid* lama ke teori *Maqasid* baru, dengan mempertimbangkan secara serius perkembangan pemikiran warga dunia.<sup>54</sup> Pergeseran paradigma teori *Maqasid* klasik menuju kontemporer dapat dilihat pada gambar 7 dan perbedaan rumusan ketetapan hukum yang menggunakan metode induktif lama dan baru serta gagasan ketetapan hukum metode deduksi baru dapat dilihat pada gambar 8, 9 dan 10.

---

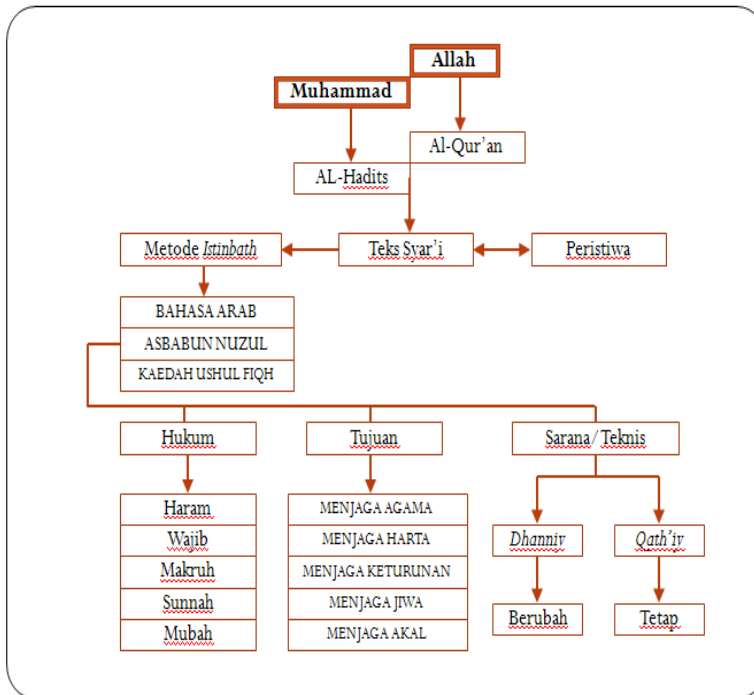
<sup>53</sup> Pembahasan detail tentang hal ini dapat dijumpai dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Ibid*, Juga Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law*, (Oxford dan New York: Oxford University Press, 2003).

<sup>54</sup> Jasser Auda. *Op.cit.*, h 21-3.

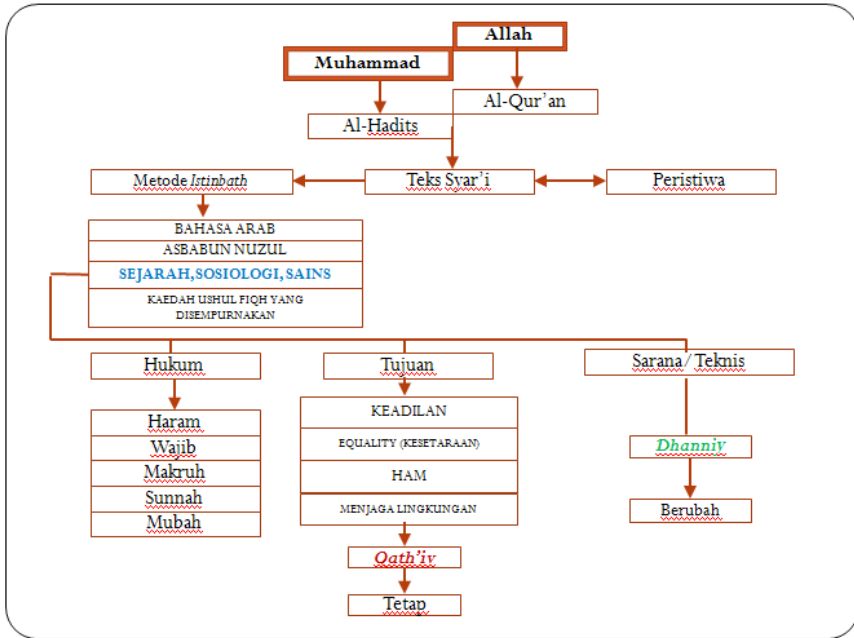
Gambar 7: Pergeseran Paradigma Teori Maqasid Klasik menuju Kontemporer

No	Teori Maqasid Klasik	Teori Maqasid Kontemporer
1	Menjaga Keturunan ( <i>al-Nasl</i> )	Teori yang berorientasi kepada perlindungan Keluarga; Kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga.
2	Menjaga Akal ( <i>al-Aql</i> )	Melipatgandakan pola pikir dan research ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas kerumunan gerombolan; menghindari upaya-upaya untuk meremehkan kerja otak.
3	Menjaga kehormatan; menjaga jiwa ( <i>al-'Irdh</i> )	Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.
4	Menjaga agama ( <i>al-Diin</i> )	Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan.
5	Menjaga harta ( <i>al-Maal</i> )	Mengutamakan kepedulian sosial; menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan manusia; menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.

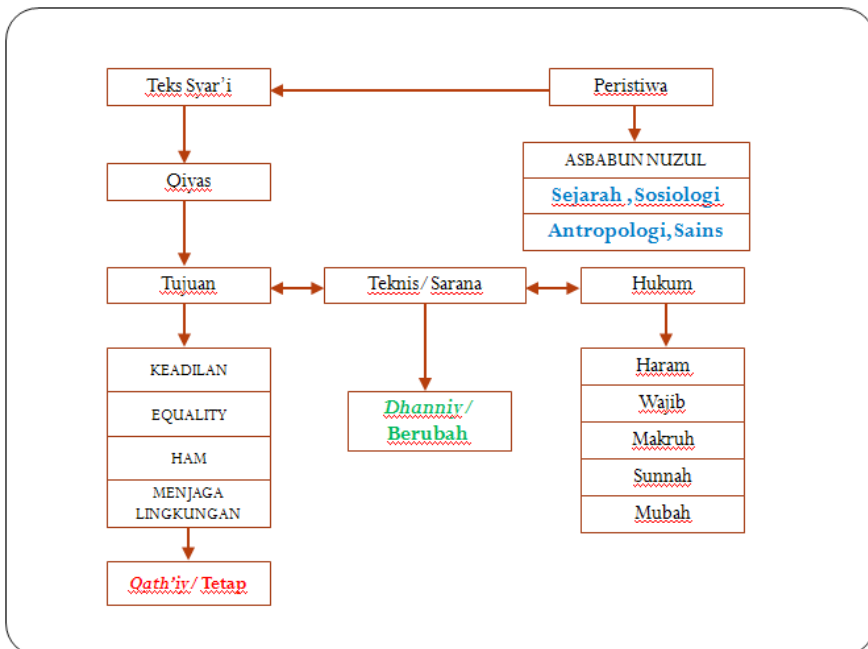
Gambar 8: Rumusan Ketetapan Hukum Metode DEDUKTIF (Lama)



Gambar 9: Rumusan Ketetapan Hukum Metode DEDUKTIF (Baru)



Gambar 10: Gagasan Ketetapan Hukum Metode INDUKTIF (Baru)





Perubahan paradigma dan teori *Maqasid* yang lama ke teori *Maqasid* yang baru terletak pada titik tekan keduanya. Tiitk tekan *Maqasid* lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan; pelestarian) sedang teori *Maqasid* baru lebih menekankan pada *development* (pembangunan; pengembangan) dan *right* (hak-hak). Dalam upaya pengembangan konsep *Maqasid* pada era baru ini, Yang membedakan Jasser Auda dari pemikir Muslim kontemporer yang lain dalam upaya mereka mengembangkan konsep *Maqasid* pada era sekarang adalah diajukannya konsep '*human development*' sebagai target utama dari *masalah (public interest)* masa kini; masalah inilah yang mestinya menjadi sasaran dari *Maqasid* al-syari'ah untuk direalisasikan melalui hukum Islam yang komprehensif. Selanjutnya, realisasi dari *Maqasid* baru ini dapat dilihat dan dicek perkembangannya dari waktu ke waktu, diuji, dikontrol, diukur dan divalidasi melalui *human development index* dan *human development targets* yang dicanangkan dan dirancang oleh badan dunia, seperti PBB maupun yang lain. Dengan begitu, kemajuan dan kesejahteraan umat Islam dari waktu ke waktu dapat diupayakan, diperjuangkan, diukur dan dipertanggungjawabkan secara publik.

## F. CATATAN PENUTUP

Adalah al-Qur'an sendiri yang menganjurkan manusia untuk berubah dan mengubah nasib dan keadaan. Dalam kerangka besar perubahan jaman seperti yang diungkap dalam tulisan ini, maka perubahan dan pengembangan kurikulum dan silabi studi Hukum Islam di perguruan tinggi agama adalah sesuatu yang tidak dapat tidak memang harus dilakukan. Tidak mudah melakukan perubahan, karena umumnya manusia merasa nyaman dengan yang dimilikinya secara turun temurun. Namun kehidupan dan tantangannya terus berubah. Paradigma keilmuan hukum (Islam) juga terus berubah sesuai dengan perubahan kehidupan sosial, ekonomi, hubungan antar agama, hubungan internasional, perkembangan sains dan teknologi dan begitu seterusnya. Sudah barang tentu, perubahan paradigma dari teori *Maslahah (Maqasid al-syari'ah)* yang lama ke teori *masalah* yang baru membutuhkan perubahan Kurikulum dan silabi pada jenjang S 1, S 2 dan lebih-lebih-lebih S3.

Hanya kegelisahan akademik yang mendalam (*genuine doubt*) yang dapat mengantarkan seseorang untuk dapat melangkah melakukan perubahan. Kegelisahan akademik yang dipicu oleh perkembangan kehidupan sosial yang semakin kompleks mendorong para dosen, guru besar, peneliti untuk selalu melakukan penyempurnaan kurikulum dan silabi. Perubahan dilakukan secara berkala, mungkin waktu 5 tahun, menjadi terasa terlalu lama. *Sense of crisis* selalu harus ada dalam benak dosen sebelum masuk kelas, tetapi memang perlu langsung diikuti dengan literatur dan hasil penelitian

terbaru untuk dihidangkan dalam perkuliahan. Buku literatur pun juga terus perlu berubah dari waktu ke waktu.

Epistemologi bukanlah barang abstrak. Ia mudah dirasakan, dipahami, dilihat, diperhatikan dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan dan sosial-keagamaan yang paling dekat dengan kehidupan sehari-hari kita. Proses dan prosedur berpikir adalah bagian tidak terpisahkan dalam epistemologi. Epistemologi hukum Islam era baru adalah kemampuan mendialogkan secara serius teori *ushul al-fiqh* dan *qawaid al-fiqhiyyah* dengan problem kemanusiaan baru di era globalisasi. Problem-problem itu ada dalam kajian sosial dan kemanusiaan. Oleh karenanya, bukan waktunya lagi mendikhotomikan, apalagi memisahkan, kajian *ushul al-fiqh* dari kajian sosial dan kemanusiaan kontemporer serta sains-teknologi. Syarat pembaharuan kurikulum, silabi dan literatur dalam studi hukum Islam paska transformasi IAIN ke UIN adalah kemampuan program studi, dosen fakultas dan para peneliti untuk mendialogkan dan mengintegrasikan bahasan agama dalam kerangka *Ulum al-Din* lama dengan kajian sosial, kemanusiaan dan sains dalam satu kesatuan paradigma berpikir keagamaan yang utuh-terintegrasi. Sebelum itu dilakukan, rasanya transformasi itu belum berjalan seperti yang diharapkan. Apa yang dilakukan Jasser Auda dan Abdullah Saeed dan juga yang lain adalah contoh kecil apa langkah yang harus ditempuh dan bagaimana cara melakukan pengembangan paradigma, kurikulum, silabi dan literatur studi hukum Islam. Semoga apa yang telah dirintis ini dapat memberi inspirasi kepada ilmuan studi Islam pada umumnya dan studi hukum Islam khususnya untuk melangkah lebih lanjut. Wallahu a'lam bi al-sawab.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pusataka Pelajar.
- Adonis. 2002. *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-ibda' wa al-itba' 'inda al-ara*. London: Dar al-saqi.
- Arkoun, 1988. 'The Concept of Authority in Islamic Thought', dalam Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, eds., *Islam: State and Society*, London: Curzon Press.
- Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought.

- Baderin, Mashood A. 2003. *International Human Right and Islamic Law*. Oxford dan New York: Oxford University Press.
- Barbour, Ian G. 1966. *Issues in Religion and Science*. New York: Harper Torchbooks.
- el-Fadl, Khaled Abou. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld.
- Ibn al-'Arabi, *Futuh al-Makiyya*, II, 581. 11
- Martin, Richard C. (ed.). 1985. *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Ramadan, Tariq. 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press.
- Rolston, Holmes. 1987. *Science and Religion: A Critical Survey*. New York: Random House.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. New York NY: Routledge.

# PERPADUAN TEMATIK DAN HOLISTIK SEBAGAI METODE PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM

*Khoiruddin Nasution*

## **A. LATAR BELAKANG**

Tematik dan holistik adalah metode yang ditawarkan ilmuwan kontemporer dalam memahami al-Qur'an. Metode memahami al-Qur'an, yang lebih terkenal dengan sebutan tafsir, sangat erat kaitannya dengan ilmu menemukan hukum (*Ushul al-Fiqh*). Karena itu sangat logis ketika tematik dan holistik dijadikan sebagai metode dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam (Hukum Perkawinan). Metode tematik dan holistik adalah metode yang ditawarkan ilmuwan kontemporer untuk menyempurnakan metode konvensional yang mempunyai tiga ciri utama, yakni (1) menggunakan pendekatan parsial (*juz'iyah*), (2) kajiannya bersifat tekstual (*literer*), dan (3) tidak menghiraukan sejarah atau kurang memperhatikan sejarah (*ahistoris*).

Di samping itu dalam sejarah perkembangan hukum Islam, tidak terkecuali hukum keluarga (perkawinan) Islam, fokus kajian adalah aspek hukum, sebaliknya sangat sedikit kajian dilakukan terhadap aspek filsafat (tujuan) dan metode hukum. Padahal aspek filsafat dan metode inilah yang dapat memberikan pemahaman apa yang hendak dicapai oleh (materi) hukum. Akibatnya, memahami hukum perkawinan pun hanya sebatas paham aspek (materi) hukum tanpa memahami apa yang hendak dicapai dengan hukum tersebut (filsafat). Padahal hukum hanya sekedar alat untuk mencapai tujuan, yakni kesejahteraan dan keselamatan manusia. Dengan demikian, agar tujuan hukum dapat tercapai, memahami dan memformulasikan hukum perkawinan mutlak harus bersamaan dengan pemahaman terhadap filsafat dan metode hukum perkawinan. Untuk tujuan ini ilmuwan kontemporer menawarkan kajian yang langkah (komprehensif) terhadap nash dan menyatu (integratif) antara nash.

Tulisan ini mencoba menjelaskan metode kajian perpaduan tematik dan holistik. Namun untuk lebih lengkapnya, metode yang ditawarkan ini lebih rinci dapat disebut dengan metode perpaduan tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan Islam.<sup>1</sup> Untuk memudahkan pembahasan, maka sistematika tulisan adalah sebagai berikut. Setelah pendahuluan dijelaskan masing-masing konsep tematik dan holistik, yang kemudian diteruskan dengan konsep dan aplikasi kombinasi dimaksud disertai dengan contoh sederhana dalam memahami al-Nisa' (4): 3 yang dijadikan dasar poligami. Dengan demikian maka sistematika pembahasan adalah sebagai berikut. Setelah pendahuluan disajikan berurut-urut metode tematik, metode holistik dan Perpaduan Tematik-Komprehensif-Kontekstual dan Holistik. Pada bagian akhir dituliskan kesimpulan.

## B. METODE TEMATIK (MAWDŪ'Ī)

Secara umum tafsir tematik dapat dibagi menjadi dua kelompok, yaitu:

1. tematik berdasar subyek; dan
2. tematik berdasar surah al-Qur'an.

Tematik berdasar subyek, diantaranya adalah karya:

1. Ibn Qayyim al-Jawzīyah (1292-1350H.), ulama besar dari madhhab Hanbali, *al-Bayân fi Aqsâm al-Qur'ân*;
2. Abū 'Ubaid, *Majāz al-Qur'ân*;
3. Al-Râghib al-Isfahâni, *Mufradât al-Qur'ân*;
4. Abū al-Hasan al-Wahîdī al-Naisâbûrî (w. 468/1076), *Asbâb al-Nuzûl*
5. Sejumlah ulama, *Nâsikh wa al-Mansûkh*.

Karya-karya nâsikh wa mansûkh adalah:<sup>2</sup>

1. *Naskh al-Qur'ân* oleh Abū Bakr Muhammad al-Zuhrî (w. 124/742);
2. *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fi al-Qur'ân al-Karîm* oleh al-Nahhâs (w. 338/949),
3. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh* oleh Ibn Salâmâ (w. 410/1020),
4. *Al-Nâsikh wa al-Mansûkh* oleh Ibn al-'Atâ'iqi (w.s. 790/1308), dan

---

<sup>1</sup> Kajian tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik ini merupakan pengembangan dari teori perpaduan tematik dan holistik yang saya tulis dalam karya lain. Bahkan deskripsi tulisan ini sama dengan isi yang ada dalam bab V buku *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdemIA + Tazzafa, 2009). Perbedaannya adalah tambahan pada bagian pendahuluan dan tambahan penjelasan bagian akhir yang merupakan inti tawaran metode. Ini dilakukan karena ada tuntutan untuk mendapatkan manfaat yang lebih besar, dan semoga harapan ini dapat tercapai.

<sup>2</sup> David S. Powers, "The Exegetical Genre Nâsikh al-Qur'ân wa Mansûkhuhu," dalam Andrew Rippin, *Approach to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), hlm. 120.

5. *Kitâb al-Mujâz fi al-Nâsikh wa al-Mansûkh* oleh Ibn Khuzayma al-Fârisî.

Sebagai tambahan, tafsir *Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Jassâs dari madhhab Hanafi (w. 370 H.), adalah contoh lain dari tafsir semi tematik yang diaplikasikan ketika menafsirkan seluruh al-Qur'an.

Sedang Tafsir tematik berdasar surah al-Qur'an, Zarkashi (745-794/1344-1392), dengan karyanya *al-Burhân*,<sup>3</sup> misalnya adalah salah satu contoh yang paling awal yang menekankan pentingnya tafsir yang menekankan bahasan surah demi surah. Demikian juga al-Suyûtî (w. 911/1505) dalam karyanya *al-Itqân*.<sup>4</sup> Karena itu, meskipun tidak fenomena umum, tafsir tematik sudah diperkenalkan sejak sejarah awal tafsir. Lebih jauh jumlah tafsir tematik, baik berdasar subyek maupun surah al-Qur'an semakin bertambah di awal abad ke 20.

Amîn al-Khûlî (1895-1966),<sup>5</sup> adalah sarjana pertama di abad 20 yang menekankan pentingnya pendekatan tematik dalam memahami isi al-Qur'an. Sayang al-Khûlî tidak memberikan definisi tafsir tematik. Al-Khûlî menekankan pentingnya memahami arti (*ma'na*) dan tujuan (*aghrâd*) ayat-ayat al-Qur'an untuk dapat memahami al-Qur'an dengan mendalam dan benar.<sup>6</sup> Agar seorang dapat memahami al-Qur'an secara komprehensif al-Khûlî mensyaratkan dua hal, yaitu: (1) memahami al-Qur'an nya sendiri (*dirâsât fi al-Qur'ân*); dan (2) memahami di sekitar al-Qur'an atau latar belakang atau konteks (*dirâsât mâ haul al-Qur'ân*). Dalam upaya memahami al-Qur'an sendiri, termasuk di dalamnya memahami lebih dahulu kata-kata (*mufradât*) al-Qur'an, dan struktur (*murakkabât*) bahasa al-Qur'an,<sup>7</sup> sementara memahami konteks al-Qur'an

---

<sup>3</sup> Badr al-Dîn Muhammad al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmîyah, 1408/1988), 1:61-72.

<sup>4</sup> Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Turâts, 1405/1985), 2:159-161.

<sup>5</sup> Amîn Al-Khûlî lahir di Shûshây, Mesir tanggal 1 Mei 1895, dan memulai karir intelektualnya di Madrasa al-Qadî'â al-Syarî'ah (Sekolah Hakim Agama), sebuah sekolah elit yang didirikan Muhammad 'Abduh. Al-Khûlî mengajar di sekolah ini setelah kembali dari Eropa (Roma, Itali; dan Berlin, German), dimana dia tinggal selama empat tahun sebagai konsular di bidang agama. Kemudian al-Khûlî menjadi anggota al-Azhar, di Jurusan Teologi (the Department of Theology), fakultas Ushûl al-Dîn, dan kemudian diangkat menjadi dosen di the Egyptian University, yang kemudian berganti menjadi Cairo University. Akhirnya al-Khûlî menjadi profesor dalam bidang Qur'anic Studies di Cairo University. Al-Khûlî pernah menerbitkan majalah bulanan dalam bidang Literatur Arab, *Majallah al-Adab*, yang terbit mulai dari bulan Maret 1956 sampai wafatnya pada tahun 1966. Di samping itu, al-Khûlî juga sebagai anggota komite the Academy of the Arab Language, *Majma' al-Lughat al-'Arabîya*, bersama tokoh lain, seperti H.A.R. Gibb, Mahmût Syaltût dan yang lain. Mohamad Nur Kholis Setiawan, "Literary Interpretation of the Qur'an: A Study of Amîn al-Khûlî's Thought," *Al-Jami'ah*, no. 61 (1998), hlm. 90-91.

<sup>6</sup> Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajrîd fi al-Nahwu wa al-Balaghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* (ttp.: Al-Haiati al-Mishriati al-'Âmati li al-Kitâb, 1995), hlm. 232.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 238.

termasuk di dalamnya apa saja yang berhubungan dengan kehidupan orang Arab pra-Islam (*al-bi'ah al-mâdiyah*), dan *bi'ah al-ma'nawîyah*, tempat dimana al-Qur'an diwahyukan.<sup>8</sup> Karena itu, kondisi sosial Arab termasuk dalam pemahaman konteks atau latar belakang turunnya ayat-ayat al-Qur'an (*haul al-Qur'an*).<sup>9</sup>

Apa yang disampaikan al-Khûlî sama dengan apa yang disampaikan Fazlur Rahman, yang membedakan latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) menjadi dua, yakni: (1) mikro, dan (2) makro. *Asbâb al-nuzûl* mikro adalah latar belakang langsung turunnya ayat, sementara *asbâb al-nuzûl* makro adalah sejarah kehidupan masyarakat Arab semasa pewahyuan. Dengan pengelompokan *asbâbal-nuzûl* ini berarti semua ayat al-Qur'an mempunyai *asbâb al-nuzûl*.

Aplikasi dari metode ini menurut al-Khûlî, terdiri dari beberapa langkah sebagai berikut: (1) mengambil satu subyek atau kasus tertentu (*maudû' al-wâhid*), (2) berusaha menemukan ayat-ayat di seluruh al-Qur'an yang membicarakan subyek atau kasus tersebut, (3) dilanjutkan dengan memahami hubungan antara semua ayat-ayat yang membahas subyek yang sama (*sâbiqihâ wa lâhiqihâ*).<sup>10</sup> Karena itu, al-Khûlî menekankan pentingnya memahami *mulâbisât*, *munâbisât*, *asbâb al-nuzûl*,<sup>11</sup> dan pembahasan secara tematik subyek demi subyek atau kasus demi kasus.<sup>12</sup> Dengan ungkapan singkat, proses penggunaannya adalah sebagai berikut: (1) mengumpulkan semua ayat yang ada dalam al-Qur'an yang membahas satu topik tertentu, kemudian (2) menghubungkan ayat-ayat tersebut menjadi satu kesatuan, dan menyusun ayat-ayat tersebut sesuai dengan implikasi topiknya.

Bint al-Syâti',<sup>13</sup> seorang murid dekat al-Khûlî (bahkan kemudian menjadi

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 235.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 240.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 232.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 232.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 233.

<sup>13</sup> Bint al-Syâti' adalah nama julukan 'Âisyah 'Abd al-Rahmân, seorang ahli tafsir modern Mesir, yang lahir di Dumyât (Damietta) Mesir tahun 1913. Bint al-Syâti' mendapat pendidikan dalam lingkungan tradisional oleh bapaknya, yang seharusnya juga tidak mengijinkannya masuk sekolah umum. Tetapi ibu dan kakek dari pihak ibunya membolehkannya masuk sekolah umum. Tahun 1936 Bint al-Syâti' masuk menjadi mahasiswa Fakultas Sastra (Faculty of Letters) University Fuad I (yang kemudian menjadi Cairo University), dan meraih gelar doktor pada tahun 1950 dengan sebuah disertasi tentang Puisi Abû al-'Alâ al-Ma'arrî. Bint al-Syâthi' menulis sejumlah buku dan artikel dalam berbagai bidang, seperti Studi Qur'an (*Qur'anic studies*), kritik sastra, feminis, sejarah dan autobiografi. Untuk melihat informasi lebih jauh tentang Bint al-Syâti' lihat C. Kooji, "Bint al-Shâti': A Suitable Case for Biography?" dalam *The Challenge of the Middle East*, diedit oleh Ibrâhîm A. El-Sheikh *et al.* (Amsterdam; University of Amsterdam, 1982), hlm. 67-72; Muhammad Amin, *A Study of Bint al-Shâti's Exegesis* (Montreal: MA Thesis of McGill University, 1992), hlm. 6-23; Valerie J. Hoffman-Ladd, "'Âisyah 'Abd al-Rahmân," dalam *the Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito (New York; Oxford:

isterinya), juga menekankan kebutuhan tafsir tematik (*maudû‘ al-wâhid*). Sayang Bint al-Syâti‘ tidak berbeda dengan gurunya, juga tidak memberikan definisi tentang tafsir tematik dimaksud. Untuk mengetahui konsep Bint al-Syâti‘ menjadi penting memahami tanggapannya terhadap tafsir Klasik dan Pertengahan. Diantara kritiknya terhadap tafsir Klasik dan Pertengahan adalah sebagai berikut: bahwa tafsir Klasik dan Pertengahan: (1) dipengaruhi oleh ajaran-ajaran di luar Islam, seperti ajaran *Isrâiliyat* (*Judeo-Christian materials*); (2) terkesan ada tendensi sektarian (*al-ta‘milât al-‘ashâbiya*); (3) melahirkan tafsir yang terkesan dipaksakan; (4) tidak disadari secara jernih keunikan dan retorika al-Qur’an luar biasa apabila dibandingkan dengan retorika karya lainnya; dan (5) tidak memperdulikan kemu‘jizatan Qur’an (*i‘jâz*).<sup>14</sup>

Sebagai gantinya Bint al-Syâti‘ menawarkan metode silang atau metode inductif (*the cross-referential method*), sama dengan apa yang ditawarkan gurunya al-Khûlî. Bint al-Syâti‘ menawarkan tiga teori yang berkaitan dengan metode yang ditawarkannya. Pertama, menekankan pentingnya memahami arti bahasa kata-kata al-Qur’an (*lexical meaning of any Qur’anic word*). Pengakuan terhadap makna asli kata al-Qur’an tentu saja sangat membantu seorang mufassir memahami tujuan makna (*al-ma‘na al-murâd*) sesuai dengan konteks dimana teks diturunkan. Kedua adalah melibatkan semua ayat-ayat yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Dengan prinsip ini berarti al-Qur’an diberikan kebebasan (*autonomy*) untuk berbicara tentang dirinya sendiri. Tujuan dari metode ini adalah untuk menemukan penafsiran yang obyektif, bukan terkesan dipaksakan seperti apa yang ditemui dalam tafsir Klasik dan Pertengahan. Ketiga, harus ada kesadaran tentang adanya konteks tertentu dari teks yang ada (*al-siyâq al-khâshsh*) dan konteks umum (*al-siyâq al-‘âmm*) dalam berusaha memahami kata-kata dan konsep al-Qur’an. Dalam ungkapannya sendiri:

Prinsip dari metode tafsir seperti ini—seperti yang saya terima dari guru saya [yaitu Amîn al-Khûlî]—adalah pemahaman yang obyektif [*al-tanâwul al-maudu‘i*]. Metode ini disediakan untuk mempelajari satu subyek tertentu [*maudû‘ al-wâhid*] dalam al-Qur’an; dan lebih jauh, semua ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang subyek tersebut dibahas bersama secara keseluruhan agar penggunaan arti dan struktur

---

Oxford University Press, 1995), 1: 4-5; Miriam Cooke, “Arab Women Writers,” dalam *Modern Arabic Literature*, diedit oleh M. M. Badawi (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), hlm. 449; Abâza al-Sabî‘î, “Bint al-Syâti‘,” dalam *Contemporary Arab Writers: Biographies and Autobiographies*, diedit oleh Robert B. Campbell (Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1996), 1: 362-363; dan Paul Starkey, “Âisyah ‘Abd al-Rahmân,” dalam *Encyclopedia of Arabic Literature*, diedit oleh Julie Scott Meisami dan Paul Starkey (London dan New York: Routledge, 1998), 1:18.

<sup>14</sup> Bint al-Syâti‘, *al-Qur’ân wa Tafsîr ‘Asyr* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1970), hlm. 24-32, Bint al-Syâti‘, *al-Tafsîr al-Bayâni*, 2:8, seperti dicatat Sahiron Syamsuddin, “An Examination of Bint al-Syâti‘’s Method of Interpreting the Qur’an” (Montreal: MA. Thesis of McGill University, 1998), hlm. 10, 3, dan 42.



al-Qur'an—setelah meneliti secara cermat sense dasar linguistiknya—dapat dipahami. Metode ini adalah satu metode yang sama sekali berbeda dengan penafsiran berdasar pembahasan surah demi surah, dimana di dalamnya kata dan ayat diteliti secara terpisah dari konteks umum teks yang ada [*al-siyâq al-'âmm*] dalam semua penggunaan al-Qur'an. Metode penafsiran berdasar surah demi surah tidak cukup untuk memahami kata-kata atau ungkapan-ungkapan al-Qur'an. Demikian juga dengan metode surah demi surah tidak cukup memahami strukturnya yang jelas dan keunikan retorika yang dimilikinya.<sup>15</sup>

Karena itu, di samping mengkritik metode tafsir yang digunakan para mufassir klasik dan pertengahan, Bint Syâti juga memberikan tanggapan yang negatif terhadap metode tematik berdasar surah demi surah yang digunakan sejumlah pemikir Muslim kontemporer. Sebagai gantinya Bint Syâti' menawarkan pendekatan tematik berdasar subyek demi subyek. Sebagai tambahan, penulis tidak menemukan apakah al-Khûlî memberikan respon yang negatif terhadap pendekatan tafsir yang berdasar surah demi surah.

Dari kitab tafsir Bint Syâti' terlihat bahwa Bint Syâti' menekankan pada pengertian kata, kalimat dan struktur al-Qur'an. Tujuannya adalah untuk memahami makna dan isi al-Qur'an berdasar al-Qur'an sendiri. Sebagai tambahan, Bint Syâti' mengajurkan diadakannya pemurnian makna al-Qur'an untuk memurnikan unsur-unsur luar yang dimasukkan oleh para mufassir Klasik dan Pertengahan (kata-kata, kalimat dan strukturnya). Ditambahkan, penjelasan atau penafsiran Qur'an seharusnya dijelaskan oleh al-Qur'an, penjelasan dari dalam Qur'an bukan dari luar. Berdasar itu, terlihat Bint Syâti' mencoba memurnikan tafsir dari pengaruh ide-ide atau pandangan-pandangan yang bersumber dari luar al-Qur'an, dan menekankan tafsirnya dari sisi bahasa (kata-kata, kalimat dan struktur). Usaha pemurnian ini terlihat lebih jelas ketika beliau mengkritik tafsir analisis sufi dan filsafat, yang menurutnya sangat banyak dipengaruhi ajaran-ajaran dari luar al-Qur'an, seperti pengaruh Isra'iliyat.

Memahami secara tekstual berdasarkan konteks berbeda dengan memasukkan konteks terhadap teks. Apa yang dimaksudkan Binti al-Syâti' adalah, dalam memahami teks dibantu oleh konteks, tetapi bukan memasukkan konteks dalam teks.

Murid lain dari al-Khûlî yang juga cukup konsen memperjuangkan tafsir tematik adalah Khalafullâh, yang sedikit berbeda dengan penggunaan gurunya, yaitu dengan melakukan (1) mengumpulkan semua ayat yang membahas satu topik tertentu;

---

<sup>15</sup> Bint al-Syâti', *Al-Tafsir al-Bayânî*, 1: 10, dan 2:7, Bint al-Syâti', *Kitâbunâ al-Akhhbar*, hlm. 5; Sahiron Syamsuddin, "An Examination of Bint al-Syâti's Method", hlm. 48.

(2) menganalisisnya berdasar urutan turunnya ayat; dan (3) menganalisisnya dengan menggunakan analisa sastra (*literary analysis*).<sup>16</sup>

Al-Farmawi, yang konsepnya juga dipengaruhi oleh al-Khûlî, adalah pemikir lain yang mendefinisikan dan memformulasikan secara sistematis metode tematik, baik yang berdasar subyek maupun yang berdasar surah demi surah. Karena itu, al-Farmawi memberikan definisi secara jelas terhadap kedua metode tersebut. Pertama al-Farmawi mendefinisikan konsep yang didasarkan pada surah tertentu dari al-Qur'an. Ide dasarnya adalah bahwa setiap surah dari al-Qur'an memiliki penekanan sendiri meskipun di dalamnya dibahas sejumlah topik. Berdasar ide dasar ini, semua ayat yang ada dalam satu surah tersebut harus dihubungkan dengan subyek pokoknya. Bersamaan dengan itu, ketika membahas surah tersebut, ayat lain yang ada di surah lain yang membicarakan topik yang sama juga harus diikuti-sertakan. Karena itu, baik ayat yang ada di surah tersebut maupun ayat lain yang membahas topik yang sama dari surah lain harus disertakan menjadi satu pembahasan yang utuh dan menyatu.

Kedua, tematik yang didasarkan pada subyek adalah dengan cara mengumpulkan semua ayat yang membahas subyek tersebut yang ada dalam al-Qur'an, mulai awal sampai akhir. Kemudian mengumpulkan semua ayat untuk menemukan konsep dari satu masalah/subjek tertentu tersebut. Dengan ringkas, tafsir tematik dapat berdasar subyek tertentu dan dapat berdasar surah.<sup>17</sup>

Oleh karena itu, berdasar definisi di atas, ada beberapa langkah yang harus diikuti dalam menggunakan metode tematik berdasar surah. *Pertama*, menentukan masalah pokok yang dibahas dalam satu surah. *Kedua*, menemukan ayat-ayat dalam surah tersebut yang membahas masalah pokok surah tersebut. *Ketiga*, menemukan ayat-ayat yang membahas masalah tersebut dari surah lain. *Keempat*, menghubungkan semua ayat tersebut, baik yang bersumber dari surah yang sama maupun dari surah lain. *Kelima*, menganalisis hubungan ayat-ayat yang membahas pokok masalah dengan ayat-ayat lain dalam surah yang sama yang tidak berhubungan erat dengan pokok masalah yang ditemukan dalam surah tersebut. Sebagai tambahan, semua ayat-ayat tersebut harus disertakan dengan konteks masing-masing kalau ada (*asbâb al-nuzûl*).<sup>18</sup>

Seperti ditulis sebelumnya, ada sejumlah penulis tafsir, khususnya di awal abad ke 20 yang menggunakan metode tafsir tematik berdasar surah demi surah. Di antara tafsir dalam kelompok ini adalah:

---

<sup>16</sup> Nur Kholis Setiawan, "Literary Interpretation of the Qur'an," hlm. 99.

<sup>17</sup> Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, terj. oleh Suryan A. Jamrah (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm. 35-36.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 35-36.

1. *Bayân al-Qur'ân* oleh Ashraf 'Alî Thanavî (1280-1362/1863-1943), seorang sarjana Indo-Pakistan;<sup>19</sup>
2. *al-Tafsîr al-Hadîth*, yang diterbitkan tahun 1381-1383/1962-1964, oleh Muhammad 'Izzat Darwaza (1888-1984), seorang sarjana Arab-Palestin;<sup>20</sup>
3. *Fî Zilâl al-Qur'ân*, karya Sayyid Qutb (1324-1386/1906-1966), seorang sarjana Mesir;<sup>21</sup> dan
4. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, oleh Mahmûd Syaltût (1893-1963) sarjana Mesir lainnya;<sup>22</sup>
5. *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, oleh Muhammad Husain al-Tabâtâbâ'î (1312-1402/1903-1981),<sup>23</sup> dan
6. Karya Hamîd al-Dîn al-Farâhî (1280-1349/1863-1930), yang ditulis dalam bahasa Urdu, sebagai satu pengecualian dari karya berbahasa Arab.<sup>24</sup>

Adapun langkah-langkah aplikasi dari tafsir tematik berdasar topik atau subyek adalah sebagai berikut:

---

<sup>19</sup> Ashraf 'Alî Thanavî adalah seorang tokoh agama terkenal di Indo-Pakistan. Konon beliau telah menulis lebih dari 800 karya, dalam berbagai bidang Literatur Islam. Tafsir berjumlah 12 vol., dan sudah direvisi ulang di Karachi dan Lahore tahun 1353/1932. Publikasi pertama lahir tahun 1326/1908. Lihat Mustansir Mir, "The Sûra as a unity: A twenty century development in Qur'an exegesis," dalam *Approaches to the Qur'ân*, diedit oleh G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), p. 213.

<sup>20</sup> Karya Muhammad 'Izzat Darwaza sebanyak 12 vol., dan pembahasannya berdasarkan urutan pewahyuan. Lihat Mustansir Mir, "The Sûra as a Unity," hlm. 214. Muhammad 'Izzat Darwaza adalah tokoh politik, pendidik dan sejarawan terkenal di Palestinian-Arab. Lihat Ismail K. Poonawal, "Muhammad 'Izzat Darwaza's principles of modern exegesis: A contribution toward quranic hermeneutics," dalam *Approaches to the Qur'ân*, oleh Hawting, hlm. 225-246.

<sup>21</sup> Sayyid Qutb adalah pemimpin terkenal *al-Ikhwan al-Muslimun* Mesir, dan dihukum bunuh oleh Pemerintah Mesir. Karya tafsirnya terdiri dari 6 vol, yang diterbitkan di Beirut tahun 1393-94/1973-1974. Lihat Mustansir Mir, "The Sûra as a unity," hlm. 213.

<sup>22</sup> Syaltût adalah tokoh yang sangat banyak mempengaruhi pendidikan, kebudayaan dan politik Mesir. Syaltût hafaz al-Qur'ân ketika masih kecil, dan masuk menjadi mahasiswa di the Alexandria Religious Institute tahun 1906, yang kemudian menjadi mahasiswa al-Azhar. Syaltût meraih gelar 'Allamah tahun 1918. Amira El-Azhary Sonbol, "Shaltût, Mahmûd," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4:42-43. Syaltût memulai karya tafsirnya pada bulan Januari 1960. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, hlm. 74.

<sup>23</sup> Al-Tabâtâbâ'î adalah pemikir modern terkenal dari Iran. Tafsirnya terdiri dari 25 jilid, yang diterbitkan di Beirut tahun 1393-94/1973-74. Jilid 21, yang berisi indeks topik yang rinci terhadap tafsir, diterbitkan tahun 1981. Mustansir Mir, "The Sûra as a unity," hlm. 214.

<sup>24</sup> Hamîd al-Dîn al-Farâhî kurang terkenal di luar India dan Pakistan. al-Farâhî mengembangkan sebuah teori tafsir, dan menulis tafsir sesuai dengan teori yang dibangunnya. Sayangnya, teori bangunannya dipraktikkan dalam tafsirnya hanya sedikit karena meninggal dunia. al-Farâhî menyelesaikan 14 surah. Muridnya, Ahsan Ishlâhî (l. 1324/1906), kemudian meneruskan tafsir dengan menggunakan metode al-Farâhî. Mustansir Mir, "The Sûra as a unity," hlm. 215.

1. Mengumpulkan semua ayat-ayat yang membahas topik atau subyek yang sama.
2. Menggabungkan dan menghubungkan semua ayat-ayat tersebut menjadi satu pembahasan yang utuh dan menyatu. Ketika membuat hubungan antar semua ayat, ayat-ayat tersebut diurutkan secara kronologis berdasar urutan turunnya ayat.
3. Mendiskusikan subyek yang ada secara keseluruhan dengan mempertimbangkan konteksnya masing-masing (*asbâb al-nuzûl*), termasuk di dalamnya sunnah nabi Muhammad yang berhubungan dengan subyek yang dibahas.<sup>25</sup>

Masalah bunga bank (*ribâ*) mungkin dapat dijadikan contoh tematik berdasar subyek. Faktanya adalah bahwa ada sejumlah ayat yang berbicara tentang bunga bank, yaitu: (i) al-Baqarah (2): 275, 278-279; (ii) Ali Imran (3):130-131; (iii) al-Nisa' (4): 160-161; dan (iv) al-Rum (30):39, ditambah dengan sejumlah sunnah Nabi Muhammad saw. Berdasar urutan turunnya ayat-ayat tersebut, pembahasan pertama dimulai dari al-Rum (30):39 sebagai ayat pertama turun, kemudian diikuti dengan surah al-Nisa (4): 160-161 sebagai ayat yang kedua, yang kemudian diikuti dengan Ali Imran (3):130-131, dan terakhir aalah al-Baqarah (2): 275, 278-279.<sup>26</sup>

Berdasar fakta sejarah, sejumlah ilmuwan telah menggunakan kedua teori ini, baik yang bedasar tema atau subyek tertentu maupun surah. Hanya saja jumlah pemikir yang menggunakan semakin meningkat sejak awal abad ke 20. Bersamaan dengan itu, ada satu masalah cukup pelik ketika menggunakan metode tematik berdasar subyek, yakni untuk menemukan urutan ayat-ayat, dimana hanya sedikit ayat yang diketahui urut-urutan turunnya.

### C. METODE HOLISTIK (*KULLÎ*)

Adapun tafsir Holistik yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah Tafsir Hermeneutik Fazlur Rahman (1919-1988).<sup>27</sup> Ada juga yang menyebut Tafsir

<sup>25</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'î atas Pelbagai Persoalan Ummat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 74.

<sup>26</sup> Ziauddin Ahmad, "The Qur'anic Theory of Riba," dalam *Studies in Quran*, diedit oleh Mohamed Taher (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997), hlm. 64-65. Namun penting dicatat bahwa ada sedikit masalah dengan contoh yang dituliskan ini, yakni penulis tidak menulis sunnah nabi Muhammad Saw yang berhubungan dengan *riba*. Idealnya, hadis juga harus dimasukkan di dalamnya.

<sup>27</sup> Fazlur Rahman adalah seorang filosof, ahli pendidikan, dan pemikir pembaruan liberal Islam asal Pakistani. Rahman lahir di Pakistan, mendapat gelar master di bidang literatur Arab dari Universitas Punjab, Lahore, tahun 1942, sementara gelar Doktor diraihinya di bidang filsafat dari Oxford University tahun 1949. Rahman pernah jadi dosen Studi Persian dan Filsafat Islam (Islamic Philosophy) di Institute of Islamic Studies di Durham University dari tahun 1958 sampai dengan tahun 1961. Pernah juga menjadi profesor tamu di Pusat Studi Islam Pakistan (Central Institute of Islamic Research) selama dua tahun, dari tahun 1961 sampai dengan tahun 1962. Rahman seolah harus meninggalkan Pakistan karena

Kontekstual. Teori ini pula yang dipergunakan Amina Wadud Muhsin ketika melakukan studi tentang al-Qur'an dan wanita. Rahman sendiri tidak menyebut metodenya dengan tafsir holistik, tidak juga kontekstual, tetapi disebutnya sebagai metode atau teori hermeneutik (*hermeneutical theory*).<sup>28</sup> Maka penyebutan Tafsir Holistik dan Tafsir Kontekstual lebih melihat pada penggunaan teori tersebut. Penyebutan Tafsir Holistik dalam tulisan ini disimpulkan dari proses dan tujuan penggunaan metode Rahman. Misalnya Rahman menulis:

Ada kebutuhan yang luar biasa terhadap teori hermeneutik yang akan dapat membantu kita memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan agar baik isi teologi maupun isi etis dan yuridisnya menjadi satu kesatuan.<sup>29</sup>

Namun demikian, baik tematik maupun holistik sama-sama menekankan pada pentingnya pemahaman al-Qur'an dengan metode silang (*cross-referential*), atau induktif. Metode ini kelihatannya diilhami oleh konsep yang mengatakan 'seluruh al-Qur'an saling menafsirkan' (*one part of the Qur'an interprets another*) atau 'different parts of the Qur'an explain one another' (*al-Qur'ân yufassiru ba'duhû ba'djan*), sebuah konsep yang sudah dikenal sejak masa sahabat (*shahabat*). Al-Syâthibî (w. 790/1388)

---

pemikiran-pemikiran yang dianggap liberal dari kelompok tradisional, yang kemudian dia diangkat menjadi profesor tamu di the University of California, Los Angeles, yang mulai pada musim semi (spring) tahun 1969, yang kemudian diangkat menjadi profesor di the University of Chicago sebagai ahli di bidang Pemikiran Islam (a Professor of Islamic Thought). Meskipun dia terkenal pertama kali ke dunia internasional sebagai ahli filsafat, dengan karyanya *Avicenna's Psychology* (1952), *Prophecy in Islam* (1958) dan *Avicenna's De Anima* (1959), tetapi Rahman lebih terkenal sebagai pioneer di bidang Hermeneutika Islam (Islamic hermeneutics), dengan karyanya, *Islamic Methodology in History* (1965, dan juga sebagai pembaru pendidikan Islam, dengan karyanya, *Islam & Modernity* (1984). Karya lain yang lahir dari Rahman adalah: (1) *Selected Letters of Shaykh Ahmad Sirkindî* (1968); (2) *Philosophy of Mullâ Sadrâ* (1975); *Islam* (1979); *Major Themes of the Qur'an* (1979); *Health dan Medicine in the Islamic Tradition* (1987). Jumlah karya yang lahir dari Rahman adalah: (1) sepuluh buku; (2) delapan puluh enam artikel; (3) empat artikel dalam Encyclopedia; dan (4) satu book review. Rahman lahir Pakistan tahun 1919, dan meninggal pada bulan Juli 1988. Tamara Sonn, "Fazlur Rahman" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995) 3:408; Donald L. Berry, "Fazlur Rahman: A Life in Review," dalam *The Shaping of An American Islamic Discourse*, diedit oleh Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny (Atlanta dan Georgia: Scholars Press, 1998), hlm. 37-48, dan hlm. 261-269.

<sup>28</sup> Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an," dalam *Afkar Inquiry Magazine of Events dan Ideas*, May 1986, hlm. 45; Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, diedit oleh Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 198. Awalnya Rahman menyebut teorinya dengan Pendekatan Sosiologi (*sociological approach*). Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scopes, Method, dan Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, no. 1 (1970), hlm. 330. Tamara Sonn mengelompokkan teori Fazlur Rahman sebagai teori 'sejarah' (historicism), sama dengan teori Mohamad Arkun (seorang sarjana asal Algeria) dan 'Abdullah al-Naim (seorang sarjana Moroko). Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology," *Muslim World*, no. 81 (July-October 1991), hlm. 227.

<sup>29</sup> Rahman, "Interpreting the Qur'an", hlm. 45.

seorang pengikut madhhab Mâliki terkenal, dalam karyanya *al-Muwâfaqât*, kitab Usul al-Fikih (*Islamic legal theory*) misalnya menekankan pentingnya tafsir holistik. Konsep holistik bagi al-Syâtibî merupakan perwujudan dari pandangan ‘kalam Allah adalah kalam yang menyatu’ (*kalâmu-ilâhi huwa kalâmun wâhidun*).<sup>30</sup> Tafsir seperti ini dapat juga disebut sebagai tafsir silang (*cross-referential*) atau tafsir induktif (*al-manhaj al-istiqrâ’i*).<sup>31</sup> Ibn Taimîyah (w.728/1328) dan al-Zarkashî memandang tafsir ini sebagai tafsir terbaik.<sup>32</sup> Di masa sahabat tafsir seperti ini lebih menekankan pada *tafsir bi al-ma’tûr*, baik antar al-Qur’an maupun antar al-Qur’an dan sunnah Nabi Muhammad. Perbedaan tafsir tematik dengan holistik adalah bahwa kalau tafsir tematik lebih menekankan pada pembahasan topik demi topik atau surah demi surah dari al-Qur’an, sementara holistik lebih menekankan pada upaya menjamin keutuhan al-Qur’an sebagai sumber ajaran Islam (*weltanschauung al-Qur’an*) dan menemukan ruh (*spirit*) atau prinsip-prinsip umum al-Qur’an secara keseluruhan. Karenanya, seluruh al-Qur’an dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh dan menyatu.

Tujuan dari penggunaan metode holistik dengan demikian adalah untuk menemukan nilai dasar, prinsip dan etika (*spirit*) dari nilai-nilai partikular ayat al-Qur’an yang dipahami secara sepotong-sepotong (*juz’î*).

Fazlur Rahman, sebagai ilmuwan pertama yang memperkenalkan metode holistik secara sistematis dan metodologis, tidak memberikan definisi secara tekstual. Hanya saja terlihat dengan jelas Rahman sungguh-sungguh mengkritik metode tafsir Klasik dan Pertengahan yang menggunakan metode *juz’î*/parsial (*atomistic approach*); yakni memahami al-Qur’an berdasar ayat demi ayat yang berdiri sendiri. Fazlur Rahman menulis:

Mufassir Klasik dan Pertengahan menggunakan tafsir parsial, yakni memahaminya berdasar ayat per ayat secara terpisah. Meskipun kadang digunakan kajian silang (*cross-references*) ketika menafsirkan satu ayat, operasionalnya dilakukan bukan secara

---

<sup>30</sup> Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Ahkâm*, edisi. Muhammad Muhy al-Dîn ‘Abd al-Hâmid (Kairo: Maktabat wa Matba’at Muhammad ‘Alî Shâbih wa Awlâdih, 1969), III:284. Dalam tulisan ini al-Syâtibî berkomentar: “Arti dari statemen bahwa sebagian Qur’an merupakan bagian dan tergantung pada bagian yang lain adalah bahwa berdasar fakta yang ada arti dari sejumlah ayat Qur’an tidak dapat dipahami dengan sempurna tanpa lebih dahulu menghubungkannya dengan ayat lain”.

<sup>31</sup> Sahiron Syamsuddin, “An Examination of Bint al-Syâtî’s Method”, hlm. 20, 44.

<sup>32</sup> Taqî al-Dîn Ibn Taimîyah, *Muqaddimah fi Usûl al-Tafsîr* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1994), hlm. 93; dan Muhammad ibn ‘Abdillâh al-Zarkasyî, *al-Burhân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, edisi. Muhammad Abû al-Fadl Ibrâhîm (Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-‘Arabîya, 1957), II: 175; Abdel Haleem, “Context and Internal Relationships: keys to quranic exegesis (A Study of Sûrat al-Rahmân [Qur’an chapter 55])”, dalam *Approaches to the Qur’an*, diedit oleh G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), hlm. 73.

sistematis. Karena itu, dengan cara tersebut al-Qur'an tidak dijadikan 'weltanschauung' yang efektif, yakni sebagai satu kesatuan yang amat berharga untuk kehidupan dalam segala aspek kehidupan.<sup>33</sup>

Sebagai tambahan, Rahman mencatat:

Dengan menafsirkan al-Qur'an ayat per ayat secara terpisah-pisah, seperti yang dilakukan mufassir Klasik dan Pertengahan mengakibatkan bahwa al-Qur'an tidak menghasilkan sebuah 'weltanschauung' yang efektif, yakni bahwa al-Qur'an sebagai sebuah ajaran yang menyatu dan penuh makna bagi kehidupan manusia dalam segala aspek.<sup>34</sup>

Masih di tempat lain Rahman mencatat:

Ada satu kegagalan umum dalam memahami keutuhan ajaran al-Qur'an, yakni praktek pemahaman kata yang ada dalam surah secara terpisah-pisah. Hasil akhir dari pemahaman al-Qur'an dengan menggunakan metode parsial adalah bahwa hukum-hukum yang diambil dari al-Qur'an sama sekali tidak sejalan dengan nilai yang semestinya.<sup>35</sup>

Demikian juga Quraish Shihab mencatat minimal satu akibat negatif dari pemahaman al-Qur'an berdasar ayat demi ayat secara terpisah, yaitu al-Qur'an terlihat seolah-oleh sebagai petunjuk yang terpisah-pisah.<sup>36</sup>

Rahman sangat setuju dengan pentingnya pemahaman corak (*style*) dan idiom al-Qur'an, penggunaan bahasa murni (*literal*) dan kiasan (*majâz*), seperti yang ditekankan para mufassir Klasik dan Pertengahan, bahkan juga oleh sejumlah ilmuwan kontemporer, diantaranya Bint Syâthi'. Namun kepentingan ilmu ini hanya terbatas pada pemahaman teks al-Qur'an. Sementara memahami teks al-Qur'an tidak cukup untuk dapat memahami al-Qur'an secara keseluruhan.

Dengan ungkapan ini dapat disimpulkan bahwa memahami al-Qur'an tidak cukup memahami teks, tetapi memahaminya harus lengkap dengan konteksnya. Fazlur Rahman mengusulkan pentingnya pemahaman al-Qur'an yang menyatu (*coherently*). Untuk pemahaman ini, Rahman menawarkan satu teori yang disebutnya teori hermeneutik (*hermeneutical theory*).<sup>37</sup> Pentingnya memahami al-Qur'an sebagai satu

---

<sup>33</sup> Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 45.

<sup>35</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 2-3.

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, hlm. 112. Amina Wadud menyebut tafsir ayat per ayat dengan atomistic. Lihat Amina Wadud, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 1992), hlm. 2.

<sup>37</sup> Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

kesatuan (*coherently*), menurut Rahman, sebab satu sifat dari wahyu (Qur'an) adalah bahwa al-Qur'an bukanlah buku biasa yang biasanya hubungan antar bab dan sub-bab memang kelihatan sangat jelas. Al-Qur'an adalah kitab yang diwahyukan sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Al-Qur'an sendiri mengatakan kondisi ini, sebagaimana misalnya disebutkan dalam al-Furqan (25): 32 dan al-Isra' (17):106.<sup>38</sup>

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾

Artinya: Berkatalah orang-orang yang kafir: «Mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?»; demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacakannya secara tartil (teratur dan benar).

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴿١٠٦﴾

Artinya: Dan Al Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian.

Rahman berargumen sebagai berikut:

Al-Qur'an kadang hanya memberikan jawaban terhadap satu pertanyaan atau masalah. Namun demikian, jawaban-jawaban tersebut dinyatakan dalam ungkapan yang memiliki *ratio legis* (*'illat hukum*), baik diungkapkan secara eksplisit maupun semi eksplisit. Bersamaan dengan itu ada juga prinsip-prinsip (hukum) umum yang diucapkan dari waktu ke waktu. Sebaliknya, kadang hanya diucapkan dalam bentuk jawaban sederhana. Dari jawaban-jawaban tersebut mungkin ditemukan dan dipahami alasan-alasan, yang pada giliran berikutnya dengan memahami latar belakang teks bukan tidak mungkin menemukan prinsip (hukum) umum, yang untuk sebagian besar secara jujur dan jelas sudah dikemukakan para mufassir.<sup>39</sup>

Rahman juga menyatakan:

Kalau kita mencermati, ternyata al-Qur'an tidak memberikan prinsip-prinsip umum dalam jumlah banyak; sebab kebanyakan isi al-Qur'an hanya memberikan jawaban atau solusi terhadap kasus-kasus hukum tertentu dan kepada isu-isu dalam satu konteks sejarah konkrit, tetapi seperti saya sebutkan sebelumnya, jawaban-jawaban itu

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 45.

<sup>39</sup> *Ibid.*, hlm. 5-6.



menyediakan ratio, baik diungkapkan secara eksplisit ataupun implisit. Ratio yang ada di balik jawaban-jawaban tertentu tersebut akan dapat dirumuskan prinsip umum (*general principles*).<sup>40</sup>

Mungkin masih sejalan dengan konsep Rahman, ‘Izzu al-Dîn ibn ‘Abd al-Salâm (577-660/1181-1262) mengemukakan bahwa al-Qur’an diwahyukan benar-benar dalam berbagai situasi dan dalam jangka waktu lebih dari 20 tahun. Karena itu, al-Qur’an semestinya diartikan sebagai kesinambungan dan kesatuan (*irtibât*).<sup>41</sup> Tahir al-Haddad adalah ilmuwan lain yang berpendapat bahwa al-Qur’an diwahyukan sebagai jawaban langsung terhadap masalah-masalah yang muncul di masa Nabi Muhammad saw.<sup>42</sup> Namun harus dipahami bahwa al-Qur’an adalah buku etik dan bukan buku hukum. Sebagai buku prinsip etik, idealnya al-Qur’an mestinya menyediakan prinsip-prinsip umum. Namun kondisinya tidak memungkinkan hanya memberikan prinsip-prinsip umum di masa pewahyuan, sebab sebagai kitab petunjuk al-Qur’an harus relevan dan menjawab masalah-masalah yang muncul di masa pewahyuan. Untuk menjembatani fenomena ini dibutuhkan perumusan prinsip-prinsip umum dari kasus-kasus khusus untuk menemukan norma umum yang universal. Dengan ungkapan lain, Engineer menulis, “tidak diragukan lagi al-Qur’an diwahyukan kepada seluruh ummat manusia dan untuk sepanjang masa. Namun demikian, agar wahyu tersebut dapat diterima orang Arab sebagai objek wahyu ketika itu, nilai yang ada dalam wahyu tersebut (al-Qur’an) harus sangat relevan dengan kondisi yang mereka hadapi ketika itu”.<sup>43</sup>

Dalam mengaplikasikan teorinya, Rahman menawarkan dua langkah pokok, yang terkenal dengan sebutan gerakan ganda (*double movement*). Langkah pertama adalah mulai dari kasus konkrit yang ada dalam al-Qur’an untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua adalah berangkat dari prinsip umum kemudian menatap kembali ke legislasi khusus masa sekarang (*specific legislation*). Dengan kedua langkah tersebut sama-sama diwajibkan (*necessary*) untuk menemukan prinsip umum. Bersamaan dengan itu, harus mempertimbangkan kondisi sosial yang ada. Rahman mencatat:

Kesimpulan akhir yang penting digambarkan dari pertimbangan-pertimbangan yang ada adalah sebagai berikut: dalam membangun institusi dan hukum Islam yang

---

<sup>40</sup> Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 20.

<sup>41</sup> Seperti dicatat Mustansir. Lihat Mustansir Mir, “The Sûra as a unity,” hlm. 211.

<sup>42</sup> Al-Tahir al-Haddad, *Imra’atunâ fi al-Syari’ah wa al-Mujtama’*, terj. oleh M. Adib Bisri, *Wanita dalam Syariat & Masyarakat* (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1972), hlm. 5.

<sup>43</sup> Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd., 1992), hlm. 11-12.

sejati dan bergairah kita harus mengikut dua gerakan: *Pertama* seorang harus berangkat dari kasus konkrit yang ada dalam al-Qur'an dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada ketika itu- kemudian berjalan menemukan prinsip umum yang akan menjadi inti atau generalisasi, prinsip dari semua ajaran. *Kedua*, berangkat dari prinsip umum ini harus ada gerakan lagi kembali ke kasus khusus yang dihadapi sekarang, juga harus mempertimbangkan kondisi sosial yang ada dan dihadapi sekarang.<sup>44</sup>

Langkah pertama dari gerakan pertama terdiri dari pemahaman makna al-Qur'an baik secara keseluruhan maupun kasus perkasus yang merupakan jawaban terhadap kasus tertentu. Langkah kedua adalah mengeneralisir jawaban-jawaban khusus yang ada dan ungkapkan hasil generalisasi tersebut sebagai statemen-statement tujuan moral umum yang boleh jadi disaring dari teks-teks khusus yang disesuaikan dengan latar belakang sosial yang ada, yang sering dinyatakan dengan *rationes legis* ('*illat al-hukm*').<sup>45</sup>

Dari kupasan di atas dapat disimpulkan bahwa penggunaan teori gerakan ganda (*double movement*) yang ditawarkan Rahman dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an untuk menemukan nilai/prinsip umum, hanya berlaku terhadap ayat-ayat hukum, yang masuk nash praktis-temporal.

Adapun cara memahami makna dan pengertian seluruh al-Qur'an adalah dengan cara mempelajari situasi dan masalah-masalah yang dihadapi sebagai latar belakang turunnya ayat al-Qur'an. Karena itu seorang harus mempelajari dan memahami masyarakat, agama, kebudayaan dan institusi-institusi waktu dan dimana ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan. Dalam ungkapan Rahman:

Seorang harus memahami keniscayaan makna yang muncul dari satu pernyataan, yaitu dengan mempelajari dan memahami situasi sosio-historis dari satu permasalahan yang dijawab. Untuk pemahaman ini tentu dibutuhkan pemahaman masyarakat (sosial), kebudayaan, agama dan institusi yang ada. Pokoknya semua unsur yang ada dan hidup di masa al-Qur'an diwahyukan di dunia Arab, khususnya sekitar Makkah sebagai tempat pewahyuan.<sup>46</sup>

Rahman berpendapat bahwa bagian penting yang harus masuk dalam mempelajari pesan-pesan al-Qur'an secara keseluruhan sebagai pesan yang menyatu adalah mempelajarinya lengkap dengan latar belakangnya. Latar belakang yang paling pokok adalah kegiatan dan kehidupan Nabi Muhammad Saw sendiri dan perjuangannya, yang berakhir selama sekitar 23 tahun di bawah payung petunjuk

---

<sup>44</sup> Rahman, *Islam dan Modernity*, hlm. 20.

<sup>45</sup> *Ibid.*, hlm. 6.

<sup>46</sup> *Ibid.*, hlm. 6.

al-Qur'an.<sup>47</sup> Termasuk juga di dalamnya kebutuhan memahami kondisi Arab, baik pra-Islam maupun ketika Islam datang, yang termasuk di dalamnya kebudayaan, kehidupan sosial, institusi, kehidupan ekonomi, hubungan politik, dan peran penting yang dimainkan suku Quraish. Akhirnya, seluruh latar belakang kehidupan orang-orang Arab. Kondisi sosial historis ini disebut *asbâb al-nuzûl* makro. Memahami semua unsur-unsur ini menurut Rahman, berarti membantu seseorang memahami pesan al-Qur'an sebagai keseluruhan.<sup>48</sup> Rahman sendiri mencatat:

Dengan menggunakan seluruh proses hermeneutika ini harus benar-benar diperhatikan pada arah ajaran al-Qur'an sebagai satu kesatuan totalitas, sehingga setiap makna yang dimengerti/dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, setiap tujuan atau sasaran yang diformulasikan sejalan dan bertalian dengan isi keseluruhan al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai satu kesatuan benar-benar menanamkan sikap yang mantap terhadap kehidupan dan benar-benar memiliki 'weltanschauung' yang konkrit. Hal ini juga sejalan dengan klaim bahwa ajaran al-Qur'an tidak memiliki ajaran yang bertentangan tetapi al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh.<sup>49</sup>

Tujuan dari teori hermeneutik, menurut Rahman, adalah untuk membantu orang-orang memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan. Dalam ungkapannya sendiri:

Ada kebutuhan yang benar-benar mendesak terhadap teori hermeneutik yang akan membantu kita memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan agar bagian teologi dan etik-legalnya menjadi satu bagian yang menyatu.<sup>50</sup>

Memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan adalah sangat penting, sebab al-Qur'an adalah kitab yang memuat prinsip-prinsip agama dan moral, bukan kitab hukum.

Al-Qur'an secara ideal dan prinsip adalah kitab agama dan mengandung prinsip-prinsip moral, bukan kitab dokuman yang memuat ajaran hukum (legal). Namun harus diakui al-Qur'an memang benar-benar mencakup unsur legal tersebut untuk menjawab permasalahan yang muncul ketika membangun masyarakat (negara) di Medina.<sup>51</sup>

Terhadap pandangan bahwa al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (moral), bukan sebagai kitab Undang-undang (*legal book*) sepertinya sudah menjadi pandangan dan

---

<sup>47</sup> Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

<sup>48</sup> *Ibid.*, hlm. 45-46.

<sup>49</sup> Rahman, *Islam dan Modernity*, hlm. 6.

<sup>50</sup> Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

<sup>51</sup> Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), hlm. 37-38.

fenomena umum di kalangan pemikir modern. Mahmoud Ayoub adalah salah satu contoh penting diantaranya.<sup>52</sup>

Karena itu, tujuan pentingnya pemahaman al-Qur'an secara koheren (*coherently*) dengan menggunakan metode holistik, menurut Rahman, adalah utamanya untuk menemukan prinsip umum al-Qur'an, yang oleh sebagai ilmuwan menyebutnya sebagai "spirit" al-Qur'an (Islam).<sup>53</sup> Tujuan kedua adalah untuk mencoba mengaplikasikan prinsip-prinsip umum al-Qur'an tersebut sesuai dengan konteks dan situasi kapan dan dimana akan diaplikasikan. Semua ayat al-Qur'an harus dipahami sebagai satu kesatuan (*coherently as one*), dan jangan sampai terjadi kontradiksi antara satu ayat dengan ayat lain. Karena itu, tujuan ketiga dari penggunaan metode holistik adalah untuk menghindari pertentangan yang terjadi antara satu ayat dengan ayat lain dalam al-Qur'an, seperti apa yang sering terjadi ketika menggunakan metode parsial (*atomistical approach*).

Dari ungkapan-ungkapan tersebut di atas, jelas terlihat betapa Rahman ingin menekankan pentingnya pemahaman yang menyatu dan utuh terhadap al-Qur'an. Demikian juga keniscayaan pemahaman yang selaras dan sinkron antara nilai teologis, etis dan juridis. Dengan metode tersebut Rahman berharap seluruh ajaran al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang utuh, menyatu dan selaras, sinkron, tidak ada pertentangan.

Hubungannya dengan masalah pertentangan antar ayat al-Qur'an, yang biasanya diselesaikan oleh pemikir Klasik dan Pertengahan dengan menggunakan teori nasikh dan mansukh (*nāsikh wa al-mansūkh*), Ismail Faruki menganjurkan pentingnya pembedaan antara suruhan etik dengan suruhan kasuistik yang kosmis.<sup>54</sup> Pandangan

---

<sup>52</sup> Misalnya Ayoub berkomentar, "Qur'an memiliki dua dimensi, yakni (1) dimensi kemanusiaan sebagai sumber moral, yang disebut dengan *zahir* (exotic atau outer dimension); dan (2) dimensi batin (*bâtin*), yang bersifat langgeng tanpa batas waktu dan tempat". Lihat Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an dan its Interpreters* (Albany: State University of New York Press, 1984), hlm. 18.

<sup>53</sup> Misalnya lihat Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution dan Ideals of Islam* (Cape Town; Melbourne; Sydney; Wellington; Toronto: Christophers, 1922), hlm. 137-187. Syed Ameer Ali, yang lahir tahun 1849, adalah pemikir Muslim, penulis dalam Modern Islam dan ahli Hukum Islam dari India. Ameer Ali lahir di Chinsura, Bengal, India, dan berasal dari keluarga Syi'ah. Pendidikannya dimulai di Hooghly College luar kota Calcutta, dan kemudian meneruskan pendidikan dalam bidang Hukum di London. Ketika kembali dari London, Ameer Ali menjadi praktisi hukum, di samping menjadi dosen dalam Hukum Islam di Calcutta University. Tahun 1881 Ameer Ali menjadi anggota Dewan Legislatif (Legislative Council), yang kemudian pada tahun 1890 menjadi hakim di Pengadilan Tinggi Bengal (High Court), sampai pensiun tahun 1904. Setelah pensiun Ameer Ali menetap di Inggris, menjadi anggota Komite Yudisial (the Judicial Committee) the Privy Council dari tahun 1909 sampai meninggal tahun 1928. Lihat Gail Mintault, "Ameer, Ali," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1:84-85.

<sup>54</sup> Isma'il Ragi al-Faruqi, "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1 (March 1962), hlm. 41. Kalau melihat jumlah ayat Qur'an yang dinasakh, ternyata di kalangan

ini sejalan dengan pandangan Rahman yang mencoba memahami al-Qur'an dengan menyatu dan membedakan ayat moral dengan ayat kasuistik.

Rahman membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu ayat-ayat yang berhubungan dan membicarakan masalah (1) teologi; dan (2) etik, yang di dalam ayat-ayat etik termasuk ayat-ayat hukum (ethico-legal or legal teaching).<sup>55</sup> Lebih jauh Rahman menulis, ajaran dasar (basic élan) dari al-Qur'an adalah monoteis, keadilan sosial-ekonomi dan kesetaraan (*monotheism, socioeconomic justice and egalitarianism*). Rahman mencatat, "Ajaran dasar al-Qur'an—menekankan pada keadilan sosial-ekonomi dan kesetaraan diantara manusia—sangat jelas terlihat dari pesan-pesan awal al-Qur'an".<sup>56</sup>

Di tempat lain Rahman menulis, "Ajaran dasar al-Qur'an adalah moral, yang dari ajaran moral itulah mengalir penekanan pada monoteis dan keadilan sosial".<sup>57</sup>

Lebih jauh ditulis, "Ajaran dasar al-Qur'an adalah moral, yang dari ajaran moral itu segera diikuti dengan ide-ide keadilan sosial-ekonomi".<sup>58</sup>

Karenanya, Rahman membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu: (1) ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum; dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran khusus (kasuistik). Ajaran atau ayat-ayat khusus bersifat respon terhadap masalah-masalah khusus yang muncul ketika itu. Sementara ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum, dengan demikian, adalah ajaran-ajaran atau ayat-ayat yang berisi norma tanpa dihubungkan dengan konteks tertentu. Ajaran monoteis, keadilan sosial dan kesetaraan (egalitarianism) adalah prinsip umum, demikian Rahman.

Di tempat lain Rahman menekankan pula pentingnya pendekatan bahasa (sastra). Misalnya disebutkan, dalam tafsir perlu ditekankan pada tiga unsur, yaitu (1) konteks ayat; (2) komposisi dan gramatika dari ayat; dan (3) menjadikan semua teks ayat al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang menyatu dan tidak terpisahkan (*weltanschauung*).<sup>59</sup>

---

para pemikir tidak ada kesepakatan. Misalnya, al-Zuhri (w. 124/742) dalam bukunya, *Nashkh al-Qur`ân*, mengatakan 42 ayat yang dinasakh, al-Nahhâs (w. 338/949) dalam karyanya, *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur`ân al-Karîm*, menulis 138, Ibn Sal>amâ (w. 410/1020) dalam bukunya, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, menyebut 238 ayat, Ibn al-'Atâ'iqi (w.s. 790/1308), dalam kitabnya, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* mengatakan 231 ayat, dan al-Fârisî mengatakan 248 ayat. Jumlah ini kemudian diakui hanya 20 oleh al-Suyûti, bahkan oleh Shah Walî Allâh (w. 1762) hanya diakui 5 ayat saja. Lihat David S. Powers, "The Exegetical Genre nâsikh al-Qur`ân," hlm. 122-123.

<sup>55</sup> Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 5; Rahman, "Interpreting the Qur'an," hlm. 45.

<sup>56</sup> Rahman, *Islam & Modernity*, hlm. 19.

<sup>57</sup> Rahman, *Islam*, hlm. 32.

<sup>58</sup> *Ibid.*, hlm. 33.

<sup>59</sup> Lihat misalnya Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliothca Islamica, 1980);

Dari kupasan di atas dapat disimpulkan, baik pendekatan tematik maupun holistik sama-sama menekankan pentingnya kajian induktif dan silang (*cross-referencial*). Demikian juga penekanan pada pentingnya konteks sejarah. Memang benar konteks sejarah sangat urgen dalam memahami al-Qur'an. Bahkan dalam beberapa kasus, ayat al-Qur'an tidak dapat dipahami tanpa memahami konteksnya. Sekedar contoh adalah pengharaman bunga bank (*ribā*) sangat susah dipahami tanpa memahami konteksnya. Sebab al-Qur'an hanya menyatakan bahwa *ribā* dilarang, tanpa memberikan definisi khusus tentang riba dimaksud. Karena itu, konsep riba yang dilarang dapat dipahami hanya dengan memahami praktek pinjam-meminjam yang dilakukan masyarakat Arab waktu ayat diwahyukan (*context*).<sup>60</sup>

Tentang pembagian ayat-ayat al-Qur'an al-Haddad<sup>61</sup> membedakan menjadi dua. Pertama, ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, seperti ajaran Tauhid, etika, keadilan dan kesetaraan. Kedua, ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah, yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan-kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan kondisi Arab pra-Islam.<sup>62</sup> Karena itu, al-Haddad membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar. Pertama, ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum, yaitu norma yang bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lain. Kedua, perintah atau ajaran-ajaran yang aplikasinya tergantung pada konteks sosial. Al-Haddad berargumen bahwa untuk dapat memahami lebih baik al-

---

Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an," dalam *Journal of Religious Ethics*, vol. XI, no. 2 (1983), hlm. 170-185; Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man," dalam *Islamic Studies*, vol. VI, no. 1 (1967), hlm. 1-19.

<sup>60</sup> Misalnya bagaimana seorang penulis menjelaskan tentang kasus riba. Lihat Ziauddin Ahmad, "The Qur'anic Theory of Riba", hlm. 62-75; S. M. Qadri, "The Qur'an and Interest in the Islamic Society," dalam *Studies in Quran*, diedit oleh Mohamed Taher, hlm. 210-222.

<sup>61</sup> Al-Tahir al-Haddad (1899-1935) seorang pemikir Muslim modern Tunisia, yang berasal dari kalangan keluarga kelas atas. Asli al-Haddad adalah dari Qabis, bagian Selatan Tunisia. Tahun 1911 al-Haddad menjadi mahasiswa Zaytunah Mosque University, kira-kira sama dengan Al-Azhar di Mesir, dan meraih gelar diploma tahun 1920. Setelah itu al-Haddad aktif terjun di dunia politik. Al-Haddad menulis sejumlah buku, di antaranya adalah *Al-'Amal al-Tunisiyyûn wa Zuhûr al-Harakah al-Niqâbiyyah* dan *Imra'atunâ fi Syarî'ah wa al-Mujtama'*. Buku kedua ini dipublikasikan tahun 1930, dan menyebabkan al-Haddad dipecat dari pekerjaannya, dan gelar diplomasnya dicabut kembali. Karya lain dari al-Haddad adalah *Al-Ta'lim al-Islâmî wa Harkatu al-Ishlâh fi Jâmi' al-Zaytûnah*, *Khawâth* dan satu manuscript *Dîwân*. Riwayat hidupnya secara ringkas dicantumkan dalam pendahuluan Puisinya, *Dewan*, yang diedit oleh Muhammad Anwar Bû Sunaynah, *Dîwân al-Thâhir al-Haddâd* (Tunis: al-Atlasîyah, 1997), khususnya hlm. 7 s/d 12, dan dalam Norma Salem, "Islam and the Status of Women in Tunisia", dalam Freda Hussain, (ed.), *Muslim Women* (London & Sydney: Croom Helm, 1984). Al-Thâhir al-Haddâd meninggal pada tanggal 7 Desember 1935.

<sup>62</sup> Al-Thâhir al-Haddâd, *Imra'atunâ*, hlm. 6; Norma Salem, "Islam and the Status of Women in Tunisia", hlm. 144.

Qur'an dan tesis-tesis umum yang ada di dalamnya adalah penting menempatkannya sesuai dengan kondisi sosial dimana akan diaplikasikan.

Masih dalam hubungannya dengan pengelompokan ayat al-Qur'an, Mahmoud Ayoub berkomentar, Qur'an memiliki dua dimensi, yakni:<sup>63</sup>

1. dimensi batin (*bâtin*), yang bersifat langgeng tanpa batas waktu dan tempat, dan
2. dimensi kemanusiaan sebagai sumber moral, yang disebut dengan *zahir* (*exotic* atau *outer dimension*).

Sejalan dengan Rahman, al-Haddad, dan Mahmoud M. Ayoub, Asghar Ali Engineer<sup>64</sup> membedakan antara pernyataan-pernyataan umum sebagai ayat-ayat normatif dan pernyataan khusus sebagai ayat-ayat kontekstual. Engineer menulis:

Kita harus mengerti bahwa ada ayat normatif dan ada ayat kontekstual dalam al-Qur'an. Apa yang diinginkan Allah disebutkan dalam al-Qur'an, sama dengan realitas yang ada dalam masyarakat juga disinggung. Sebagai kitab suci, al-Qur'an menunjukkan tujuan dalam bentuk seharusnya dan sebaiknya (*should* dan *ought*), tetapi juga tetap harus memperhatikan apa yang terjadi dalam masyarakat ketika itu. Kemudian harus ada dialog antara keduanya, yakni antara yang seharusnya dengan apa yang senyatanya terjadi. Dengan cara itu kitab suci sebagai petunjuk akan dapat diterima masyarakat dalam kehidupan nyata dan dalam kondisi dan tuntutan yang ada. Dengan demikian sebagai petunjuk al-Qur'an tidak lagi hanya bersifat abstrak. Namun demikian, pada waktu yang bersamaan norma transendennya juga harus tetap ditunjukkan agar pada waktunya kalau kondisinya sudah kondusif dapat diterima yang kemudian diaplikasikan, atau minimal berusaha lebih dekat dan lebih dekat kepada nilai normatif tersebut.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an dan its Interpreters* (Albany: State University of New York Press, 1984), hlm. 18.

<sup>64</sup> Asghar Ali Engineer (lahir 1939) adalah seorang ilmuwan asal India, yang menjabat sebagai direktur Pusat Studi Islam (the Institute of Islamic Studies), Bombay, seorang sarjana di bidang teologi yang mempunyai reputasi internasional, yang telah menulis sejumlah buku dan artikel di berbagai bidang, yakni Teologi Islam, Hukum Islam, Sejarah dan Filsafat. Di samping itu, mengajar di sejumlah negara.

<sup>65</sup> Engineer, *The Rights of Women*, hlm. 10-11. Lihat teks yang hampir sama dalam Asghar Ali Engineer, "Islam—The Status of Women dan sosial Change," dalam *Problems of Muslim Women in India*, diedit oleh Asghar Ali Engineer (Bombay: Orient Longman Limited, 1995), hlm. 10. Untuk sekedar perbandingan, Esposito adalah juga pemikir yang menawarkan pentingnya membedakan antara ayat yang ethico-religious dengan socioeconomic. Lihat John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), hlm. 107.

Lebih jauh disebutkan:

Adalah penting dipahami bahwa nilai moral dan etik bukanlah satu konsep yang tidak dipengaruhi perkembangan masyarakat. Nilai moral adalah juga kontekstual sebagaimana halnya dengan norma. Norma-norma tertentu mungkin bersifat transendental dan dapat diaplikasikan mungkin hanya pada satu konteks tertentu. Kalau kondisinya (*context*) berubah boleh jadi norma tertentu itu mungkin tidak dapat diaplikasikan dalam bentuk awalnya. Tetapi nilai normatifnya dari satu konteks tertentu tidak dapat dikorbankan sementara/ketika sebuah norma baru sedang dikembangkan.<sup>66</sup>

Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad seperti disebutkan sebelumnya memiliki dua menu (dimensi), yakni dimensi nilai normatif dan dimensi nilai kontekstual. Tidak diragukan lagi al-Qur'an diwahyukan kepada seluruh umat manusia dan untuk sepanjang masa. Namun demikian, agar wahyu tersebut dapat diterima orang Arab sebagai objek wahyu ketika itu nilai yang ada dalam wahyu tersebut (Qur'an) harus sangat relevan dengan kondisi yang mereka hadapi ketika itu.<sup>67</sup>

Di tempat lain ditulis, “Dengan menekankan nilai universal Quran bukan berarti mengacuhkan realitas sejarah masa Nabi Muhammad saw dan sahabat yang mempraktekkan nilai-nilai atau ajaran al-Qur'an”.<sup>68</sup>

Engineer percaya bahwa selalu ada dialektik antara elemen empirik dan ideologi. Karena itu, syari'ah merupakan sintesa unsur yang kontekstual dan normatif dari wahyu (*text*).<sup>69</sup>

Selanjutnya, John L. Esposito membedakannya menjadi:<sup>70</sup>

- a. Nash normatif-universal atau ethico-religious, dan
- b. Nash praktis-temporal atau socio-economic

Abdul Aziz Sachedina,<sup>71</sup> juga mempunyai pandangan sama, bahwa nash perlu dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, dengan sebutan norma tebal dan norma tipis.

---

<sup>66</sup> Engineer, “Islam—The Status of Women,” hlm. 4.

<sup>67</sup> Engineer, *The Rights of Women in Islam*, hlm. 11-12.

<sup>68</sup> Asghar Ali Engineer, “Social Dynamics and Status of Women in Islam,” dalam *Status of Women in Islam*, diedit oleh Asghar Ali Engineer (Delhi: Ajanta Publications, 1987), hlm. 83.

<sup>69</sup> Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women dan Modern Society* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1999), hlm. 30.

<sup>70</sup> Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), hlm. 107.

<sup>71</sup> Abdulaziz Sachedina, “The Role of Islam in Public Square: Guidance or Governance?”. Paper yang dipresentasikan pada public lecture di Leiden University Leiden, oleh ISIM, tanggal 8 Desember 2003.



- a. Norma tebal untuk menyebut nash *normatif-universal*, dan
- b. Norma tipis ganti nama dari nash *praktis-temporal*.

Masdar F. Mas'udi menggunakan istilah lain dengan tujuan yang sama, yakni membedakannya menjadi:

- a. Nash *qat'i*, dan
- b. Nash *zanni*

atau:

- a. Nash *muhkamat*, dan
- b. Nash yang bersifat *juz'iyah*.

Adapun nash *qat'i* atau *muhkamat* adalah nash yang bersifat universal dan bebas dimensi ruang dan waktu. Sementara nash *zanni* atau *juz'iyah* adalah nash yang bersifat partikular atau teknis operasional, dan bersifat *juz'iyah* tergantung atau terkait dengan ruang dan waktu.<sup>72</sup>

Dengan ringkas, meskipun menggunakan istilah yang berbeda antara satu dengan lainnya, pada prinsipnya mempunyai substansi sama bahwa nash perlu dibedakan menjadi dua, yakni: (1) nash yang berlaku umum dan cocok untuk berlaku sepanjang masa, seluruh tempat dan kondisi, dan (2) nash partikular yang berlaku dan cocok hanya untuk masa tertentu, tempat tertentu dan kondisi tertentu, tetapi tidak mesti cocok untuk masa lain, tempat lain, dan kondisi lain tertentu.

Dapat pula disebut bahwa nash normatif-universal sama dengan nash mujmal, nash yang masih bersifat umum dan membutuhkan rincian. Sementara nash praktis-temporal adalah nash *al-'amaliyah*, nash yang dapat langsung dipraktekkan dan rinci. Demikian juga dapat disebut bahwa nash praktis-temporal adalah jabaran dan implementasi dari nash normatif-universal.

Dari pembahasan di atas sepintas terlihat bahwa tidak ada perbedaan antara tafsir tematik yang ditawarkan al-Kulli dengan tafsir holistik Fazlur Rahman. Keduanya sama-sama menawarkan dan menekankan pentingnya memahami al-Qur'an secara menyeluruh ketika membahas satu masalah (satu tema). Sebagai contoh, ketika membahas konsep riba dalam al-Qur'an, maka seluruh ayat yang berbicara riba harus masuk dalam kajian. Kedua pemikir juga menekankan pada pentingnya penafsiran kontekstual; al-Kulli lebih menekankan pada pendekatan sastra-linguistik, dan pendekatan sastra-linguistik merupakan sarana memahami teks. Sementara Rahman

---

<sup>72</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*, cet. Ke-2 (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 29-30.

menekankan pada pendekatan sejarah dan ilmu sosial (konteks dan kontekstualisasi). Konteks dimaksud untuk mengetahui substansi di baliknya, sementara kontekstualisasi untuk mencari relevansinya dengan tuntutan sekarang.

Di samping itu, Rahman menekankan pada pentingnya memahami al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang berjaln berkelindan dan utuh yang menghasilkan 'weltanschauung' yang pasti. Dengan cara pemahaman seperti ini diharapkan lahir Islam yang utuh dan berkait secara logis (*coherence*) antara satu tema dengan tema lain, dan akhirnya seluruh al-Qur'an terjalin menjadi satu kesatuan utuh dan terpadu. Dengan ungkapan lain, setelah ditemukan konsep satu masalah dengan kajian tematik, masih harus diselaraskan dengan nilai-nilai lain dalam al-Qur'an, baik yang bersifat teologis maupun etis. Dengan cara seperti ini lahirlah hukum yang sejalan dengan isi keseluruhan al-Qur'an, dan al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang utuh dan menyatu, tidak ada ajaran/nash yang bertentangan antara satu bidang dengan bidang lain, antara satu tema dengan tema lain; teologi, etis, dan hukum.

Jadi penekanan metode holistik Rahman adalah (1) mementingkan pemahaman yang kontekstual, (2) menekankan pentingnya kajian induktif (*inter cross referencial*), (3) menggunakan teori *double movement* dalam memahami ayat hukum (praktis-temporal), dan (4) berusaha membangun dan merajut al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang utuh dan menyatu.

#### **D. PERPADUAN TEMATIK DAN HOLISTIK**

Perpaduan tematik dan holistik dalam operasionalnya adalah perpaduan tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik. Adapun maksud dan tujuan metode perpaduan tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik adalah agar ada sinkronisasi dan koherensi antara (1) hukum (*law/ahkam*) dan (2) tujuan (*objective/purpose/maqasid al-syari`ah*).

Adapun dalam operasional metode ini adalah dengan kajian yang menyatu (integratif) dan lengkap (komprehensif). Menyatu dalam arti menyatu antara tematik dan holistik. Sementara lengkap dalam arti lengkap nash (semua nash di bidang kajian) dan lengkap pendekatan (menggunakan berbagai pendekatan/tinjauan [interdisipliner]). Dengan demikian seluruh nash yang berbicara subjek bahasan dipahami secara menyatu dan terpadu sebagai satu kesatuan yang utuh, sebagaimana kajian tematik yang sudah dijelaskan. Dalam mengkaji seluruh nash tersebut menggunakan berbagai tinjauan (pendekatan) yang dapat menjelaskan subjek secara komprehensif (interdisipliner). Selanjutnya, dalam memahami seluruh nash dengan menggunakan berbagai pendekatan juga dilengkapi pemahaman konteks (historisitas

nash), yakni pemahaman yang kontekstual untuk memahami tujuan hukum. Sampai di sini kajiannya berarti merupakan kajian tematik, yakni tematik-komprehensif-kontekstual, yang boleh juga disebut dengan tematik-interdisipliner-kontekstual.

Kajian tematik-komprehensif-kontekstual baru sampai pada tingkatan kajian tematik subjek. Padahal memahami al-Qur'an mestinya harus dipahami sebagai satu kesatuan yang utuh dan menyatu. Sebab al-Qur'an menjelaskan antara satu subjek dengan subjek lain, dan al-Qur'an adalah kalam Allah yang satu dan tak terpisahkan antara satu subjek dengan subjek lain.

Untuk tujuan ini (menjadikan al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh), perlu dilengkapi dengan pemahaman holistik, sehingga kajiannya menjadi kajian perpaduan tematik dan holistik. Maksud teori holistik ini adalah bahwa hasil penemuan dengan kajian tematik-komprehensif-kontekstual masih perlu disinkronkan dengan seluruh nash (ajaran) al-Qur'an dalam berbagai aspek, sehingga penemuan kajian tematik subjek disinkronkan dengan seluruh nash (ajaran) al-Qur'an.

Dengan sinkronisasi ini akan ada sinkron antara penemuan tematik-komprehensif-kontekstual dengan kajian holistik-komprehensif-kontekstual. Maka penemuan tersebut menjadi satu kesatuan yang utuh, menyatu dan saling mendukung (sinkron).

Maka kajian perpaduan tematik dan holistik secara operasional adalah dengan sinkron antara penemuan tematik-komprehensif-kontekstual dengan kajian holistik-komprehensif-kontekstual. Dalam operasional tematik sama dengan yang dirumuskan al-Farmawi ditambah pendekatan interdisipliner, dan holistik oleh Rahman. Maka penemuan tersebut menjadi satu kesatuan yang utuh, menyatu dan saling mendukung (sinkron).

Dengan demikian memadukan metode tematik dan holistik dalam tulisan ini, dengan demikian, bahwa penggunaan metode tematik adalah untuk menemukan nilai dasar (prinsip) dari satu tema/subjek tertentu, sekaligus untuk mensinkronkan antara hukum dan tujuan. Sementara metode holistik untuk menemukan nilai dasar (prinsip) antar tema/subjek, yang pada gilirannya menyatukan nilai dasar (prinsip) antar tema/subjek menjadi satu kesatuan yang utuh dan menyatu. Agar antar tema/subjek dapat menjadi kesatuan yang utuh dan menyatu, tentu dibutuhkan keserasian nilai. Karena itu, untuk mencapai tujuan kesatuan yang utuh dan menyatu, antar subjek/tema harus mempunyai nilai dasar yang selaras. Demikian juga dalam kajian ini berusaha memadukan pendekatan sastra-linguistik oleh al-Khulli dengan pendekatan sejarah dan sosial yang ditawarkan Rahman.

Di samping teori di atas sebagai teori pokok, ada juga teori tambahan yang kelak digunakan dalam menganalisis nash dan masalah-masalah di bidang keluarga/perkawinan. Pertama, teori Rahman terhadap penggunaan ‘amm dan khas. Dimana Rahman berpendapat bahwa pemberlakuan yang umum (*‘amm*) lebih mendasar dan paling pantas diterapkan, sedangkan ketentuan spesifik (*khas*) dimasukkan ke bawah naungan prinsip umum.<sup>73</sup> Prinsipnya hukum yang dipegangi Rahman dalam kaitannya dengan kaitan ‘amm dan *khâshsh* dengan demikian adalah *al-‘ibratu bi ‘umûm al-lafz lâ bi khusûs al-sabab* bukan *al-‘ibratu bi khusûs al-sabab lâ bi ‘umûm al-lafz*. Mungkin boleh disebut ketentuan khas bersifat pengecualian (*istitsnâ/exception*). Sebagai pengecualian hanya berlaku dan dipakai dalam kondisi-kondisi atau konteks tertentu yang khusus sifatnya.

Teori tambahan kedua yang kelak digunakan adalah menggunakan model kajian dengan analisis isi nash (*content*), konteks (untuk mencari substansi dari nash), dan kontekstualisasi (untuk mencari relevansi dari nash untuk dipraktekkan pada masa sekarang). Teori ini sama dengan teori analogi (*qiyas*) yang umum digunakan dalam metode penetapan hukum Islam (*Ushul al-Fiqh*).

Teori tambahan ketiga adalah kemungkinan pemerintah menetapkan hukum demi untuk penciptaan mashlahah, sesuai dengan qaidah fikihiyah,

### تصرف الامام علي الرعية منوط بالمصلحة

Sebagai upaya untuk menyempurnakan perpaduan tematik dan holistik, yang kemudian disebut dengan perpaduan tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik, bahwa dalam penggunaan tematik dan holistik disempurnakan dengan menggunakan berbagai pendekatan yang mungkin dilakukan ketika mengkaji nash. Dengan cara seperti ini diharapkan dapat melahirkan hukum yang sekaligus dapat mencapai tujuan hukum. Bagaimana penggunaan metode ini secara sederhana dapat dilihat dalam penjelasan dan contoh berikut meskipun masih perlu penyempurnaan.

Dengan kajian perpaduan tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik dalam memahami al-Nisa’ (4):3, sebagai dasar kebolehan poligami, maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah menghubungkan ayat ini dengan ayat lain yang berbicara perkawinan. Langkah ini sebagai aplikasi sederhana dari tematik. Langkah kedua adalah mengkajinya dengan pendekatan sejarah, dan langkah ini sekaligus sebagai jalan memahaminya secara kontekstual secara sederhana pula. Langkah berikutnya adalah mensinkronkan penemuannya dengan seluruh ajaran al-Qur’an dalam berbagai

<sup>73</sup> Rahman, “Interpreting the Qur’an,” hlm. 49.

aspek, sehingga seluruh ajaran al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang utuh, menyatu dan saling mendukung (sinkron). Langkah terakhir ini sebagai aplikasi dari holistik lagi-lagi secara sederhana.

Dalam rangka menghubungkan ayat ini dengan ayat lain yang berbicara perkawinan, khususnya dihubungkan dengan poligami yang dilakukan secara rahasia, minimal perlu dihubungkan dengan al-Baqarah (2): 233, al-Nisa' (4): 19, dan al-Talak (65): 7. Ayat-ayat ini memerintahkan suami dan isteri agar bermusyawarah dalam kehidupan rumah tangga, meskipun masing-masing ayat mempunyai konteks sendiri.<sup>74</sup> Masih dalam kaitannya dengan menghubungkan al-Nisa' (4): 3 dengan ayat lain di bidang perkawinan, maka perlu dihubungkan dengan nash yang berbicara tujuan perkawinan dan prinsip perkawinan. Ingat bahwa menjaga perasaan pasangan adalah salah satu dari prinsip perkawinan yang merupakan induksi dari sejumlah nash yang berbicara perkawinan.

Dalam kaitannya dengan menggunakan pendekatan sejarah dan ini sekaligus sebagai upaya pemahaman kontekstual, adalah dengan cara memahami historisitas lahirnya ayat. Menurut catatan sejarah ayat ini turun sebagai solusi terhadap pemeliharaan anak yatim dan janda sebagai akibat perang Uhud. Dimana menurut catatan sejarah, dalam perang Uhud Muslim kalah yang mengakibatkan banyak janda dan anak yatim yang membutuhkan perlindungan. Ketika diminta untuk poligami sahabat pun keberatan karena merasa mustahil dapat melaksanakan poligami secara benar. Sebagai respon terhadap sikap sahabat inilah turunnya al-Nisa' (4):129, bahwa untuk membantu melindungi janda dan anak yatim diperbolehkan poligami sesuai kemampuan masing-masing dalam berlaku adil asal tidak terlalu condong kepada salah satu isteri yang mengakibatkan yang lain tidak mendapat perhatian. Dengan demikian, kebolehan poligami waktu itu adalah sebagai solusi terhadap masalah sosial bukan kepentingan pribadi. Karena itu dapat disimpulkan bahwa ayat ini bukan berbicara perihal perkawinan poligami, tetapi berbicara tentang adanya masalah sosial yang harus diselesaikan dengan jalan poligami.

Dengan merujuk pada hubungan hukum (teks), konteks (historistias) dan tujuan (*maqâsid al-Syarî'ah*), maka dapat disimpulkan bahwa tujuan hukum kebolehan poligami adalah dalam rangka menyelesaikan masalah sosial ketika itu, yakni untuk memelihara janda dan anak yatim. Berdasarkan pada pemahaman ini pelaku poligami mestinya berhati-hati, sebab poligami yang terjadi bukan hanya tidak menyelesaikan masalah, malah umumnya menjadi masalah, minimal menjadi pemicu munculnya

---

<sup>74</sup> Tentang langkah ini perlu dielaborasi lebih rinci dan lebih lengkap.

masalah. Dengan demikian praktek poligami yang ada sekarang, yang menjadi masalah, minimal menjadi pemicu munculnya masalah dalam kehidupan keluarga, berarti tidak sejalan dengan syari'ah.

Dalam kaitannya dengan upaya sinkronisasi dengan ajaran seluruh ayat al-Qur'an, bahwa salah satu ajaran al-Qur'an adalah ajaran agar musyawarah dalam memutuskan masalah, termasuk kehidupan rumah tangga. Ajaran lain adalah ajaran agar saling menghargai sesama manusia, termasuk antara suami dan isteri. Demikian juga ajaran agar berlaku adil dan transparansi, termasuk antara suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga. Masih banyak ayat lain yang berhubungan dengan perkawinan yang masih perlu disinkronkan.

## E. KESIMPULAN

Ada dua inti yang dapat dicatat sebagai kesimpulan dari pembahasan di atas. Pertama, bahwa dalam memahami nash perkawinan diharuskan menggunakan kajian perpaduan tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik. Kedua, dengan kajian perpaduan tematik-komprehensif-kontekstual dan holistik, dapat disimpulkan bahwa kebolehan poligami hanya untuk tujuan menyelesaikan masalah-masalah sosial, bukan individu. Praktek poligami yang ada sekarang, yang menjadi masalah, atau minimal menjadi pemicu munculnya masalah dalam kehidupan keluarga, berarti tidak sejalan dengan syari'ah.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Ahmad, Ziauddin. 1997. *Studies in Quran*, ed. Mohamed Taher. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd.
- Al-Farmawi. 1996. *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: Rajawali Pers.
- al-Haddad, Al-Tahir. 1972. *Imra'atunâ fi al-Syari'ah wa al-Mujtama'*, terj. M. Adib Bisri, *Wanita dalam Syariat & Masyarakat*. Jakarta: Pustaka Pirdaus.
- al-Khûlî, Amîn. 1995. *Manâhij Tajdîd fi al-Nahwu wa al-Balaghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Al-Haiati al-Mishrîati al-Âmati li al-Kitâb.
- al-Zarkasyî, Muhammad ibn 'Abdillâh. 1957. *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, ed. Muhammad Abû al-Fadjl Ibrâhîm. Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabîya.

- Ayoub, Mahmoud M. 1984. *The Qur'an dan its Interpreters*. Albany: State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. *The Qur'an dan its Interpreters*. Albany: State University of New York Press.
- Bint al-Syâti', *Al-Tafsir al-Bayâni*, 1: 10.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbunâ al-Akhbar*.
- Engineer, Asghar Ali. 1992. *The Rights of Women in Islam*. Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd.
- \_\_\_\_\_. 1999. *The Qur'an, Women dan Modern Society*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited.
- Esposito, John L. 1982. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Ibn Taimîyah, Taqi al-Dîn. 1994. *Muqaddimah fi Usûl al-Tafsîr*. Beirut: Dâr Ibn Hazm.
- Mas'udi, Masdar F. 1997. *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan.
- Rahman, Fazlur. 1966. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliothca Islamica.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rippin, Andrew. 1988. *Approach to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press.
- Sachedina, Abdulaziz. 2003. *The Role of Islam in Public Square: Guidance or Governance?*. Leiden: University Leiden.
- Setiawan, Nur Kholis. *Literary Interpretation of the Qur'an*.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*. Bandung: Mizan.
- Syamsuddin, Sahiron. 1998. *An Examination of Bint al-Syâti's Method of Interpreting the Qur'an*. Montreal: MA. Thesis of McGill University.

Wadud, Amina. 1992. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti.

## Jurnal

al-Faruqi, Isma'il Ragi. "Towards a New Methodology for Qur'anic Exegesis," dalam *Islamic Studies*, vol. 1 no. 1. Maret 1962.

al-Suyûtî, Jalâl al-Dîn. *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Turâts, 1405/1985. 2:159-161.

al-Syâtibî, Ibrâhîm ibn Mûsâ. *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Ahkâm*, edisi Muhammad Muhy al-Dîn 'Abd al-Hâmid. Kairo: Maktabat wa Matba'at Muhammad 'Alî Shâbih wa Awlâdih. 1969. Vol III:284.

al-Zarkasyî, Badr al-Dîn Muhammad. *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah 1408/1988. 1:61-72.

Engineer, Asghar Ali. 1987. "Social Dynamics and Status of Women in Islam," dalam *Status of Women in Islam*, ed. Asghar Ali Engineer. Delhi: Ajanta Publications.

Haleem, Abdel "Context and Internal Relationships: keys to quranic exegesis (A Study of Sûrat al-Rahmân [Qur'an chapter 55])", dalam *Approaches to the Qur`ân*, ed. G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef. London dan New York: Routledge, 1993.

Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

\_\_\_\_\_. "Islamic Modernism: Its Scopes, Method, dan Alternatifs", *International Journal of Middle East Studies*, no. 1 (1970).

\_\_\_\_\_. "Interpreting the Qur'an," dalam *Afkar Inquiry Magazine of Events dan Ideas*, May 1986.

\_\_\_\_\_. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an," dalam *Journal of Religious Ethics*, vol. XI, no. 2, 1983.

\_\_\_\_\_. "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man," dalam *Islamic Studies*, vol. VI, no. 1, 1967.

Sonn, Tamara. "Fazlur Rahman's Islamic Methodology," dalam *Muslim World*, no. 81. July-October 1991.





# METODOLOGI PEMBACAAN TEKS KEISLAMAN DENGAN PERSPEKTIF GENDER: KONTEKSTUALISASI TAFSIR PARA ULAMA<sup>1</sup>

*Abd. Moqsith Ghazali*

## **A. PENDAHULUAN**

Tulisan ini pernah dipublikasikan dalam buku kumpulan Referensi Standar Evaluasi Hakim dalam Menerapkan Sensitivitas Gender di Mahkamah Syari'ah Aceh yang diterbitkan oleh Mahkamah Syari'ah Aceh. Referensi ini menjadi penting untuk diterbitkan kembali karena mengantarkan perangkat metodologi bagi Hakim, sebagai cara untuk membangun sensitivitas gender dengan menggunakan metode yang biasa digunakan oleh ahli fikih. Sehingga, hakim memiliki pegangan untuk membangun hukum dan menerapkannya tanpa meninggalkan hukum yang telah termaktub dalam undang-undang maupun fikih. Pemahaman hukum ini diharapkan mampu memenuhi kebutuhan akan rasa keadilan yang sejalan dalam konteks kekinian. Mengingat bahwa lelaki dan perempuan hari ini tidak lagi statis sebagaimana dulu ketika hukum (fiqih) itu dikodifikasikan.

Setidaknya kesimpulan dari beberapa penelitian tafsir yang mengkaji tentang akar kekerasan berbasis gender, bahwa kekerasan yang dialami kaum perempuan terjadi dikarenakan pemahaman terhadap teks keagamaan. Secara eksplisit di dalam teks keagamaan Islam terdapat ayat atau hadis yang dianggap oleh sebagian pihak telah memberikan izin kepada laki-laki (suami) untuk melakukan kekerasan berupa pemukulan.<sup>2</sup> Pertanyaannya, bagaimanakah teks keagamaan yang berisi tuntunan moral membenarkan suatu tindakan kekerasan seperti itu?

---

<sup>1</sup> Tulisan ini pernah dipublikasikan oleh Mahkamah Syari'ah Aceh: *Kumpulan Referensi Evaluasi si Hakim dalam Menerapkan Sensitivitas Gender di Mahkamah Syari'ah Aceh*, Lies Marcos dkk2009.

<sup>2</sup> Studi paling awal dilakukan oleh Prof. Rif'at Hassan yang membedah penggalan al-Qur'an surat al-Nisa' 34 yang didalamnya terdapat kata *wadribuhunna*. Menurutnya para penafsir telah mengartikannya dengan tafsir misoginis atau kebencian sehingga arti dari kata *dlaraba* itu menjadi hanya satu pilihan yaitu pukullah. Lihat *Equal before Allah*. Di Indonesia studi bahasa Al-Qur'an terkait dengan isu gender ini dilakukan oleh Prof. Nasaruddin Umar, lihat dalam bukunya yang berjudul *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2002).

Kita mengakui al-Qur'an adalah kitab suci bagi umat Islam. Kesuciannya bukan hanya terletak pada huruf dan kalimat (lafaz)nya melainkan juga pada kandungan makna dan ajaran yang dibawanya. Jika aksaranya terikat pada ruang waktu serta konteksnya, maka ajaran dasar yang dibawanya bersifat universal. Turunnya ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an sering kali dimaksudkan untuk merespons sebuah peristiwa dan karenanya respons itu terikat oleh ruang, waktu dan keadaan. Misalnya al-Qur'an memberikan tuntutan moral tentang proses negosiasi dengan istri manakala terjadi sengketa rumah tangga: menasehati dulu, jika gagal pisah ranjang, jika gagal lagi baru dilakukan "pemukulan".

Bagaimana praktik pemukulan itu dilakukan? Dijelaskan oleh berbagai sumber bahwa sekalipun ada ayat pemukulan dalam al-Qur'an, Rasulullah SAW sebagai *uswah hasanah* bagi umatnya tak pernah satu kali pun melakukan tindakan itu kepada isteri-isterinya. Dengan demikian, umat Islam perlu melihat tujuan utama dari ditentukannya sebuah ajaran. Sebab, dalam setiap ayat hampir selalu terkandung dua sisi mata uang: ada praktek yang menggambarkan apa yang terjadi ketika itu dan karenanya terkait dengan ruang dan waktu, serta ada nilai moral yang dikandungnya yang merupakan petunjuk bagi umat manusia sepanjang masa. Jika praktiknya bersifat kontekstual karena terkait dengan ruang dan waktu kejadian, maka nilai-nilai moral yang dikandungnya bersifat kekal dan universal.

Salah satu nilai universal yang dibawa Islam adalah keadilan. Pentingnya penegakan keadilan bersifat kekal, tak terikat oleh ruang dan waktu dan tak membutuhkan argumen lain. Sementara teknik dan mekanisme pelaksanaan keadilan itu terus berdialektika dengan kebudayaan masyarakat dan konteks sosial-ekonomi-politik yang mengitarinya. Konsekuensinya kita melihat bahwa tata cara pelaksanaan keadilan itu menjadi beragam. Tata cara itu berkembang bersama perkembangan peradaban dan pengalaman manusia karenanya bisa berbeda-beda antara satu kawasan dengan kawasan yang lain.

Salah satu nilai universal dalam Islam itu adalah nilai keadilan. Pentingnya penegakan keadilan bersifat kekal, tak terikat oleh ruang dan waktu. Sementara teknik dan mekanisme pelaksanaannya terus berdialektika dengan kebudayaan masyarakat dan konteks sosial-ekonomi-politik yang mengitarinya. Karenanya tata cara pelaksanaan keadilan itu bisa beragam, berkembang bersama peradaban dan pengalaman manusia.

Jumhur ulama mengakui bahwa banyak ayat al-Qur'an turun dalam kerangka yang terkait dengan kejadian atau peristiwa, baik yang personal maupun publik. Umat Islam juga mengimani kenyataan sejarah bahwa Firman Allah ini tak turun sekaligus (*ghair munajjam*). Ia turun secara beransur-ansur mengikuti peristiwa-peristiwa sosial yang muncul di tengah masyarakat. Respons yang diberikan Qur'an atas sebuah peristiwa sosial pada masanya kadang hanya berupa satu potongan ayat, atau beberapa ayat, atau bisa juga sampai satu surat. Tidak jarang al-Qur'an juga menjelaskan peristiwa khusus yang menjadi motif kehadirannya. Misalnya, permulaan surat al-Anfal ([8]:1) yang menjawab pertanyaan umat Islam perihal pembagian harta rampasan perang:

"Mereka bertanya kepadamu tentang pembagian harta rampasan perang. Katakanlah, "Harta rampasan perang itu kepunyaan Allah dan Rasul. Karena itu, bertaqwalah kepada Allah dan perbaikilah hubungan diantara kalian dan taatlah kepada Allah dan Rasulnya sekiranya kalian adalah orang-orang yang beriman".

Demikian halnya dengan ayat terkait dengan menjelaskan tentang darah haid perempuan yang menyebabkan larangan melakukan hubungan seksual sebagaimana eksplisit disebut dalam Surah al-Baqarah [2]:222:

Mereka bertanya kepadamu tentang darah haid. Katakanlah, "haid itu adalah darah kotor. Oleh sebab itu hendaklah kalian menjauhkan diri dari perempuan (isteri) ketika haid. Janganlah kalian mendekatinya hingga perempuan itu suci kembali. Sekiranya mereka telah suci, maka gaulilah mereka seperti yang diperintahkan Allah. Sesungguhnya, Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan mensucikan diri"

Demikian juga respons al-Qur'an yang secara khusus menyikapi keangkuhan Abu Lahab dan isterinya dalam Surat al-Lahab [111]:1-5:

"Binasalah dua tangan Abi Lahab dan sesungguhnya dia pasti binasa. Tidaklah berfaedah kepadanya harta bendanya dan apa yang ia usahakan. Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak. Dan begitu pula isterinya, pembawa kayu bakar. Yang lehernya ada tali dari sabut".

Dari contoh-comtoh itu terlihat bahwa kehadiran al-Qur'an terkait dengan suatu peristiwa atau konteks yang di dalamnya mengandung pesan moral, sekaligus memiliki relevansi dalam kehidupan masyarakat saat itu. Bahkan al-Qur'an pun menjadi cermin dari realitas kebudayaan dan hukum para-Islam ketika itu. Dan karenanya, tak mengherankan jika al-Qur'an pun berbicara tentang hukum potong tangan, pemukulan isteri, praktik *iddah* (masa tunggu untuk tidak menikah dengan laki-laki lain) yang dijalankan perempuan pasca perceraian, praktik penggunaan penutupaurat dan sebagainya yang pada saat itu turun memang menjadi bagian dari kebudayaan yang hidup, dan al-Qur'an kemudian memberikan makna baru, menolak

atau mengkomodasi praktik-praktik yang ada itu dengan memberi nilai-nilai baru yang senantiasa terkait dengan nilai-nilai tauhid.

Persoalannya adalah bagaimana memahami konteks dan menemukan makna yang ada di balik huruf dan aksara al-Qur'an. Banyak ulama telah menyusun kerangka metodologis dan kaedah penafsiran atas al-Qur'an. Upaya-upaya itu dilakukan karena menyadari adanya prinsip-prinsip universal yang kekal yang terkandung dari setiap ayat serta pada waktu yang ikut dinarasikan oleh al-Qur'an dalam fungsinya sebagai *hudan* bagi manusia. Upaya penafsiran itu telah dilakukan sejak periode klasik hingga kontemporer.

## B. MENGETAHUI BAHASA ARAB

Salah satu metode tafsir paling awal adalah menggunakan kajian bahasa al-Qur'an. Allah berfirman dalam al-Qur'an, "Kami tidak mengutus seorang rasul melainkan dengan bahasa kaumnya agar ia dapat memberi penjelasan sempurna kepada mereka". (QS. Ibrahim [14]: 4). Oleh karena Nabi Muhammad hadir di lingkungan masyarakat yang berbahasa Arab, maka tak terelakkan wahyu Allah pun berbahasa Arab. Tujuannya, tentu bukan hanya agar Nabi Muhammad bisa menjelaskan ajaran-ajarannya, melainkan juga agar ajaran dan makna wahyu itu dapat dipahami oleh masyarakatnya (*mukhathabab awal*). Sejarah menunjukkan bahwa dalam waktu yang tak terlampau lama wahyu-wahyu al-Qur'an yang berbahasa Arab itu menjadi bahan diskusi di tengah masyarakat Arab ketika itu dan meluas ke Afrika, Asia Tengah terutama Irak, Benua Eropa hingga Parsi.

Bersama ekspansi yang dilakukan oleh para pelanjut Nabi sejak para sahabat hingga khalifah dinasti-dinasti yang muncul silih berganti, al-Qur'an pun ikut menyebar ke negeri-negeri lain yang tak menggunakan bahasa Arab. Namun sebagai umat Islam mereka merasa perlu untuk mengerti ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya. Atas dasar itu, para ulama ushul fikih menegaskan bahwa untuk mengetahui makna al-Qur'an yang berbahasa Arab itu tak bisa lain kecuali mengerti dan menguasai gramatika bahasa Arab. Abdullah Darraz menyatakan bahwa mengetahui bahasa Arab merupakan salah satu rukun-rukun ijtihad. Ia berkata:

"Penguasaan terhadap bahasa Arab dalam derajat ini merupakan persyaratan pokok ijtihad sebagaimana telah menjadi ketetapan para ulama ushul fikih".<sup>3</sup>

Masuk dalam persyaratan itu adalah mengetahui kebiasaan bangsa Arab dalam menggunakan bahasa itu. Sebab, sebagaimana dikemukakan al-Syathibi, pola-

---

<sup>3</sup> Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Fikr, Juz III), hlm. 114-118.

pola bahasa Arab ternyata tak selalu *ajeg*. Kadang kala *lafzh'am* (ungkapan umum) digunakan namun dengan maksud khas (khusus), di waktu lain *lafzh'am* itu hanya menunjuk pada arti umum untuk satu segi dan khusus pada segi lain. Lebih lanjut al-Syathibi mengatakan bahwa pengetahuan bahasa Arab untuk memahami al-Qur'an menjadi tolok ukur pemahaman ajaran atau syari'at Islam.<sup>4</sup>

Pandangan al-Syathibi ini didukung Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa untuk memahami al-Qur'an secara tepat diperlukan pengetahuan tentang bahasa Arab termasuk idiom-idiom bahasa Arab pada zaman Nabi.<sup>5</sup> Muhammad Abu Zahrah berkata, seluruh ulama ushul fikih sepakat bahwa mengetahui seluk beluk gramatika bahasa Arab adalah niscaya (*conditio sine qua non*) bagi orang yang ingin mendalami dan menggali kandungan al-Qur'an sebagai sumber hukum yang berbahasa Arab.<sup>6</sup> Dan gramatika bahasa Arab yang perlu diketahui secara minimal adalah:

*Pertama*, bisa membedakan antara kalimat perintah (*kalam insya'i*) dan kalimat khabar (*kalam khabari*). Misalnya firman Allah dalam surat al-Nisa' [4]: 34,

“Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian laki-laki atas sebagian yang lain dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka”.

Secara bahasa, ayat itu bukan kalimat yang secara imperatif (*kalam insya'i*) perlu dilaksanakan, melainkan kalimat informatif (*kalam khabari*) yang menjelaskan konteks kepemimpinan keluarga saat itu. Al-Qur'an hendak menegaskan bahwa ketika dirinya hadir di lingkungan masyarakat Arab biasanya yang berperan sebagai pelindung dan pemimpin perempuan adalah laki-laki. Namun, para ulama menafsirkannya dengan mengatakan bahwa itulah kalimat *insya'i* yang bermakna *khabari*. Dengan argumen itu, mereka berpendirian bahwa laki-lakilah yang seharusnya menjadi pemimpin dan penanggung jawab perempuan. Bahkan tak terbatas di lingkup rumah tangga kepemimpinan itu mencakup juga pemimpin masyarakat dan negara. Pendapat ini misalnya dikemukakan para mufassir seperti al-Zamakhshari, al-Qurthubi, Fakhr al-Din al-Razi, dan lain-lain. Mereka menjelaskan bahwa sebaiknya laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan karena keunggulan yang dimiliki laki-laki dan keterbatasan yang dimiliki perempuan. Tentang kekurangan perempuan, menurut Fakhr al-Din al-Razi, ada dua; ilmu pengetahuan dan kelemahan fisiknya.<sup>7</sup> Al-Zamakhshari

<sup>4</sup> Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II, hlm. 65.

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, “Interdependensi Fungsi 1 Teologi dan Fikih” dalam al-Hikmah: *Jurnal Studi-Studi Islam*, (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 48

<sup>6</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fikih*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), hlm. 380

<sup>7</sup> Menurut al-Razi, keunggulan laki-laki bersifat *given* (terberikan). Tak ada yang meragukan, demikian al-Razi, bahwa kemampuan berfikir dan keluasan ilmu laki-laki jauh diatas perempuan. Itu

berkata, keunggulan laki-laki atas perempuan adalah kemampuan berfikirnya, ketegasannya, komitmennya, kekuatan fisiknya, kemampuan menulisnya, dan keberaniannya.<sup>8</sup> Thabathaba'i berpendapat, watak emosial perempuan menyebabkan yang bersangkutan tak bisa menjadi kepala rumah tangga. Sementara kematangan dan kemampuan berfikir laki-laki menyebabkan dirinya punya kesanggupan untuk mengambil keputusan (*al-qadla'*) dan memecahkan permasalahan, karena itu lelaki memiliki kualifikasi seorang pemimpin baik tingkat keluarga maupun publik.<sup>9</sup>

Dengan pandangan para ulama ini, kita bisa mengatakan bahwa itu adalah tafsir para ulama terhadap al-Qur'an dan bukan pernyataan langsung al-Qur'an itu sendiri. Sejalan dengan kategori *kalam khabari* dan *kalam insya'i* kita juga dapat menyimpulkan bahwa pandangan para ulama itu juga bukanlah kalimat perintah melainkan kalimat informatif.

Sebab, jika pernyataan para ulama itu dianggap sebagai al-Qur'an dan merupakan *kalam insya'i* maka kita sesungguhnya telah memasung al-Qur'an dalam makna yang statis. Ini jelas menyulitkan karena dengan begitu al-Qur'an tak (bisa) lagi menjadi *hudan* bagi kenyataan kehidupan yang berubah. Lelaki, pada kenyataannya tak selalu sanggup menjadi *qawwam* dengan berbagai kualifikasinya sebagaimana dijabarkan para mufasir di atas. Ketidakmampuan itu bisa akibat perubahan struktur keluarga, perkembangan pengetahuan, tata kerja dunia industri yang berpengaruh pada permintaan tenaga kerja, fasilitas dan sarana yang berkembang, atau peraturan-peraturan yang mendorong perubahan relasi antara laki-laki dan perempuan. Itu semua menyebabkan wilayah yang dulunya dianggap *domain* laki-laki tak mungkin lagi bisa dipertahankan. Contoh sederhana adalah soal permintaan tenaga kerja di luar negeri terutama sektor informal. Seberapa kerasnya pun kita bergantung pada tafsir yang menganggap bahwa lelaki adalah pemimpin dan sebagai pencari nafkah, kenyataan bisa menunjukkan sebaliknya; perempuan-perempuan dari wilayah pengirim tenaga kerja secara otomatis menjadi pencari nafkah karena permintaan akan penyediaan tenaga kerja bukan kepada lelaki tetapi kepada perempuan.

---

sebabnya para nabi dan rasul dari kalangan laki-laki. Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1995), Jilid, Juz X, hlm. 92

<sup>8</sup> Al-Zamakhsyari menambahkan sejumlah keunggulan laki-laki atas perempuan, misalnya dalam soal jihad, adzan, khutbah, I'tikaf, kesaksian dalam *hudud* dan *qishash*, kemampuan memanah, bagian waris, kewalian dalam nikah nikah talak-ruju', beristeri lebih dari satu. Bahkan, kebiasaan laki-laki menggunakan jenggot dan serban dianggap sebuah keunggulan. *Al-Zamakhsyari, al-Kasysyaf*, (Mesir, Tanpa Tahun), hlm. 442.

<sup>9</sup> Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid IV, hlm. 351.

”Lelaki adalah pemimpin bagi perempuan” merupakan tafsir para ulama terhadap ayat itu dan bukan pernyataan al-Qur’an itu sendiri. Sejalan dengan kategori kalam khabari dan kalam insya’i kita juga dapat menyimpulkan bahwa pandangan para ulama itu juga bukanlah kalimat perintah melainkan kalimat informatif.

Contoh lain misalnya soal kemampuan tulis menulis. Dahulu dunia tulis menulis dianggap dunia kaum laki. Namun berkat pendidikan dan perkembangan jenis tulis menulis, menyebabkan dunia ini tak lagi eksklusif dikuasai lelaki. Kini perempuan tak sedikit menjadi penulis-penulis handal dan bahkan peraih nobel sastra. Dahulu perempuan dianggap tak bisa mengambil keputusan, sekarang dengan statusnya menjadi hakim misalnya, kaum perempuan tiap hari membuat putusan dan menyelesaikan problem hukum, baik perdata maupun pidana. Dan seiring dengan tingkat pendidikan perempuan yang terus membaik semakin susah untuk mempertahankan tafsir klasik yang menganggap lelaki adalah pemimpin dengan segala keunggulannya sebagaimana diargumentasikan. Dengan demikian tugas kita adalah mengembalikan makna ayat itu kepada al-Qur’an tanpa memasunginya dengan tafsir yang tak relevan dengan kenyataan kekinian.

*Kedua*, memahami bahwa bahasa Arab membedakan benda berdasarkan jenis kelaminnya, *muannas* (*feminin*) dan *muzakkar* (*maskulin*). Dan ini penting karena watak keduanya berbeda. Kata yang mengandung subyek *maskulin* akan memasukkan kedalamannya subyek *feminin*. Kata *kum* (bentuk ketiga jamak) dalam kalimat *Assalamualaikum* misalnya secara pasti mengandung makna jamak kamu semua lelaki dan perempuan. Namun tidak sebaliknya, kata *kunna* (bentuk ketiga jamak perempuan) secara khusus hanya diberlakukan bagi plural perempuan saja. Para hakim telah menggunakan metode ini untuk mengartikan kata *walad* yang tidak hanya mengartikan anak laki-laki tetapi juga anak perempuan meskipun kata *walad* adalah *muzakkar* atau *maskulin* yang tidak memiliki padannya yang *feminin*.

*Ketiga*, mengerti bentuk-bentuk kata, seperti kata yang umum dan khusus, *mutlaq* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mubayyan*, dan sebagainya. Juga kata yang sudah jelas penunjukannya (*wadlih ad-dalalah*) dan kata yang belum jelas penunjukannya (*ghair wadlih ad-dalalah*). Misalnya, Allah berfirman dalam al-Qur’an surat al-Nur [24]:31

” Katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman, ”Hendaklah mereka menahan pandangannya, menjaga kelaminnya dan tak menampakkan perhiasannya kecuali sesuatu yang biasa tampak darinya.



Dalam ushul fikih, kata *zinatahunna* yang ada dalam ayat tersebut termasuk ke dalam ungkapan umum (*lafzh'am*). Sementara yang menjadi *mukhashshish* (pembatas keumuman)nya adalah kalimat pengecualian setelahnya, yaitu *illa ma zhahara minha* (sesuatu yang biasa tampak darinya). Ini disebut *takhshish istitsna'bi al-muttashil* (spesifikasi dengan pengecualian secara langsung). Namun, kalimat *ma zhahara minha* itu pun tak mudah dipahami. Ia termasuk kata *mujmal* sehingga membutuhkan kepada *mubayyin* yang menjelaskan bagian-bagian tubuh mana yang boleh dan biasa tampak di depan laki-laki lain yang bukan mahramnya.

Dalam konteks ini, ulama terbagi ke dalam dua pandangan; ada yang merujuk kepada hadis, dan ada pula yang kembali pada *'urf* (tradisi). Mereka yang bersandar pada hadis berpendapat bahwa yang boleh terlihat itu adalah muka dan telapak tangan, dan selebihnya dari itu tidak boleh tampak. Hal ini didasarkan pada hadis Nabi yang melarang Asma' binti Abi Bakar mempertontonkan tubuhnya dihadapan laki-laki lain kecuali muka dan telapak tangannya. Sementara ulama yang bersandar pada tradisi yang hidup dalam masyarakat membuat kriteria yang berbeda sesuai keadaan. Bagi mereka, separuh lengan dan sedikit di atas tumit, perempuan masih boleh tampak pada laki-laki lain.

*Keempat*, mengerti subyek dan predikat (*mubtada'* dan *khobar*, *fa'il* dan *maf'ul*). Bentuk-bentuk *mubtada'* dan *khobar* sangat banyak. Begitu juga *fa'il* dan *maf'ul*. Ada *khobar* yang didahulukan dari *mubtada'* dan ada pula *maf'ul* yang lebih awal dari *fa'il*. Tanpa pengetahuan ini, sebuah makna al-Qur'an atau teks keagamaan lain tak mudah disingskap. Kekeliruan dalam menentukan subyek dan predikat ini bisa berdampak pada kekeliruan pada pengambilan kesimpulan hukum. Misalnya berfirman dalam al-Qu'an:

Ayat tentang poligami ini diterjemahkan Tim Departemen Agama RI seperti ini;”*maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senang: dua, tiga dan empat*”. Secara gramatikal terjemahan itu tidak tepat. Mereka salah dalam menentukan *fa'il* dari kata *thaba*. Terjemahan yang benar seharusnya, ”*nikahilah perempuan-perempuan yang suka kepada kalian*”. Namun efek dari dua jenis terjemahan ini bisa berbeda, terjemahan pertama cenderung menjadikan perempuan sebagai obyek laki-laki, sementara terjemahan kedua memosisikan perempuan sebagai subyek bagi dirinya sendiri. Pada yang pertama, hak perempuan tampak diabaikan, sedangkan yang kedua menempatkan perempuan setara dengan laki-laki yang berhak menentukan pilihan untuk dirinya.

### C. MENGETAHUI SABAB AL-NUZUL

Para ulama ushul fikih menegaskan bahwa untuk mengetahui makna al-Qur'an, salah satunya, mesti mengetahui *sabab al-nuzul* (sebab turun) dari sebuah ayat. Menurut al-Syathibi, pengetahuan tentang sebab turun ayat merupakan syarat untuk memahami petunjuk al-Qur'an. *Sabab al-nuzul*, bagi al-Syathibi merupakan salah satu penentu untuk mengetahui maksud ayat.<sup>10</sup> Pengetahuan tentang *sabab al-nuzul* dari sebuah ayat juga berguna untuk melakukan reinterpetasi sebuah ayat dan bagaimana kemungkinan ayat tersebut diterjemahkan dalam konteks yang berbeda. Namun, kehati-hatian sangat diperlukan dalam memfungsikan *sabab al-nuzul* ini agar seseorang tak terjebak pada pembatasan berlakunya ayat hanya pada peristiwa yang menjadi sebab turunnya itu.

Pengetahuan tentang *sabab al-nuzul* dari sebuah ayat berguna untuk reinterpetasi dan bagaimana kemungkinan ayat tersebut diterjemahkan dalam konteks yang berbeda. Kehati-hatian sangat diperlukan dalam memfungsikan *sabab al-nuzul* ini agar tak terjebak dalam pembatasan berlakunya ayat hanya pada peristiwa yang menjadi sebab turunnya itu.

Hal-hal yang menjadi petunjuk suatu *sabab al-nuzul* di antaranya, *pertama*, ketika al-Qur'an menjelaskan sendiri. Misalnya, "mereka bertanya kepadamu" (*yas'alumaka*), "katakan kepada mereka" (*was'alhum*). *Kedua*, sebagaimana dikatakan sebelumnya, al-Qur'an langsung menyebut nama dari obyek yang disasanya seperti penyebutan Abu Lahab dalam ayat, atau penyebutan nama Zaid (ibn Haritsah) meskipun secara tidak eksplisit. Tentang peristiwa Zaid ini, Allah berfirman dalam al-Qur'an:

"Dan ingatlah ketika engkau (Nabi) berkata kepada dia (Zaid) yang Allah telah karuniakan kebahagiaan dan engkau pun telah pula memberinya kebahagiaan. "pertahankanlah isterimu (Zainab) dan bertaqwalah kepada Allah, sementara engkau sendiri (Nabi) merahasiakan apa yang ada dalam dirimu yang Allah akan memperlihatkankannya, dan engkau (Nabi) takut kepada sesama manusia padahal Allah lebih patut engkau takuti. Maka, setelah Zaid menceraikan dia (Zainab), Kami nikahkan engkau dengannya agar tidak lagi ada halangan bagi kaum beriman untuk (nikah dengan bekas) istri anak-anak angkat mereka, jika mereka (anak-anak angkat) itu telah menceraikan istri-istri mereka. Dan perintah Allah itu pasti terlaksana. Tidak sepatutnya bagi Nabi ada perasaan enggan mengenai apa yang diwajibkan Allah kepadanya, sesuai dengan sunnah (hukum) Allah pada mereka yang telah lewat sebelumnya. Dan perintah Allah adalah sesuatu yang sangat pasti. Mereka (yang telah lalu sebelumnya) itu adalah orang-orang yang menyampaikan risalat (pesan-pesan

<sup>10</sup> Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II, hlm. 12

suci) Allah; mereka takut kepada-Nya, dan tidak takut kepada seorangpun selain Allah. Cukuplah Allah sebagai penghitung. Muhammad bukanlah ayah seseorang (sekiranya tanpa ada keterkaitan biologis) di antara kamu, melainkan dia adalah rasul Allah dan Penutup para Nabi. Allah Maha Tahu akan segala sesuatu. (QS. Al-Ahzab [33]: 37-40).

Membaca teks di atas segera tampak bahwa ayat tersebut turun dalam konteks yang sangat spesifik, yaitu menyangkut hubungan tiga subyek; Nabi Muhammad, Zaid (anak angkat Nabi) dan Zainab yang awalnya menjadi isteri Zaid yang setelah diceraikan dinikahi Nabi. Sejak saat itu turun, Zaid tak lagi dipanggil sebagai Zaid ibn Muhammad melainkan Zaid ibn Haritsah (Haritsah memang ayah kandung Zaid). Belakangan, dari kasus partikular ini, sejumlah ulama melakukan generalisasi.<sup>11</sup> Dengan merujuk pada kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafzh la bi khushush al-sabab* (yang menjadi perhatian adalah keumuman teksnya dan bukan kekhususan sebabnya), para ulama fikih berkesimpulan tentang; [1]. Anak angkat tak bernasab pada ayat angkatnya. [2] Seorang anak hanya bernasab pada ayah kandungnya sendiri. Dengan demikian, sekiranya berkenan maka ayah angkat diperbolehkan menikahi mantan isteri anak angkatnya.<sup>12</sup>

*Ketiga*, jika al-Qur'an tak menjelaskan sabab al-nuzulnya biasanya para ulama melacakinya melalui hadis, penjelasan para sahabat dan ulama, serta kondisi historis-sosiologis yang mengitari kehidupan umat islam pada zaman Nabi. Ambil contoh firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 34.

"Laki-laki adalah pelindung bagi perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian atas sebagian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Perempuan-perempuan saleh adalah yang taat kepada Allah dan menjaga diri ketika sang suami tidak ada (di samping) karena Allah telah memelihara mereka. Perempuan-perempuan yang kalian khawatirkan *nusyuznya*, maka nasehatilah mereka, pisahkan mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Sekiranya mereka taat pada kalian, janganlah kalian mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Tinggi lagi Maha Besar".

Al-Qurthubi menjelaskan *sabab al-nuzul* ayat ini. Alkisah, Habibah binti Zaid ibn Kharijah ibn Abi Zahir pernah dipukul suaminya, Sa'd ibn al-Rabi". Orang tua Habibah lalu mengadu pada Nabi atas perlakuan menantunya itu. Rasulullah

---

<sup>11</sup> Tentang generalisasi ini, al-Zamakhsyari dalam penafsiran surat al-Humazah mengatakan bahwa boleh jadi surat ini turun karena sebab khusus, tetapi ancaman hukuman yang termuat di dalamnya jelas berlaku umum, mencakup semua orang yang berbuat kejahatan. Ibnu Abbas pun mengatakan bahwa ayat 5:38 tentang kejahatan pencurian berlaku umum, tidak hanya bagi pelaku pencurian. Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf*, Juz I, hlm. 450.

<sup>12</sup> Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid VII, hlm. 488-495.

SAW kemudian meminta Habibah agar membalas pukulan suaminya (*li taqtashsha min zawjiha*).<sup>13</sup> Namun belum lagi melakukannya, turunlah ayat di atas yang secara implisit melarang tindakan pembalasan tersebut. Bisa dibayangkan, sekiranya perintah Rasulullah untuk membalas pukulan tersebut dipenuhi, kekerasan akan dilawan dengan kekerasan lanjutan yang cenderung tak berkesudahan. Jelaslah bahwa ayat itu turun agar kekerasan tak terus berlanjut.

Sekiranya seorang suami mau memukul isteri, maka menurut para ulama klasik pemukulan itu tak boleh dilakukan dengan tanda yang membekas di tubuh. Sebagian ulama mengusulkan agar pukulan itu cukup dengan selempar sapu tangan dan kayu siwak. Nawawi al-Jawi berpendapat, suami harus menghindari memukul wajah isterinya. Pukulan juga tak boleh melukai tubuh, memecahkan tulang, merontokkan gigi, dan sebagainya.<sup>14</sup> Pemukulan dalam ayat itu, menurut Muhammad Rasyid Ridla, perlu ditakwilkan sesuai konteks.<sup>15</sup> Dalam konteks Indonesia, tafsir ayat yang membuka peluang bagi suami memukul isterinya itu telah *ditakhsih* atau *dinaskh juz'i* oleh UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU KDRT). Dalam ushul fikih, pemerintah memang diberi ruang untuk melakukan spesifikasi (*takhshish*) terhadap ayat al-Qur'an. Muhammad Thahir ibn'Asyur membolehkan pemerintah melarang pemukulan dan memberi sanksi kepada suami yang melakukannya.

Praktik *istinbath* dengan pendekatan sejarah turunnya ayat sangat membantu mencari esensi ajaran, yang mungkin tak selalu bisa dilakukan ketika mengandalkan pendekatan kebahasaan (*min haitsu al-lughah*) saja. Dengan perkataan lain, al-Qur'an tak melulu dapat dilihat dari sisi linguistiknya melainkan juga darokonteks historis-sosiologis yang menyertainya. Itu sebabnya seorang mujtahid mesti mengetahui *asbab al-nuzul*. Al-Syathibi menambahkan tentang adanya keharusan mengetahui tradisi

---

<sup>13</sup> Riwayat lain menyebutkan bahwa ayat ini turun untuk merespons pemukulan Tsabit ibn Qays ibn Syammas terhadap isterinya, Jamilah binti Ubayy. Yang lain berpendapat, ayat ini turun ketika Amirah binti Muhammad ibn Maslamah dipukul oleh suaminya, Sa'ad ibn al-Rabi'. Al-Qurthubi, al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, Jilid III, hlm. 152.

<sup>14</sup> Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Juz I, hlm. 557; Al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, Jilid III, hlm. 156; Nawawi al-Jawi, *Marah Labidz*, Juz I, hlm. 149; Thabathaba'i, *al-Mizan*, Jilid IV, hlm. 357; Al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, Jilid IV, hlm. 71. Namun, tak sedikit ulama yang mendramatisasi ayat tersebut. Abu Hayyan al-Andalusi berkata, jika berbagai cara agar isteri patuh tak memadai, maka suami diperbolehkan mengikat isteri dengan seutas tali untuk kemudian disetubuhi. [Abu Hayyan al-Andalusi dalam *al-Bahr al-Muhith*, Kairo: Dar al-Fikr, Juz II, hlm. 252]. Pendapat ini kiranya tak cukup manusiawi dalam memperlakukan isteri sebagai makhluk Allah dan bertentangan dengan hadis riwayat Abdullah bin Zam'ah yang melarang memperlakukan isteri seperti budak; siang hari dipukul dan malam hari disetubuhi.

<sup>15</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Juz V, hlm. 62; Fakhr al-Din Al-Razi, *Mafatih al-Ghoib*, Juz V, hlm. 94.

dan khultur masyarakat serta situasi ketika turunnya suatu ayat. Pengetahuan ini, menurutnya dapat menghilangkan keraguan dalam memahami ayat. Ia berpendapat:

”Termasuk (persyaratan ijtihad) itu adalah mengetahui tradisi masyarakat Arab, ungkapan-ungkapannya, tindak-tanduknya, dan hal-ihwalnya ketika al-Qur’an diturunkan. Sekalipun al-Qur’an turun tanpa sebab yang khusus, maka seharusnya bagi seseorang yang ingin menyelami ilmu al-Qur’an mengetahui hal-hal tersebut. Sekiranya tidak (mengetahui), maka yang bersangkutan terperangkap pada sejumlah kesangsi dan problem yang tak mungkin dipecahkan tanpa memiliki pengetahuan (tentang tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab) tersebut.<sup>16</sup>

Dalam konteks Indonesia, tafsir ayat yang membuka peluang bagi suami memukul isterinya itu telah ditakhsish atau dinaskh juz’i oleh UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga ( UU KDRT ). Dalam ushul fikih, pemerintah memang diberi ruang untuk melakukan spesifikasi (takhsish) terhadap pemaknaan ayat al-Qur’an.

Al-Syathibi tampaknya ingin mengatakan, aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam memahami suatu ayat bukan hanya sebab-sebab langsung yang biasanya cenderung partikular, tetapi juga mencakup keadaan sosio-kultural yang hidup dalam masyarakat tatkala al-Qur’an diturunkan.

Dengan pendekatan *sabab al-nuzul* ini, kita misalnya bisa membaca ayat poligami dalam al-Qur’an.

”Berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah akil-baligh) harta mereka. Janganlah kalian menukar yang baik dengan yang buruk, dan jangan kalian memakan harta mereka (bercampur) dengan harta kalian. Sesungguhnya tindakan (memakan dan menukar) itu merupakan dosa besar. Jika kalian khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (bilamana kalian menikahi mereka, maka nikahilah perempuan-perempuan yang suka kepada kalian: dua, tiga, dan empat. Jika kalian khawatir tidak dapat berlaku adil kepada mereka, maka nikahilah dengan seorang perempuan saja atau (setubuhilah) budak-budak perempuan kalian. Yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”. (QS. Al-Nisa’ [4]:2-3)

Dengan bersandar pada redaksi ayat itu, para ulama berbeda pendapat tentang makna dan kandungan hukumnya. *Pertama*, ada ulama yang berpendapat poligami bisa dilakukan dengan 9 bahkan 18 perempuan. Bahwa kata ”al-nisa’” dalam ayat tersebut merupakan kata umum yang tak bisa dispesifikasi dengan angka (*matsna, tsulasa, ruba’*). Angka itu disebutkan untuk menunjukkan bahwa laki-laki diperbolehkan menikah dengan sejumlah atau banyak perempuan. Mereka pun menambahkan bahwa huruf

<sup>16</sup> Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*, Juz II, hlm.348.

*waw* yang mengantarai *matsna, tsulasta, ruba'* menunjuk pada penjumlahan bukan pada pemilihan. Mereka memperkuat argumennya bahwa Nabi menikah lebih dari empat orang perempuan. Nabi wafat dengan meninggalkan 9 orang isteri.<sup>17</sup>

*Kedua*, ulama yang membolehkan poligami, maksimal 4 perempuan. Kata *ruba'* dalam al-Nisa' ayat 3 menunjukkan adanya batas maksimal berpoligami. Ditambahkan lagi bahwa Nabi menyuruh Ghailan al-Dimasyqi yang beristrikan 10 perempuan untuk menceraikan 6 istrinya dan memilih 4 istri. Sementara pernikahan Nabi yang lebih dari empat perempuan harus dipahami sebagai bentuk pengkhususan bagi Nabi. Kelompok kedua ini memiliki kemiripan dengan kelompok pertama menyangkut kemungkinan laki-laki beristri lebih dari satu. Mereka hanya berbeda dalam hal jumlah.<sup>18</sup>

Dua jenis tafsir tersebut menunjukkan bahwa menyerah sepenuhnya pada pendekatan kebahasaan tak memadai untuk menemukan pengertian pokok dari ayat dimaksud. Karena itu, ayat tersebut mesti dilihat, baik dari *sabab al-nuzulnya* yang partikular maupun konteks sosio-kultural yang menyertai kehadirannya. *Pertama*, ayat ini turun bukan untuk mendeklarasikan poligami melainkan untuk menjelaskan hak anak-anak yatim. Aisyah al-Zahra (isteri Nabi) menjelaskan bahwa ayat ini turun terkait dengan soal anak perempuan yatim yang berada dalam pengampuan walinya. Dikisahkan, perempuan yatim tersebut memiliki sejumlah harta. Sang wali bukan hanya takjub terhadap kecantikannya melainkan juga terhadap hartanya yang melimpah. Ia hendak menikahi si yatim tersebut dengan maskawin tak lazim. Ia memberikan maskawin tidak seperti halnya maskawin bagi perempuan-perempuan lain. Lalu, menurut Aisyah, turunlah ayat di atas yang melarang pernikahan itu dan agar laki-laki itu mencari perempuan lain dan bukan perempuan yatim tersebut.<sup>19</sup> Muhammad Rasyid Ridla menjelaskan bahwa ayat itu turun untuk menegaskan larangan memakan harta anak yatim sekalipun jalan perkawinan telah ditempuh (*walaw bi wasithah al-zawjiyyah*).<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz V, hlm. 182.

<sup>18</sup> Dua tafsir tersebut melulu melihat potongan ayat 3. Sementara penggalan pertama kalimat ketiga itu, jarang dibaca. Dengan memperhatikan redaksi kalimatnya, surat al-Nisa' ayat 2-3 itu sesungguhnya bukan sebagai pengumuman tentang poligami tetapi lebih sebagai advokasi dan perlindungan terhadap hak anak-anak yatim. Alkisah, Nabi Muhammad pernah marah kepada Ali bin Abi Thalib yang hendak me-madu-kan anaknya, fathimah al-Zahra, dengan perempuan lain bernama Zainab binti Abi Jahal.

<sup>19</sup> Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid III, Juz V, hlm. 15.

<sup>20</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Juz IV, hlm. 284.

Al-Zamakhshari menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

” Sekiranya kalian (laki-laki) khawatir tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak perempuan yatim, maka nikahilah perempuan-perempuan lain yang suka kepada kalian”.<sup>21</sup>

*Kedua*, ayat tersebut seharusnya diletakkan dalam konteks kebudayaan yang melingkupinya. Jelas, poligami bukan melulu soal teks yang tertulis melainkan juga teks masyarakatnya atau kebudayaan. Ayat poligami turun dalam struktur masyarakat patriarkhi, di mana posisi laki-laki memang sangat dominan. Sekarang, ketika zaman kian mengarah pada kesetaraan laki-laki dan perempuan, maka laki-laki tak bisa leluasa menjalankan poligami. Muhammad Abduh, sebagaimana dikutip Muhammad Rasyid Ridla, memberikan catatan terhadap praktik poligami di kalangan umat Islam. Lalu ia menyimpulkan:

”Telah dijelaskan pada bagian terdahulu bahwa kebolehan beristeri lebih dari satu merupakan ruang sempit sehingga membutuhkan sejumlah persyaratan untuk merealisasikan poligami. Seakan ia (Muhammad Abduh) hendak melarang poligami. Telah juga dijelaskan bahwa laki-laki yang khawatir tidak dapat berbuat adil, maka haram baginya berpoligami..... Sesungguhnya poligami menyalahi kodrat perkawinan yang meniscayakan hanya ada satu isteri sebagaimana hanya ada satu suami”.<sup>22</sup>

Di Indonesia telah terbit UU Perkawinan No. 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam yang mengatur penyelenggaraan poligami. Bahwa poligami tak boleh dilakukan kecuali memenuhi persyaratan yang dimungkinkan menurut hukum. pasal 57 KHI, ”Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila: [a] isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri; [b] isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; [c] isteri tidak dapat melahirkan keturunan. Disebutkan pula dalam pasal 58 bahwa poligami bisa dilangsungkan setelah ada persetujuan isteri dan adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka.

Dengan demikian secara keseluruhan yang sedang diupayakan adalah melakukan pembatasan dan sama sekali bukan izin apalagi perintah untuk melakukannya. Undang-undang ini juga mengharuskan perempuan dan anak yang akan terlibat dalam rumah tangga menjadi para pihak yang wajib dimintakan pendapat dan izinnya.

---

<sup>21</sup> Al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf*, Juz I, hlm. 409.

<sup>22</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim*, Juz IV, hlm 288-286. Pandangan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla soal poligami ini secara panjang lebar dibahas dalam tafsirnya itu, mulai dari halaman 281 hingga 308.

Bahkan di beberapa negeri Muslim seperti Tunisia, poligami telah dianggap sebagai tindakan kriminal yang pelakunya diancam dengan hukum penjara dan denda. Keputusan ini mungkin diambil setelah sebelumnya diadakan sejumlah penelitian, baik secara normatif melalui pendekatan kebahasaan dan *sabab al-nuzul* ayat al-Qur'an maupun secara sosio kultural dengan pendekatan sosiologis-antropologis. Sebab, dalam pandangan hukum Islam, tak seluruh yang halal itu boleh dilakukan.

Kalau suatu waktu, poligami dipandang oleh para ulama lebih banyak mafsadat ketimbang maslahatnya, maka tak tertutup kemungkinan poligami dinyatakan sebagai perbuatan *haram li gairi*. Keharaman tak terletak pada *dzat* poligaminya, melainkan pada efek buruk yang ditimbulkannya. Muhammad Rasyid Ridla berpendapat tentang bolehnya pemerintah membuat kebijakan yang melarang poligami ketika kemudharatan poligami sudah umum terjadi (*imkan man'i al-hukkam li mafasid al-ta'ddud bi al-tadlyiq fihidza 'amma dlararuhu*).

Kalau poligami dipandang lebih banyak mafsadat ketimbang maslahatnya, maka tak tertutup kemungkinan poligami dinyatakan sebagai perbuatan haram li gairi. Keharaman tak terletak pada dzat poligaminya, melainkan pada efek buruk yang ditimbulkannya (amr khariji).

#### D. MENGETAHUI PRINSIP DASAR SYARI'AT

Tak ada yang menyangkal bahwa syari'at Islam hadir dengan beberapa tujuan dan kegunaan (*maqashid al-syari'ah*). Setelah melakukan pembacaan intens terhadap sumber-sumber hukum Islam seperti al-Qur'an dan al-Hadis, sekelompok ulama mengambil kesimpulan tentang *maqashid al-syari'ah*. Ibn Qayyim al-Jawziyah misalnya berkata:

"Sesungguhnya dasar dan pondasi syari'at islam adalah hikmat-kebijaksanaan dan kemaslahatan seluruh hamba baik di dunia maupun diakhirat. Syari'at itu adalah keadilan sepenuhnya, rahmat sepenuhnya, kemaslahatan sepenuhnya, dan kebijaksanaan sepenuhnya. Setiap soal yang (nyata) keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju sebaliknya, dari kemaslahatan menuju kemafsadatan, dari kebijaksanaan menuju kesia-siaan, maka itu bukan syari'at sekalipun sudah dilakukan penakwilan atasnya. Syari'at adalah keadilan Allah diantara hamba-hambaNya, rahmat-Nya diantara semua makhluk, naungan-Nya di bumi, dan hikmat-kebijaksanaan-Nya".<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2004), Juz III, hlm. 5.



Jawdat Said berkata bahwa seluruh syari'at para nabi didasarkan pada keadilan. [Dimana ada keadilan disitu ada syari'at Allah], kata Jawdat Ali.<sup>24</sup> Prinsip-prinsip ini mestinya menjadi dasar dan substansi dari seluruh syari'at. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran ahli fikih ketika memutuskan suatu kasus hukum. penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita syari'at.

Pandangan ini juga dikemukakan al-Ghazali (w. 505 H./111 M.), Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H.),<sup>25</sup> Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H.), Syihab al-Din al-Qarafi (w.685 H.),<sup>26</sup> Najm al-Din al-Thufi (w. 716 H.), Abu Ishaq al-Syathibi (w.790 H.), hingga Muhammad ibn al-Thahir ibn 'Asyur (w. 1393 H./ 1973 M.),<sup>27</sup> dan 'Allal al-Fasi (w. 1393 H./1973 M.)<sup>28</sup>. Mereka sepakat, sesungguhnya syari'at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashalih*) dan menolak kemafsadatan (*dar'u al-mafasid*). Sebuah pernyataan yang menyebut bahwa syari'at Islam dibangun demi kebahagiaan (*sa'adat*) manusia baik di dunia maupun di akhirat (*ma'asy wa ma'ad*), mencerminkan kemaslahatan tadi.<sup>29</sup>

Dalam konteks kemaslahatan ini, 'Izz al-Din ibn Abd al-Salam, ahli hukum Islam dari madzhab Syafi'i mengatakan, segala upaya hendaknya difokuskan kepada kepentingan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.<sup>30</sup> Tuhan tidak memerlukan ibadah hamba-Nya. Allah tidak mendapatkan untung apa-apa dari ketaatan mereka yang taat, dan sebaliknya tidak dirugikan oleh perbuatan munkar mereka yang durhaka. Bahkan, Al-Thufi, ahli hukum Islam dari madzhab Hambali, menganut aliran yang mendahulukan kemaslahatan umum atas *nash* tertentu dan *ijma'*. Bagi al-Thufi, secara *lafzhiyah*, *nash* memang mengundang terjadinya perbedaan pendapat, sedangkan memelihara kemaslahatan (*ri'ayah al-mashalih*) adalah mutlak disepakati. Mengikuti maslahat lebih utama.<sup>31</sup>

---

<sup>24</sup> Jawdat Said, *La Ikraha fi al-Din: Dirasah wa Abhats fi al-Fiker al-Islami*, (Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salam li al-Dirasat wa al-Nasyr, 1997), hlm.18.

<sup>25</sup> Fakhr al-Din al-Razi, *al-Mahsul min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz II, hlm. 45.

<sup>26</sup> Al-Qarafi, *Mukhtashar Tanqih al-Fushul fi al-Ushul*, (Damaskus: al-Maktabah al-Hasymiyah, Tanpa Tahun), hlm. 8.

<sup>27</sup> Ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Tunis: al-Syariah al-Tunisiyah li al-Tawzi, 1978), hlm. 85.

<sup>28</sup> Allal al-Fasi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, (Casablanca: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), hlm. 181-184.

<sup>29</sup> Shubi Shalih, *Ma'alim al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, Tanpa Tahun), hlm.62.

<sup>30</sup> 'Izz al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, (Beirut: Dar al-Jil, Tanpa Tahun), Juz II hlm. 72.

<sup>31</sup> Najmuddin al-Thufi, *Syarh Mukhtashar al-Rawdlah fi Ushul al-Fikih*, (Mekah al-Mukarramah: Mathabi' al-Syarq al-Awsath, 1989), hlm. 62. Pendapat Thufi ini mendapatkan tanggapan keras dari

Dengan mengetahui *maqashid al-syari'ah* ini seseorang bisa mengerti mana yang menjadi tujuan (*ghayah*) dan mana yang menjadi sarana untuk mencapai tujuan (*wasilah*). Jelas, bahwa tujuan dari seluruh syari'at adalah keadilan dan kemaslahatan. Akan tetapi, sarana untuk mencapai tujuan itu bisa beragam sesuai konteks ruang dan waktu. Dahulu ketika perempuan merupakan harta milik keluarga, maka prilakunya yang dianggap mencemarkan keluarga harus dibalas dengan hukuman paling berat yaitu dirajam sampai mati.

Dalam komposisi masyarakat patriarki yang bertumpu pada suku, perempuan merupakan harta milik keluarga. Setiap pencemaran nama baik keluarga, masyarakat semacam itu punya cara untuk membersihkannya.

Perempuan yang mencemarkan nama keluarga seperti berbuat zina harus dihukum dengan hukuman yang berat, dirajam sampai mati. Dengan cara itu nama baik keluarga, suku dapat dibersihkan dan terjaga. Namun dalam masyarakat moderen dewasa ini masihkah nama baik keluarga dijaga dengan merajam perempuan?

Dulu perempuan tak dianggap sebagai manusia sepenuhnya bahkan barang yang bisa diwariskan, maka pembagian warisan 2:1 merupakan sarana untuk mencapai keadilan terhadap perempuan. Allah berfirman, *li al-dzkari mitslu hazhzi al-untsayaini* (bagian anak laki-laki dua kali bagian anak perempuan). Sekarang, dalam konteks-konteks di mana perempuan juga harus memikul beban keluarga, harus menjadi kepala keluarga dan pencari nafkah, menjadi tempat orang tua berlindung di hari tua, turut menyumbang ekonomi keluarga, maka pembagian 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan tidak otomatis bisa diterapkan jika tujuan dari disyariatkan pembagian waris adalah untuk mencapai keadilan dan maslahat. Jika dalam sebuah keluarga anak laki-laki selama hidupnya telah mendapatkan pendidikan paling baik dengan biaya paling besar, sementara anak perempuan tak mendapatkan kesempatan itu karena harus menjaga orang tua, adilkah menerapkan warisan 2:1 untuk anak lelaki dan perempuan? Padahal tatanan keluarga saat ini tak lagi sama dengan ketika hukum pembagian waris itu diterapkan. Saat itu laki-laki merupakan pemimpin kaum dan keluarga besar secara ekonomi, politik dan sosial harus menjadi pelindung anggota-anggota keluarganya yang lain terutama anak-anak, perempuan dan orang tua mereka. Sementara dalam pola keluarga saat ini, sistem kekerabatan yang berpusat pada kaum

---

Sa'id Ramadlan al-Buthi. Sa'id menyatakan, alasan yang diajukan Thufi tidak kuat, dengan demikian tertolak. Sa'id Ramadlan al-Buthi, *Dlawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1990), hlm. 182-189.

tak lagi eksis, keluarga dibentuk dalam struktur keluarga inti. Karenanya tanggung jawab lelaki tak lagi sebesar dulu ketika masih dalam struktur keluarga kaum.

(Soal warisan yang tidak membagi menjadi 2:1) itu bukan soal meninggalkan nash al-Qur'an, tapi tidak menerapkan nash itu dalam konteks yang sangat khusus. Memberikan dua bagian untuk anak laki-laki di mana fungsi sosial politiknya telah berubah—meminjam bahasa al-Qur'an, bisa merupakan pembagian yang tak adil (*tilka idzan qismatun dliya*). Padahal tujuan dasar dari seluruh syari'at adalah tercapainya keadilan paripurna. Keadilan dalam soal pewarisan memang tak selalu identik dengan pembagian sama rata.

Ini bukan perkara meninggalkan nash al-Qur'an. Akan tetapi, tidak menerapkan *nash* itu dalam konteks yang sangat khusus.<sup>32</sup> Memberikan dua bagian terhadap anak laki-laki yang fungsi sosial politiknya telah berubah—meminjam bahasa al-Qur'an, bisa merupakan pembagian yang tak adil (*tilka idzan qismatun dliya*). Padahal tujuan dasar dari seluruh syari'at adalah tercapainya keadilan paripurna. Keadilan dalam soal pewarisan memang tak selalu identik dengan pembagian sama rata antara laki-laki dan anak perempuan. Karena itu, pembagian 2:1 mestinya bisa berlaku terhadap anak perempuan, misalnya ketika si anak perempuan membutuhkan advokasi secara ekonomi yang salah satunya melalui jalan pewarisan ini.

Namun, pandangan ini pasti ditolak oleh sebagian ulama yang memandang bahwa 2:1 merupakan ayat *qath'i* yang harus diterapkan dalam keadaan apapun. Dalam kaitan itu, sejumlah ulama Indonesia mencari solusi lain. Mereka tak ingin mengubah ketentuan 2:1 yang dinyatakan secara jelas dalam al-Qur'an, tetapi mereka ingin bertindak adil karena melihat perubahan peran yang tidak lagi sama dengan saat ayat itu turun. Mereka ingin menetapkan secara adil tanpa membedakan bagian anak laki-laki dan anak perempuan. Akhirnya, para ulama itu lebih memilih jalan tengah dengan mengupayakan pemberian *hibah* kepada anak perempuannya sebelum akhirnya dilakukan pembagian secara faraid.

Di Aceh misalnya, anak perempuan secara adat mendapatkan hibah *hareuta peumulang* berupa rumah, sawah, dan kerbau begitu mereka memasuki perkawinan. Dan kelak jika terjadi perceraian bukan perempuan yang keluar dari rumah melainkan

---

<sup>32</sup> Umar ibn Khattab pernah tak memotong tangan para pencuri pada zaman paceklik. Menurut Umar, orang yang mencuri hanya untuk keperluan makan dan minum, tak bisa disebut pencuri (*al-sariq*). Karena itu, ayat *al-sariq wa al-sariqatu faqtha'u aydiyahuma* (pencuri laki-laki dan perempuan, potonglah tangannya) tak bisa diterap kepada yang bersangkutan. Ini, sekali lagi, bukan meninggalkan *nash* melainkan tak menerapkan *nash*.

lelaki. Melalui cara ini, ulama Aceh di masa lalu telah berusaha menemukan *maqasid syari'ah* tanpa mencederai makna ayat kewarisan yang terdapat dalam al-Qur'an. Pada akhirnya yang diperlukan adalah keterbukaan para ulama dan hakim Mahkamah Syar'iyah dalam melihat ayat-ayat langit (teks) dengan menimbang ayat-ayat bumi (relitas). Para ulama masa lalu telah memberikan bekal cukup berupa berbagai metodologi untuk penerapannya untuk keadilan. []

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Buthi, Sa'id Ramadlan. 1990. *Dlawabith al-Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- al-Fasi, Allal. 1993. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*. Casablanca: Dar al-Gharb al-Islami.
- al-Jawi, Nawawi. *Marah Labidz*. Juz I.
- al-Jawziyah, Ibn al-Qayyim. 2004. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Al-Qarafi. T.t. *Mukhtashar Tanqih al-Fushul fi al-Ushul*. Damaskus: al-Maktabah al-Hasymiyah.
- Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid VII.
- Al-Qurthubi. *Tafsir al-Qurthubi*. Jilid III.
- al-Razi, Fakhr al-Din. 1995. *Mafatih al-Ghaib*. Kairo: Dar al-Fikr.
- al-Razi, Fakhr al-Din. T.t. *al-Mahshul min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Salam, 'Izz al-Din ibn Abd. T.t. *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Beirut: Dar al-Jil.
- Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II.
- Al-Syathibi. T.t. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Kairo: Dar al-Fikr.
- Al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, Jilid IV.
- al-Thufi, Najmuddin. 1989. *Syarh Mukhtashar al-Rawdlah fi Ushul al-Fikih*. Mekah al-Mukarramah: Mathabi' al-Syarq al-Awsath.
- Al-Zamakhsyari. T.t. *al-Kasyshaf*. Mesir: Tnp.

Ibn Katsir. *Tafsir Ibn Katsir*. Juz I.

Ibn`Asyur. 1978. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*. Tunis: al-Syarikah al-Tunisiyah li al-Tawzi.

Rahman, Fazlur. "Interdependensi Fungsional Teologi dan Fikih" dalam al-Hikmah: *Jurnal Studi-Studi Islam*. Bandung: Mizan, 1990.

Ridla, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, Juz V.

Said, Jawdat. 1997. *La Ikraha fi al-Din: Dirasah wa Abhats fi al-Fikr al-Islami*. Damaskus: Markaz al-'Ilm wa al-Salam li al-Dirasat wa al-Nasyr.

Shalih, Shubi. T.t. *Ma'alim al-Syari'ah al-Islamiyah*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.

Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*.

Zahrah, Muhammad Abu. 1958. *Ushul al-Fikih*. Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi.

# PEREMPUAN DALAM FIKIH

*Saptoni*

## A. PENDAHULUAN

Dalam khazanah fikih klasik, “perempuan” merupakan salah satu objek kajian yang sering dibahas secara khusus dalam bab tersendiri. Dari sudut pandang positif, ini menunjukkan bahwa persoalan yang terkait dengan perempuan merupakan sesuatu yang penting sehingga memerlukan pembicaraan tersendiri, tetapi hal ini juga menandakan bahwa perempuan adalah objek yang tidak bisa menentukan dirinya sendiri sekaligus perempuan tidaklah sama dengan laki-laki, kalau dilihat dari sudut pandang negatif. Hampir seluruh persoalan *fiqhiyyah*, ketika dikaitkan dengan perempuan, selalu dibicarakan dan diberikan aturan secara berbeda dari fikih secara umum. Dalam masalah *taharah*, misalnya, pembicaraan tentang darah haid dan --perbedaannya serta cara membedakannya dengan-- darah *istihadlah* bisa menghabiskan berpuluh halaman, belum lagi konsekuensi rumit yang harus ditanggung si perempuan yang menjalaninya.<sup>1</sup> Hal tersebut tidak lepas dari cara keberagamaan yang terlalu menekankan aspek formalitas *fiqhiyyah*. Ukuran-ukuran kesalihan selalu dilihat

---

<sup>1</sup> Tidak sedikit buku fikih yang sangat rigid membahas masalah ini hingga batas yang tidak applicable lagi. Sebagai salah satu contoh adalah perhitungan masa haid bagi perempuan muda yang memasuki usia dewasa. Jika seorang perempuan muda yang belum genap berusia 9 tahun (sebagai batas minimal usia dewasa perempuan menurut sebagian ulama) mengeluarkan darah selama 20 hari dimulai pada usia 9 tahun kurang 10 hari. Dalam hal ini, harus dibedakan antara darah yang keluar pada 5 hari pertama sebagai darah *istihadlah* dan 15 hari berikutnya sebagai darah haid, dengan konsekuensi hukum yang berbeda pula, baik mengenai tata cara pembersihannya maupun konsekuensi lainnya seperti batas kedewasaan, misalnya. Hal ini tidak berlaku bila terjadi pada usia 9 tahun tepat, karena perhitungan yang berlaku adalah aturan umum tentang batas maksimal masa menstruasi, yakni selama 15 hari, bila setelah 15 hari itu masih mengeluarkan darah, maka dianggap sebagai darah *istihadlah*. Dalam masalah darah haid ini, ada juga yang membedakan berdasarkan warnanya antara yang kehitaman sebagai darah haid atau kemerahan sebagai darah *istihadlah*. Contoh pembahasan ini bisa lihat Sulayman ibn Umar ibn Muhammad al-Bujayramiy, *Hâsiyyah al-Bujayramiy ‘ala al-Minhaj (al-Maktabah al-Syamilah, edisi II)*, II: 45-46; dan al--Nawâwy *Raudlah al-Talibin wa ‘Umdah al-Muftiyyin (al-Maktabah al-Syamilah, edisi II)*, I: 48.

pada aspek tata lahir yang bersifat simbolik, bukan pada substansi keberagamaan itu sendiri. Masalah-masalah peribadatan selalu dibahas dengan sangat mendetail, karena ada kekhawatiran tidak sahnya suatu ibadah jika “salah” dalam menjalani tertib ritual yang sudah digariskan. Seluruh hal terkait dengan tata cara peribadatan harus dirinci sedemikian rupa agar umat awam tidak salah dalam mengamalkan agamanya.

Selain itu, banyak pemikir dan ulama yang berpandangan bahwa salah satu aspek penting yang perlu mendapat perhatian dalam agama ini adalah perempuan, karena menurut mereka perempuan adalah salah satu titik lemah yang bisa menghancurkan agama. Oleh karena itu, banyak karya fikih maupun lainnya yang menekankan perempuan sebagai objek kajian “istimewa”. Peringatan-peringatan keras banyak dibuat dan ditujukan kepada perempuan agar selalu mengingat potensi-petensi negatif yang melekat pada dirinya. Berbagai argumen pun dibangun sebagai legitimasi cara pandang yang seperti ini, mulai dari persoalan akidah hingga masalah kehidupan sehari-hari. Cerita tentang penciptaan manusia, yang menempatkan perempuan sebagai makhluk kedua, yang diambil dari tulang yang bengkok, adalah salah satu contoh legenda umum *salah kaprah* yang sudah mendarah daging di kalangan umat Islam, yang bisa ditemukan dalam banyak referensi.<sup>2</sup>

Kondisi ini tentu juga berpengaruh terhadap pembentukan cara pandang fikih terhadap perempuan, dengan beragam implikasi negatifnya, dari ketidaksempurnaan ibadah perempuan hingga berkurang dan hilangnya hak-hak perempuan sebagai manusia seutuhnya. Banyak tulisan yang kemudian mengaitkan hal ini dengan sangat dominannya budaya patriarkhi dalam pembacaan-penciptaan teks keagamaan. Otoritas keagamaan yang banyak ditentukan oleh (budaya) laki-laki pada gilirannya juga menentukan cara pandang “otoritatif” yang tertuang dalam referensi-referensi yang diproduksi. Ketika teks dasar (dalam hal ini, al-Qur’an dan hadis, misalnya) yang menjadi rujukan berbicara dalam dataran yang sangat umum, interpretasi implementatifnya menjadi berbeda disesuaikan dengan pola pikir yang mendasarinya, yang patriarkhis tersebut. Selain itu, juga masih kuatnya pengaruh pandangan pra-

---

<sup>2</sup> Legitimasi yang didasarkan pada penafsiran terhadap ayat dan hadis banyak dijumpai, dari yang sangat klasik, seperti karya Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jâmi‘ al-Bayân fi Tafsîr al-Qur’ân*, tahqiq: A.M. Syakir (Mu’assasah al-Risalah, 2000), 7:512-7, juga Ismâ‘il ibn Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adîm*, tahqiq: Sâmî ibn Muhammad Salâmah (Dâr al-Tayyibah, 1999), II: 206; hingga fatwa-fatwa yang muncul di zaman sekarang dengan nada yang masih sama, bias dilihat dalam banyak situs di internet, salah satunya seperti [www.islamhouse.com](http://www.islamhouse.com). Meskipun di sisi lain, sudah banyak juga tulisan dengan perspektif berbeda yang mengulas masalah ini, di antara yang mengawalinya misalnya Fatima Mernisi dengan memakai ungkapan “teks suci sebagai senjata politik” dalam *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

Islam jahiliyah terhadap perkembangan pemikiran fikih dalam Islam.<sup>3</sup> Tidak sedikit ketentuan-ketentuan fiqhiyah yang masih menyisakan pengaruh-pengaruh tersebut, baik yang terkait dengan hukum pidana, perdata, ataupun perekonomian, sebagai hasil dari proses *tadarruj fi al-tasyri'*. Namun yang kemudian menjadi persoalan adalah ketika proses evolutif menuju tata hukum ideal ini dipandang telah selesai dan final pada tahap pembentukannya di masa awal Islam dan pada tahap kristalisasinya pada periode perkembangan fikih klasik. Dengan asumsi seperti itu, hampir tidak ada lagi celah untuk pengembangan hukum ke arah yang lebih progresif dan lapangan ijtihadiyah pun hanya sebatas pada upaya untuk mencari konteks produk klasik tersebut pada masa sekarang. Padahal di sisi lain, pengaruh Arab pra-Islam ini masih terlihat jelas dalam banyak kasus fikih, yang kemudian memunculkan ketimpangan-ketimpangan dalam pelaksanaan hukum Islam.

Salah satu aspek yang paling terlihat ketimpangannya adalah masalah hukum-hukum kekeluargaan, yang kalau di Indonesia menjadi wewenang utama peradilan agama. Aturan-aturan hukum yang diberlakukan di lingkungan peradilan agama, secara langsung atau tidak, merujuk pada kitab-kitab fikih klasik. Selain mengikuti aturan perundang-undangan yang ada, hakim juga dapat merujuk pada kitab-kitab fikih yang dipandang *mu'tabarah* dalam memeriksa dan memutus suatu perkara. Bahkan, dalam penyusunan Kompilasi Hukum Islam, misalnya, secara jelas disebutkan sumbernya adalah kitab-kitab fikih klasik, yang ditelaah oleh dosen-dosen dari empat belas IAIN (yang ada di Indonesia saat itu) untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang menjadi pokok-pokok masalah yang dimuat dalam kompilasi ini.<sup>4</sup> Dengan demikian, aturan formal maupun pelaksanaannya di Indonesia memang diharapkan tidak akan menyimpang dari pandangan para ulama tersebut.

Dengan mengikuti pandangan fikih atau ulama klasik dalam memutus suatu perkara, keputusan peradilan akan lebih mudah diterima oleh masyarakat. Hal ini terkait dengan otoritas keagamaan yang masih melekat pada ulama maupun karena telah dan masih mapannya pandangan tersebut di kalangan masyarakat. Pola pikir masyarakat masih didominasi secara kuat oleh cara pandang fikih klasik, sehingga produk hukum yang meletakkan basisnya padanya akan selalu lebih mudah diterima.

---

<sup>3</sup> Contoh tulisan yang tidak menafikan pengaruh jahiliyah ini, misalnya dapat dilihat dalam uraian Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: an Authentic Approach* (London: Macmillan Press dan New York: St. Martin's Press, 1998).

<sup>4</sup> Bahkan, dalam penyusunan Kompilasi Hukum Islam, misalnya, secara jelas disebutkan sumbernya adalah kitab-kitab fikih klasik; Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), hlm. 47-48.



Peradilan, dalam hal ini hakim, tinggal memilih satu dari pemikiran ulama tersebut yang paling sesuai dengan perkara yang dihadapinya, dengan atau tanpa modifikasi.

Hanya saja, ketika perujukan pada ulama klasik ini lebih menekankan pada aspek hasil pemikirannya, bukan pada proses pemikirannya, upaya untuk lebih mengkontekstualisasikan pemikiran tersebut menjadi lebih sulit dilakukan, karena yang lebih diperhatikan adalah basis normatifnya, bukan *rationale* dan/atau *ratio legis*-nya. Untuk itu, perlu adanya sedikit modifikasi dalam merujuk kitab-kitab fikih tersebut. Hal yang perlu dicari dari sebuah kitab fikih, mestinya bukan jawaban dari sebuah kasus atau pun hasil dari rasionalisasi dalil-dalil yang dipergunakan, tetapi yang lebih penting adalah proses menuju hasil tersebut. Dengan mengetahui bagaimana sebuah (contoh) kasus dirasionalisasi, kasus-kasus baru yang muncul dengan konteks yang berbeda, akan bias dicari cara pemecahannya, bias jadi dengan dalil yang sama dengan (contoh) kasus yang dirujuk maupun dengan dalil lain yang telah dikontekstualisasi sesuai dengan kondisi kasus baru tersebut. Dengan demikian, pemikiran ulama yang tertuang dalam buku-buku fikih yang telah mewarnai –bahkan mendominasi-- cara pandang masyarakat tidak sekedar diambil sebagai sebuah produk final yang siap diaplikasikan, tetapi merupakan bahan refleksi untuk merefleksikan kasus-kasus yang muncul pada masa sekarang.

Untuk kepentingan di atas, penguatan penguasaan aspek metodologis hukum dan pengembangannya menjadi mutlak diperlukan oleh para praktisi dan pengembang hukum. Para hakim agama, dengan latar belakang kesarjanaan syari'ah dan bekal keilmuan yang memadai, mestinya bisa diharapkan untuk melakukan hal tersebut. Penguasaan asas metodologis ini akan menentukan kreatifitas hakim dalam menyelesaikan sebuah kasus, yang tidak sekedar mengambil dan mengikuti apa yang telah digariskan oleh para ulama terdahulu, tetapi juga meniru jejak mereka untuk melakukan ijtihad-ijtihad tertentu. Berdasarkan bekal keilmuan yang telah dimiliki oleh para hakim, juga kemudahan mencari dan memperoleh “perangkat dan informasi” pada jaman yang serba canggih ini, tidaklah berlebihan jika pengembangan hukum Islam yang yang mencerahkan diharapkan muncul dari lembaga peradilan agama di Indonesia, tinggal keberanian, kemauan, dan kejujuran pada nurani sang hakimlah yang akan menentukan lebih lanjut.

Dengan melihat kitab-kitab klasik pada aspek metodologi dan proses ijtihadiyahnya, pandangan miring terhadap produk ulama terdahulu sebagai sesuatu yang ketinggalan jaman sehingga perlu segera ditinggalkan, bisa diminimalisir. Warisan intelektual lama yang berupa teks-teks tersebut tidak hanya diperlakukan sebagai barang antik yang hanya layak masuk museum, apalagi hanya sebagai kertas sampah yang layak dibuang.

Di sisi lain, teks-teks kuno tersebut juga tidak dipandang sebagai barang keramat yang merupakan produk-produk ulama suci, yang tak tersentuh oleh kesalahan maupun tak akan tertinggal oleh perjalanan jaman. Pemikiran para ulama pendahulu tersebut dapat diletakkan secara proporsional untuk diikuti jejaknya, bukan produk akhirnya. Dengan cara demikian, kita juga tidak sekedar selalu menyalahkan masyarakat yang semakin “melenceng” dari rel awal yang digariskan ulama, tetapi yang lebih penting lagi adalah bagaimana menjaga agar hukum Islam tetap fungsional menjaga misi dan maksud-maksud digariskannya. Namun, tawaran seperti ini juga tidak mudah untuk dilaksanakan. Semuanya --sekali lagi-- tergantung pada *mindset* yang kita miliki dalam memposisikan teks primer (Qur’an, hadis), teks sekunder (kitab-kitab yang terus berkembang), serta konteks budaya masyarakat yang terus berubah pada perimbangan yang proporsional.

Dalam uraian berikut, akan disajikan tiga contoh masalah yang melibatkan perempuan sebagai “tokoh utama” pembicaraan dicatat dalam pemikiran fikih klasik. Catatan-catatan yang perlu dipertimbangkan dalam membaca pemikiran ulama tersebut juga disertakan beserta usulan-usulan terbatas untuk dikaji lebih lanjut. Kasus-kasus yang diambil sebagai contoh di sini diambil dari masalah hukum keluarga, lembaga yang paling banyak melibatkan hubungan laki-laki dan perempuan dalam intensitas yang sangat tinggi.

## **B. AKAD NIKAH**

Meskipun tidak terlalu berbeda dengan akad atau perjanjian lainnya dalam sistem dan cara pelaksanaannya, akad nikah sebagai tanda dimulainya sebuah ikatan perkawinan dipandang memiliki keistimewaan tersendiri. Akad nikah tidak sama dengan sebuah perjanjian pada umumnya. Ketika sebuah perjanjian biasa hanya mengikat pihak-pihak yang disebut dalam perjanjian tersebut, akad nikah tidak hanya berdampak bagi mereka yang terlibat dalam akad: mempelai laki-laki, mempelai perempuan, dan wali. Tidak hanya mengikat kedua pihak dalam sebuah keluarga, akad nikah berdampak pula pada hubungan-hubungan lain yang melibatkan “seluruh” anggota keluarga besar dari kedua pihak, misalnya munculnya hubungan mahram antara si mempelai dengan saudara-saudari pasangannya, yang sebelumnya hubungan tersebut tidak ada.

Akad nikah pada dalam konteks fikih pada hakekatnya adalah sebuah kesepakatan seorang wali untuk menyerahkan seorang anak perempuan kepada seorang laki-laki lain untuk menjadi istrinya. Dari sisi pelaku akad dalam konteks seperti ini, serang perempuan seakan hanya berperan sebagai “objek” akad, karena yang melakukan ikrar

akad tersebut adalah sang wali dan mempelai laki-laki, sedangkan mempelai perempuan tidak memegang peran apa pun, kecuali sekedar hadir untuk “diserahterimakan”. Pada titik yang paling ekstrim, dengan cara pandang seperti ini, tidaklah mengherankan jika di kalangan Syafi’iyah, misalnya, seorang ayah atau kakek mempunyai hak *ijbar* untuk menikahkan anak atau cucu perempuannya, bahkan persetujuan dari si perempuan pun tidak menjadi persyaratan mutlak dalam sebuah akad perkawinan.<sup>5</sup> Dalam konteks ini, ulama Syafi’iyah cenderung melihat bahwa akad nikah adalah perjanjian yang tidak melibatkan si perempuan kecuali hanya sebagai objek akad tersebut, sehingga hanya disunnahkan untuk diminta ijinnya. Keberatan si perempuan tidak akan mempengaruhi keabsahan akad, karena dia tidak termasuk si pelaku akad tersebut.

Berbeda dengan cara pandang di atas, ulama Hanafiyah melihat bahwa dibolehkannya pernikahan tanpa persetujuan si perempuan hanya terbatas ketika si perempuan masih belum cukup umur. Asumsi yang kemudian dibangun adalah seorang perempuan --dan siapa pun juga-- yang belum cukup umur tentu belum mampu memilah antara yang baik dan yang buruk secara maksimal, sehingga juga belum berkemampuan untuk menentukan nasibnya sendiri. Kondisi seperti ini akan hilang dengan sendirinya ketika seseorang (termasuk perempuan) telah mencapai usia dewasa, sehingga tidak lagi diperbolehkan bagi walinya untuk menikahkannya tanpa sepengetahuan dan seijin si perempuan.<sup>6</sup> Meskipun perempuan tidak terlibat secara langsung sebagai pelaku akad, tetapi ijinnya mutlak diperlukan, karena akad ini akan menentukan nasibnya ke depan.

Sejalan dengan mazhab Hanafi, madzhab Maliki melihat bahwa akad nikah adalah penentu masa depan si perempuan, maka ijinnya mutlak diperlukan. Bahkan tidak seperti umumnya pandangan ulama yang mengatakan bahwa ijin si perempuan itu cukup dengan diam, dalam kondisi tertentu, misalnya ketika si perempuan sudah mampu memahami kondisinya, meski belum dewasa, ijin si perempuan ini harus secara langsung terucapkan, tidak cukup hanya dengan diam.<sup>7</sup>

Ketika pernikahan didefinisikan sebagai ikatan lahir batin antara seorang laki-laki (suami) dengan seorang perempuan (istri), maka semangat ini mengakui bahwa yang menjadi aktor utama dalam sebuah pernikahan adalah suami-istri tersebut, bukan orang lain, termasuk wali dari si perempuan. Untuk kasus persetujuan calon mempelai ini di Indonesia sudah dapat dipandang sebagai masalah krusial lagi, minimal

---

<sup>5</sup> Lihat al-Nawawiy, *Rawdah al-Talibin* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), VI:43.

<sup>6</sup> Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsiy, *al-Mabsûl* (al-Maktabah al-Syâmilah, edisi II), VI: 28.

<sup>7</sup> Al-Dardîr, *Syarh al-Kabîr*, (al-Maktabah al-Syâmilah, edisi II), II:288.

dari segi perundang-undangan, karena Undang-Undang Perkawinan pun sudah mengamanatkan bahwa pernikahan harus dilangsungkan setelah adanya persetujuan secara lisan, tertulis, atau pun isyarat yang jelas dari calon pengantin.<sup>8</sup> Kondisi ini pun sudah mejadi trend utama di negara-negara muslim modern yang menempatkan perempuan pada posisi yang lebih terhormat, sebagai subjek hukum yang utuh.<sup>9</sup>

Dengan semangat yang sama, yang melihat akad nikah tidak semata sebagai formalitas perjanjian, tetapi lebih menekankan pada substansi dan konsekuensi akad itu sendiri, dengan paradigma yang memposisikan perempuan sebagai subjek hukum penuh ini mestinya tidak sekedar berhenti pada prosesi akad nikah semata. Konsekuensi lebih lanjut setelah akad nikah, dalam kehidupan sebuah keluarga juga harus diperhatikan. Sebagai *person recht*, seorang istri mempunyai hak yang sama dengan pasangannya dalam menentukan keputusan-keputusan yang akan mempengaruhi nasib dirinya dan keluarganya, baik berimplikasi secara langsung pada dirinya atau pun tidak. Keputusan yang terkait dengan kehamilan, melahirkan, menyusui, berkarir, dan –bahkan- perceraian, yang umumnya ditentukan oleh laki-laki sebagai “kepala keluarga”, dapat dibicarakan bersama dalam posisi yang seimbang dan proporsional. Dengan menempatkan suami-istri sebagai subjek hokum yang seimbang, tampaknya lebih cocok untuk konteks masyarakat Indonesia sekarang, sehingga yang diperlukan bukan lagi aturan tentang siapa yang berhak mengatur apa, tetapi bagaimana hubungan antara personal-personal tersebut dapat diatur sedemikian rupa dalam fikih yang lebih fungsional untuk mencapai kemaslahatan.

### C. PERAN DALAM KELUARGA

Pada umumnya di masyarakat Indonesia, sebuah keluarga dikepalai oleh seorang laki-laki (suami/ayah), baik secara budaya maupun secara administratif. Kartu C1 (kartu keluarga) yang dikeluarkan oleh pemerintah (dinas kependudukan) pun secara otomatis menaruh suami/ayah sebagai kepala keluarga, tanpa bertanya kepada yang bersangkutan. Aspek administratif kependudukan ini kemudian juga merembet ke aspek-aspek lainnya. Ketika seseorang anak akan masuk sekolah atau perguruan tinggi, misalnya, *lembaga pendidikan* ini pun akan meminta data orang tua calon anak didiknya, dan yang dimaksud orang tua/wali tersebut adalah ayahnya. Artinya, pemikiran bahwa laki-laki adalah kepala keluarga seperti ini tidak hanya untuk urusan “pendataan penduduk dan keluarga”, tetapi juga bagi sebuah lembaga yang

---

<sup>8</sup> UU No 1 Tahun 1974, Pasal 5.

<sup>9</sup> Nikki R. Keddi dan Beh Baron (eds.), *Women in Middle Eartern History* (London: Yale University Press, 1991), terutama hlm. 230an, dst.

akan mendidik anak-anak generasi mendatang. Hal ini, setidaknya, mengindikasikan betapa kuat dan umumnya pandangan seperti di atas di tengah masyarakat, sehingga semua data administrasi yang terkait dengan sebuah keluarga selalu mencantumkan --selama masih memungkinkan-- laki-laki dalam keluarga tersebut sebagai kepala keluarga.

Konsekuensi dari kebijakan yang sebenarnya hanya bersifat administratif tersebut adalah diposisikannya laki-laki sebagai pemegang dan penentu semua urusan yang terkait dengan hubungan keluarga tersebut dengan “pihak luar”, termasuk dengan negara dan lembaga-lembaganya. Oleh karena itu, semakin wajarlah ketika laki-laki selalu mendominasi urusan publik di negeri ini, karena merekalah yang secara administratif diakui peranannya. Namun demikian, hal ini tidak hanya berhenti pada urusan publik dan negara, tetapi juga masuk dalam ranah rumah tangga. Kalau *ikrar ta’liq talak*, yang “harus” dibaca oleh seorang suami ketika selesai akad nikah, boleh dianggap sebagai urusan rumah tangga yang diatur oleh negara, maka terlihat nyata sekali bagaimana suami diposisikan sebagai kepala rumah tangga, yang harus mencari dan memberi nafkah, yang harus melindungi dan tidak meninggalkan istrinya, dan seterusnya. Meskipun *ta’lik talak* ini dipandang sebagai cara untuk melindungi perempuan dari laki-laki yang tidak bertanggung jawab, tetapi paradigma yang diusungnya masih menaruh laki-laki di atas perempuan. Pandangan di atas masih sangat jamak di masyarakat yang kemudian berimbas pada pembagian peran dalam keluarga, baik yang secara sadar dibicarakan atau pun secara “alamiah” berjalan begitu saja.

Dalam fikih, menyediakan nafkah keluarga adalah kewajiban seorang suami dan hak seorang istri. Tidak ada buku fikih yang tidak membebaskan kewajiban memberi nafkah kepada suami. Setidaknya sebatas kemampuannya, suami wajib menyediakan nafkah dan kebutuhan lahiriah istri dan keluarganya. Semua ulama sepakat tentang kewajiban nafkah ini, yang menurut Mazhab Maliki dan Hanafi ditentukan besarnya sesuai dengan kepatutan yang berlaku di masyarakat yang bersangkutan, minimal satu *mud* menurut Syafi’i.<sup>10</sup> Catatan Ibn Rusyd dalam *Bidayat al-Mujtahid* agak menarik untuk dicermati, yaitu ketika dikatakan bahwa kewajiban nafkah ini muncul sebagai imbalan atas “pelayanan perempuan” menurut sebagian pendapat, tetapi juga atas “keterkungkungan perempuan oleh suaminya” menurut yang lain.<sup>11</sup> Jika pendapat kedua yang diikuti, maka kewajiban mencari nafkah itu terkait dengan kondisi yang

---

<sup>10</sup> Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid* (al-Maktabah al-Syâmilah, edisi kedua), II: 44.

<sup>11</sup> *Ibid.*

memungkinkan untuk keluar rumah bagi laki-laki dan tidak bagi perempuan yang sudah menikah.

Meskipun pendapat *fiqhiyah* seperti ini secara praktis tidak berlaku di Indonesia, karena mencari nafkah ini tidak lagi bisa dikatakan sebagai monopoli laki-laki dan perempuan tidak lagi terkungkung oleh tembok rumah suaminya, tetapi pada dataran formalitas cara berpikir masyarakat kita masih menempatkan suami sebagai pencari nafkah. Ketika seorang istri ikut bekerja, maka banyak diasumsikan hanya sebatas “membantu” meringankan beban suaminya. Secara tidak sadar, pandangan ini telah mengecilkan peran yang telah dijalani oleh perempuan dan menganggap apa yang telah dilakukannya sebagai sesuatu yang “sunnah”. Meskipun menjadi perempuan karir tidak lagi ditabukan, tetapi status hukumnya masih sekedar komplementer. Dalam konteks seperti ini, tampaknya sesuatu yang sudah sangat membudaya –dan cukup mendominasi kehidupan keluarga seperti di atas-- dipandang sebagai praktik informal, sementara yang diakui secara legal adalah apa yang tertulis dalam buku-buku fikih dan catatan administrasi pemerintah.

Terlepas dari kuatnya dominasi budaya patriarki yang mengunggulkan laki-laki di akar budaya kita, praktik yang berkembang di tengah masyarakat saat ini sudah banyak berubah dalam memandang posisi seorang perempuan. Dalam ranah hukum, munculnya istilah *harta bersama* dan *gono-gini* dalam perundang-undangan formal mengindikasikan betapa kuatnya konsep-konsep tersebut dalam praktik kehidupan sehari-hari yang benar-benar nyata. Bila praktik informal ini bisa lebih ditekankan dalam melihat realitas kehidupan keluarga dan tidak semata melihat aspek legalitas dokumen, maka sebenarnya akan lebih mudah untuk menghilangkan atau minimal meminimalisir cara pandang yang memposisikan laki-laki lebih dominan daripada perempuan. Praktik keseharian masyarakat sudah mendukung hal tersebut, tinggal bagaimana melegalkannya secara hukum dan administratif. Berangkat dari pola pikir yang tidak semata legal-formal ini, pandangan terhadap peran dan pola hubungan antara suami-istri dalam keluarga juga bisa diperluas ke aspek-aspek yang lain. Istilah “bekerja”, misalnya, tidak hanya sebatas dimaknai sebagai “berkarir” di ruang publik sebagai dokumen resmi melihatnya, tetapi juga bisa diperluas pada semua pekerjaan yang membutuhkan tenaga, pikiran, waktu, dan sebagainya, termasuk pekerjaan-pekerjaan rumah tangga, yang tidak pernah diperhitungkan secara ekonomis. Dengan demikian, tidak ada lagi pandangan bahwa laki-laki menjadi dominan karena dia yang (wajib) bekerja mencari nafkah bagi keluarganya dan pembagian peran dalam keluarga tidak hanya berpaku pada legalitas dokumen yang sudah waktunya untuk berubah.

## D. PERCERAIAN

Salah satu ketentuan umum dalam fikih tentang perceraian adalah bahwa hak talak adalah milik laki-laki, bukan di tangan perempuan. Pihak yang berhak untuk memutuskan ikatan perkawinan secara langsung adalah laki-laki, seakan istri adalah hak milik yang sewaktu-waktu boleh dilepas, dengan cara menceraikannya. Meskipun ada mekanisme tertentu bagi perempuan untuk memutuskan ikatan perkawinannya, misalnya dengan cara mengajukan *khulu'*, kata putus tetap harus keluar dari sang suami, jika telah terjadi kesepakatan tentang putusnya ikatan perkawinan dan besaran *iwadl* (tebusan) yang akan diberikan oleh si istri sebagai “pembeli” kata talak untuknya.

Untuk kasus di Indonesia, mekanisme talak ini sudah diatur sedemikian rupa sehingga terlalu merugikan kedua pihak, salah satunya, dengan adanya ketetapan bahwa perceraian harus dilakukan di depan sidang pengadilan. Aturan ini akan membatasi hak penuh laki-laki yang diberikan oleh fikih dengan sangat longgar dalam menceraikan istrinya. Alasan untuk mengakhiri sebuah perkawinan juga harus sangat jelas, bukan sekedar karena ingin mengakhiri hubungan semata. Begitu pula aturan tentang *khulu'*, yang secara eksplisit bahkan (dianjurkan untuk) dibaca oleh suami setelah akad nikah dalam *shighat ta'liq talak*, yang memberikan ketentuan yang sangat ringan dan mudah bagi istri untuk mengajukan perceraian melalui mekanisme *khulu'*. Dengan demikian, dari sisi inisiatif pihak yang ingin melakukan perceraian, untuk di Indonesia, sudah tidak terlalu bermasalah, meskipun secara paradigmatis masih tetap mengikuti aturan formal fikih yang “kata akhir talak” tetap di tangan suami.

Hak yang perlu dicermati dan dikembangkan ke depan adalah adanya semangat untuk mengakui keberadaan suami-istri sebagai pasangan dengan hak dan posisi yang seimbang. Laki-laki dengan hak talaknya dibatasi kelonggarannya dengan adanya mekanisme sidang pengadilan sementara perempuan yang hanya memiliki hak “menebus” talak, dipermudah untuk melakukan hal tersebut. Semangat keseimbangan inilah yang semestinya dipegangi dalam melihat kasus-kasus “perselisihan” yang melibatkan suami-istri, sehingga konsekuensi-konsekuensi pasca putusnya perkawinan pun tidak sekedar mengacu kepada ketentuan fikih secara murni ketika ketentuan tersebut tidak mengusung semangat yang sama.

Salah satu konsekuensi dari jatuhnya talak adalah munculnya kewajiban *mut'ah* dan nafkah atas suami untuk mantan istrinya. Meskipun fikih secara jelas mengatur tentang adanya kewajiban seperti ini, kebanyakan tidak lagi terlalu peduli dengan masalah ini. Bagi mereka yang menginginkan perceraian, terbitnya keputusan pengadilan yang memutuskan perkawinan mereka sudah dianggap cukup dan menyelesaikan

masalah, sehingga kewajiban-kewajiban lain yang dianggap terlalu kecil, seperti nafkah dan *mut'ah*, tidak lagi dipentingkan. Namun demikian, bila semangat untuk memberdayakan fikih dan perundangan-perundangan secara nyata, ketentuan ini bisa dielaborasi lebih lanjut dan diterapkan secara maksimal. Tidak sedikit kasus yang menunjukkan tidak adanya “hubungan” lagi antara suami-istri yang sudah bercerai, kecuali hubungan permusuhan, sehingga dalam kewajiban nafkah pun tidak mungkin dipenuhi, apalagi tidak ada yang bisa menjamin dan mengawasi pelaksanaannya secara sukarela pihak yang berkompeten.

Terlepas dari fakta yang seperti itu, kewajiban nafkah dan *mut'ah* ini sudah waktunya dilembagakan dan ditegakkan sedemikian rupa untuk menjaga kesetimbangan hak dan kewajiban masing-masing pihak yang terlibat. Agar sebuah perceraian tidak terlalu merugikan pihak yang tidak bersalah, pemanfaatan institusi nafkah dan *mut'ah* ini paling tidak bisa mengurangi dampak negatif perceraian bagi pihak yang kurang menginginkannya. Pengadilan bisa saja melihat pihak mana yang sebenarnya menjadi sumber masalah, yang berakhir pada putusannya hubungan perkawinan tersebut. Pihak yang dipandang “bersalah” lah yang mestinya menyediakan *mut'ah* bagi pasangan yang terugikan. Dengan menggabungkan konsep-konsep *nafkah*, *mut'ah*, dan *'iwadl*, dalam konteks ini, tidak lagi dibedakan antara laki-laki atau perempuan, ketika keduanya dipandang seimbang dalam hal hak, kewajiban, posisi, dan perannya dalam keluarga, masing-masing memiliki kewajiban untuk menyediakan “ganti rugi” bagi pihak yang terbebani lebih banyak akibat perceraian yang terjadi. Begitu pula dengan kewajiban-kewajiban lain yang muncul sebagai konsekuensi dari terjadinya perceraian, seperti hak pengasuhan anak, perwalian, dan sebagainya.

## E. PENUTUP

Ketentuan-ketentuan dalam fikih merupakan produk brilliant dari pemikir-pemikir yang otoritatif pada zamannya, tetapi tetap bukan merupakan hukum Tuhan yang tidak mengenal keterbatasan. Salah satu hal yang dipahami tetapi sekaligus sering dilupakan orang adalah fakta bahwa fikih berasal dari akar kata *fikih* yang kemudian dipakai untuk memberi istilah kepada hasil pemikiran ulama dalam upayanya memahami ketentuan dan kehendak Allah lewat kitab dan sunnah nabi-Nya, yang mengakibatkan keterpakuan masyarakat terhadap fikih dan takut untuk menyalahinya. Sebagai produk pemikiran, fikih dengan segala kelebihan dan kekurangannya tetap terlingkupi oleh batasan temporal dan spasial. Adalah menjadi tugas setiap generasi untuk terus memikirkan perintah ayat dan hadis sebagai manifestasi kehendak *Syári'* dengan mengikuti dan melihat pola-pola yang mungkin dicontoh dan dikembangkan dari para pendahulu.



Di sisi lain, tata dunia dengan segala ikutannya telah berubah sangat banyak, yang di dunia Islam terutama sejak awal abad ke-19, dengan munculnya negara-negara modern menggantikan khilafah dan kerajaan pasca berakhirnya era kolonialisasi. Interaksi intensif antara dunia Islam dengan “penjajahnya” ditambah dengan semakin mudahnya hubungan antar tempat di seluruh dunia benar-benar telah mengubah hampir seluruh sistem kehidupan dan cara pandang manusia terhadapnya, tak terkecuali budaya dan agama. Hubungan-hubungan asimetris dalam kehidupan sosial yang terkait dengan doktrin keagamaan Islam pun perlahan, tapi pasti, terus bergerak dan berubah menuju keseimbangan. Hubungan antara elit agama dan masyarakat awam tidak lagi seperti hubungan antara “wakil tuhan” dengan kaum pendosa, dominasi laki-laki atas perempuan tidak seluas dan sekuat dua abad yang lampau, meski di beberapa tempat sisa-sisa masa lalu ini kadang masih terlihat sangat jelas.

Dalam kehidupan sehari-hari, pragmatisme masyarakat dalam melihat dan mempertimbangkan setiap persoalan juga meningkat, yang berujung pada simplifikasi pola pikir dan cara hidup mereka. Sikap pragmatisme menuntut semua hal, termasuk hukum, untuk menyediakan apa yang diperlukan atau lebih tepatnya diinginkan saat sekarang, bukan sesuatu yang diidealkan. Gelombang demokrasi sebagai bagian dari modernisasi dunia yang melanda seluruh wilayah dunia, di samping efek positifnya, juga membawa dampak negatif yang cukup besar bagi masyarakat yang belum siap atau bahkan tidak compatible dengan sistem modern tersebut. Demokrasi yang menitikberatkan penekanannya pada “suara rakyat”, kalau diterapkan dengan tidak hati-hati bisa membawa masyarakat ke arah anarki hukum. Bergandeng dengan sikap pragmatisme, demokrasi akan mampu melegitimasi apa pun yang dikehendaki oleh rakyat, meskipun kadang melupakan idealisme apa sebenarnya yang harus dibangun.

Dalam kondisi seperti di atas, hukum-hukum yang berbasis pada agama mendapatkan tantangan yang nyata dan berat. Dalam ranah demokrasi, sebuah undang-undang, misalnya, mesti dibuat dan ditetapkan dengan melibatkan sebanyak mungkin masyarakat. Sebuah rancangan undang-undang yang tidak dikehendaki oleh masyarakat tidak selayaknya diterapkan sebagai undang-undang. Untuk konteks fikih, *maqasid al-syari'ah*, sebagai salah satu tolok ukur kemaslahatan hukum yang dikehendaki oleh *syâri'* harus pula berhadapan dengan suara rakyat. Mungkinkah mekanisme seperti ini mampu menjaga syari'ah tetap pada rel-nya sebagai hukum turunan dari hukum Tuhan sekaligus mewakili kehendak rakyat? Sebuah pertanyaan penutup yang perlu direnungkan bersama oleh semua pihak yang terlibat dan merasa terpenggil dengan upaya penegakan hukum-hukum *syar'i* dalam kehidupan

nyata dan upaya untuk memperjuangkan agama menjadi fungsional di tengah umat pendukungnya. Wallahu a'lam.

### DAFTAR PUSTAKA

- Al-Dardîr. *Syarh al-Kabîr* dalam al-Maktabah al-Syâmilah, edisi II. II: 288.
- al-Nawawiy. 1994. *Rawdah al-Talibin*. Beirut: Dâr al-Fikr. VI:43.
- al-Sarakhsiy, Muhammad ibn Ahmad. *al-Mabsût* dalam al-Maktabah al-Syâmilah, edisi II. VI: 28.
- Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid* dalam al-Maktabah al-Syâmilah, edisi II. II: 44.
- Jawad, Haifaa A. 1998. *The Rights of Women in Islam: an Authentic Approach*. London: Macmillan Press.
- Keddi, Nikki R. dan Beh Baron (eds.). 1991. *Women in Middle Eartern History*. London: Yale University Press.
- Mernissi, Fatima. 1991. *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nasution, Khoiruddin. 2002. *Status Wanita di Asia Tenggara*. Leiden-Jakarta: INIS.
- UU No 1 Tahun 1974, Pasal 5.



# BAB III

## PENGUATAN HUKUM RESPONSIF GENDER DAN AKOMODATIF HAK ANAK



# KASUS-KASUS DI PERADILAN AGAMA

*Suziana Elly*

## **A. PENDAHULUAN**

Pembahasan pada bab ini menggambarkan tentang kasus-kasus yang terkait dengan relasi suami isteri yang seringkali muncul di masyarakat dan Pengadilan Agama di Indonesia disertai dengan contoh-contoh pemutusan perkara tersebut oleh para hakim Pengadilan Agama di Indonesia. Putusan perkara yang dikupas dalam bab ini merupakan contoh putusan hakim yang akan memperlihatkan sensitivitas gender para hakim Pengadilan Agama di Indonesia. Contoh putusan hanya berdasarkan kasus-kasus tertentu dan yang tentunya hanya disandarkan pada latar belakang masing-masing kasus.

Berangkat dari statemen bahwa sebuah keputusan hukum yang telah memiliki ketetapan hukum tidak dapat dinilai dan dipertanyakan maka pemaparan kasus-kasus dalam bab ini bukan merupakan penilaian terhadap putusan hakim melainkan sebagai media pembelajaran dalam memutus perkara.

Fungsi dari gambaran sensitivitas gender dalam putusan hakim tidak dimaksudkan untuk mempengaruhi pertimbangan hakim menjadi berat sebelah, melainkan untuk memperlihatkan realitas ketimpangan laki-laki dan perempuan secara sosial, ekonomi dan budaya di Indonesia yang pada akhirnya diharapkan dapat berpengaruh terhadap perbedaan akses dan kontrol laki-laki dan perempuan terhadap hukum.

Ketimpangan-ketimpangan gender dapat dilihat dari tingginya angka kekerasan berbasis prasangka gender, rendahnya peran politik dan ekonomi perempuan dan bertambahnya beban kerja perempuan baik di dalam maupun di luar rumah tangga.

Ketimpangan ini dipersoalkan karena terbukti memunculkan ketidakadilan secara umum disebabkan oleh tindakan diskriminasi berbasis prasangka gender tersebut.<sup>1</sup>

Analisis gender ini merupakan salah satu tawaran untuk mengatasi keterbatasan atau ketidakpekaan beberapa produk hukum atas perubahan hukum sosial yang berpengaruh pada perubahan relasi laki-laki dan perempuan dalam tingkatan yang berbeda-beda. Analisis gender membantu para hakim melakukan pembaharuan hukum. Cara pembacaan dan pemaknaan hukum yang lebih responsif gender akan berimplikasi pada perubahan relasi dan perubahan sosial yang di kemudian hari dapat digunakan untuk penyelesaian persoalan sengketa keluarga, dengan menimbang secara lebih seksama relasi laki-laki dan perempuan yang pada kenyataannya tidak lagi statis.

Hakim sebenarnya memiliki kebebasan dalam menggali dan melahirkan hukum melalui doktrin atau pengetahuannya tanpa mengingkari atau keluar dari asas-asas hukum yang universal, sehingga seorang hakim bahkan dapat menjadi salah satu sumber hukum.<sup>2</sup>

Perkawinan merupakan aspek penting dalam ajaran Islam. Sedemikian sakral dan substansial masalah perkawinan ini maka di dalam al-Qur`an dijumpai tidak kurang dari 80 ayat yang berbicara soal perkawinan, baik yang memakai bagaimana seharusnya menjalani perkawinan agar terjalin hubungan yang kokoh (*mitsāqan ghalīza*)<sup>3</sup> dan harmonis di dalam kehidupan rumah tangga.

Namun dalam perkembangan selanjutnya, antara tuntutan idealitas dan realitas tidak selalu berjalan beriringan. Begitu juga dalam perkawinan, secara kodrati konflik-konflik keperibadian secara niscaya muncul. Apalagi jika kesadaran manusia ditempatkan pada posisi kesadaran yang rendah, yaitu ketika pernikahan dipandang sebagai sarana pemuasan seksual semata, dan menafikan kesadaran kasih mengasihi dan cinta mencintai<sup>4</sup>

Karena tujuan perkawinan adalah untuk membentuk keluarga yang bahagia, kekal dan sejahtera, maka Undang-Undang ini menganut prinsip untuk mempersukar terjadinya perceraian. Untuk memungkinkan perceraian harus ada alasan-alasan tertentu

---

<sup>1</sup> Abd. Moqsih Ghazali, dkk, Kumpulan Referensi Standar Evaluasi Hakim dalam Menerapkan Sensitivitas Gender di Mahkamah Syar'iyah Aceh, (Makhamah Syar'iyah Aceh kerjasama dengan The Asia Foundation, 2009), hlm. 89.

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 58

<sup>3</sup> Q.S. Al-Nisa' ; 21.

<sup>4</sup> Ashad Kusuma Djaja, *Rekayasa Sosial Lewat Malam Pertama* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000), hlm. 16.

(pasal 19 Peraturan Pemerintah N. 9 tahun 1975) serta harus dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama bagi orang Islam dan Pengadilan Negeri bagi golongan luar Islam.

## **B. KASUS-KASUS RELASI SUAMI DAN ISTERI DI MASYARAKAT**

### **1. Perceraian**

Perceraian diperbolehkan dalam Islam karena pernikahan dianggap sebagai sebuah kontrak, yang dapat diputuskan baik karena kehendak keduanya atau karena kehendak salah satu pihakanya. Bertentangan dengan kepercayaan umum, Islam juga memperbolehkan perempuan mempunyai hak cerai. Seorang perempuan dapat membatalkan pernikahannya dalam bentuk perceraian yang dikenal dengan *khulu'*.<sup>5</sup>

Walaupun Islam membolehkan, tetapi ketentuan ini nampaknya ambigu. Talak dan umumnya putusan perkawinan walaupun dihalalkan, tetapi merupakan hal yang tidak disukai oleh Allah. Sebagai ajaran moral ilahiyah, Islam sangat tidak menyukai perceraian. Secara moral, perceraian adalah sebuah pengingkaran. Akan tetapi, sadar bahwa tidak mungkin perceraian sama sekali dihindari dalam kehidupan yang nisbi ini, maka dengan penuh penyesalan, demi alasan yang sangat khusus, Islam pun terpaksa menerima kemungkinan terjadinya.<sup>6</sup> Ini tercermin dalam sabda Rasulullah SAW. yang penuh ambiguitas:

أبغض الحلال عند الله الطلاق<sup>7</sup>

Ambiguitas ini pada dasarnya dimaksudkan untuk mempersulit peluang terjadinya perceraian, kecuali dalam keadaan terpaksa atau ada *qarinah* yang dijustifikasi oleh syara'.

Dalam masalah *talaq* ini hukum Islam memperlakukan perempuan jauh lebih baik, lebih manusiawi dan lebih berprikeadilan. Ketimbang doktrin agama dan kebudayaan lain. Dengan ungkapan lain, Anderson mencatat, sebelum kedatangan Islam, wanita tidak mempunyai wewenang untuk *mentalaq* dan juga tidak mempunyai hak untuk menceraikan dirinya dari suaminya, kecuali suami memberikan hak *talaq* itu (*talaq tafwid*). Dengan kedatangan Islam, terjadilah perubahan dalam konsep *talaq*. Perubahan tersebut bertujuan untuk membatasi hak *talaq* suami, dan selanjutnya memberikan

---

<sup>5</sup> Ashgar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, Terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha (Yogyakarta, LSPA, 1994), hlm. 185.

<sup>6</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 177.

<sup>7</sup> Ibn Majāh, *Sunan Ibn Majāh* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, tt), I, hlm. 650.



hak kepada istri untuk mendapatkan hak *talaq* berdasarkan pada pertimbangan yang logis dan bukan bersifat sepihak.<sup>8</sup>

Sekarang perceraian dapat berlaku secara pasti dan efektif hanya diputuskan oleh pengadilan.<sup>9</sup> Demikian pula pengadilan dapat memutuskan perkawinan yang diajukan oleh istri dengan alasan suami gagal dalam memberi nafkah, atau karena kedua belah pihak telah sepakat untuk mengakhiri perkawinan mereka. Pengadilan juga bisa memutuskan terjadinya perceraian apabila salah satu pihak secara sepihak bermaksud untuk bercerai, dengan konsekuensi bahwa pihak yang mengajukan gugatan cerai diwajibkan membayar ganti rugi kepada pihak lain. Keputusan terjadinya perceraian hanya bisa diberikan dalam kondisi apabila upaya perdamaian pasangan suami istri tersebut gagal dicapai.

Perceraian di depan pengadilan adalah jalan keluar yang diberikan hukum untuk mengakhiri rumah tangga yang tidak harmonis. Perceraian di depan pengadilan sangat penting dilakukan agar kedua pihak memiliki status hukum yang jelas. Terlebih bagi perempuan karena dengan adanya surat cerai ia dapat menentukan kelanjutan kehidupan dan perkawinannya. Adanya perceraian juga menunjukkan bahwa perkawinan adalah sebuah kontrak sosial untuk perjanjian yang diikat secara kuat. Perkawinan itu akan bertahan dan wajib dipertahankan manakala dapat membawa ke kehidupan yang harmonis bagi kedua belah pihak. Namun perkawinan itu bisa diakhiri manakala tidak dapat lagi menjadi sarana bagi kedua belah pihak untuk tumbuh kembang sebagai manusia. Islam dengan sangat bijaksana memberi jalan keluar atau pintu darurat dari jenis perkawinan yang tak membahagiakan penuh percekocokan, saling merendahkan dan kekerasan.

Beberapa jenis perceraian yang marak di masyarakat saat ini antara lain cerai gugat, cerai talak dimana keduanya bisa berupa cerai goib maupun cerai komulasi harta. Proses perceraian ini bisa dilakukan secara lisan maupun tertulis. Namun jika dilakukan secara lisan maka dibutuhkan bantuan seseorang untuk menuangkannya dalam bentuk tulisan, dimana hal ini biasanya dilakukan oleh POSBAKUM (Pos Bantuan Hukum) yang biasanya tersedia di Pengadilan Agama.

Jika melihat latar belakang seseorang bercerai pada setiap kasus perceraian tentu akan menemukan kompleksitas masalah yang berbeda, kecuali pada kasus cerai goib

---

<sup>8</sup> Khoiruddin Nasution, "Emansipasi Wanita: Dari Konsep Talak sampai Persamaan Hal. Makalah disampaikan pada Diskusi Ilmiah Dosen Tetap Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Tanggal 14 Oktober, 1995, hlm. 5.

<sup>9</sup> Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World*, (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972), hlm. 109.

dimana salah satu pasangan tidak diketemukan dan tidak diketahui keberadaannya dalam kurun waktu tertentu.

Pada kasus cerai talak misalnya, alasan yang seringkali diajukan oleh Pemohon adalah persoalan perselisihan (*siqhaq*) yang tidak kunjung dapat diselesaikan. Biasanya perselisihan tersebut dilatarbelakangi beberapa persoalan, antara lain: persoalan ekonomi, perselingkuhan, keturunan dan persoalan lainnya.

Dalam kasus cerai *talaq*, yang paling banyak menjadi alasan suami mengajukan permohonan cerai terhadap istrinya adalah kasus perselingkuhan, diikuti kasus ekonomi, baru kemudian kasus keturunan.<sup>10</sup> Menurut pengamatan penulis perselingkuhan tersebut dilakukan seorang istri karena dilatarbelakangi beberapa hal seperti suami yang dingin, si istri masih memiliki hubungan dengan kekasihnya sebelum menjadi istri Pemohon, ekonomi, perkawinan antara Pemohon dan Termohon yang tidak disetujui orang tua, dan campur tangan keluarga. Dalam kasus cerai *talaq goib* biasanya terjadi pada pasangan yang istri Pemohon menjadi TKI yang tidak memberikan kabar sama sekali, namun sejauh pengamatan penulis kasus cerai *talaq goib* jauh lebih sedikit dibanding cerai gugat *goib*, termasuk dalam hal ini angka kasus cerai *talaq* lebih sedikit dibanding cerai gugat.

Data Pengadilan Agama di beberapa daerah menunjukkan bahwa angka cerai gugat menduduki posisi tertinggi dalam kasus perceraian di masyarakat. Pengadilan Agama Sleman Yogyakarta mencatat bahwa tahun 2006 dari perkara perceraian yang masuk ke Pengadilan, perkara cerai gugat mencapai 499 kasus dari total 825 kasus. Angka tersebut terus meningkat hingga pada tahun 2009 tercatat perkara cerai gugat mencapai 764 kasus dari total 1.243 kasus yang ada.<sup>11</sup> Ketua PA Salatiga Jawa Tengah, Drs H Masrukhan SH MHum mengatakan, jenis perkara perceraian tahun 2010 yang paling banyak ditemukan di wilayahnya yaitu cerai gugat 645 kasus dan cerai talak 340 kasus. Angka-angka kasus cerai gugat yang cukup fantastis tersebut seringkali dinilai oleh masyarakat sebagai salah satu bentuk keterpurukan moralitas perempuan yang tidak lagi mengindahkan penafsiran “taat pada suami” dalam Islam. Tingginya kasus cerai gugat di Indonesia bukan sebagai bentuk pembangkangan perempuan, namun lebih kepada terbukanya akses hukum bagi perempuan sehingga meningkatkan kesadaran bagi perempuan untuk melakukan langkah hukum jika ia merasa memiliki problem dalam rumahtangganya. Jika bangunan rumah tangga tersebut harmonis

---

<sup>10</sup> Berdasarkan pengamatan penulis pada POSBAKUM Pengadilan Agama Sleman selama kurun waktu 1 tahun (2012)

<sup>11</sup> Laporan Tahunan Tahun 2006 tentang Perkara Yang Diterima, Pengadilan Agama Sleman Yogyakarta.

maka tidak ada perempuan yang meninggalkan rumah tangganya, apalagi jika telah dikaruniai keturunan.

Dalam melihat kasus cerai gugat terlebih dahulu harus secara cermat melihat latar belakang pengajuan gugatan. Dari beberapa kasus seringkali hal yang menjadi penyebab cerai gugat antara lain adalah persoalan ekonomi yang terkadang berujung pada kekerasan rumah tangga, perilaku tidak baik suami seperti minum minuman keras hingga mabuk, berjudi dll. Di Pengadilan Agama Sleman, beberapa kasus cerai gugat yang diajukan sebagian besar dikarenakan faktor ekonomi dan kekerasan dalam rumah tangga, selain persoalan perselingkuhan yang cenderung menjadi faktor pendorong dalam pengajuan gugatan.

Beberapa kalangan melihat bahwa indikasi kenaikan angka kasus cerai gugat merupakan indikasi adanya pembangkangan atau maraknya *nusyuz* di kalangan perempuan yang terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran modern seperti feminisme dan gender. Bahkan persepsi ini juga muncul di kalangan para penegak hukum di Indonesia. Dalam melihat kasus ini alangkah baiknya jika dilihat bahwa konteks kesadaran perempuan tentu berangkat dari persoalan dalam rumah tangga yang sangat pelik sehingga membuat perempuan sebagai istri tidak lagi sanggup untuk mempertahankan ketutuhan rumah tangga. Alasan tersebut cukup mendasar karena jika dilihat dari konstruksi sosial yang ada istilah janda menjadi istilah yang hingga saat ini masih banyak dihindari oleh perempuan karena adanya kecenderungan stereotipe negatif terhadapnya. Oleh karena itu, tidak bijak jika mengatakan bahwa munculnya keinginan menggugat cerai para isteri itu hanya dikarenakan alasan-alasan masuknya ajaran-ajaran tentang pemberdayaan perempuan. Harusnya ajaran pemberdayaan dilihat sebagai bentuk perhatian terhadap perempuan sehingga bisa menjadi pribadi yang lebih baik dan dapat membina keluarganya dengan baik karena dijauhkan dari kekurangan sosial, ekonomi, dll.

Konstruksi masyarakat Indonesia saat ini belum sepenuhnya menerima prinsip *equality* dalam relasi suami dan istri. Stereotip perempuan (istri) merupakan makhluk domestik yang peran utamanya hanya mengurus internal rumah tangga, merawat, dan mendidik anak masih melekat erat pada konstruksi budaya yang seolah enggan lepas. Kalau ada laki-laki atau suami yang melakukan peran-peran domestik seperti memasak, melayani istri, merawat anak, maka mereka dianggap “tidak memiliki harga diri”. Bahkan, ketika sang istri ada yang lebih aktif di wilayah publik daripada sang suami, maka ada kesan terjadi perubahan peran yang serius dalam rumah tangganya dimana perempuan mengambil peran sebagai laki-laki, yang laki-laki mengambil peran perempuan. Tetapi dalam realitas masyarakat, sering kali perempuan yang banyak

mengambil peran laki-laki, seperti mencari nafkah, bukan sebaliknya. Akibatnya, sebagian perempuan di Indonesia mengambil peran ganda (*double burden*) dimana salah satu jenis kelamin menanggung beban aktivitas berlebihan.

Padahal peran ganda perempuan ini merupakan salah satu bentuk diskriminasi sosial selain stereotip, subordinasi, marjinalisasi, dan kekerasan berbasis gender. Peran ganda merupakan salah satu bentuk ketidakadilan gender yang banyak dijumpai dalam masyarakat, baik menganut sistem kekerabatan patrilineal (menganut garis keturunan bapak) maupun matrilineal (garis keturunan dari ibu). Di Indonesia, sebagian besar masyarakat menganut paham patrilineal. Implikasinya, relasi gender dalam masyarakat Indonesia masih kental diwarnai oleh kuatnya budaya patriarki, di mana dominasi laki-laki terhadap perempuan telah menimbulkan superioritas pihak pertama (laki-laki) terhadap pihak kedua (perempuan). Marginalisasi status dan peran perempuan dapat dilihat dari perilaku hidup sehari-hari masyarakat Indonesia, seperti dikotomi kultural yang menempatkan perempuan hanya pada posisi domestik. Subordinasi perempuan dalam sistem keluarga menempatkan laki-laki (suami) pada posisi superior. Hal ini menyebabkan terjadinya relasi yang timpang dalam memaknai hak dan kewajiban rumah tangga yang sering kali menimbulkan kekerasan terhadap perempuan.

## **2. Perkara akibat perceraian.**

Satu persoalan melahirkan persoalan lainnya. Kalimat tersebut tidak lain merupakan gambaran persoalan-persoalan yang muncul setelah terjadinya perceraian. Beberapa persoalan yang mengiringi perceraian antara lain; pembagian harta bersama (gono-gini), pemeliharaan anak (*hadanah*), nafkah *iddah* dan nafkah anak dan nafkah-nafkah lainnya.

### **a. Harta Bersama (Gono-Gini)**

Tidak di setiap negara Islam terjadi sengketa harta bersama antara suami dan isteri yang telah bercerai. Pembagian harta bersama hanya berlaku bagi negara yang secara adat (*urf*) menyatukan harta suami dan harta isteri sebagai satu konskwensi pernikahan yang bertujuan mewujudkan kebersamaan dalam membina rumah tangga. Dengan demikian harta yang diperoleh setelah terjadinya akad nikah dianggap harta bersama suami dan isteri, tanpa mempersoalkan jerih payah siapa yang lebih banyak dalam usaha memperoleh harta tersebut. Dalam rumah tangga seperti ini, masalah pembelanjaan sudah tidak lagi dipersoalkan siapa yang harus mengeluarkan dana untuk memenuhinya. Jika secara kebetulan si suami sedang sakit maka isteri yang bekerja mencari nafkah tanpa terhitung sebagai hutang

yang harus dibayar suami di lain hari.<sup>12</sup> Di Indonesia permasalahan pembagian harta bersama telah diatur dalam pasal 35 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974.

Persoalan yang sering muncul dalam pembagian harta gono-gini adalah jika antara suami dan istri sama-sama bekerja dan menghasilkan harta. Kedua belah pihak biasanya akan memperkerjakan uang hasil bersama dan uang hasil pribadi terutama ketika perempuan sebagai pencari nafkah terbesar dalam keluarga.

Persoalan ini muncul sebagai akibat dari konstruksi konservatif bahwa laki-laki sejatinya sebagai kepala keluarga yang bertanggungjawab penuh terhadap nafkah perempuan (istri) dan anak-anaknya. Praktik di lapangan menunjukkan hal lain, bahwa perempuan sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga, bahkan mencari nafkah satu-satunya dalam keluarga adalah realitas yang tidak dapat dihindari di tengah arus globalisasi yang memberikan ruang bergerak bagi perempuan. Hal ini menjadi terkesan secara kontekstual perubahan terhadap konstruk nafkah dalam keluarga telah berubah, sedangkan secara tekstual sebaliknya *stagnan* dan berhenti pada teks bahwa laki-laki dimanapun berada pada posisi pembeban tanggung jawab nafkah keluarga. Oleh karena itu, dalam memutuskan perkara gono-gini baik hakim, jaksa maupun pengacara harus berijtihad secara kontekstual dengan mempertimbangkan latar belakang keluarga dan persoalan yang mengiringi terjadinya perceraian dan pembagian harta gono-gini.

#### b. Pemeliharaan Anak (*Hadanah*)

Dalam masalah hadanah bila terjadi perceraian, maka ibu lebih berhak terhadap anak untuk selanjutnya melakukan hadanah. Dasar yang dapat digunakan adalah hadis riwayat Abu Daud “Barang siapa memisahkan seorang ibu dari anaknya, niscaya Allah akan memisahkannya dari orang yang dikasihinya di hari kemudian”. Dan alasan lainnya karena ibu dianggap lebih mengerti dengan kebutuhan anak dalam masa umur tersebut dan lebih bisa memperlihatkan kasih sayangnya. Atas dasar hal tersebut jika ternyata sang ibu berhalangan hadanah antara lain: *pertama*, kelompok perempuan garis ke atas. Pada kelompok pertama ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama madzhab. Menurut Hanafiyah kelompok pertama ini lebih utama daripada ayah, namun menurut Syafi’i kelompok pertama ini diberlakukan jika sang ayah berhalangan atau meninggal dunia. *Kedua*, nenek garis ayah. *Ketiga*, kelompok kerabat perempuan kandung dari anak, saudara perempuan seibu, saudara perempuan seayah, seterusnya anak

---

<sup>12</sup> Satria Efendi M Zain, *Problematisa Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yuridprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Jakarta dengan Balitbang Depag RI, 2004, hlm 60.

perempuan dari saudara seapak. *Keempat*, bibi seibu, seterusnya bibi seapak. *Kelima*, anak perempuan dari saudara perempuan seayah, anak perempuan dari saudara laki-laki seibu, seterusnya anak perempuan dari saudara seapak. *Keenam*, bibi kandung sebelah ayah, selanjutnya yang seibu, dan kemudian yang seapak. *Ketujuh*, bibi kandung dari ibu, kemudian bibi seapak, dan seterusnya bibi seibu dari bapak.

Hak atas pemeliharaan anak tersebut berlaku sampai anak mencapai *mumayyiz*, yang diperkirakan berumur tujuh atau delapan tahun. Pada masa *mumayyiz* seorang anak secara sederhana telah mampu membedakan antara yang bermanfaat dan tidak bermanfaat serta yang sekiranya membahayakan dirinya, dan telah mampu makan dan berpakaian sendiri. Oleh karena itu, dia telah dianggap mampu untuk meletakkan pilihannya sendiri.<sup>13</sup>

Menurut Syekh Abu Zahrah dalam bukunya *Al Ahwal Asy Sakhsiyah* sebagaimana dikutip oleh Satria Efendi bahwa seseorang yang akan menjadi pengasuh anak hendaklah mempunyai kemampuan atau kecakapan dalam urusan mengasuh baik secara fisik maupun mental. Jika tidak memiliki kemampuan atau kecakapan, seperti dalam keadaan sakit atau karena sudah tua, atau cacat mental, atau sedang mempunyai pekerjaan dan kesibukan lain sehingga sebagian besar waktu siang dan malam tidak berada di rumah, maka orang-orang seperti demikian tidak layak untuk menjadi pengasuh (pelaku hadanah) terhadap seorang anak karena kondisi tersebut akan merugikan anak.<sup>14</sup>

### c. Nafkah Setelah Perceraian (Isteri Dan Anak)

Seharusnya seorang hakim haruslah memberikan penjelasan yang rinci tentang akibat hukum yang akan diberikan kepada siapapun yang tersangkut masalah hukum tersebut. Putusan Mahkamah Agung Nomor:413 K/Ag/2002 tanggal 6 Juli 2005, memberikan pertimbangan hukumnya sebagai berikut:

“Bahwa meskipun dalam perkara ini Penggugat sebagai isteri yang mengajukan gugat cerai, namun Penggugat setelah dijatuhi talak harus menjalani masa *iddah*, dan salah satu tujuan menjalani masa *iddah* adalah untuk *istibra'*, dimana *istibra'* tersebut menyangkut kepentingan suami, maka berdasarkan pasal 41 huruf c Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 jo. Pasal 149 Kompilasi Hukum Islam, Tergugat diwajibkan memberikan nafkah, *maskan* dan *kiswah* selama masa *iddah* kepada Penggugat....”

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm 222

<sup>14</sup> Satria Effendi M. Zain, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, hlm., 206.

Demikian halnya dalam putusan Mahkamah Agung Nomor: 328 K/Ag/2008 tanggal 17 September 2008 dengan mengajukan pertimbangan hukum sebagai berikut:

“Bahwa sesuai ketentuan pasal 41 huruf (c) Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 jo. Pasal 149 Kompilasi Hukum Islam, meskipun gugatan diajukan oleh isteri, akan tetapi tidak terbukti isteri telah berbuat nusyuz, maka Mahkamah Agung berpendapat Tergugat harus dihukum untuk memberikan nafkah, *maskan* dan *kiswah* selama masa *iddah* kepada Penggugat dengan alasan istri menjalani masa *iddah* dan tujuan *iddah* itu anatara lain untuk *istibra*, dimana *istibra* tersebut menyangkut kepentingan suami.”

Terkait dengan jumlah nafkah *madhiyah* (nafkah Tergugat) dan biaya pemeliharaan anak atau *hadhanah*, ukurannya adalah memenuhi kebutuhan hidup minimum, kepatutan dan keadilan, sebagaimana dikemukakan dalam pertimbangan hukum putusan Mahkamah Agung Nomor: 434 K/Ag/2002 tanggal 25 Juni 2004, yang memperbaiki jumlah nafkah *madhiyah* dan *hadhanah* yang ditetapkan 250.000 perbulan dalam putusan Mahkamah Syari'iyah Banda Aceh Nomor:34/Pdt.G/2001/PA.BNA tanggal 4 Oktober 2001, menjadi Rp.500.000 atau kalau dibandingkan dengan harga emas waktu itu setara dengan harga 4 (empat) gram emas 24 karat. Ukuran yang sama juga ditetapkan untuk biaya pemeliharaan dan nafkah masing-masing anak dalam putusan Mahkamah Agung tersebut.

Bagi suami yang menceraikan isterinya tidak hanya dibebankan nafkah *iddah*, tetapi juga nafkah *mut'ah* sebagaimana ditetapkan dalam Putusan Mahkamah Agung Nomor: 134 K/Ag/2004 tanggal 3 Januari 2007, Putusan Mahkamah Agung Nomor: 378 K/Ag/2006 tanggal 28 Februari 2007, Putusan Mahkamah Agung Nomor: 445 K/Ag/2006 tanggal 21 Maret 2007, dan Putusan Mahkamah Agung Nomor: 31 K/Ag/2008 tanggal 23 Mei 2008. Dalam pertimbangan hukumnya disebutkan:

“Bahwa oleh perceraian dalam perkara ini atas kehendak suami, dan dalam pemeriksaan *Judex Facti* tidak terbukti terjadinya perselisihan dan pertengkaran rumah tangga tersebut semata-mata disebabkan oleh Termohon sebagai isteri, maka berdasarkan pasal 41 huruf (c) Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 sebagaimana yang telah diubah dengan Undang-undang Nomor 3 tahun 2006 jo. Pasal 158 Kompilasi Hukum Islam, Pemohon diwajibkan untuk membayar *mut'ah* kepada Termohon”.

Dalam Putusan Mahkamah Agung Nomor: 381/K/Ag/2006 tanggal 14 Februari 2007, pertimbangan hukum sebagai berikut:

“Bahwa oleh karena itu jumlah nilai *mut'ah*, nafkah, *kiswah*, dan *maskan* selama masa *iddah* tersebut, sebagaimana akan ditetapkan dalam putusan ini;

“Bahwa seorang ayah wajib menanggung nafkah dan *hadhanah* untuk anaknya yang belum mencapai umur 21 tahun, maka berdasarkan pasal 80 ayat (4) jo. Pasal 149 huruf (d) Kompilasi Hukum Islam, Pemohon selaku seorang ayah dihukum untuk membayar nafkah 3 (tiga) orang anak kepada Termohon sejak talak di jatuhkan sampai ketiga orang anak tersebut berumur 21 tahun (dewasa), yang jumlahnya akan ditetapkan dalam amar putusan ini;”

“Besarnya *mut'ah*, nafkah *iddah* dan nafkah anak yang ditetapkan dalam Putusan Mahkamah Agung adalah bervariasi sesuai dengan kasusnya. Antara lain tergantung status sosial dan kemampuan mantan suami. Jumlah *mut'ah* ada yang ditetapkan sebanyak Rp. 20.000.000 (Dua puluh juta rupiah), Rp. 10.000.000 (Sepuluh juta rupiah), Rp. 6.000.000 (enam juta rupiah), dan Rp. 5.000.000 (Lima juta rupiah). Nafkah, *kiswah* dan *maskan* selama *iddah* ada yang ditetapkan sebanyak Rp. 6.000.000 (Enam juta rupiah), Rp. 5.000.000 (lima juta rupiah), Rp. 3.000.000 (Tiga juta rupiah), dan Rp.1.500.000 (Satu juta lima ratus ribu rupiah). Adapun nafkah untuk setiap anak ditetapkan minimal sebanyak Rp. 200.000 (Dua ratus ribu rupiah), Rp. 250.000 (Dua ratus lima puluh ribu rupiah) dan Rp.500.000 (Lima ratus ribu rupiah) setiap bulan sampai anak tersebut berumur 21 tahun (dewasa).

Lebih lanjut terkait dengan permasalahan nafkah anak adalah terkait dengan eksekusi hukuman. Meskipun pada umumnya gugatan nafkah anak akan dikabulkan oleh majelis hakim, namun pada tuntutan jumlah yang bersifat *madiyah* (lampau), ada beberapa tuntutan yang ditolak oleh majelis hakim. Penolakan ini dikarenakan kurangnya bukti-bukti yang diajukan oleh pihak penggugat (umumnya pihak ibu) atau dengan alasan bahwa majelis hakim memandang bahwa pihak ibu telah mampu melakukan pemenuhan nafkah *madiyah* tersebut secara sukarela. Selain itu putusan hakim tentang pembebanan nafkah anak yang telah dijatuhkan oleh majelis hakim terhadap ayah sebagai pihak yang kalah bersifat penghukuman yang dilakukan secara sukarela. Akibatnya, meskipun telah ada putusan hakim yang bersifat tetap tentang pembebanan nafkah anak terhadap ayah, namun kenyataannya masih banyak putusan yang tidak dapat dilaksanakan, baik secara sukarela maupun secara terpaksa.

### 3. Perkara Selain Perceraian

Selain perkara perceraian tentu ada beberapa perkara lain yang juga muncul di Pengadilan Agama sebagai gambaran problematika rumah tangga yang ada pada masyarakat. Perkara-perkara tersebut antara lain; izin poligami, pembatalan pernikahan, pengesahan anak, perwalian, isbat nikah, dispensasi nikah, wali adhol, kewarisan dan beberapa perkara lainnya.



Dalam hal perkara izin poligami Pasal (3) ayat I dan 2 UU No 1 tahun 1974

Ayat

- a. Pada dasarnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.
- b. Pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan.

Undang-undang ini menganut asas monogami, hanya apabila dikehendaki oleh yang bersangkutan mengijinkannya, seorang suami dapat beristeri lebih dari seorang. Namun demikian perkawinan seorang suami dengan lebih dari seorang isteri meskipun hal itu dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan hanya dapat dilakukan apabila dipenuhi berbagai persyaratan tertentu dan diputuskan oleh pengadilan.

Jika melihat bunyi pasal tersebut maka kunci pemberian ijin poligami terletak pada pengadilan, oleh karena itu seorang hakim haruslah menguasai dan memahami secara utuh apa sebenarnya yang tersurat dan tersirat dari perintah poligami dalam al-Qur'an.

Ajaran Islam memang membolehkan laki-laki mengawini empat perempuan sekaligus, tetapi hanya jika ia mampu berlaku adil, kalau tidak maka Islam melarang. *Fain khiftum ala alla ta'dilu fawahidatan*, demikian Allah mewanti-wanti di ujung ayat kesukaan kaum lelaki itu. Menariknya, di situ Allah menggunakan kalimat '*adalah*, bukan *qistum*. Tekanannya tentu adalah keadilan kualitatif yang hakiki, semisal perasaan cinta, kasih, dan rasa sayang yang tak bisa diukur secara matematis. Sementara konseptualisasi keadilan dalam wacana poligami oleh para *fuqaha* umumnya cenderung dimaknai kuantitatif. Terukur, misalnya keadilan dalam menjatah giliran hari dan pemerataan nafkah. Mereka rata-rata mengabaikan aspek-aspek keadilan kualitatif itu.

Karena substansi dari ajaran Islam di atas, maka seharusnya setiap hakim mempertimbangkan dengan seksama jika hendak memberikan ijin kepada laki-laki, dan langkah yang lebih baik untuk *darul mafasid muqodamun ala jalbil masholih* adalah tidak memberikan ijin poligami kepada siapapun karena semangat keadilan yang sesungguhnya dan asas perkawinan dalam Islam adalah asas monogami. Selain itu, setidaknya wacana di atas juga diberikan kepada Pemohon sebagai bahan pertimbangan atau bahkan penolakan terhadap ijin poligami.

#### 4. Kekerasan Dalam Rumah Tangga

Pengertian kekerasan dalam rumah tangga menurut pasal 1 UU 23 tahun 2004 tentang penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah:

“Setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga.”

Meski secara ferbal UU tersebut tidak hanya ditujukan kepada perempuan, namun realitas menunjukkan bahwa korban terbanyak dari kekerasan dalam rumah tangga adalah perempuan dan anak.

Seringkali kasus kekerasan dalam rumah tangga tidak terungkap ke permukaan karena dianggap sebagai aib yang akan mempermalukan keluarga. Begitu juga ketika dipertanyakan tentang alasan perceraian, terkadang kekerasan dalam rumah tangga tidak diungkap karena si Penggugat mendapatkan ancaman dari Tergugat bila hal tersebut di buka di persidangan. Padahal jika hal tersebut di buka di persidangan maka implikasi hukum pidana bagi pelaku akan ada pasca terjadinya perceraian.

Untuk mengantisipasi rasa aman dari pelapor sebagai korban ia memiliki hak untuk mendapatkan perlindungan dari berbagai pihak seperti; keluarga, kepolisian, kejaksaan, pengadilan, advokad, lembaga sosial ataupun pihak lainnya baik sementara maupun berdasarkan penetapan perintah perlindungan dari pengadilan. Selain itu, si korban juga berhak untuk pelayanan kesehatan sesuai dengan kebutuhan medis, penanganan secara khusus berkaitan dengan kerahasiaan korban, pendampingan oleh pekerja sosial dan bantuan hukum serta bimbingan rohani jika memang diperlukan.<sup>15</sup>

Hal ini terkadang tidak diketahui oleh si korban sehingga ia enggan untuk melaporkan perilaku kekerasan yang menimpa dirinya. Oleh karena itu, meski hakim PA hanya bertugas pada perkara-perkara perdata, namun ia dapat memberikan informasi ini jika ternyata ada indikasi perilaku kekerasan dalam kasus yang sedang ditanganinya.

---

<sup>15</sup> Pasal 10 UU PKDRT

## 5. Kasus Yang Seringkali Muncul Di Pengadilan Agama

### a. Cerai Talak

Putusan Pengadilan Agama Sleman No. 10/pdt.G/2007/PA.Smn

A adalah laki-laki, umur 32 tahun, agama Islam, Swasta, bertempat tinggal di wilayah Pengadilan Agama Sleman sebagai “Pemohon” melawan B, umur 26 tahun, agama Islam, ibu rumah tangga, bertempat tinggal di wilayah hukum Pengadilan Agama Sleman, sebagai Termohon.

Pemohon dan Termohon merupakan pasangan suami isteri sah dari pernikahan yang berlangsung 20 Agustus 2002 di KUA Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung dengan Kutipan Akta Nikah No. 639/106/VIII/2002. Dari perkawinanya Pemohon dan Termohon dikaruniai 2 anak, anak pertama usia tiga setengah tahun dan anak kedua lima bulan yang keduanya ikut Termohon.

Perselisihan Pemohon dan Termohon diawali ketika bulan Agustus 2006 Pemohon memiliki hubungan asmara dengan wanita lain bernama Ketty, dan hal tersebut diketahui Termohon, dan hal tersebut mengakibatkan perselisihan dan pertengkaran terus menerus. Setelah Pemohon mulai berubah sikap dan tidak lagi membina asmara dengan Ketty. Suatu hari Termohon meminta ijin kepada Pemohon untuk pergi ke rumah orangtuanya di Belitung, namun sesampainya di Belitung Termohon tidak kembali dan Termohon sudah tidak berinisiatif untuk memperbaiki kondisi rumah tangga dengan Pemohon.

Antara Pemohon dan Termohon memiliki kesepakatan bersama tentang pembagian harta bersama. Dan Pemohon berjanji akan memberikan nafkah *iddah* kepada Termohon setelah terjadinya perceraian dan akan memberikan nafkah kepada kedua anak Pemohon dan Termohon.

Melalui pemeriksaan di persidangan pengadilan melihat bahwa antara Pemohon dan Termohon tidak lagi ada itikat baik untuk kembali bersatu membina rumah tangga, sehingga berdasarkan ketentuan-ketentuan yang berlaku yang berkaitan dengan perkara ini Pengadilan memberikan putusan sebagai berikut:

1. Mengabulkan permohonan Pemohon
2. Memberi izin kepada Pemohon untuk menjatuhkan talaknya terhadap Termohon di depan sidang pengadilan Agama Sleman pada waktu yang ditentukan kemudian
3. Menghukum Pemohon untuk memberi kepada Termohon yaitu ;
  - a. Nafkah selama masa *iddah* sejumlah .....
  - b. *Mut'ah* uang sebesar .....

- c. Nafkah anak Pemohon dan Termohon sebesar ..... setiap bulan hingga anak tersebut dewasa
- d. Menetapkan hasil akhir penjualan rumah Pemohon dan Termohon

Membebaskan kepada Penggugat untuk membayar biaya perkara ...dst/

### Analisis

Kasus ini menjelaskan tentang empat hal; pertama permohonan cerai yang diajukan suami, kedua nafkah *iddah* kepada Termohon setelah terjadinya perceraian, nafkah anak Pemohon dan Termohon, keempat kesepakatan harta bersama.

Dalam beberapa kasus lainnya, suami biasanya enggan memberikan nafkah *iddah* dan nafkah lainnya jika ternyata perceraian tersebut didasarkan pada kesalahan istri atau yang sering disebut dengan *nusyuz*.

Secara konseptual fikih mengkategorikan perkara di atas sebagai salah satu bentuk *nusyus*. *Nusyuz* berarti durhaka, atau ingkar dari kewajiban suami atau istri. *nusyuz* dapat berarti kebencian salah seorang di antara suami atau istri kepada pasangannya. Oleh karena itu dalam hukum Islam *nusyūs* berlaku baik untuk pihak suami maupun istri. *Nusyuz* bersifat sepihak, mungkin istri yang *nusyuz* terhadap suaminya sedangkan suami mengharapkan istrinya itu kembali dan mau berumah tangga dengan baik. Begitu juga sebaliknya. Mungkin suaminya justru yang *nusyuz* terhadap istrinya, sedangkan istrinya itu mengharapkan agar suaminya itu mau hidup bersama dalam rumah tangga sebagaimana mestinya.

Seorang suami dapat dikatakan *nusyuz* apabila ia tidak memenuhi kewajiban terhadap istrinya, seperti tidak mau memberi nafkah, marah-marah dan bersikap kasar serta tidak mau menemani istrinya di waktu tidur. Seorang istri dikatakan *nusyuz* bila ia tidak mau menaati dan berbakti kepada suaminya, baik dalam hubungan biologis menyiapkan makanan dan minuman, maupun mengurus segala kehidupan rumah tangga. Begitu pula seorang istri dikatakan *nusyuz* jika ia pergi meninggalkan suaminya tanpa izin atau menolak bekerjasama untuk melakukan perbuatan baik yang dikehendaki oleh suaminya.<sup>16</sup>

Persoalan mendasar yang menjadi penyebab keretakan rumah tangga dalam beberapa kasus sebagaimana kasus di atas adalah perselingkuhan yang dilakukan oleh si suami sebagai Pemohon. Majelis hakim harus melihat bahwa logis jika sang istri sebagai Termohon meninggalkan rumah untuk kembali ke rumah orang tuanya karena merasa telah dikhianati oleh sang suami, meskipun di kemudian hari sang suami insaf dan berjanji untuk tidak mengulanginya kembali. Goyahnya

---

<sup>16</sup> Abd. Moqith Ghazali, M.A dkk, Kumpulan Referensi Standar,..., hlm. 89

bahtera rumah tangga di atas bukan disebabkan oleh tidak taatnya isteri terhadap suaminya, melainkan lebih kepada rusaknya jalinan kasih dan sayang antara suami dan isteri yang disebabkan oleh pengingkaran janji setia oleh suami.

Kerap kali kasus sebagaimana kasus di atas dianggap sebagai kasus *nusyuz* seorang isteri tanpa melihat latar belakang isteri melakukan hal-hal yang sesungguhnya tidak diinginkannya.

## **b. Cerai Gugat**

Putusan Pengadilan Agama Cilacap No. 1696/ptd.G/2004/PA.Clp

A adalah perempuan, umur 20 tahun, beragama Islam, Ibu rumah tangga, bertempat tinggal di wilayah hukum Pengadilan Agama Cilacap sebagai “Penggugat” melawan B, laki-laki, umur 20 tahun, beragama Islam, bertempat tinggal di wilayah hukum Pengadilan Agama Cilacap, sebagai “Tergugat”

Penggugat dan Tergugat merupakan pasangan suami isteri sah dari pernikahan yang berlangsung 05 September 2003 di KUA Kecamatan Cilacap dengan kutipan Akta Nikah No. 561/12?IX/2003. Dari perkawinan tersebut keduanya dikaruniai 1 anak. Dalam kehidupan rumahtangga telah terjadi ketidakharmonisan sehingga Penggugat mengajukan gugatan cerai ke pengadilan agama Cilacap No. 1696/ptd.G/2004/PA.Clp.

Sejak 5 bulan sebelum persidangan rumahtangga Penggugat dan Tergugat tidak harmonis lagi dikarenakan Tergugat selama 5 bulan meninggalkan Penggugat dan membiarkan Penggugat, tidak memberikan nafkah baik lahir maupun batin, selain itu Tergugat juga sering menyakiti jasmani Penggugat dengan cara menampar muka dan memukul badan. Dengan demikian Penggugat merasa berkeyakinan telah cukup alasan cerai sesuai dengan pasal 19 huruf f PP No. 9 tahun 1975 jo. Pasal 116 huruf f dan g Kompilasi Hukum Islam.

Melalui pemeriksaan di persidangan pengadilan melihat bahwa Tergugat telah melanggar *taklik talaq*, sehingga terpenuhilah alasan perceraian sesuai dengan pasal 19 huruf f PP No. 9 tahun 1975 jo. Pasal 116 huruf f dan g Kompilasi Hukum Islam. Oleh karena itu, pengadilan memberikan putusan sebagai berikut:

1. Mengabulkan gugatan Penggugat
2. Menyatakan pelanggaran syarat *taklik talaq* telah terpenuhi
3. Menetapkan jatuhnya talak satu *khul'i* Tergugat kepada Penggugat dengan iwadh Rp. 10.000,- (sepuluh ribu rupiah)
4. Membebaskan kepada Penggugat untuk membayar biaya perkara ...dst/

## Analisis

Dalam kasus ini terlihat dua persoalan yang bisa dianalisis. Pertama tentang cerai gugat, yang kedua tentang *taklik talaq* yang terkait dengan nafkah.

Secara konseptual fikih menyebut gugat cerai sebagai *khuluq*, Menurut bahasa, *khuluk* berarti menanggalkan pakaian, karena perempuan adalah pakaian bagi laki-laki dan laki-laki adalah juga pakaian bagi wanita. Firman Allah SWT, mengatakan, "...mereka itu adalah pakaian bagi kamu dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka..." (Q.S.2:187) Ibnu Rusyd dalam *Bidayah al-Mujtahid* jilid 2 mengatakan bahwa *khuluq* diartikan sebagai ganti rugi atas talak yang dijatuhkan oleh suaminya, dengan menegembalikan barang-barang yang telah diberikan oleh suaminya sebagai mahar. Ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah mengatakan bahwa *khuluq* adalah perceraian dengan *iwād* atau tebusan. Pihak istri menebus diri dari suaminya dengan membayar sejumlah harta benda atau uang. Imam Malik dan Syafi'i membolehkan *khuluk* dengan tebusan yang lebih banyak, atau yang sebanding, atau yang lebih kecil dari mahar yang diberikan oleh suaminya.

Sayid Sabiq dalam *Fikih as-sunnah* jilid 2 mengatakan, *khuluq* hanya boleh di lakukan bila ada alasan yang benar. Antara lain karena suami cacat badan, atau berahlak buruk, atau tidak memenuhi kewajibannya, sedangkan istri takut melanggar hukum Allah SWT. Jika tidak ada alasan yang cukup kuat, maka haram hukumnya bagi istri melakukan *khuluq* tersebut. berpedoman pada keterangan hadis dari Abu Hurairah. "istri-istri yang minta *khuluq* adalah perempuan munafik" (HR. Ahmad dan an-Nasa'i).

Di Indonesia, *khuluq* biasanya dikaitkan dengan *taklik talaq* atau perjanjian talak yang diucapkan oleh suami di saat suami melangsungkan akad nikah, tepatnya sesaat setelah akad nikah inti perjanjian itu adalah persetujuan suami untuk menjatuhkan talaknya. Jika *taklik talaq* itu dilanggar oleh pihak suami, oleh karena itu, pengaduan istri kemudian untuk meminta perceraian tersebut didasarkan atas persetujuan suami yang diucapkan jauh sebelumnya berbentuk *taklik talaq*. Ketentuan mengenai talak tersebut antara lain terdapat dalam firman Allah SWT sebagai berikut,

Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, Maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, Maka janganlah kamu melanggarnya. ..." (Q.S.2:229)

Menurut ayat tersebut, pihak suami diperbolehkan mengambil tebusan sebagai kompensasi talak yang dijatuhkan atas perminatan istrinya. Ketentuan mengenai *khuluk* itu terdapat pula dalam hadis berikut.

“dari Ibnu Abbas, bahwa istri Sabit bin Qais telah datang kepada Nabi SAW dan berkata, “Ya Rasulullah, tidaklah aku mencela budi pekerti dan agama Sabit bin Qais, tetapi aku membenci kekufuran dalam Islam.” Rasulullah SAW berkata, “apakah engkau mau mengembalikan kebun yang diberikan olehnya?” istri Sabit menjawab, “iya”, kemudian Rasulullah SAW berkata (kepada Sabit bin Qais), terimalah kebun itu dan ceraikanlah dia satu kali” (HR. Bukhari dan an-Nasa’i).

*Khuluq* diperbolehkan bagi istri untuk mengimbangi hak talak yang dimiliki suami, tatkala timbul keretakan rumahtangga yang tidak dapat di damaikan kembali. Juhur ulama mengatakan, bila *khuluk* itu terjadi, maka akibatnya suami tidak boleh rujuk kepada istrinya pada masa idah (*bā’in*), tetapi mereka dapat kembali dengan akad nikah yang baru.<sup>17</sup>

Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami baik dalam kehidupan rumah tangga maupun dalam pergaulan bermasyarakat, sehingga dengan demikian segala sesuatu dalam keluarga dapat dirundingkan dan diputuskan bersama suami istri.

Pada kasus-kasus yang serupa terdapat keputusan yang juga berbeda. Seorang isteri yang mengajukan gugat cerai biasanya tanpa pikir panjang lagi akan mendapatkan hukuman tidak mendapatkan nafkah *iddah* atau *mut’ah* dan seterusnya. Ide dasarnya adalah bahwa perempuan yang telah menggoncangkan sendi keluarga dengan mengajukan gugat cerai dianggap harus mendapatkan hukuman yang setimpal dengan tidak mendapatkan hak apapun. Bahkan hak atas asuhan anakpun jatuh kepada suami.

Namun, dari penelitian Puskumham, beberapa kasus di persidangan atas perkara cerai gugat ini hakim tidak lagi dengan serta merta menghukum pihak perempuan. Mereka melakukan penelitian secara seksama menyangkut sebab-sebab tuntutan. Logikanya jika rumah tangga tersebut harmonis, tenteram dan membahagiakan, tidak mungkin seorang isteri begitu saja mengajukan cerai dengan segala resiko yang harus ditanggungnya.

### C. PENUTUP

Diskriminasi, marginalisasi dan subordinasi hak kaum perempuan di lingkungan setiap komunitas peradaban manusia berlangsung tanpa ada perubahan yang berarti hingga awal abad ke-20, namun sejak saat itu sejumlah ikhtiar untuk memodifikasi hukum status personal dilakukan di berbagai wilayah.

Sebelum awal abad ke-20, negara membiarkan kontrol terhadap kaum perempuan

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 94

dan keluarga berada di tangan kelompok-kelompok keluarga patriarkhal. Berbeda dengan tindakan yang sangat intervensionis dalam hukum perdata, komersial, dan pidana Islam, negara menolak usaha yang beresiko tinggi, yakni mencampuri peraturan-peraturan status personal, inti terdalam dari identitas muslim (*maskulin*). Kontrol patriarkhal terhadap perilaku kaum perempuan dan unit keluarga adalah hal pokok bagi konstruksi identitas ini. Namun, pada akhirnya, keengganan Negara mulai meluntur, paling tidak karena tekanan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok perempuan di bawah kepemimpinan perempuan-perempuan terkemuka seperti Mesir dan seluruh kesultanan ‘Utsmaniyyah.

Seiring dengan derasnya arus modernisasi yang terutama dimulai awal abad XX yang dibarengi dengan adanya usaha reformasi hukum keluarga di dunia Islam, maka secara bertahap perempuan mulai mendapatkan hak-haknya baik hak domestik maupun publik. Salah satu objek pembaharuan adalah di bidang hukum Islam adalah keluarga. Pembaharuan hukum keluarga dalam bidang perkawinan berkembang begitu pesat dan sangat menarik di dunia muslim termasuk di Indonesia, baik pada masa pra undang-undang perkawinan maupun masa sesudahnya. Undang-undang perkawinan merupakan peraturan yang harus berjalan di kalangan warga Indonesia termasuk umat Islam. Undang-undang perkawinan dalam beberapa pasalnya berbeda dengan fikih menurut paham Imam Syafi’i yang selama ini dijalankan oleh umat Islam di Indonesia. Bahkan juga berbeda dengan kitab-kitab fikih yang selama ini dibaca.

Kearifan dalam menentukan hukum tentu akan menghasilkan fikih Islam yang *shalih li kulli makan wa zaman* (kontekstual dalam segala ruang dan waktu). Dengan kata lain hukum bisa saja berubah sesuai dengan kondisi zaman yang sedang berkembang. Harus diakui bahwa pada mulanya, hukum Islam tumbuh secara fleksibel dan dinamis mengikuti tuntutan zaman. Selain itu, ia juga kokoh mempertahankan prinsip-prinsip dasar yang tidak berubah dari risalah kerasulan Muhammad. Sifat “dinamis” dan sekaligus “kokoh” ini menjadi karakteristik utama di sepanjang zaman. Sifat dinamis inilah yang membuat hukum Islam tidak statis dan selalu fleksibel dalam mengikuti perubahan dan dinamika zaman. Sedangkan sifat kokoh membuat hukum Islam tidak larut total dengan tuntutan zaman sehingga ia tidak kehilangan jati dirinya.<sup>18</sup>

Hukum Islam atau fikih memiliki karakteristik yang jauh berbeda dengan hukum dalam pengertian ilmu hukum modern. Fikih dikembangkan berdasarkan wahyu di samping pemikiran manusia dan juga diwarnai oleh ciri kelokalan di samping

---

<sup>18</sup> Muhyar Fanani, *Fikih Madani, Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 84.



kuniversalan. Dengan demikian fikih, fikih dapat dikatakan sebagai hasil akhir dari suatu proses dialogis antara pesan-pesan samawi dan kondisi aktual bumi. Fikih memiliki watak sosiologis di samping watak teologis.

Oleh karenanya, fikih sangat akomodatif terhadap segala perkembangan dan perubahan. Jika prinsip ini diabaikan, maka dapat memunculkan kerancuan interpretasi, antara sakralisasi sesuatu yang profan (*itsbāt al-mutaghayyirāt*) dan profanisasi sesuatu yang sakral (*taghyīr al-tsawābit*).

Adaptabilitas dan fleksibilitas hukum Islam terhadap realitas masyarakat pada hakikatnya berdimensi kemaslahatan. Oleh karena itu perubahan norma dan pergeseran nilai yang berjalan di tengah masyarakat menuntut reaktualisasi hukum Islam. Dalam kaidah *fiqhiyyah* disebutkan:

لا يترك تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال<sup>19</sup>

Diskursus tentang *masalahah* (sebagai pertimbangan hukum) menarik kita pada wilayah *usūl al-khamsah* yang merupakan “batang tubuh” dari *maqāshid al-syari’ah* yang meliputi pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Al-Syatibi mengatakan bahwa *maqāshid al-syari’ah* dalam arti kemaslahatan terdapat dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan. Sedangkan menurut al-Gazali setiap upaya proteksi terhadap pokok-pokok di atas disebut *masalahah*, sebaliknya mafsadah adalah penelantaran kaidah-kaidah tersebut.

Adapun objek *masalahah* dalam penerapan hukum adalah bidang *muamalah*, *siyāsah* dan adat. Sedangkan yang lainnya adalah menjadi otoritas prerogatif sang Syāri’. Dari sini jelas bahwa problematika perkawinan dengan segenap detail-detailnya (nafkah, talak, *iddah*, rujuk, *hadanah* dll) termasuk bidang yang dapat ditinjau dari perspektif *masalahah*. dimana faktor kontekstualitas memiliki posisi yang urgen.

Wujud kontekstualitas tersebut berijak pada sifat dasar manusia yang berkembang sesuai dengan tuntutan masa dan tempat, maka dipandang wajar jika rumusan-rumusan hukum Islam bisa berubah sesuai dengan tuntutan kepentingan kemanusiaan berdasarkan prinsip etika dan moral yang telah digariskan (*qabul li al-taghyir*). Pemikiran kembali dan perumusan kembali merupakan aktivitas yang tidak bisa dielakkan (*inevitable*), yang dalam praktiknya memperhatikan realitas sosial, ekonomi, politik, budaya, dan tradisi masing-masing lokalitas umat.<sup>20</sup> Dengan demikian, dasar pijakan

---

<sup>19</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rab al-‘Ālamīn*, ed. Muhammad ‘Abd al-Salām Ibrāhīm, Cet. I (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1991), III: 11.

<sup>20</sup> Akh. Minhaji, *Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial* (Yogyakarta:

fikih tidak semata berupa teks ajaran suci, tetapi juga realitas masyarakat fikih itu sendiri sebagai objeknya.<sup>21</sup>

Hasil interpretasi dan kontekstualisasi fikih yang berhadapan secara diametral dengan norma kebiasaan masyarakat itulah yang disebut fikih sebagai norma hukum. Fikih dengan demikian dibentuk dan diformulasi secara sadar dan sengaja untuk menghubungkan antara nilai-nilai syari'ah yang ideal (*das sollen*, apa yang seharusnya) dengan norma kebiasaan masyarakat yang riil (*das sein*, apa adanya). Karena itu, fikih pada dasarnya sangat terikat dengan dunia ideal syari'ah dan juga dengan kebiasaan masyarakat yang riil, sehingga pada akhirnya fikih juga harus mempertanggungjawabkan formulasinya dari dua sudut pandang tersebut, yaitu tuntutan secara ideal filosofis dan secara sosiologis, fikih harus memperhitungkan bahkan mengakomodasi kenyataan riil yang hidup dalam masyarakat.

### DAFTAR PUSTAKA

- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. 1991. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rab al-Ālamīn*, ed. Muhammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah.
- Djaja, Ashad Kusuma. 2000. *Rekayasa Sosial Lewat Malam Pertama*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Engineer, Ashgar Ali. 1994. *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha. Yogyakarta: LSPA.
- Fanani, Muhyar. 2010. *Fikih Madani, Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS.
- Ghazali, Abd. Moqsih, dkk. 2009. *Kumpulan Referensi Standar Evaluasi Hakim Dalam Menerapkan Sensitivitas Gender di Mahkamah Syar'iyah Aceh*. Banda Aceh: Mahkamah Syar'iyah Aceh - The Asia Foundation.
- Laporan Tahunan Tahun 2006 tentang Perkara Yang Diterima, Pengadilan Agama Sleman Yogyakarta.
- Mahmood, Tahir. 1972. *Family Law Reform in The Muslim World*. New Delhi: The Indian Law Institute.

---

Sunan Kalijaga, 2004), hlm. 51-52.

<sup>21</sup> Baca Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

- Majāh, Ibnu. T.t. *Sunan Ibn Majāh*. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah.
- Mas’udi, Masdar F. 2000. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan.
- Minhaji, Akh. 2004. *Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga.
- Nasution, Khoiruddin. “Emansipasi Wanita: Dari Konsep Talak sampai Persamaan Hal”. Makalah disampaikan pada Diskusi Ilmiah Dosen Tetap Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 14 Oktober, 1995.
- Saleh, Abdul Mun’im. 2009. *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zain, Satria Efendi M. 2004. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yuridprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Jakarta: Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Jakarta - Balitbang Depag RI.

# SUBSTANSI DAN FUNGSI WALI NIKAH DALAM PERSPEKTIF BAHASA DAN FIKIH

*Fathurrahman*

## **A. PENDAHULUAN**

Tujuan utama ajaran Allah adalah untuk kemaslahatan dan kebaikan umat manusia, bukan sekedar formalitas hukum, hal ini dapat dilihat dari perintah agar manusia beramal shaleh dimana kata “shaleh” satu akar kata dengan “*mashlahah*” yang artinya kemaslahatan atau kebaikan, karena itu bisa dikatakan bahwa perintah beramal shaleh bertujuan agar perbuatan manusia selalu membawa kemaslahatan dan kebaikan bagi dirinya sendiri dan orang lain, terutama perbuatan-perbuatan yang berkaitan dengan orang lain seperti perkawinan.

Perkawinan, menurut Allah dalam ar-Ruum 21 bertujuan untuk kelanggengan, kebahagiaan keluarga, damai dan tercegah dari keretakan rumah tangga, menjaga ikatan ini dari pertengkaran dan perselisihan agar anak-anak tumbuh dan berkembang dalam nuansa kecintaan, kelembutan, kasih sayang dan damai, serta terwujudnya ketenangan batin masing-masing dari suami-istri. (Wahbah al Zuhaili: Fikih Islam, 9/2011)

Tujuan tersebut mengandung makna bahwa perkawinan harus membawa kemaslahatan dan kebaikan bagi pasangan yang kawin itu, karena itu disyaratkan ada wali nikah, kafa'ah (keseimbangan), penghasilan yang cukup dan syarat-syarat lainnya yang berfungsi untuk tercapainya tujuan tersebut, dengan demikian harus dikatakan bahwa wali nikah dan syarat-syarat lainnya bukan sekedar formalitas hukum yang asal terpenuhi, perkawinan dianggap sudah sah dan sempurna.

Kenyataan yang mengemuka dalam kehidupan masyarakat Islam di Indonesia adalah bahwa ketika seorang wanita dihukumkan tidak mempunyai wali nikah karena tidak ada kerabat laki-laki yang menurut fikih dapat menjadi wali nikah, maka wanita

itu harus berwali kepada wali hakim, meskipun dia masih mempunyai ibu atau kerabat perempuan lainnya.

Pertanyaan yang muncul adalah, mampukah wali hakim menciptakan kemaslahatan dan kebaikan kepada perempuan yang belum dia kenal dengan baik lahir dan batin, padahal secara logika hukum, untuk memberikan kemaslahatan dalam perkawinan kepada seseorang, wali nikah harus mengenal dengan baik lahir batin orang yang berada di bawah perwaliannya sehingga dia bisa menyatakan bahwa kedua pasangan yang kawin itu mempunyai *kafa'ah* (keseimbangan) yang menjadi dasar kemaslahatan dan kebaikan keduanya.

## **B. WALI NIKAH DALAM PERSPEKTIF BAHASA DAN FIKIH**

### **1. Wali nikah dalam perspektif bahasa**

Kamus Lisan al-Arab (al Maktabah al Lughawiyah al Elektroniiyah dalam [www.islamicspirit.com](http://www.islamicspirit.com)) menyebutkan bahwa kata “al-wali” mempunyai beberapa arti, antara lain al-wali sebagai salah satu ism (sebutan) untuk Allah bermakna Penolong dan Zat yang menguasai serta mengurus semua urusan manusia dan makhluk lainnya. Secara etimologi, wali berarti yang menolong dan yang mencintai,<sup>1</sup> karena itu seseorang bisa disebut wali anak yatim jika dia mengurus hal ihwal anak yatim tersebut dan memenuhi segala kebutuhannya.

Pengertian wali di atas menunjukkan bahwa substansi perwalian adalah untuk menolong dan mencintai orang yang berada di bawah perwalian, dan ini berarti bahwa kata wali ditujukan kepada fungsi perwalian bukan pada hukum perwalian.

### **2. Wali nikah dalam perspektif fikih**

Pensyarian wali dalam perspektif fikih adalah untuk memberikan kemaslahatan kepada orang-orang yang berada di bawah perwalian dan untuk menjaga hak-hak mereka agar tidak hilang. (Wahbah al Zuhaili: 187), oleh sebab itu meskipun para ulama mazhab tidak satu kata tentang hukum wali dalam pernikahan, dimana mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali menjadikan wali sebagai salah satu syarat sahnya pernikahan, sedang mazhab Hanafi berpendapat bahwa wali bukan syarat sahnya pernikahan, tetapi semua mazhab sependapat bahwa wali diperlukan dalam pernikahan agar dapat diperoleh kemaslahatan dan kebaikan dalam pernikahan tersebut.

Demi kemaslahatan dan kebaikan itu, maka para ulama mazhab sepakat bahwa

---

<sup>1</sup> Dalam Ensiklopedi Islam disebutkan bahwa pengertian wali tersebut didasarkan kepada surah al Maidah: 56 dan al Taubah: 71)

wali harus orang yang cakap melakukan perbuatan hukum (*kamal al ahliyyah*) sebab orang yang tidak cakap hukum dinilai tidak akan mampu memberikan pertimbangan yang terbaik kepada orang lain. Juga disyaratkan kesamaan agama antara wali dengan anak yang di bawah perwaliannya karena dengan kesamaan agama tersebut maka cara pandang keduanya terhadap kemaslahatan yang ingin dicapai juga akan sama.

Selain kedua syarat di atas, sebagian ulama menambahkan dua syarat lain yaitu (1) *adalah* yaitu orang yang dalam mempertimbangkan sesuatu tidak dipengaruhi oleh hawa nafsunya, disyaratkan demikian karena wali dalam pernikahan berfungsi untuk mempertimbangkan dan menentukan kemaslahatan bagi anak yang dinikahkannya. (2) Cerdas, yaitu orang yang mampu mengetahui *kafa'ah* dan kemaslahatan pernikahan. *Kafa'ah* adalah kesamaan dan kemiripan antara dua orang suami isteri yang berguna untuk menghindarkan perbedaan antara keduanya dalam hal-hal yang khusus (Wahbah al Zuhaili: 229). Para ulama merinci *kafa'ah* tersebut dalam bentuk kesamaan agama, bersih dari cacat cela yang menyebabkan isteri berhak untuk memilih fasakh, keturunan, kedudukan, pekerjaan dan kekayaan. Tujuan *kafa'ah* itu adalah untuk memastikan keberlangsungan rumah tangga suami isteri tersebut dan menciptakan kebahagiaan mereka.

Pendapat para ulama di atas menunjukkan bahwa substansi perwalian dalam nikah adalah fungsi perwalian itu sendiri, yaitu untuk menciptakan kemaslahatan bagi rumah tangga anak perempuan yang berada di bawah perwalian bukan sekedar memenuhi persyaratan nikah, justru seharusnya dikatakan bahwa para ulama mensyaratkan harus adanya wali dalam pernikahan karena semata-mata untuk mencapai kemaslahatan kedua suami isteri.

Adapun syarat wali yang harus laki-laki dalam pandangan jumbuh ulama (Maliki, Syafi'i dan Hanbali) berdasarkan pada argumen bahwa menurut mereka akad pernikahan sangat penting dan mengandung tujuan yang sangat banyak seperti untuk membentuk keluarga, kelangsungan hidup rumah tangga dan lainnya. Dan menurut mereka, hanya laki-laki yang mampu menciptakan hal tersebut, sebab laki-laki (pada masa itu) lebih luas pandangan dan pengalaman hidupnya dan lebih mampu mencapai tujuan-tujuan tersebut daripada perempuan yang ketika itu kehidupan sosialnya sangat dibatasi.

Atas dasar alasan itulah, Abu Hanifah yang hidup di Mesir melihat bahwa pada hakekatnya perempuan juga mampu untuk menjadi wali sebab secara fungsional perempuan mampu melakukan tugas perwalian.

### C. KESIMPULAN

Berdasarkan perspektif bahasa dan fikih di atas, dapat disimpulkan bahwa tujuan disyariatkannya perwalian dalam pernikahan adalah agar pasangan yang melakukan pernikahan, khususnya pihak perempuan bisa mendapatkan kemaslahatan dan kebaikan dalam pernikahan yang untuk memperolehnya maka wali harus menjalankan fungsinya yaitu mempertimbangkan segala sesuatu yang terbaik bagi anak yang berada di bawah perwaliannya.

Untuk menjalankan fungsi tersebut, maka ketika seorang ayah atau wali laki-laki lainnya terpisah dari kehidupan seorang perempuan sehingga wali tersebut tidak mampu untuk mempertimbangkan apa yang terbaik bagi perempuan tersebut, adalah sangat logis kalau yang menjadi wali bagi perempuan itu adalah orang yang terdekat dengannya sekalipun seorang perempuan seperti ibunya atau mungkin orang angkatnya yang lebih mampu mempertimbangkan kemaslahatan yang terbaik untuk anak perempuan itu.

Agar kebiasaan masyarakat yang pada umumnya selalu beranggapan bahwa wali adalah laki-laki, tidak terusik sehingga terjadi keresahan, maka pendapat Abu Hanifah yang mengatakan bahwa perempuan yang menjadi wali bisa mewakilkan pernikahan itu kepada orang lain, dapat dijadikan sebagai alternatif dalam pelaksanaan pernikahan.

# KONTROVERSI PEREMPUAN SEBAGAI WALI NIKAH

## Tinjauan Subyek Hukum dalam Kajian Ushul Fikih

*Agus Moh. Najib*

### A. PENDAHULUAN

Perkawinan dalam Islam bertujuan untuk membina rasa cinta dan kasih sayang di antara pasangan suami isteri dan juga anak-anak mereka, sehingga terwujud ketenteraman dalam keluarga.<sup>1</sup> Untuk mewujudkan tujuan perkawinan tersebut, para ulama dahulu sejak awal merasa perlu untuk memperhatikan secara cermat konsep perwalian dalam lembaga perkawinan, karena menurut mereka adanya wali dalam nikah merupakan hal yang sangat penting, khususnya bagi perempuan dan remaja yang belum dewasa, untuk memelihara kemaslahatan dan menjaga hak-hak mereka yang seringkali diabaikan oleh kaum laki-laki, baik sebelum maupun sesudah terjadinya akad nikah. Atas dasar itu, wali berdasarkan pengalamannya dipandang dapat memilihkan pasangan yang paling sesuai dan paling baik bagi mereka.<sup>2</sup> Karena pentingnya masalah perwalian ini, maka para ulama dahulu membahasnya secara rinci; dari pengertian wali, macam-macam wali, syarat-syarat wali, sampai dengan urutan para wali secara hirarkis.<sup>3</sup>

Adanya wali bagi perempuan pada dasarnya memang dimaksudkan untuk memberikan kemaslahatan dan perlindungan terhadap hak-hak mereka, namun kenyataannya kemudian perlindungan tersebut seringkali berubah menjadi lembaga yang mendominasi dan membatasi kebebasan yang seharusnya dimiliki oleh perempuan. Ini dibuktikan oleh pandangan mayoritas ulama yang menyatakan bahwa perempuan yang akan menikah harus melalui perantaraan wali, bahkan menurut sebagian mereka

---

<sup>1</sup> QS. Ar-Rum (30): 21. QS. Al-Furqan (25): 74.

<sup>2</sup> Wahbah az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), VII: 187.

<sup>3</sup> Misalnya dapat dilihat pada Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwal asy-Syakhshiyah* (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 121-148.



terdapat konsep yang disebut sebagai wali *mujbir*, yaitu wali yang mempunyai hak untuk menikahkan anak perempuannya dengan siapa saja yang dia kehendaki tanpa terlebih dahulu meminta persetujuan anak perempuan tersebut.<sup>4</sup> Sebenarnya, adanya konsep wali *mujbir* ini, sebagaimana konsep wali nikah secara umum, muncul pada awalnya untuk membantu dalam mencarikan jodoh dan melindungi hak-hak perkawinan, khususnya bagi perempuan yang memiliki ketergantungan yang besar terhadap walinya dalam masalah perkawinan, sebagaimana umumnya dalam konteks masyarakat Arab saat itu. Ini terlihat dari istilah *mujbir* yang secara bahasa berasal dari kata *jabara* yang berarti “menambal, menata serta memperbaiki kembali menjadi hal yang normal”,<sup>5</sup> yaitu fungsi wali yang menutupi dan melengkapi kekurangan yang dimiliki perempuan dalam hal mencari jodoh dan melindungi hak-hak perkawinannya. Oleh karena itu, sebenarnya wali *mujbir* tidak dapat diartikan sebagai wali *mukrih*, yaitu wali yang mamaksakan kehendak untuk menikahkan demi kepentingannya sendiri dan bukan untuk kepentingan dan kemaslahatan perempuan yang akan menikah.

Apabila untuk menikah saja seorang perempuan harus menggunakan wali, maka mungkinkah perempuan menjadi wali dalam akad nikah? Sebelum menganalisis tentang wali nikah perempuan, perlu dilihat terlebih dahulu keberadaan wali dalam akad nikah menurut pandangan para ulama dan juga hakekat kedudukan wali dalam suatu akad, khususnya mengenai keberadaan wali yang berkaitan dengan kecakapan bertindak hukum dari setiap subyek hukum (dalam ilmu Ushul Fikih dikenal dengan istilah *mukallaf* atau *al-mahkum ‘alaih*). Dengan menggunakan perspektif kajian Ushul Fikih (Metodologi Penetapan Hukum Islam), dibahas apakah memang harus ada wali dalam akad nikah dan bagaimana kedudukan wali dalam suatu akad, sehingga kemudian dapat dilihat pula kemungkinan perempuan untuk menjadi wali dalam akad nikah.

## **B. WALI NIKAH DALAM PANDANGAN ULAMA**

Wali laki-laki yang memiliki hak untuk menikahkan kerabat perempuannya sesungguhnya telah ada semenjak masa pra-Islam. Wali pada saat itu memiliki hak prerogatif dalam memilih dan menentukan pernikahan kerabat perempuannya dengan siapa saja yang mereka kehendaki, tanpa meminta persetujuan dan izin dari kerabat perempuan tersebut. Namun setelah Islam datang, hak wali semacam itu dikurangi bahkan dihilangkan sama sekali. Al-Qur`an sendiri, setidaknya menurut pemahaman Asghar Ali Engineer, memberikan otonomi penuh kepada perempuan

---

<sup>4</sup> Az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami*, VII: 188 dan 191.

<sup>5</sup> Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic – English* (Beirut: Librairie Du Liban, 1980),110.

dalam masalah pernikahannya. Namun demikian, menurut Asghar, praktek pra-Islam yang memberikan hak penuh kepada wali laki-laki untuk menentukan pernikahan kerabat perempuannya pada masa berikutnya mulai muncul kembali. Dengan demikian perempuan pada masa awal Islam memiliki peran aktif dalam pernikahan mereka, namun kemudian pada masa selanjutnya mereka ditempatkan pada posisi yang pasif.<sup>6</sup>

Mengenai sejauhmana peran aktif perempuan dalam akad nikah, sebenarnya terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama klasik. Perbedaan pendapat tersebut secara garis besar berkaitan dengan dua hal, yaitu *pertama*, apakah perempuan dapat menikahkan dirinya sendiri ataukah harus dengan perantaraan wali, dan *kedua*, apakah perempuan dapat menjadi wali nikah ataukah tidak bisa. Perempuan yang dimaksud di sini adalah perempuan dewasa, karena untuk remaja yang belum dewasa, baik laki-laki maupun perempuan, para ulama sepakat bahwa mereka harus melalui perantaraan wali apabila akan melakukan akad nikah.<sup>7</sup>

Mayoritas ulama berpendapat bahwa perempuan, berbeda dengan laki-laki, tidak dapat menikahkan dirinya sendiri, sehingga adanya wali bagi perempuan merupakan suatu keniscayaan bagi syarat sahnya akad nikah. Sementara menurut Imam Malik keharusan adanya wali tersebut hanya bagi perempuan yang memiliki status sosial yang tinggi (*syarifah*), sedangkan perempuan biasa dapat menikahkan dirinya sendiri atau meminta kepada seorang laki-laki dewasa, walaupun bukan kerabatnya, untuk menikahkan dirinya. Berbeda dengan pendapat mayoritas ulama, Abu Hanifah dan ulama Hanafiyah secara umum, asy-Sya'bi, dan az-Zuhri berpendapat bahwa perempuan dewasa dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa campur tangan wali, sehingga bagi mereka adanya wali dalam akad nikah tidak disyaratkan sama sekali. Sementara itu, Dawud az-Zahiri membedakan antara janda dan gadis, apabila janda dapat menikahkan dirinya sendiri sedangkan gadis harus dengan adanya wali untuk menikah. Berbeda dengan pendapat di atas, Abu Tsaur menyatakan bahwa sesungguhnya yang dipersyaratkan adalah bukan adanya wali yang menikahkan, tetapi izin dari wali. Apabila perempuan telah mendapat izin dari wali untuk menikah, maka ia dapat menikahkan dirinya sendiri.<sup>8</sup>

Menurut Ibnu Rusyd, perbedaan para ulama tersebut disebabkan tidak adanya teks yang jelas dan pasti dalam al-Qur`an maupun as-Sunnah yang menunjukkan keharusan adanya wali dalam pernikahan. Ayat-ayat al-Qur`an dan as-Sunnah yang

---

<sup>6</sup> Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1996), 107-108.

<sup>7</sup> As-Sayyid Sabiq, *Fikih as-Sunnah* (Semarang: Maktabat wa Matba'at Toha Putera, t.t.). II: 116.

<sup>8</sup> Muhammad Ibn Isma'il ash-Shan'ani, *Subul as-Salam Syarh Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam* (Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.), III: 117.

biasa digunakan oleh mereka, baik yang mensyaratkan adanya wali atau yang tidak, sama-sama masih *interpretable* (*muhtamilah*). Bahkan Hadis-Hadis yang dijadikan pegangan oleh mereka di samping lafaznya masih mengandung beberapa pengertian, juga kesahihannya masih diperdebatkan.<sup>9</sup>

Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, harus ada wali atau tidak, pada dasarnya terlihat dengan jelas, dari dalil-dalil yang digunakan dan pandangan para ulama sendiri, bahwa yang paling berhak dalam menentukan pernikahan seorang perempuan pada dasarnya adalah perempuan itu sendiri, bukan walinya. Misalnya Hadis riwayat 'Aisyah yang dijadikan argumen oleh kelompok yang mensyaratkan adanya wali apabila dibaca secara utuh, maka dapat dipahami bahwa jika terjadi perselisihan antara perempuan dan wali maka dimenangkan pilihan dari perempuan tersebut, yaitu dengan mengabaikan hak wali dan kemudian pemerintah atau hakim akan menikahkan perempuan tersebut sesuai pilihannya. Ini diperkuat oleh Hadis riwayat Ahmad, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Ibnu 'Abbas yang menceritakan bahwa seorang perempuan yang masih gadis mengadu kepada Nabi SAW karena telah dinikahkan dengan orang yang tidak disenanginya, kemudian Nabi memberikan pilihan kepada perempuan itu untuk tetap menerima pernikahan tersebut atau menolaknya. Kemudian perempuan tersebut menyatakan sebenarnya dia bisa menerima apa yang diperbuat bapaknya, hanya saja dia ingin memberitahukan kepada kaum perempuan bahwa sesungguhnya bapak sama sekali tidak memiliki kekuasaan apapun untuk menikahkan anaknya, sehingga ia mengadukannya kepada Nabi. Dengan demikian, wali nikah sesungguhnya berperan sebagai pembimbing dan pemberi nasehat untuk memilihkan calon suami yang paling tepat, hal ini terlihat dengan jelas pada kasus Fatimah Binti Ghaits. Fatimah dilamar oleh dua orang, yaitu Abu Juham Ibn Hudzaifah dan Mu'awiyah Ibn Abi Sufyan. Namun Nabi SAW memberi nasehat kepada Fatimah Binti Ghaits untuk tidak menikah dengan keduanya, karena Mu'awiyah terlalu miskin dan Abu Juham memiliki watak keras dan kasar. Kemudian Fatimah menikah dengan Usamah.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar bagi ulama yang mensyaratkan adanya wali antara lain adalah QS an-Nur (24) ayat 32 dan QS al-Baqarah (2) ayat 221, sementara Hadisnya yang paling masyhur adalah riwayat 'Aisyah, yang menyatakan bahwa setiap perempuan yang menikah tanpa seizin walinya maka nikahnya batal, dan apabila walinya tidak bersedia menikahkan maka walinya adalah sultan atau pemerintah. Sementara ulama yang tidak mensyaratkan adanya wali antara lain berargumen dengan QS al-Baqarah (2) ayat 230, 232, 234, dan ayat 240, sementara hadis-hadis tentang adanya wali nikah dipahami oleh kelompok ini hanya ditujukan bagi orang-orang yang kurang cakap bertindak hukum (*naqis al-ahliyyah*) seperti orang yang belum dewasa dan orang kurang akalannya. Untuk melihat dalil dan argumen dari masing-masing pendapat para ulama di atas, lihat misalnya *Ibid.*, III: 117-118. Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid* (Ttp.: Syirkat an-Nur Asia, t.t.), II: 7-9. Sabiq, *Fikih as-Sunnah*, II: 114.

<sup>10</sup> Lebih lanjut lihat misalnya Ash-Shan'ani, *Subul as-Salam*, III: 123-124. Yusuf al-Qardhawi, *al-*

Sebagaimana berbeda pendapat dalam hal apakah harus ada wali atau tidak, para ulama juga berbeda pendapat apakah perempuan dapat menjadi wali atau tidak. Sebagaimana tidak dapat menikahkan dirinya sendiri, menurut mayoritas ulama, perempuan tidak dapat menikahkan orang lain, baik dengan cara dia menjadi wali atau menjadi wakil dari orang lain. Mereka antara lain berargumen dengan Hadis riwayat Ibnu Majah dan ad-Daruquthni dari Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Nabi bersabda: *la tuzawwiju al-mar'atu al-mar'ata wa tuzawwiju al-mar'atu nafsaha* (Seorang perempuan tidak dapat menikahkan perempuan yang lain, dan juga tidak dapat menikahkan dirinya sendiri).<sup>11</sup>

Atas dasar itu, kemudian dalam kebanyakan kitab fikih dinyatakan bahwa sifat laki-laki (*dzukurah*) merupakan salah satu syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi wali nikah. Dengan kata lain suatu pernikahan yang walinya seorang perempuan, pernikahannya tidak sah. Hal ini karena menurut mereka perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri apalagi kemudian menjadi wali nikah bagi orang lain.<sup>12</sup> Mengenai kaharusan adanya wali nikah laki-laki ini juga dinyatakan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. Pasal 19 menyatakan bahwa wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya, dan pasal 20 mensyaratkan wali nikah tersebut harus laki-laki muslim, berakal, dan balig, baik wali tersebut wali nasab maupun wali hakim.

Sebelumnya, Hazairin sebenarnya telah mempertanyakan masalah wali nikah bagi perempuan dewasa ini. Menurutnya, masyarakat muslim di Indonesia biasanya menerima saja pandangan Mazhab Syafi'i yang mengharuskan adanya wali nikah bagi perempuan dewasa, tanpa mempertanyakan mengapa mesti begitu dan haruskah seperti itu, serta apakah hanya dengan cara seperti itu perempuan dapat menikah dalam pandangan Islam? Hal ini karena susunan masyarakat Arab secara sosiologis berbeda dengan karakter dan struktur masyarakat yang ada di Indonesia. Ia juga mengingatkan bahwa Mazhab Hanafi tidak mewajibkan wali nikah bagi perempuan yang telah dewasa dan berakal, dan hanya mewajibkannya bagi perempuan atau laki-laki yang belum dewasa. Kemudian, fikih mazhab secara umum sepakat bahwa yang

---

*Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Ttp.: Dar al-Ma'rifah, 1985), hlm. 172-173. Abdurrahman I. Doi, *Women in Shari'ah (Islamic Law)* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1992), hlm. 34-35.

<sup>11</sup> Ash-Shan'ani, *Subul as-Salam*, III: 119-120. Dari *al-kutub at-tis'ah* yang meriwayatkan hadis ini hanya Ibnu Majah (di samping ad-Daruquthni). A.J. Wensink, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Hadis an-Nabawi* (Leiden: E.J. Brill, 1936), II: 352.

<sup>12</sup> Lihat misalnya Taqiyuddin ad-Dimasyqi, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtishar* (Pekalongan: Maktabat wa Matba'at Raja Murah, t.t.), II: 48-50.

diutamakan untuk menjadi wali nikah adalah pihak keluarga dari jalur laki-laki. Secara antropologis, bagi masyarakat Arab hal ini telah sesuai karena masyarakatnya tersusun menurut garis bapak (patrilineal), namun menurut Hazairin apakah hal itu sesuai juga bagi masyarakat di Indonesia, mengingat dalam masyarakat Indonesia susunan masyarakatnya di samping ada yang patrilineal juga ada yang matrilineal dan ada yang bilateral. Apabila mengenai wali nikah tersebut menyesuaikan dengan kondisi masyarakat Indonesia dan berbeda dengan ketetapan fikih yang ada, apakah kemudian hal itu dianggap tidak lagi menjadi pengikut Nabi Muhammad saw. Sebab dalam Al-Qur`an yang menjadi sumber utama hukum Islam tidak ada aturan bahwa wali nikah itu harus dari pihak keluarga laki-laki.<sup>13</sup>

Sementara itu, Abu Hanifah berpendapat bahwa di samping dapat menikahkan dirinya sendiri, perempuan juga dapat menjadi wali bagi anaknya yang belum dewasa atau menjadi wakil dari orang lain untuk menikahkan.<sup>14</sup> Abu Hanifah antara lain mendasarkan pandangannya pada riwayat bahwa seorang perempuan telah menikahkan anak perempuannya dengan sepersetujuannya. Setelah para wali laki-lakinya mengetahui, mereka menolak pernikahan itu. Kemudian masalah itu dibawa kepada 'Ali Ibn Abi Talib, dan ia membolehkan dan menganggap sah pernikahan itu.<sup>15</sup> Dari riwayat ini dapat disimpulkan bahwa, pertama, perempuan dapat menjadi wali nikah, dan kedua, pernikahan yang sah sesungguhnya bukan didasarkan pada kewenangan wali, tetapi didasarkan pada persetujuan dari mempelai perempuan.

Perempuan, atau juga laki-laki, yang menjadi wali nikah, menurut Abu Hanifah, ini hanya bagi orang yang belum dewasa (*shaghir wa shaghirah*) sementara orang dewasa, termasuk perempuannya, sebagaimana telah dikemukakan, ketika hendak menikah tidak harus ada wali. Namun permasalahannya adalah apakah batasan seseorang dipandang sebagai orang yang telah dewasa sehingga tidak memerlukan adanya wali, dan seseorang dipandang sebagai orang yang belum dewasa sehingga masih memerlukan wali dalam pernikahannya. Di sinilah letak fleksibilitas pandangan Abu Hanifah, karena batasan dewasa atau belum dewasa bersifat kontekstual tergantung pada tempat dan waktu. Di satu tempat umur 18 mungkin dapat dipandang belum dewasa sementara ditempat lain sudah dianggap dewasa, atau zaman dahulu umur

---

<sup>13</sup> Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, Cet. 3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), 13-14; idem, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Cet. 3 (Jakarta: Bina Aksara, 1981), 151-152.

<sup>14</sup> As-Shan'ani, *Subul as-Salam.*, III: 120. Walaupun perempuan dapat menjadi wali nikah, namun urutannya setelah kerabat laki-laki (*'ashabah*). Apabila tidak ada *'asabah* baru mereka dapat menjadi wali. Lihat Az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami*, VII: 196 dan 200.

<sup>15</sup> Syamsuddin as-Syarkhasi, *al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1989), V: 10.

15 tahun dianggap sudah dewasa sementara sekarang dipandang belum dewasa, atau sebaliknya.

Dari perbedaan tentang keabsahan perempuan sebagai wali nikah tersebut, terlihat bahwa para ulama pada dasarnya sepakat mengenai perlunya keberadaan wali dalam akad nikah, setidaknya bagi orang yang belum dewasa sebagaimana menurut Abu Hanifah, yaitu untuk membimbing dan memberi nasehat serta pertimbangan bagi calon mempelai. Terlepas dari perbedaan para ulama mengenai keabsahan perempuan sebagai wali nikah di atas, yang masing-masing berpegang pada dalil yang masih *interpretable*, menurut hemat penulis untuk menganalisis hal ini perlu dilihat terlebih dahulu bagaimana sesungguhnya hakekat kedudukan wali dalam suatu akad.

### C. KEDUDUKAN WALI DALAM AKAD

Secara bahasa kata *wali* berasal dari kata *wilayah* yang antara lain berarti persahabatan, pertolongan, kekuatan, dan kekuasaan, sehingga *wali* sendiri mengandung arti orang yang menolong, mendukung, melindungi, atau orang yang memiliki kekuasaan.<sup>16</sup> Sementara menurut istilah, wali adalah orang yang memiliki kekuasaan untuk melakukan suatu perbuatan hukum tanpa tergantung pada izin dari orang lain.<sup>17</sup> Dari definisi tersebut terkandung makna bahwa wali adalah seseorang yang mampu melakukan perbuatan hukum baik bagi dirinya ataupun bagi orang lain. Namun secara umum seseorang dikatakan sebagai wali apabila ia melakukan suatu perbuatan atas nama orang yang berada di bawah perwaliannya, sementara apabila dia melakukan perbuatan atas nama dirinya sendiri, biasanya tidak disebut sebagai wali.

Adanya wali dalam suatu akad pada dasarnya bertujuan untuk memelihara kemaslahatan dan menjaga hak-hak yang dimiliki oleh orang yang berada di bawah perwalian. Untuk melihat lebih jauh mengenai hubungan orang yang menjadi wali dan orang yang berada di bawah perwalian, perlu dilihat terlebih dahulu pembahasan tentang subyek hukum, yang dalam ilmu *Ushul al-fiqh* dikenal dengan istilah *al-mahkum 'alaih* atau *al-mukallaf*. Manusia sebagai subyek hukum pada dasarnya memiliki dua kemampuan atau kecakapan hukum (*al-ahliyyah*), yaitu kemampuan menerima hak dan kewajiban (*ahliyyat al-wujub*) dan kemampuan untuk bertindak hukum (*ahliyyat al-ada'*).<sup>18</sup>

Kemampuan menerima hak dan kewajiban (*ahliyyat al-wujub*) adalah kepantasan seseorang untuk diberi hak dan diberi kewajiban. Semua orang memiliki kepantasan

---

<sup>16</sup> Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 1100.

<sup>17</sup> Az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami*, VII: 186.

<sup>18</sup> Az-Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), I: 163.

seperti ini, karena dasar kepantasan ini adalah kemanusiaan. Artinya selama kemanusiaan itu masih ada pada diri seseorang, yaitu dia masih hidup, kepantasan tersebut tetap dimilikinya. Atas dasar itu kepantasan menerima hak dan kewajiban ini ada pada setiap manusia; baik laki-laki maupun perempuan, anak-anak maupun dewasa, sempurna akalnya maupun kurang, dan baik sehat maupun sakit.

Manusia sebagai subyek hukum apabila dihubungkan dengan kemampuan menerima hak dan kewajiban (*ahliyyat al-wujub*) ini, ada dua macam, yaitu manusia yang memiliki kemampuan menerima hak dan kewajibannya kurang sempurna (*ahliyyat al-wujub an-naqishah*) dan manusia yang memiliki kemampuan menerima hak dan kewajibannya secara sempurna (*ahliyyat al-wujub al-kamilah*). Kemampuan menerima hak dan kewajiban itu kurang sempurna, apabila seseorang hanya pantas menerima hak saja, sementara dia belum pantas menerima kewajiban. Orang yang memiliki kemampuan menerima hak dan kewajiban kurang sempurna ini adalah janin yang masih di dalam kandungan ibunya, ia telah mempunyai hak untuk menerima warisan, wasiat, atau wakaf, tetapi belum mempunyai beban kewajiban terhadap orang lain. Sementara kemampuan menerima hak dan kewajiban itu dikatakan sempurna apabila seseorang telah pantas menerima hak dan sekaligus memikul kewajiban. Kemampuan ini melekat sejak manusia lahir sampai dengan meninggal dunia.<sup>19</sup>

Sementara itu, kemampuan bertindak hukum (*ahliyyat al-ada'*) adalah kepantasan seseorang untuk dipandang sah segala perkataan dan perbuatannya. Apabila ia mengadakan suatu perjanjian atau akad, maka tindakan-tindakan itu adalah sah dan dapat menimbulkan akibat hukum, dan apabila ia melakukan tindak pidana maka ia dapat dikenai hukuman. Dengan demikian *ahliyyat al-ada'* ini adalah masalah pertanggungjawaban, dan dasarnya adalah cakap bertindak atau sehat akal. Hubungan manusia dengan kemampuan bertindak hukum ini ada tiga macam, yaitu 1) orang yang tidak mempunyai kemampuan bertindak hukum samasekali (*faqid al-ahliyyah*), seperti anak kecil yang belum *mumayyiz* (belum dapat memahami dengan baik), orang gila, dan orang yang kurang akal, karena mereka dianggap belum atau tidak mempunyai akal. 2) orang yang mempunyai kemampuan bertindak hukum yang kurang sempurna (*naqis al-ahliyyah*), seperti anak yang *mumayyiz*, yaitu anak yang sudah dapat membedakan baik atau buruk suatu perbuatan dan manfaat atau tidaknya perbuatan itu, hanya saja karena belum sempurna akal sehingga memerlukan pertimbangan dari orang dewasa, dan 3) orang yang mempunyai kemampuan bertindak secara sempurna (*kamil al-ahliyyah*), yaitu orang yang telah dewasa dan berakal sehat. Dengan demikian pada prinsipnya kemampuan bertindak hukum (*ahliyyat al-ada'*)

---

<sup>19</sup> 'Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), 394-395.

seseorang itu diukur dengan kemampuan akalinya, dan kemampuan akal seseorang diukur dengan kedewasaannya.<sup>20</sup>

Hubungan wali dengan kemampuan bertindak hukum ini sangat erat. Orang yang sama sekali tidak memiliki kemampuan bertindak (*faqid al-ahliyyah*) segala perbuatannya harus dengan bimbingan dan izin dari wali, begitu pula pada dasarnya orang yang kemampuan bertindak kurangnya sempurna (*naqis al-ahliyyah*). Hanya saja dalam akad atau transaksi yang mengandung manfaat, seperti menerima hibah dan sadaqah, maka tindakannya adalah sah tanpa tergantung izin dari walinya, sementara apabila transaksi itu mengandung unsur perpindahan hak miliknya, maka tindakannya menurut para ulama adalah tidak sah walaupun mendapat izin dari walinya. Adapun pada transaksi yang di samping mengandung manfaat juga mengandung unsur perpindahan hak milik, maka tindakannya itu sah atau tidak adalah tergantung izin dari walinya. Namun pada dasarnya keberadaan wali di sisi orang yang *faqid* dan *naqis al-ahliyyah* ini adalah sebagai pembimbing dan yang menjaga hak-hak dan kemaslahatan orang yang berada di bawah perwaliannya tersebut. Sementara orang yang mempunyai kemampuan bertindak secara sempurna (*kamil al-ahliyyah*), mereka tidak memerlukan wali, bahkan dapat menjadi wali bagi orang-orang yang memang perlu dan pantas berada di bawah perwalian.<sup>21</sup>

#### **D. WALI NIKAH PEREMPUAN: MUNGKINKAH?**

Adanya wali, sebagaimana telah dikemukakan, bertujuan untuk menjaga kemaslahatan orang-orang yang berada di bawah perwaliannya serta memelihara hak-hak mereka. Dengan alasan seperti itulah mayoritas ulama dahulu mensyaratkan adanya wali bagi perempuan, termasuk perempuan dewasa, dalam akad nikah. Dalam pandangan ulama ketika itu, sesuai dengan konteks zamannya, perempuan dianggap sebagai orang yang kurang mampu dalam memilih pasangan yang tepat, karena mereka akan mudah tertipu yang pada gilirannya hak-hak mereka akan terabaikan dan banyak mengalami kerugian. Untuk menghindari hal itu, maka bagi perempuan perlu ada wali, yaitu orang yang dapat memilihkan pasangan yang paling sesuai, atau setidaknya dapat dimintai persetujuan atau pertimbangannya.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibid.* 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fikih* (Mesir: Maktabat ad-Da'wah al-Islamiyyah, t.t.), 137-138. 'Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fikih* (Ttp.: Dar at-Tawzi' wa an-Nashr al-Islamiyyah, 1993), 95-96.

<sup>21</sup> Lihat selanjutnya Zaidan, *al-Wajiz*, hlm. 96-101. Hasaballah, *Ushul at-Tasyri'*, 395-397. Hal ini juga berlaku pada akad nikah. 'Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu* (Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.), II: 42.

<sup>22</sup> Dengan alasan yang sama, Abu Hanifah sendiri, walaupun tidak mewajibkan, menganjurkan adanya wali (kerabat dekat) yang memberi pertimbangan kepada perempuan dewasa yang akan menikah.



Apabila demikian halnya, maka penempatan perempuan dewasa sebagai orang yang berada di bawah perwalian dalam akad nikah, sesungguhnya lebih merupakan pandangan ulama yang kontekstual. Dengan kata lain, pandangan para ulama dahulu yang telah menempatkan perempuan sebagai orang yang tidak sempurna kecakapan bertindak hukumnya (*naqis al-ahliyyah*) sehingga perlu berada di bawah perwalian adalah demi untuk menjaga kemaslahatan dan memelihara hak-haknya.<sup>23</sup> Lalu pertanyaan yang muncul adalah apakah menempatkan perempuan dewasa berada di bawah perwalian tersebut untuk masa sekarang merupakan kemaslahatan bagi mereka ataukah sebaliknya justru yang timbul adalah kemadaratan? Hal ini tentu saja tergantung pada konteks masyarakatnya, sebagaimana kaidah yang menyatakan bahwa hukum dalam Islam dapat berubah, dengan mempertimbangkan kemaslahatan, sesuai dengan konteks ruang dan waktu.<sup>24</sup> Dengan demikian, apabila adanya wali nikah bagi perempuan dalam suatu masyarakat itu masih maslahat, maka perlu dipertahankan, dan begitu juga sebaliknya. Hanya saja fungsi wali tersebut pada dasarnya adalah sebagai pembimbing dan penasehat.

Memang apabila menempatkan perempuan sebagai orang yang kurang sempurna kecakapan bertindak hukumnya (*naqis al-ahliyyah*), maka perempuan tidak dapat menikahkannya sendiri, apalagi untuk menikahkannya orang lain. Dengan kata lain, perempuan tidak mungkin bisa menjadi wali, karena dalam pernikahannya sendiri dia harus menggunakan wali. Namun apabila dilihat bahwa kriteria orang yang memiliki kemampuan bertindak hukum secara sempurna (*kamil al-ahliyyah*) sebagaimana dikemukakan adalah kedewasaan dan kesehatan akalunya, maka sesungguhnya perempuan dewasa juga dapat dipandang sebagai orang yang memiliki kemampuan bertindak hukum secara sempurna (*kamil al-ahliyyah*).

Kemudian, apabila perempuan tersebut dianggap sebagai orang yang *kamil al-ahliyyah*, maka dia tidak memerlukan wali dalam melakukan akad, termasuk akad nikah, bahkan dia dapat menjadi wali bagi orang-orang yang memang patut berada di bawah perwalian seperti anak yang belum dewasa, orang gila dan orang yang kurang akalunya.<sup>25</sup> Dengan kata lain, perempuan dewasa sebagaimana laki-laki dewasa dapat

---

Az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami*, VII: 192, 195, dan 188-189.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Subhi Mahmassani, *Falsafat at-Tasyri' fi al-Islam* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1961), hlm. 200-201.

<sup>25</sup> Orang yang patut berada di bawah perwalian dalam hukum perdata disebut dengan *handelings onbekwaam*. Mereka antara lain adalah orang yang berada di bawah umur atau belum dewasa (belum 21 tahun), gila, pemabuk dan pemboros. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1983), hlm. 117.

menjadi wali nikah. Para ulama sendiri sepakat bahwa syarat utama dari wali nikah atau orang yang menjadi wakilnya adalah orang yang *kamil al-ahliyyah*, yang berarti orang yang dewasa, berakal dan merdeka (bukan hamba sahaya).<sup>26</sup> Dengan demikian, setiap orang yang *kamil al-ahliyyah*, baik laki-laki maupun perempuan, secara normatif dapat menjadi wali nikah. Hanya saja wali, sebagaimana dikemukakan, pada dasarnya hanya berfungsi sebagai pembimbing dan penasehat bagi calon mempelai untuk kemaslahatannya, bukan untuk kemaslahatan walinya.

Dalam konteks Indonesia, apabila memang wali nikah bagi perempuan dewasa masih perlu dipertahankan karena pengaruh mazhab Syafi'i yang masih kuat, misalnya, namun perlu dipikirkan juga untuk mengadopsi "sebagian" pandangan mazhab Hanafi bahwa perempuan juga dapat menjadi wali nikah. Hal ini karena dalam masyarakat seringkali terjadi ironi ketika seorang perempuan dewasa hendak menikah, yang menjadi walinya adalah adik laki-lakinya yang masih remaja. Padahal dia masih mempunyai seorang ibu yang telah memiliki banyak pengalaman dalam hal pernikahan dibanding adik laki-lakinya yang baru beranjak dewasa. Pandangan seperti ini diperkuat oleh praktek siti Aisyah, isteri Nabi, yang pernah menjadi wali untuk menikahkan keponakan perempuannya, Hafshah Binti Abd ar-Rahman, dengan al-Mundzir Ibn Zubair. Saat itu bapaknya, Abd ar-Rahman, sedang bepergian ke daerah Syam. Setelah datang, Abd ar-Rahman tidak keberatan dan kemudian menyetujuinya.<sup>27</sup> Dari riwayat ini dapat disimpulkan bahwa seorang perempuan di samping dapat menjadi wali nikah juga dapat menjadi wakil dari orang lain untuk menikahkan.

## E. PENUTUP

Para ulama berbeda pendapat tentang keharusan adanya wali nikah bagi perempuan dewasa, sebagaimana mereka berbeda pendapat tentang keabsahan perempuan sebagai wali nikah. Hal ini karena dalil-dalil yang dipegangi oleh mereka baik ayat al-Qur'an maupun Hadis masih bersifat *interpretable (muhtamilah)*. Namun terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, dengan melihat nilai-nilai yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi serta maksud dan tujuan yang tersirat dalam pandangan para ulama, yang menentukan keabsahan suatu pernikahan sesungguhnya adalah kerelaan

---

<sup>26</sup> Di samping itu, ada syarat-syarat lain bagi wali nikah yang diperselisihkan oleh ulama, seperti kesamaan agama antara wali dan orang yang di bawah perwaliannya, laki-laki, dan lain-lain. Lihat Az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami*, VII: 195-198. Sabiq, *Fikih as-Sunnah*, II: 123-124. Muhammad Abu Zahrah, *Muhadharat fi 'Aqd az-Zawaj wa Atsaruh* (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 174. Idem, *al-Ahwal asy-Syakhshiyah*, hlm. 66.

<sup>27</sup> Malik Ibn Anas, *Al-Muwaththa`* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), II: 555.

dari kedua mempelai, dan bukan didasarkan pada kekuasaan para wali. Wali hanya berfungsi sebagai pembimbing dan penasihat bagi kemaslahatan kedua calon mempelai untuk dapat mewujudkan tujuan perkawinan yang berupa keluarga *sakinah*.

Di samping itu, menurut konsep subyek hukum (*al-mahkum 'alaih*) dalam kajian Ushul Fikih syarat menjadi wali adalah memiliki kecakapan bertindak hukum secara sempurna (*kamil al-ahliyyah*) yang dasarnya adalah kemanusiaan dan akal sehat, maka pada dasarnya perempuan dewasa, sebagaimana laki-laki dewasa, dapat menjadi wali nikah, yang bertugas memberikan pertimbangan dan bimbingan sebelum terjadinya pernikahan. Dengan demikian adanya wali, baik wali itu laki-laki ataupun perempuan, adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi calon mempelai, dan bukan sebaliknya mempersulit pernikahan atau hanya demi “kemaslahatan” wali sendiri.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahrah, Muhammad. T.t. *al-Ahwal asy-Syakshhiyyah*. Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi.  
-----, *Muhadharat fi 'Aqd az-Zawaj wa Atsaruh*. Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabî, t.t.  
al-Jurjawi, 'Ali Ahmad. T.t. *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu*. Ttp.: Dar al-Fikr.  
al-Qardhawi, Yusuf. 1985. *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Ttp: Dar al-Ma'rifah.  
ash-Shan'ani, Muhammad Ibn Isma'il. T.t. *Subul as-Salam Syarh Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*. Ttp: Dar al-Fikr, t.t.  
as-Sayyid, Sabiq. T.t. *Fikih as-Sunnah*. Semarang: Maktabat wa Mathba'at Taha Putera.  
asy-Syarkhasi, Syamsuddin. 1989. *al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.  
az-Zuhaili, Wahbah. T.t. *al-Fikih al-Islami wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr.  
-----, 1986. *Ushul al-Fikih al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr.  
Doi, Abdurrahman I. 1992. *Women in Shari'ah (Islamic Law)*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.  
Engineer, Asghar Ali. 1996. *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press.  
Hasaballah, 'Ali. 1971. *Ushul at-Tasyri' al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif.  
Hazairin. 1963. *Hukum Islam dan Masyarakat*, Cet. 3. Jakarta: Bulan Bintang.

- . 1981. *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Cet. 3. Jakarta: Bina Aksara.
- Kansil, C.S.T. 1983. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Ushul al-Fikih*. T.t. Mesir: Maktabat ad-Da'wah al-Islamiyyah.
- Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia.
- Mahmashani, Subhi. 1961. *Falsafat at-Tasyri' fi al-Islam*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Malik Ibn Anas, *Al-Muwaththa`*. T.t. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Rusyd, Ibnu. T.t. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*. Ttp.: Syirkat an-Nur Asia.
- Wehr, Hans. 1980. *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic – English*. Beirut: Librairie Du Liban.
- Wensink, A.J. 1936. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Hadis an-Nabawi*. Leiden: E.J. Brill.
- Zaidan, 'Abd al-Karim. *al-Wajiz fi Ushul al-Fikih*. 1993. Ttp.: Dar at-Tawzi' wa an-Nashr al-Islamiyyah.



## KESAKSIAN PEREMPUAN DALAM HADIS NABI; Melihat Potret Sejarah Islam

*Ema Marhumah*

Salah satu wacana *teologis-filosofis* di dalam ajaran Islam adalah persamaan antara manusia tanpa adanya diskriminasi yang didasarkan pada perbedaan gender, bangsa, suku maupun etnis.<sup>1</sup> Di dalam pandangan *normatif-tekstual*, seperti yang disitir al-Qurán, tinggi rendahnya kualitas seseorang bukan terletak pada apakah dia laki-laki ataukah perempuan, akan tetapi terletak pada tinggi-rendahnya kualitas pengabdian dan ketakwaannya kepada Allah swt.<sup>2</sup> Bahkan Allah, secara *sharih/jelas*, memberikan penghargaan yang sama dan setimpal kepada manusia dengan tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan atas semua amal yang dikerjakannya.<sup>3</sup> Begitu juga dalam hadis Nabi, banyak sejarah kejadian yang menampilkan bagaimana Nabi Muhammad menghargai dan mengangkat derajat kaum perempuan.

Melihat hal yang demikian, Islam sebagai *al-dien* berarti mencakup tatanan semua segi kehidupan manusia tentang akidah (teologi), ibadah (ritual), syariat (hukum), akhlak (etika) dan mu'amalah (sosio-kultural). Secara umum, ketercakupannya itu merupakan pengaturan hubungan dengan Allah dan hubungan sesama manusia.<sup>4</sup> Antar sesama manusia ada hubungan yang memang harus dijaga namun bukan berarti menyepelkan kepada makhluk yang bernama perempuan sebagaimana yang sering terjadi.

---

<sup>1</sup> Beberapa sejarah atau buku yang membahas hal ini semisal, Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid wajdi & Farcha Assegaf (Yogyakarta; Benteng Budaya, 1994) Bandingkan dengan Amer Ali, *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Muhammad* (Jakarta; Bulan Bintang, 1978). Baca, Fatima Mernisi dan Riffat Hassan, *Setara di hadapan Allah; Relasi laki-laki dan Perempuan dalam tradisi Islam Pasca Patriarkhi* (Yogyakarta; Yayasan Prakarsa, 1995), 6-9.

<sup>2</sup> QS. al-Nisa (4):1, al-A'raf (7):189, al-Zumar (39): 6

<sup>3</sup> QS. Maryam (19):19-22

<sup>4</sup> QS. al-Mukminun (23): 12-14

Hal di atas nampak berbeda dengan berbagai perkembangan yang terjadi dalam praktek peradilan, terutama yang terkait erat dengan peran dan posisi saksi perempuan. Kenyataan tersebut juga didukung sebgaiian teks-teks hukum Islam atau fikih yang cenderung patriarkhi. Keadaan tersebut semakin diperparah dengan kultur masyarakat yang kurang mengapresiasi perempuan di dalam semua bidang. Pertanyaannya adalah, mengapa perbandingan perempuan tidak setara dengan laki-laki ? Padahal baik al-Qur'an maupun hadis Nabi, secara teologis-filosofis, pada dasarnya dari dulu mengakui bahwa antara kaum laki-laki dan perempuan adalah sama, tidak ada di antara mereka yang membedakannya di hadapan Allah kecuali taqwanya.<sup>5</sup> Karena problematika itulah, tulisan ini mencoba untuk mengkaji hadis Nabi tentang persaksian kaum perempuan khususnya melalui pembacaan hadis Nabi.

## A. TEKS-TEKS HADIS NABI BERBICARA TENTANG KESAKSIAN PEREMPUAN

Sebelum memasuki pembahasan yang mendalam tentang persoalan kesaksian perempuan, perlu dijelaskan tentang epistemologi definisi terlebih dahulu tentang kesaksian. Untuk mengungkapkan definisi kesaksian, dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *Syahadah*. Istilah itu di dalam kamus Arab dikenal dengan banyak arti yang salah satunya adalah;

الخبر القاطع، والحضور والمعينة والعلائية، والقسم، والإقرار، وكلمة التوحيد، والموت في  
سبيل الله.<sup>6</sup>

Dengan demikian arti *syahadah*, memiliki berbagai macam arti dari sisi kebahasaan tergantung konteks yang dapat dituju, seperti berita kejadian yang pasti dan dapat juga tentang kematian di medan perang atau meninggal di jalan Allah swt atau yang sering dikenal masyarakat Islam sebagai *mati syahid*. Defnisi tersebut mungkin menjadi lebih berkembang ketika dilihat dari arah epistemologi istilahnya. Sedangkan secara istilah hukum Islam, definisi kesaksian diungkapkan sebagai berikut:

---

<sup>5</sup> Islam sangat mengajarkan akan kesetaraan. Baik kaum laki-laki maupun perempuan, diberi peluang yang sama. Lihat Q.S. al-Hujarat (1): 13, al-Baqarah (2) 228, al-Nisa' (4): 1, al-Zariyat; 56, al-Baqarah (2): 30, al-Isra' (17): 70, al-Nisa' (4): 34., al-Nahl (16): 72, al-An'am (8): 8, al-A'raf (9): 188, al-Zumar (39): 6.

<sup>6</sup> Lihat حولها الشبه ورد المسألة المرأة شهادة dalam [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article\\_A\\_C&cid=1203758133746&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_A_C&cid=1203758133746&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout). Diakses tanggal 10 Januari 2013.

وفي الاصطلاح الفقهي: استعمل الفقهاء لفظ الشهادة في الإخبار بحق للغير على النفس، واستعملوا اللفظ في الموت في سبيل الله، واستعملوه في القسم كما في اللعان، كما استعمل الفقهاء لفظ الشهادة في الإخبار بحق للغير على الغير في مجلس القضاء.

Dari pengertian di atas dapat dikatakan bahwa kesaksian erat kaitannya dengan perjuangan hak seseorang dalam menemukan suatu keadilan dan hal ini lazim terjadi di pengadilan. Oleh sebab itu, diperlukan adanya syarat-syarat saksi yaitu adil dan kuat hafalannya (memorinya baik) serta yang bersangkutan menyaksikan kejadian yang akan diberikan kesaksian. Dengan dua syarat tersebut di dalam hukum Islam, maka tidak ada persyaratan yang menyangkut jenis kelamin tertentu baik itu keharusan laki-laki atau perempuan.

Pencarian di dalam hadis-hadis tentang kesaksian perempuan menggunakan kata kunci: «المرأة شهادة», ditemukan di 30 tempat. Teks-teks hadis yang menyangkut persaksian antara lain adalah terdapat dalam riwayat Imam Bukhari, hadis nomer 2610 dan 293.

حدثنا ابن أبي مريم أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقله.

حدثنا سعيد بن أبي مريم قال أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد هو ابن أسلم عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار فقلن وبمر يارسول الله قال تكفرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يارسول الله قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها

Riwayat Muslim No. 114.

حدثنا محمد بن ربح بن المهاجر المصري أخبرنا الليث عن ابن الهاد عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال يا معشر النساء



تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار فقالت امرأة منهن جزلة ومالنايا رسول الله أكثر أهل النار قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب منكن قالت يا رسول الله وما نقصان العقل والعقل والدين قال أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين

Dua hadis di atas, sering dikenal di kalangan ulama' hadis kontemporer dengan sebutan hadis misoginis atau yang sering diartikan sebagai hadis yang membenci perempuan. Ada yang tidak sepakat dengan keberadaan hadis misoginis tersebut sebagaimana yang tercantum di atas. Hal tersebut dikarenakan bertentangan dengan misi kerasulan Muhammad saw. Namun, jika tetap dikatakan sebagai hadis misoginis maka perlu interpretasi ulang atas keberadaan hadis dengan disesuaikan misi Rasulullah Saw. Atau jalan tengahnya adalah perlu pemahaman atas lingkup situasional masa Rasulullah saw. Dan masa sebelumnya. Sehingga dari upaya ini diketahui tentang elan vitalnya misi Rasulullah dalam mendakwahkan spirit ajaran Islam.

Hadis lain yang membicarakan tentang saksi adalah persaksian tentang *radha'ah* dalam kitab Sunan al-Tirmizi hadis nomor 1071.

حدثنا علي بن حجر حدثنا اسمعيل بن إبراهيم عن أيوب عن عبد الله بن أبي مليكة قال حدثني عبيد بن أبي مرير عن عقبة بن الحارث قال وسمعت من عقبة ولكي حديث عبيد أحفظ قال تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت إني قد أرضعتكما فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء فقالت إني قد أرضعتكما وهي كاذبة قال فأعرض عني قال فأتيته من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه فقلت إنها كاذبة قال وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما دعها عنك قال وفي الباب عن ابن عمر قال أبو عيسى حديث عقبة بن الحارث حديث حسن صحيح وقد روى غير واحد هذا الحديث عن ابن أبي مليكة عن عقبة بن الحارث ولم يذكر وافيته عن عبيد بن أبي مرير ولم يذكر وافيته دعها عنك والعمل على هذا الحديث عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم أجازوا شهادة المرأة الواحدة في الرضاع وقال ابن عباس تجوز شهادة امرأة واحدة في الرضاع ويؤخذ يمينها وبه يقول أحمد وإسحق وقد قال بعض أهل العلم لا تجوز شهادة المرأة الواحدة حتى يكون أكثر وهو قول الشافعي سمعت الجارود

## يقول سمعت وكيعا يقول لا تجوز شهادة امرأة واحدة في الحكم ويفارقها في الورع

Di dalam praktek persaksian perempuan, khususnya dalam hukum Islam, ditemukan adanya kesetaraan, khususnya di dalam penentuan awal hilal dimulainya bulan Ramadhan, kasus li'an, dan kasus-kasus tertentu yang menyangkut perempuan seperti *wiladah*, *radha'ah*, dan sebagainya. Kebanyakan ulama selalu menggunakan dalil: *أن الشهداء من ترضون ممن وامرأتان فرجل رجلين يكونا لم فإن رجالكم من شهدين واستشهدوا*: الأخرى إحداهما فتذكر إحداهما تفضل. Ketika membahas tentang persaksian tentu berlaku hadis «علي المدعى على واليمين المدعى، على البينة». Kuantitas jumlah ditentukan dengan cara sesuai kebutuhan yang ada. Tidak dapat digeneralisir hanya dengan ayat di atas. Namun, menurut Ibn Taimiyah tidak demikian sebagaimana disebutkan:

ويقول رحمه الله: «فإن قيل: فظاهر القرآن يدل على أن الشاهد والمرأتين بدل عن الشاهدين، قيل: القرآن لا يدل على ذلك، فإن هذا أمر لأصحاب الحقوق بما يحفظون به حقوقهم، فهو سبحانه أرشدهم إلى أقوى الطرق، فإن لم يقدر واعي أقواها انتقلوا إلى ما دونها. وهو سبحانه لم يذكر ما يحكم به الحاكم، وإنما أرشدنا إلى ما يحفظ به الحق، وطرق الحكم أوسع من الطرق التي تحفظ بها الحقوق».

ويقول رحمه الله: « والمرأة العدل كالرجل في الصدق والأمانة والديانة إلا أنها لما خيف عليها السهو والنسيان قويت بمثلها، وذلك قد يجعلها أقوى من الرجل الواحد أو مثله، ولا ريب أن الظن المستفاد من شهادة مثل أم الدرداء وأم عطية أقوى من الظن المستفاد من رجل واحد ونهما ودون أمثالهما».

Dengan demikian status kaum perempuan dengan laki-laki adalah sama di hadapan pengadilan. Perempuan yang adil, adalah sama baiknya sebagaimana laki-laki di dalam hal keadilan. Juga memiliki kesamaan dengan kaum laki-laki baik di dalam tingkat amanah, kebenaran dan agamanya.

## **B. ANALISA SOSIOLOGIS NILAI 2:1 DALAM KASUS KESAKSIAN KAUM PEREMPUAN**

Kehidupan perempuan di masa Nabi perlahan-lahan sudah mengarah kepada keadilan gender. Akan tetapi setelah beliau wafat, dan wilayah Islam semakin meluas, kondisi ideal yang sudah diterapkan Nabi kembali mengalami kemunduran. Dunia Islam mengalami inkulturasi dengan mengadopsi kultur-kultur androsentris. Wilayah

Islam bertambah luas ke bekas wilayah jajahan Persia di Timur, bekas jajahan Romawi dengan pengaruh kebudayaan Yunani di Barat, dan ke Afrika, seperti Mesir dengan sisa-sisa kebudayaan Mesir Kuno-nya di bagian Selatan.

Parahnya adalah pusat-pusat kebudayaan tua tersebut memperlakukan kaum perempuan sebagai *the second sex*/manusia kelas dua. Para ulama yang berasal dari wilayah tersebut sulit melepaskan diri dari kebudayaan lokalnya di dalam menafsirkan sumber-sumber ajaran Islam. Ulama' tidak memiliki kekuatan posisi pada saat itu. Akibatnya, manajemen kebijakan fikih yang berkembang di dalam sejarah Islam adalah fikih *patriarki*.<sup>7</sup> Karena itulah dapat dimaklumi, bahwa komunitas Islam yang semakin jauh dari pusat kotanya (*heartland*), akan semakin kuat mengalami adanya proses enkulturasi.

Di dalam memposisikan keberadaan perempuan, kita tidak bisa sepenuhnya merujuk kepada pengalaman di masa Nabi. Meskipun Nabi telah berupaya semaksimal mungkin untuk mewujudkan *gender equality*, tetapi kultur masyarakat belum kondusif untuk mewujudkan hal itu. Dalam sejarah dijelaskan bahwa setelah selesainya wahyu turun kepada Nabi, tidak berselang lama Nabi wafat, maka Nabi tidak sempat menyaksikan *blueprint* ajaran itu sepenuhnya terwujud di dalam masyarakat. Banyak deviasi ajaran Nabi dari ajaran yang pernah diperjuangkan oleh Nabi, sebagai sebuah contoh adalah kedudukan perempuan yang berkembang dalam dunia Islam pasca Nabi tidak bisa dijadikan rujukan, karena bisa saja terjadi bahwa praktik yang dikembangkan adalah justru jauh dari apa yang telah diajarkan oleh Nabi.

Jika dilihat sejarah perkembangan perjuangan kenabian Muhammad, maka kebijakan rekayasa sosialnya semakin mengarah kepada prinsip-prinsip kesetaraan gender (*gender equality/al-musawa bainal jinsain*). Perempuan dan anak-anak di bawah umur semula tidak bisa mendapatkan harta warisan atau hak-hak kebendaan, karena yang bersangkutan oleh hukum adat jahiliyah dianggap tidak cakap untuk mempertahankan *qabilah*/kesukuan, kemudian al-Qur'an turun secara bertahap memberikan penjelasan akan hak-hak kebendaan kepada mereka (Q.S al-Nisa'/4:12). Begitu pula yang semula laki-laki bebas mengawini perempuan tanpa batas, kemudian dibatasi menjadi empat, itupun dengan syarat yang sangat ketat (QS. al-Nisa'/4:3). Semula perempuan tidak boleh menjadi saksi kemudian diberikan kesempatan untuk

---

<sup>7</sup> Ratna Saptari & Brigitte Holzner, *Perempuan, Kerja dan Perubahan Sosial, Sebuah pengantar Studi perempuan* (Jakarta, Kalyana Mitra, Grafitti, Jakarta, 1997), 92. Muhadjir Darwin dan Tukiran, *Mengugat Budaya Patriarki* (Yogyakarta: PPK UGM-FF,2001), 24.

itu, meskipun dalam beberapa kasus masih dibatasi satu berbanding dua dengan laki-laki (Q.S. al-Baqarah/2:282 dan al-Nisa'/4:34).<sup>8</sup>

Sejak agama Islam berdiri, visi misi kedepannya adalah menyempurnakan perilaku manusia mencapai menuju akhlaq baik (*makarimal Akhlaq*). Dari mulai sifat akhlaq yang tidak terpuji seperti dusta, menipu, tidak jujur, pencurian, korupsi, mengambil haknya orang lain, tidak transparan, sampai pada akhlaq yang baik/terpuji, merupakan cakupan tindakan yang sangat dicermati dalam Islam. Begitu juga persoalan yang tidak kalah pentingnya adalah semangat Agama Islam dari mulai awal memperjuangkan martabat-harkat dan jati diri kaum perempuan yang sebelum Islam telah mengalami keterpurukan.<sup>9</sup> Lalu Islam hadir dengan misinya itu mencoba merevolusi segala aspek kehidupan termasuk mengangkat derajat-martabat kaum perempuan saat itu.

Akan tetapi, persoalan di atas tidak mudah untuk disampaikan kepada kaum muslimin, bahkan tidak jarang justru semangat yang sebaliknya ditangkap sebagai sebuah semangat Islam. Dengan tanpa melihat akar persoalan, tidak sedikit umat Islam melakukan tindakan-tindakan yang bisa merugikan kaum perempuan. Apalagi ketika ada beberapa hadis Nabi yang cenderung *misoginis*, banyak di antara umat Islam yang tanpa menganalisa terlebih dahulu langsung saja mempraktekkan hadis Nabi dalam kehidupan sehari-hari. Seperti kasus legalitas nilai kesaksian antara kaum laki-laki dan perempuan yang diberi harga 2:1.

Beberapa hadis mengenai perbandingan nilai kesaksian antara kaum laki-laki dan perempuan adalah sebagai berikut;

حدثنا محمد بن ریح بن المهاجر المصري أخبرنا الليث عن ابن الهاد عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار فقالت امرأة منهن جزلة وما لنا نايا رسول الله أكثر أهل النار قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير وما رأيت من ناقصات عقل

<sup>8</sup> Banyak alasan yang dipakan oleh ulama ketika memahami ayat tentang persaksian ini memberikan alasan karena persoalan kualitas intelektual perempuan yang berbeda dengan laki laki, misalnya mazhab Syafi'iyah, Malikiyah dan Hanabilah ditambahkan karena perempuan daya ingatnya terbatas, dan perempuan tidak memiliki kemampuan menangani masalah kriminal, lihat Jalal al-Din bin al-Mahalli dan jalal al-Din 'abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuthi, *Tafsir al-Jalalain*, (Bairut: Dar al Ma'arif, 1995), 62. Begitu pula penjelasan yang dikemukakan oleh al-Qurthubi yang menunjukkan bahwa kesaksian perempuan hanyalah dalam hal mu'amalah bukan selainya dan itupun harus disertai oleh laki laki, lihat dalam *al-Jami'ah al-Ahkam al-Qur'an* (Cairo, Dar al-Katib al-Arabiyyah li al-Taba'ah wa al-Nasyr 1967/1387) III.383

<sup>9</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 43-45

ودين أغلب لدي لب منكن قالت يا رسول الله وما نقصان العقل والدين قال أما نقصان  
العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل وتمكث الليالي ما تصلي  
وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين

Abu Hurairah<sup>10</sup> meriwayatkan bahwa Nabi melintas di hadapan sekelompok perempuan sambil menyapa mereka. Nabi bersabda; “Wahai perempuan, tingkatan salat kalian, dan perbanyaklah sedekah, karena saya melihat bahwa penghuni neraka kebanyakan adalah perempuan.” Seorang perempuan yang bijak berkata; “Wahai Nabi, mengapa penghuni neraka sebagian besar terdiri dari perempuan?” Nabi menjawab, “karena kalian sering mengutuk dan mengingkari kebaikan suami kalian. Saya tidak pernah melihat orang yang berkekurangan akal dan agamanya yang bisa menjerumuskan orang yang bijak, selain kalian.” Kemudian mereka berkata, “Apa kekurangan akal dan agama kami?” Nabi menjawab, “kekurangan akal kalian adalah bahwa kesaksian seorang laki-laki sebanding dengan kesaksian dua orang perempuan, dan kekurangan kalian dalam hal agama adalah bahwa kalian selalu menghabiskan hari-hari kalian tanpa berpuasa atau salat [karena siklus menstruasi].”<sup>11</sup>

Dalam versi riwayat lainnya, Nabi sama sekali tidak menyebut kata perempuan. Nabi sedang salat bersama para pengikutnya ketika terjadi gerhana matahari. Tak lama sesudah itu Nabi gemetar dan hampir terjatuh. Nabi kemudian mengabarkan umatnya bahwa ia baru saja melihat neraka yang penghuninya sebagian besar adalah perempuan. Ketika ditanya sebabnya, Nabi menjawab bahwa hal itu terjadi karena perempuan kurang bersyukur.<sup>12</sup>

Ada juga riwayat lain yang mengatakan;

Abu Sa’id al-Khudri berkata: “Rasulullah saw. pergi ke tempat shalat pada hari raya Adha atau hari raya Fitri. Selanjutnya beliau melewati jamaah wanita, lalu bersabda: ‘Wahai kaum wanita ... aku tidak pernah melihat orang-orang kurang akal dan agama mampu melumpuhkan hati seorang laki-laki yang tegas melebihi salah seorang dari kalian.’ Mereka (kaum wanita) bertanya: ‘Apa kekurangan akal dan agama kami, ya Rasulullah?’ Rasulullah saw. menjawab: ‘Bukankah persaksian seorang wanita sama

<sup>10</sup> Riwayat tersebut juga dinisbahkan kepada Abu Sa’id al-Khudri dan ‘Abdullah ibn ‘Umar.

<sup>11</sup> Syihabuddin Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari; Syarh Sahih al-Bukhari*, Jilid.I (Beirut; Dar al-Ma’rifah, t.t), 483. Bandingkan dengan Abu Zakariya Muhyiddin Ibn Syaraf al-Nawawi, *Syarh Sahih Muslim al-Musamma al-Minhaji Syarh Sahih Muslim ibn Hajjaj*, jilid I/II (Beirut; Dar al-Ma’rifah, 1996), 253-256. Muhammad Abd al-Rahman ibn Abd al-Rahim al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwadzi bi Syarh Jami’ al-Tirmidzi*, jilid VII (Beirut; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), 300-301. Baca juga, Syamsuddin Abi Abdillah Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *‘Awn al-Ma’bud Syarh Sunan Abi Dawud*, Editor; Abd Rahman Muhammad Usman, edisi II, Jilid ke-12 (Madinah; al-Maktabah al-Salafiyah, 1968/69), 438-439.

<sup>12</sup> Syihabuddin Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari; Syarh Sahih al-Bukhari*, Jilid.X (Beirut; Dar al-Ma’rifah, t.t), 298.

seperti setengah persaksian seorang laki-laki?’ Mereka menjawab: ‘Benar.’ Rasulullah saw. bersabda: ‘Maka di situlah letak kurang akalunya.’ (Kemudian beliau bertanya): ‘Bukankah wanita itu, ketika haid tidak boleh shalat dan tidak boleh puasa?’ Mereka menjawab: ‘Benar.’ Rasulullah saw. bersabda: ‘Maka di situlah letak kurang agamanya.’” (HR Bukhari dan Muslim).<sup>13</sup>

Dalam riwayat Muslim dari Abdullah bin Umar dari Rasulullah saw., berkata: “Maka kesaksian dua orang perempuan itu sepadan dengan kesaksian seorang laki-laki.” Kemudian melalui jalur Bukhari dari Abu Sa’id al-Khudari dikatakan bahwa Rasulullah saw. mengatakan dalam hadis beliau: “Bukankah kesaksian seorang wanita itu seperti setengah kesaksian seorang laki-laki?” Para sahabat menjawab: “Benar, wahai Rasulullah.” Dengan demikian Rasulullah saw. telah memutuskan bahwa kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang laki-laki.<sup>14</sup>

Dari uraian hadis Nabi di atas, sepintas kita bisa membaca bahwa memang ada redaksi bahwa “kesaksian seorang laki-laki sebanding dengan kesaksian dua orang perempuan” atau jika ditulis dalam bilangannya adalah 1:2. Terkesan dalam hadis tersebut terdapat adanya ketimpangan yaitu adanya segregasi yang lebih sering menistakan perempuan, stereotipe yang menempatkan perempuan dihargai lebih rendah. Menurut penulis, penjelasan atas ketimpangan ini merupakan bagian dari proses perkembangan wacana keagamaan dan pemahaman terhadap hadis.

Jika kita sadari saat sekarang memang hadis di atas secara harfiah menunjukkan hadis yang mendukung ketidaksetaraan dan merendahkan kaum perempuan. Di kalangan masyarakat muslim bahkan menjadikannya sebagai pandangan budaya dan agama mereka sehingga mempengaruhi relasi kehidupan laki-laki dan perempuan yang timpang. Secara sadar kita harus mengakui bahwa teks di atas juga mendapat perekat dan diperkuat oleh interpretasi dan penjabaran dari tokoh mufassir dan ulama.

Interpretasi agama yang merupakan hasil olah pikir manusia dan tokoh memang masih menguatkan ketimpangan gender. Karena itu, pengajaran hadis Nabi, perlu dilihat ulang, terutama yang terkait dengan teks-teks hadis yang sangat bias gender termasuk pada kasus pemahaman atas nilai kesaksian kaum perempuan dengan laki-laki yang dari dulu sampai sekarang dipahami dengan dihargainya 2:1. Terkesan pada hadis tersebut mensubordinat kaum perempuan, padahal pada pemahaman secara

---

<sup>13</sup> Imam Bukhari, Kitab: Haidh, Bab: Wanita haidh meninggalkan puasa, jilid 1, hlm. 421. Imam Muslim, Kitab: Iman, Bab: Keterangan mengenai berkurangnya iman bersamaan dengan berkurangnya ketaatan, jilid 1, 61

<sup>14</sup> Al-Muhalla, jilid 9, hlm. 402, dan lihat hadis Bukhari Kitab: Haidh, Bab: Wanita haidh meninggalkan puasa, jilid 1, 42

hikiki tidak demikian. Tentu saja, sebuah pemahaman atas hadis tersebut sangat diperlukan.

Jika dibandingkan dengan al-Qur'an, mari kita lihat, lebih banyak teks-teks hadis yang dimaknai oleh ulama dengan cara yang timpang dan tidak adil dalam kaitannya dengan relasi laki-laki dan perempuan. Dari sebagian teks-teks hadis, kita mengenal ajaran bahwa perempuan memiliki nilai lebih rendah dan mempunyai hak lebih sedikit dibanding dengan kaum laki-laki [2:1]. Pemaknaan terhadap teks-teks hadis seperti ini harus dikaji ulang, bahkan sebagian di antaranya harus dilihat secara lebih kritis lagi karena sanadnya lemah, atau karena maknanya bertentangan dengan ayat al-Qur'an, atau dengan hadis lain yang lebih kuat sanadnya. Mengikuti sertakan kajian *asbab al-wurud* juga menjadi penting ketika membahas tentang hadis Nabi. Hal itu karena Islam saat itu berbeda dengan situasi Islam saat sekarang.<sup>15</sup>

Perempuan dalam pandangan Islam, secara sosiologis, ditempatkan pada posisi yang sejajar dengan laki-laki, Islam hadir justru mendobrak budaya dan tradisi patriarki bangsa arab. Semangat dan pesan universal yang dibawa Islam pada dasarnya adalah persamaan antara laki-laki dan perempuan serta berusaha menegakkan keadilan gender dalam masyarakat. Pembicaraan dalam Islam tentang perempuan sebagai makhluk biologis (seperti haid, hamil, melahirkan, menyusui) dan sebagai makhluk sosial. Kedua pandangan tadi sama-sama bertujuan mengarahkan perempuan secara individu sebagai manusia mulia dan secara kolektif bersama dengan kaum lelaki, menjadi bagian dari tatanan (keluarga dan masyarakat) yang harmonis.<sup>16</sup>

Memang tercatat dalam sejarah sekian peristiwa yang menunjukkan gugatan kaum perempuan Islam di masa lalu akan tetapi semua itu bukanlah dilandasi oleh dorongan seks demi kepuasan kaum perempuan semata, melainkan demi kesamaan kesempatan menuju derajat kemuliaan seseorang muslimah. Dalam sebuah kisah tatkala perempuan datang kepada Rasulullah mengajukan tuntutananya “ya Rasulallah, mengapa hanya laki-laki saja yang disebut al-Qur'an dalam segala hal, sedangkan kami tidak disebut?. Maka Allah kemudian menurunkan ayat yang menunjukkan bahwa lelaki dan perempuan sesungguhnya memiliki peluang sama untuk menjadi makhluk yang mulia.

---

<sup>15</sup> Ahmad Amin, *Islam dari Masa Ke Masa*, Abu Laila dkk (terj), cet. I (Bandung: Rosdakarya, 1987), 56. Ibrahim Hassan Hassan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Djahdan Umam (terj), cet. I (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), 47. Baca sejarah Islam lainnya pada buku seperti, Ismail Rajil Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publisher Company, 1986), 17-20.

<sup>16</sup> Riffat Hassan, “Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam; Seajar dihadapan Allah?”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, tahun 1990, 44-55.

“Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang sabar. Laki-laki dan perempuan yang khusyu, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar”. (QS. An-Nisa’:32).

Nilai perbandingan 2:1 antara kaum perempuan dengan laki-laki yang diuraikan dalam hadis di atas, adalah tidak tanpa alasan. Secara historis, perbandingan 2:1 bagi kesaksian perempuan dan laki-laki tidak menerangkan tentang kesaksian perempuan dalam peradilan akan tetapi isyarat yang mengarah pada ketenangan dan ketentraman hati bagi para *amil* yang mencatat dan menjadi saksi dalam pencatatan piutang. Persoalan harta benda, pada saat itu, bukan urusan atau tugas utama bagi perempuan sehingga daya ingat atau kepekaannya terhadap harta benda tidak menjadi *concern* utama. Sementara laki-laki yang memang mendapatkan tugas utama dalam mencari nafkah dan mengurus harta benda, dalam hal ini laki-laki lebih familier sehingga daya ingat laki-laki terhadap harta benda cukup kuat karena sudah terbiasa.

Kesaksian adalah tanggung jawab yang besar dan berat, maka ketika Islam menganjurkan adanya dua saksi dari perempuan, secara tidak langsung telah menjadikan wanita lebih terhormat karena tidak terbebani oleh tanggungjawab yang tinggi. Hadis yang menerangkan perbandingan antara laki-laki dengan perempuan sebanding dengan 1:2 adalah hadis yang memiliki spirit sangat khusus dan temporal.

Meminjam model analisis di atas, maka hadis di atas disebut khusus, karena semua perempuan yang ada di dunia tidak semuanya bodoh. Tidak sedikit kaum perempuan, dewasa ini, yang telah menyabet gelar S1, S2 bahkan S3. Sudah banyak kaum perempuan yang melejit menjadi pemimpin-pemimpin perusahaan terkenal baik dalam maupun luar negeri. Pertanyaannya kemudian adalah, jika 1 orang perempuan bergelar S1 atau S2 ketika melakukan persaksian harus disandingkan dengan 2 orang laki-laki yang sama sekali kapasitas kecerdasannya jauh lebih rendah dibanding 1 perempuan bertitel S1, maka menerapkan hadis 2:1 kurang relevan dan sudah tidak tepat jika digunakan. Karena itu, sangat pantas jika ada perbandingan percontohan-percontohan dalam masyarakat modern saat ini bisa dijadikan sebagai perbandingan analisis dan mengkontekstualisasikan hadis.

Artinya, hadis Nabi yang mengisyaratkan legalitas perbandingan antara kesaksian 2 perempuan sebanding dengan 1 laki-laki adalah sangat bersifat khusus-temporal. Artinya, hadis yang berbunyi demikian itu memang pada saat itu menuntut dibutuhkannya 2 saksi perempuan karena 1 orang laki-laki pada saat itu tergolong



lebih bagus dibanding 1 perempuan. Tapi era sekarang karena sudah banyak kaum perempuan yang pandai bahkan cukup cerdas, maka alasan kesaksian 2:1 sudah tidak tepat untuk diterapkan. Hadis tersebut boleh diaplikasikan ketika, misalkan, perempuannya “awam” belum terbiasa dalam bidang yang mereka geluti, sementara seorang laki-laki adalah orang yang ahli dalam bidang yang mereka geluti, maka perbandingan 2:1 sangat tepat.

Sebaliknya, perbandingan tersebut menjadi tidak relevan bahkan tidak tepat ketika perempuan dan laki-lakinya adalah sama-sama menekuni dalam bidang yang sama dan sangat ahli serta paham dalam persoalan itu, maka perbandingannya yang terjadi dan bisa dibilang sesuai serta tepat adalah jika perbandingannya 1:1.

Perbandingan 1:1 menjadi wajib ketika kualitas kesaksian antara laki-laki dan perempuan sama-sama baiknya. Akan tetapi yang terjadi dewasa ini meskipun laki-laki dan saksi perempuannya sama-sama berkualitas, tetap saja jumlah saksi perempuannya diwajibkan berbilang 2 dan laki-laki berbilang 1. Masyarakat Islam ketika mendapati contoh kasus bahwa saksi laki-laki dan perempuan memiliki kecerdasan yang sama akan tetapi masih tetap saja menuntut adanya 2 saksi perempuan, maka proses aplikasi perbandingan tersebut tidaklah merupakan aplikasi yang sesuai dengan spirit ajaran Islam.

Perlu diketahui, bahwa agama Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak legalitas yang sama termasuk ketika kaum perempuan diminta menjadi saksi. Legalitas kesaksian perempuan dengan laki-laki di depan hakim adalah sama. Begitu juga legalitas kesaksian perempuan dan laki-laki adalah sama meskipun di depan para penjual dan pembeli dalam konteks perdagangan. Bahkan dalam era modern sekarang ini, ditemukan penelitian bahwa perempuan sering memiliki analisa dan ketelitian yang lebih hebat ketimbang laki-laki.

Bahkan di Indonesia misalkan, menteri keuangan RI dijabat oleh sosok perempuan yang cukup cerdas dalam analisa ekonomi nasional dan internasional. Tentunya, kecerdasan berhitung analisa keuangan nasional dan internasional tersebut membukakan mata kita bahwa kaum perempuan tidaklah sebodoh yang sering dianggap kaum laki-laki selama ini. Tentu perbandingan yang layak (jika mau diperbandingkan) antara menteri keuangan RI (Pernah dijabat oleh Dr Sri Mulyani) dengan masyarakat khususnya laki-laki di Indonesia yang belum mengetahui banyak tentang problem keuangan Negara adalah 1:10. Hal ini karena kita berbicara menggunakan perspektif kualitas sebagaimana pula saat itu hadis Nabi berbicara.

Artinya, hadis tentang kualitas kesaksian 1 perempuan sebanding dengan 1/2 laki-laki atau 2 perempuan sebanding dengan 1 laki-laki, sangat jelas bersifat temporal dan situasional. Akan tetapi, saat itu memang yang dihadapi Nabi, kemungkinannya, adalah kaum perempuan yang belum paham akan ilmu hitung-menghitung karena itulah diminta 2 saksi perempuan. Akan tetapi kasus itu berbeda dengan sekarang, ketika sudah banyak kaum perempuan yang sudah pada pintar dan cerdas pada bidangnya masing-masing, maka perbandingan hukum legalitas kesaksian antara laki-laki dan perempuan yang masih menggunakan perbandingan 1:2 adalah kurang tepat dan bukan zamannya.

Dengan demikian, hadis Nabi yang memberikan nilai perbandingan 2:1 antara perempuan dan laki-laki di dalam kasus legalitas kesaksian adalah bukan karena faktor *kodrat-normatif-ilahiyah* yang melekat pada diri perempuan sehingga bisa diterapkan kepada semua perempuan dan dimana saja, tanpa memperhatikan kondisi saat sekarang, melainkan karena ada faktor dukungan *kultur-sosial-patriarkhi* yang sangat temporal situasional. Sangat penting diketahui bahwa kultur Arab -sebagai masyarakat yang di dalamnya pertama kali al-Qur'an diturunkan- merupakan masyarakat yang mempunyai sistem kehidupan beragam.

Ada sebagian ahli mengatakan bahwa lokalitas peradaban Arab sangat kuat terkenal –salah satunya- dengan sistem budaya patriarkhi. Yaitu sistem budaya masyarakat yang lebih memihak kaum laki-laki dan biasanya hal itu dikonstruksi dengan laki-laki sebagai kepala keluarga, suku atau masyarakat.<sup>17</sup> Sistem budaya androsentris-patriarkhi yang ada di peradaban Arab saat itu, sangat kental terlihat dan mudah untuk bisa “dibaca”. Salah satunya adalah eksistensi perempuan yang berada pada posisi marginal dan subordinat.

Di masyarakat Arab, terkesan adanya ketimpangan sosial pada struktur wilayah eksistensi laki-laki dan perempuan. Perempuan sangat terkungkung oleh *chardewari* (empat dinding) rumah tangga.<sup>18</sup> Kondisi sistem masyarakat saat itu, sungguh terlihat bernuansa -menganut sistem masyarakat- patriarkhi dan *male domination*. Ada setting sosial historis yang terekam dalam hadis Nabi. Maka sangat wajar jika nuansa kultur Arab, banyak terlihat pada beberapa redaksi hadis Nabi meskipun Nabi Muhammad sendiri berangan-angan untuk melepaskan budaya *patriarkhi* yang ada di masyarakat kultur Arab.

---

<sup>17</sup> Peter Salim, *The Contemporary English Indonesian Dictionary* (Jakarta; Modern English Press, 1997), 1366.

<sup>18</sup> Fatima Mernisi dan Riffat Hassan, *Setara di hadapan Allah; Relasi laki-laki dan Perempuan dalam tradisi Islam Pasca Patriarkhi* (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), 4-5.

Coba kita lihat sekali lagi hadis Nabi yang menguraikan tentang perbandingan antara laki-laki dengan perempuan adalah 1:2.

Imam Muslim meriwayatkan dalam Shahih-nya: Wahai wanita yang beriman seluruhnya, bershadaqahlah kalian semua, dan perbanyaklah kalian beristighfar, karena aku telah melihat bahwa mayoritas penghuni neraka adalah dari kalangan kalian". Maka seorang wanita pun menyela dan bertanya, "Kenapa kami menjadi penghuni neraka yang terbanyak?" Rasulullah bersabda, "Kalian banyak melaknat, dan kufur nikmat kepada suami-suami kalian, dan aku tidak melihat kelompok manusia yang kurangnya akal dan kurangnya agama kecuali dari kalian". Bertanya seorang wanita tadi, "Wahai Rasulullah, Apa kurang akalnya dan kurang agamanya perempuan?" Maka bersabdalah Rasulullah, "Adapun kurang akalnya perempuan adalah karena kesaksian dua orang perempuan sama dengan kesaksian seorang laki-laki, dan ini namanya kurang akalnya perempuan, dan kalian tidak shalat dan tidak puasa Ramadhan ketika datang haidh, dan ini pun kurangnya agama kalian, dan kalian mengingkari hak-hak suami kalian".

Hadis tersebut tidaklah mungkin kita pahami tanpa kita korelasikan dengan ayat al-Qur'an yang mulia tentang perempuan menjadi saksi. Allah berfirman: "*Maka ambillah dua orang laki-laki menjadi saksi, maka jika tidak ada dua orang, maka seorang laki-laki dan dua orang perempuan yang kalian ridhai agamanya untuk menjadi saksi. Yang demikian itu agar kalau salah seorangnya lupa, maka yang lain mengingatkannya (Q.S. Al-Baqarah: 282).*"

Pemahaman yang salah dari hadis di atas tersebut adalah terjadi di dalam persepsi sebagian orang yang menyimpulkan bahwa kurangnya akal perempuan adalah kurangnya kemampuan otak dan daya pikir perempuan di bandingkan laki-laki. Pemahaman seperti itu yang terkesan menyepelkan kaum perempuan untuk zaman sekarang, tidaklah sesuai bahkan tidak tepat mengingat data fakta empirik era sekarang sudah berubah total dan berbeda dengan era Nabi Muhammad yaitu sudah banyak kaum perempuan sekarang ini yang pintar dan cerdas di bidangnya masing-masing. Tentu dengan demikian, legalitas perbandingan 2:1 menjadi tidak sesuai diaplikasikan mengingat data fakta yang sudah berbeda.

### C. SIMPULAN

Pada masa Nabi Muhammad saw. merupakan masa yang sangat menghargai kaum perempuan. Salah satu indikasinya adalah adanya penghargaan yang cukup terhadap kaum perempuan dalam persaksian. Ada kasus-kasus tertentu yang dapat melibatkan kesaksian perempuan secara maksimal dan minimal. Walaupun realita *empirik-historis* belum memungkinkan karena terkait erat dengan budaya dan kebiasaan, namun

Nabi Muhammad Saw. telah mendudukan perempuan setara di peradilan sebagai saksi. Walaupun secara kuantitas era sekarang banyak dipertanyakan, namun upaya ini setidaknya telah menunjukkan pada kita sebagai generasi sekarang bahwa Nabi Muhammad sudah sejak dulu tergolong sangat konsen menghargai terhadap kaum perempuan termasuk dalam konteks persoalan kesaksian.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Achmad, Ali. 1996. *Menguk Tabir Hukum; Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis*. Jakarta: Candra Pratama.
- Ad-Darimi, Abdullah bin Abdurrahman bin Alfadl bin Bahrain ibn Abdusshamad at-Tamimi al-Samarqandi. T.t. *Sunan al-Darimi*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ahmed, Leyla. 1993. *Women and Gender in Islam; Historical Roots of a Modern Debate*. Kairo: The AUC Press.
- Al-Asqalani, Syihabuddin Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar. T.t. *Fath al-Bari; Syarh Sahih al-Bukhari*, Jilid.I. Beirut; Dar al-Ma'rifah.
- Al-Faruqi, Ismail Rajil. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publisher Company.
- Ali, Amer. 1978. *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Muhammad*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ma'ruf, Aunur Rofiq. 2001. "Muhammad al-Ghazali dan Gerakan Reformasi Pasca-Muhammad Abduh: Dari Pembaharuan fikih hingga Feminisme", dalam *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung; Mizan.
- Qalahji', M. Rawwas. 1999. *Ensiklopedi fikih Umar bin Khattab R.A*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Sabig, Sayyid. 1987. *fikih Sunnah*, Jilid VII, Terj. M. Thalib. Bandung: Al-Ma'arif.
- Al-Jawziyyah, Syamsuddin Abi Abdillah Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn Qayyim. 1968. *'Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*, Editor; Abd Rahman Muhammad Usman, edisi II, Jilid ke-12. Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah.
- Al-Mubarakfuri, Muhammad Abd al-Rahman ibn Abd al-Rahim. T.t. *Tuhfat al-Ahwadzi bi Syarh Jami' al-Tirmidzi*, jilid VII. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Nawawi, Abu Zakariya Muhyiddin Ibn Syaraf. 1996. *Syarh Sahih Muslim al-Musamma al-Minhaji Syarh Sahih Muslim ibn Hajjaj*, jilid I/II. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Amin, Ahmad. 1987. *Islam dari Masa Ke Masa*, terj. Abu Laila dkk, cet. I. Bandung: Rosdakarya.

Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi & Farcha Assegaf. Yogyakarta: Bentang Budaya.

Hassan, Ibrahim. 1989. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. Djahdan Umam, cet. I, Yogyakarta: Kota Kembang.

Hassan, Riffat. 1990. "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam; Seajar dihadapan Allah?", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4.

Mernisi, Fatima, dan Riffat Hassan. 1995. *Setara di hadapan Allah; Relasi laki-laki dan Perempuan dalam tradisi Islam Pasca Patriarkhi*. Yogyakarta: Yayasan Prakarsa.

Salim, Peter. 1997. *The Contemporary English Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press.

### **Website**

[http://portal.unesco.org/sc\\_nat/ev.php](http://portal.unesco.org/sc_nat/ev.php). diakses pada tanggal 19 Desember 2008

<http://www.hupelita.com/baca.php?id=24601>. diakses pada tanggal 16 November 2008

[http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA\\_C&cid=1203758133746&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1203758133746&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout). Diakses tanggal 10 Januari 2013.

# ANALISIS GENDER TENTANG POLIGAMI DALAM PERUNDANG – UNDANGAN DI INDONESIA

*Inayah Rohmaniyah*

## **A. PENDAHULUAN**

Perdebatan dan praktek poligami di Indonesia sering menjadi tema sentral di berbagai media dan forum diskusi, baik formal maupun non formal. Perdebatan seringkali tidak menemukan titik temu meskipun Undang-Undang tentang poligami telah ada sejak tahun 70an. Munculnya berbagai kasus, dari kekerasan terhadap perempuan hingga korupsi, yang seringkali terkait pula dengan praktek poligami sering membuat masyarakat bertanya-tanya tentang penerapan undang-undang tersebut. Kasus Bupati Garut, Walikota Bogor, Walikota Palembang, Walikota Magelang, beberapa menteri, tokoh agama dan bahkan akademisi atau aktifis yang sebelumnya memiliki kepedulian terhadap persoalan gender yang melakukan poligami dengan atau tanpa ijin istri pertama, tercatat dalam sejarah kehidupan politik dan sosial kemasyarakatan Indonesia. Persoalan dan perdebatan poligami di Indonesia seakan menjadi bagian dari sejarah politik dan penegakan hukum itu sendiri.

Dari berbagai perspektif atau pendekatan, persoalan poligami di Indonesia mengundang pro dan kontra. Dengan pendekatan agama misalnya, poligami memunculkan pemahaman keagamaan yang berbeda, meskipun dasar normatif yang digunakan dalam mendukung argumentasinya sama. Pendapat yang *mainstream* mengatakan poligami merupakan bagian dari norma Islam, bahkan sebagian menganggap poligami menjadi salah satu identitas kolektif masyarakat Muslim. Namun tidak sedikit yang sampai pada kesimpulan pemahaman bahwa poligami bukan norma ideal perkawinan dalam Islam. Persoalan muncul ketika perbedaan pendapat atau penafsiran agama dianulir dan salah satu pendapat kemudian diadopsi menjadi pendapat yang dianggap paling akurat. Kebenaran yang merupakan produk

pemahaman tersebut kemudian menjadi seakan final ketika pada gilirannya mendapat legitimasi politik dengan diangkat menjadi undang-undang. Konstruksi kebenaran mengalami reifikasi<sup>1</sup> dan seakan benar pada dirinya sendiri dan dialami sebagai sesuatu yang “bukan produk manusia” (*self evident*).

Pada ranah politik persoalan poligami dengan demikian seringkali menjadi kabur. Hal ini terjadi karena kebijakan politik dalam konteks Indonesia tidak jarang dipengaruhi atau dicampuradukkan dengan wacana pemahaman agama yang pada umumnya ditafsirkan oleh laki-laki, sehingga berpotensi memunculkan terjadinya politisasi agama atau sebaliknya. Hal ini terjadi disebabkan dalam hegemoni tafsir dan kultur agama yang androsentris, sexis dan patriarkhi,<sup>2</sup> pengalaman dan kontribusi perempuan terhadap agama tidak mendapatkan tempat dalam sejarah dan wacana agama.<sup>3</sup> Perempuan terpingirkan dari proses formulasi doktrin-doktrin dan kepercayaan agama, dan dengan demikian lenyap dari sejarah agama itu sendiri. Paham agama yang patriarkhal, androsentris dan sexis pada gilirannya melahirkan perbedaan gender (*gender differentiation*), segregasi gender (*gender segregation*), dan ketidakadilan gender (*gender injustice*), dimana perempuan pada umumnya didiskriminasikan dan mendapatkan ketidakadilan.

Di luar polemik agama maupun politik, konstruksi pemahaman laki-laki dan perempuan tentang poligami juga sering tidak sejalan. Laki-laki yang mendukung poligami lebih sering mendasarkan argumentasinya pada konstruksi seksualitas bahwa poligami merupakan kebutuhan atau “kecenderungan” menjadi laki-laki. Sementara itu, perempuan yang menolak poligami mempertimbangkan kondisi dan dampak poligami tersebut pada hidup dan kehidupan mereka, baik secara psikologis, ekonomik, sosial dan aspek lainnya, sebagai perempuan dan juga anak-anak.

---

<sup>1</sup> Peter. L. Berger, Peter. L. Berger, *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991) 4; Peter Berger and Thomas Luckmann, *The social Construction of Reality* (New York: Penguin Books Ltd, 1979), 13

<sup>2</sup> Androsentrisme artinya bahwa tradisi-tradisi agama dikonstruksi, dikembangkan oleh laki-laki dari perspektif laki-laki, dan oleh karenanya yang menjadi fokus utamanya adalah pengalaman laki-laki. Sementara itu, patriarkhi menunjukkan adanya dominasi dan superioritas laki-laki dalam wacana dan sejarah agama. Agama atau pemahaman agama, pada akhirnya menjadi sexis, artinya pemahaman agama yang dominan memberikan keistimewaan kepada laki-laki dan pengalaman laki-laki serta menempatkan laki-laki sebagai superior, dan pada saat yang sama menempatkan perempuan lebih rendah dan menganggapnya sebagai pihak yang inferior. Lucinda Joy Peach “*Women and World Religions*” (Upper Saddle River New Jersey: Pearson Education, 2002), 1-2.

<sup>3</sup> Inayah Rohmaniyah, “Gender, Androsentrisme dan Seksisme dalam Tafsir Agama,” *Jurnal WELFARE Jurnal Ilmu kesejahteraan Sosial*, Vol. 2 No 1, Juni 2013, h. 55-73.

Perdebatan sekitar poligami bergulir di tingkat masyarakat maupun negara, di wilayah akademik sebagai wacana, maupun di level praxis. Peraturan tentang poligami mengundang polemik yang belum juga selesai atau setidaknya berujung pada reformulasi hukum. Perdebatan tentang poligami dalam tataran perundang-undangan pernah kembali marak dibicarakan pada tahun 2000. Pada waktu itu muncul pernyataan dari Khofifah Indar Parawansa yang pada masa pemerintahan Abdurrahman Wahid (1999-2001) menjabat sebagai Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan mengenai peraturan poligami. Menurut Khofifah Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor: 10 Tahun 1983 tentang izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil, yang termasuk di dalamnya tentang poligami harus dihapuskan.<sup>4</sup>

Khofifah menganggap bahwa Peraturan Pemerintah yang melarang seorang pegawai negeri Sipil melakukan poligami berlebihan karena meragukan laki-laki untuk mengontrol dirinya. Penghapusan PP 10 menurutnya ditujukan untuk mengembalikan hak asasi laki-laki untuk berpoligami yang dianggap sesuai dengan ajaran Islam. Berbeda dengan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan, Ibu Negara (saat itu) Sinta Nuriyah menyatakan bahwa PP tersebut harus dipertahankan untuk melindungi perempuan.

Di pihak lain Suryakusuma menegaskan bahwa PP 10 justru melembagakan opresi, menjadikan kemunafikan sebagai suatu norma dan manipulasi sebagai dasar kelangsungan hidup.<sup>5</sup> PP 10 adalah alat kekuasaan Negara Orde Baru yang sarat dengan inkonsistensi dan kontradiksi yang merugikan perempuan dan laki-laki. Menurutnya, fenomena perempuan simpanan yang terus meningkat serta berbagai kekerasan dalam bentuk perselingkuhan dan pernikahan *sirri* merupakan dampak negatif dari keberadaan PP tersebut. PP 10 menurut Suryakusuma berusaha mencegah perilaku yang sah menurut UU perkawinan dan hukum Islam. Tujuan dirumuskannya PP dengan demikian tidak tercapai, bahkan yang terjadi adalah sebaliknya.

Pada era kepemimpinan Megawati (2001 – 2004) dengan berbagai tantangan krisis yang dihadapi banyak perempuan berharap bahwa kondisi dan berbagai persoalan perempuan akan mendapat perhatian dan solusi yang lebih baik. Presiden perempuan pertama di Indonesia diharapkan akan membawa angin segar, setidaknya bagi kebangkitan kaum perempuan. Namun demikian, dalam konteks poligami yang terjadi justru sebuah dilema karena Megawati didampingi seorang wakil presiden yang memiliki lebih dari satu istri.

---

<sup>4</sup> Kompas, 27 September 2000, 1.

<sup>5</sup> *Ibid* 1.



Perdebatan sekitar poligami terus bergulir tidak saja pada tingkat elit politik, tetapi juga pada masyarakat umum. Di akhir tahun 2001 muncul Puspo Wardoyo, seorang pengusaha yang mengaku sukses melakukan poligami dengan empat orang isteri. Puspo bahkan mengampanyekan poligami yang diyakininya sebagai tuntunan Islam yang *kaffah*. Pada tahun 2003, Puspo mempromosikan “Polygamy Award” dan membagikan 25 award kepada mereka (laki-laki) yang dipandang sukses mempratekkan poligami dalam rangka mendukung poligami yang dilakukan secara terang-terangan.<sup>6</sup> Pada tahun 2006, sebuah berita tentang poligami kembali menggemparkan masyarakat Indonesia. Seorang ulama yang sangat populer dan menjadi panutan jutaan masyarakat Indonesia Abdullah Gymnastiar diberitakan menikah lagi setelah beberapa tahun menjalani hidup bahagia dengan isteri pertama dan dikaruniai 7 putera-puteri. Polemik tentang poligami saat itu semakin mengemuka dan perdebatan yang berujung pada interpretasi agama tetap menjadi primadona. Pertautan antara konstruksi tafsir agama, peraturan Pemerintah, dan kemajuan teknologi yang memungkinkan tersebarnya informasi secara kilat menjadi sebuah realitas persoalan yang semakin menantang.

Demikian, perdebatan sekitar poligami berakar dan melegitimasi interpretasi agama sebagai norma masyarakat yang diperkuat melalui intervensi Negara atau pemerintah sebagai penentu kebijakan. Realitas wacana dan praktek poligami baik di tingkat elit maupun di masyarakat pada umumnya mengandaikan pentingnya melihat dan mengkaji kembali wacana poligami dari berbagai aspek dan bidang keilmuan, terlebih dari perspektif perempuan. Salah satu bidang yang cukup signifikan untuk dikaji ialah bidang hukum. Tulisan ini mengurai dan menganalisis secara sederhana persoalan poligami dalam perundang-undangan di Indonesia dengan menggunakan pisau analisis gender. Uraian dimulai dari bagaimana negara menempatkan status laki-laki dan perempuan yang menggambarkan konstruksi Negara tentang perempuan, bagaimana negara mengatur persoalan poligami, dari mana sumber konstruksi dan kepentingan siapa yang menjadi titik berat pengaturan poligami di Indonesia, serta adakah persoalan diskriminasi gender.

Dalam khasanah ilmu-ilmu sosial istilah gender digunakan dengan makna khusus yang secara fundamental berbeda dengan jenis kelamin yang bersifat biologis. Gender adalah konstruksi sosial, bukan sesuatu yang bersifat biologis,<sup>7</sup> tentang perbedaan-perbedaan antara perempuan dengan laki-laki.<sup>8</sup> Perbedaan gender adalah perbedaan

---

<sup>6</sup> Nina Nirmila, “Negotiating Polygamy in Indonesia,” dalam Susan Blackburn etc, *Indonesian Islam in a New Era: How Women Negotiate their Muslim Identities* (Clayton: Monash University Press, 2008), 33.

<sup>7</sup> Letty M Russel & Clarkson JS, *Dictionary of Feminist Theology* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 124.

<sup>8</sup> Mandy Macdonald dkk, *Gender dan Perubahan Organisasi*, terj. Omi Intan Naomi (Jakarta,

yang dibangun secara sosial kultural, tentang status, sifat, peran, maupun tanggung jawab laki-laki dan perempuan. Gender secara teoritis digunakan sebagai alat analisis untuk mendeskripsikan dan mengeksplorasi sejumlah mekanisme sosio-kultural dan berbagai instrumen yang melahirkan apa yang disebut "perempuan" dan "feminitas."

Pembedaan gender dan jenis kelamin digunakan sebagai perangkat konseptual untuk menjelaskan<sup>9</sup> dan menemukan perbedaan yang dibangun secara sosial dan kultural. Para sosiolog menggunakan konsep gender untuk memahami tingkah laku dan harapan-harapan yang dipelajari secara sosial, yang muncul sebagai akibat dari proses asosiasi terhadap berbagai kategori seks yang bersifat biologis.<sup>10</sup>

Konsep gender menjadi penting karena perbedaan gender telah melahirkan sejarah panjang ketidakadilan sosial dalam masyarakat dan bahkan dalam kebijakan pemerintah. Sejarah perbedaan gender terjadi melalui proses yang panjang, dikonstruksi, dibentuk, disosialisasikan, dan diperkuat melalui ajaran keagamaan maupun Negara.<sup>11</sup> Ideologi gender telah membentuk budaya yang patriarkhal di masyarakat dan menciptakan *male-dominated culture*, yaitu budaya yang didominasi oleh dan mengutamakan laki-laki sehingga memunculkan ketidakadilan. Ketidakadilan gender muncul di berbagai aspek kehidupan dalam bermasyarakat dan bernegara, bahkan beragama, di seluruh lini dan wilayah. Bentuk ketidakadilan gender bermacam-macam tergantung pada struktur ekonomi dan organisasi sosial dari masyarakat tertentu dan pada budaya dari kelompok tertentu di masyarakat tersebut.<sup>12</sup> Bentuk ketidakadilan gender antara lain marginalisasi, subordinasi, stereotipi, beban ganda dan kekerasan terhadap perempuan.

## B. POTRET PEREMPUAN DI MATA HUKUM

Pada prinsipnya sistem hukum dan politik Indonesia secara tekstual normatif mengakui hak-hak dan kewajiban serta kesempatan yang sama bagi perempuan dan laki-laki. UUD 1945 sebagai hukum tertinggi tidak membedakan posisi perempuan dan laki-laki. Pasal 27 menegaskan persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan di depan hukum, sebagai berikut:

---

INSISTS, 1999), xii.

<sup>9</sup> Nicholson, Linda. 1998. *Gender*. In: *A Companion to Feminist Philosophy*. ed. Iris Marion Young and Alison M. Jaggar. Blackwell Publishers, p. 291

<sup>10</sup> Margareth L. Andersen, *Thinking About Women: Sociological Perspective on Sex and gender* (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), h. 48.

<sup>11</sup> Mansour Faqih, *Analisa Gender, Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Gender Analysis & sosial Transformation) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 9.

<sup>12</sup> Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* (California: Roxbury, 2001)5.

- (1) Segala warga Negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya.
- (2) Tiap-tiap warga Negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan.

Pasal berikutnya ditegaskan (28), pada Amandemen UUD 1945 juga ditegaskan jaminan Undang-undang terhadap persamaan hak asasi manusia tanpa pengecualian, baik laki-laki maupun perempuan<sup>13</sup> sebagai berikut:

#### **Pasal 28 A**

Setiap orang berhak untuk hidup serta berhak mempertahankan hidup dan kehidupannya.

#### **Pasal 28 B**

- (1) Setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.

#### **Pasal 28 C**

- (2) Setiap orang berhak mengembangkan diri melalui pemenuhan kebutuhan dasarnya, berhak mendapat pendidikan dan memperoleh manfaat dari ilmu pengetahuan dan teknologi, seni dan budaya demi meningkatkan kualitas hidupnya dan demi kesejahteraan umat manusia.
- (3) Setia orang berhak untuk memajukan dirinya dalam memperjuangkan haknya secara kolektif untuk membangun masyarakat, bangsa dan negaranya.

#### **Pasal 28 D**

- (1) Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum.
- (2) Setiap orang berhak untuk bekerja serta mendapat imbalan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja.
- (3) Setiap warga Negara berhak memperoleh kesempatan yang sama dalam pemerintahan.

#### **Pasal 28 E**

- (1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.

---

<sup>13</sup> Ketetapan-ketetapan Sidang Tahunan MPR-RI Tahun 2000 (Jakarta:Restu Agung, 2000).

- (2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.

#### **Pasal 28 G**

- (1) Setiap orang berhak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi.
- (2) Setiap orang berhak untuk bebas dari penyiksaan atau perlakuan yang merendahkan derajat martabat manusia dan berhak memperoleh suaka politik dari Negara lain.

#### **Pasal 28 H**

- (3) Setiap orang berhak mendapat kemudahan dan perlakuan khusus untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan

#### **Pasal 28 I**

- (1) Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun.
- (2) Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlindungan yang bersifat diskriminatif itu.

Berdasarkan pasal-pasal tersebut di atas jelas bahwa secara legal formal negara pada prinsipnya mengakui persamaan hak laki-laki dan perempuan dan tidak mentolerir berbagai bentuk diskriminasi atau ketidakadilan terhadap perempuan maupun laki-laki. Kekerasan terhadap perempuan baik dalam wilayah publik maupun domestik sebagai bentuk diskriminasi dalam konteks ini merupakan pelanggaran hukum. Pemerintah Indonesia bahkan telah mengukuhkan konvensi PBB tentang penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan (*Convention on The Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* atau disingkat *CEDAW*) sejak tahun 1952.

Berbagai peraturan perundangan yang berkaitan dengan pengakuan kedudukan yang sama terhadap laki-laki dan perempuan dalam hak yang berkaitan dengan pekerjaan, kesempatan pendidikan serta syarat-syarat dan kepastian hukum dalam pekerjaan selanjutnya dirumuskan untuk memperkuat jaminan UUD 1945 dan konvensi-konvensi internasional tersebut. Dalam konteks pekerjaan sebagai pegawai negeri perempuan juga mendapatkan hak atas gaji yang sama bagi jenis dan tingkat

pekerjaan yang sama dan tidak ada perbedaan dalam syarat pengangkatan dan menduduki suatu jabatan. Perempuan juga berhak atas gaji penuh selama cuti hamil atau cuti setelah keguguran.<sup>14</sup>

Pada tahun 1984 pemerintah telah meratifikasi konvensi Penghapusan Segala Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan. Namun demikian implementasi dari konvensi tersebut dihadapkan pada kendala politis maupun sosiologis.<sup>15</sup> Kendala politis terkait dengan sikap ambivalen Pemerintah dalam menempatkan HAM sebagai parameter untuk menetapkan kebijakan pembangunan secara keseluruhan. Selain itu, kebijakan umum negara tentang perempuan yang lain masih banyak bertentangan dengan konvensi tersebut, termasuk kebijakan tentang poligami.

Kendala sosiologis terkait dengan sikap para pengambil keputusan, penegak hukum, kaum agamawan, dan masyarakat yang masih menginternalisasi dan melanggengkan ideologi gender yang tidak berkeadilan. Sementara itu, perempuan dalam kehidupan masyarakat lebih banyak menjadi obyek yang tidak memiliki akses serta keterlibatan seluas laki-laki dalam berbagai kegiatan publik dan terutama dalam pengambilan keputusan. Dengan kata lain, keputusan dan penyelesaian persoalan sosial lebih banyak menjadi otoritas laki-laki. Standar dan norma kehidupan didefinisikan dan dikonstruksi oleh laki-laki dan tentu saja sesuai dengan sudut pandang mereka.

Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) 1999 sesungguhnya memberikan arahan bahwa pemberdayaan perempuan dapat dilaksanakan dengan meningkatkan kedudukan dan peran perempuan di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui kebijakan nasional dalam rangka mewujudkan “kesetaraan dan keadilan gender”. Kebijakan nasional diarahkan untuk meningkatkan kualitas, peran dan kemandirian organisasi perempuan dalam usaha pemberdayaan perempuan, kesejahteraan keluarga dan kesejahteraan masyarakat.<sup>16</sup> Secara lebih khusus, wacana perempuan dan pembangunan di Indonesia terumuskan dalam konsep kemitrasejajaran antara laki-laki dan perempuan dalam perundang-undangan. Konsep kemitrasejajaran muncul pada awal Repelita IV tahun 1987 berdasarkan gagasan Menteri Negara Urusan Peranan Wanita saat itu, Lasyah Sutanto SH. Gagasan yang kemudian dirumuskan menjadi sebuah konsep itu dituangkan dalam Tap MPR nomor 11/TAP/1993 tentang GBHN pada Repelita V.

---

<sup>14</sup> PKK UGM, *Analisa Situasi Anak dan Wanita di Indonesia* (Jakarta, Pemerintah RI & UNICEF, 2000), 61.

<sup>15</sup> Ciciek Farkha, *Perspektif Perempuan dalam Penegakan Hak Asasi Manusia* (Jakarta, P3M, 2000), 10.

<sup>16</sup> Nasrun Hr. Arbain, “Peranan Perempuan dalam Penetapan Kebijakan Publik”, dalam Perkumpulan Keluarga Berencana Daerah Jami (ed.), *Membangun Otonomi bagi Peningkatan Kualitas Kesehatan Reproduksi Perempuan* (Yogyakarta, Galang, 2001), 15.

Peranan perempuan dalam pembangunan lebih ditegaskan lagi dalam *Pembangunan Jangka Panjang Tahap I dan II* TAP MPR nomor 11/MPR/1998 butir 9, 13, dan 32. Secara tekstual pada mulanya ketetapan tersebut memberikan kedudukan yang sama kepada laki-laki dan perempuan sebagai mitrasejajar. Namun demikian pada akhir kalimat terdapat pernyataan bahwa “kemitrasejajaran tersebut *harus sesuai atau dengan memperhatikan kodrat atau harkat dan martabat seseorang sebagai seorang wanita.*”

Pencantuman kalimat terakhir tersebut mengundang penafsiran bahwa konstruksi sosial tentang kodrat, harkat dan martabat perempuan berbeda dengan laki-laki.<sup>17</sup> Kalimat tersebut mengundang pengertian bahwa perbedaan tersebut menempatkan perempuan tidak sebagai mitra-sejajar tetapi lebih rendah dari mitranya, laki-laki. Jika laki-laki dan perempuan secara kodrati diakui sebagai mitra-sejajar yang saling melengkapi, saling membutuhkan dan saling tergantung dan harkat serta martabat dapat dicapai baik oleh laki-laki atau perempuan dengan perjuangan, maka pernyataan tersebut tidak seharusnya dicantumkan dalam ketetapan. Atau, kodrat seharusnya juga menjadi prasyarat bagi kemitrasejajaran laki-laki juga. Karena masing-masing memiliki kodrat yang berbeda yang tidak seharusnya membuat martabat dan harkat mereka sebagai manusia berbeda.

Kodrat, harkat dan martabat perempuan sayangnya lebih merupakan konstruksi masyarakat yang dikaitkan dengan status perempuan sebagai ibu rumah tangga atau istri yang harus melayani anggota keluarganya dan bukan status ontologis perempuan sebagai manusia utuh sebagaimana laki-laki. Dengan kata lain meskipun secara yuridis normatif kemitrasejajaran dan hak antara laki-laki dan perempuan diakui, namun demikian dalam prakteknya belum direalisasikan secara optimal karena ketentuan undang-undang masih mendukung keberadaan *gender stereotype* (stereotipi berbasis gender), *gender norm* (norma berdasarkan gender), *gender role* (peran gender), dan *gender division of labour* (pembagian kerja berdasarkan gender).

Salah satu ketentuan yang tidak sejalan dengan CEDAW dan memberikan kontribusi terhadap pelanggaran ketidakadilan gender adalah Pasal 30 UU No. 1/1974 ayat 3 yang menyebutkan bahwa suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga.<sup>18</sup> Pembakuan peran secara normatif tersebut mempunyai implikasi yang luas bagi perempuan, utamanya berkaitan dengan berbagai produk kebijakan baik di sektor publik maupun domestik. Salah satu implikasi yang signifikan adalah

---

<sup>17</sup> Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta, LkiS, 1999), 96.

<sup>18</sup> *Undang-undang Pokok Perkawinan Beserta Peraturan Perkawinan Khusus untuk Anggota ABRI, Anggota POLRI, Pegawai Kejaksaan, Pegawai Negeri Sipil* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 11.

hegemoni dominasi laki-laki dalam kehidupan sehari-hari, yang dimulai dari dominasi laki-laki dalam keluarga, dan besarnya ketergantungan serta subordinasi perempuan di bawah superioritas laki-laki.

Ketergantungan ini dapat terjadi pada dimensi sosial-struktural meliputi ketergantungan perempuan terkait dengan persoalan kelangsungan hidup, kekayaan ekonomi, prokreasi (reproduksi), status, prestige dan seks (termasuk dalam pengambilan keputusan untuk melakukan poligami). Pada level personal-emosional ketergantungan perempuan pada laki-laki mencakup dimensi afeksi dan perasaan kebenaran pada agama atau moralitas dan etika.<sup>19</sup> Berbagai dimensi yang diwarnai dengan paham dan kultur yang androsentris, seksis dan patriarkhi ini,<sup>20</sup> semakin mengukuhkan ketergantungan tersebut sehingga seolah menjadi sebuah keniscayaan (takdir).

Model ketergantungan ini di sisi lain berkaitan dengan berbagai sumber-sumber kebutuhan perempuan yang dikontrol oleh laki-laki sebagai kepala keluarga, baik di wilayah domestik maupun publik. Dalam wilayah domestik, kedudukan dan posisi kuat suami dalam keluarga menurut Masdar karena alasan ekonomi, yaitu suami dianggap sebagai pemberi nafkah.<sup>21</sup> Sementara itu, selama berabad-abad perempuan telah ditindas oleh sebuah sistem yang melibatkan kepentingan ekonomi, selain kepentingan politik dan agama. Seseorang yang secara ekonomi kuat akan mempunyai kekuatan sebagaimana bangsa yang miskin tergantung pada bangsa yang kaya dan majikan yang mempunyai posisi kuat karena menentukan hidup buruh.

Namun demikian ketergantungan ekonomi bukan satu-satunya penyebab terjadinya berbagai tindak kekerasan terhadap perempuan. Menurut data dokumentasi Litbang Rifka Annisa Women Crisis Center Yogyakarta, dari jumlah 138 kasus kekerasan terhadap perempuan yang masuk pada bulan Januari-April 2001, menunjukkan bahwa 30 korban bekerja sebagai pegawai swasta, 25 korban pelajar atau mahasiswa dan bahkan 9 korban bekerja sebagai staf pengajar.<sup>22</sup> Hal ini menunjukkan bahwa perempuan yang secara ekonomi memiliki kemandirian dan tidak tergantung kepada nafkah suami pada kenyataannya mengalami tindak kekerasan, yang bermuara

---

<sup>19</sup> Bagus Haryono, *Kekuasaan Isteri Tergantung Suami* (Surakarta: Pustaka Cakra, 2000), 74.

<sup>20</sup> Lucinda Joy Peach “*Women and World Religions*” (Upper Saddle River New Jersey: Pearson Education, 2002), 1-2.

<sup>21</sup> Masdar F. Mas’udi, “Perempuan dalam Wacana Keislaman” dalam Smita Notosusanto dan E Kristi Poerwandari, *Perempuan dan Pemberdayaan* (Jakarta: Penerbit Obor, 1997), 55.

<sup>22</sup> Dokumentasi Litbang Rifka Annisa Women Crisis Center, Grafik Pekerjaan Korban Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan di Rifka Annisa Women Crisis Center, Januari-April 2001.

pada adanya kebijakan dan kultur yang melanggengkan adanya relasi kuasa dalam keluarga.

Tindak kekerasan terhadap perempuan menurut beberapa penelitian terus meningkat. Komnas Perempuan dalam catatan tahunan tahun 2009 memaparkan kasus kekerasan terhadap perempuan menunjukkan peningkatan yang signifikan yaitu 263 persen.<sup>23</sup> Pada tahun 2008 terjadi 54.425 kasus dan tahun 2009 meningkat menjadi 143.586 kasus. Dari 143.586 kasus tersebut, 96% merupakan kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), yaitu sebanyak 136.849 kasus. Kasus tersebut didominasi oleh kekerasan seksual dan psikis. Data penanganan kasus yang ditangani Rifka Annisa juga menarik untuk diperhatikan. Rata-rata ditemukan 300 kasus per tahunnya. Sedangkan 3 bulan pertama tahun 2010, Rifka Annisa sudah menangani sebanyak 75 kasus.

Berbagai faktor penyebab munculnya tindak kekerasan terhadap perempuan saling berkait dan mengkrystal dalam masyarakat yang *male dominated culture*. Persoalan yang mendasar ialah bahwa konsep HAM secara umum terfokus pada permasalahan di lingkup publik sehingga mengabaikan permasalahan di lingkup domestik, tempat perempuan mendapatkan berbagai tindakan yang melanggar haknya sebagai manusia. Meskipun langkah-langkah perbaikan secara internasional telah diupayakan, berbagai kasus kekerasan terhadap perempuan memperlihatkan bahwa hukum dan berbagai kebijakan di Indonesia belum mampu memberikan perlindungan yang memadai kepada perempuan.

### **C. POLIGAMI, HUKUM DAN KONSTRUKSI PEREMPUAN**

Dari konteks sejarah, sebelum Undang-undang Perkawinan menjadi Undang-Undang persoalan poligami telah marak dibicarakan. Poligami telah menjadi wacana dan perdebatan antara kelompok yang menentang dan mendukung sejak jaman kolonialisme Belanda. Poligami pada masa penjajahan lebih banyak dipraktekkan oleh keluarga elit aristokrat, sebagaimana tersirat dalam surat-surat R.A Kartini (1879-1904) yang menyatakan penentangannya terhadap tradisi keluarga Jawa aristokrat yang memencilkan perempuan, menjodohkan anak-anak mereka, dan melakukan poligami. Bagi Kartini poligami dilakukan semata-mata demi melayani kepentingan laki-laki dan sama sekali tidak menguntungkan perempuan. Kartini mengalami

---

<sup>23</sup> Komnas perempuan, *Peringatan Peristiwa Tragedi Mei 1998: Napak Reformasi Dalam Peringatan Lima Belas Tahun Reformasi*, (data online) diambil pada Januari 2014, di alamat berikut:

<http://www.komnasperempuan.or.id/2013/05/peringatan-peristiwa-tragedi-mei-1998/#more-10725>



bagaimana penderitaan perempuan yang hidup bersama isteri lain di bawah satu atap. Penentangan Kartini menjadi bagian dari cerita penentangan perempuan terhadap poligami, meskipun Kartini sendiri harus jatuh dalam kehidupan perkawinan poligami karena ketidakuasaannya berhadapan dengan hukum Islam yang dianggapnya berpihak pada poligami.

Seperti halnya Kartini, beberapa organisasi perempuan pada masa penjajahan juga memiliki kepedulian melakukan penentangan terhadap menjamurnya perceraian, perkawinan dini dan perjudohan, dan poligami yang dilakukan dengan semena-mena tanpa memperdulikan hukum Islam yang menekankan prinsip keadilan dan nafkah *iddah* bagi mereka yang diceraikan. Hukum perkawinan yang pada saat itu belum dikondifikasi dan dengan demikian merujuk pada kitab-kitab fikih klasik tidak mampu memberikan kepastian hukum bagi perempuan terutama terkait dengan hak-hak perempuan dan perlindungan terhadap hak-hak tersebut. Poligami, yang dalam kitab-kitab fikih klasik diperbolehkan, membawa berbagai dampak negatif terhadap perempuan dan anak. Hal ini menjadi kepedulian para perempuan dan aktifis anggota organisasi perempuan.

Pada tahun 1952 pemerintah Indonesia mengeluarkan peraturan tentang pemberian pensiun bagi para janda Pegawai Negeri yang melakukan poligami. Peraturan yang mengindikasikan dukungan Pemerintah terhadap poligami ini mendapatkan protes keras dari beberapa organisasi perempuan.<sup>24</sup> Pada masa orde baru beberapa organisasi perempuan mengusulkan pada pemerintah agar dilakukan reformasi hukum perkawinan. Usulan ini didukung oleh kelompok nasionalis yang menghendaki adanya penyatuan hukum di seluruh Indonesia dan mengeliminir pengaruh dari hukum para penjajah Belanda. Pada akhirnya, pada tahun 1973 pemerintah Suharto menyetujui adanya reformasi hukum perkawinan, yang berlangsung cukup lama dan melalui proses yang panjang.

Beberapa faktor yang menyebabkan lambannya proses reformasi hukum perkawinan antara lain; 1) kesulitan untuk melakukan rekonsiliasi antara kepentingan umat Muslim, Nasionalis, Kristen, dan juga etnis Cina; 2) sebagian menghendaki adanya perbedaan yang dilegalkan, sementara sebagian lain menginginkan penyatuan hukum sehingga kelompok agama lain juga mengikuti hukum perkawinan yang sama; dan 3) poligami sebelumnya telah menjadi persoalan yang hangat diperdebatkan. Banyak organisasi perempuan dan kelompok nasionalis sekuler menolak poligami, sementara partai Islam dan organisasi Islam mendukung poligami karena beranggapan

---

<sup>24</sup> Nina Nurmila, "Negotiating Polygamy in Indonesia," 29.

bahwa poligami merupakan bagian dari perjuangan identitas kolektif Islam pada awal reformasi.

Demikianlah, wacana poligami pada awal reformasi hukum perkawinan terkait erat dengan persoalan politik dan kontestasi identitas kelompok. Pro-poligami digunakan oleh Partai Politik dan organisasi Islam untuk menunjukkan penentangan mereka terhadap kelompok nasionalis-sekuler.<sup>25</sup> Pelarangan poligami bagi organisasi dan partai Islam merupakan penentangan atau penolakan terhadap Islam, karena Islam dipahami sebagai ajaran yang secara normatif membolehkan poligami. Pelarangan poligami dengan demikian dipandang sebagai penentangan terhadap Islam. Perdebatan menjadi semakin seru ketika Rancangan Undang-Undang tentang Perkawinan diusulkan menjadi Undang-Undang. Pada akhirnya, setelah melalui perdebatan yang panjang monogami ditetapkan menjadi salah satu azas tetapi dengan suatu pengecualian yang ditujukan kepada orang yang menurut hukum dan agamanya diizinkan bagi seorang suami beristeri lebih dari seorang. Masuk dalam pengecualian tersebut adalah orang yang beragama Islam, karena secara normatif-tekstual al-Qur'an dipahami membolehkan poligami.

Undang-undang Perkawinan pada akhirnya disetujui oleh parlemen dan ditandatangani oleh Presiden RI pada tanggal 2 Januari 1974 dan untuk mengimplementasikannya Pemerintah mengeluarkan Peraturan Pemerintah No.9/1975.<sup>26</sup>

Ketentuan poligami sebagaimana tercantum dalam undang-Undang Nomor 1 tahun 1974, adalah sebagai berikut:<sup>27</sup>

### **Pasal 3**

- (1) Pada dasarnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.
- (2) Pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan.

---

<sup>25</sup> Endang Saefuddin Anshari, sebagaimana dinukil oleh Nina Nurmila, "Negotiating Polygamy in Indonesia," dalam Susan Blackburn etc, *Indonesian Islam in a New Era: How Women Negotiate their Muslim Identities* (Clayton: Monash University Pres, 2008),27.

<sup>26</sup> Azumardi Azra, Surau, *Pendidikan Islam dalam Transisi dan Modernisasi* (Ciputat:Pt Logos Wacana Ilmu:2003), 84.

<sup>27</sup> Lbh APIK, undang-Undang Rwpublik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Database Online, dapat diakses di <http://www.lbh-apik.or.id/uu-perk.htm>

#### **Pasal 4**

- (1) Dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam Pasal 3 ayat (2) Undang-Undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada Pengadilan di daerah tempat tinggalnya.
- (2) Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:
  - a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri;
  - b. Isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan;
  - c. Isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

Khusus untuk Pegawai Negeri Sipil Ketentuan Undang-Undang tersebut dipertegas dan dilaksanakan berdasarkan peraturan pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian Pegawai Negeri Sipil, yang berbunyi antara lain sebagai berikut:

#### **Bab I**

#### **Dasar-dasar Perkawinan**

#### **Pasal 4 Ayat (2)**

Pengadilan hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:

- a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri
- b. Isteri mendapat cacat badan dan sakit yang tidak dapat disembuhkan
- c. Isteri tidak dapat melahirkan keturunan

Selanjutnya pada pasal 10 dikatakan sebagai berikut:

1. Izin untuk beristeri lebih dari seorang hanya dapat diberikan oleh pejabat apabila memenuhi sekurang-kurangnya salah satu syarat alternatif dan ketiga syarat kumulatif sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) dan ayat (3) pasal ini.
2. Syarat alternatif sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) ialah:
  - a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri
  - b. Isteri mendapat cacat badan dan sakit yang tidak dapat disembuhkan
  - c. Isteri tidak dapat melahirkan keturunan

Syarat alternatif yang mengandaikan kebolehan melakukan poligami pada mulanya ditujukan untuk melindungi perempuan dari tindakan poligami yang sewenang-wenang. Namun demikian karena perspektif yang digunakan sarat dengan bias gender, tanpa memperhatikan suara dan kepentingan perempuan yang menjadi obyek dari poligami itu sendiri, maka hasil ketentuan-ketentuan tersebut justru merugikan perempuan. Syarat-syarat yang ditentukan hanya dibebankan kepada perempuan sebagai isteri. Konstruksi tentang perempuan dalam konteks ini hanya menjadi obyek hukum dari peraturan poligami.

Pernyataan “*Isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri*” dapat diinterpretasikan dan dikaitkan dengan konstruksi masyarakat tentang kewajiban sebagai isteri yang sarat dengan pembagian kerja berdasarkan gender. Kewajiban isteri dapat diartikan sebagai konstruksi masyarakat tentang tugas utama perempuan di wilayah domestik sebagai ibu rumah tangga yang harus menyelesaikan dan bertanggung jawab terhadap semua urusan domestik. Konstruksi ini potensial melahirkan beban berlebih dan kekerasan berbasis gender karena pada kenyataannya seiring dengan meningkatnya pendidikan perempuan akses perempuan di wilayah publik juga semakin terbuka.

Jika perempuan dan laki-laki sama-sama bekerja atau berkiprah di masyarakat, sementara pengertian kewajiban isteri dipahami sebagai kewajiban melayani keluarga di wilayah domestik, dan laki-laki terbebas dari kewajiban tersebut, maka beban yang tidak seimbang menjadi ancaman bagi perempuan. Jika kewajiban perempuan dipahami sebagai kewajiban terkait dengan pembagian kerja yang merupakan konstruksi sosial dan bukan sesuatu yang bersifat kodrati seperti halnya mengandung atau melahirkan, maka pernyataan dalam peraturan di atas menjadi tidak adil bagi perempuan.

Pernyataan tersebut hanya menekankan kewajiban perempuan dan memunculkan pertanyaan tentang kewajiban laki-laki. Peraturan idealnya juga berlaku bagi laki-laki sehingga hak-hak perempuan dapat terlindungi, bahwa kewajiban sebagai suami merupakan keharusan yang tidak boleh diabaikan. Sementara, kewajiban yang terkait dengan pembagian kerja di wilayah domestik maupun publik menjadi tanggung jawab bersama yang harus dilakukan secara bahu membahu sehingga keadilan dan kesetaraan dalam keluarga dapat terwujud.

Berbagai kemungkinan lain yang disebutkan dalam peraturan poligami di atas, baik berkaitan dengan ketidakmampuan menjalankan kewajiban, cacat badan maupun sakit seolah hanya dapat terjadi pada perempuan. Bagaimana jika laki-laki atau suami pada kenyataannya menjadi pihak yang tidak dapat menjalankan kewajiban, cacat badan atau sakit? Bagaimana jika cacat badan atau sakit yang diderita isteri disebabkan oleh kekerasan yang dilakukan oleh suami atau penderitaan berkepanjangan yang disebabkan oleh suami? Pertanyaan kritis semacam di atas seyogyanya menjadi pertimbangan dalam membuat undang-undang. Bagaimana pula jika isteri dalam kondisi yang lemah baik secara ekonomis maupun non ekonomis sehingga tidak memiliki salah satu dari ketentuan, undang-undang tidak memberikan kepastian dan jaminan terhadap hak dan kebebasan perempuan dalam memberikan persetujuan dan penolakan.

Ketentuan undang-undang memang mengatur prosedur pelaksanaan poligami bagi pegawai negeri sipil yang beragama Islam, tetapi tidak ada aturan yang menjamin keadilan materil dan spiritual bagi para isteri dan anak masing-masing sebagai akibat dari pelaksanaan poligami. Pada ayat (1) pasal 4 BAB I Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan disebutkan tentang syarat yang berkaitan dengan jaminan keadilan untuk dapat mengajukan permohonan poligami ke pengadilan sebagai berikut:

Untuk dapat mengajukan permohonan kepada pengadilan, sebagaimana dimaksud dalam Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

- a. Adanya persetujuan dari isteri.
- b. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin suami mampu menjamin keperluan-keperluan isteri-isteri dan anak-anak mereka.
- c. Adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka.<sup>28</sup>

Pada Ayat (2) bahkan terdapat penegasan bahwa persetujuan dari pihak isteri bukan suatu yang mutlak:

*Persetujuan yang dimaksud pada ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami yang apabila isteri/isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada kabar dari isterinya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari Hakim Pengadilan.*

Peraturan Undang-Undang seperti tersebut di atas tidak secara tegas menjamin keterlibatan isteri dalam memberikan persetujuan terhadap suami dalam melakukan poligami. Undang-undang juga tidak menyediakan perangkat yang dapat menjamin kepastian perlakuan adil baik spiritual maupun materil suami terhadap isterinya dalam kehidupan sesungguhnya. Konsep adil yang menjadi ketentuan undang-undang boleh jadi diadopsi dari norma Islam yang mengandaikan keadilan dalam poligami.<sup>29</sup> Namun demikian tidak ada kepastian, keadilan seperti apa yang dikehendaki undang-undang karena keadilan yang bersifat non materiil hampir tidak mungkin dapat dilakukan. Undang-undang bahkan tidak mengatur lebih jauh prosedur pelaksanaan, kontrol dan ancaman bagi pelanggaran terhadap keadilan yang menjadi syarat bagi laki-laki untuk melakukan poligami.

---

<sup>28</sup> Undang-Undang Pokok Perkawinan Beserta Peraturan Perkawinan Khusus Untuk Anggota ABRI, Anggota POLRI, Pegawai Kejaksaan, Pegawai Negeri Sipil (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 2-3.

<sup>29</sup> Q.S. An-Nisa (4): 3.

Bagi masyarakat Muslim, pemerintah mengeluarkan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang terdiri dari Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan dan Hukum Perwakafan. Instruksi ini selanjutnya dilaksanakan berdasarkan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 154 Tahun 1991. Poligami dalam kompilasi ini diatur dalam Buku 1 Bab IX, pasal 55 sampai dengan pasal 59. Pada pasal 55 diatur sebagai berikut:

1. Beristeri lebih dari satu orang pada waktu yang bersamaan terbatas hanya sampai empat isteri.
2. Syarat utama beristeri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya.
3. Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristeri lebih dari seorang.<sup>30</sup>

Ketentuan tersebut di atas pada prinsipnya sama dengan undang-undang No. 1 tahun 1974, bahkan lebih memprihatinkan karena secara formal dinyatakan kebolehan berpoligami dengan empat orang isteri sekaligus. Persyaratan keadilan yang dijamin hukum hanyalah bersifat material, sementara keadilan non material tidak disebutkan. Keberpihakan ketentuan pada kepentingan laki-laki, berakibat mengesampingkan berbagai dampak negatif dan kerugian yang menimpa perempuan dan anak-anak. Ketentuan ini mengilustrasikan interpretasi keagamaan dan gambaran konstruksi sosial bias gender yang terlembagakan. Semua ini menggambarkan realitas bahwa bukan hanya kitab suci, norma sosial, bahkan sumber rujukan hukum juga diinterpretasikan pada umumnya oleh laki-laki sehingga lebih merepresentasikan asumsi dan kepentingan laki-laki dan pada saat yang sama mengesampingkan suara, kepentingan dan pengalaman perempuan.

Selanjutnya, seperti halnya pada Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, pada pasal 57 Kompilasi Hukum Islam juga diatur persyaratan mendapatkan izin poligami yaitu:

Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:

- a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri.
- b. Isteri mendapat cacat badan dan penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- c. Isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

---

<sup>30</sup> *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama RI, 1999/2000), 33-34.

Ketentuan tersebut jika dicermati tidak selaras dengan tujuan perkawinan yang diatur dalam kompilasi itu sendiri. Pada Bab II pasal 3 disebutkan bahwa *perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah.*

<sup>31</sup> Tujuan ini selaras dengan ketentuan al-Qur'an<sup>32</sup> sebagai berikut:

*Dengan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tentram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir (QS. Ar-Rum: 21).*

Dengan demikian, alasan-alasan yang ditentukan undang-undang pada prinsipnya bertentangan dengan konsep merawat cinta kasih antara suami isteri dalam keluarga. Keluarga yang *sakinah, mawaddah* dan penuh rahmah mengandaikan kesediaan kedua belah pihak untuk saling menghargai, menghormati dan menerima kelebihan sekaligus kelemahan masing-masing. Jika kekurangan fisik baik pada laki-laki maupun perempuan dianggap sebagai kelemahan maka seharusnya tidak menjadi alasan untuk menghadirkan perempuan atau pihak lain untuk menutupi kekurangan tersebut.

Terlebih jika isteri menderita karena suatu penyakit yang tidak dapat disembuhkan, maka tidak manusiawi jika suami justru menduakan dengan mengawini perempuan lain demi kepentingan seksualitasnya. Sama halnya dengan kekurangan isteri karena tidak dapat melahirkan keturunan. Kondisi semacam ini tidak hanya menjadi persoalan suami tetapi juga menjadi kekecewaan isteri, dan tidak adil jika kekecewaan tersebut diselesaikan dengan menambah beban isteri karena dipoligami. Poligami sebagai solusi sebagaimana disebutkan dalam undang-undang tersebut dapat mengilustrasikan konstruksi pemahaman Islam sebagai agama yang tidak berpihak pada perempuan, atau bahkan tidak humanis.

Alasan lain yang tidak diatur dalam undang-undang tetapi sering dijadikan dasar melakukan poligami adalah asumsi bahwa angka statistik menunjukkan jumlah perempuan lebih banyak dari pada laki-laki. Beberapa penelitian ilmiah menunjukkan bahwa perempuan usia lanjut lebih banyak dari pada laki-laki usia lanjut. Salah satu penyebabnya ialah usia harapan hidup perempuan Indonesia lebih panjang dari pada laki-laki.<sup>33</sup> Fenomena ini disebabkan antara lain karena daya tahan tubuh perempuan pada umumnya lebih baik dan perempuan lebih sedikit terkena resiko penyakit jantung. Kondisi demikian menyebabkan lebih banyak perempuan yang bertahan

---

<sup>31</sup> *Ibid.* 14.

<sup>32</sup> Al-Rum (30): 21.

<sup>33</sup> Ira Guslina Sufa, "Angka Harapan Hidup Inonesia Naik," *Tempo*, 8 Oktober 2013.

hidup di atas usia 60 tahun dibanding laki-laki.<sup>34</sup> Dengan demikian kelebihan jumlah perempuan terjadi di usia lanjut dan jika alasan poligami adalah menolong perempuan maka seharusnya poligami dilakukan dengan para manula tersebut.

Ketentuan Undang-Undang memang telah berupaya meminimalisir kemungkinan poligami, salah satunya dengan mensyaratkan adanya persetujuan isteri bagi suami yang akan melakukan poligami (pasal 58). Namun demikian, pada pasal 59 diatur bahwa jika isteri tidak mau memberikan persetujuan dan permohonan izin suami untuk beristeri lebih dari satu orang, maka Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin tersebut.<sup>35</sup> Posisi perempuan dalam hal ini lemah dan beban yang ditanggungnya tidak mendapat tempat di mata Undang-Undang.

Jika dikembalikan pada ketentuan undang-undang itu sendiri tentang tujuan perkawinan, ketenangan dan ketentraman dalam sebuah keluarga yang penuh *mawaddah* dan *rahmah* tidak seharusnya hanya dirasakan dan menjadi hak suami tetapi juga seluruh anggota keluarga, termasuk isteri. Konsep *Sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah* merupakan konsep yang tidak dapat diukur dengan sesuatu yang bersifat materiil dan ekonomis. Dengan demikian, undang-undang yang hanya mengutamakan aspek materiil dan disusun dalam lingkup masyarakat yang patriarkhis tidak akan dapat menjamin terciptanya konsep tersebut.

Dalam realitas kehidupan yang dialami perempuan, seperti tampak dalam data-data mengenai kasus kekerasan terhadap isteri dalam bentuk poligami yang masuk ke Rifka Annisa Woman Crisis Center tahun 2000, nasib perempuan bahkan tidak terjamah Undang-Undang. Data di Rifka Annisa menunjukkan bahwa 62% dari kasus poligami yang masuk pada tahun 2000 adalah poligami sirri dan hanya 38% kasus poligami yang dilakukan secara resmi. Sementara itu, data yang ada menunjukkan bahwa 75% dari 90 kasus kekerasan terhadap isteri solusi yang dipilih adalah cerai.<sup>36</sup> Perceraian yang diakibatkan oleh poligami seperti ini tidak terakomodir dan tidak mendapatkan jaminan undang-undang.

Dalam persoalan perceraian, pada pasal 8 ayat (4) disebutkan bahwa jika perceraian terjadi atas kehendak isteri maka dia tidak berhak atas bagian penghasilan dari bekas suaminya. Secara lengkap bunyi pasal 8 Peraturan Pemerintah RI Nomor 10 Tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian Pegawai Negeri Sipil sebagai berikut:

---

<sup>34</sup> Syafiq Hasyim, *Poligami dan Keadilan Kualitatif* (Jakarta: P3M, 1999).

<sup>35</sup> *Kompilasi Hukum Islam*, 35.

<sup>36</sup> Grafik Solusi yang dipilih klien kasus KTI Bulan Januari-Desember 2000 di Rifka Annisa WCC Yogyakarta, Sumber Divisi Litbang RAWCC Yogyakarta.



1. Apabila perceraian terjadi atas kehendak pegawai negeri sipil pria maka ia wajib menyerahkan sebagian gajinya untuk penghidupan bekas isteri dan anak-anaknya.
2. Pembagian gaji sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) ialah seperti untuk PNS pria yang bersangkutan, 1/3 bekas isterinya dan 1/3 untuk anak-anaknya.
3. Apabila dari perkawinan tersebut tidak ada anak maka bagian gaji yang wajib diserahkan oleh PNS pria kepada bekas isterinya ialah setengah dari gajinya.
4. Apabila perceraian terjadi atas kehendak isteri maka ia tidak berhak atas bagian penghasilan dari bekas suaminya.
5. Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam ayat (4) tidak berlaku jika isteri minta cerai karena dimadu.

Peraturan tersebut tidak sepenuhnya memihak kepentingan perempuan. Ayat (4) dan (5) menyebutkan bahwa isteri tidak akan mendapat bagian gaji atau penghasilan dari suaminya jika dia yang minta cerai kecuali dengan satu alasan yakni dimadu. Dari alasan poligami menurut ketentuan ini perempuan mendapat perlindungan secara ekonomis. Namun demikian sekali lagi, poligami dimaksud tidak termasuk poligami yang dilakukan secara *sirri*, yang menurut data lebih banyak terjadi, tetapi poligami yang mendapat pengakuan pemerintah. Ketentuan undang-undang juga tidak dapat menjamin terlaksananya ketentuan dengan sebenar-benarnya karena tidak adanya sanksi yang tegas suami yang melanggar ketentuan tersebut. Lebih jauh, Peraturan ini tidak mengakomodir berbagai alasan lain yang lebih sering terjadi di dalam rumah tangga seperti kekerasan dalam keluarga termasuk kekerasan terhadap isteri. Para isteri yang mengajukan perceraian dengan alasan kekerasan atau penganiayaan secara ekonomis tidak mendapat perlindungan secara legal.

Sementara sebagai gambaran tercatat bahwa sampai bulan Oktober tahun 1999 terdapat 40 kasus kekerasan (yang terungkap) dalam rumah tangga dan hanya 38 kasus yang masuk dalam pengadilan.<sup>37</sup> Dari 383 kasus kekerasan terhadap perempuan yang masuk di Rifka Annisa Women Crisis Center Yogyakarta pada tahun 2000, 225 diantaranya dialami oleh isteri,<sup>38</sup> 92 kasus adalah kekerasan dalam pacaran, 28 kasus pelecehan seksual, 25 kasus perkosaan dan 12 kasus kekerasan dalam rumah tangga. Total kasus yang masuk dari tahun 1994 sampai tahun 2000 sebanyak 1309 kasus dengan rincian sebagai berikut: kekerasan terhadap isteri sejumlah 820 kasus, kekerasan dalam pacaran sejumlah 294 kasus, perkosaan sejumlah 85 kasus, pelecehan

---

<sup>37</sup> Eka, *Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan* (Jakarta: P3M, 1999), 8.

<sup>38</sup> Dokumen Litbang Rifka Annisa Women Crisis Center, Data Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan Yang Masuk di Rifka Annisa WCC, Periode tahun 1994-2000.

seksual 68 kasus dan kekerasan dalam keluarga dan kehamilan tidak dikehendaki 42 kasus.

Data komnas perempuan juga menunjukkan tingginya angka kekerasan yang dialami perempuan.<sup>39</sup> Kekerasan seksual merupakan bentuk kekerasan paling mencuat dalam catatan Komnas Perempuan selama 2011, terutama di ranah domestik dan ranah publik. Dalam ranah domestik, kasus kekerasan terbanyak terjadi dalam rumah tangga, yaitu mencapai 113. 878 kasus, yang 110. 468 kasus di antaranya kekerasan terhadap istri. Sementara kekerasan lainnya terjadi dalam hubungan pacaran sebanyak 1.405 kasus. Selain kekerasan dalam rumah tangga, kekerasan dialami perempuan bermacam-macam, di antaranya kekerasan kejiwaan, yang mencapai 103. 691 kasus, kekerasan ekonomi sebanyak 3.222, kekerasan fisik sebanyak 2.790, serta kekerasan seksual sebanyak 1.398 kasus.

#### **D. REFLEKSI DAN PENUTUP**

Persoalan poligami menjadi tema hangat yang selalu menantang dan sekaligus dapat menjadi ukuran sensitifitas dan kepedulian seseorang terhadap persoalan gender dan hak-hak perempuan. Dari perspektif analisis gender, peraturan poligami dalam perundang-undangan menunjukkan adanya konstruksi yang diskriminatif tentang status dan peran perempuan, dalam beberapa bentuknya baik stereotipi, subordinasi, marginalisasi, maupun kekerasan terutama kekerasan simbolik. Kekerasan simbolik nampak terutama dalam penempatan perempuan sebagai obyek hukum dan hegemoni konstruksi laki-laki terhadap persoalan poligami. Dengan kata lain, peraturan tentang poligami menunjukkan adanya konstruksi diskriminatif yang diobyektifikasi dan mengalami reifikasi serta dijustifikasi dengan kekuatan Negara sehingga seakan menjadi kebenaran final yang memiliki status mutlak. Sumber konstruksi berakar terutama dari pemahaman agama yang endosentris, patriarkhis dan sexis. Selain itu, pengaruh kultur dan pemahaman keagamaan yang telah mengalami obyektifikasi dan reifikasi menjadikan peraturan poligami dalam batas tertentu diterima sebagai identitas kolektif yang final.

Terdapat setidaknya dua peristiwa yang dapat menjadi bahan refleksi dan pertimbangan bagi masyarakat Indonesia dan terutama pemerintah dalam merespon persoalan poligami. Pertama, pada tahun 2004 pada level Pemerintah Menteri Agama

---

<sup>39</sup> Komnas perempuan, *Peringatan Peristiwa Tragedi Mei 1998: Napak Reformasi Dalam Peringatan Lima Belas Tahun Reformasi*, (data online) diambil pada Januari 2014, di alamat berikut:

<http://www.komnasperempuan.or.id/2013/05/peringatan-peristiwa-tragedi-mei-1998/#more-10725>

RI melaunching draft amendemen Kompilasi Hukum Islam 1991 yang disusun oleh sebuah tim yang terdiri dari mereka yang memiliki pemahaman progresif tentang Islam dan dipimpin oleh seorang perempuan.<sup>40</sup> Draft tersebut memuat peraturan tentang larangan poligami, memperbolehkan perkawinan antar agama, dan mempromosikan kesetaraan gender. Draft amendemen tersebut mengundang reaksi dan penentangan dari kelompok Islam. Kritik keras diluncurkan dengan dasar argumentasi bahwa draft tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam dan pada akhirnya ditolak dan Pemerintah gagal mengamandemennya.

Kedua, pada tahun 2006 resistensi masyarakat begitu kuat dan nyata terhadap poligami yang dilakukan Abdullah Gymnastiar. Gymnastiar, beserta isteri pertama, sebelumnya merupakan tokoh agama fenomenal yang sangat dekat dengan kehidupan masyarakat dari berbagai lapisan. Bahkan, pesantren yang didirikan juga menjadi salah satu tujuan wisata religius masyarakat. Namun demikian, semua berubah seketika sang tokoh menikahi perempuan lain sebagai isteri keduanya pada awal tahun 2007. Tanpa perlu memperdebatkan undang-undang tentang poligami, masyarakat segera meninggalkan sang tokoh. Media menyiarkan bagaimana masyarakat mengekspresikan kekecewaan dan kemarahannya, membakar foto, gambar dan barang-barang yang memuat sang Idola, ibu-ibu menyatakan kekhawatiran suami akan mengikuti langkah sana Imam.

Kedua peristiwa di atas barangkali dapat menjadi bahan pemikiran bagaimana dalam konteks poligami kepentingan masyarakat utamanya perempuan menjadi dasar pertimbangan dalam pembuatan undang-undang dan tidak semata kepentingan politik. Penolakan maupun dukungan terhadap poligami semestinya dikaji secara lebih komprehensif dengan melibatkan suara, pengalaman, dan pemikiran perempuan dan anak, yang menjadi bagian penting dari sebuah keluarga dan akan merasakan langsung dampak poligami. Justifikasi interpretasi agama, kekuatan dan kepentingan politik, kepentingan sepihak (laki-laki) tidak seharusnya mengorbankan kepentingan sebuah keluarga yang akan menjadi dasar sebuah masyarakat yang berkeadilan dan berkesetaraan.

Hal ini penting karena ketentuan hukum yang disusun tanpa memperhatikan kepentingan dan hak asasi perempuan sebagai individu yang otonom, yang menjadi subyek dari hukum yang berkaitan dengan diri dan kehidupannya, menjadi embrio lahirnya berbagai ketidakadilan terhadap perempuan baik secara fisik, psikhis maupun

---

<sup>40</sup> Muninggar Sri Saraswati, "Government Initiates Revolution in Islamic Law", *The Jakarta Post*, October 5, 2004.

ekonomis. Perempuan-perempuan yang mengalami kekerasan poligami baik poligami resmi apalagi sirri, pada kenyataannya sangat rentan mengalami ketidakadilan serta berbagai bentuk kekerasan dalam rumah tangga lainnya. Lemahnya posisi mereka yang dipoligami selanjutnya berdampak pada pola ketergantungan, subordinasi dan marginalisasi perempuan terhadap laki-laki, baik dalam bidang ekonomi, pengambilan keputusan keluarga maupun yang lainnya.

Kontektualisasi nilai-nilai keadilan dalam pemberlakuan poligami semestinya dirumuskan kembali dalam bentuk yang lebih humanis, realitis, toleran terhadap individualitas dan otonomi perempuan serta memperhatikan kepentingan dan suara seluruh anggota keluarga termasuk anak. Negara sebagai institusi yang berwenang seharusnya merumuskan kembali apakah masih terdapat persyaratan sosial yang mengandaikan pemberlakuan poligami sebagai satu sarana mewujudkan keadilan. Intervensi Negara dalam urusan rumah tangga seharusnya diimbangi dengan keharusan untuk mempertimbangkan kepentingan semua pihak dalam sebuah institusi keluarga, dan bukan hanya kepentingan laki-laki yang akan melakukan poligami. Pertanyaan mendasar yang selayaknya menjadi bahan renungan bersama adalah, apakah poligami dan konsep keadilan dalam poligami dapat menjadi sarana terciptanya keluarga sakinah yang penuh cinta dan kasih sayang, sebagaimana tersurat juga dalam undang-undang? Adalah sebuah kesalahan besar jika poligami dipertahankan hanya semata sebagai symbol ajaran Islam, yang seharusnya menjadi Rahmat bagi semua. Atau, peristiwa sang Tokoh akan menjadi penanda bagaimana masyarakat pada akhirnya juga akan meninggalkan hukum dan tidak lagi peduli karena hukum dan perundang-undangan tidak lagi sesuai dengan harapan, realitas sosial dan kehidupan yang mereka alami?

## DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azumardi, 2003. *Surau, Pendidikan Islam dalam Transisi dan Modernisasi*, Ciputat: Pt Logos Wacana Ilmu.
- Depag RI. 1999/2000. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama RI.
- Eka, *Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan*. Jakarta: P3M, 1999.
- Farkha, Ciciek, 2000. *Perspektif Perempuan dalam Penegakan Hak Asasi Manusia*, Jakarta: P3M.

- Haryono, Bagus, 2000. *Kekuasaan Isteri tergantung Suami*, Surakarta: Pustaka Cakra.
- Hasyim, Syafiq, 1999. *Poligami dan Keadilan Kualitatif*, Jakarta:P3M.
- Kartini, Raden Ajeng, 1964. *Letters of a Javanese Princess* (Translated by Agnes Louise Symmers), New York:Norton Library.
- Ketetapan-ketetapan Sidang Tahunan MPR RI Tahun 2000*, Jakarta: Restu Agung, 2000.
- Nasrun Hr.A., 2001. *Peranan Perempuan dalam Penetapan Kebijakan Publik dalam Membangun Otonomi bagi Peningkatan Kualitas Kesehatan Reproduksi Perempuan*, Yogyakarta: Galang,
- Nurmila, Nina, 2008. "Negotiating Polygamy in Indonesia," dalam Susan Blackburn etc, *Indonesian Islam in a New Era: How Women Negotiate their Muslim Identities*, Clayton: Monash University Pres.
- Peach, Lucinda Joy, 2002. "*Women and World Religions*", Uppper Saddle River New Jersey: Pearson Education.
- PKK UGM, *Analisa Situasi Anak dan Wanita di Indonesia*. Jakarta: Pemerintah RI & UNICEF, 2000.
- Rifka Annisa, Dokumentasi Litbang Rifka Annisa Women Crisis Center, Grafik Pekerjaan Korban Kasus Kekerasan terhadap Perempuan di Rifka Annisa Women Crisis Center, Januari-April, 2001.
- \_\_\_\_\_, Grafik solusi yang dipilih klien kasus KTI Bulan Januari-Desember 2000 di Rifka Annisa WCC, Yogyakarta: Sumber Divisi Litbang RAWCC Yogyakarta, 2000.
- \_\_\_\_\_. Data Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan yang Masuk di Rifka Annisa WCC, Periode Tahun 1994-2000.
- Rohmaniyah, Inayah. 2013. "Gender, Androsentrisme dan Seksisme dalam Tafsir Agama," *Jurnal WELFARE Jurnal Ilmu kesejahteraan Sosial*," Vol. 2 No 1, Juni 2013, h. 55-73.
- \_\_\_\_\_, 2014. "The Tawdry Tale of "Syech Puji and Lutfiana: Child Marriage and Polygamy on the Boundary of the Pesantren World (With Mark Woodward)," in *Gender and Power in Indonesian Islam*, Routledge.

Subhan, Zaitunah, 1999. *Tafsir Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: LkiS.

*Undang-undang Pokok Perkawinan Beserta Peraturan Perkawinan Khusus untuk Anggota ABRI, Anggota POLRI, Pegawai Kejaksaan, Pegawai Negeri Sipil*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996.



## HAK CERAI ISTRI

*Fatma Amilia*

### A. PENDAHULUAN

Salah satu tujuan seseorang melangsungkan perkawinan adalah membentuk kehidupan rumah tangga yang berlangsung dengan damai, harmonis, penuh rasa *mawaddah* dan *rahmah*, oleh karenanya setiap pasangan suami istri mesti menginginkan tujuan tersebut bisa terwujud, ikatan yang dijalinnya itu semakin hari bisa semakin kuat hingga akhir hidupnya dan tidak ada seorangpun yang menginginkan cerai dengan pasangannya. Namun dalam kenyataan hidup tidaklah suatu hal yang mudah untuk bisa mempertahankan kelangsungan hidup berumah tangga bagi pasangan suami istri. Faktor psikologis, ekonomis, perbedaan prinsip dan lain sebagainya bisa saja menimbulkan krisis kehidupan rumah tangga bahkan menghancurkannya. Hal tersebut tidak hanya dialami oleh pasangan yang baru menikah yang tentu masih membutuhkan waktu dan cara untuk bisa saling menyesuaikan diri, bahkan pasangan yang telah lama mengarungi kehidupan rumah tangga kadang juga memilih bercerai dari pada harus tetap hidup sebagai suami istri dengan alasan-alasan tertentu.

Melihat kenyataan bahwa perceraian merupakan sesuatu hal yang sama sekali tidak bisa dihindari dalam kehidupan ini, maka Islampun memberikan legalisasi akan adanya perceraian meskipun dengan bahasa yang ambivalensi. Hal ini nampak pada sabda Nabi:

ابغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق<sup>1</sup>

“Perkara halal yang sangat dibenci Allah adalah perceraian”

---

<sup>1</sup> Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt) II: 255.



Jalan keluar dengan perceraian ini dimaksudkan mencegah dan menghindari kerusakan lebih besar. Oleh karena itu perceraian bukanlah sesuatu yang sepele melainkan sesuatu yang penting dalam kehidupan keluarga yang perlu mendapat perhatian dan kajian yang serius.

Tulisan ini berusaha mengkaji tentang perceraian dengan menitik-beratkan pada persoalan, apakah suami dan istri memiliki hak yang sama untuk menceraikan pasangannya? Mengingat suami dan istri sama-sama memiliki hak dalam menentukan pilihan-pilihan untuk meneruskan kelangsungan hidup berumah tangga ataupun sebaliknya.

## **B. PROSES DAN TAHAPAN YANG HARUS DILALUI MENUJU PERCERAIAN**

Melihat bahwa perceraian merupakan hal yang sangat dibenci Allah meskipun halal, serta mempertimbangkan akibat perceraian yang berdampak negatif baik bagi pasangan yang bercerai itu sendiri maupun bagi anak-anak hasil perkawinan mereka, maka perceraian itu baru bisa dimungkinkan untuk dilakukan dalam keadaan terpaksa sebagai *emergency exit*.

Berkaitan dengan hal di atas, Islam mengajarkan tentang proses dan tahapan yang harus dilalui untuk bisa melakukan perceraian. Tidak dibenarkan bagi pasangan suami istri yang merasakan ketidakcocokan dalam kehidupan rumah tangganya dengan serta merta mengambil langkah perceraian. Jika terdapat kemelut dalam rumah tangga yang dapat mengarahkan perceraian sebagai jalan yang harus ditempuh, maka harus dilakukan dengan cara-cara sebagai berikut:

### **1. Nasehat, pisah ranjang dalam rangka introspeksi diri**

...والتي تخافون نشوزهن فعظوهن واحجوهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا.<sup>2</sup>

“.. wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkan dirimu dari tempat tidur mereka dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menta’atimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya, sesungguhnya Allah maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Memberikan nasehat pada pasangan perlu dilakukan guna mengingatkan atas kekhilafan dan kesalahan pasangan dan nasehat ini tentu perlu dilakukan dengan cara-cara yang baik dan bijak sesuai dengan karakter masing-masing (*bi al- ma'ruf*). Jika

---

<sup>2</sup> QS. An-Nisaa (4): 34

jalan tersebut belum berhasil maka dengan pisah ranjang. Dengan cara ini diharapkan akan timbul penyesalan dan kerinduan di antara mereka sehingga muncul harapan-harapan menuju kebaikan bagi kelangsungan rumah tangga mereka, jika cara ini belum berhasil juga maka pelibatan pihak ketiga atau mediasi dapat dijadikan alternatif guna menyelesaikan persoalan di antara mereka.

Untuk *واضربوهن* yang sering diartikan pukullah, penulis sepakat dengan pendapat yang mengatakan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan kasih sayang tentu melarang adanya kekerasan, oleh karenanya ayat ini tidak bisa dimaknai sebagai anjuran untuk melakukan pemukulan atau kekerasan terhadap pasangan, akan tetapi perlu dimaknai bahwa Islam memiliki semangat untuk menghilangkan kekerasan yang terjadi pada masyarakat Arab pada waktu itu dimana masyarakat Arab ada dalam masa transisi dari Jahiliyyah ke Islam. Pada masa Jahiliyyah perempuan dianggap sangat rendah, perempuan disamakan dengan benda warisan dan bahkan perempuan pantas dibunuh, maka pemukulan pada masa itu adalah kekerasan yang sangat ringan<sup>3</sup>. Pada masa sekarang yang bukan lagi masa transisi melainkan masa Islam ini tentu pemukulan tidak lagi diperbolehkan karena bertentangan dengan *maqasid asy-syari'ah* (*hifdh an-nafs* /memelihara jiwa raga).

## 2. Perdamaian

وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا  
والصلح خير . . . . .<sup>4</sup>

“Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap acuh tak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) ...”

Ayat di atas<sup>5</sup> mengajarkan kepada pasangan suami istri untuk menyelesaikan persoalan mereka dengan jalan damai. Lebih jauh lagi jika di antara mereka kesulitan untuk melakukan perdamaian sendiri (negosiasi) maka upaya mediasi atau konsiliasi (pelibatan pihak ketiga) bisa dilakukan, yakni masing-masing pihak menunjuk seseorang sebagai mediator atau konsiliator yang dapat membantu menyelesaikan persoalan di antara mereka, hal ini tercermin dalam ayat:

<sup>3</sup> Agus Moh Najib, dkk, *Membangun keluarga Sakinah dan Maslahah* ( Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan IISEP-CIDA, 2006) hlm. 59-60

<sup>4</sup> QS. An-Nisaa (4): 128

<sup>5</sup> Ayat no.1 biasanya dijadikan dalil tentang solusi menghadapi istri yang nusyuz, sedangkan ayat no.2 dijadikan dalil tentang solusi menghadapi suami yang nusyuz, dan hal ini yang memicu anggapan adanya bias gender dalam masalah nusyuz.

وإن خفت مشقة بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريد الإصلاحا يوفق الله بينهما<sup>6</sup>

“Dan jika kamu khawatir ada persengketaan antara keduanya, maka angkatlah seorang hakim dari keluarga laki-laki dan seorang hakim dari keluarga perempuan. Jika keduanya itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufiq kepada mereka berdua.”

Proses dan cara di atas perlu dilakukan secara arif dan bijak, dan yang terpenting adalah bahwa pihak suami dan istri dianjurkan untuk melakukan upaya-upaya damai yang bisa dilakukan dengan jalan memberi nasehat, pisah ranjang guna introspeksi, berdamai tanpa mediator, hingga dengan menggunakan mediator sebagai upaya mediasi guna mempertahankan keutuhan rumah tangga yang telah dibangun.

Dalam hal mediasi sebagai upaya perdamaian dalam penyelesaian sengketa termasuk sengketa antara suami-istri ini, Negara Indonesia telah memberikan perhatiannya dengan mengeluarkan Perma No.1 Tahun 2008 yang salah satu pasalnya menyatakan bahwa:”Tidak ditempuhnya proses mediasi berdasarkan PERMA ini merupakan pelanggaran terhadap ketentuan Pasal 130 HIR/154 RBg yang mengakibatkan putusan batal demi hukum” (pasal 2 ayat 3). Dengan aturan ini segala masalah perceraian yang diajukan ke Pengadilan tidak bisa diputus tanpa melalui upaya perdamaian terlebih dahulu.

Aturan di atas perlu dipahami bahwa Islam dan juga Negara Indonesia ini betul-betul menaruh perhatian dan keinginan yang besar dalam menciptakan keutuhan rumah tangga, bahkan jika sengketa antara suami-istri telah sampai pada pengadilanpun masih harus diupayakan mediasi.

Apabila cara di atas sudah dilakukan, namun tetap tidak ada perbaikan dan masih menemukan jalan buntu, maka pasangan suami istri diperbolehkan mengambil keputusan cerai. Meskipun demikian, setelah ceraipun pasangan suami istri masih diberi kesempatan untuk merajut kembali hubungan yang telah putus baik dengan rujuk maupun akad nikah baru. Hal ini menunjukkan bahwa mempertahankan kehidupan rumah tangga hendaknya diusahakan semaksimal mungkin.

### **C. HAK CERAI BAGI PEREMPUAN?**

Secara tekstual ayat-ayat yang membicarakan tentang talak menggambarkan bahwa subyek talak (pihak yang mentalak) adalah suami/laki-laki, sementara obyek

---

<sup>6</sup> QS. An-Nisa (4): 35

talak (pihak yang ditalak) adalah istri/perempuan.<sup>7</sup> Kenyataan tersebut pada akhirnya mengesankan bahwa hak talak (menceraikan pasangan) menjadi hak suami. Kesan tersebut diperkuat dengan adanya hadis-hadis yang melarang istri menuntut cerai kepada suaminya seperti:

### المختلعات هن المنافقات<sup>8</sup>

“Perempuan-perempuan yang melakukan *Khulu'* adalah perempuan-perempuan munafiq.”

### ايما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس فخرام عليها راحة الجنة<sup>9</sup>

“Siapapun perempuan (istri) yang menuntut cerai dari suaminya tanpa alasan yang benar maka haram baginya bau surga.”

Kesan dan anggapan di atas tidak sepenuhnya benar karena sebenarnya perempuan juga telah diberi hak dan kesempatan yang sama dalam mengambil inisiatif untuk melepaskan diri dari suami dan mengakhiri perkawinan yang telah dijalannya. Dalam hukum Islam hak tersebut dikenal dengan istilah *Khulu'*.<sup>10</sup> Adapun dalil-dalil yang dijadikan landasan adanya *khulu'* ini adalah:

... فإن خفتما ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به...<sup>11</sup>

“Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya ...”

عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعيب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله

<sup>7</sup> Lihat. QS. Al-Baqarah ayat 228, 229 dan 230 juga al-Ahzab, ayat 49 dan lain-lain.

<sup>8</sup> At-Tirmidzi: Sunan At-Tirmidzi, (Semarang: Thaha Putra, tt) II:329.

<sup>9</sup> *Ibid*

<sup>10</sup> *Khulu'* berarti فرقة بعوض lihat M. Satha Ad-Dimyati, *Ianah Ath-Thalibin*, Bandung: Syirkah Al Ma'rif.t.t. III: 381

<sup>11</sup> QS. Al-Baqarah (2); 229 Kalimat من الذي اعطاها فيما افتدت به. Lihat Ibnu Katsir, *Tasir Ibnu Katsir*, Beirut: Dar al Fikr, tt. I: 276

صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقه<sup>12</sup> قالت نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
اقبل الحديقه وطلقها تطلقه<sup>13</sup>

“Dari Ibnu abbas, bahwasanya telah datang istri Sabit bi Qais kepada Rasulullah SAW, lalu berkata: Ya Rasulullah Sabit bin Qais tidak aku cela tentang budi pekerti dan agamanya, tetapi aku tidak menyukai pengingkaran (nikmat) di dalam Islam. Maka Rasulullah SAW berkata: Maukah engkau mengembalikan kebunnya (yang dahulu diberikan sebagai mas kawin) kepadanya? Istri Sabit menjawab, ya mau, maka Rasulullah SAW berkata (kepada Sabit): terimalah kebun itu dan talaklah ia satu kali.”

Dalil-dalil di atas menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan (suami-istri) memiliki hak sama dalam menceraikan pasangannya, meski bobotnya lain. Misalnya dalam masalah *khulu'* selalu dikaitkan antara keinginan istri untuk bercerai dengan tebusan. Oleh karenanya dalam buku-buku fikih, *khulu'* berarti perceraian dengan disertai sejumlah harta<sup>14</sup> untuk menebus dirinya agar bisa terlepas dari ikatan perkawinan.

Meskipun istri memiliki hak untuk menceraikan suaminya, maka sebaiknya tidak begitu saja bisa dilakukan, akan tetapi seharusnya dilakukan dengan melibatkan pihak ketiga, guna menghindari penyalahgunaan hak tersebut.

Menyinggung hadis tentang larangan istri menuntut cerai sebagaimana yang diutarakan sebelumnya tidaklah bertentangan dengan hadis yang membolehkan *khulu'*, bahkan sebaliknya hadis tersebut bisa dikompromikan. Bentuk komprominya adalah bahwa larangan itu berlaku dalam konteks ketika istri tidak memiliki alasan untuk menuntut cerai suaminya, atau dengan kata lain, dalam konteks seperti ini hukumannya haram. Namun jika terdapat alasan yang dibenarkan maka tuntutan cerai itu diperbolehkan.<sup>15</sup> Hal ini sebenarnya tidak hanya berlaku dalam *khulu'* melainkan juga dalam talak juga harus ada alasan-alasan yang dijadikan dasar untuk menjatuhkannya.

<sup>12</sup> Dalam tafsir Al Maraghi dijelaskan bahwa hadiqah itu merupakan mahar yang diterima wanita tersebut. (وكان قد أصدقها إياها). tt.p.: tnp, 1974, I: 173.

<sup>13</sup> Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Semarang: Thaha Putra, tt.), VI: 170.

<sup>14</sup> Terjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama tentang jumlah tebusan apakah boleh melebihi mahar. Mayoritas ulama mengatakan boleh berdasarkan ayat *فلا جناح عليهما فيما اتد به* kalimat ini bersifat umum jadi boleh sedikit/banyak. Sedang sebagian ulama yang lain berpendapat tidak boleh tebusan itu lebih dari mahar berdasar hadis riwayat Ad-Daruquthni, ketika Nabi berkata *اتردين عليه حديقته* dijawab oleh istri tersebut *نعم وزيادة* lalu Nabi berkata *ولكن حديقته فلا* اما الزيادة فلا. Lihat, As Syayid Sabiq, *Fikih As Sunnah*, Beirut: Dar Al Kitab Al Araby, 1987, I: 267

<sup>15</sup> Abdul Mustaqim, “Istri dilarang meminta cerai kepada suami?” dalam Hamim Ilyas dkk, *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis “Misoginis”* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan tt., 2003), hlm. 212.

#### D. PERBEDAAN TALAK DAN *KHULU'*

Meskipun suami dan istri sama-sama memiliki hak untuk bercerai dari pasangannya masing-masing, namun dalam doktrin fikih terdapat perbedaan yang menyolok antara hak cerai bagi suami yang disebut talak dan bagi istri yang disebut *khulu'*.

Perbedaan-perbedaan itu antara lain adalah:

1. Dalam talak ada istilah talak raj'i yang berarti si suami masih memiliki hak untuk melakukan rujuk kembali kepada istrinya selama masa '*iddah*'<sup>16</sup>, ini berarti si suami mempunyai kesempatan meralat perceraian yang menjadi keinginannya dahulu. Sedangkan dalam *khulu'* istri tidak memiliki hak ruju' dan walaupun ingin kembali bersatu dengan mantan suaminya harus ada akad nikah baru meskipun dalam masa *iddah* karena *khulu'* masuk kategori *talak bain sugra*. ( lihat Pasal 118 dan 119 Kompilasi Hukum Islam ). Walaupun bisa tidaknya rujuk harus disertai persetujuan istri (pasal 164 dan 165 KHI), namun hal ini menandakan adanya bias gender dimana suami memiliki hak ruju' sementara istri tidak, padahal tidak mustahil istri juga menginginkan ruju' meski sebelumnya inisiatif cerai berasal darinya. Dengan kata lain *khulu'* mengurangi jumlah talak dan tidak dapat dirujuk. (pasal 161 KHI).
2. Dalam talak tidak diwajibkan adanya uang tebusan, sedangkan dalam *khulu'* wajib ada uang tebusan, oleh karenanya *khulu'* biasa disebut dengan istilah talak dengan tebusan (Pasal 119 ayat 2 ).Hal ini menurut penulis bisa memberatkan si istri. Melihat konsep di atas bisa difahami istri tidak memiliki hak cerai tetapi hanya inisiatif saja yang menjatuhkan tetap suami yakni talak tapi dengan jalan istri menebus dirinya untuk bisa dilepaskan dari ikatan perkawinan itu.
3. Bilamana perkawinan putus karena talak, maka mantan suami memiliki kewajiban sebagai berikut (pasal 149 KHI):

---

<sup>16</sup> Dalam aturan fikih laki-laki tidak memiliki kewajiban untuk melakukan *iddah*, namun fikih Indonesia yang tertuang dalam KHI Pasal 170 ayat 2 mengatur masa berkabung yang perlu dilakukan oleh suami. Selengkapnya pasal 170 ayat 2 tersebut berbunyi: Suami yang ditinggal mati oleh istrinya, melakukan masa berkabung menurut kepatutan. Aturan ini sangat bijak karena sangatlah tidak pantas jika pasangan yang baru saja berpisah karena kematian kemudian menikah lagi, namun untuk perpisahan atau putusnya perkawinan karena perceraian fikih Indonesia belum mengatur tentang masa berkabung bagi suami. Menurut hemat penulis, pasangan suami istri akan berkabung bukan hanya ketika terjadi perpisahan karena kematian salah satu pasangan akan tetapi mereka juga akan berkabung (sedih) ketika mengalami putusnya parkawinan karena perceraian. Masa berkabung bagi suami yang mengalami putusnya perkawinan karena kematian maupun perceraian selain untuk menghindari fitnah juga sesuai dengan semangat untuk memberikan kesempatan bagi mantan suami atau istri dalam melakukan perbaikan hubungan kembali baik dengan ruju' maupun menikah kembali.

- a. Memberi *mut'ah* yang layak kepada mantan istrinya baik berupa uang atau benda, kecuali *qabla ad-dukhul*.
- b. Memberi nafkah, *maskan* dan *kiswah* kepada mantan istri selama masa '*iddah*', kecuali mantan istri telah dijatuhi *talaq* bain atau *nusyuz* dan dalam keadaan tidak hamil
- c. Melunasi mahar seluruhnya yang masih terhutang dan separoh apabila *qabla ad-dukhul*
- d. Memberi biaya *hadhahah* untuk anak-anaknya yang belum mencapai usia 21 tahun.

Sedangkan untuk perkawinan yang putus karena *khulu'* tidak diatur secara spesifik tentang kewajiban mantan suami maupun istri yang terkait dengan persoalan harta, hanya dalam definisi *khulu'* yang tercantum dalam Pasal 1 huruf i KHI dikatakan *khulu'* adalah perceraian yang terjadi atas permintaan istri dengan memberikan tebusan atau *iwadl* kepada dan atas persetujuan suaminya.

Berbeda dengan sebelumnya no 1 dan 2 dianggap bias gender karena cenderung tidak berpihak pada perempuan, no 3 ini tetap bias gender tetapi cenderung memberatkan pihak suami karena asumsinya adalah pihak suami belum tentu mampu dan lebih kaya dari istrinya.

## E. PENUTUP

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa laki-laki dan perempuan (suami-istri) memiliki hak yang sama untuk melepaskan diri dari ikatan perkawinan yakni dengan jalan *talak* dan *khulu'*. Jika perceraian merupakan jalan keluar terakhir yang tidak bisa dihindari lagi (*emergency exit*) maka untuk menghindari penyalahgunaan hak *talak* dan *khulu'* oleh suami ataupun istri serta demi tercapainya keadilan antar kedua pihak, sudah sewajarnya bahkan seharusnya apabila hak cerai yang dimiliki oleh suami maupun istri hanya bisa diwujudkan dengan melibatkan pihak lain dalam hal ini pengadilan sebagai penjamin keadilan. Kebijakan seperti ini diperlukan guna menjamin kemaslahatan dan keadilan yang menjadi prinsip dari Hukum Islam.

Lebih jauh dari itu sebenarnya penulis melihat bahwa dalam dalil-dalil yang dijadikan dasar penetapan *khulu'* selalu dikaitkan dengan penebusan diri untuk bisa terlepas dari ikatan perkawinan yang berupa pengembalian mahar yang telah diterimanya. Terlepas dari perbedaan ulama tentang jumlah tebusan apakah kurang sama atau lebih dari mahar tersebut.

Oleh karena itulah penulis sendiri pada dasarnya memiliki beberapa pertanyaan berkaitan dengan hak *talak* dan *khulu'*, apakah tidak lebih tepat jika hak *talak* dan

*khulu'* dikaitkan dengan pihak pemberi dan penerima mahar dan bukan dikaitkan dengan pihak suami atau istri, dengan kata lain bahwa talak adalah perceraian yang terjadi atas inisiatif pemberi mahar, sedangkan *khulu'* adalah perceraian yang terjadi atas inisiatif penerima mahar jika masih menetapkan *khulu'* dengan tebusan apalagi kalau tebusan itu dikaitkan dengan mahar yang diterima pasangan.

Selain itu pemikiran di atas muncul ketika penulis membaca *Draft Kompilasi Hukum Islam* oleh Tim Pemberdayaan Perempuan Departemen Agama. Bab IV tentang Mahar khususnya pasal 14 ayat 1. Dari pasal tersebut tersirat bahwa pemberi mahar bisa dimungkinkan dari pihak istri dan bukan suami saja demikian juga sebaliknya bahwa penerima mahar tidak selalu oleh pihak istri tetapi juga suami. Dari sini muncul pertanyaan, jika istri sebagai pihak pemberi mahar lalu ingin bercerai apakah dia masih harus memberi tebusan? Sebaliknya apakah suami sebagai penerima mahar bisa bercerai tanpa memberikan tebusan berupa mahar yang dia terima? Pertanyaan-pertanyaan di atas penulis harapkan dapat menjadi bahan kajian dalam hukum Islam.

Akhirnya dengan mempertimbangkan hal-hal di atas, paling tidak ada 2 alternatif yang penulis tawarkan berkaitan dengan masalah perceraian. Yakni:

1. *Talak* dan *khulu'* memiliki bobot dan konsekuensi hukum yang setara, atau dengan kata lain dalam hal ini suami dan istri punya hak dan akibat hukum yang seimbang dalam perceraian.
2. *Talak* dan *khulu'* merupakan istilah perceraian yang memiliki bobot dan konsekuensi hukum yang berbeda sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab fikih., namun hak *talak* dan *khulu'* tidak dikaitkan dengan suami dan istri tetapi dikaitkan dengan pemberi dan penerima mahar (jika *khulu'* masih dikaitkan dengan tebusan sebab telah menerima mahar), yakni talak adalah hak pemberi mahar dan *khulu'* adalah hak penerima mahar sesuai dengan pemikiran *Draft Kompilasi Hukum Islam* oleh Tim Pemberdayaan Perempuan Departemen Agama. Bab IV tentang Mahar khususnya pasal 14 ayat 1 bahwa pemberi mahar tidak selalu dari pihak suami tetapi bisa sebaliknya, demikian juga penerima mahar tidak selalu pihak istri tetapi juga sebaliknya.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Bukhari. T.t. *Shahih al-Bukhari*. Semarang: Thaha Putra.

Al-Maraghi. 1974. *Tafsir Al Maraghi*. T.t.p: T.n.p.

At-Tirmizi. T.t. *Sunan at-Tirmizi, al-Jami' as-Sahih*. Semarang: Thaha Putra.



- Az-Zuhaili, Wahbah. 1989. *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Darajat, Zakiah. 1995. *Ilmu Fikih*. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf.
- Draft Kompilasi Hukum Islam*. T.t. Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan Departemen Agama.
- Hakim, Rahmat. 2000. *Hukum Perkawinan Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Ilyas, Hamim, dkk. 2003. *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis "Misoginis"*. Yogyakarta: PSW IAIN Suka Yogya dan FF.
- Katsir, Ibnu. T.t. *Tasir Ibnu Katsir*. Beirut: Dar al Fikr.
- KH. Ikhsanuddin, dkk (ed). 2002. *Panduan Pengajaran Fikih Perempuan di Pesantren*. Yogyakarta: YKF.
- Kompilasi Hukum Islam*. 1992. Bandung: Humaniora Utama Press.
- Mas'udi, Masdar F. 1997. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan.
- Mukhtar, Kamal. 1974. *Asas-Asas Hukum Islam tentang Perkawinan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Rafiq, Ahmad. 1995. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Sabiq, As-Sayyid. 1987. *Fikih Sunnah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Araby.
- Satha, Ad-Dimyati M. T.t. *I'alah Ath-Thalibin*. Bandung: Syirkah Al Ma'rif.

# ISLAM DAN WACANA KONTEMPORER TENTANG PERLINDUNGAN ANAK DI INDONESIA

*Muhrisun Afandi*

## **A. PENDAHULUAN**

Respon positif dunia Islam terhadap Konvensi Internasional tentang Hak-hak Anak (KHA) memberikan harapan besar bagi upaya peningkatan sistem perlindungan anak, khususnya di negara-negara Muslim. Sebagaimana diketahui bahwa semua negara yang tergabung dalam OIC (*Organization of Islamic Cooperation*), atau yang lebih dikenal di Indonesia dengan singkatan OKI, telah meratifikasi Konvensi Hak Anak tersebut dengan disertai komitmen kuat untuk mengimplementasikannya dalam peraturan perundang-undangan di negara masing-masing.

Di kalangan para ahli dan penggiat perlindungan anak, respon positif dunia Islam terhadap KHA ini dipandang cukup mengejutkan, mengingat konvensi ini telah memicu polemik besar di negara-negara Barat terkait kompatibilitasnya dengan nilai-nilai, budaya, dan hukum lokal. Di Amerika Serikat, misalnya, konvensi ini mendapatkan penolakan keras dari kalangan agamawan konservatif karena beberapa aspek dari konvensi ini dianggap bisa mengancam nilai-nilai dan sistem keluarga yang berlaku di masyarakat Amerika. Hal inilah yang menjadi salah satu sebab mengapa Amerika Serikat hingga saat ini tetap tidak meratifikasi Konvensi Hak Anak.

Namun demikian beberapa penelitian menunjukkan fakta bahwa upaya ratifikasi KHA oleh dunia Islam ternyata tidak memberikan dampak yang signifikan terhadap upaya peningkatan sistem perlindungan anak di negara-negara Muslim, termasuk Indonesia. Ada kesan yang sangat kuat bahwa ratifikasi Konvensi Hak Anak oleh negara-negara Muslim adalah semata-mata bentuk formalitas tanpa ada komitmen yang serius untuk mengimplementasikannya.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kamran Hashemi, 'Religious Legal Traditions, Muslim States and the Convention on the Rights

Tulisan ini mendiskusikan beberapa isu dan polemik terkait kebijakan perlindungan anak, khususnya terkait implementasi KHA dalam konteks masyarakat Muslim di Indonesia. Secara khusus diskusi dalam tulisan ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan tentang bagaimanakah sebenarnya kebijakan perlindungan anak dipahami dan diinterpretasikan di kalangan masyarakat Muslim di Indonesia serta bagaimanakah ratifikasi KHA diimplementasikan dalam kebijakan dan program-program perlindungan anak di Indonesia saat ini.

## **B. 'DECLARATION AND RESERVATION:' DUNIA ISLAM DAN PENDEKATANNYA DALAM MERATIFIKASI KONVENSI HAK ANAK**

Terminologi 'hak-hak anak' (*the rights of the child*) sebagaimana didefinisikan dalam Konvensi Internasional tentang Hak-hak Anak (KHA) mungkin tidak ditemukan dalam kitab-kitab *fikih* klasik. Namun demikian nilai-nilai dan tradisi pengasuhan anak serta upaya perlindungan terhadap hak-haknya diyakini telah menjadi bagian tak terpisahkan dari peradaban Islam.<sup>2</sup>

Dalam beberapa aspek, para ahli bahkan meyakini bahwa dunia Islam mewarisi tradisi yang lebih kuat terkait perlindungan anak dari pada masyarakat Barat. Geraldine van Bueren, misalnya, adalah salah satu di antara pakar paling prominan di bidang pelindungan anak yang dengan tegas menyatakan bahwa konsep dasar bahwa anak memiliki hak sebagai individu yang independen sebenarnya telah terlebih dahulu diperkenalkan dalam formulasi hukum Islam jauh sebelum dunia internasional mengkampanyekan wacana tersebut.<sup>3</sup> Oleh karena itu tidak berlebihan bila muncul optimisme yang cukup tinggi di kalangan para ahli dan penggiat perlindungan anak bahwa upaya peningkatan sistem perlindungan anak di dunia Islam akan berjalan dengan baik, bahkan mungkin lebih baik dari apa yang dilakukan di negara-negara Barat.<sup>4</sup>

---

of the Child: An Essay on the Relevant UN Documentation.' *Human Rights Quarterly* 29, no.1 (2007): 194-227.

<sup>2</sup> M. Rajabi-Ardeshiri, 'The Rights of the Child in the Islamic Context: The Challenges of the Local and the Global.' *The International Journal of Children's Rights* 17 (2009): hlm. 475-489.

<sup>3</sup> Geraldine Van Bueren, *The Best Interests of the Child: International Co-operation on Child Abduction (Programme on the International Rights of the Child Series* (London: Queen Mary and Westfield College, 1993).

<sup>4</sup> Safir Syed, 'The Impact of Islamic Law on the Implementation of the Convention on the Rights of the Child: The Plight of Non-marital Children under Shari'a.' *The International Journal of Children's Rights* 6, No.4 (1998): 359-393. Lihat juga G. Siddiqui, 'Breaking the Taboo of Child Abuse,' dalam A. Zaman (Ed.), *Child Protection in Faith-based Environments: A Guideline Report*. (London: The Muslim Parliament of Great Britain, 2006).

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa semua negara Muslim yang tergabung dalam OIC (*Organization of Islamic Cooperation*), termasuk Indonesia, telah meratifikasi Konvensi Hak Anak. Dukungan OIC terhadap implementasi KHA di dunia Islam ini lebih lanjut ditunjukkan dengan adanya kesepakatan bersama antara negara-negara anggota OIC tentang Hak-hak Anak dalam Islam (*the Covenant on the Rights of the Child in Islam*), atau yang lebih dikenal sebagai KHA versi Islam, yang ditandatangani oleh semua negara anggota OIC pada pertemuannya di tahun 2005.<sup>5</sup> Namun demikian, seperti telah disinggung di atas, beberapa penelitian menunjukkan bahwa belum terlihat adanya dampak yang signifikan atas beberapa komitmen yang ditandatangani dunia Islam selama ini terhadap upaya peningkatan sistem perlindungan anak di negara-negara Muslim.<sup>6</sup>

Pemerintah Indonesia sendiri telah meratifikasi KHA pada tahun 1990 melalui Keputusan Presiden Nomor 36 tahun 1990. Namun sebagaimana negara-negara lain, terutama negara-negara Muslim yang tergabung dalam OIC,<sup>7</sup> dalam ratifikasinya Indonesia mengajukan reservasi terkait 7 (tujuh) pasal dari KHA yang dianggap tidak kompatibel atau bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang ada, termasuk ketidaksesuaiannya dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang berlaku di Indonesia. Ketujuh pasal tersebut terkait dengan beberapa prinsip mendasar terkait hak-hak anak, yakni prinsip kebebasan beragama bagi anak, hak anak atas privasi, hak anak untuk mengakses informasi, sistem adopsi dan pendidikan.

Di bandingkan dengan negara-negara Muslim lain di Asia tenggara, seperti Malaysia, pasal-pasal KHA yang dipersoalkan kompatibilitasnya oleh pemerintah Indonesia sebenarnya jauh lebih sedikit. Malaysia meratifikasi KHA pada tahun 1995 dengan reservasi terhadap 12 pasal, di mana ditegaskan bahwa keduabelas pasal KHA yang dimaksud dapat diimplementasikan hanya bila sesuai dengan konstitusi dan kebijakan pemerintah Malaysia.

Namun demikian pada dasarnya tidak dapat disimpulkan bahwa negara Muslim yang mengajukan reservasi terhadap lebih banyak pasal dari KHA berarti lebih restriktif atau lebih konservatif dibandingkan dengan negara yang mengajukan sedikit atau bahkan tidak mengajukan reservasi sama sekali. Pakistan dan Sudan, misalnya, meskipun dalam laporannya menyatakan bahwa tidak ada satupun pasal KHA yang

---

5 Nasrin Mosaffa, 'Does the Covenant on the Rights of the Child in Islam Provide Adequate Protection for Children Affected by Armed Conflicts?,' *Muslim World Journal of Human Rights*, 8, No.1 (2011).

<sup>6</sup> Kamran Hashemi, *Religious Legal Traditions*, hlm.194-227.

<sup>7</sup> Safir Syed, *The Impact of Islamic Law*, 359-393. Lihat juga Sharon Detrick, *A Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child* (Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1999)

secara langsung bertentangan dengan prinsip hukum Islam yang berlaku di kedua negara tersebut,<sup>8</sup> namun dalam kenyataannya kedua negara tersebut mendapatkan kritik tajam karena ketidakjelasan aplikasinya atas prinsip-prinsip hak anak dalam peraturan perundang-undangan di kedua negara tersebut.<sup>9</sup>

Oleh karena itulah muncul keberatan-keberatan terhadap reservasi yang diajukan oleh negara-negara Muslim dalam ratifikasinya terhadap Konvensi Hak anak. Ada keprihatinan di kalangan para pakar dan penggiat perlindungan anak bahwa reservasi yang diajukan negara-negara Muslim terhadap beberapa pasal KHA pada dasarnya merupakan bentuk fragmentasi atas konsep hak anak yang bertentangan dengan spirit dari konvensi itu sendiri. Swedia merupakan salah satu dari beberapa negara yang secara tegas mengajukan keberatan atas reservasi yang diajukan oleh negara-negara Muslim dalam ratifikasinya terhadap KHA dengan menggunakan alasan kompatibilitasnya dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang berlaku di negara-negara tersebut. Dengan pendekatan 'deklarasi dan reservasi' (*declaration and reservation*)<sup>10</sup> negara-negara Muslim justru terlihat memiliki celah untuk tidak mengaplikasikan konvensi hak anak secara komprehensif meskipun mereka telah meratifikasinya.

Lebih lanjut, beragam kritik juga muncul atas ditandatanganinya kesepakatan bersama antara negara-negara anggota OIC terkait Konvensi Hak Anak versi Islam, *the Covenant on the Rights of the Child in Islam*, yang ditandatangani oleh semua negara anggota OIC di tahun 2005.<sup>11</sup> Kesepakatan ini dipandang berlawanan dengan prinsip universalitas dari KHA. Lebih lanjut, kesepakatan negara-negara anggota OIC ini bahkan dipandang justru semakin mempertegas friksi antara konsep Barat dengan konsep Islam tentang hak anak yang justru mendistorsi spirit dari konvensi itu sendiri.

### C. ARAH KEBIJAKAN PERLINDUNGAN ANAK DI INDONESIA

Hak anak selama ini cenderung diaktualisasikan dalam beberapa perspektif dan kecenderungan. Salah satu kecenderungan umum yang terjadi di negara-negara berkembang adalah kenyataan bahwa konsep hak anak lahir sebagai formulasi '*manifesto-type goals*,'<sup>12</sup> dimana konsep hak anak muncul dari bentuk-bentuk

---

<sup>8</sup> Sudan Consideration Report of CRC, 1992 [CRC/C/3/Add.3]; Pakistan Periodic Reports of CRC, 1993 [CRC/C/3/Add.13]

<sup>9</sup> Kamran Hashemi, *Religious Legal Traditions*, 194-227; Safir Syed, *The Impact of Islamic Law*, hlm. 359-393.

<sup>10</sup> Safir Syed, *The Impact of Islamic Law*, hlm. 360.

<sup>11</sup> Nasrin Mosaffa, *Does the Covenant*.

<sup>12</sup> S. Kirk, *The Sexual Abuse of Adolescent Girls: sosial Worker's Child Protection Practice* (Vermont: Ashgate, 1999).

kesepakatan internasional yang membuat negara-negara di dunia, terutama negara-negara miskin dan berkembang, tidak memiliki pilihan kecuali meratifikasinya karena desakan dan ancaman yang kuat dari dunia internasional.

Hal ini membuat konsep hak anak tidak lebih dari sekedar formalitas dan retorika semata tanpa disertai prosedur yang jelas bagi upaya implementasinya. Kecenderungan untuk terlihat sebagai ‘negara yang baik dan peduli’ dalam pergaulan internasional membuat negara-negara, termasuk Indonesia, secara tidak realistis berlomba-lomba untuk meratifikasi konvensi internasional tanpa mempertimbangkan kesiapan mereka, bahkan cenderung tidak memperdulikan beban dan tanggung jawab untuk mengimplementasikannya.

Sistem dan kebijakan perlindungan anak di Indonesia sendiri terbentuk melalui proses panjang dengan berbagai polemik yang menyertainya. Lahirnya Undang-undang No. 4/1979 tentang Kesejahteraan Anak merupakan salah satu titik terpenting, di mana beberapa isu penting, seperti penanganan persoalan anak-anak terlantar yang menjadi isu penting saat itu di Indonesia diatur di dalam undang-undang ini. Pasal 4(1) dan pasal 5(1) dari Undang-undang ini, misalnya, mengatur bahwa anak-anak yang tidak memiliki orang tua memiliki hak atas sistem pengasuhan alternatif (*alternative care*) yang disediakan oleh negara untuk mendukung proses tumbuh kembang mereka.<sup>13</sup> Beberapa institusi *foster care*, seperti panti asuhan dan rumah yatim piatu baik dibawah pengelolaan pemerintah maupun lembaga-lembaga kemasyarakatan, mulai lahir sejak saat itu dengan berbagai bentuk dan programnya.

Undang-undang tentang Peradilan Anak (UU No.3/1997) merupakan langkah kemajuan lain bagi upaya perlindungan atas hak-hak anak di Indonesia, terutama bagi mereka yang harus berkonflik dengan hukum. Undang-undang ini memberikan harapan baru, dimana diatur di dalamnya sistem peradilan bagi anak-anak yang berbeda dengan sistem peradilan umum, dengan tujuan memberikan jaminan perlindungan yang maksimal atas hak-hak anak yang bermasalah dengan hukum.

Ratifikasi Konvensi Internasional tentang Hak Anak (KHA) oleh pemerintah Indonesia pada tahun 1990, melalui Keputusan Presiden No.36/1990, merupakan salah satu langkah terpenting yang paling menjanjikan dalam upaya peningkatan kebijakan perlindungan anak di Indonesia. Kepres tentang konvensi hak anak inilah yang kemudian berproses menjadi cikal bakal lahirnya Undang-undang No. 23/2002 tentang Perlindungan Hak Anak (UUPA).

---

<sup>13</sup> Depsos RI, *Himpunan peraturan perundang-undangan tentang perlindungan anak* (Jakarta: Author, 2002).

Kritik keras atas keseriusan pemerintah untuk melindungi hak-hak anak di Indonesia sendiri sebenarnya telah dilontarkan oleh berbagai pihak dalam proses ratifikasi KHA oleh pemerintah pada tahun 1990, di mana konvensi tersebut hanya diratifikasi dengan Keputusan Presiden (No.36/1990), bukan dengan sebuah Undang-undang. Namun ironisnya pemerintah Indonesia dengan bangganya senantiasa mengumumkan bahwa ratifikasi Konvensi Hak Anak ini merupakan bentuk keberhasilan dan prestasi besar, meskipun pada kenyataannya tidak terlihat adanya itikad baik maupun kesiapan dan kejelasan langkah-langkah aplikasi bagi pelaksanaan 31 butir hak anak yang termaktub di dalamnya.

Dalam hal ini negara justru terlihat mengambil keuntungan secara sepihak dalam setiap upaya ratifikasi beberapa kesepakatan internasional tentang perlindungan anak tersebut untuk menjaga citra baiknya di dunia internasional. Dalam pengesahan konvensi ILO No.128 tentang buruh anak, misalnya, dalam salah satu butir alasan pengesahannya disebutkan bahwa '*Hal ini akan lebih meningkatkan citra positif Indonesia dan memantapkan kepercayaan masyarakat Internasional.*'<sup>14</sup>

Dalam kasus *child trafficking*, pemerintah akhirnya mau mengakui maraknya praktik ini di Indonesia, di mana sebelumnya selalu mengelak dalam forum-forum Internasional, baru setelah PBB memasukkan negara Indonesia dalam tiga besar negara yang paling buruk dalam hal penanganan masalah *child trafficking*. Terkatung-katungnya pengesahan RUU Perlindungan Anak di tahun 2002 karena berbagai polemik sepele juga menunjukkan betapa pengambil keputusan di Indonesia memang masih belum memperlihatkan keberpihakannya pada esensi perjuangan hak dan kepentingan anak-anak.

Dalam diskursus perlindungan anak sendiri setidaknya ada dua madzhab besar yang mewakili dua perspektif besar yang saling berseberangan satu dengan yang lainnya, yakni antara perspektif pemberian perlindungan (*child protection*) dan perspektif pemberian kebebasan kepada anak (*child liberation*). Ketika hak anak didefinisikan sebagai bentuk hak atas perlindungan (*protection rights*), anak cenderung dipandang sebagai individu yang tidak kompeten sehingga perlu perlindungan dari orang dewasa.<sup>15</sup> Oleh karena itu perspektif ini dinilai cenderung paternalistik karena karakteristik anak cenderung digeneralisir tanpa melihat keragaman karakter dan potensi mereka sebagai individu yang hidup dan dibesarkan dalam lingkungan dan pola asuh yang beragam.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> S. Kirk, *The Sexual Abuse*.

Sebagai reaksi atas konsep perlindungan anak yang cenderung menafikan kompetensi dan otoritas anak sebagai individu, muncullah madzhab kedua yang mewakili perspektif kelompok *liberationist*.<sup>16</sup> Dalam hal ini hak anak diinterpretasikan sebagai bentuk pemberian kebebasan kepada anak sebagai individu yang independen. Perspektif ini mencoba mempertanyakan kembali posisi anak sebagai ‘*subject of rights*.’ Ada upaya untuk memposisikan kembali anak sebagai individu yang otonom dengan menolak standar ganda dan dikotomi dalam pendefinisian hak azasi manusia, antara hak orang dewasa dan hak anak, yang cenderung opresif dan merugikan kepentingan anak. Pandangan ini juga menolak batasan umur sebagai satu-satunya ukuran atas kompetensi anak, karena dalam kenyataannya umur tidak selalu merefleksikan tingkat kedewasaan anak. Ada beberapa kondisi yang menyebabkan seorang anak lebih dewasa dan lebih kompeten dari usianya, sehingga tidak adil bila kompetensi dan otonomi mereka semata-mata diukur dari batasan usianya.

Sementara di Indonesia sendiri definisi anak dan batasan umur yang dipakai dalam beberapa peraturan dan undang-undang tidak selalu konsisten. Dalam Undang-undang No.23/2002 tentang Perlindungan Anak, anak didefinisikan sebagai individu yang berusia di bawah 18 tahun. Namun demikian undang-undang tentang perkawinan, misalnya, memberikan batasan usia yang berbeda antara laki-laki dan perempuan untuk bisa menikah, yakni 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan. Batasan usia anak-anak dalam Undang-undang tentang Kesejahteraan Anak (UU No.4/1974) adalah 21 tahun dan belum menikah, sedang Undang-undang Peradilan Anak (UU No.3/1997) adalah 18 tahun dan belum menikah. Sementara itu, dalam ketentuan tentang batas minimum usia anak untuk bisa bekerja, sebagai mana diatur dalam Undang-undang No.20/1999 yang merupakan ratifikasi dari konfensi ILO No.138, batasan usia anak-anak yang dipakai adalah usia 15 tahun.

Peraturan perundang-undangan terkait perlindungan anak di Indonesia sendiri mengacu pada konsep hak anak sebagai bentuk hak atas perlindungan. Dalam hal ini negara berpretensi menjamin hak dan memberi perlindungan penuh kepada anak-anak. Kebijakan ini pada dasarnya merupakan model umum yang di terapkan di hampir semua negara di dunia. Perspektif kelompok *liberationist* sendiri dalam kenyataannya tidak cukup populer untuk bisa menggeser dominasi pandangan kelompok *protectionist*. Namun demikian, dalam beberapa kasus perspektif pembebasan anak ini terlihat relevansinya untuk menjadi pendekatan alternatif dalam upaya perlindungan anak di Indonesia. Dalam kasus-kasus kekerasan dan eksploitasi anak dalam keluarga,

---

<sup>16</sup> *Ibid.* Lihat juga J. Goldstein et al., *The best interests of the child: The least detrimental alternative* (New York: The Free Press, 1998).



misalnya, kebanyakan dilatarbelakangi oleh pandangan bahwa kewenangan orang tua terhadap anak seolah-olah tanpa batas. Anggapan umum di masyarakat bahwa anak adalah aset bagi orang tua dan keluarganya cenderung membuat anak-anak sangat rentan pada berbagai bentuk kekerasan dan eksploitasi dalam rumah tangga.

Kondisi ini menjadi sangat dilematis ketika sistem dalam masyarakat kita tidak cukup memberikan ruang bagi anak-anak untuk berdiri sebagai individu yang otonom guna membebaskan diri dari beragam bentuk kekerasan dan eksploitasi yang dialaminya di dalam rumah mereka. Sementara di lain pihak, perlindungan yang dijanjikan oleh negara juga tidak bisa diharapkan. Oleh karena itu, sebagai sebuah wacana, konsep hak anak sebagai bentuk pemberian kebebasan kiranya perlu dipertimbangkan sebagai respons untuk mengimbangi ketidakjelasan konsep perlindungan anak (*child protection*) di Indonesia saat ini.

#### **D. KASUS-KASUS PELECEHAN ANAK BERKEDOK AGAMA: POTRET KEBIJAKAN DILEMATIS PERLINDUNGAN ANAK DI INDONESIA**

Beberapa tahun terakhir ini media massa di Indonesia mulai banyak mengekspose kasus-kasus pelanggaran hak-hak anak yang melibatkan tokoh atau institusi keagamaan. Di antara beberapa kasus yang pernah terekspose, ada beberapa kasus pelanggaran berat terhadap hak-hak anak yang memunculkan polemik besar di masyarakat. Misalnya, tuduhan praktik *pedofilia* berkedok agama yang melibatkan salah satu tokoh agama terkenal di ibu kota pernah mengemparkan masyarakat beberapa waktu yang lalu, di mana sang kyai dilaporkan atas tuduhan telah melakukan pencabulan terhadap beberapa anak laki-laki di bawah umur yang menjadi muridnya. Masih segar juga dalam ingatan kita bagaimana kasus besar yang melibatkan salah satu dai kondang di negeri ini, di mana sang dai dilaporkan telah melakukan pelecehan seksual terhadap seorang gadis.

Publik, terutama kalangan penggiat perlindungan anak, sempat menaruh harapan besar bahwa kasus-kasus yang melibatkan tokoh-tokoh besar tersebut bisa menjadi awal pembelajaran bagi masyarakat Indonesia bahwa siapa saja, termasuk tokoh agama yang paling dihormati sekalipun, tidak ada yang kebal dari tuntutan hukum bila terkait dengan kasus kekerasan dan perlakuan salah terhadap anak. Namun demikian sangat disayangkan karena kasus-kasus besar tersebut tidak pernah sampai disidangkan di pengadilan dan bahkan akhirnya berujung dengan ketidakpastian.

Dari beberapa kasus pelanggaran hak-hak anak yang melibatkan tokoh agama yang pernah mencuat di Indonesia, ada pola yang sama terkait bagaimana otoritas agama merespon kasus tersebut. Pada umumnya, demi menjaga citra institusinya, para

tokoh agama lebih cenderung melindungi pelaku dari pada membela para korban. Dengan beragam cara mereka justru berupaya membungkam korban untuk menutup rapat kasus-kasusnya. Dalam beberapa kasus para korban justru harus menerima nasib menjadi korban kekerasan berlapis, yakni di satu sisi mereka menjadi korban pelecehan dan kekerasan oleh tokoh yang mereka hormati, sementara di sisi lain mereka harus menerima resiko diintimidasi oleh otoritas agama, bahkan oleh kerabat dan rekan-rekan mereka sendiri karena dianggap merusak citra agama dan komunitas.

Hal ini sering memunculkan beberapa pertanyaan, seperti: Apakah benar bahwa kepentingan perlindungan anak harus dikorbankan demi menjaga nama baik lembaga dan pemuka agama? Bukankah justru institusi agama dengan para tokohnya yang semestinya berada di barisan paling depan dalam upaya perlindungan terhadap anak-anak di Indonesia?

Dari beberapa kasus yang ada, respon yang lazim muncul di masyarakat biasanya lebih mengasosiasikan tuduhan pelecehan dan bentuk-bentuk pelanggaran hak anak lainnya yang melibatkan figur yang dihormati dikalangan masyarakat Muslim sebagai bentuk pencemaran terhadap agama Islam. Tidak adanya respon serius dari institusi agama seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) terhadap kasus ini justru semestinya membuat publik bertanya-tanya bagaimana sebenarnya para ulama di negeri ini mendefinisikan pencemaran agama. Apakah seorang ulama yang mencabuli anak-anak layaknya predator dengan berbagai dalih ajaran agama tidak lebih menistakan agama?

Keterlibatan institusi dan tokoh agama dalam kasus kekerasan terhadap anak, termasuk pelecehan seksual, sebenarnya bukanlah hal baru yang terjadi hampir di semua agama. Perburuan terhadap pedofil berkedok pendeta di gereja-gereja Katolik di Eropa dan Amerika, misalnya, sudah sekian lama dilakukan. Tahun 2002 tercatat sebagai tahun yang paling kelam dalam sejarah gereja Katolik di Amerika Serikat dengan terkuaknya secara luas kasus pelecehan seksual yang melibatkan figur-figur penting di gereja.<sup>17</sup> Publik dibuat tercengang dengan hasil investigasi *the Boston Globe* yang terbit pada bulan Januari tahun itu, di mana diberitakan betapa jumlah anak yang menjadi korban pencabulan oknum pendeta pedofil jauh dari apa yang dibayangkan oleh masyarakat Amerika. Salah satu figur terkenal yang disorot dalam kasus ini adalah Father Geoghan, di mana dilaporkan bahwa dia telah mencabuli sedikitnya 200 orang selama karirnya sebagai pendeta. Jumlah ini disinyalir jauh lebih

---

<sup>17</sup> The Investigative Staff of the Boston Globe, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church* (Boston: Little Brown, 2002).

besar mengingat Father Geoghan sendiri telah berkali-kali pindah dari satu gereja ke gereja yang lain.<sup>18</sup>

Investigasi terbaru terhadap pedofil di gereja Katolik di Irlandia juga tidak kalah mencengangkan. Sebagaimana dijelaskan dalam laporan investigasi setebal lebih kurang 2500 halaman yang terbit tahun 2009, Irlandia berada di urutan pertama sebagai negara dengan prosentase jumlah korban pencabulan oleh tokoh gereja terbanyak bila dilihat dari prosentase jumlah penduduknya. Kasus Irlandia ini akhirnya memaksa otoritas Vatikan untuk membuat kebijakan khusus, termasuk mengintrodusir perubahan pada Canon law mereka.

Di Australia, upaya memerangi predator anak di kalangan gereja sudah dimulai bahkan jauh sebelum adanya investigasi besar-besaran di Amerika Serikat. *Broken Rites*, sebuah lembaga yang secara khusus membantu anak-anak serta orang dewasa yang punya pengalaman menjadi korban pelecehan seksual oleh tokoh gereja, sudah berdiri di Australia sejak tahun 1993 dan masih tetap aktif hingga sekarang. *Broken Rites* menyediakan layanan *hotline* yang dikelola secara profesional untuk menerima pengaduan dari korban predator seks di gereja serta membantu para korban terkait penanganan kasusnya dengan bekerja sama dengan kepolisian dan lembaga hukum setempat.

Institusi agama dengan sistem aristokrasinya sering menjadi kendala bagi ditegakkannya sistem perlindungan terhadap anak. Itulah sebabnya mengapa hingga saat ini upaya investigasi terhadap kasus pelanggaran hak anak di lembaga agama atau yang melibatkan pemuka agama tetap sulit untuk dilakukan. Sementara itu, berbagai penelitian menunjukkan bahwa dampak traumatik dari kasus kekerasan dan pelecehan oleh tokoh agama ini jauh lebih serius bagi anak-anak dari pada kasus kekerasan pada umumnya. Oleh karena itulah pemerintah Belanda, misalnya, membuat kebijakan memberikan kompensasi sejumlah uang bagi para korban pencabulan *pedofil* di gereja Katolik setempat dengan harapan bisa membantu meringankan biaya proses penyembuhan trauma mereka.

Akan lebih mudah bagi anak untuk mencerna penjelasan seperti 'Dia orang jahat, makanya dia berbuat jahat kepada kamu.' Namun akan sangat sulit bagi anak untuk memahami sebuah paradoks besar bahwa mereka dilecehkan oleh figur yang sangat dihormati oleh keluarga mereka sebagai simbol kesucian moral. Itulah sebabnya mengapa hanya sedikit sekali anak yang memiliki keberanian untuk menceritakan kasusnya kepada orang tua mereka sendiri.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

Sangat disayangkan karena langkah yang ditempuh oleh pihak-pihak berwenang di Indonesia sering kontra produktif terhadap upaya perlindungan anak itu sendiri. Dalam kasus tuduhan pencabulan oleh tokoh agama, misalnya, tidak ada dalam kamus perlindungan anak bahwa kasus pencabulan bisa diselesaikan secara kekeluargaan, sebagaimana jalan yang sering ditempuh dalam penanganan beberapa kasus sebelumnya di Indonesia. Orang tua korban mungkin bisa berdamai dengan pelaku, namun trauma yang diderita anak akan dibawa sepanjang hidupnya dan tidak akan bisa hilang hanya dengan dimusyawarahkan. Lebih ironis lagi karena di Indonesia upaya damai keluarga korban dengan pelaku kekerasan dan pelecehan anak justru sering diprakarsai oleh aparat penegak hukum dan pihak-pihak lain yang berkompeten dalam upaya perlindungan terhadap anak di Indonesia.

## **E. PENUTUP**

Tidak bisa dipungkiri bahwa lahirnya sederetan kebijakan dan perundang-undangan perlindungan anak di Indonesia, terutama ratifikasi Konvensi Hak Anak (KHA) dan UU No.23/2002 tentang perlindungan anak, merupakan hasil dari kerja keras beberapa pihak yang perlu diapresiasi. Namun demikian harus diakui bahwa tersedianya kebijakan dan perundang-undangan tersebut sama sekali belum cukup memberikan jawaban bagi perbaikan kebijakan perlindungan anak di Indonesia di masa mendatang. Dari beberapa contoh kasus pelanggaran hak anak yang melibatkan pelaku dari kalangan figur dan tokoh agama, seperti disebutkan di atas, terlihat jelas bahwa sistem perlindungan anak belum dipahami dan diinterpretasikan secara baik di kalangan masyarakat Muslim di Indonesia. Kegamangan aparat penegak hukum dalam menyikapi kasus-kasus tersebut juga dengan jelas memperlihatkan bahwa komitmen pemerintah Indonesia terkait ratifikasi Konvensi Hak Anak belum diimplementasikan dengan baik dalam kebijakan dan program-program nyata terkait perlindungan anak di Indonesia saat ini

Kiranya penting bagi aparat penegak hukum serta pihak-pihak terkait di Indonesia untuk melakukan tindakan yang lebih nyata dalam mengimplementasikan kebijakan perlindungan anak di Indonesia. Tindakan tegas perlu diambil dalam menangani kasus-kasus pelanggaran hak-hak anak, termasuk dalam kasus-kasus yang melibatkan figur dan tokoh-tokoh agama. Tindakan tegas tersebut akan menjadi upaya pembelajaran bagi masyarakat Indonesia, bahwa kasus kekerasan, pelecehan, dan beragam bentuk pelanggaran hak-hak anak bisa terjadi di mana saja serta bisa melibatkan siapa saja sebagai pelakunya, tidak terkecuali para figur penting dari institusi yang paling sakral sekalipun, yakni agama. Perlu ada upaya keras untuk menghilangkan kesan bahwa

upaya menindak pemuka agama yang terlibat dalam kasus pelanggaran hak-hak anak merupakan bentuk penodaan agama.

### DAFTAR PUSTAKA

- Bentovim, A.M. 1992. "Male children and adolescents as victims: A review of current knowledge" in Mezey, G. & King, M. (Eds) *Male victims of sexual assault*. New York: Oxford University.
- Blagbrough, J. 1995. *Child domestic work in Indonesia a preliminary situation analysis*. London: Anti-Slavery International.
- Davis, J. 2003. [A sub-chapter] in J. Rosenberg (Ed). *Trafficking of women and children in Indonesia* (hlm.110-115). Jakarta: ICMC & Solidarity Center.
- Depsos RI. 2002. *Himpunan peraturan perundang-undangan tentang perlindungan anak*. Jakarta, Indonesia: Author.
- Detrick, S. 1999. *A Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child*. The Hague, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Fergusson, D.M. & Mullen, P.E. 1999. *Childhood sexual abuse: An evidence based perspective*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Galasso, E. 2000. Essay on the welfare of children in developing countries. (Doctoral dissertation, Boston College). *ProQuest Digital Dissertation* (AAT 9970400).
- Giladi, A. 1989. Concepts of Childhood and Attitudes towards Children in Medieval Islam: A Preliminary Study with Special Reference to Reaction to Infant and Child Mortality. *Journal of the Economic and sosial History of the Orient*, 32(2), 121-152.
- Goldstein, J., Solnit, A.J., Goldstein, S., & Fried, A. 1998. *The best interests of the child: The least detrimental alternative*. New York: The Free Press.
- Hashemi, K. (2007). Religious Legal Traditions, Muslim States and the Convention on the Rights of the Child: An Essay on the Relevant UN Documentation. *Human Rights Quarterly*, 29(1), 194-227.
- Kirk, S. 1999. *The sexual abuse of adolescent girls, sosial worker's child protection practice*. Vermont: Ashgate.

- Komnas PA. 2002. *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 23 tahun 2002 tentang perlindungan anak*. Jakarta, Indonesia: Author.
- Mosaffa, N. 2011. Does the Covenant on the Rights of the Child in Islam Provide Adequate Protection for Children Affected by Armed Conflicts? *Muslim World Journal of Human Rights*, 8(1).
- Muhrisun. 2004, February 28. *Surviving sexual abuse among the street children of Yogyakarta Indonesia*. Paper presented at Southeast Asian Student Conference (SEACON), Northern Illinois University, Illinois.
- Rajabi-Ardeshiri, M. 2009. The Rights of the Child in the Islamic Context: The Challenges of the Local and the Global. *The International Journal of Children's Rights*, 17, 475-489.
- Schmidt, G. 2002. "The dilemma of the male pedophile." *Archives of sexual behavior*, 31(6), pp.473-477.
- Siddiqui, G. 2006. Breaking the Taboo of Child Abuse. In A. Zaman (Ed.), *Child Protection in Faith-based Environments: A Guideline Report*. London: The Muslim Parliament of Great Britain
- Syed, S. 1998. The Impact of Islamic Law on the Implementation of the Convention on the Rights of the Child: The Plight of Non-marital Children under Shari'a. *The International Journal of Children's Rights*, 6(4), 359-393.
- The Investigative Staff of the Boston Globe 2003. *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church*. Boston Little, Brown.
- Trocme et al. 2000. *Canadian incidence study of reported child abuse and neglect*. Ottawa: Minister of public works and government services Canada
- Van Bueren, G. 1993. *The Best Interests of the Child: International Co-operation on Child Abduction (Programme on the International Rights of the Child Series)* (Vol. 1). London: Queen Mary and Westfield College.



# PERKAWINAN YANG TIDAK DICATATKAN: DAMPAKNYA BAGI ANAK<sup>1</sup>

*Muhammad Joni*

## **A. PENDAHULUAN**

Anugerah itu senantiasa dikabarkan, bahkan sukacita yang dirayakan. Jangan heran jika seorang ibu melahirkan anak, sang ayah mengabarkan ke segenap kerabat, keluarga dan komunitas sosial. Waras dan manusiawi apabila peristiwa kebahagiaan itu dikabar-kabarkan. *Idemditto*, pemberitahuan kelahiran anak, peristiwa perkawinan juga kesukacitaan. Masuk logika<sup>2</sup> jika peristiwa perkawinan maupun peristiwa kelahiran anak dikabarkan, sebagai cara mencatatkan peristiwa ke dalam “memori publik”.

Itulah alasan logis maupun sosiologis yang paling inti mengapa mencatatkan perkawinan dan kelahiran anak. Tidak logis dan janggal sosial jika perkawinan disembunyikan atau tidak dicatatkan, walaupun sekedar ke dalam “memori publik”. Hukum diakui sebagai sistem norma yang mengutamakan “*norm and logic*” (Austin dan Kelsen) yang terwujud sebagai sistem perilaku.<sup>3</sup>

Kua-normatif dalam ajaran agama Islam, perkawinan adalah sunnah Rasullulah dan perbuatan itu dalam rangka mencapai taqwa dan beribadah kepada Allah SWT. Kompilasi Hukum Islam (KHI) menyebutkannya sebagai “untuk menaati perintah

---

<sup>1</sup> Makalah ini pernah diterbitkan pada Jurnal Musawa Vol. 12 No. 12 Edisi Juli-Desember 2013.

<sup>2</sup> Logika disebut oleh Epikoros dengan istilah “kanonika”. Logika harus melahirkan norma untuk pengetahuan dan criteria untuk kebenaran. Lihat Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press dan Tintamas, 1980), 143.

<sup>3</sup> Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif-Rekonstruksi Terhadap Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2012), 103.



Allah” dan sebagai sarana “ibadah” kepada Allah.<sup>4</sup> Perbuatan yang mulia, sukacita dan waras jika dikabarluaskan.

Sebagai suatu perbuatan mengikuti sunnah, maupun peristiwa kontraktual yang tidak biasa namun bersifat sakral<sup>5</sup> maka tidak relevan jika perkawinan sengaja dirancang sehingga menimbulkan *mudharat*<sup>6</sup>, dengan menyembunyikan (pencatatan) peristiwa hukum perkawinan itu<sup>7</sup>. Apalagi jika dengan menyelundupkan hukum untuk memperoleh keabsahan perkawinan.

Adalah faktual dan bukan persangkaan<sup>8</sup>, masih banyak anak yang lahir dari perkawinan tidak dicatatkan yang mengalami diskriminasi pemenuhan dan perlindungan hak anak, mencakup relasi dalam hukum keluarga, termasuk hak-hak anak atas pelayanan sosial, pendidikan, dan pencatatan kelahiran<sup>9</sup>. Tentu saja hal itu *vis a vis* dengan prinsip kepentingan terbaik bagi anak (*the best interest of the child*).

Dalam menganalisis permasalahan hukum atas perkawinan yang tidak dicatatkan, tidak bisa ditolak merupakan perbuatan hukum yang dilakukan dan terjadi dalam masyarakat. Untuk itu perlu diperiksa apakah perkawinan yang tidak dicatatkan itu dikehendaki, atau perkawinan yang tidak dicatatkan dan tidak dikehendaki, atau perkawinan yang tidak dicatatkan yang disembunyikan.

Padahal, anak yang dilahirkan membawa hak-hak anak (*rights of the child*) yang pada prinsipnya tidak boleh diperlakukan berbeda atau diskriminasi. Anak dari relasi perkawinan bagaimanapun (dicatatkan, atau tidak dicatatkan, ataupun anak yang lahir tidak dalam hubungan perkawinan sah atau non-marital child), namun anak tetap otentik sebagai subyek hukum yang memiliki hak-hak anak yang setara (*equality on the rights of the child*).<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 2.

<sup>5</sup> Masdar Farid Mas’udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Pustaka Alfabet dan Lembaga Kajian Islam & Perdamaian (LaKIP), 2010), 146.

<sup>6</sup> Menurut MUI, dampak buruk adalah *mudharat* yang seringkali timbul akibat perkawinan yang tidak dicatatkan, lihat Redaksi, “KPAI Ingatkan Pernikahan Siri – Dampak Problem Sosial Anak”, Warta KPAI Edisi II, (2010), 21.

<sup>7</sup> Menurut Prof.Dr.T.Jafizham,SH., perkawinan bukan suatu hubungan secara diam-diam. Perkawinan menurut agama Islam salah satu tandanya mengumumkan berita perkawinan secara terbuka, bahkan dibenarkan dengan suatu upacara dan permainan musik. Lihat T.Jafizham, *Persintuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Mestika, 2006), 272.

<sup>8</sup> Persangkaan itu lawan kebenaran. Vos menggunakan istilah “schijn”, bahasa Belanda yang berarti suatu keadaan yang tidak sebenarnya, sedang Russel menggunakan istilah “Ilusion”. Lihat Mahadi, *Falsafah Hukum Suatu Pengantar*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1989), 61.

<sup>9</sup> Muhammd Joni, “Nikah Siri Tak Hapus Hak Akte Kelahiran Anak”, Warta KPAI Edisi II (2010), 24.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Apapun kondisi relasi perkawinan atau hambatan yuridis dalam perkawinan orangtuanya, tidak absah dibebankan dampaknya diturunkan kepada anak. Selain itu, anak mempunyai hak atas tanggungjawab orangtuanya, walaupun akibat dari perkawinan tidak dicatatkan, bahkan non marital child sekalipun. Hubungan anak dengan seorang laki-laki sebagai bapaknya tidak semata-mata disebabkan ikatan perkawinan<sup>11</sup>.

Pun demikian tanggungjawab dan kewajiban Negara memenuhi, melindungi, memajukan, penegakan hak asasi manusia<sup>12</sup> yang direalisasikan kepada setiap anak.

Hak anak itu otentik melekat pada setiap anak. Hak anak merupakan anugerah yang diberikan tanpa membedakan anak itu sendiri. Tidak bertanggungjawab jika hambatan yuridis atas status legal perkawinan orangtuanya mengganjal realisasi hak-hak anak. Hak anak adalah “anugerah” atau otorisasi yang otentik diberikan kepada setiap anak (*every child*), dan atas semua hak-hak termasuk hak privatnya - yang sudah formal dalam dokumen instrumen hak anak. Tanpa menoleh status hukum dari perkawinan yang melekat pada orangtuanya. John Gray dalam buku “*Children are from Heaven*”<sup>13</sup> menuturkan betapa anak-anak dilahirkan baik dan tidak berdosa.

Asas atau prinsip *non discrimination* ini berkelindan dengan asas kepentingan terbaik bagi anak (*the best interest of the child*).<sup>14</sup> Kepentingan terbaik bagi anak menjadi pertimbangan utama dalam memahami, membedah dan membangun hukum. Dalam Pasal 2 Deklarasi Hak Anak sudah menegaskan prinsip *the best interest of the child* sebagai pertimbangan paling puncak (*paramount consideration*).<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Redaksi, “Keadilan bagi Anak di Luar Nikah”, Majalah Konstitusi No. 61 – Februari (2012), 3. Bersesuaian dengan Putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010. Menurut MK, menjadi tidak tepat dan tidak adil apabila hukum menetapkan bahwa anak yang dilahirkan dari suatu kehamilan karena hubungan seksual di luar perkawinan hanya memiliki hubungan dengan perempuan tersebut sebagai ibunya. Mahkamah Konstitusi memutuskan Pasal 43 ayat (1) UU Nomor 1 Tahun 1974 yang menyatakan, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”.

<sup>12</sup> Pasal 28 I ayat (4) UUD 1945.

<sup>13</sup> John Gray, *Children are from Heaven*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), 1.

<sup>14</sup> Prinsip dalam UU Nomor 23 Tahun 2002 yang bersesuaian dengan Konvensi Hak Anak.

<sup>15</sup> Bunyinya, “*The child shall enjoy special protection, and shall be given opportunities and facilities, by law and by other means, to enable him to develop physically in a healthy and normal manner and in conditions of freedom and dignity. In the enactment of laws for this purpose, the best interests of the child shall be the paramount considerations*”. Lihat Unicef, “Implementation Handbook for the Convention on the Rights of the Child”, (New York, 1998), 39.

Elaborasi dan analisis dalam makalah ini menggunakan kedua prinsip atau asas tersebut untuk membedah permasalahan hukum atas perkawinan yang tidak dicatatkan dan dampaknya terhadap anak.

## B. BENTUK DAN KONSTRUKSI KASUS

Perkawinan yang tidak dicatatkan ternyata, *defacto* dan dalam kasus konkrit bukan bentuk yang sederhana dan tunggal. Bahkan, dalam bentuk tertentu sudah merupakan perbuatan sindikasi yang bersentuhan dengan aspek sosial, ekonomi, kultural dan tentu saja hukum. Berbagai kasus kejahatan perdagangan orang yang terungkap ke media, ternyata perkawinan yang tidak dicatatkan karena pernikahan paksa, atau perbudakan berkedok pernikahan (*servile marriage*) sebagai modus perdagangan anak dan perempuan<sup>16</sup>.

Mencermati berbagai kasus konkrit, perkawinan yang tidak dicatatkan itu memiliki konstruksi hukum yang beragam yang dapat dibedakan antara:

- (1) Perkawinan yang tidak dicatatkan namun anak diinginkan, dengan ciri dan keadaan antara lain: anak diakui nasabnya, dukungan biaya kebutuhannya, diakui dalam status/pergaulan sosial orangtuanya, namun masih disembunyikan atau diam-diam (misalnya karena perkawinan poligami, namun tidak memiliki izin poligami)<sup>17</sup>.
- (2) Perkawinan yang tidak dicatatkan dan anak tidak diinginkan, dengan ciri dan keadaan antara lain: anak tidak diakui menggunakan nasab ayah, dukungan biaya kebutuhan (ada yang tidak), penerlantaran, tidak diakui dalam pergaulan sosial orangtuanya, kadangkala diceraikan<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Lihat Neha Misra dan Ruth Rosenberg, “Perbudakan Berkedok Pernikahan dan Pengantin Pesanan”, dalam Ruth Rosenber (Editor), “Perdagangan Perempuan dan Anak di Indonesia”, (Jakarta: IOMC dan ACILS, 2003), 118-119.

<sup>17</sup> Lihat Sander Diki Zulkarnaen, “Hindari Penelantaran Anak Akibat Nikah Siri”, dalam Warta KPAI Edisi II, (2010), 36-37. Menurut Prof. Dr. T. Jafizham, S.H., agama Islam pada prinsipnya menghendaki seorang pria bermonogami. Beristri lebih dari satu atau poligami termasuk hal-hal *exceptioneel*. Berpoligami bukanlah suatu rumah tangga yang sempurna, nilainya sama dengan separuh rumah tangga sempurna. Lihat, T. Jafizham, *Persintuhan Hukum di Indonesia*, 277-279.

<sup>18</sup> <http://www.lbh-apik.or.id/catahu%202009.htm>. Tercatat kasus pernikahan siri sebagai kasus menonjol yang dilaporkan ke LBH APIK pada tahun 2009. Menurut data, konstruksi kasus seperti ini tercatat di LBH APIK sebanyak 130 kasus, perceraian merupakan pilihan tertinggi bagi perempuan korban untuk memutus rantai kekerasan dalam rumah tangga yang dialaminya. Perempuan menggugat cerai (49%) sedangkan suami yang menceraikan korban (3%). Dari angka gugatan cerai perempuan tersebut, 46,8% akibat nikah siri yang dilakukan suami yang menyebabkan KDRT berupa penelantaran rumah tangga. Dari 46,8% tersebut, 43,4% nya istri yang dinikah siri mengajukan gugatan perceraian karena menjadi korban penelantaran;

- (3) Perkawinan yang tidak dicatatkan karena kesulitan akses pencatatan, dengan ciri dan keadaan antara lain: anak diakui nasabnya, dibiayai, diakui dalam pergaulan sosial orangtuanya, namun tidak tercatat karena biaya mahal atau sulit akses pencatatan perkawinan.
- (4) Perkawinan yang tidak dicatatkan karena penyelundupan hukum “kawin kontrak”<sup>19</sup>, atau modus penjualan bayi<sup>20</sup> dengan ciri dan keadaan antara lain: ada kontroversi dalam pengakuan nasab, setelah kawin kontrak berakhir anak tidak dibiayai, tidak diakui dalam pergaulan sosial orangtuanya (hampir mirip *non marital child*).
- (5) Perkawinan dini yang tidak dicatatkan, karena belum memenuhi syarat umur dan dengan modus memberikan pembayaran uang atau bentuk lainnya<sup>21</sup>.

Menurut Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI), konstruksi sosial dari perbuatan perkawinan tidak dicatatkan dibedakan antara 3 (tiga) bentuk<sup>22</sup>:

- (1) Perkawinan yang tidak dicatatkan (nikah siri) yang bersifat eksploitatif berbentuk “kawin kontrak” yang dalam kasus tertentu terjadi antara warga negara asing dengan perempuan lokal.
- (2) Perkawinan yang tidak dicatatkan karena tidak memiliki akses terhadap pelayanan publik.

---

<sup>19</sup> Di dalam agama Islam, menurut Abdus Salam Nawawi, dari Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, kawin kontrak dikenal dengan istilah kawin *mut’ah*. Sifat kawin *mut’ah* lebih menitikberatkan pada kesenangan yang dibatasi oleh waktu tertentu. Kawin *Mut’ah* ini, sebagian besar ulama Islam mengharamkannya. Hakim Agung Rifyal Ka’bah berpendapat kawin *mut’ah* lebih mengarah pada kesenangan belaka. Lihat [www.hukumonline.com](http://www.hukumonline.com) “**Kawin Kontrak: Antara Agama, Hukum dan Realita**”, 24 Oktober 2006, diunduh dari <http://www.hukumonline.com/berita/baca/hol15650/kawin-kontrak-antara-agama-hukum-dan-realita>, diunduh tanggal 21 Januari 2013. Lihat juga [www.jpnn.com](http://www.jpnn.com), “**Kawin Kontrak Di Puncak Sulit Diberantas**”, Sabtu, 08 Desember 2012, 11:10:00, diunduh dari <http://www.jpnn.com/read/2012/12/08/149715/Kawin-Kontrak-Di-Puncak-Sulit-Diberantas>, tanggal 21 Januari 2013.

<sup>20</sup> Majalah GATRA, No. 44 Tahun IX, 20 September 2003. Modus penjualan bayi menggunakan konsep “ijon”, dimana perempuan sengaja dicari, menikahinya secara “sah”, dan akhirnya hamil namun untuk menggambil calon bayinya.

<sup>21</sup> Praktek perkawinan dini bahkan ada yang usia 15 tahun bahkan 12 tahun. Terhadap bentuk dan konstruksi sedemikian bisa masuk dalam kualifikasi eksploitasi seksual anak apabila dilakukan untuk pelampiasan nafsu seksual dan dengan pemberian imbalan uang atau pembayaran lain. Lihat ECPAT International, “Memerangi Pariwisata Seks Anak—Tanya & jawab”, E-Book diunduh dari [www.ecpat.com/EI/Publications/CST/CST\\_FAQ\\_BAHASA](http://www.ecpat.com/EI/Publications/CST/CST_FAQ_BAHASA).

<sup>22</sup> Pendapat KPAI disampaikan saat bertemu dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, yang disampaikan oleh Hadi Supeno (Ketua KPAI saat itu) yang diterima oleh segenap jajaran pengurus MUI Pusat diantaranya K.H. Ma’ruf Amin, K.H. Kholil Ridwan, Dr. Anwar Abbas, dan Sekretaris Umum MUI Pusat Ichwan Syam. Lihat Redaksi, “KPAI Ingatkan Pernikahan Siri – Dampak Problem Sosial Anak”, Warta KPAI Edisi II (2010), 21.

- (3) Perkawinan yang tidak dicatatkan yang bertujuan hanya sebagai pelampiasan hasrat seksual semata.

Pembedaan ini berguna untuk identifikasi permasalahan hukumnya, dan menelaah bagaimana pencatatan kembali atau pengakuan dan pengesahan atas perkawinan yang tidak dicatatkan, yang berimplikasi pada pengakuan status hukum, status sosial, hak pewarisan, dukungan biaya hidup, hak atas identitas serta hak-hak anak yang dilahirkan dari perkawinan tidak dicatatkan.

Dalam hal perkawinan yang tidak dicatatkan yang bersifat eksploitatif berbentuk “kawin kontrak”, mengandung kontroversi perihal anak yang dilahirkan karena itu secara sosiologis maupun yuridis tipis sekali perbedaannya dengan non marital child. Perihal anak yang lahir dari perkawinan yang tidak dicatatkan karena “kawin kontrak” ini hampir mirip dengan *non marital child* yang status hukum dan sosialnya lemah, mengalami diskriminasi dan memiliki dampak buruk atau *mudharat* bagi anak maupun ibunya<sup>23</sup>.

Dari bentuk dan konstruksi kasus perkawinan tidak dicatatkan tersebut, yang dalam berbagai modus menggunakan legalisasi hukum formil untuk mengesahkan perkawinan, namun maksud aslinya untuk eksploitasi seksual. Oleh karena itu, menelaah perkawinan tidak dicatatkan adalah tidak tepat jika hanya mengandalkan pengujiannya berdasarkan peraturan perundang-undangan mengenai *itsbat* nikah,<sup>24</sup> namun lebih dalam menelaah sistem nilai dan hak konstitusional perlindungan anak Pasal 28B ayat (2) UUD 1945 sebagai acuannya.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Menurut Fatwa MUI, perkawinan tidak dicatatkan atau perkawinan dibawah tangan hukumnya sah, namun haram jika terdapat mudharat. Lihat, Warta KPAI, “*Ibid*”. Di kalangan masyarakat Asia Selatan, terdapat perbedaan yang tajam atas anak yang marital child dengan non marital child. Terhadap non marital child jarang sekali memperoleh sentuhan dari Negara dan kebijakan pembangunan dalam hal hubungan keluarga, sehingga menjadi sebab adanya diskriminasi. Non marital child disebut juga “*illegitimate*” child, yang dalam English Common Law disebut *filius nullius* atau *the child of no one*. Penjelasan lebih lanjut dalam Savitri Goonesekere, *Children, Law and Justice A South Asian Perspective*, (New Delhi: Unicef & Sage Publications, 1998), 147-148.

<sup>24</sup> Term Of Reference (TOR) Seminar “*Quo Vadis Itsbat Nikah dalam UU Perkawinan Tahun 1974*”, diselenggarakan Pusat Studi Wanita (PSW) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, bekerjasama dengan The Asia Foundation (TAF) dan Ditjen Badilag Mahkamah Agung RI, di Yogyakarta, 25 Januari 2013. Penting menggunakan asas kepentingan terbaik bagi anak dan menggunakan hak konstitusional anak yang sudah dijamin Pasal 28B ayat (2) UUD

<sup>25</sup> Lihat, Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif*, 104. Menjelaskan norma hukum itu memiliki relasi hirarkhis yang mengacu kepada system nilai yang ideal, dan relasi interaksionis.

## C. MENGULAS PRINSIP HAK ANAK, MENCERMATI DAMPAK

Asas atau prinsip adalah pemberi arah dan indikasi otentiknya bagi suatu norma hukum. Apabila hendak merujuk dan takluk kepada aliran hukum alam, menurut Mahadi, norma hukum yang tidak sesuai dengan asas tidak boleh disebut norma hukum. Jika norma hukum yang dibuatkan sesuai dengan asas, maka laksana seorang bayi dalam kandungan, norma hukum itu telah masak untuk dilahirkan, telah matang untuk dilepaskan ke dalam masyarakat.<sup>26</sup>

### 1. Prinsip Non Diskriminasi.

Alinea pertama dari Pasal 2 KHA menciptakan kewajiban fundamental negara peserta (*fundamental obligations of state parties*) yang mengikatkan diri dengan KHA untuk menghormati dan menjamin (*to respect and ensure*) seluruh hak-hak anak dalam konvensi ini kepada semua anak dalam semua yurisdiksi nasional dengan tanpa diskriminasi dalam bentuk apapun. Prinsip nondiskriminasi ini diartikulasikan pada umumnya konvensi dan atau instrumen internasional HAM utama<sup>27</sup>, seperti *Universal Declaration of Human rights*, *International Covenant on Civil and Political Rights*, and *Covenant on Economic, sosial and Cultural Rights*, *Convention on Elimination of All Form Discrimination Against Women (CEDAW)*.

Beberapa konvensi HAM mengartikan diskriminasi sebagai adanya perbedaan (*distinction*), pengucilan (*exclusion*), pembatasan (*restriction*) atau pilihan/pertimbangan (*preference*), yang berdasarkan atas ras (*race*), warna kulit (*colour*), kelamin (*sex*), bahasa (*language*), agama (*religion*), politik (*political*) atau pendapat lain (*other opinion*), asal usul sosial atau nasionalitas, kemiskinan (*poverty*), kelahiran atau status lain.

Prinsip nondiskriminasi yang terdapat pada berbagai konvensi internasional mengindikasikan pemahaman bahwa kerap kali diskriminasi dalam setiap aspek dan kelompok manusia, termasuk anak-anak.

Acuan terhadap rumusan diskriminasi dapat pula dikutip dari Pasal 1 Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial, yang memberikan definisi atas “*racial discrimination*”, sebagai berikut:

---

<sup>26</sup> Menurut Mahadi, kalau norma hukum sudah ditetapkan oleh instansi yang berhak dan sesuai pula dengan asas, jangan ada sangkaan bahwa uraian tentang norma hukum telah selesai. Kalau sudah ditetapkan oleh instansi yang berwenang dan sesuai pula dengan asas, maka laksana seorang bayi dalam kandungan, norma hukum itu telah masak untuk dilahirkan, telah matang untuk dilepaskan ke dalam masyarakat. Lihat, Mahadi, *Falsafah Hukum Suatu Pengantar*, 94.

<sup>27</sup> Savitri Goonesekere, *Children, Law and Justice*, 140.

“Any distinction, exclusion, restriction or preference base on race, colour, descent or national ethnic origin wich has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life”.

Dalam hukum nasional, pengertian diskriminasi dapat diperoleh dari Pasal 1 butir 3 Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (“UU HAM”), yang berbunyi sebagai berikut:

“Diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang langsung ataupun tidak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar agama, suku, ras, etnik, kelompok, golongan status sosial, status ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan, politik, yang berakibat pengurangan, penyimpangan atau penghapusan, pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya dan aspek kehidupan lainnya”.

Bahkan, dalam Pasal 28B ayat (2) UUD 1945<sup>28</sup>, dirumuskan secara eksplisit hak setiap anak atas perlindungan dari diskriminasi, berbunyi: “Setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi”.

Prinsip nondiskriminasi menjadi sentral dalam setiap konvensi HAM internasional, dan senantiasa dipertanyakan dalam evaluasi pelaksanaan dan kemajuan konvensi, termasuk pelaksanaan KHA. Berdasarkan evaluasi atas sejumlah 168 *Initial Report*<sup>29</sup> Negara peserta KHA yang dilakukan Komite PBB tentang Hak Anak (*United Nations’s Committee on the Rights of the Child*), teridentifikasi lingkup diskriminasi dan kelompok yang terkena dampak diskriminasi termasuk anak dari perkawinan tidak dicatatkan yang menimbulkan anak yang tidak dicatatkan kelahiran (*children not registered at birth*), non-marital child, dan sebagainya.<sup>30</sup>

## 2. Asas Kepentingan Terbaik bagi Anak

Prinsip kepentingan terbaik bagi anak (*the best interest of the child*) diadopsi dari Pasal 3 ayat 1 KHA, dimana prinsip ini diletakkan sebagai pertimbangan utama (*a primary consideration*) dalam semua tindakan untuk anak, baik oleh institusi kesejahteraan sosial

---

<sup>28</sup> Bandingkan dengan Pasal 2 UU Nomor 23 Tahun 2002, dimana Pasal 28 B ayat 2 UUD 1945, tidak memasukkan hak atas partisipasi (*participation rights*) sebagai hak anak, sedangkan Konvensi Hak Anak dan UU Nomor 23 Tahun 2002 lebih maju dari Pasal 28 B ayat (2) UUD 1945 yang memasukkan hak partisipasi anak.

<sup>29</sup> UNICEF, *Implementation Handbook for the Convention on the Rights of the Child*, (New York, USA, 1998), 28.

<sup>30</sup> UNICEF, “*Ibid*”. Jenis diskriminasi anak yang teridentifikasi tersebut adalah berkenaan atas Gender, including marriage age of girls and boys, inheritance rights of girls and boys;

pada sektor publik ataupun privat, pengadilan, otoritas administratif, ataupun badan legislatif.

Pasal 3 ayat 1 KHA meminta negara dan pemerintah, serta badan-badan publik dan privat memastikan dampak terhadap anak-anak atas semua tindakan mereka, yang tentunya menjamin bahwa prinsip *the best interest of the child* menjadi pertimbangan utama, memberikan prioritas yang lebih baik bagi anak-anak dan membangun masyarakat yang ramah anak (*child friendly-society*).

Jika dirunut dalam sejarahnya, prinsip *the best interest of the child* ini pertama kali dikemukakan pada *Declaration of the Rights of the Child* tahun 1959. Dalam Pasal 2 Deklarasi Hak Anak itu, dikemukakan prinsip *the best interest of the child* sebagai *paramount consideration* yang berbunyi sebagai berikut, “*The child shall enjoy special protection, and shall be given opportunities and facilities, by law and by other means, to enable him to develop physically in a healthy and normal manner and in conditions of freedom and dignity. In the enactment of laws for this purpose, the best interests of the child shall be the paramount considerations*”.<sup>31</sup>

Menurut Lord McDermont, “*paramountcy means more than that the child’s welfare is to be treated as the top item in a list of terms relevant to the matter in question...*”.<sup>32</sup> Dengan demikian, kepentingan kesejahteraan anak adalah tujuan dan penikmat utama dalam setiap tindakan, kebijakan, dan atau hukum yang dibuat oleh lembaga berwenang.

Guna menjalankan prinsip *the best interest of the child* ini, dalam rumusan Pasal 3 ayat (2) KHA ditegaskan bahwa negara peserta menjamin perlindungan anak dan memberikan kepedulian pada anak dalam wilayah yurisdiksinya. Negara mengambil peran untuk memungkinkan orangtua bertanggungjawab terhadap anaknya, demikian pula lembaga-lembaga hukum lainnya.

Dalam situasi dimana tanggungjawab dari keluarga atau orangtua tidak dapat dijalankannya, maka negara mesti menyediakan program “jaminan sosial” (“*safety net*”).<sup>33</sup> Perihal jaminan sosial ini, diharmonisasikan ke dalam Pasal 8 UU No. 23/2002 yang secara eksplisit menyebutkannya sebagai hak anak yang wajib diselenggarakan oleh Pemerintah.

Bahkan dengan rumusan Pasal 3 ayat (3) KHA, Negara mesti menjamin institusi-institusi, pelayanan, dan fasilitas yang diberikan tanggungjawab untuk kepedulian pada anak atau perlindungan anak yang sesuai dengan standar yang dibangun oleh

---

<sup>31</sup> Unicef, *Implementation Handbook for the Convention on the Rights of the Child*, (New York, 1998), 39

<sup>32</sup> Savitri Goonesekere, *Children, Law and Justice*, 114.

<sup>33</sup> Unicef, “Op.Cit”, 44.



lembaga yang berkompeten. Negara mesti membuat standar pelayanan sosial anak, dan memastikan semua institusi yang bertanggung-jawab mematuhi standar dimaksud dengan mengadakan monitoring atas pelaksanaannya. Maksudnya, tidak semestinya anak berjuang sendiri namun Negara harus ikut campur dalam urusan perlindungan hak-hak anak, karena Negara berkepentingan akan mutuarganya.<sup>34</sup>

### 3. Evolusi kapasitas anak

KHA memposisikan peran penting dan strategis dari orangtua (*parent*) dalam memastikan realisasi hak-hak anak. Beberapa pasal relevan dengan isu ini, yakni pasal 5, 9, 12, 14, 18 KHA. Pasal 5 KHA menghormati tanggungjawab, hak, dan kewajiban orangtua. Bahkan, keluarga besar (*extended family*) atau komunitas yang disediakan dalam adat setempat, wali ataupun orang-orang lain yang secara hukum yang bertanggungjawab atas anak. Pasal 5 KHA menentukan peran orangtua, yakni: memberikan pengarahannya (*direction*) dan panduan (*guidance*) guna pelaksanaan hak anak dalam KHA, sesuai dengan perkembangan kemampuan anak (*evolving capacities of the child*).

Dengan demikian, pasal 5 KHA, mengemukakan konsep orangtua (*parent*), dan konsepn "*responsibilities*" for their child. Dalam *Implementation handbook of CRC*, pasal 5 KHA menjelaskan esensi parental *direction and guidance* adalah tidak tak terbatas (*not unlimited*). Hal ini mesti dipahami secara konsisten dengan "*evolving capacities of the child*". Dalam hal pelaksanaan peran orangtua ini (pasal 5), maka negara peserta (*state party*) mengupayakan hal terbaik agar prinsip bahwa kedua orangtua (ibu dan bapak) memikul tanggungjawab bersama untuk membesarkan dan mengembangkan anak.

Konsep "*Evolving capacities*" dari anak adalah satu dari konsep penting KHA yang mengakui dalam perkembangan anak menjadi orang dewasa yang independen mesti dengan penghormatan dan pemajuan masa kanak-kanak. Menurut *The Manual on Human Rights Reporting* (1977), memberikan keterkaitan antara "*evolving capacities*" anak dengan pasal 12 ( hak membentuk pandangan sendiri – *own views the right to express those view freely*) dan 13 KHA (hak secara bebas menyatakan pendapat = *right to freedom of expression*).

Pasal 9 ayat 3 KHA, negara menjamin hak anak yang terpisah dari orangtuanya (*separated children*) untuk mempertahankan hubungan pribadi (*personal relations*) dan hubungan langsung (*direct contact*) secara tetap dengan orangtuanya.

---

<sup>34</sup> Lihat Muhammad Joni dan Zulchaina Tanamas, *Aspek Hukum Perlindungan Anak Dalam Perspektif Konvensi Hak Anak*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1999), 106.

Pasal 12 KHA, menjamin hak anak berpendapat secara bebas dalam segala masalah (*all matters*), namun pandangan anak itu dilaksanakan dengan mempertimbangkan 2 kriteria kembar (*twin criteria*), yakni: umur (*age*) dan kematangan anak (*maturity*).

Pasal 14 ayat 2 KHA, menghormati hak dan kewajiban orangtua memberikan pengarahan kepada anak (*provide direction the child*) dalam menerapkan haknya sesuai dengan perkembangan kemampuan anak (*evolving capacities of the child*).

Pasal 18 KHA, mengupayakan secara ternaik agar prinsip kewajiban dan tanggungjawab kedua orangtua (*both parent*) yakni ibu dan bapak secara bersama-sama— untuk membesarkan dan mengembangkan anak.

Namun pengakuan peran orangtua, dalam KHA dipahami sebagai bentuk dukungan untuk realisasi dan pemenuhan hak anak. Akan tetapi, bukan dipahami sebagai bentuk dari pengakuan atas hak absolut orangtua atas anaknya.

Tidak diterima paradigma “non intervention” terhadap tanggungjawab orangtua atas anaknya. Sehingga, diakui adanya ruang bagi Negara dan masyarakat untuk memberikan intervensi melindungi anak, jika hak-hak anak terabaikan. Dalam konteks ini, yang dipertimbangkan paling utama adalah kepentingan terbaik bagi anak.

Prinsip *the best interest of the child* ini, memberikan ruang bagi Negara dan masyarakat untuk intervensi, dan memberikan ruang bagi anak untuk berpartisipasi. KHA sebagai instrumen hak anak juga memikirkan pengurangan hak orangtua dan keluarga untuk mengakomodir proses “*evolving capacities of the child*”.<sup>35</sup> Karenanya, kepentingan terbaik bagi anak menjadi pertimbangan yang utama.

Dalam kasus atau keadaan kontras, argumentasi atupun prinsip *the best interest of the child* ini, penting dan relevan dalam memberikan hak-hak privat anak, misalnya hak atas pemeliharaan (*hadhonah*) anak yang masih *mumayyiz*, yang (demi kepentingan terbaik bagi anak) tidak absolut dan imperatif hanya diberikan kepada ibu saja.

#### 4. Implikasi Perkawinan Tidak Dicatatkan pada Anak

Perkawinan yang tidak dicatatkan akan merugikan kepentingan dan mengancam pemenuhan, perlindungan dan penegakan hak anak. Sebagai peristiwa hukum, perkawinan tentu berkorelasi langsung dengan anak-anak yang dilahirkan. Baik menyangkut hukum keluarga maupun hak-hak anak yang dijamin sebagai hak asasi manusia (*child's rights are human rights*).

---

<sup>35</sup> Savitri Goonesekere, *Children, Law and Justice*, 96.

## a. Hak dalam Hukum Keluarga

Adanya perkawinan yang tidak dicatatkan, dalam bentuk dan konstruksi apapun, merupakan hambatan dan mengandung resiko bagi pengakuan dan pemenuhan hak-hak anak dalam hukum keluarga. Walaupun secara biologis anak yang dilahirkan berasal dari proses reproduksi pertemuan antara *ovum* si ibu dengan *spermatozoa* si ayah dan telur ibunya, apakah itu dengan hubungan seksual (*coitus*) atau cara lain sesuai teknologi, namun atas perkawinan yang tidak dicatatkan (apalagi yang tidak dikehendaki, tidak diakui, dan non marital child), berdampak pada hubungan perdata, pengakuan nasab atau garis keturunan (formal), hak mewaris, pemeliharaan dan biaya hidup, bahkan kasih sayang dan tanggungjawab orangtuanya untuk tumbuh dan kembang anak. Apalagi anak dalam periode evolusi kapasitas yang membutuhkan peran ganda orangtua menjaga keturunannya.<sup>36</sup>

Kemungkinan besar terjadinya penerlantaran anak dalam hal perkawinan tidak dicatatkan karena mengancam hak atas nasab, mewaris, pemeliharaan dan biaya hidup, serta pengasuhan.

Dalam kenyataannya, terhadap anak yang dilahirkan dari perkawinan yang tidak dicatatkan berdampak pada pemenuhan hak-hak anak dalam hukum keluarga, dan secara bersamaan berdampak pula bagi pemenuhan hak-hak anak sebagai HAM dan sebagai subyek warganegara, seperti hak atas identitas (akte kelahiran, relasi kekerabatan, kewarganegaraan).

Lebih parah lagi terhadap anak yang lahir dari perkawinan yang tidak dicatatkan dengan indikasi eksploitatif, atau yang tidak diakui nasab dan dikucilkan dari pergaulan sosial dengan keluarga/kerabat sehingga menghilangkan status sosial sebagai anak dari ayahnya, maka mungkin sekali keadaan sedemikian seakan-akan merupakan non marital child.

---

<sup>36</sup> Menjaga keturunan termasuk hak insani yang dikenal sebagai bagian dari hak asasi dalam Islam, Konsep hak-hak insani, yang dikenal umum sebagai HAM, dalam pendapat al Ghazali menyebutkan *al-Kulliyat/al-Maqashid al-Khamsah*, atau 5 (lima) hak-hak dasar universal, yaitu (1) berhubungan dengan perlindungan jiwa dan tubuh (*Hifdz an-Nafs*); (2) berhubungan dengan perlindungan akal (*Hifdz al-Aql*); (3) perlindungan atas agama/keyakinan (*Hifdz ad-Din*); (4) perlindungan atas harta benda (*Hifdz al-Mal*); (5) perlindungan atas kehormatan dan keturunan (*Hifdz al-Irdl wa al-Nasl*). Lihat, Masdar Farid Mas'udi, *Syarah Konstitusi UUD*, 141-142.

Secara faktual, realitas anak-anak yang lahir dari perkawinan yang kemudian dikualifikasi non marital child merupakan fakta sosial yang tidak terbantahkan dan tidak tersembunyikan. Karena itu Negara tidak semestinya abai dan tidak melindungi dengan regulasi. Kenyataan itu sudah seperti kebiasaan dunia manusia, karena tak cuma permasalahan spesifik Indonesia<sup>37</sup>.

Bahkan, dalam berbagai kasus yang dilaporkan kepada KPAI justru perkawinan tidak dicatatkan untuk poligami dilakukan oleh orang yang berpendidikan, memiliki jabatan, dan kemampuan ekonomi yang akhirnya berakibat panjang terhadap masalah hukum lainnya.

#### **b. Hak mengetahui asal usul orangtua dan pengasuhan anak**

Anak berhak mengetahui (asal usul) orangtuanya, dibesarkan dan diasuh orangtuanya sendiri [Pasal 7 ayat (1) UU Nomor 23 Tahun 2002]. Dalam banyak kasus, kerabat non marital child mengadukan dan meminta pengakuan dan tanggungjawab orangtua biologis. Hal ini yang bersesuaian dengan Putusan MK Nomor 46/PUU-VII/2010.

Sebaliknya kerap kali terjadi pula perebutan anak dan pengasuhan anak yang dilahirkan dari perkawinan tidak dicatatkan, ataupun mengubah identitas anak yang tidak diinginkan (*unwanted child*) dengan menitipkan pada orang atau lembaga yang tidak berizin<sup>38</sup>, sehingga dalam berbagai kasus terjadi pemalsuan asal usul anak, identitas dan bahkan penjualan anak/bayi. Tak jarang juga dilakukan dengan modus pengangkatan anak yang tidak sah, karena tidak dilakukan sesuai dengan peraturan perundang-undangan<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Di Asia Selatan juga mengalami permasalahan non marital child yang diabaikan dalam hukum keluarga, dan jarang tersentuh oleh regulasi dan kebijakan negara. Lihat, Savitri Goonesekere, *Children, Law and Justice*, 147.

<sup>38</sup> Pada pertengahan November 2005 praktik bidan sekaligus yayasan IS digerebek Kepolisian Resor (Polres) Metro Bekasi atas dugaan penjualan bayi dan kekerasan terhadap anak usia 10 tahun. Warga sekitar sebagai “meniuip pluit” mengadukan pemilik/pengurus yayasan ke Komnas Perlindungan Anak dan selanjutnya ditindaklanjuti oleh polisi.

<sup>39</sup> Saat ini sudah diatur dengan PP Nomor 54 Tahun 2007 tentang Pengangkatan Anak. Dalam PP No 54 Tahun 2007 diatur mengenai prinsip pengangkatan anak yaitu: (1) seagama antara anak dengan orangtua angkat; (2) dilakukan untuk kepentingan terbaik bagi anak; (3) tidak memutuskan hubungan darah anak dengan orangtua kandungnya; (4) pengangkatan anak intercountry hanya upaya terakhir; dan (5) Kewajiban memberitahukan asal usul anak; (6) . Jenis Pengangkatan anak, yakni domestic dan antar negara. Untuk engangkatan anak antar negara (intercountry adoption) hanya sah jika dilakukan dengan 2 (dua) tahapan dan 2 (dua) putusan/ijin, yakni: (1) Mengantongi lebih dahulu ijin Menteri Sosial; (2) Memperoleh Putusan Pengadilan Negeri yang berwenang memeriksa permohonan pengangkatan anak antara negara.

### c. Hak atas identitas

Anak yang lahir dari perkawinan yang tidak dicatatkan, dengan demikian tidak tercatat ke dalam sistem pencatatan, dan karenanya tidak memiliki dokumen formal yang diterbitkan Pemerintah. Hal ini menjadi hambatan yuridis dalam pemenuhan hak atas identitas, yakni hak atas akte kelahiran. Oleh karena rezim hukum administrasi kependudukan versi UU Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, dan berbagai Peraturan Daerah (Perda) maupun Peraturan Bupati<sup>40</sup> mengenai akte kelahiran menganut stelsel aktif bagi Penduduk<sup>41</sup>. Selain itu juga mensyaratkan dokumen formal (surat nikah, Kartu Tanda Penduduk-KTP, Kartu Keluarga-KK) untuk menerbitkan akte kelahiran, membatasi jangka waktu pelaporan, dan penarikan biaya sebagai retribusi sehingga menghambat pencatatan kelahiran anak.

Alih-alih untuk anak yang dari perkawinan tidak dicatatkan, pemenuhan hak identitas yakni akte kelahiran atas anak dari perkawinan yang sah (dicatatkan) saja masih belum memadai atau cenderung gagal dilaksanakan. Anak Indonesia yang memiliki akta kelahiran sekitar 54,79 persen, dari jumlah tersebut 14,57 persen tidak dapat menunjukkan akta kelahiran, sedangkan jumlah anak yang tidak memiliki akta kelahiran 44,09 persen (Susenas 2010, BPS).<sup>42</sup> Jika dibanding dengan data kependudukan tahun 2005, pencatatan kelahiran setelah disahkannya UU Nomor 23 Tahun 2006 bisa dikatakan gagal. Karena tidak ada kenaikan signifikan dalam pencatatan kelahiran anak yang menggunakan asas “Stelsel Aktif

---

<sup>40</sup> Beberapa Perda mengenai akte kelahiran seperti Peraturan Bupati Bintang Nomor 5 Tahun 2007 tentang Standar Pelayanan Minimum (SPM) Perpanjangan KTP dan Akte Kelahiran, dalam Pasal 9 membuat syarat pelaporan kelahiran dengan Akte Perkawinan/Surat Nikah orangtua bayi, KTP dan Kartu Keluarga, surat keterangan lahir dari rumah sakit bersalin/puskesmas/poliklinik/dokter praktek swasta/bidan praktek swasta; eraturan Walikota Kendari Nomor 12 Tahun 2008, Pasal 34 mensyaratkan buku nikah/akte perkawinan, KTP, Kartu Keluarga. Lihat Badan Penelitian dan Pengembangan HAM Kementerian Hukum dan HAM, *Evaluasi Aktualisasi Kebijakan Pemerintah Dalam Pemenuhan Hak Identitas Anak*, (Jakarta: 2008), 14-29.

<sup>41</sup> Asas stelsel aktif bagi Penduduk ini justru bertentangan dengan konsireran UU Nomor 23 Tahun 2005 itu sendiri, yang menganut filosofi kewajiban Negara memberikan status pribadi dan status hukum seseorang. Konsideran “Mengingat” huruf a UU Nomor 23/2006 berbunyi “*bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 pada hakikatnya berkewajiban memberikan perlindungan dan pengakuan terhadap penentuan status pribadi dan status hukum atas setiap Peristiwa Kependudukan dan Peristiwa Penting yang dialami penduduk Indonesia yang berada di dalam dan/atau di luar wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia*”;

<sup>42</sup> Lihat dalam “Laporan Indonesia Pelaksanaan Konvensi Hak Anak”, dipaparkan dalam [http://www.kotalayakanak.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76](http://www.kotalayakanak.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76), sumber diunduh tanggal 22 Januari 2013, pukul.5:39 PM. Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Linda Agum Gumelar menyampaikan bahwa terdapat 50 juta anak dari 80 juta anak Indonesia belum terlindungi identitasnya atau belum memiliki akta kelahiran.

bagi Penduduk”, sebagaimana data berikut ini. Data Penduduk Usia 0-4 Tahun yang Memiliki Akta Kelahiran menurut Provinsi (Sensus BPS, 2005), sebelum UU No. 23 Tahun 2006 disahkan, sebanyak 42,82%. Sedangkan data Penduduk Usia 0-4 Tahun yang Memiliki Akta Kelahiran, (BPS, Susenas 2011), setelah UU Nomor 23/2006 disahkan sebanyak 59%.

Terbukti pula dengan pengakuan Pemerintah cq Menteri Dalam Negeri RI perihal kegagalan stelsel aktif pada Penduduk, dengan diterbitkannya Surat Edaran Menteri Dalam Negeri RI No. 472.11/3444/SJ tanggal 13 September 2011, yang pada pokoknya menentukan bahwa *“anak-anak yang lahir setelah UU No 23/2006 dan belum mengurus akta kelahiran dapat dilayani dan diterbitkan akta kelahirannya tanpa penetapan pengadilan”*.

Jika ditelaah secara mendalam UU Nomor 23 Tahun 2006, maka terdapat berbagai faktor yang menghambat anak memperoleh hak identitas atas akte kelahiran, yakni<sup>43</sup>:

- (1) Asas “stelsel aktif bagi Penduduk”<sup>44</sup>.
- (2) Syarat-syarat formal pencatatan kelahiran (surat nikah/akte perkawinan, KK, KTP)<sup>45</sup>.
- (3) Pembatasan waktu 60 (enam puluh) hari melaporkan kelahiran<sup>46</sup> menjadi hambatan dalam akses pencatatan kelahiran, jika melewatinya akan menjalani prosedur lebih panjang<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Bersumber dari naskah Pengujian Materil atas UU Nomor 23 Tahun 2006 yang disiapkan oleh KPA dan lembaga swadaya masyarakat yang konsern dengan perlindungan anak. Penulis dimandatkan KPAI sebagai koordinator litigasi untuk uji materil UU Nomor 23 Tahun 2006 tersebut.

<sup>44</sup> Asas ini ditemukan dalam Penjelasan Umum UU Nomor 23/2006 pada alinea 10, kalimat pertama yang berbunyi *“Pendaftaran Penduduk pada dasarnya menganut stelsel aktif bagi Penduduk”*. Asas stelsel aktif bagi Penduduk ini justru bertentangan dengan konsireran UU Nomor 23 Tahun 2005 itu sendiri, yang menganut filosofi kewajiban Negara memberikan status pribadi dan status hukum seseorang sebagaimana konsideran “Mengingat” huruf a UU Nomor 23/2006.

<sup>45</sup> Syarat-syarat formal dan keabsahan formal dokumen merupakan hambatan penerbitan akte kelahiran yang berimplikasi kepada pengabaian hak-hak anak atas identitas secara setara tanpa diskriminasi. Lihat Badan Penelitian dan Pengembangan HAM Kementerian Hukum dan HAM, “Op.Cit”, 76.

<sup>46</sup> Ketentuan pasal 27 ayat (1) UU Nomor 23 Tahun 2006 yang berbunyi: *“Setiap kelahiran wajib dilaporkan oleh Penduduk kepada Instansi Pelaksana di tempat terjadinya peristiwa kelahiran paling lambat 60 (enam puluh) hari sejak kelahiran”*.

<sup>47</sup> Ketentuan Pasal 32 ayat 1 UU Nomor 23/2006 yang berbunyi: *“Pelaporan kelahiran sebagaimana dimaksud dalam Pasal 27 ayat (1) yang melampaui batas waktu 60 (enam puluh) hari sampai dengan 1 (satu) tahun sejak tanggal kelahiran, pencatatan dilaksanakan setelah mendapatkan persetujuan Kepala Instansi Pelaksana setempat”*. Selanjutnya Pasal 32 ayat (2) UU Nomor 23/2006 yang berbunyi: *“Pencatatan kelahiran yang melampaui batas waktu 1 (satu) tahun sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dilaksanakan berdasarkan penetapan pengadilan negeri”*. Ketentuan ini diikuti oleh Peraturan Daerah, misalnya Perda Kota Kendari Nomor 8 Tahun 2007 tentang Penyelenggaraan Administrasi Kependudukan dalam rangka Sistem Informasi

- (4) Pengenaan sanksi denda atas keterlambatan<sup>48</sup>.
- (5) Tidak adanya fasilitasi dan bantuan Pemerintah<sup>49</sup>.
- (6) Tidak adanya tindakan afirmatif untuk anak dari kawasan terisolir, anak berkesulitan khusus, anak tanda dokumen perjalanan (paspor) yang mengikuti orangtuanya bekerja di luar negeri<sup>50</sup>.
- (7) Belum bebas biaya akte kelahiran<sup>51</sup>.

---

Kependudukan. Dalam Pasal 38 Perda tersebut pencatatan kelahiran anak yang lebih dari 60 hari sampai dengan satu tahun sejak kelahirannya dilaksanakan setelah mendapat persetujuan Kepala Instansi Pelaksana Pendaftaran Penduduk dan Pencatatan Sipil. Pencatatan kelahiran yang melampaui batas waktu 1 (satu) tahun dilaksanakan berdasarkan Penetapan Pengadilan Negeri.

<sup>48</sup> Ketentuan Pasal 90 ayat 1 UU Nomor 23/2006 yang berbunyi: “Setiap penduduk dikenai sanksi administrasi berupa denda apabila melampaui batas waktu pelaporan peristiwa penting dalam hal: (a) Kelahiran sebagaimana dimaksud dalam pasal 27 ayat (1) atau pasal 29 ayat (4) atau pasal 30 ayat (6) atau pasal 32 ayat (1) atau pasal 33 ayat (1)”.

<sup>49</sup> UU Nomor 23 Tahun 2006 tidak membuat norma fasilitasi kepada penduduk tidak mampu, namun hanya menunggu dan berlindung dari kata “dapat” yang tidak mewajibkan fasilitasi Pemerintah. Lihat ketentuan Pasal 26 ayat 1 UU Nomor 23/2006 yang berbunyi: “Penduduk yang tidak mampu melaksanakan sendiri pelaporan terhadap Peristiwa Kependudukan yang menyangkut dirinya sendiri dapat dibantu oleh Instansi Pelaksana atau meminta bantuan kepada orang lain”. Padahal, secara konstitusional akte kelahiran sebagai HAM merupakan tanggungjawab Negara, sesuai dengan Pasal 28I ayat (4) UUD 1945 yang berbunyi “Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggungjawab Negara, terutama pemerintah”. Lagi pula, Negara bukan hanya sebagai penjaga malam tetapi melaksanakan kesejahteraan sebagai Negara kesejahteraan. Dalam Pembukaan UUD 1945 negara Republik Indonesia adalah Negara berdasarkan atas hukum (*rechtstaat*) dalam arti Negara pengurus (*verzorgingsstaat*) sebagaimana alinea ke-empat Pembukaan UUD 1945. Dengan diembannya tugas Negara menyelenggarakan kesejahteraan umum, maka Negara turut campur tangan dalam mengurus kesejahteraan rakyat dalam bidang hukum, sosial, politik, ekonomi, budaya, lingkungan hidup, serta pertahanan dan keamanan. Lihat Maria Farida Indriati S, *Ilmu Perundang-undangan (1) – Jenis, Fungsi dan Materi Muatan*, (Jakarta: Penerbit Kanisius, 2007), 1.

<sup>50</sup> Pasal 25 ayat (1) UU No. 23 Tahun 2006 berbunyi, “Instansi Pelaksana wajib melakukan pendataan Penduduk Rentan Administrasi Kependudukan yang meliputi (a) penduduk korban bencana alam; (b) penduduk korban bencana sosial; (c) orang terlantar; dan (d) komunitas terpencil. Ketentuan itu bersifat limitative, dan tidak memberikan *affirmative action* bagi pencatatan kelahiran anak yang berada dalam kesulitan khusus.

<sup>51</sup> Banyak daerah masih memungut biaya, walaupun berlaku secara beragam baik nominalnya maupun sasaran usia anak yang dikenakan. Lihat saja Perda Kabupaten Bone Nomor: 10 Tahun 2003 tentang Perubahan atas Peraturan Daerah Kabupaten Bone Nomor 7 Tahun 1999 tentang Retribusi Penggantian Biaya Cetak Kartu Tanda Penduduk dan Akta Catatan Sipil, yang menentukan akte kelahiran bebas biaya untuk anak umur nol sampai dengan 5 (lima) tahun untuk anak pertama, kedua, ketiga, dan seterusnya.

#### **d. Hak atas jaminan sosial, dan pendidikan**

Oleh karena akte kelahiran adalah yang yang pertama, maka ketiadaan akte kelahiran berimplikasi luas kepada pemenuhan hak-hak anak lain, terutama hak atas jaminan sosial dan pendidikan. Dalam hal perkembangan regulasi dan kebijakan jaminan sosial yang cenderung mengarah kepada dokumen formil, maka anak-anak yang tidak memperoleh akte kelahiran karena tiadanya perkawinan tidak dicatatkan akan semakin tersingkirkan dari akses jaminan sosial. Namun, Pemerintah semestinya tidak mengabaikan anak-anak dari perkawinan tidak dicatatkan, ataupun non marital child karena tidak absah jika diabaikan hak-haknya.

Formalitas dokumen, syarat dan prosedur penyelenggaraan jaminan sosial dan pendidikan akan menghambat akses anak-anak tanpa akte kelahiran. Sehingga perlu terobosan untuk mengatasi dampak dari perkawinan tidak dicatatkan terhadap anak.

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Muhammad Nuh menyatakan sekitar 70% anak yang belum memiliki akte kelahiran itu adalah anak usia sekolah<sup>52</sup>.

Itulah sebabnya Pemerintah cq Menteri Dalam Negeri RI perihal kegagalan stelsel aktif pada Penduduk, dengan diterbitkannya Surat Edaran Menteri Dalam Negeri RI No. 472.11/3444/SJ tanggal 13 September 2011, yang pada pokoknya menentukan bahwa “*anak-anak yang lahir setelah UU No 23/2006 dan belum mengurus akta kelahiran dapat dilayani dan diterbitkan akta kelahirannya tanpa penetapan pengadilan*”. Walaupun kebijakan ini tidak banyak membantu karena hanya “jembatan darurat” saja, yang tidak mengatasi hambatan yuridis dalam pemenuhan hak identitas anak. Oleh karena itu tidak memadai mengatasi kegagalan pencatatan kelahiran di Indonesia.

#### **e. Hak perlindungan dari eksploitasi dan pernikahan dini**

Dalam berbagai bentuk eksploitasi anak, termasuk perdagangan anak, penyebab terjadinya termasuk tidak adanya akte kelahiran anak.<sup>53</sup> Banyak anak-anak yang menjadi korban eksploitasi akibat tidak adanya dokumen identitas yang sah.

---

<sup>52</sup> <http://www.kopertis12.or.id/2012/06/02/ayo-percepatan-kepemilikan-akte-kelahiran-dalam-rangka-perindungan-anak.html>.

<sup>53</sup> Lihat Irwanto, dkk, *Perdagangan Anak di Indonesia*, (Jakarta: Kantor Perburuhan Internasional Program Internasional Penghapusan Perburuhan Anak dan Jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial FISIP – UI, 2001), 41.



Selain itu, perkawinan usia dini juga berkorelasi dengan praktik perkawinan tidak dicatatkan, sehingga berdampak pula pada anak dan eksploitasi anak. Mencegah pernikahan pada usia anak-anak atau perkawinan dini merupakan kewajiban orangtua yang ditegaskan dalam Pasal 26 ayat (1) huruf c UU Nomor 23 Tahun 2002, karena dikhawatirkan menjadi pintu masuk berbagai bentuk eksploitasi anak. Oleh karena itu perlu merevisi batas usia perkawinan agar mencegah perkawinan usia anak-anak.

Menurut data, secara nasional sebesar 1,59 persen anak perempuan berumur 10-17 tahun berstatus kawin dan pernah kawin (Perdesaan 2,17%; Perkotaan 0,98%), dari jumlah tersebut kawin pertama usia <15 tahun 35,78%, kawin pertama usia 16 tahun 37,03%, dan kawin pertama usia 17-18 tahun sebesar 27,19 % (Susenas 2010, BPS)<sup>54</sup>.

#### D. SIMPULAN

Masalah perkawinan tidak dicatatkan bukan masalah sederhana, dan urusan personal namun menjadi isu hak-hak anak dan HAM, yang karenanya tidak lepas dari tanggungjawab dan peran Negara. Berbagai situasi dan analisis terhadap masalah perkawinan tidak dicatatkan dalam kaitan dengan dampaknya pada anak, dapat kemukakan beberapa butir diskusi:

- (1) Perkawinan tidak dicatatkan mempunyai akibat langsung pada anak sebagai subyek hukum dan pribadi yang dijamin, diakui, dan dilindungi hak-haknya. Karena itu, permasalahan tersebut bukan hanya berkisar hukum keluarga semata namun berkenaan HAM dan hak-hak anak sehingga menjadi tanggungjawab dan kewajiban Pemerintah sebagai penanggungjawab pemenuhan, perlindungan, pemajuan dan penegakan HAM sesuai amanat Pasal 28I ayat (4) UUD 1945;
- (2) Pemberitahuan dan pencatatan perkawinan merupakan keniscayaan dan mendukung pemenuhan dan hak anak. Perkawinan secara diam-diam tidak kompatibel dengan hak anak, karenanya perkawinan tidak dicatatkan itu *vis a vis* dengan segenap aspek perlindungan anak, baik dalam relasi dan hal ihwal hukum keluarga maupun pemenuhan hak-hak anak;
- (3) Akibat dan hambatan yuridis yang timbul dari perkawinan tidak dicatatkan tidak adil jika dibebankan kepada anak-anak, oleh karena akibat dan resiko atas perkawinan tidak dicatatkan itu tidak menjadi hambatan bagi pemenuhan hak anak. Negara mesti membuat melakukan perubahan hukum yang masih

---

<sup>54</sup> [http://www.kotalayakanak.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76](http://www.kotalayakanak.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76), diunduh 22 Januari 2013, pukul 6:29 PM.

- membebaskan resiko dan akibat perkawinan tidak dicatatkan pada anak;
- (4) Kekosongan hukum dalam berbagai persoalan yang muncul dari/akibat perkawinan tidak dicatatkan harus diatasi. Karenanya perlu kajian hukum dan harmonisasi hukum mengatasi permasalahan perkawinan yang tidak dicatatkan termasuk segala aspek yang melingkupinya termasuk perkawinan usia anak, penyelundupan hukum atas nama perkawinan, eksploitasi anak, anak tanpa akte kelahiran, penerlantaran anak, dan reaktualisasi hukum keluarga;
- (5) Anak yang dilahirkan dalam perkawinan tidak dicatatkan tetap mempunyai hubungan hukum dengan kedua orangtuanya, dan tidak dapat dihapuskan atau dipungkiri dengan penyeludupan hukum. Alih-alih anak dari perkawinan tidak dicatatkan, anak yang merupakan non marital child sekalipun mempunyai hubungan keperdataan dengan ibunya, kerabat ibunya, dengan ayah biologisnya dan kerabat ayah biologisnya.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Atmasasmita, Romli. 2012. *Teori Hukum Integratif-Rekonstruksi Terhadap Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*. Yogyakarta: Genta Publishing.
- Badan Penelitian dan Pengembangan HAM Kementerian Hukum dan HAM. 2008. *Evaluasi Aktualisasi Kebijakan Pemerintah Dalam Pemenuhan Hak Identitas Anak*, Jakarta.
- Goonesekere, Savitri. 1998. *Children, Law and Justice A South Asian Perspective*. New Delhi: Unicef & Sage Publications.
- Gray, John. 2001. *Children are from Heaven*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Hatta, Mohammad. 1980. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: Universitas Indonesia Press dan Tintamas.
- Indriati S, Maria Farida. 2007. *Ilmu Perundang-undangan (1)–Jenis, Fungsi dan Materi Muatan*. Jakarta: Penerbit Kanisius.
- Irwanto, dkk.. 2001. *Perdagangan Anak di Indonesia*. Jakarta: Kantor Perburuhan Internasional Program Internasional Penghapusan Perburuhan Anak dan Jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial FISIP – UI.

- Joni, Muhammad dan Zulchaina Tanamas. 1999. *Aspek Hukum Perlindungan Anak Dalam Perspektif Konvensi Hak Anak*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Joni, Muhammad. 2010. “Nikah Siri Tak Hapus Hak Akte Kelahiran Anak”, Warta KPAI Edisi II.
- Mahadi. 1989. *Falsafah Hukum Suatu Pengantar*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Mas’udi, Masdar Farid. 2010. *Syarah Konstitusi UUD 1945 Dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Pustaka Alfabet dan Lembaga Kajian Islam & Perdamaian (LaKIP).
- Misra, Neha dan Ruth Rosenberg. 2003. “Perbudakan Berkedok Pernikahan dan Pengantin Pesanan”, dalam Ruth Rosenber (Editor). *Perdagangan Perempuan dan Anak di Indonesia*. Jakarta: IOMC dan ACILS.
- Redaksi. 2010. “KPAI Ingatkan Pernikahan Siri–Dampak Problem Sosial Anak”, Warta KPAI Edisi II.
- Redaksi. 2012. “Keadilan bagi Anak di Luar Nikah”, Majalah Konstitusi No. 61–Februari.
- T. Jafizham. 2006. *Persentuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Mestika.
- UNICEF. 1998. *Implementation Handbook for the Convention on the Rights of the Child*, New York, USA.
- Zulkarnaen, Sander Diki. 2010. “Hindari Penelantaran Anak Akibat Nikah Siri”, dalam Warta KPAI Edisi II.

### Website

- [www.ecpat.com/EI/Publications/CST/CST\\_FAQ\\_BAHASA](http://www.ecpat.com/EI/Publications/CST/CST_FAQ_BAHASA).
- [www.hukumonline.com/berita/baca/hol15650/kawin-kontrak-antara-agama-hukum-dan-realita](http://www.hukumonline.com/berita/baca/hol15650/kawin-kontrak-antara-agama-hukum-dan-realita).
- [www.kopertis12.or.id/2012/06/02/ayo-percepatan-kepemilikan-akte-kelahiran-dalam-rangka-perlindungan-anak.html](http://www.kopertis12.or.id/2012/06/02/ayo-percepatan-kepemilikan-akte-kelahiran-dalam-rangka-perlindungan-anak.html).
- [www.kotalayakanak.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76](http://www.kotalayakanak.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76).

[www.kotalayakanak.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76](http://www.kotalayakanak.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1662:laporan-indonesia-pelaksanaan-konvensi-hak-anak&catid=60:laporan-kha&Itemid=76).



# MENINGKRIKISI HADIS–HADIS TENTANG USIA PERNIKAHAN ‘AISYAH

*Wahyuni Shifaturn Rahmah*

## A. PENDAHULUAN

Hampir setahun yang lalu, tepatnya pada tanggal 8 Agustus 2008, Indonesia dihebohkan dengan pernikahan seorang pendiri pondok pesantren di Jawa Tengah. Pujiyono Cahyo Widiyanto atau lebih terkenal dengan nama Syekh Puji, pendiri Pondok Pesantren Miftahul Jannah di daerah Bedono, Ambarawa, Kabupaten Semarang, Jawa Tengah, pemilik P.T. Sinar Lendoh Terang yang memproduksi kerajinan kuningan untuk pasokan dalam dan luar negeri ini menikahi Lutfiana Ulfa yang masih berusia 12 tahun. Bahkan Syekh Puji juga mempersiapkan diri akan menikahi lagi gadis belia usia 7 dan 9 tahun secara bersamaan. Padahal dalam UU Perkawinan, batas usia menikah anak perempuan adalah 16 tahun.

Pernikahan kontroversial antara syekh Puji dengan Lutfiana Ulfa dapat dikategorikan sebagai *child marriage* (kawin anak). Sebab, Ulfa dinikahi sirri oleh syekh Puji (43 tahun) dalam usia 12 tahun. Artinya telah terjadi perkawinan laki-laki dewasa dengan anak perempuan.<sup>1</sup> Praktek semacam ini merupakan bentuk pelanggaran bahkan penyimpangan seksual *sexual abuse*. Salah satu bentuk penyimpangan perilaku seksual yang dilakukan seorang dewasa yang melakukan hubungan seksual secara paksa dengan anak-anak yang belum mencapai pubertas atau bila orang dewasa yang

---

<sup>1</sup> Perkawinan anak (*child marriage*) berbeda dengan pernikahan dini, di mana pernikahan dini adalah menikah pada usia muda seperti usia 19 tahun atau 20 tahunan yang secara legal memang sudah dapat menikah namun masih belia dan belum dapat mandiri secara ekonomi. Sedangkan perkawinan anak *child marriage* meliputi 2 macam, yaitu perkawinan antar anak–anak dan perkawinan antara anak perempuan dan laki-laki dewasa atau sebaliknya. Lihat WLUMML, *Mengenal Hak Kita: Perempuan, Keluarga, Hukum dan Adat di Dunia Islam*, terj. Suzanna Eddoyo (Jakarta: SCN CREST dan LKiS, 2007), 111.

tertarik secara seksual pada anak usia kurang dari 13 tahun, inilah yang dinamakan *pedophile*.

Mendapat protes dari berbagai pihak serta ancaman bui karena pernikahannya dianggap menyalahi UU Perlindungan Anak, syekh Puji menyikapinya dengan santai. Menurutnya, apa yang dilakukannya merupakan sunnah Rasul dan tidak menyalahi syariat agama. Karena Nabi Muhammad, sebagai sumber teladan telah menikahi 'Aisyah pada umur 9 tahun, sehingga semua tindakannya patut dicontoh dan diteladani.

Benarkah beberapa hadis (tradisi Nabi) yang menceritakan mengenai umur 'Aisyah pada saat pernikahannya dengan Nabi, dapat dibuktikan keabsahannya atau kesahihannya? Untuk itu, penulis akan menyajikan beberapa argumen untuk mengkritisinya. Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah metode kritik hadis, yang dalam ilmu hadis dikenal sebagai ilmu *takhrij al-hadis*. Kritik dilakukan baik secara eksternal (*naqd al-khariji*: kritik sanad), maupun internal (*naqd al-dakhili*: kritik matan). Kritik eksternal adalah upaya penelitian yang mengarah pada uji kredibilitas dan kualitas (*siqah*) serta uji ketersambungan *muttasil* para rawi. Sedangkan kritik internal lebih mengarah pada uji materi. Apakah matan tersebut mengandung cacat atau terdengar janggal.

Adapun pendekatan yang dipakai adalah pendekatan sejarah, dengan memperhatikan kondisi sosial budaya dan sosio-kultural yang melatarbelakangi hadis tersebut (*asbab al-wurud*). Pendekatan ini penting, sebab suatu hadis tidak lahir dalam *vacum culture*, melainkan pasti selalu ada konteks dan situasi yang melingkupinya *based on historical facts*.

## B. MENGENAL 'AISYAH DAN PERKAWINANNYA

### 1. Latar Belakang Kehidupan 'Aisyah

'Aisyah adalah putri Abdullah Ibn Abi Quhafah Usman Ibn Amir Ibn Amr Ibn Ka'ab Ibn Sa'ad Ibn Taim Ibn Murrâh Ibn Ka'ab Ibn Luay,<sup>2</sup> yang dikenal dengan nama Abu Bakar al-Siddiq RA.<sup>3</sup> Ibunya bernama Ummu Ruman binti Uwaimir Ibn Amir dari bani al-Haris Ibn Ganim Ibn Kinanah. Keluarga 'Aisyah berasal dari suku Quraisy

---

<sup>2</sup> Syam al-Din Muhammad Ibn Usman al-Zahabi, *Siyar al-A'lam al-Nubala'* (Beirut: Mu'assisah al-Risalah, 1990), 135.

<sup>3</sup> 'Aisyah juga disebut sebagai *ash-Shiddiqah binti ash-Shiddiq* (gadis jujur, putri seorang yang jujur). Lihat Syihab al-Din Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Fathul Bari* (Al-Qahirah: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1959), 106-107.

al-Taimiyah al-Makkiyyah yang dikenal sebagai marga yang dermawan, pemberani, jujur dan berfikiran cerdas.<sup>4</sup>

‘Aisyah dilahirkan di Makkah pada tahun ke-2 setelah kenabian,<sup>5</sup> ia tumbuh dan dibesarkan di lingkungan Arab yang masih murni, sehingga ia banyak mewarisi anasir kebanggaan bangsa Arab pada suku Taim. Pada masa kecilnya ‘Aisyah diasuh oleh bani Makhzum,<sup>6</sup> yang telah menjadikan ‘Aisyah mempunyai kefasihan dan sifat-sifat Arab asli. ‘Aisyah tumbuh dan berkembang di lingkungan Islam yang sangat ketat, karena ia dilahirkan setelah Islam datang. Ayah dan ibunya termasuk kelompok yang pertama masuk Islam,<sup>7</sup> sedangkan ‘Aisyah masuk Islam bersama kakak perempuannya yaitu Asma’ binti Abu Bakar ketika jumlah orang yang masuk Islam masih sedikit, karena itu ia juga termasuk sebagai salah satu Muslimah pertama.

Nabi Muhammad SAW mengenal ‘Aisyah semenjak masa kanak-kanak dan beliau menempatkan ‘Aisyah dalam hatinya sebagai seorang anak perempuan yang termulia. Di mata beliau, ‘Aisyah anak yang terbuka, menunjukkan kecerdasan, kelincahan dan spontanitas yang mengagumkan. Di samping lidah yang fasih dan hati yang berani, karena yang mengasuhnya adalah himpunan dari Bani Makhzum. ‘Aisyah juga senang melihat Rasul dengan segala kebesaran, kemuliaan dan kewibawaannya, dan senang bermain-main dengannya.<sup>8</sup>

‘Aisyah dibesarkan di dalam rumah tangga yang dijiwai oleh kebenaran Islam, karena Rasulullah SAW sering berkunjung ke rumah Abu Bakar. Beliau dan sahabatnya itu biasa duduk berdua memperbincangkan berbagai rencana. Sementara itu ‘Aisyah yang masih kecil bermain-main di dekat mereka. Kendatipun usianya masih sangat muda, namun pikirannya yang sangat tajam dan cepat dapat menangkap suasana dan semangat dalam perjuangan menegakkan Islam. Dengan tekun dia mempelajari dasar-dasar agama yang baru.

‘Aisyah adalah anak yang cepat besar. Perkembangan jasmani dan rohaninya mengherankan setiap orang. Walaupun usianya masih muda, dia telah mampu

---

<sup>4</sup> ‘Izz al-Din Ibn al-Asir al-Jazari, *Usud al-Gabah fi Ma’rifat al-Sahabah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 191.

<sup>5</sup> Syihab al-Din Ibn Hajar Al-‘Asqalani, *Tahz\ib al-Tahz\ib* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1984), 125.

<sup>6</sup> Bani Makhzum dan suku Taim dikenal sebagai kelompok atau suku yang teguh mempertahankan kemurnian bangsa Arab, khususnya kefasihan dan keteguhannya dalam ajaran Islam. Lihat Syihab al-Din Ibn Hajar Al-‘Asqalani, *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah* (Beirut: Mu’assisah al-Risalah, 1972), 309.

<sup>7</sup> Muhammad Ibn Saad, *Tabaqat al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), 47.

<sup>8</sup> Bintusy Syathi’, *Istri-istri Rasulullah SAW*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 63-69.



mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang menggugah akal fikiran.<sup>9</sup> Dia menyelidiki segala sesuatu dengan cermat dan berusaha mencari kebenaran di balik yang lahir. Ingatannya kuat sekali sehingga membuat kedua orang tuanya tercengang.<sup>10</sup>

## 2. Perkawinan ‘Aisyah dengan Rasulullah SAW

Nabi Muhammad SAW mempunyai banyak istri semasa hidupnya. Hal ini bukan tanpa tujuan, karena dibalik perkawinan-perkawinan tersebut terdapat rahasia yang akan menunjukkan cermelangnya strategi beliau, yaitu: “political and sosial motives”.

Perkawinan pertama Nabi SAW adalah dengan Khadijah, yang dilakukan ketika beliau berumur 25 tahun dan Khadijah berumur 40 tahun. Selama hampir 25 tahun, Nabi hanya beristerikan Khadijah, sampai Khadijah meninggal di umur 65 tahun. Perkawinan selanjutnya dilakukan beliau setelah berumur lebih dari 50 tahun.

Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan yang dilakukan beliau tidak untuk mencari kesenangan semata.<sup>11</sup> Jika di ditelusuri lebih dalam, perkawinan beliau selanjutnya mempunyai banyak motif, diantaranya: dengan tujuan membantu wanita yang suaminya baru saja terbunuh di dalam membela Islam, menambah dan mempererat hubungan dengan salah satu pendukung fanatik Islam, Abu Bakar, upaya membangun hubungan yang baik dengan suku-suku lain yang semula berniat memerangi Islam. Sehingga ketika Nabi SAW mengawininya, maka perang pun terhindarkan dan darah pun tak jadi tumpah, dan masih banyak tujuan mulia yang lainnya.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Beberapa hadis menyebutkan bahwa ‘Aisyah sangat antusias mencari ilmu, selalu bertanya atas apa yang belum dipahaminya, dan cepat sekali menyerap jawaban-jawaban yang diberikan. Lihat dalam Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim al-Ja’fi Al-Bukhari, *Sahih Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 8, 44, 123, 144, 176, 187, 207, dan 229. Lihat pula dalam Muslim Ibn Hajjaj al-Qusyairi Al-Nisaburi, *Sahih Muslim* (Mesir: Al-Matba’ah al-Misriyah, 1349H), 60, 65, 99, 110, 127, 153, 156, dan 181.

<sup>10</sup> A. Nawawi Rambe, *‘Aisyah Ibu Kaum Mukminin*, (Jakarta: Wijaya, 1982), 13.

<sup>11</sup> John L. Esposito mengatakan bahwa hampir keseluruhan perkawinan Nabi Muhammad mempunyai misi sosial dan politik (*political and sosial motives*). Caesar E. Farah (non Muslim) juga berkesimpulan bahwa perkawinan Nabi Muhammad SAW lebih karena alasan politis dan alasan menyelamatkan para janda yang suaminya meninggal dalam perang membela Islam. Lihat John L. Esposito, *Islam The straight Path*, (Inggris: Oxford University Press, 1988), x-xiii.

<sup>12</sup> Berikut sekilas penjelasan perkawinan Nabi SAW: *Khadijah* (Isteri pertama Nabi SAW, dinikahi Nabi sudah berumur 40 tahun, sebelumnya telah 2 kali menjanda, Nabi baru menikah lagi setelah berumur lebih dari 50 tahun), *‘Aisyah bint Abu Bakar* (dinikahi saat masih sangat muda, anak dari tokoh terkemuka di Makkah, dengan menikahinya Nabi SAW mempunyai banyak pengikut di awal datangnya Islam), *Sawda Bint Zam’a*: (dinikahi Nabi SAW sudah berumur 65 tahun, janda dari Al Sakran Ibn Omro ini miskin dan tidak ada yang mengurusinya), Hafsah Bint U’mar (putri Umar bin Khattab, ketika Abu Bakar dan Usman bin Affan diminta menikahinya, mereka menolak, akhirnya Nabi SAW menikahi Hafsah), *Zainab Bint Khuza’yma* (Janda dari sahabat yang gugur di perang Uhud, karena sudah tua dan miskin serta mempunyai beberapa anak, akhirnya dinikahi Nabi), *Salama Bint Umayya* (dinikahi nabi sudah berumur

Mengenai pernikahan Rasulullah SAW dengan ‘Aisyah, pada awalnya seorang kerabat Nabi bernama Khaulah Bint Hakim yang menyarankan agar Nabi SAW mengawini ‘Aisyah, putri dari Abu Bakar, dengan tujuan agar mendekatkan hubungan dengan keluarga Abu Bakar. Waktu itu ‘Aisyah sudah bertunangan dengan Jabir Ibn Al-Matim Ibn ‘Adi, yang pada saat itu adalah seorang Non-Muslim. Orang-orang di Makkah tidaklah keberatan dengan perkawinan ‘Aisyah, karena walaupun masih muda, tapi sudah cukup dewasa untuk mengerti tentang tanggungjawab di dalam sebuah perkawinan.

Di samping itu, ‘Aisyah dinikahi oleh Rasulullah SAW karena adanya petunjuk dari Allah SWT yang dibawa malaikat Jibril dalam mimpi beliau. Sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:

عن ابن أبي مليكة عن عائشة: أن جبريل جاء بصورتها في خرقه حرير خضراء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هذه زوجتك في الدنيا ولأخرة.

“*Sesungguhnya Jibril datang membawa gambarnya pada sepotong sutera hijau kepada Nabi saw. dan berkata ini adalah istrimu di dunia dan akhirat*” (HR. Bukhari dan Muslim).<sup>13</sup>

Hadis di atas jelas menunjukkan sebuah pengkhususan untuk Nabi SAW, karena dalam hadis tersebut Nabi SAW tidak menganjurkan untuk diikuti atau dilakukan oleh para sahabat maupun umatnya. Dan tentu saja, hanya Nabi SAW sajalah yang mendapatkan mimpi semacam itu sebagai bentuk perintah dari Allah kepada beliau.

Berdasarkan petunjuk ini, Nabi SAW kemudian menikahi ‘Aisyah tiga tahun setelah wafatnya Khadijah. Namun, Nabi SAW tidak langsung menggaulinya pada tahun pernikahannya itu, karena situasi dan kondisinya belum memungkinkan. Mahar yang diberikan Nabi SAW pada saat pernikahan adalah 400 dirham.

---

65 tahun, janda dari Abud Allah Abud Al Assad ini hidup miskin dengan anak-anaknya), *Zaynab Bint Jahsh* (putri Bibinya Nabi, janda dari Zayed Ibn Hereathah Al Kalby, dinikahi nabi berdasarkan wahyu dalam surat 33:37), *Juayriya Bint Al-Harith* (Janda dari Masafeah Ibn Safuan, dinikahi nabi agar kelompok dari Juayreah (Bani Al Mostalaq) masuk Islam), *Safiyya Bint Huyayy* (Sudah dua kali menjadi janda, dari kelompok Yahudi Bani Nadir), *Ummu Habiba Bint Sufyan* (dinikahi Nabi masih berumur 35 tahun, janda dari Aued Allah Jahish, anak dari bibi Nabi SAW), *Maymuna Bint Al-Harith* (dinikahi Nabi msih 36 tahun, janda dari Abu Rahma Ibn Abed Alzey, dinikahi saat Nabi SAW membuka Makkah, sehingga banyak orang Makkah terdorong untuk menerima Nabi dan Islam), *Maria Al-Qabtiyya* (pembantu yang dikirimkan raja Mesir untuk menangani permasalahan di rumah Nabi SAW).

<sup>13</sup> H.R. Tirmizî dalam *al-Manaqib fi bab fadl ‘Aisyah R.A.* semua rawinya *siqah*. Lihat Abu ‘Ali Muhammad ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd al-Rahim al-Mabar Kafuri, *Tuhfat al-Ahwazî bi Syarh Jami’ al-Tirmizî* (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1963), 378.

‘Aisyah merupakan istri yang paling dicintai oleh Rasulullah SAW. Rasulullah SAW sering memanggilnya “al-Humayra”, sebagai tanda cinta kasih beliau kepadanya. Rasulullah SAW begitu membahagiakan dan menentramkannya. Sehingga tali cintanya terjalin sangat erat, dan menambah dalam cintanya di hati Rasulullah SAW.

Pernikahan Nabi SAW dengan ‘Aisyah mempunyai hikmah penting dalam dakwah dan pengembangan ajaran Islam dan hukum-hukumnya dalam berbagai aspek kehidupan, khususnya yang berkaitan dengan masalah kewanitaan dimana banyak kaum perempuan bertanya kepada Rasulullah SAW melalui ‘Aisyah R.A. Karena kecakapan dan kecerdasan ‘Aisyah sehingga beliau menjadi gudang dan sumber ilmu pengetahuan sepanjang zaman.

### C. HADIS-HADIS TENTANG USIA PERKAWINAN ‘AISYAH

Mencermati hadis tentang usia pernikahan ‘Aisyah memang bukan hal yang mudah, untuk itu dibutuhkan sikap kritis supaya tidak terjebak pada kesimpulan yang salah.

Hadis mengenai perkawinan Nabi SAW dengan ‘Aisyah sering dijadikan sebagai hujjah bagi orang yang memusuhi Islam dengan tujuan ingin menggugat dan menjelekkkan atau membuat stigma dan merusak citra Islam atau orang Islam sendiri yang mengambil *advantage* (keuntungan) yang hanya bersifat sesaat. Dalil yang digunakan adalah sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Hisyam bin Urwah yang menyebutkan bahwa Nabi SAW menikahi ‘Aisyah ketika berumur 9 tahun. Padahal dalam kajian Ilmu Hadis, riwayat dimaksud ternyata kontradiktif dengan riwayat-riwayat lain sehingga sangat diragukan kesahihannya.

Adapun beberapa hadis yang dijadikan dalil mengenai pernikahan dini ‘Aisyah dengan Rasulullah SAW adalah sebagai berikut:

عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: تَرَوْنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَزَلَّنَا فِي بَيْتِ الْحَارِثِ بْنِ خَزْرَجٍ فَوَعِدْتُ فَتَمَرَّقَ شِعْرِي فَوَفَى جُمَيْمَةً فَأَتَيْتُ أُمَّي أُمَّ رُومَانَ وَإِنِّي لَفِي أَرْجُوحةٍ وَمَعِيَ صَوَاحِبٌ لِي فَصَرَخْتُ بِي فَأَتَيْتَهَا لَا أَدْرِي مَا تُرِيدُ بِي فَأَخَذَتْ بِيَدِي حَتَّى أَوْقَفْتَنِي عَلَى بَابِ الدَّارِ وَإِنِّي لَا نُهْجُ حَتَّى سَكَنَ بَعْضُ نَفْسِي ثُمَّ أَخَذَتْ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَمَسَحَتْ

بِهِ وَجْهِي وَرَأْسِي ثُمَّ أَدَخَلْتَنِي الدَّارَ فَإِذَا نِسْوَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي الْبَيْتِ فَقُلْنَ عَلَى الْخَيْرِ  
وَالْبُرْكَهَ وَعَلَى خَيْرِ طَائِرٍ فَأَسَلَمْتَنِي إِلَيْهِنَّ فَأَصْلَحْنَ مِنْ شَأْنِي فَلَمْ يَرُعْنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَمِي فَأَسَلَمْتَنِي إِلَيْهِ وَأَنَا يَوْمَئِذٍ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ

Dari Hisyam bin Urwah dari Aisyah RA berkata: «Nabi SAW menikahiku ketika aku masih berusia enam tahun. Kami berangkat ke Madinah. Kami tinggal di tempat Bani Haris bin Khajraj. Kemudian aku terserang penyakit demam panas yang membuat rambutku banyak yang rontok. Kemudian ibuku, Ummu Ruman, datang ketika aku sedang bermain-main dengan beberapa orang temanku. Dia memanggilku, dan aku memenuhi panggilannya, sementara aku belum tahu apa maksudnya memanggilku. Dia menggandeng tanganku hingga sampai ke pintu sebuah rumah. Aku merasa bingung dan hatiku berdebar-debar. Setelah perasaanku agak tenang, ibuku mengambil sedikit air, lalu menyeka muka dan kepalaku dengan air tersebut, kemudian ibuku membawaku masuk ke dalam rumah itu. Ternyata di dalam rumah itu sudah menunggu beberapa orang wanita Anshar. Mereka menyambutku seraya berkata: «Selamat, semoga kamu mendapat berkah dan keberuntungan besar.» Lalu ibuku menyerahkanku kepada mereka. Mereka lantas merapikan dan mendandani diriku. Tidak ada yang membuatku kaget selain kedatangan Rasulullah saw. Ibuku langsung menyerahkanku kepada beliau, sedangkan aku ketika itu baru berusia sembilan tahun.» (HR. Bukhari dan Muslim).<sup>14</sup>

Selain hadis di atas, beberapa hadis lainnya yang menjelaskan usia pernikahan Aisyah juga tercatat dalam kitab-kitab hadis seperti Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Ibnu Majah, Sunan Abu Dawud, Musnad Syafi'i, Sunan Darimi, Musnad Imam Ahmad, Sunan Baihaqi, dan lain-lain, yang hampir semuanya diriwayatkan oleh Hisyam bin Urwah dari ayahnya. (Selengkapnya bisa dilihat pada lampiran tulisan ini).

#### D. KRITIK ATAS HADIS-HADIS PERNIKAHAN 'AISYAH

Secara kronologis, penulis perlu mencatat beberapa tanggal penting dalam sejarah Islam yang dimulai sejak masa Jahiliyah (*pra Islamic era*), yaitu sebelum wahyu turun sekitar Pra-610 M. Selanjutnya pada 610 M, turun wahyu pertama dan Abu Bakar menerima Islam. Selang tiga tahun kemudian, pada 613 M, Nabi Muhammad mulai mengajarkan Islam ke Masyarakat di Makkah dan pada 615 M, Nabi Muhammad Hijrah ke Abyssinia dan satu tahun kemudian yaitu pada 616 M, Umar bin al Khattab baru masuk Islam. Pada 620 M, dikatakan Nabi meminang 'Aisyah, dan dua tahun kemudian yaitu pada 622 M, Nabi Muhammad Hijrah ke Yathrib, yang kemudian

<sup>14</sup> Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim al-Ja'fi Al-Bukhari, *Sahih Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 224. Lihat pula Muslim Ibn Hajjaj al-Qusyairi Al-Nisaburi, *Sahih Muslim* (Mesir: al-Matba'ah al-Misriyah, 1349H), 141.

dinamai Madinah. Dan pada 623/624 M, dikatakan Nabi saw baru berumah tangga dengan 'Aisyah.

Tanggal-tanggal penting di atas selanjutnya akan dijadikan pijakan untuk mengkritisi atau meluruskan usia pernikahan 'Aisyah dengan rasulullah SAW. Karena dengan mengetahui latar kronologis di atas, setidaknya akan membantu melihat peristiwa demi peristiwa secara akurat dan tepat. Bagi penulis, ini menjadi hal yang urgen. Karena sebuah peristiwa pasti terkait dengan peristiwa lainnya/berikutnya. Selain itu, kesimpangsiuran informasi atau sumber yang ada terkadang bisa menyebabkan kerancuan atau bahkan hasil yang diskriminatif.

## 1. Kritik eksternal

Setelah dilakukan penelitian, hadis-hadis yang menceritakan tentang usia perkawinan 'Aisyah, baik yang menyatakan usia 9 tahun kemudian berkumpul dengan Nabi pada usia 12 tahun, atau sebagian riwayat lain yang menyebutkan dipinang usia 6 tahun dan dinikahi usia 9 tahun, ternyata semuanya bermuara pada riwayat Hisyam ibn 'Urwah saja,<sup>15</sup> yang mencatat atas otoritas dari bapaknya. Artinya, tidak ada *isnad* (periwayat) lain yang meriwayatkan hadis serupa. Adalah aneh bahwa tidak ada seorang pun di Madinah yang meriwayatkan hadis tersebut, dimana Hisyam ibn 'Urwah tinggal sampai usia 71 tahun baru menceritakan hal ini, di samping kenyataan adanya banyak murid-murid di Madinah termasuk yang kesohor Malik ibn Anas, tidak menceritakan hal ini. Pada akhirnya diketahui bahwa riwayat ini berasal dari orang-orang Iraq, di mana Hisyam tinggal di sana setelah pindah dari Madinah pada usia cukup tua.

Menurut catatan Ya'qub bin Shaibah, "Hisyam sangat bisa dipercaya dan riwayatnya dapat diterima, kecuali apa-apa yang dia ceritakan setelah pindah ke Iraq".<sup>16</sup>

Lebih lanjut Ya'qub berkata bahwa Malik ibn Anas menolak riwayat Hisyam yang dicatat dari orang-orang Iraq: "Saya pernah diberi tahu bahwa Malik menolak riwayat Hisyam yang dicatat dari orang-orang Iraq." Keterangan lain juga diperoleh dari Mizan al-*I'tidal*, bahwa: "Ketika masa tua, ingatan Hisyam mengalami kemunduran yang mencolok".<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Hisyam bin Urwah adalah guru Imam Malik yang tinggal di Madinah sampai usia 71 tahun, kemudian pindah ke Iraq. Setelah pindah ke Iraq inilah, ingatannya menjadi berkurang, sehingga banyak ulama yang meragukan riwayatnya ketika ia berada di Iraq.

<sup>16</sup> Syihab al-Din Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Tehzibu al-Tehzib* (t.t.p.: Dar Ihya al-Turath al-Islami, t.t.), 50.

<sup>17</sup> Husein al-Zahabi, *Mizan al-I'tidal* (Pakistan: Al-Maktabah al-Athriyyah, Sheikhpura, t.t.), 301.

Dengan demikian, berdasarkan beberapa keterangan tersebut menginformasikan bahwa Ingatan Hisyam sangatlah buruk dan riwayatnya setelah pindah ke Iraq tidak bisa dipercaya, sehingga riwayatnya mengenai umur pernikahan 'Aisyah adalah tidak kredibel.

Menurut penulis, hadis-hadis tersebut hanya bersifat informatif *khobar insya'I*, bukan *khobar thalabi*, yang menuntut untuk ditiru. Sekalipun hadis-hadis tersebut tercatat dalam Sahih Bukhari, Sahih Muslim, yang sudah terjamin kesahihannya, akan tetapi bagi penulis, jika hadis tersebut berdampak diskriminatif bagi perempuan atau isteri, maka kesahihan sanad tidaklah menjamin kesahihan matan. Oleh karena itu diperlukan penelitian mendalam melalui indikator (*qarinah*) pada matan hadis tersebut.

## 2. Kritik internal

Dalam uji materi (kritik internal) ini, penulis melihat melalui beberapa aspek:

### a. Aspek Bahasa.

Di dalam hadis tentang pernikahan dini 'Aisyah RA. redaksi (*matan*) hadisnya menggunakan kalimat *wa hiya bintu situ sinina wa bana biha wa hiya bintu tis'a sinina*. Kalimat *bintu situ sinina* memang berarti anak perempuan berusia enam tahun, tapi jika dikaitkan dengan beberapa riwayat lain yang terkait, penulis menemukan ada beberapa kejanggalan.

Di antara riwayat yang mengindikasikan usia pernikahan 'Aisyah bukan pada usia enam tahun adalah:

Riwayat Ahmad ibn Hanbal, bahwa sesudah meninggalnya isteri pertama Rasulullah, Khadijah, Khaulah datang kepada Nabi dan menasehati Nabi untuk menikah lagi, Nabi bertanya kepadanya tentang pilihan yang ada di pikiran Khaulah. Khaulah berkata: "Anda dapat menikahi seorang gadis (*bikr*) atau seorang wanita yang pernah menikah (*tsayyib*)". Ketika Nabi bertanya tentang identitas gadis tersebut (*bikr*), Khaulah menyebutkan nama 'Aisyah.

Dalam leksikal bahasa Arab, kata *bikr* tidak digunakan untuk gadis belia berusia 6 atau 9 tahun. Karena kata yang merujuk pada usia 6 atau 9 tahun adalah *jariyah*, yakni seorang gadis belia yang masih suka bermain-main. Sedangkan *bikr* pada umumnya digunakan untuk seorang wanita yang belum menikah serta belum punya pertautan pengalaman dengan pernikahan, sebagaimana kata yang dapat dipahami dalam bahasa Inggris "virgin". Oleh karena itu, tampak jelas bahwa "bikr" bukanlah gadis belia yang baru berusia 6 atau 9 tahun.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Ahmad ibn Muhammad Ibn Hanbal Al-Syaibani, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turas\ al-'Arabi, t.th.), 210.

Dengan demikian, arti literal dari kata, *bikr* (gadis), dalam hadis di atas adalah “wanita dewasa yang belum punya pengalaman seksual dalam pernikahan.” Oleh karena itu, ‘Aisyah adalah seorang wanita dewasa yang sudah pada waktunya untuk menikah.

## b. Aspek Sejarah.

Dalam konteks historis terdapat beberapa riwayat yang saling kontradiktif mengenai usia ‘Aisyah ketika dinikahi oleh Rasulullah SAW, di antaranya:

### 1) ‘Aisyah Dipinang Nabi SAW

Menurut Tabari, juga menurut Hisyam ibn `Urwah, Ibn Hanbal dan Ibn Sa`ad, ‘Aisyah dipinang pada usia 7 tahun dan mulai berumah tangga pada usia 9 tahun. Tetapi, pada riwayat lain, menurut al-Thabari semua anak Abu Bakar (4 orang), termasuk ‘Aisyah, dilahirkan pada masa jahiliyah melalui 2 istrinya, atau sebelum Muhammad diutus menjadi Rasul. Ini berarti ketika Nabi hijrah ke Madinah, ‘Aisyah sudah berumur 13-14 tahun. Ini juga mengindikasikan ketika Rasulullah menikahi ‘Aisyah setahun setelah Hijrah, umur ‘Aisyah diperkirakan 14-15 tahun.<sup>19</sup>

Jika ‘Aisyah dipinang pada 620M (‘Aisyah umur 7 tahun) dan berumah tangga tahun 623/624 M (usia 9 tahun), ini mengindikasikan bahwa ‘Aisyah dilahirkan pada 613 M. Sehingga berdasarkan tulisan Al-Tabari, ‘Aisyah seharusnya dilahirkan pada 613M, yaitu 3 tahun sesudah masa Jahiliyah usai (pasca 610 M). Jika ‘Aisyah dilahirkan pada era Jahiliyah, seharusnya pada saat menikah, ‘Aisyah sudah berumur minimal 14 tahun.

Dengan demikian, Al-Tabari tidak memberikan informasi reliable mengenai umur ‘Aisyah ketika menikah, karena ada kontradiksi dalam riwayatnya.

### 2) Selisih Umur ‘Aisyah dengan Asma’

Menurut sebagian besar ahli sejarah, termasuk Ibnu Hajar Al-Asqalani,<sup>20</sup> Abdurrahman bin Abi Zannad,<sup>21</sup> dan Ibnu Katsir,<sup>22</sup> selisih umur Asma-anak perempuan tertua Abu Bakar- dengan ‘Aisyah adalah 10 tahun. Menurut Ibnu Katsir dalam kitabnya *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Asma meninggal dunia pada 73 H dalam usia 100 tahun.<sup>23</sup> Dengan demikian pada awal Hijrah Nabi ke Madinah

---

<sup>19</sup> *Al-Tabari, Tarikh al Umam wa al-Mamluk*, Vol. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 50.

<sup>20</sup> Syihab al-Din Ibn Hajar Al-‘Asqalani, *Taqribu al-Tahzib*, Bab fi al-Nisa’, al-Harf al-Alif, (t.t.p.: Dar Ihya al-Turath al-Islami, t.t.), 654

<sup>21</sup> Al-Zahabi, *Siyar al-A`lam al-Nubala’*, Vol. 2, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1992), 289.

<sup>22</sup> Ibn Kathir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, Vol. 8, (Al-Jizah: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1933), 372.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 371.

usia Asma sekitar 27 atau 28 tahun ketika hijrah (622 M). Jika Asma berusia 27 atau 28 tahun ketika hijrah (ketika 'Aisyah berumah tangga), 'Aisyah seharusnya berusia 17 atau 18 tahun. Jadi, 'Aisyah, berusia 17 atau 18 tahun ketika hijrah pada tahun dimana 'Aisyah berumah tangga.

### 3) Selisih Umur 'Aisyah dengan Fathimah

Menurut riwayat Ibnu Hajar, jika dihubungkan dengan umur Fathimah, "Fathimah dilahirkan ketika Ka'bah dibangun kembali, tepatnya, ketika Nabi saw berusia 35 tahun, padahal Fathimah 5 tahun lebih tua dari 'Aisyah". Fathimah lahir ketika Nabi berumur 30 tahun. Jika Nabi menikahi 'Aisyah setahun setelah hijrah (atau ketika Nabi berumur 53 tahun). Ini mengindikasikan 'Aisyah berumur 17-18 tahun ketika menikah dengan beliau.<sup>24</sup> Dengan demikian, antara riwayat Ibn Hajar, al-Tabari, Hisham, dan Ibn Hambal terdapat kontradiksi satu sama lain. Tetapi tampak nyata bahwa riwayat 'Aisyah menikah usia 7 tahun adalah mitos tak berdasar.

### 4) 'Aisyah Ikut Berperang

Sebuah riwayat mengenai partisipasi 'Aisyah dalam perang Badar dijabarkan dalam hadis Muslim. 'Aisyah, ketika menceritakan salah satu moment penting dalam perjalanan selama perang Badar, mengatakan: "ketika kita mencapai Shajarah".<sup>25</sup> Dari pernyataan ini tampak jelas, 'Aisyah merupakan anggota perjalanan menuju Badar.

Begitu pula dengan riwayat mengenai partisipasi 'Aisyah dalam Uhud yang tercatat dalam Bukhari "Anas mencatat bahwa pada hari Uhud, Orang-orang tidak dapat berdiri dekat Rasulullah. [pada hari itu,] Saya melihat 'Aisyah dan Ummi Sulaim dari jauh, Mereka menyingsingkan sedikit pakaiannya untuk mencegah halangan gerak dalam perjalanan tersebut."<sup>26</sup>

Berdasarkan riwayat ini, 'Aisyah ikut berada dalam perang Uhud dan Badr. Padahal dalam riwayat Bukhari lainnya disebutkan bahwa: "Ibn `Umar menyatakan bahwa Rasulullah tidak mengizinkan dirinya berpartisipasi dalam Uhud, pada ketika itu, Ibnu Umar berusia 14 tahun. Tetapi ketika perang Khandaq, ketika berusia 15 tahun, Nabi mengizinkan Ibnu Umar ikut dalam perang. Sedangkan 'Aisyah ikut serta dalam perang Badar dan Uhud."<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Syihab al-Din Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*, Vol. 4, (al-Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditha, 1978), 377.

<sup>25</sup> Lihat kitab Bab Karahiyat al-Isti`anah fi al-Ghazwi Bikafir, dalam *Sahih Muslim*.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Lihat Kitab al-Maghazi, Bab Ghazwah al-Khandaq wa Hiya al-Ahzab, dalam *Sahih Bukhari*.



Jika anak-anak berusia di bawah 15 tahun akan dipulangkan dan tidak diperbolehkan ikut dalam perang, maka keikutsertaan 'Aisyah dalam perang Badar dan Uhud jelas mengindikasikan bahwa 'Aisyah tidak berusia 9 tahun ketika itu, tetapi minimal berusia 15 tahun. Di samping itu, wanita-wanita yang ikut menemani para pria dalam perang sudah seharusnya berfungsi untuk membantu, bukan untuk menambah beban bagi mereka. Ini merupakan bukti lain dari kontradiksi usia pernikahan 'Aisyah.

## 5) 'Aisyah dan Turunnya Surat al-Qamar

Menurut beberapa riwayat, 'Aisyah dilahirkan pada tahun ke- 8 sebelum hijriyah. Tetapi menurut sumber lain dalam Bukhari, 'Aisyah tercatat mengatakan hal ini: "Saya seorang gadis muda (*jariyah*)" ketika surah al-Qamar diturunkan.<sup>28</sup>

Surat 54 dari al-Qur'an tersebut diturunkan pada tahun ke- 8 sebelum Hijriyah, artinya surat tersebut diturunkan pada tahun 614 M. jika 'Aisyah memulai berumah tangga dengan Rasulullah SAW pada usia 9 di tahun 623 M atau 624 M, berarti 'Aisyah masih bayi yang baru lahir (*sibyah*) pada saat surah al-Qamar diturunkan. Menurut riwayat di atas, secara aktual tampak bahwa 'Aisyah adalah sudah menjadi gadis muda, bukan bayi yang baru lahir, ketika pewahyuan al-Qamar.

Jadi, 'Aisyah, telah menjadi *jariyah* bukan *sibyah* (bayi), atau telah berusia 6-13 tahun pada saat turunnya surah al-Qamar, dan oleh karena itu sudah pasti berusia 14-21 tahun ketika dinikahi oleh Nabi SAW.

Berdasarkan keterangan di atas, pemahaman atas riwayat tentang usia pernikahan 'Aisyah adalah 6 atau 9 tahun masih mengandung banyak persoalan, karena riwayat tersebut ternyata kontradiktif dengan riwayat-riwayat lainnya. Dengan demikian, riwayat tentang usia pernikahan 'Aisyah adalah 6 atau 9 tahun masih belum dapat dibuktikan kebenarannya. Sehingga hadis itu tidak dapat dijadikan dalil menikah di usia muda.

### c. Bukti dalam al-Qur'an

Seluruh muslim setuju bahwa Qur'an adalah buku petunjuk. Jadi, kita perlu mencari petunjuk dari al-Qur'an untuk membersihkan kabut kebingungan yang diciptakan oleh para periwayat pada periode klasik Islam mengenai usia 'Aisyah dan pernikahannya. Apakah al-Qur'an mengizinkan atau melarang pernikahan dari gadis belia berusia 7 tahun?

---

<sup>28</sup> Lihat Kitab al-Tafsir, Bab Qaulihi Bal al-Saatu Maw'iduhum wa al-Saatu Adha' wa Amarr, dalam *Sahih Bukhari*.

Tidak ada ayat yang secara eksplisit mengizinkan pernikahan seperti itu. Ada sebuah ayat, yang bagaimanapun, yang menuntun muslim dalam mendidik dan memperlakukan anak yatim. Petunjuk al-Qur'an mengenai perlakuan anak Yatim juga valid diaplikasikan pada anak kita sendiri.

Ayat tersebut mengatakan:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ  
 وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾ وَابْتَلُوا الَّتِي حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ  
 ءَأَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ  
 يَكْبُرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا  
 دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾

*“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akal nya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik. Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”<sup>29</sup>*

Dalam ayat di atas yang dimaksud dengan orang yang belum sempurna akal nya dalam ayat di atas adalah anak yatim yang belum balig atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya.

Dalam hal seorang anak yang ditinggal orang tuanya, Seorang muslim diperintahkan untuk (a) memberi makan mereka, (b) memberi pakaian, (c) mendidik mereka, dan (d) menguji mereka terhadap kedewasaan “sampai usia menikah” sebelum mempercayakan mereka dalam pengelolaan keuangan.

Disini, ayat al-Qur'an menyatakan tentang butuh nya bukti yang teliti terhadap tingkat kedewasaan intelektual dan fisik melalui hasil test yang objektif sebelum memasuki usia nikah dan untuk mempercayakan pengelolaan harta-harta kepada mereka.

Dalam ayat yang sangat jelas diatas, tidak ada seorangpun dari muslim yang bertanggung jawab akan melakukan pengalihan pengelolaan keuangan pada seorang gadis berusia 7 tahun. Dengan kata lain, jika kita tidak bisa mempercayai

<sup>29</sup> Q.S. Al-Nisa (4): 5-6.

gadis berusia 7 tahun dalam pengelolaan keuangan, berarti gadis tersebut sudah tidak memenuhi syarat secara intelektual maupun fisik untuk dinikahi. Ibn Hambal menyatakan bahwa ‘Aisyah yang berusia 9 tahun lebih tertarik untuk bermain dengan mainannya daripada mengambil tugas sebagai isteri.<sup>30</sup>

Oleh karena itu sangatlah sulit untuk mempercayai, bahwa Abu Bakar, seorang tokoh muslim, akan menunangkan anaknya yang masih belia berusia 7 tahun dengan Nabi yang berusia 50 tahun. Sama sulitnya untuk membayangkan bahwa Nabi menikahi seorang gadis berusia 7 tahun.

Ayat di atas juga menunjukkan tugas penting lainnya dalam menjaga anak, yaitu mendidiknya. Mendidik anak bukanlah hal yang mudah, karena itu tidak mungkin (untuk tidak mengatakan mustahil) kita bisa mencapai hasil yang memuaskan sebelum mereka mencapai usia 7 atau 9 tahun, apalagi untuk siap menikah. Logika ini tentu akan memunculkan pertanyaan “Bagaimana mungkin kita percaya bahwa ‘Aisyah telah dididik secara sempurna pada usia 7 tahun seperti diklaim sebagai usia pernikahannya, sebagaimana hadis yang diriwayatkan Hisyam bin Urwah di atas?”

Abu Bakar merupakan seorang yang jauh lebih bijaksana dari kita semua, Jadi dia akan merasa dalam hatinya bahwa ‘Aisyah masih seorang anak-anak yang belum secara sempurna sebagaimana dinyatakan al-Qur’an. Abu Bakar tidak akan menikahkan ‘Aisyah kepada seorangpun. Begitu pula dengan Nabi SAW, Jika sebuah beliau diminta untuk menikahi gadis belia dan belum terdidik secara memuaskan, tentu beliau akan menolak dengan tegas karena itu menentang hukum-hukum al-Qur’an.

## E. SIMPULAN

Tidak ada yang bisa memastikan berapa umur ‘Aisyah RA saat dinikahi oleh Rasulullah SAW. Para ulama berbeda pendapat mengenai berapa umur ‘Aisyah RA saat dinikahi oleh Rasulullah SAW. Namun yang populer adalah catatan umur ‘Aisyah yang 6 dan 9 tahun, yang diriwayatkan oleh Hisyam bin Urwah. Padahal dalam kajian Ilmu Hadis, riwayat dimaksud ternyata kontradiktif dengan riwayat-riwayat lain sehingga sangat diragukan kesahihannya. Celaknya, sebagian umat Islam tanpa mengkajinya lebih dulu rupanya telah ikut mempopulerkan hadis tersebut, sehingga hadis ini sering dijadikan sebagai hujjah bagi orang yang memusuhi Islam -dengan tujuan ingin menggugat, menjelekkan, membuat stigma atau merusak citra Islam- atau orang Islam sendiri yang mengambil *advantage* (keuntungan) yang hanya bersifat

---

<sup>30</sup> Ahmad ibn Muhammad Ibn Hanbal Al-Syaibani, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Dar al-Ihya’ al-Turas\ al-‘Arabi, t.th.), 33 dan 99.

sesaat, seperti untuk menghalalkan perkawinan dini. Padahal banyak hadis-hadis lain yang tercatat dalam Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Ibnu Majah, Sunan Abu Dawud, Musnad Syafi'i, Sunan Darimi, Musnad Imam Ahmad, Sunan Baihaqi, dan lain-lain, yang juga memiliki derajat yang lebih sahih yang layak untuk kita ikuti.

\*\*\*

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Asqalani, Syihab al-Din Ibn Hajar. 1972. *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*. Beirut: Mu'assisah al-Risalah.
- \_\_\_\_\_ *Fathul Bari*. 1959. Al-Qahirah: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- \_\_\_\_\_ *Taqribu al-Tahzib*. T.t. T.t.p.: Dar Ihya al-Turath al-Islami.
- \_\_\_\_\_ *Tehzibu al-Tahzib*. T.t. T.t.p.: Dar Ihya al-Turath al-Islami.
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim al-Ja'fi. 1981. *Sahih Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Jazari, 'Izz al-Din Ibn al-Asir. 1995. *Usud al-Gabah fi Ma'rifat al-Sahabah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Nisaburi, Muslim Ibn Hajjaj al-Qusyairi. 1349H. *Sahih Muslim*. Mesir: al-Matba'ah al-Misriyah.
- Al-Syaibani, Ahmad ibn Muhammad Ibn Hanbal. T.t. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turas al-'Arabi.
- Al-Tabari. 1979. *Tarikh al Umam wa al-Mamluk*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Zahabi, Husein. T.t. *Mizan al-Itidal*. Sheikhpura, Pakistan: Al-Maktabah al-Athriyyah.
- Al-Zahabi, Syam al-Din Muhammad Ibn Usman. 1990. *Siyar al-A'lam al-Nubala'*. Beirut: Mu'assisah al-Risalah.
- Esposito, John L. 1988. *Islam The straight Path*. Inggris: Oxford University Press.
- Ibn Saad, Muhammad. 1990. *Tabaqat al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Kathir, Ibn. 1933. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Al-Jizah: Dar al-Fikr al-'Arabi.

- Rambe, A. Nawawi. 1982. *'Aisyah Ibu Kaum Mukminin*. Jakarta: Wijaya.
- Syathi', Bintusy. 1974. *Istri-istri Rasulullah SAW*. Jakarta: Bulan Bintang.
- WLUML. 2007. *Mengenal Hak Kita: Perempuan, Keluarga, Hukum dan Adat di Dunia Islam*. terj. Suzanna Eddoyo. Jakarta: SCN CREST dan LKiS.

Lampiran:

Daftar Hadis tentang Usia Pernikahan 'Aisyah RA

NO	SUMBER	HADIS
1.	<p>صحيح بخاري                      كِتَابُ الْمَنَاقِبِ                      بَابُ تَزْوِجِ النَّبِيِّ عَائِشَةَ                      وَقَدُومِهَا الْمَدِينَةَ                      وَبِنَائِهِ بِهَا</p> <p>Hadis No . 3603</p>	<p>حَدَّثَنِي فَرْوَةُ بِنْتُ أَبِي الْمَعْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَزَلَّلْنَا فِي بَيْتِ الْحَارِثِ بْنِ خَرْجٍ فَوَعَكْتُ فَمَرَّقَ شَعْرِي فَوَفِيَ جَمِيمَةً فَأَتَيْتُ أَبِي أُمَّ رُومَانَ وَإِنِّي لِنُفْيِ أَرْجُو حَةٍ وَمَعِيَ صَوَاحِبٌ لِي فَصَرَخْتُ لِي فَأَتَيْتُهَا وَمَا أَدْرِي مَا تُرِيدُ بِي فَأَخَذَتْ يَدَيَّ حَتَّى أَوْقَفْتَنِي عَلَى بَابِ الدَّارِ وَإِنِّي لَأَنْهَجُ حَتَّى سَكَنَ بَعْضُ نَفْسِي ثُمَّ أَخَذَتْ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَسَحَّتْ بِهِ وَجْهِي وَرَأْسِي ثُمَّ أَدَخَلْتَنِي الدَّارَ فَإِذَا نِسْوَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي الْبَيْتِ فَقُلْنَ عَلَى الْخَيْرِ وَالْبِرَّةِ وَعَلَى خَيْرِ طَائِرٍ فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِنَّ فَأَصْلَحْنَ مِنْ شَأْنِي فَلَمْ يُرْعِنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَعِيَ فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِ وَأَنَا يَوْمَئِذٍ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ</p>
2	<p>صحيح بخاري</p> <p>Hadis No . 3605</p>	<p>حَدَّثَنِي عُيَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو سَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ تُوُفِّيتُ خَدِيجَةَ قَبْلَ مَخْرَجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ بِثَلَاثِ سِنِينَ فَلَبِثْتُ سِتِّ سِنِينَ أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ وَتَكَحَّ عَائِشَةُ وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ ثُمَّ بَنَى بِهَا وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ</p>
4	<p>صحيح مسلم</p> <p>كِتَابُ النِّكَاحِ                      بَابُ تَزْوِجِ الْأَبِ الْبِكْرِ                      الصَّغِيرَةَ</p> <p>Hadis No . 2539</p>	<p>حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو سَامَةَ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ وَجَدْتُ فِي كِتَابِي عَنْ أَبِي أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسِتِّ سِنِينَ وَبَنَى بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ قَالَتْ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَوَعَكْتُ شَهْرًا فَوَفِيَ شَعْرِي جَمِيمَةً فَأَتَيْتُ أُمَّ رُومَانَ وَأَنَا عَلَى أَرْجُو حَةٍ وَمَعِيَ صَوَاحِبِي فَصَرَخْتُ لِي فَأَتَيْتُهَا وَمَا أَدْرِي مَا تُرِيدُ بِي فَأَخَذَتْ يَدَيَّ فَأَوْقَفْتَنِي عَلَى الْبَابِ فَقُلْتُ هَهُ هَهُ حَتَّى ذَهَبَ نَفْسِي فَأَدَخَلْتَنِي بَيْتًا فَإِذَا نِسْوَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقُلْنَ عَلَى الْخَيْرِ وَالْبِرَّةِ وَعَلَى خَيْرِ طَائِرٍ فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِنَّ فَعَسَلْنَ رَأْسِي وَأَصْلَحْتَنِي فَلَمْ يُرْعِنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَعِيَ فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِ</p>

5	<p>صحيح مسلم Hadis No . 2540</p>	<p>وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا أَبُو مَعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ وَاللَّفْظُ لَهُ حَدَّثَنَا عَبْدُهُ هُوَ ابْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ وَبَنِي لِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ</p>
6	<p>صحيح مسلم Hadis No . 2541</p>	<p>وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بِنْتُ سَبْعِ سِنِينَ وَرُفَّتْ إِلَيْهِ وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ وَلَعِبَهَا مَعَهَا وَمَاتَ عَنْهَا وَهِيَ بِنْتُ ثَمَانَ عَشْرَةَ</p>
7	<p>سنن ابن ماجه كتاب النكاح باب نكاح الصغار يزوجهن الآباء Hadis No . 1876</p>	<p>حدثنا سويد بن سعيد . حدثنا علي بن المسهر . حدثنا هشام بن عروة ، عن أبيه ، عن عائشة : قالت : تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بنت ست سنين . فقد منا المدينة . فنزلنا في بني الحرث بن الخزرج . فوعكت . فتمرق شعري حتى وفي له جحيمة . فأنتني أمي امرومان ، وإني لفي أرجوحة ومعها صواحبات لي . فصرخت لي . فأبيتها وما أدري ما تريد . فأخذت يدي فأوقفتني على باب الدار . وإي لأنهج حتى سكن بعض نفسي . ثم أخذت شيئا من الماء فمسحت به على وجهي ورأسي . ثم أدخلتني الدار . فإذا نسوة من الأنصار في بيت . فقلن : على الخير والبركة ، وعلى خير طائر . فأسلمتني إليهن . فأصلحن من شأنني . فلم يرعني إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحى . فأسلمتني إليه ، وأنا يومئذ بنت تسع سنين .</p>
8	<p>سنن ابن ماجه Hadis No . 1877</p>	<p>حدثنا أحمد بن سنان . حدثنا أبو أحمد . حدثنا إسرائيل ، عن أبي إسحاق ، عن أبي عبيدة ، عن عبد الله : قال : تزوج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وهي بنت سبع سنين . وبني بها وهي بنت تسع سنين . وتوفي عنها وهي بنت ثمانين سنة . في الزوائد : إسناده صحيح على شرط الشيخين . إلا إنه منقطع . لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه . قاله شعبة وأبو حاتم وابن حبان في الثقات . والترمذي في الجامع . والمزني في الأطراف . وغيرهم . والحديث قدرناه النسائي في الصغرى من حديث عائشة .</p>

9	<p>مسند الإمام أحمد ابن حنبل</p> <p>Hadis No. 174</p>	<p>حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا حسن بن موسى قال حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت:</p> <p>تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم متوفى خديجة قبل مجرجه إلى المدينة بسنتين أو ثلاث وأنا بنت سبع سنين فلما قد منا المدينة جاءني نسوة وأنا لعب في أرجوحة وأنا مججمة فذهبن بي فهياًني وصنعني ثراين رسول الله صلى الله عليه وسلم فني بي وأنا بنت تسع سنين.</p>
10	<p>سنن الترمذي</p> <p>أبواب النكاح عن رسول</p> <p>باب ماجاء في الأوقات التي يستحب فيها النكاح</p> <p>Hadis No. 1099</p>	<p>حدثنا بندار أخبرنا يحيى بن سعيد . حدثنا سفيان عن إسماعيل بن أمية، عن عبد الله بن عروة، عن عروة، عن عائشة قالت:</p> <p>تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال، ويني بي في شوال . وكانت عائشة تستحب أن يبنى بنسائها في شوال .</p> <p>هذا حديث حسن صحيح . لا نعرفه إلا من حديث الثوري عن إسماعيل .</p>
11	<p>سنن أبوداود</p> <p>كتاب النكاح</p> <p>باب في تزويج الصغار</p> <p>Hadis No. 2121</p>	<p>حدثنا سليمان بن حرب وأبو كامل قالوا: ثنا حماد بن زيد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت:</p> <p>تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بنت سبع سنين، [قال سليمان: أو ست]، ودخل بي وأنا بنت تسع .</p>
12	<p>سنن أبوداود</p> <p>كتاب الأدب</p> <p>باب في الأرجوحة</p> <p>Hadis No. 4933</p>	<p>حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد، ح وحدثنا بشر بن خالد، ثنا أبو أسامة قالوا:</p> <p>حدثنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت:</p> <p>إن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجني وأنا بنت سبع أو ست، فلما قد منا المدينة أتتني نسوة، وقال بشر: فأتني أمر رومان، وأنا على أرجوحة فذهبن بي، وهياًني، وصنعني، فأتي بي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فني بي وأنا ابنة تسع، فوقفني بي على الباب فقلت: هيه هيه .</p>



13	سنن أبوداود Hadis No . 4935	حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد، أخبرنا هشام بن عروة، عن عروة، عن عائشة عليها السلام قالت: فلما قدمنا المدينة جاءني نسوة وأنا ألعب على أرجوحة وأنا مجمعة، فذهبن بي، فهياتني وصنعني، ثلاثين بي رسول الله صلى الله عليه وسلم فبني بي وأنا ابنة تسع سنين .
14	مسند الشافعي من الجزء الثاني من اختلاف الحديث من الأصل العتيق	أخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بنت سبع وبني بي وأنا بنت تسع وكنت ألعب بالبنات وكن جواربي يأتيني فإذا رأين رسول الله تقمعن منه وكان النبي صلى الله عليه وسلم يسر بهن إلي
15	سنن النسائي كتاب النكاح انكاح الرجل ابنته الصغيرة .	أخبرنا إسحاق بن إبراهيم قال أنبأنا أبو معاوية قال حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست وبني بها وهي بنت تسع .
16		أخبرنا محمد بن النضر بن مساور قال حدثنا جعفر بن سليمان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم لسبع سنين ودخل علي لتسع سنين .
17	البناء في شوال	أخبرنا اسحق بن إبراهيم قال أنبأنا وكيع قال حدثنا سفيان عن إسماعيل بن أمية عن عبد الله بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال وأدخلت عليه في شوال فأبي نساءه كان أحظى عنده مني .
18	البناء بابنة تسع	أخبرنا محمد بن آدم عن عبدة عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بنت ست ودخل علي وأنا بنت تسع سنين وكنت ألعب بالبنات .

19	سنن الدراري من كتاب النكاح باب بناء الرجل بأهله في شوال Hadis No . 2211	أخبرنا عبيد الله بن موسى عن سفیان عن إسماعيل بن أمية عن عبد الله بن عروة عن عروة عن عائشة قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال وأدخلت عليه في شوال فأبي نساءه كان أحظى عنده مني قالت وكانت تستحب ان يدخل على النساء في شوال باب
20	سنن البيهقي كتاب النكاح باب ما جاء في إنكاح الآباء الأبرار Hadis No . 13435	أخبرنا أبو عبد الله الحافظ حدثني الحسين بن علي بن محمد بن يحيى الدراري حدثني أبو بكر محمد بن إسحاق ثنا أبو كريب ثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم لست سنين وبنى بي وأنا ابنة تسع سنين
21	Hadis No . 13436	وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو سعيد بن أبي عمرو قال ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا أحمد بن عبد الجبار ثنا يونس بن بكير عن هشام بن عروة عن أبيه قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة رضي الله تعالى عنها بعد موت خديجة بثلاث سنين وعائشة يومئذ ابنة ست سنين وبنى بهار رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي ابنة تسع سنين ومات رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائشة ابنة ثمان عشرة سنة

Keterangan :

- Kumpulan hadis dalam lampiran ini hanya sebagai pelengkap dari tulisan. Jika dianggap perlu bisa ditampilkan.
- Nomor hadis diambil dari software *muslim explorer* dari *ekabakti.com*.



# FORMULASI PEMBAGIAN WARISAN 2:1 DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI AL-JABIRI DAN IMPLEMENTASINYA DI PERADILAN AGAMA

*Riyanta*

## A. PENDAHULUAN

Analisis diri (*self analysis*) dan kritisisme diri (*self criticism*) merupakan faktor yang signifikan agar suatu masyarakat atau institusi dapat mempertahankan identitas atau bahkan meningkatkan viabilitasnya ketika dihadapkan pada berbagai tantangan baik internal maupun eksternal. Dalam sejarah perkembangan Islam, kenyataan ini dengan jelas dapat dilihat dengan munculnya berbagai gerakan pembaruan –mengikuti kategorisasi Rahman— baik gerakan pembaharuan modern, maupun pra-modern.<sup>1</sup>

Gerakan pembaruan tersebut merupakan respon umat Islam terhadap tantangan baik internal maupun eksternal seiring dengan perkembangan zaman. Di antara tantangan yang dihadapi umat Islam dan hingga kini boleh dikatakan belum menemukan penyelesaian yang tuntas adalah tantangan modernitas. Dengan demikian masalah yang dihadapi adalah bagaimana merumuskan kembali cara pandang terhadap capaian modernitas dan merumuskan cara pembacaan terhadap tradisi.

Lebih dari dua dekade masalah tersebut terus dikaji oleh setiap intelektual (Arab) yang peduli dengan persoalan tradisi dan modernitas. Salah seorang pemikir Arab yang mencurahkan perhatiannya pada upaya menghadirkan tradisi dalam kemasan yang lebih cocok dengan modernitas adalah M. ‘Abid al-Jabiri, yang menamakan proyek reaktualisasi tradisi Islamnya dengan *Naqd al- ‘Aql al-‘Arabi* (Kritik Nalar Arab) yang antara lain tertuang dalam karyanya *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (1982) dan *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tahliiyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi Tsaqafah al-‘Arabiyyah*

---

<sup>1</sup> Lihat Fazlur Rahman,, “Revival and Reform in Islam”, dalam P.M. Holt, Ann KS. Lambton dan Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol 2 Bolisvick (Cambridge : Cambridge University Press, 1970), hlm. 636 – 656.

(1986). Proyek ilmiah tersebut banyak mendapat sambutan dari kalangan akademisi Arab kontemporer karena keberaniannya dalam membongkar struktur epistemologi Arab --juga Islam-- yang sudah mapan.

Dalam pandangan al-Jabiri, nalar Arab sebagai produk kebudayaan Arab Islam terdiri dari tiga sistem pengetahuan atau *episteme*, yaitu *episteme bayani* yang berasal dari kebudayaan Arab asli, *burhani* yang berasal dari Yunani, dan *'irfani* yang berasal dari tradisi Persia dan Hermetik.<sup>2</sup>

Belakangan, ketiga *epistem* tersebut telah sedemikian rupa mewarnai peta wilayah pemikiran keislaman, tak terkecuali pemikiran hukum Islam yang periode awalnya didominasi *epistem bayani*. Kecenderungan untuk merujuk dan bahkan memadukan ketiga *epistem* tersebut, antara lain, ditandai adanya keberanian untuk membongkar teks-teks hukum yang awalnya dianggap *qath'i*, semisal formulasi pembagian warisan 2: 1 antara laki-laki dan perempuan dalam hukum kewarisan Islam sebagaimana ditunjukkan dalam firman Allah:<sup>3</sup>

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ

Artinya: Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.

Pertanyaannya adalah “bagaimana membaca teks tersebut” karena seperti dikatakan Arkoun bahwa lebih dari sekedar menyusun dan mengagumi tradisi, yang paling penting adalah bagaimana membacanya kembali.<sup>4</sup> Pembacaan ulang terhadap teks-teks hukum secara integratif dengan memadukan ketiga *episteme* dimaksudkan tidak lain untuk menghadirkan kemaslahatan sebagai misi utama hukum Islam. Meski harus diakui bukan pekerjaan mudah di tengah mentradisinya *episteme bayani* di sebagian besar umat Islam, dan ironisnya bahkan di kalangan praktisi hukum peradilan agama sekalipun yang notabene selalu dihadapkan pada peristiwa-peristiwa hukum kongkrit. Padahal sebagai bagian dari agen pembaruan hukum sangat diharapkan mampu menghadirkan produk hukum Islam yang ramah perbedaan. Meski tidak menutup mata ada memang sebagian kecil di antara mereka yang berani keluar dari aturan yuridis normatif sebagai ikhtiar mewujudkan kemaslahatan.

<sup>2</sup> M. 'Abid al-Jabiri, *at-Turas wa al-Hadasah* (Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1991), hlm. 142.

<sup>3</sup> An-Nisa (4): 11.

<sup>4</sup> M. Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 270-281.

## B. SEKILAS TENTANG M. ABED AL-JABIRI DAN PEMIKIRANNYA

Muhammad Abed al-Jabiri adalah seorang intelektual muslim kontemporer yang sangat disegani banyak kalangan dan mempengaruhi banyak pemikiran generasinya, khususnya peminat studi-studi keislaman. Ia dilahirkan di Feji Maroko pada tahun 1936. Prestasi puncak akademiknya diraih di Universitas Muhammad V Rabat Maroko, lantas menjadi dosen di filsafat dan pemikiran Islam di kampus yang sama.

Sesuatu yang diinginkan oleh al-Jabiri adalah bagaimana menggapai modernitas dengan memikir-ulang tradisi. Dalam membahas tradisi, al-Jabiri berangkat dari pertanyaan “bagaimana berinteraksi dengan tradisi?”<sup>5</sup> Untuk menjawab pertanyaan tersebut al-Jabiri mendefinisikan tradisi. Menurutnya tradisi adalah segala sesuatu yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari akidah, syari’ah, bahasa, sastra seni, teologi, filsafat dan tasawuf sebelum masa kemunduran yakni yang menemukan kerangka rujukan sejarah dan epistemologisnya pada masa *tadwin* (periode kompilasi dan kodifikasi ilmu-ilmu agama dan bahasa di abad 2 dan 3 H).<sup>6</sup> Peninggalan klasik tersebut tertulis dalam teks dimana salah satu bagian terbesarnya terdiri dari teks-teks hukum. Karenanya, dari produk yang dihasilkan, peradaban Islam adalah peradaban *fikih*.<sup>7</sup> Kemudian dia menindaklanjuti dengan upaya genealogis atas berbagai gagasan utama yang terdapat dalam pemikiran Arab periode klasik dan menyimpulkan bahwa dalam pemikiran Arab terdapat tiga sistem epistemologi, yakni *bayani*, *burhani* dan *‘irfani*.

*Pertama*, *Episteme bayani* sudah lama digunakan oleh para *fukaha*, *mutakalimun*, dan *ushuliyyun*. Secara leksikal, terma *al-bayan* mengandung beragam arti, yaitu kesinambungan, keterpilahan, jelas dan terang serta kemampuan membuat terang dan jelas. Berdasar arti ini kiranya dapat disimpulkan bahwa makna generik yang terkandung dalam *al-bayan* adalah keterpilahan dan kejelasan. Secara istilah *bayani* adalah pendekatan untuk memahami dan menganalisis teks guna menemukan makna yang dikandung atau dikehendaki lafad. Dengan kata lain, pendekatan ini dipergunakan untuk mengeluarkan makna dhahir dari lafad dan ibarat yang dhahir pula, dan sekaligus istinbat hukum dari teks-teks agama dan al-Qur’an khususnya.

Makna yang dikandung, dikehendaki dan diekspresikan oleh teks, dapat diketahui dengan mencermati hubungan antara makna dengan lafad. Relasi antara makna dengan lafad dapat dilihat dari beberapa segi: pertama, dari segi makna

---

<sup>5</sup> M. 'Abid al-Jabiri, *at-Turas wa al-Hadasah*, hlm. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 30.

<sup>7</sup> M. 'Abid al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1) : Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), hlm. 97.

yang dikandung, meliputi makna *khas*, ‘*am* dan *musytarak*, kedua, dari segi makna yang digunakan dalam konteks tertentu, meliputi *hakiki* dan *majazi*, ketiga, dari segi kejelasan maknanya terbagi menjadi delapan macam dari yang paling jelas sampai yang paling kurang jelas, meliputi *muhkam*, *mufassar*, *nas*, *zahir*, *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyabih*. Keempat, dari segi penunjukannya kepada makna, menurut Hanafiyah, meliputi, *dalalah ‘ibarah*, *dalalah isyarah*, *dalalah al-nas*, dan *dalalah al-iqtida’*. Sedangkan menurut Syafi’iyah terbagi menjadi dua: *dalalah al-manzum* (makna tertulis) dan *dalalah al-mafhum* (makna yang terpahami). Yang terakhir ini dibagi menjadi dua: *mafhum muwafaqah* (makna sejalan) dan *mafhum mukhalafah* (makna berlawanan).<sup>8</sup>

Untuk itu, *episteme bayani* mempergunakan alat bantu berupa ilmu-ilmu kebahasaan dan *uslub-uslub*-nya, *asbab al-nuzul* dan *istinbat* sebagai metodenya. Sementara itu kata-kata kunci yang sering dijumpai dalam *episteme* ini adalah *asl-far’*, *lafad-makna*, *qiyas* dan otoritas salaf. Karena dominasi teks sangat kuat, maka dalam pendekatan ini, peran akal hanya sebatas alat pembenaran atau justifikasi teks yang dipahami atau diinterpretasi.<sup>9</sup> Sebagai akibatnya, pola pikir keagamaan Islam menjadi kaku dan rigid, otoritas teks dan pemikiran salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah teori hukum Islam klasik lebih diunggulkan ketimbang otoritas keilmuan lain, sekaligus tidak adanya kepedulian terhadap isu-isu keagamaan kontekstual.<sup>10</sup>

*Kedua, episteme burhani*. *Burhan* adalah pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan dan hukum-hukum logika. *Episteme burhani* –sering disebut pendekatan rasional argumentatif –adalah pendekatan yang mendasarkan kekuatan rasio melalui instrumen logika –misal induksi dan deduksi. Pendekatan ini menjadikan realitas sebagai sumber kajian. Realitas dimaksud mencakup realitas alam (*kauniyyah*), realitas sejarah (*tarikhiyyah*), realitas sosial (*ijtima’iyyah*) dan budaya (*tsaqafiyyah*). Karena *episteme* ini menjadikan realitas sebagai sumber kajian, maka dalam rangka memahami realitas kehidupan sosial keagamaan secara lebih memadahi, diperlukan pendekatan-pendekatan lain, misal sosiologi, antropologi, budaya, sejarah dan lain-lain. Dalam konteks ini peran akal sangat menentukan guna mencari sebab dan akibat.

---

<sup>8</sup> Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam Al-Gazzali" dalam M. Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 275. Lihat juga, Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, alih bahasa Nurhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 115-151.

<sup>9</sup> Aktivitas intelektual yang bercirikan *hawla al-nas* (seputar teks) semacam itu menghasilkan pola pemikiran yang berorientasi pada "reproduksi" teks dengan al-Qur'an sebagai teks intinya dan mendudukkan rasio pada posisi penentu hukum yang terbatas, baca Nasr Abu Zaid, *Tektualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, alih bahasa Khairon Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 1.

<sup>10</sup> M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilm: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 39 Number 2 July-Desember 2001, hlm. 372.

Pendekatan-pendekatan tersebut berada dalam posisi yang saling berhubungan secara dialektik dan saling melengkapi membentuk jaringan keilmuan. Di sini peran akal sangat menentukan guna mencari sebab dan akibat. Adapun tolok ukur validitas keilmuannya adalah korespondensi yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan akal dengan hukum-hukum alam, juga aspek koherensi (keteraturan berfikir logis) dan upaya terus menerus menyempurnakan temuan-temuan yang telah disusun akal.<sup>11</sup>

*Ketiga, episteme 'irfani.* 'Irfan mengandung beberapa pengertian antara lain: 'ilm atau *ma'rifah*; metode ilham dan kasyf yang telah dikenal sebelum Islam. *Episteme 'irfani* adalah pendekatan yang dipergunakan dalam kajian pemikiran keislaman oleh para sufi dan 'arifun untuk mendapatkan makna batin dari batin lafad dan 'ibarah. Pendekatan ini lebih bertumpu pada instrumen pengalaman batin dan intuisi. Karenanya, sumber utama pengetahuan 'irfani adalah pengalaman. Dalam pendekatan ini, metode yang digunakan adalah *manhaj kasyfi* dan *manhaj mumatsilat* (analogi). Yang pertama tidak menggunakan indera atau akal, tetapi diperoleh melalui *riyadhah* dan *mujahadah*, sedang yang kedua, merupakan metode untuk menyingkap dan menemukan rahasia pengetahuan melalui analogi-analogi. Kendati demikian, kaum 'irfaniyyun tidak berarti dekat dengan mitologi, namun justru ingin menjauhkannya dari wilayah agama, karena mereka berusaha menangkap pesan universal yang ada di balik syari'at, dan makna batin di balik yang zahir. Kata-kata kunci yang sering ditemukan dalam pendekatan ini adalah *ta'wil, hakiki, majazi, mumatsilat, zahir dan batin*. Pendekatan ini banyak dimanfaatkan dalam *ta'wil*. *Ta'wil 'irfani* terhadap al-Qur'an bukan berarti *istinbat* tetapi lebih merupakan upaya mendekati lafad-lafad lewat pemikiran yang berasal dari warisan 'irfani untuk menangkap makna batinnya.<sup>12</sup>

Meski pengetahuan 'irfani bersifat subjektif namun semua orang dapat merasakan kebenarannya. Setiap orang dapat melakukan dengan kadarnya sendiri-sendiri. Oleh karena itu validitas kebenarannya bersifat intersubjektif dan peran akal bersifat partisipatif.<sup>13</sup> Implikasinya dalam konteks pemikiran keislaman, menghampiri agama-agama pada tataran substantif dan esensi spiritualnya, dan mengembangkannya dengan penuh kesadaran akan adanya pengalaman keagamaan orang lain yang berbeda ekspresinya, meski substansi dan esensi yang kurang lebih sama.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 379-380.

<sup>12</sup> Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 223.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 381.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 224.



### C. FORMULASI 2: I DALAM BINGKAI *BAYANI*, *BURHANI* DAN *'IRFANI*

Dalam perspektif *bayani*, hukum kewarisan Islam dipahami secara tekstual tanpa mempertimbangkan epektivitas hukum dalam kehidupan, di samping mengabaikan kemungkinan adanya penafsiran lain yang menyalahi teks. Oleh karena itu, formulasi pembagian warisan 2:1 sebagaimana dijelaskan dalam an-Nisa (4): 11 dianggap sebagai teks hukum *qath'i* yang keberadaannya mutlak tidak dapat ditawar lagi karena petunjuk hukumnya dianggap sudah jelas.

Konstruksi pemahaman di atas tidak lepas dari pengaruh limitasi wilayah ijtihad yang telah dicanangkan oleh *ushuliyyun* --sebagai bagian ulama *bayaniyyun*. Umumnya mereka membuat dua wilayah yang berbeda bagi ijtihad. Ada wilayah-wilayah yang boleh dilakukan ijtihad, dan ada pula wilayah yang sama sekali tidak boleh disentuh ijtihad. Wilayah yang boleh dilakukan ijtihad di samping persoalan-persoalan yang tidak ditunjuki nash, adalah teks-teks hukum yang penunjukannya bersifat *zanni* (tidak jelas). Sedangkan teks hukum yang penunjukannya bersifat *qath'i* (jelas), tidak ada lagi ruang bagi akal, dan tidak boleh dilakukan ijtihad.<sup>15</sup>

Limitasi ruang lingkup ijtihad yang dibuat oleh *ushuliyyun* generasi awal tersebut, oleh genearsi berikutnya dipertahankan bahkan dikembangkan sehingga semakin jelas batas-batasnya, antara hal-hal yang menjadi wilayah ijtihad dan yang bukan menjadi wilayahnya. Limitasi ruang lingkup ijtihad tersebut pada akhirnya dikristalkan menjadi sebuah kaidah --dengan redaksi yang berbeda-beda-- misalnya, "*lā masāga li al-ijtihād fīma fīh naṣ ṣarīh qat'iy*"<sup>16</sup> (tidak ada peluang untuk ijtihad dalam hukum yang telah ada nashnya secara jelas dan *qath'i*) Limitasi ruang lingkup ijtihad yang bermuara pada pelarangan menyentuh nash *qath'i* berakibat bahwa pembaruan hukum Islam tidak bersifat universal melainkan hanya bersifat parsial *ad hoc*.<sup>17</sup>

Di samping itu, bagi kaum *bayaniyyun*, pemahaman mereka terhadap an-Nisa (4): 11 juga didasarkan *asbab al-nuzul* yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut,

---

<sup>15</sup> Di kebanyakan literatur Ushul Fikih, masalah limitasi ruang lingkup ijtihad merupakan bagian yang inheren di dalamnya, meskipun dengan memakai redaksi yang berbeda, lihat misalnya al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), IV: 86-89, Ibnu Qayyim al-Jauziah, *I'lam al-Muqwaq' in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Jil, tt.), II: 199, al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), II: 354, al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1986), IV: 171.

<sup>16</sup> Abdul Karīm Zaydān, *Al-Madkhāl li al-Dirāsah al-Syar'iyah al-Islāmiyyah* (Beirut Muassasah al-Risālah, 1986), hlm 95.

<sup>17</sup> Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 232.

yakni seorang perempuan (isteri Sa'ad bin Rabi') datang menghadap Rasulullah dengan membawa dua orang putri Sa'ad. Perempuan itu berkata,

“Wahai Rasulullah, dua anak perempuan ini adalah putri Sa'ad bin Rabi', ayah mereka gugur sebagai syuhada dalam pertempuran Uhud. Paman mereka telah mengambil semua harta peninggalannya, sehingga mereka berdua tidak kebagian apa-apa, padahal mereka tidak dapat menikah tanpa harta” Kemudian Rasulullah menjawab bahwa, Allah akan memutuskan persoalan tersebut”. Kemudian turunlah ayat kewarisan tersebut.<sup>18</sup>

Jelas bahwa, bagi kaum *bayaniyyun*, formulasi pembagian warisan 2: 1 antara laki-laki dengan perempuan adalah final karena di samping ditunjuki oleh nash yang *qath'i* juga disandarkan kepada alasan-alasan yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut (*asbāb al-nuzūl*).

Namun tidaklah demikian bagi kaum *burhaniyyun*, sebab jika dilacak dari kondisi sosio kultural masyarakat Arab saat itu, maka jelas sekali bahwa ketentuan warisan 2:1 yang diperkenalkan al-Qur'an di atas, merupakan bentuk adaptasi dengan budaya Arab. Apa yang ditempuh al-Qur'an merupakan langkah maju dan beresiko karena telah berani menyimpang dari budaya yang telah mengakar kuat di tengah masyarakatnya. Sebelum Islam datang, kedudukan wanita tak lebih dari sekedar barang yang tak berharga, sehingga sama sekali tak diberi bagian warisan. Dengan kehadiran Islam, harkat dan martabat wanita diangkat dan diakui eksistensinya. Oleh karena dalam masyarakat Arab dianut sistem kekeluargaan patrilineal, maka wajar bila Islam memberi porsi yang lebih besar kepada lelaki.

Berdasarkan kenyataan sejarah, banyak ketentuan dalam Islam yang merupakan bentuk adopsi dan modifikasi dari ketentuan-ketentuan pra Islam. Menurut al-Syatibi, ketentuan warisan 2:1 tersebut termasuk salah satu dari ketentuan pra-Islam yang dimodifikasi dan dilegalisir oleh Islam.<sup>19</sup>

Uraian di atas menunjukkan betapa besar pengaruh sosio kultural Arab terhadap nash al-Qur'an. Ini berarti bahwa penganggapan an-Nisa (4): 11 sebagai ayat *qath'i* dengan tidak boleh disentuh ijtihad, hanyalah karena penafian unsur historisitas al-Qur'an, yang jelas-jelas dipengaruhi budaya setempat pada masanya. Pengingkaran terhadap realitas pengaruh budaya Arab sebagai implikasi pengakuan terhadap eksistensi ayat *qath'i* berikut konsekuensinya, ternyata juga masih membelenggu para

---

<sup>18</sup> Muhammad Alī al-Šābūnī, *al-Mawāris fi Syarī'at al-Islāmiyyah* (Cairo: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 28.

<sup>19</sup> Al-Syatibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), II: 51.

mufassir, sehingga dalam kitab-kitabnya masih mempertahankan formulasi 2:1.<sup>20</sup> Kesadaran akan pengaruh budaya Arab terhadap ketentuan hukum al-Qur'an bukan berarti mengharuskan kita berpaling dari hukum tersebut, melainkan mencari bentuk alternatif ketentuan hukum lain, jika memang situasi dan kondisi memang berbeda dengan kondisi Arab. Bagi masyarakat yang bercorak sama dengan Arab, ketentuan hukum tersebut tentunya masih relevan diterapkan. Oleh karena itu, N. J. Coulson menawarkan perlunya penafsiran secara sosiologis terhadap hukum kewarisan Islam. Dengan cara ini, hukum kewarisan juga dibahas lewat kesejarahannya dengan segala perkembangan bangsa Arab. Penafsiran seperti ini jelas memungkinkan konstruksi-konstruksi tertentu dalam hukum kewarisan akan berubah.<sup>21</sup>

Bagi kaum 'irfaniyyun, teks-teks agama dipahami secara umum. Di sini, doktrin agama normatif dijadikan proyek percontohan pembinaan hukum ilahiyah yang karena pemunculan suatu hukum baru merupakan kebebasan rasio yang berlandaskan rasa tanggungjawab penuh terhadapnya. Hukum kewarisan Islam normatif dapat saja diganti dengan hukum kewarisan modern yang secara keseluruhan di bawah naungan intelektual manusia. Hal yang sangat penting adalah pesan-pesan keadilan universal hukum Islam dalam rangka merealisasikan kemaslahatan transformatif. Di sini, keadilan dan kemaslahatan—sebagai tujuan utama hukum Islam—dikembangkan secara rasional agar hubungan antar manusia dapat terpelihara dengan baik dengan keadilan yang dipahami manusia secara sosio kultural. Inti hukum inilah yang harus direfleksikan dalam setiap pembentukan hukum. Kelompok ini merasa lebih bebas dan tidak terikat dengan doktrin metode berpikir lama yang dianggap mengikat. Oleh karena itu, formulasi 2:1 sebagaimana diajarkan oleh an-Nisa (4): 11, pesan universalnya adalah keadilan dalam membagi warisan, inilah sebenarnya yang bersifat *qath'i*, bukan keharusan membagi warisan dengan formulasi 2:1 antara laki dengan perempuan. Dengan demikian keadilan itu bersifat relatif.

#### D. OPERASIONALISASI

Dipahami, dalam pemikiran Islam klasik, wilayah pemikiran keislaman lebih banyak bertumpu pada persoalan kalam, falsafah, tasawwuf dan hukum. Belakangan, persoalan-persoalan dalam pemikiran Islam kontemporer tidak hanya meliputi empat persoalan di atas tetapi jauh lebih kompleks, meliputi antara lain, persoalan sosial

---

<sup>20</sup> Beberapa mufassir dalam kitabnya masih mempertahankan formulasi 2:1, misalnya, al-Zamakhshyari, *al-Kasasyaf* (Mesir: al-Babi al-Halabi, 1972), IV: 505-506, Muhammad Abduh dan Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar* (Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah li al-Kitab, 1973), IV: 332-333 dan al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1974), IV: 196.

<sup>21</sup> N.J. Coulson, *History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), hlm. 45.

keagamaan, sosial budaya, sosial politik, ekonomi, sains, teknologi, isu-isu berkaitan dengan keadilan, HAM, demokrasi, pluralisme, gender, dan lain-lain.

Jika wilayah pemikiran keislaman kontemporer sebagaimana tergambar di atas, maka bagaimana relasi antara ketiga *episteme* –*bayani*, *burhani* dan *'irfani* -- di atas? Penentuan bentuk relasi antara ketiganya menjadi sangat penting, karena kesalahan dalam menentukan pola hubungan antara ketiganya berpengaruh terhadap hasil yang akan dicapai. Ada tiga jenis hubungan antara ketiganya: paralel, linier dan sirkular.<sup>22</sup>

*Pertama*, pola hubungan berbentuk paralel berarti bahwa masing-masing pendekatan berjalan sendiri-sendiri, tanpa ada hubungan antara pendekatan yang satu dengan yang lain. Akibatnya, nilai manfaat dan pengembangan keilmuan yang akan diperoleh menjadi sangat minim, tidak membuka wawasan dan gagasan baru yang bersifat transformatif. Bentuk hubungan ini menggambarkan bahwa dalam diri seseorang muslim terdapat tiga jenis pendekatan keilmuan keagamaan Islam sekaligus, tetapi masing-masing berdiri sendiri, tidak ada komunikasi. *Kedua*, pola hubungan linier, mengasumsikan bahwa salah satu dari ketiga pendekatan tersebut akan menjadi yang utama. Karena terlanjur memberikan keistimewaan pada salah satu pendekatan, maka akibatnya mengabaikan kontribusi pendekatan yang lain. Jenis pemilihan relasi semacam ini mengantarkan pada sebuah kebuntuan yang biasanya terekspresikan pada klaim kebenaran yang berlebihan. Sedang *ketiga*, pola hubungan sirkular, artinya masing-masing pendekatan keilmuan dalam pemikiran keislaman sadar akan keterbatasan, kelemahan dan kekurangan yang melekat pada diri pendekatan tersebut dan sekaligus bersedia menerima masukan dan memperbaiki kekurangan yang melekat padanya. Dengan demikian, kekurangan dan kesalahan pada masing-masing pendekatan dapat dikurangi dan diperbaiki. Pola hubungan inilah yang diidealkan dalam rangka merespon kompleksitas persoalan kontemporer. Mengapa, karena pola hubungan paralel tidak membuka wawasan baru dan masing-masing *episteme* hanya bertahan pada posisinya sendiri, tidak mau berdialog dengan *episteme* lain, yang ujung-ujungnya melahirkan eksklusivitas, sedang pola hubungan linier melihat *episteme* lain tidak valid, yang kemudian memaksakan jenis *episteme* yang dimiliki dan dikuasainya sekaligus menafikan masukan *episteme* lain. Akibatnya mudah terjebak pada klaim kebenaran.

Mencermati pola hubungan ketiga corak *episteme* di atas, maka pemahaman terhadap pola pembagian warisan 2:1 dalam hukum kewarisan Islam harus mengakomodasi ketiganya. Hal ini dilandasi kesadaran akan ketidaksempurnaan

---

<sup>22</sup> M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi., hlm. 383-387.

masing-masing *episteme* dan kesediaan untuk saling memberi dan menerima masukan dari *episteme* lain. Jika demikian maka teks hukum tentang pola pembagian warisan 2:1 harus digali secara tekstual dan kontekstual dengan mempertimbangkan pesan-pesan keadilan, elastisitas dan universalitas, terlebih di lingkungan komunitas umat Islam yang plural.

## E. FORMULASI 2: 1 DALAM PRAKTIK PERADILAN

Diskusi mengenai hak kewarisan anak laki-laki dan anak perempuan dalam konteks kemodernan dan keindonesiaan seringkali dihadapkan oleh beberapa problem yang cukup rumit. Pada level wacana, isu mengenai hak dan kedudukan anak perempuan dalam skema hukum kewarisan Islam selalu saja menjadi fokus perdebatan yang tak kunjung usai terutama ketika dipertautkan dengan prinsip-prinsip kesetaraan gender dan hak asasi manusia. Pada level praktik, penerapan hukum kewarisan Islam secara konsisten kerap berbenturan dengan kesadaran hukum masyarakat Indonesia di satu sisi dan perubahan sistem dan struktur sosial masyarakat modern, khususnya pergeseran eksistensi dan kedudukan perempuan dalam pelbagai bidang kehidupan di sisi lain.

Sejauh ini, pandangan masyarakat muslim terhadap hak kewarisan anak laki-laki dan perempuan terbelah menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah mereka yang berpandangan bahwa bagian anak laki-laki dan perempuan harus sesuai dengan teks hukum Islam yang jelas (*ṣarih*), yaitu 2:1 (dua berbanding satu), anak laki-laki mendapatkan dua kali bagian anak perempuan sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an (4): 11. Akibatnya, konsep ini memukul rata semua kasus kewarisan laki-laki dan perempuan dan berpijak pada konsep yang lahir dari pemahaman ayat tersebut. Kelompok pertama ini umumnya direpresentasikan oleh ulama klasik. Sedangkan kelompok kedua berpandangan bahwa pola pembagian warisan dua berbanding satu harus dipahami secara kontekstual dan tidak dapat diterapkan begitu saja. Hal ini dikaitkan dengan kesadaran adanya perbedaan konteks kultur sosial masyarakat Arab sebagai "penerima pertama" doktrin kewarisan Islam dengan masyarakat lain, termasuk Indonesia sebagai "penerima kedua" yang mungkin memiliki kultur sosial berbeda.

Selain unsur kontekstual, penjelasan tentang perbedaan pendapat mengenai hak kewarisan anak laki-laki dan perempuan dapat ditelusuri dari terma "anak" (*walad*) yang menjadi pangkalnya. Dalam memahami konsep *walad*, ulama terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama memahami istilah *walad* hanya anak laki-laki. Pendapat ini didasarkan analisis kebahasaan bahwa *walad* dalam bahasa Arab

dikategorikan sebagai lafad *muzakkar* (menunjuk makna laki-laki). Sementara itu untuk menunjuk anak perempuan harus dilengkapi dengan tanda bahasa yang menunjuk anak perempuan, misalnya *ta' marbūtah* (ة), sehingga menjadi *waladah*. Hal yang sama terjadi pada lafad *ibn* (anak laki-laki) dan *bint* atau *ibnah* (anak perempuan). Sedangkan kelompok kedua berpendapat sebaliknya. Kata *walad* dianggap sebagai konsep umum yang mencakup anak laki-laki dan perempuan. Menurutnya, terma *walad* dalam ayat-ayat kewarisan seringkali dipahami sebagai anak laki-laki. Akibatnya hanya anak laki-laki yang menjadi sebab terhalang dan tertutupnya kewarisan pihak lain. Pemahaman semacam ini merupakan pereduksian besar-besaran terhadap ketentuan al-Qur'an (4): 11 karena sejatinya dalam ayat ini terma *walad* mencakup dua jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan. Pemaknaan reduktif tersebut jelas menyalahi keistimewaan bahasa Arab yang memiliki kosa kata berbentuk maskulin yang sekaligus mengandung arti feminin. Artinya, sekalipun di ayat tersebut digunakan istilah *walad*, makna yang dimaksud juga mencakup anak perempuan (*waladah*).

Perbedaan pendapat mengenai hak kewarisan anak laki-laki dan perempuan di atas tampak jelas juga mewarnai putusan-putusan di lembaga peradilan agama. Dalam penelusuran penulis, putusan-putusan peradilan agama tingkat pertama, banding dan kasasi umumnya memberikan hak kewarisan 2: 1 kepada anak laki-laki dan anak perempuan.<sup>23</sup> Putusan tersebut selain didasarkan pada teks al-Qur'an (4): 11 yang dianggap jelas dan tidak memungkinkan untuk ditafsirkan kepada makna lainnya, juga mendasarkan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai hukum terapan di peradilan agama. Pasal 176 KHI misalnya menyatakan bahwa bagian anak laki-laki dua berbanding satu dengan anak perempuan.

Dalam penelusuran juga ditemukan, setidaknya tiga putusan pengadilan tingkat pertama di Makassar yang termasuk kategori parental atau bilateral sistem kekerabatannya menunjukkan bahwa tiga perkara yang diputuskan memberikan bagian sama antara anak laki-laki dengan anak perempuan yaitu satu berbanding satu (1: 1). Putusan-putusan dimaksud adalah (1) perkara No. 20/Pdt.G/ 1999/PA.Mks. (2) perkara No. 338/Pdt.G/1999/PA.Mks. dan (3) perkara No. 230/ Pdt.G/ 2000/ PA. Mks. Dari ketiga putusan tersebut, para pihak merasa puas karena telah memenuhi rasa keadilan sehingga mereka tidak lagi mengajukan upaya hukum banding. Ketiga

---

<sup>23</sup> Sebagai contoh, misalnya putusan PA Pekanbaru Nomor: 110/Pdt.G/1998/PA.Pbr. putusan PTA Pekanbaru Nomor: 33/Pdt.G/1999/PTA.Pbr. dan putusan Mahkamah Agung Nomor: 03K/AG/2001, Nomor: 210K/AG/1997, Nomor: 142K/AG/1995, Nomor: 99K/AG/1997 dan Nomor: 217K/AG/1997.

putusan tersebut dianggap sebagai pelopor karena keberaniannya untuk tidak terpaku kepada teks demi menggapai kemaslahatan.

Upaya mewujudkan kemaslahatan di tengah kompleksitas para pihak pencari keadilan mendorong hakim harus keluar dari aturan yuridis normatif yang ada yaitu dengan melakukan penemuan hukum (*rechtsvinding*) yang dibenarkan baik oleh hukum positif maupun hukum Islam. Pembenaran oleh hukum positif tersebut, misalnya sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 5 Undang-undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman, bahwa hakim wajib menggali, mengikuti dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat. Selain itu Kompilasi Hukum Islam dalam Pasal 229 juga memberikan kewenangan kepada hakim dalam menyelesaikan perkara yang diajukan kepadanya agar memperhatikan dengan sungguh-sungguh nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat sehingga memberikan putusan yang sesuai dengan rasa keadilan.

Dari segi penemuan hukumnya (*istinbath*)<sup>24</sup> yang mengarah lahirnya putusan, mayoritas hakim Pengadilan Agama, Pengadilan Tinggi Agama dan Mahkamah Agung cenderung menggunakan penalaran *bayani*, yakni metode penalaran hukum yang dilakukan dengan cara memahami dan atau menganalisis teks hukum guna menemukan atau mendapatkan makna yang dikandung dalam atau dikehendaki suatu pernyataan hukum. Dengan kata lain metode ini digunakan untuk mengeluarkan makna *zahir* dari pernyataan hukum yang *zahir* pula. Obyek metode ini adalah al-Qur'an, hadis dan teks-teks hukum lainnya dengan melihatnya dari segi jelas dan tidaknya makna atau pernyataan hukum sehingga ditemukan pernyataan hukum yang jelas (*zāhir ad-dalālah*) dan tidak jelas (*khafi ad-dalālah*).

Dalam pandangan M. Amin Abdullah, meskipun masih akan tetap diperlukan, pendekatan *bayani* yang normatif tersebut memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, kurang memiliki pijakan realitas historis, sosiologis dan antropologis sehingga

---

<sup>24</sup> Dalam kepastakaan hukum Islam, penemuan hukum dikenal dengan istilah *istinbath*, sedangkan kegiatan intelektualnya dikenal *ijtihad* yakni mencurahkan segenap kemampuan untuk mendapatkan ketentuan hukum dari al-Qur'an dan as-Sunnah yang tidak jelas maknanya, juga terhadap persoalan yang tidak ada nashnya dengan cara berpikir menggunakan sarana yang telah ditentukan, Asjmundi Abdurrachman, "Sorotan terhadap Berbagai Masalah Sekitar Ijtihad" Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah yang disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 25 Mei 1996, hlm. 3-4. Menurut Syamsul Anwar, dalam konteks hukum Islam, istilah penemuan hukum (*rechtsvinding*) lebih tepat ketimbang pembentukan hukum (*rechtsvorming*) karena diyakini bahwa hukum itu tidak dibuat tetapi ditemukan. Mujtahid tidak membuat tetapi menemukan hukum, di samping adanya keyakinan bahwa hukum itu dibuat oleh Tuhan sebagai *Syāri'*. Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali", dalam Amin Abdullah, ed., *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 273-274.

menimbulkan kesenjangan antara teori dengan praktik. Dalam fikih misalnya, banyak hukum fikih yang sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman tetapi masih tetap saja diajarkan kepada generasi muda. Kedua, kurang mampu mengapresiasi perkembangan keilmuan yang sedemikian cepat. Perkembangan ilmu-ilmu sosial dan humaniora dan terlebih sains dan teknologi akan sulit direspon oleh pendekatan *bayani* tersebut. Akibatnya kajian-kajian keislaman stagnan karena tidak mau beranjak dari posisi yang mapan semenjak berabad-abad lampau.<sup>25</sup>

Dalam pendekatan *bayani*, oleh karena dominasi teks sedemikian kuat, maka peran akal hanya sebatas sebagai alat membenaran atau justifikasi teks yang dipahami atau diinterpretasi. Sebagai akibatnya, pola pikir keagamaan Islam menjadi kaku, dan otoritas teks yang dibakukan dalam kaidah-kaidah teori hukum Islam klasik lebih diunggulkan ketimbang isu-isu keagamaan kontekstual.

Dalam konteks kekinian, pembacaan teks hukum haruslah sangat terbuka untuk pemberian makna. Membaca undang-undang misalnya, haruslah tidak diartikan “mengeja pasal-pasal undang-undang”. Independensi dan kebebasan hakim juga terletak pada kebebasannya untuk memberikan makna kepada teks hukum. Teks-teks hukum bisa bermanfaat, tetapi tunduk absolut kepada teks hukum tidaklah tepat. Pendekatan *bayani*, *burhani* dan *‘irfani* menghendaki agar teks hukum selalu dalam proses diperbarui dan disempurnakan. Oleh karena itu, hakim dituntut berani membaca teks hukum dengan makna yang lebih luas secara progresif, yaitu menempatkan pada konteks sosial dan tujuan sosial masa kini. Teks-teks hukum terkadang malahan bisa merusak masyarakat apabila tidak dibaca dan dimaknai secara progresif. Selain itu, konsep kekinian telah beralih dari cara pandang positivisme yang selalu menekankan pada sesuatu yang jelas, terpatok, terpilah dan terkuilifikasi sebagai akibat pengaruh doktrin formalistik.<sup>26</sup> Dengan mempertahankan pola pikir demikian hukum kewarisan Islam menjadi tidak peka dan tidak responsif hingga mengabaikan hak-hak ahli waris tertentu, meski sebenarnya memiliki hubungan kekerabatan yang sama-sama dekat dengan pewaris.

Senada dengan pernyataan di atas, Khaled M. Abou el-Fadl<sup>27</sup> menyatakan, al-Qur’an dan as-Sunnah adalah “karya yang terus berubah”. Keduanya merupakan teks-

---

<sup>25</sup> M. Amin Abdullah, “Perkembangan Paradigma dan Pendekatan dalam Studi Islam” Makalah Disampaikan dalam Pendalaman Materi Program Doktor (S3) By Research UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1-2 Februari 2012, hlm. 5.

<sup>26</sup> Anthony Freddy Susanto, *Semiotika Hukum, Dari Dekonstruksi Teks menuju Progresitas Makna* (Jakarta: Reflita Aditama, 2005), hlm. 76.

<sup>27</sup> Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, alih bahasa Cecep Lukman Yasin, cet. I (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 212-213.



teks hukum yang terbuka (*the open texts*) yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi. Jika teks tidak lagi mampu berbicara atau dibungkam suaranya, tidak ada alasan menggeluti teks, dan bagaimanapun teks sudah membeku dan tertutup dalam kondisi terakhir ketika ia ditafsirkan. Penutupan teks ini terjadi ketika pembaca bersikeras bahwa teks mengandung makna yang telah ditentukan, stabil, tetap dan tidak berubah. Resiko dari penutupan sebuah teks adalah, teks akan dipandang tidak lagi relevan.

Menyadari akan keterbatasan, kelemahan dan kekurangan yang melekat pada diri pendekatan *bayani*, *burhani* dan *'irfani* tersebut dan sekaligus kesediaan menerima masukan dan memperbaiki kekurangan yang melekat padanya, maka pembacaan teks hukum secara progresif dilakukan dengan menalar teks hukum tidak hanya secara tekstual namun juga kontekstual, filosofis dan sosiologis di mana suatu teks hukum selalu menyatakan “lebih” dari yang dimaksudkan yang tidak lain untuk tujuan kemaslahatan, kemanusiaan, keadilan, kesejahteraan dan kepedulian. Dengan mengoperasionalkan ketiga penalaran tersebut secara sirkular akibatnya akan terjadi perubahan terhadap pemahaman hukum kewarisan Islam yang selama ini dianut oleh kebanyakan yuris Islam di dunia termasuk Indonesia, khususnya tentang formulasi pembagian warisan 2: 1 antara laki-laki dengan perempuan. Penalaran melalui pola hubungan sirkular inilah yang diidealkan dalam rangka merespon kompleksitas persoalan kontemporer.

## F. SIMPULAN

Membongkar nalar klasik yang masih tertanam kuat dalam kesadaran dan keyakinan umat Islam --semisal terkait dengan pemahaman terhadap al-Qur'an, hadis dan fikih-- merupakan tugas penting yang harus dilakukan oleh intelektual muslim sekarang ini. Sebab, nalar klasik --dengan segala kebesarannya-- bukanlah produk pemikiran suci dan selalu sesuai untuk diterapkan dalam segala ruang dan waktu. Jika demikian, melakukan pembacaan secara kritis untuk melihat sisi-sisi progresif dan dinamis dalam tradisi menjadi sangat penting. Terlebih belakangan, peta wilayah pemikiran keislaman semakin kompleks, yang meniscayakan pola pengkajian dan pemahaman tidak sekedar tekstual dan kontekstual, tetapi bahkan melampaui teks dan konteks. Di sinilah posisi strategis eksperimentasi pemikiran al-Jabiri dengan pembacaan kontemporer terhadap tradisi dalam pengertian “kritik nalar”.

Dengan demikian, menurut al-Jabiri dapat disimpulkan bahwa formulasi pembagian warisan 2:1 tidak bersifat *qath'i*. Ia dapat berubah sesuai dengan fungsi

transformatif al-Qur'an. Justru kalau 2: 1 itu dipandang tetap, maka al-Qur'an hanya bersifat historis. Padahal, kebenaran al-Qur'an lebih bersifat transhistoris.

Kuatnya tradisi *episteme bayani* di kalangan umat Islam, dan bahkan di sebagian besar praktisi hukum peradilan agama telah memunculkan asumsi bahwa formulasi pembagian warisan 2: 1 bersifat *qath'i*, artinya aturan tersebut tidak boleh dipertanyakan dan diperdebatkan lagi. Padahal semestinya aturan tersebut dipahami secara integratif yang tidak hanya bertumpu pada pemahaman tekstual namun juga harus kontekstual, sosiologis dan filosofis. Dengan cara demikian hukum kewarisan Islam akan tetap eksis kapanpun dan di manapun.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. "al-Ta'wil al-'Ilm: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *al-Jami'ah*, Vol. 39 Number 2 July-December 2001.
- . "Perkembangan Paradigma dan Pendekatan dalam Studi Islam" Makalah Disampaikan dalam Pendalaman Materi Program Doktor (S3) By Research UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1-2 Februari 2012.
- Abdurrahman, Asjmun. "Sorotan terhadap Berbagai Masalah Sekitar Ijtihad" Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah yang disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 25 Mei 1996.
- Abou el-Fadl, Khaled M. 2004. *Atas Nama Tuhan*, alih bahasa Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.
- Al-Amidi. 1986. *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- al-Jabiri, M. Abed. 1989. *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1) : Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- . 1991. *at-Turas wa al-Hadasah*. Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabi.
- . 1989. *Naqd al-'Aql al-'Arabi (2): Bunyat al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.
- al-Jauziah, Ibnu Qayyim. T.t. *I'lam al-Muwaqqi' in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Jil.
- al-Shabuni, Muhammad Ali. 1979. *al-Mawaris fi Syari'at al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr.

- Al-Syatibi. T.t. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Anwar, Syamsul. 2000. "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam Al-Gazzali" dalam M. Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.
- Arkoun, Muhammad. 1994. *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.
- Coulson, Noel J. 1964. *History of Islamic Law*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Kamali, Muhammad Hashim. 1996. *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, alih bahasa Nurhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahman, Fazlur. 1970. "Revival and Reform in Islam", dalam P.M. Holt, Ann KS. Lambton dan Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol 2. Bolisvick, Cambridge : Cambridge University Press.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi. 2002. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media.
- Susanto, Anthony Freddy. 2005. *Semiotika Hukum, Dari Dekonstruksi Teks Menuju Progresitas Makna*. Jakarta: Reflila Aditama.
- Zaid, Nasr Abu. 2001. *Tektualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, alih bahasa Khairon Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS.

# URGENSI PARAMETER DAN ASSESSMENT SENSITIFITAS GENDER<sup>1</sup>

*Alimatul Qibtiyah*

## **A. LATAR BELAKANG**

Selama ini pemenuhan terhadap hak-hak perempuan dan anak belum berjalan dengan baik, sehingga banyak dijumpai penelantaran terhadap hak-hak mereka. Kejadian ini disebabkan oleh lemahnya perspektif kesetaraan dalam penanganan hukum untuk kasus-kasus seperti kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), pernikahan dini, perceraian, *hadhanah*, poligami, dan pelaksanaan fungsi reproduksi perempuan. Mekanisme keadministrasian dan pertimbangan hukum juga belum sepenuhnya mengarah pada upaya perlindungan terhadap hak-hak perempuan dan anak.

Semakin disadari bahwa Hakim Pengadilan Agama (PA) mempunyai posisi dan kedudukan yang sangat strategis. Mereka bersentuhan langsung dengan jaminan perlindungan hak-hak dalam keluarga secara lebih setara dan adil serta perhatian khusus pada kelompok yang lemah. Dengan terpenuhinya jaminan tersebut, kasus-kasus KDRT diharapkan dapat berkurang, karena ia berkaitan erat dengan harkat dan martabat kemanusiaan.

Wilayah kekerasan, diskriminasi dan eksploitasi terhadap perempuan dan anak-anak sangat luas: mulai dari ranah domestik sampai publik, dari domain masyarakat sampai domain negara, dari aspek ekonomi sampai seksual.

---

<sup>1</sup> Tulisan ini disusun berdasarkan bahan Seminar Nasional dengan tema "Penyusunan *Best Practice* Hak-hak dalam Keluarga" tanggal 23–25 November 2009 di Yogyakarta, yang diselenggarakan oleh PSW UIN Sunan Kalijaga. Narasumber yang hadir: Sri Wiyanti Eddyono, SH, LLM (HR) dari Komnas Perempuan, Nurul Lailia, S.H. dari Rifka Annisa, dan Yayasan Putroe Kandee Aceh. Peserta aktif Seminar terdiri dari para hakim PA, Ketua KUA, dan BP4.

Merujuk pada laporan Komnas Perempuan (2007), KDRT mencakup tujuh (7) bentuk tindak kekerasan, yaitu:

1. KTI (kekerasan terhadap istri; 46.884 kasus atau 95%),
2. RP (relasi personal, 970 atau 2%)
3. KDP (kekerasan dalam pacaran, 912 atau 2%),
4. KTAP (kekerasan terhadap anak perempuan, 623 kasus),
5. PRT (pekerja rumah tangga, 89),
6. KMS (kekerasan mantan suami, 49)
7. KMP (kekerasan mantan pacar, 10).

KTI yang merupakan bentuk KDRT paling dominan (95%) dari semua bentuk yang ditangani oleh lembaga pengada layanan. Jenis KDRT meliputi kekerasan ekonomi (52%), kekerasan psikis (22%) kekerasan fisik (17%) dan kekerasan seksual (9%).

Kita tidak dapat lagi menutup mata terhadap kenyataan tersebut. Kita dituntut untuk berbuat sesuatu secara kolektif dan kolegal. Realitas tersebut menjadi dorongan kuat bagi kita untuk menyusun parameter mengenai pengintegrasian dan upaya perlindungan terhadap hak-hak perempuan dan anak-anak dalam penerapan Hukum Perkawinan.

Parameter sensitifitas berfungsi sebagai panduan standar untuk melaksanakan pengintegrasian muatan UU Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT), UU Perlindungan Anak, dan peraturan yang relevan lainnya ke dalam peraturan dan perundang-undangan yang selama ini telah terbiasa digunakan oleh PA. Terobosan strategis perlu ditempuh untuk memenuhi rasa keadilan para pihak yang seringkali menjadi korban, yaitu perempuan dan anak-anak.

Secara sosiologis, para hakim PA bukan hanya sebagai juru bicara perundang-undangan (*la bouche de la lois*), tetapi juga sebagai juru bicara masyarakat (*la bouche de la societa*). Diperlukan sikap dan perilaku yang pro-aktif (memberi perlindungan); kreatif (menggunakan sumber hukum dan kebijakan yang relevan); dan responsif (memperhatikan terhadap kebutuhan korban).

Peran PA dalam penanganan kasus KDRT sangat strategis. Banyak kasus KDRT dibawa ke PA melalui kasus perceraian dengan alasan utamanya adalah proses penyelesaiannya lebih mudah, dan proses persidangan yang tidak berbelit-belit.

Dengan lahirnya UU PKDRT dan UU Perlindungan Anak, serta UU yang sejenis, muncul harapan baru dalam perkembangan hukum, yaitu:

1. Adanya jaminan hukum yang bertujuan menangani KDRT, mendorong pertanggungjawaban pelaku, memberdayakan kembali perempuan dan anak-anak yang menjadi korban, dan mencegah segala bentuk kekerasan.
2. Berkembangnya beragam kelembagaan yang dibentuk untuk mendukung akses perempuan dan anak korban kekerasan terhadap keadilan, pemulihan dan kebenaran (di tingkat masyarakat dan negara).
3. Penggunaan UU PKDRT dan UU Perlindungan Anak oleh lembaga di jajaran pengadilan cenderung meningkat.
4. Tumbuhnya bangunan pengetahuan tentang Kekerasan Terhadap Perempuan dan Anak (KTPA) dalam berbagai konteks, yang menggambarkan besarnya komitmen bangsa dalam gerakan pemberdayaan perempuan serta pencegahan KTPA, diikuti dengan semakin tumbuhnya kesadaran terhadap isu-isu KTPA (Sri Wiyanti Eddyono, 2009).

Dengan komitmen pemberdayaan yang kuat, PA berperan strategis dalam merubah kondisi masyarakat menjadi lebih baik dalam rangka membangun bangsa yang semakin bermartabat. Sebuah kesempatan untuk menyemaikan ajaran *Islam rahmatan lil 'alamin* untuk mewujudkan keluarga yang *sakinah mawaddah warahmah* dalam sebuah negeri yang *baladatan toyyibatun warabbun ghofur*.

Terobosan penting yang harus dilakukan:

1. Peran aktif hakim dalam memberikan perlindungan kepada korban.
2. Mengintegrasikan UU PKDRT, UU Perlindungan Anak, dan UU Kewarganegaraan dalam putusan.
3. Menghubungkan kasus-kasus hukum dengan perkembangan hukum terkini.
4. Mengajukan sita sebelum putusan Pengadilan.
5. Menggunakan Yurisprudensi MA: istri yang menggugat suami tetap memiliki hak atas nafkah terhadap kesalahan yang dilakukan oleh suami.
6. Memanfaatkan PERMA No. 1 Tahun 2008: perpanjangan waktu mediasi untuk dapat menghubungkan korban dengan LSM atau lembaga layanan pendamping.

## **B. KOMITMEN NASIONAL DAN INTERNASIONAL**

Komitmen Nasional yang penting diperhatikan adalah:

1. UUD 1945
2. UU No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan
3. UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM

4. UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak
5. UU No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT
6. UU No. 13 Tahun 2006 tentang Perlindungan Saksi dan Korban
7. UU No 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan
8. UU No. 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang
9. Instruksi Presiden (Inpres) No. 9 Tahun 2000 Tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional.

Pemerintah Indonesia melalui Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) 1999 menyatakan bahwa Pengarusutamaan Gender (PUG) merupakan kebijakan nasional untuk mewujudkan Kesetaraan dan Keadilan Gender (KKG). Perlu strategi yang tepat untuk melaksanakan kebijakan nasional tersebut agar dapat menjangkau ke seluruh instansi pemerintah, swasta, masyarakat, dan lain sebagainya.

Undang-Undang No. 25 Tahun 2000 Tentang Program Pembangunan Nasional (PROPENAS) menetapkan mengenai upaya pelaksanaan PUG yang mencakup semua bidang pembangunan, yaitu: hukum, ekonomi, politik, agama, pendidikan, sosial dan budaya, pembangunan daerah, sumber daya alam dan lingkungan hidup, dan pertahanan keamanan.

Mengingat pentingnya strategi PUG, Pemerintah memandang perlu mengeluarkan Instruksi Presiden (Inpres) No. 9 tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional, yang menginstruksikan:

1. Melaksanakan PUG guna terselenggaranya perencanaan, penyusunan, pelaksanaan, pemantauan, dan evaluasi atas kebijakan dan program pembangunan nasional yang berperspektif gender sesuai dengan bidang tugas dan fungsi, serta kewenangan masing-masing.
2. Memperhatikan secara sungguh-sungguh Pedoman PUG dalam Pembangunan Nasional sebagai acuan dalam melaksanakan PUG.

Pedoman PUG dalam Pembangunan Nasional menegaskan, bahwa PUG dilaksanakan dengan: Analisis Gender; dan Upaya Komunikasi, Informasi, dan Edukasi (KIE) tentang PUG di tingkat pusat dan daerah.

Inpres No. 9 Tahun 2000 Tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional, dalam konteks hukum nasional berpijak pada UUD 1945, yaitu: pasal 27 ayat (1). Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada

kecualinya; (2). Tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan.

Sedangkan komitmen Internasional antara lain: **Ratifikasi Konvensi Internasional tentang HAM, yaitu:**

1. Konvensi Internasional tentang Hak Sipil dan Politik.
2. Konvensi Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya.
3. Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Rasial dan Diskriminasi.
4. Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan.
5. Konvensi Internasional tentang Anti Penyiksaan dan Penghukuman yang Tidak Manusiawi.
6. Konvensi Hak Anak.

Deklarasi Wina Tahun 1993, yaitu:

1. Pelanggaran HAM tidak saja di wilayah publik tapi juga di wilayah domestik.
2. Pelanggaran HAM dapat dilakukan oleh negara, individu dan masyarakat.
3. Hak asasi perempuan adalah Hak Asasi Manusia.
4. Kekerasan terhadap perempuan, termasuk di wilayah domestik adalah pelanggaran HAM.

Kekerasan perempuan yang berbasis gender adalah setiap tindakan atau perbuatan terhadap perempuan, yang berakibat atau dapat berakibat terhadap timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan ekonomi.

Kekerasan terhadap perempuan terjadi akibat adanya diskriminasi berbasis gender, yaitu relasi kekuasaan yang timpang antara laki-laki dan perempuan. Diskriminasi terhadap perempuan adalah setiap perbedaan, pengucilan atau pembatasan yang dibuat atas dasar jenis kelamin yang mengurangi atau menghapuskan pengakuan, atau penggunaan hak-hak asasi dan kebebasan pokok dalam budaya, atau bidang lainnya terhadap kaum perempuan, terlepas dari status perkawinan mereka, atas dasar persamaan laki-laki dan perempuan.

Konferensi Perempuan Sedunia ke-empat yang diselenggarakan di Beijing 1995 menyantumkan istilah *Gender Mainstreaming* di *Beijing Platform of Action: Gender Mainstreaming is a strategy for integrating gender concerns in the analysis formulation and monitoring policies, programs and projects*. Semua negara peserta konferensi, termasuk Indonesia dan organisasi yang hadir pada konferensi itu secara eksplisit menerima



mandat untuk mengimplementasikan *gender mainstreaming* di negara dan tempat masing-masing.

### C. ISU-ISU KRUSIAL HUKUM PERKAWINAN

Sejumlah isu penting dalam hukum perkawinan antara lain adalah dispensasi nikah dini, itsbat nikah, *hadhanah*, hak-hak istri pasca perceraian, dan poligami.

#### 1. Dispensasi Nikah Dini

##### a. Substansi Hukum

- 1) UU No. 1 Tahun 1974, pasal 7 ayat (1).
- 2) PP No. 9 Tahun 1975.
- 3) Inpres No. 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI).
- 4) UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.
- 5) Konvensi Hak Anak.

##### b. Perspektif Hakim

- 1) Hakim harus mendengar suara anak
- 2) Hakim harus memahami UU Perkawinan dan perundang-undangan yang terkait secara komprehensif.
- 3) Penguatan sensitifitas hakim terhadap kepentingan yang terbaik bagi anak.

##### c. Prosedur Penanganan Perkara

- 1) Hakim mempelajari secara teliti dan cermat atas permohonan yang diajukan.
- 2) Hakim memberi nasehat kepada pihak yang mengajukan dispensasi untuk memahami akibat menikah di usia dini dari berbagai aspek.
- 3) Hal-hal yang diperlukan pada saat pemeriksaan:
  - a) Apakah yang mengajukan dispensasi betul-betul orang tua atau wali atau orang yang berhak mengajukan?.
  - b) Apa penyebab diajukannya dispensasi nikah?.
  - c) Menghadirkan pihak-pihak yang terkait (calon suami-istri, dst.).
  - d) Melampirkan surat penolakan perkawinan (karena usia dini) dari KUA.
  - e) Melampirkan surat sehat jasmani dan rohani dari dokter dan psikolog.
  - f) Akta Kelahiran atau Kartu Keluarga.
  - g) Surat Pernyataan dari orang tua untuk membantu ekonomi.
  - h) Surat Keterangan penghasilan calon suami.
  - i) Surat Keterangan hamil bagi perempuan dan Surat Pernyataan sebagai laki-laki yang menghamili untuk pernikahan yang disebabkan oleh karena telah terjadi kehamilan.

- 4) Hal-hal yang perlu ditanyakan/diperiksa pada anak:
  - a) Apakah anak tersebut mengetahui tentang rencana pernikahannya?.
  - b) Apakah anak tersebut telah siap untuk menikah?.
  - c) Apakah alasan penyebab adanya pernikahan?
  - d) Bagaimana sikap anak tersebut atas rencana pernikahan?.
  - e) Apakah anak tersebut mengetahui akibat pernikahan di bawah umur?.
  - f) Hal-hal yang perlu digali/ditanyakan kepada Pemohon:
  - g) Menggali dan mencari informasi mengenai hubungan nasab antar calon pengantin.
  - h) Apa motivasi Pemohon untuk menikahkan anak di bawah umur?
  - i) Apa orang tua telah berusaha mencegah terjadinya perkawinan di bawah umur?
  - j) Apa Pemohon telah mengetahui akibat dari perkawinan di bawah umur?.
  - k) Bagaimana tanggung jawab Pemohon jika perkawinan ini tetap dilaksanakan?

## 2. Itsbat Nikah

### a Substansi Hukum

- 1) Pernikahan adalah peristiwa penting yang berimplikasi pada akibat hukum yang lebih luas. Oleh karena itu pencatatan nikah perlu dilakukan.
- 2) Pasal 2 ayat (1) dan (2) UU No. 1 Tahun 1974; dan pasal 6 ayat (2) KHI dan pasal 7 ayat (2) KHI.

### b. Perspektif Hakim

- 1) Perkawinan adalah perbuatan yang mengintegrasikan tiga dimensi : religius, sosial dan hukum. Oleh karena itu perkawinan disamping harus dilakukan sesuai dengan syari'at juga harus dilakukan di hadapan Pegawai Pencatat Nikah untuk dicatat sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku agar mempunyai kekuatan dan kepastian hukum.
- 2) Perkawinan yang tidak dicatatkan atau yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah --yang dikenal dengan istilah nikah sirri-- tidak mempunyai kekuatan hukum. Dalam realitasnya, pihak yang seringkali dirugikan adalah pihak perempuan (istri) dan anak-anak yang dilahirkannya.
- 3) Itsbat nikah yang diajukan ke Pengadilan Agama merupakan solusi atas nikah sirri, karena dengan Penetapan Pengesahan nikah dari PA membawa akibat bahwa perkawinan tersebut sah terhitung sejak dilakukan nikah sirri dengan eksepsional dan *dharuri*, supaya tidak menimbulkan mudarat yang jauh lebih besar, seperti status anak yang mereka lahirkan.

### c. Prosedur Penanganan Perkara

- 1) Pada dasarnya pemeriksaan perkara isbath nikah dilakukan secara *voluntair* namun untuk menghindari terjadinya penyelundupan hukum maka perkara ini dapat dilakukan secara *contentius*.
- 2) Dalam perkara *contentius* untuk melindungi hak-hak iseri dan anak diintensifkan dalam proses mediasi untuk mendorong lebih terwujudnya keluarga yang *sakinah* dan pemahaman yang mendalam terhadap perspektif gender.
- 3) Prosedur penanganan perkara itsbat nikah tetap berpedoman pada buku II tentang pedoman teknis administrasi Peradilan Agama.

## 3. Hadhanah

### a. Substansi Hukum

- 1) Dalam memutuskan perkara *hadhanah* selain merujuk pada Undang-undang No. 1 Tahun 1974 dan KHI (Kompilasi Hukum Islam), hakim juga harus mempertimbangkan peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan anak, terutama Undang-undang No 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak dan Undang-undang No. 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan.
- 2) Selain itu, juga Undang-undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, dan Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT.

### b. Perspektif Hakim

- 1) Dalam menentukan *hadhanah* harus didasarkan pada prinsip kepentingan terbaik untuk anak (*the best interest of the child*).
- 2) Menurut KHI sebelum mumayiz, pada dasarnya anak diasuh oleh ibunya (pasal 105 huruf a KHI jo pasal 156 huruf a KHI). Namun ketentuan tersebut tidak bersifat absolut, karena ada kemungkinan hak *hadhanah* diserahkan kepada pihak ayah.

### c. Prosedur Penanganan Perkara

- 1) Selain mencantumkan diktum tentang *hadhanah*, hakim juga harus mencantumkan diktum tentang hak kunjung bagi pihak yang tidak memiliki hak asuh.
- 2) Pada dasarnya anak bukanlah objek pada perkara *hadhanah*. Oleh karena itu sepanjang anak sudah bisa didengar keterangannya di muka persidangan, maka hakim wajib mendengarkan keterangan anak sebelum memutuskan perkara.

#### 4. Hak-hak Istri Pasca Perceraian

##### a. Substansi Hukum

- 1) Proses Perceraian:
  - a) Hak atas pendampingan yang bukan penasehat hukum.
  - b) Nafkah selama dalam proses perceraian.
- c) Pasca Perceraian:
  - d) Hak atas Nafkah:
    - (1) Nafkah selama masa *iddah*
    - (2) Nafkah *madhiah*
  - e) Hak atas *mut'ah*
  - f) Hak atas harta bersama
  - g) Hak atas *hadhanah*

##### b. Perspektif Hakim

- 1) Hakim harus mempertimbangkan kronologi kasus: faktor-faktor pemicu perselisihan, pertengkaran, dan KDRT.
- 2) Hakim harus memiliki wawasan hukum luas yang mencakup seluruh peraturan perundangan yang berlaku di Indonesia dan terkait dengan kasus yang ditangani.
- 3) Hakim harus memiliki kepekaan gender dan wawasan sosial budaya dalam memahami hak-hak istri.

##### c. Prosedur Penanganan Perkara

- 1) Hakim harus mengintegrasikan UU PKDRT dan perundang-undangan lain yang relevan.
- 2) Hakim memperhatikan hak-hak istri yang bisa diputus secara *ex-officio* (karena kewenangan hakim).
- 3) Hakim melaksanakan eksekusi sesegera mungkin demi terpenuhinya hak-hak istri:
  - a) Nafkah selama masa *iddah*
  - b) *Mut'ah*
- 4) Hakim harus memberikan peluang seluas-luasnya kepada pihak istri untuk mendapatkan pendampingan selama proses persidangan, baik melalui BP4 maupun lembaga konseling lainnya.
- 5) Hakim menawarkan untuk mengajukan tuntutan tentang hal-hal sebagai berikut:
  - a) Hak atas nafkah *madiah*
  - b) Hak atas *hadlanah*
  - c) Hak atas harta bersama
- 6) Memaksimalkan lembaga mediasi untuk melindungi hak-hak istri.

## 5 Poligami

### a. Substansi Hukum

- 1) Poligami sudah diatur oleh UU No. 1 Tahun 1974, PP No. 9 Tahun 1975 dan KHI pasal 55-58.
- 2) Pada dasarnya dalam perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri dan seorang perempuan hanya boleh mempunyai seorang suami (asas monogami), sesuai Pasal 3 ayat 1 UU No. 1 Tahun 1974.
- 3) Pengadilan dapat member izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan, sesuai pasal 3 ayat 2 UU No. 1 Tahun 1974.
- 4) Syarat-syarat untuk mengajukan poligami diatur dalam pasal 5 ayat 1 UU No. 1 Tahun 1974 jo pasal 58 KHI.

### b. Perspektif Hakim

- 1) Hakim harus mempunyai rasa sensitifitas gender terhadap perkara poligami.
- 2) Majelis hakim yang memeriksa perkara poligami harus memiliki kemampuan dan ketrampilan yang memadai.

### c. Prosedur Penanganan Perakara

- 1) Proses Pemeriksaan dan penyelesaian perkara poligami harus menghadirkan:
  - a) Anak Pemohon dan Termohon
  - b) Anak calon istri-istri
- 2) Majelis Hakim dalam pemeriksaan perkara poligami perlu mengadakan pemeriksaan setempat dalam hal:
  - a) Kehadiran Termohon di persidangan.
  - b) Kemampuan ekonomi Pemohon , bertujuan untuk menyakinkan hakim dan kebenaran suatu pembuktian dalam persidangan yang telah dilakukan sebelum perkara diputus
- 3) Majelis Hakim harus mempertimbangkan dalam putusannya mengenai dampak poligami dengan segala resikonya.



4. Kepemimpinan laki-laki dan perempuan
  - a. Perempuan tidak dapat menjadi pemimpin laki-laki.
  - b. Perempuan dapat menjadi pemimpin laki-laki asal dia mampu tetapi tidak dapat menjadi imam shalat bagi laki-laki yang sudah baligh.
  - c. Perempuan dapat menjadi pemimpin laki-laki asal dia mampu termasuk menjadi imam shalat bagi laki-laki yang sudah baligh.
5. Warisan bagi laki-laki dan perempuan
  - a. Karena laki-laki mempunyai hak waris dua kali lipat daripada perempuan, maka sebaiknya pihak keluarga mengupayakan cara lain seperti pemberian hadiah atau wasiat pada perempuan.
  - b. Baik laki-laki maupun perempuan seharusnya mendapatkan hak waris yang sama atau warisan dibagi berdasarkan kebutuhan. Yang paling membutuhkan mendapatkan yang paling banyak, sehingga pembagian warisan tidak berdasarkan jenis kelamin.
  - c. Laki-laki berhak mendapatkan dua kali lipat bagian daripada perempuan dalam hal warisan.
6. Kesaksian laki-laki dan perempuan
  - a. Kesaksian satu orang laki-laki sebanding dengan kesaksian dua orang perempuan dalam hukum Islam.
  - b. Kesaksian satu orang perempuan dapat sebanding dengan kesaksian satu orang laki-laki jika sang perempuan mempunyai kemampuan atau keahlian dalam kasus yang dihadapi.
  - c. Laki-laki dan perempuan mempunyai kemampuan dan kesempatan yang sama dalam hal menjadi saksi.
7. Penciptaan Manusia
  - a. Penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki hanyalah sebagai kiasan
  - b. Perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki
  - c. Laki-laki dan perempuan diciptakan dari sesuatu zat yang sama
8. Poligami
  - a. Poligami hanya dapat diterima jika terkait dengan nilai keadilan secara umum seperti perlindungan pada anak yatim dan janda.
  - b. Mempunyai lebih dari satu istri adalah hal yang alami karena pada dasarnya secara alami laki-laki poligami dan perempuan secara alami monogami.
  - c. Poligami tidak dapat diterima saat ini, karena sudah tidak sesuai dengan zamanya dan karena kebanyakan pelaku poligami menciptakan banyak persoalan terutama pada anak dan perempuan.
9. Hubungan seksual
  - a. Seorang istri tidak boleh menolak ajakan suaminya untuk berhubungan badan dalam kondisi apapun

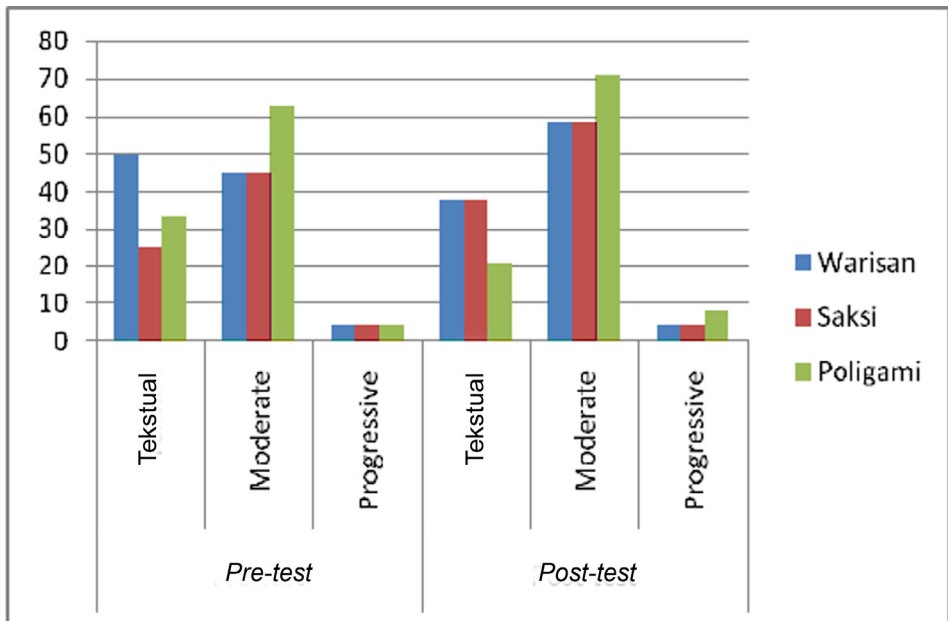
- b. Laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam menikmati hubungan seksual tetapi kepuasan seksual suami perlu diprioritaskan
  - c. Laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam menikmati hubungan seksual.
10. Pengambilan keputusan dalam keluarga
- a. Hanyaah suami/bapak yang berhak memutuskan semua urusan keluarga
  - b. Setiap anggota keluarga berhak membuat keputusan dalam keluarga sesuai kompetensinya
  - c. Sebaiknya ibu/istri membuat keputusan pada urusan domestik dan pengasuhan, sedangkan ayah/suami memutuskan urusan publik

**Contoh:**

**Hasil Pre-test & Post-test**

**Lokakarya Hakim PTA Oktober 2012**

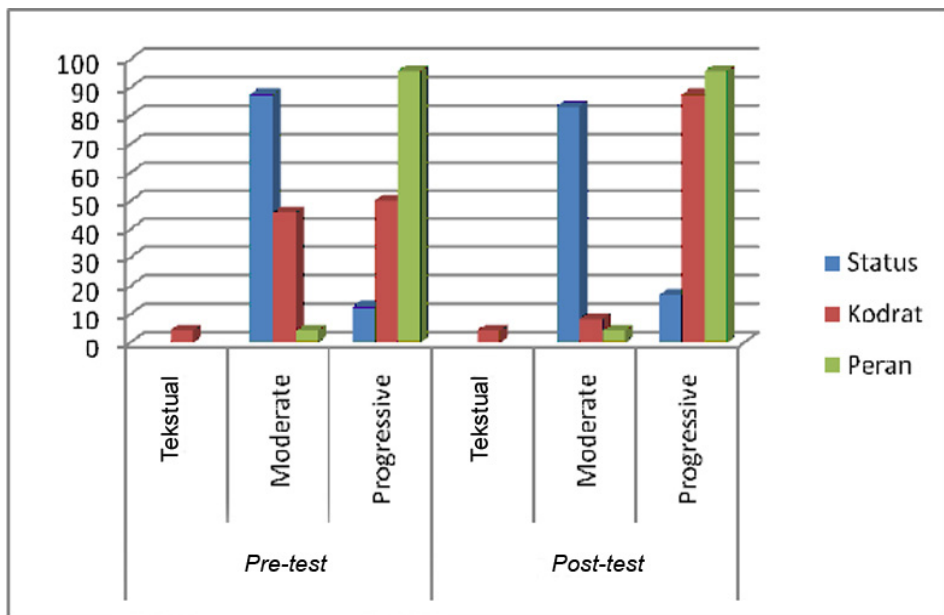
Warisan, Saksi, Poligami





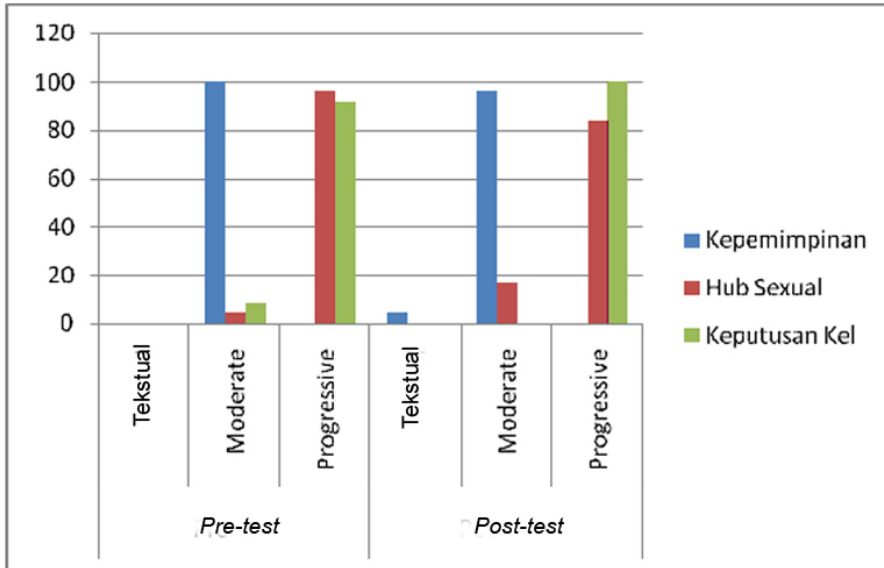
- Mayoritas Peserta Moderate
- Berdasarkan score *pre-test* dan *post-test* ada perubahan hasil dari pendekatan tekstualis ke moderate atau progressive
- Masalah yang terkait dengan kehakiman: Warisan, Saksi, dan Poligami, ada peserta yang menggunakan pendekatan tekstualis di *pre-test*, tetapi mengalami perubahan pada *post-test*.

Status, Kodrat, Peran,



- Hampir tidak ada peserta yang tekstual pada persoalan, peran, kodrat, dan status laki-laki perempuan. Dilihat dari *pre-test* peserta sudah memiliki pemahaman yang progressive pada masalah peran laki-laki dan perempuan.
- Pemahaman masalah konsep kodrat mengalami perubahan yang signifikan, dari 50% progressive di *pre-test* menjadi 87.5% di *post-test*

## Kepemimpinan, Hubungan Seksual, Pembuatan Keputusan dalam Keluarga



- Score *pre-test*, kepemimpinan 100% moderate, tetapi di *post-test* ada yang bergeser ke tekstual 1 peserta
- Pembuatan keputusan dalam keluarga, dalam *post-test* 100 progressive, yg mana dalam *pre-test* ada moderate 8.3%

### DAFTAR PUSTAKA

Alimatul Qibtiyah, *The Conceptualisation of Gender Issues Among Gender Activists and Scholars in Indonesian Universities Intersection*, ANU, Issue 30, October 2012.

Sri Wiyanti Eddyono, Seminar Nasional: "Penyusunan *Best Practice* Hak-hak dalam Keluarga", Yogyakarta: 23–25 November 2009.

Nurul Lailia, Seminar Nasional: "Penyusunan *Best Practice* Hak-hak dalam Keluarga", Yogyakarta: 23–25 November 2009.

Yayasan Putroe Kandee Aceh, Seminar Nasional: "Penyusunan *Best Practice* Hak-hak dalam Keluarga", Yogyakarta: 23–25 November 2009.

### Website

<http://intersections.anu.edu.au/>



# PARAMETER UNTUK MENGUKUR SENSITIVITAS GENDER HAKIM DALAM ISU-ISU TERKAIT DENGAN HUKUM KELUARGA<sup>1</sup>

*Lies Marcoes-Natsir dkk*

Berikut adalah parameter yang dapat digunakan untuk mengukur sensitivitas gender para hakim dalam memutus perkara yang terkait dengan persoalan keluarga. Parameter ini disusun oleh sejumlah hakim di Mahkamah Syar'iyah Aceh setelah mereka mengikuti training sensitivitas Gender dan pendalamannya. Parameter ini bersifat kontekstual yang relevansinya hanya dapat digunakan oleh Mahkamah Syar'iyah Aceh. Namun begitu secara umum parameter ini dapat diadopsi dan diadaptasikan ke dalam konteks lain di luar Aceh.

Komposisi Pernyataan Negatif	Komposisi Pernyataan Positif
<b>Hakim dinyatakan TIDAK SENSITIF GENDER manakala dalam ucapan, sikap dan tindakannya di Pengadilan sbb:</b>	<b>Hakim dinyatakan TELAH MEMILIKI SENSITIVITAS GENDER manakala dalam ucapan, sikap dan tindakannya di Pengadilan sbb:</b>
a. <b>Ketidaksetaraan Relasi Suami Isteri</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Memandang bahwa relasi antara suami isteri sebagai sesuatu yang stastis di mana isteri diberi tanggung jawab untuk mengurus rumah tangga tanpa diberi kesempatan untuk memilih kegiatan lain serta tidak diberi wewenang mengambil keputusan terikat dengan pengelolaan rumah tangganya.</li></ul>	a. <b>Kesetaraan Relasi Suami Isteri</b> <ul style="list-style-type: none"><li>Memandang bahwa relasi suami isteri bersifat dinamis dengan tujuan menciptakan keluarga yang sejahtera tanpa penindasan; mengakui bahwa dalam keluarga ada pembagian kerja yang bisa dibicarakan dan menjadi tanggung jawab bersama, karenanya memungkinkan untuk dikerjakan oleh kedua belah pihak dan karenanya pula tak membatasi ruang lingkup aktivitas isteri secara statis hanya sebagai pengelola rumah tangga.</li></ul>

<sup>1</sup> Parameter ini pernah dipublikasikan oleh Mahkamah Syari'ah Aceh: *Kumpulan Referensi Evaluasi si Hakim dalam Menerapkan Sentivitas Gender di Mahkamah Syari'ah Aceh*, Lies Marcos dkk2009.

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang isteri bukan sebagai mitra dalam membina rumah tangga melainkan sebagai <i>bawahan</i> dari suami dalam kehidupan berkeluarga atau berumah tangga.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang isteri adalah mitra dalam membina rumah tangga (<i>mu'asyarah bil ma'ruf</i>) dan bukan sebagai <i>bawahan</i> suami.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Perempuan yang tidak bekerja di luar rumah/ibu rumah tangga, isteri dianggap tidak <i>memiliki andil / kontribusi</i> dalam mencari nafkah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang peran pengelola rumah tangga sama pentingnya dengan pencari nafkah, dan kontribusinya dalam mengelola rumah tangga dapat dinilai secara materil sama dengan mencari nafkah.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap isteri sebagai pihak yang <i>paling bertanggung jawab</i> dalam mengurus, merawat dan membesarkan anak di rumah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap bahwa suami isteri <i>sama-samabertanggung jawab</i> dalam mengurus, merawat dan membesarkan anak.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mengisyaratkan bahwa isteri <i>kurang layak bertindak</i> sebagai subyek hukum.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mengisyaratkan bahwa isteri <i>layak bertindak</i> sebagai subyek hukum.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memiliki persepsi bahwa wilayah tugas dan kewajiban isteri hanya di lingkup rumah tangga, dan jika isteri bekerja di luar rumah itu hanya dianggap sebagai peran tambahan, sementara wilayah tugas dan kewajiban suami berada <i>di luar</i> rumah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memiliki persepsi bahwa wilayah tugas dan kewajiban isteri bukan hanya <i>di dalam</i> rumah, begitu sebaliknya wilayah tugas dan kewajiban suami tidak hanya <i>diluar</i> rumah.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang bahwa isteri tidak layak diberi kepercayaan untuk memelihara harta suami.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Isteri diberi kepercayaan untuk menjaga harta yang diperoleh dalam perkawinannya dan doberi wewenang untuk ikut memutuskan salam pemanfaatan harta dimaksud.</li> </ul>
<p><b>b. Perceraian</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Memposisikan isteri sebagai penyulut perselisihan dan pertengkaran dan penyebab terjadinya perceraian.</li> </ul>	<p><b>b. Perceraian</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak dengan serta merta memposisikan isteri sebagai penyulut perselisihan dan pertengkaran yang menyebabkan terjadinya perceraian.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mempunyai pandangan bahwa isteri adalah pihak yang mengundang kemarahan suami dan menimbulkan kekerasan dalam rumah tangga.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memeriksa asal perselisihan dan tidak langsung menganggap isteri sebagai penyebab kekerasan dalam rumah tangga.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap bahwa tindakan kekerasan suami sebagai sesuatu yang wajar karena sikap keras suami sudah merupakan kodrat lelaki.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyatakan bahwa kekerasan bukan bawaan atau kodrat lelaki melainkan karakter yang dibentuk manusia.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mengajukan pertanyaan kepada isteri dengan nada menuduh atau mendesak bahwa dialah yang telah memprovokasi suaminya untuk melakukan kekerasan seperti pemukulan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bertanya kepada kedua belah pihak tentang terjadinya kekerasan dan tidak men-empatkan pihak isteri sebagai pihak yang menyulut kekerasan.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Baik implicit maupun eksplisit menyatakan bahwa tindakan suami memukul adalah wajar karena suami memang berhak memukul isteri jika dianggapnya telah membantah perintahnya, atau kurang trampil mengelola rumah tangga atau menolak hubungan seks.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyatakan secara implicit maupun eksplisit, bahwa pemukulan pihak suami merupakan tindakan yang patut, tidak wajar apapun alasannya.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Berpendapat bahwa pemukulan dapat diterima sebagai sarana pendidikan suami terhadap isteri.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Berpendapat pemukulan tidak dapat diterima sebagai sarana pendidikan suami terhadap isteri.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memiliki pandangan bahwa kekerasan dalam rumah tangga merupakan kekerasan yang tidak disengaja atau sekedar khilaf.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap KDRT tidak dating tiba-tiba melainkan didasari oleh keyakinan sistemik yang keliru yang menempatkan kedudukan suami lebih tinggi dari isteri sehingga diberi hak untuk memukul isteri.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak dapat melihat bahwa dalam KDRT terdapat siklus kekerasan yang memungkinkan kekerasan itu berlangsung berulang kali.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mampu menganalisis daur kekerasan dengan menelusuri sejak kapan tindakan itu berlangsung serta mencermati bentuk-bentuk kekerasannya baik fisik maupun non fisik.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memberi komentar melecehkan, menggodanya atau menakut-nakuti kepada perempuan yang mengajukan cerai gugat tentang statusnya kelak sebagai janda.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak memberi komentar yang melecehkan atau merendahkan atau menakut-nakuti perempuan yang mengajukan cerai gugat melainkan menanyakan kesiapannya di masa depan sebagai janda.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memahami bahwa <i>nusyuz</i> hanya bisa dilakukan oleh isteri, dan terjadi karena kelalaian atau kesalahan isteri.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap bahwa <i>nusyuz</i> bisa dilakukan isteri atau suami dan tidak serta merta menganggap <i>nusyuz</i> sebagai watak umumnya perempuan yang suka pembangkang.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hanya mengakui pembuktian adanya kekerasan fisik dan mengabaikan kekerasan non fisik.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dapat melihat dan mengenali bentuk kekerasan fisik, non fisik, psikologis, ekonomi dan seksual.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menerima tanpa penyelidikan argument suami bahwa isterinya <i>nusyuz</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak begitu saja menerima argument suami bahwa <i>nusyuz</i> telah terjadi tanpa pemeriksaan yang teliti dan mendalam.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memberi prioritas lebih utama bagi perkara permohonan perceraian oleh suami(cerai talak) ketimbang perkara gugatan perceraian oleh isteri(cerai gugat).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memberi perhatian seimbang untuk perkara cerai talak, cerai gugat dan tidak menghalang-halangi isteri untuk melakukan cerai gugat dengan melambat-lambatkan putusan.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mendorong proses perdamaian dengan meminta isteri mengalah, memaafkan suaminya meskipun sudah ada tanda-tanda KDRT.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganalisis dengan cermat alasan isteri ajukan gugat cerai, dan jika ada tanda-tanda KDRT isteri tidak didesak untuk berdamai, mengalah atau menganjurkan rujuk.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Meminta isteri lebih bersabar untuk tidak bercerai ketika menghadapi suami sakit menahun, impoten, mandul, terpidana, pemabuk, penjudi atau selingkuh. Tapi menganggap wajar jika suami meminta cerai jika isterinya mengalami/melakukan hal yang sama.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganalisa alasan isteri mengajukan cerai, dapat menerima dan memaklumi jika isteri memiliki batas kesanggupannya untuk bertahan dalam situasi tersebut sehingga mengajukan cerai gugat.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak mengupayakan suami menunaikan kewajiban <i>mut'ah</i> atau lainnya ketika ikrar talak diucapkan di persidangan, dengan alasan yang penting adalah ikrar talaknya sementara pemenuhan kewajibannya diserahkan kepada kesadaran suami.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Meminta pihak suami untuk segera memenuhi kewajibannya sebelum ikrar talak diucapkan. Kecuali untuk kasus-kasus KDRT yang membahayakan isteri/anak jika masih ada dalam ikatan perkawinan itu.</li> </ul>
<p><b>c. Pemeliharaan dan Perwalian Anak</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak memberikan hak asuh anak berusia di bawah 12 tahun kepada ibunya dengan menggunakan alasan status pekerjaan ibu yang menyita waktunya di luar rumah.</li> </ul>	<p><b>c. Pemeliharaan dan Perwalian Anak</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Status pekerjaan ibu yang menyita waktunya di luar rumah tidak digunakan sebagai alasan penolakan hak asuh anak kepada isteri.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak memberikan hak asuh anak berusia dibawah 12 tahun kepada ibunya dengan alasan ibu telah berencana akan menikah lagi.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rencana perkawinan pihak ibu tidak dijadikan alasan untuk membatalkan hak asuhnya kepada anak berusia di bawah 12 tahun kecuali si anak benar-benar menginginkan untuk tinggal bersama ayahnya.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak melakukan tindakan memaksa suami pemohon talak ataupun suami tergugat cerai untuk tetap membayar uang pemeliharaan anak (<i>hadhanah</i>) yang berusia di bawah 12 tahun dengan alasan pihak isteri telah berencana menikah lagi.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memberikan keputusan yang dapat memaksa suami pemohon talak ataupun suami tergugat cerai untuk tetap berkewajiban memberi uang pemeliharaan (<i>hadhanah</i>) anak berusia di bawah 12 tahun, sekalipun pihak isteri akan menikah lagi.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Untuk hak perwalian anak yatim, lebih cenderung memprioritaskan kepada kerabat laki-laki dari pihak ayah ketimbang kerabat dari pihak ibu tanpa menimbang kepentingan si anak.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hak perwalian anak yatim dapat diberikan kepada kerabat dari pihak si ibu bilamana itu menjadi pilihan si anak.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dalam hal perwalian anak yatim dan hartanya, tidak memberi kesempatan kepada kerabat garis ibu untuk bertindak sebagai wali.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak lebih memprioritaskan kerabat dari ayah yang dianggap lebih berhak untuk bertindak sebagai wali dan harta anak yati, melainkan dinilai secara obyektif mana yang lebih amanah.</li> </ul>
<p><b>d. Harta Bersama</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap bahwa status suami lebih besar kontribusinya dalam perolehan harta bersama dan karenanya diberi porsi lebih besar dalam pembagian harta bersama.</li> </ul>	<p><b>d. Harta Bersama</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Meletakkan posisi suami dan isteri secara sederajat dan seahkat, sama-sama berkontribusi atas perolehan harta bersama yang dikumpulkan sepanjang perkawinan.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang secara otomatis bahwa harta bersama lebih banyak berasal dari pihak suami karena suami dianggap sebagai pencari nafkah.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap bahwa status isteri sebagai ibu rumah tangga, merupakan sebuah kontribusi yang sederajat dalam proses penciptaan harta bersama suami isteri.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak memperhitungkan perlunya persetujuan isteri untuk keabsahan transaksi hukum suatu obyek harta bersama yang dilakukan oleh suami.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Selalu memperhitungkan perlunya persetujuan isteri untuk keabsahan transaksi hukum suatu obyek harta bersama yang dilakukan olehsuami.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dalam kasus di mana suami isteri meninggal karena bencana, hakim cenderung menyatakan bahwa bukti sertifikat rumah/tanah atas nama laki-laki/suami yang diajukan oleh ahli waris dari keluarga almarhum suami lebih memiliki kekuatan hukum walaupun ahli waris keluarga almarhum isteri telah menghadirkan saksi-saksi.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dalam kasus di mana suami isteri meninggal karena bencana, bukti srtidikat harta atas nama suami yang diajukan oleh ahli waris pihak almarhum suami tidak serta merta dianggap lebih memiliki kekuatan hukum tanpa terlebih dahulu menghadirkan saksi-saksi yang mengetahui duduk masalahnya dari pihak isteri.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ketika terjadi perceraian, harta bersama yang diperoleh isteri harus dibagi dua dengan suami, namun kelalaian suami dalam memberikan nafkah tidak dianggap sebagai hutang yang harus diperhitungkan sebelum adanya pembagian harta bersama.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pendapatan isteri yang digunakan untuk kelangsungan rumah tangga harus dihitung sebagai hutang suami, manakala terjadi perceraian sehingga pihak suami berkewajiban membayarnya terlebih dahulu sebelum harta bersama itu dibagi dua.</li> </ul>
<p><b>e. Kewarisan</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Sejak awal tidak menganggap anak laki-laki dan anak perempuan setara.</li> </ul>	<p><b>e. Kewarisan</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang bahwa semua anak, apapun jenis kelaminnya setara dalam menerima keadilan.</li> </ul>



<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap derajat anak laki-laki lebih tinggi karenanya berhak atas warisan lebih banyak dari saudaranya yang perempuan dengan anggapan tanggung jawab anak perempuan lebih rendah dari saudaranya yang laki-laki.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang bahwa anak perempuan berhak mendapatkan keadilan tanpa prasangka bahwa anak perempuan derajatnya lebih rendah dari laki-laki atau anak perempuan kebutuhannya lebih kecil dari anak lelaki didasarkan pada perbedaan tanggung jawabnya terhadap orang tua.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Beranggapan bahwa anak perempuan mendapatkan separuh dari saudara laki-lakinya karena kelak perempuan pasti memperoleh lagi dari suaminya.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sesuai asas bilateral, memandang bahwa anak perempuan mendapatkan haknya secara adil tanpa ada anggapan bahwa setiap anak perempuan akan mendapatkan bagian dari suaminya sehingga mereka dianggap layak memperoleh bagian lebih kecil daripada saudara laki-lakinya.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak berempati bahwa anak perempuan satu-satunya dapat menerima seluruh harta peninggalan kedua orang tuanya karena terdapat kerabat laki-laki dari keluarga ayahnya ( seperti saudara laki-laki ayah, anak laki-laki ayah dari saudara laki-laki ayah) yang berkedudukan sebagai <i>ashobah</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dapat melihat bahwa anak perempuan dapat menerima seluruh harta peninggalan kedua orang tuanya walaupun terdapat laki-laki dari keluarga ayahnya ( seperti saudara laki-laki ayah, anak laki-laki dari saudara laki-laki ayah) yang berkedudukan sebagai <i>ashobah</i>.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyimpulkan bahwa cucu perempuan yang ayahnya telah meninggal lebih dulu tidak berhak lagi menerima pembagian harta warisan dari kakeknya bilamana ada pamannya yang masih hidup.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyimpulkan bahwa cucu perempuan yang ayahnya telah meninggal lebih dulu diposisikan sebagai ahli waris pengganti dan karenanya berhak menerima pembagian harta warisan dari kakeknya.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Anak perempuan tak dapat menutup/menghijab ahli waris laki-laki/paman dll.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Anak perempuan dapat menghijab paman atau saudara laki-laki orang tuanya.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menganggap anak perempuan dari saudara laki-laki lebih berhak menjadi ahli waris dibandingkan anak perempuan dari saudara perempuan almarhum.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Anak perempuan dari saudara perempuan dan anak perempuan dari saudara laki-laki mempunyai kedudukan yang sama menjadi ahli waris dan atau menjadi ahli waris pengganti.</li> </ul>
<p><b>e. Poligami</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang bahwa poligami adalah hak suami dan prinsip.</li> </ul>	<p><b>e. Poligami</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang bahwa prinsip perkawinan dalam Islam adalah monogami.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang keterbatasan isteri menjadi penyebab suami melakukan poligami.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang poligami adalah kelemahan suami dan sebagai jalan darurat karena suami tidak punya cara untuk mengelola kelemahannya.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Karena poligami dianggap hak suami maka keberatan isteri tidak menjadi pertimbangan dalam memberikan izin poligami.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Karena poligami adalah jalan darurat maka isteri berhak diajak mencari jalan keluar atas kedaruratan itu dan izinnnya mutlak menjadi syarat poligami.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Izin kontensius hanya dikaitkan dengan status kepegawaian suami dan izin poligami hanya dimintakan kepada atasannya.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dalam permohonan izin kontensius isteri dan anak-anak harus diposisikan sebagai para pihak.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menempatkan persetujuan isteri dalam permohonan izin poligami sebagai formalitas belaka apalagi bila suami yang ingin menikah lagi itu telah terlanjur berhubungan intim yang mengakibatkan kehamilan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menempatkan persetujuan isteri dalam permohonan izin poligami sebagai persyaratan mutlak meskipun suami yang ingin menikah lagi itu telah terlanjur berhubungan intim dan mengakibatkan kehamilan.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lebih menitikberatkan pada persyaratan-persyaratan formal ketimbang menilai kondisi fisik dan psikis isteri pada saat memeriksa permohonan izin suami untuk menikah lagi.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Syarat-syarat formal seperti surat izin tidak dianggap lebih utama dalam menimbang izin poligami, dibandingkan dengan menilai kesiapan fisik dan psikis pihak isteri dan anak-anak.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak mendeteksi kemungkinan suami sengaja melakukan kekerasan yang mengakibatkan kondisi isteri tak mampu lagi memenuhi kewajibannya sebagai isteri.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mendeteksi kemungkinan suami sengaja melakukan kekerasan non fisik atau fisik sehingga isteri tidak mampu menjalankan kewajibannya sebagai isteri.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang menyudutkan posisi isteri sebagai pihak termohon sebagai pihak termohon ( misalnya ” <i>kenapa tidak mau dimadu? Ikhlas kan saja! Kalau mau mendapatkan surga inilah kesempatanya daripada bercerai</i>”).</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Berempati kepada isteri sebagai termohon dengan mendengarkan kecemasannya dan memastikan si isteri tidak mengalami kekerasan non fisik akibat poligami misalnya berkurangnya nafkah atau tanggung jawab terhadap anak-anak.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hakim memandang suami mampu melakukan poligami didasarkan ukuran-ukuran kesanggupan materil dan tidak mempertimbangkan unsur perasaan dan hak-hak isteri.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menegaskan kepada pemohon poligami bahwa kesanggupan materil tidak cukup sebagai syarat perkawinan yang adil, dan mendesak agar suami menyebutkan kesanggupan-kesanggupan non materil yang dapat menjamin pemenuhan tanggung jawab suami.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sama sekali tak mencermati kemungkinan adanya tindakan paksaan, ancaman, intimidasi kepada pihak isteri sehingga pihak isteri menyetujui permintaan izin poligami suaminya.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mencermati kemungkinan adanya intimidasi, ancaman dari pihak suami yang menyebabkan isteri terpaksa menerima usulan suaminya untuk dimadu.</li> </ul>

<p><b>f. Khalwat</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang bahwa tindakan khalwat adalah bukti pelanggaran norma kesucian yang dilakukan suka sama suka.</li> </ul>	<p><b>f. Khalwat</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Memandang bahwa tidak semua khalwat terjadi dengan dasar suka sama suka, khalwat bisa terjadi karena tekanan sosial, tekanan fisik non fisik kepada pihak perempuan.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lebih tertarik mengajukan sejarah seksualitas si perempuan, status perkawinannya dan hal-hal yang dapat menggiring pada prasangka bahwa pihak perempuan memang mengundang terjadinya khalwat.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mengajukan pertanyaan yang dapat melihat apakah terjadi tekanan, paksaan, intimidasi, rayuan yang menyebabkan si perempuan tidak berdaya untuk menghindari.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Jika terjadi persetubuhan, hakim cenderung bertanya secara dalil tentang posisi tubuh dan perasaan emosi seksual yang dialami terdakwa perempuan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak mengeksploitasi pertanyaan secara vulgar tentang posisi tubuh dan perasaan emosi seksual yang dialami terdakwa perempuan.</li> </ul>

### Performa Hakim Saat Persidangan

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyapa pihak laki-laki yang berperkara dengan sebutan gelar atau sosialnya, seperti tuan guru, haji, ustadz, teungku dan sebagainya, sementara untuk pihak perempuan yang berperkara cukup dengan panggilan nama atau saudara.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyapa kedua belah pihak secara santun dan tidak mengutamakan menyapa pihak laki-laki berperkara dengan sebutan gelar atau status sosialnya, seperti tuan guru, haji, ustadz, teungku dan sebagainya, sementara untuk pihak perempuan hanya dengan panggilan umum.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyapa pihak perempuan berperkara dengan panggilan informal atau mesra, seperti adinda, tante, putriku, nona cantik, dan sebagainya.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak menyapa pihak perempuan berperkara dengan panggilan informal atau mesra.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mengomentari penampilan fisik tubuh; gaya rambut, jenis, warna dan bentuk pakaian yang dikenakan pihak perempuan berperkara.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak mengomentari penampilan fisik tubuh; gayarambut, jenis, warna dan bentuk pakaian yang dikenakan pihak perempuan berperkara.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Meremehkan pemaparan cerita perempuan korban KDRT dan menganggap sebagai hal yang wajar.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menanggapi sungguh-sungguh pemaparan perempuan korban KDRT.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cenderung lebih memprioritaskan pembuktian yang menghadirkan saksi laki-laki ketimbang saksi perempuan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menghadirkan saksi secara seimbang.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bercerita tentang cerita tidak lucu yang berhubungan dengan stereotipe seksual atau rasial di tengah-tengah persidangan.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak menggunakan kata-kata yang melecehkan yang berhubungan dengan streotipe seksual atau rasial di tengah-tengah persidangan.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menyampaikan komentar dan pertanyaan langsung maupun tidak langsung yang dapat menyerang integritas dan moralitas pribadi pihak-pihak perkara.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak menyampaikan komentar dan pertanyaan langsung maupun tidak langsung yang dapat menyerang integritas dan moralitas pribadi pihak-pihak berperkara.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tidak spontan menegur bila ada pihak di dalam ruang sidang yang mempertunjukkan sikap dan ungkapan yang bias gender dan diskriminatif.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dengan spontan menegur bila ada pihak di dalam ruang siding yang mempertunjukkan sikap dan ungkapan yang bias gender atau diskriminatif kepada perempuan.</li> </ul>

Parameter ini disusun dan dimodifikasi dari instrument penelitian PUSKUMHAM untuk pendokumentasian Program Pelatihan Sensitivitas Gender yang dilakukan oleh PSW UIN Yogyakarta dan Putroe Kandee. Parameter ini telah beberapa kali didiskusikan dengan para hakim di Aceh.



## Biodata Penulis dan Editor

**Wahyu Widiana** lahir di Tasikmalaya, 18 September 1952. Mantan Direktur Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung. Menyelesaikan S1 di Jurusan Peradilan Agama, Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (tamat 1977), S2 di Near Eastern Studies, University of Michigan Amerika Serikat (lulus 1990). Menjadi dosen luar biasa di beberapa universitas di Yogyakarta dan Jakarta, juga mengepalai Redaksi Majalah Mimbar Hukum dari 2001-2012. Karya-karya tulisnya antara lain *International Date Line dalam Kaitannya dengan Shalat Jum'at*, Risalah Sarjana Muda Fak Syari'ah IAIN Yogyakarta (1975), *Hisab Rukyat: Jembatan Umat*, Himpunan makalah tentang hisab rukyat (2008), dan *Wartawan Imajiner, Mereformasi dengan Informasi* (2012).

**Siti Ruhaini Dzuhayatin**, Ketua Komisi HAM OKI yang berkantor di Jeddah Saudi Arabia (2011-2012). Direktur PSE UIN Suka 2000-2006. Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum dan Pasca Sarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1991-sekarang), Program Internasional, Fakultas Hukum dan Pasca Sarjana pada *International Center for religion and Culture* (ICRS) UGM Yogyakarta, serta dosen tamu di South Carolina University dan beberapa universitas lain. Gelar S1 dari Fakultas Syari'ah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, S2 Sosiologi Monash University dan S3 Sosiologi UGM Yogyakarta. Mengikuti Women's Fellowship di McGill University, Canada (1997), *Islam and Human Right Fellowship Emory University*, Amerika Serikat (2003), *Conflict Resolution Short Course*, Ulster University, Irlandia Utara (2006). Pengurus dan Ketua Dewan Pengurus Rifka Annisa Women's Crisis Center (2010-2012). Salah satu Pendiri Lembaga Komunitas Indonesia untuk Demokrasi, Dewan Pengawas Pusat Studi HAM UII, Anggota Musawwa International Forum for Islamic Family Law Reform.

**Mochamad Sodik**, lahir di Kediri Jawa Timur, 16 April 1968. Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum & Fishum; Sekteratsi PSW UIN Sunan Kalijaga; Kandidat Doktor Sosiologi UGM. Belajar di madrasah "Subulus Salam"; SDN Ngadiluwih 1; MTsN Kediri 2; PGAN Kediri; SMA Palapa Kediri. Kuliah di Fakultas Syari'ah IAIN

Sunan Kalijaga (1987-1992); Fakultas Sastra UGM (1988-1989); FISIPOL UGM (1989-1995); Pesantren JPPI Minhajul Muslim (1987-1992); “Nyantri Kalong” di Krpyak (1992-1994). Studi S2 Sosiologi UGM (1997-1999), lulus dengan predikat *Cumlaude*. Peneliti Muda *The Toyota Foundation-YIIS* (1997), Sekretaris Prodi Hukum Islam Pacasarjana (2003-2011); Kapuslit KLH Lemlit (2012-2013); Pembina KSR PMI Unit VII; Pembina Pers Advokasia.

**Rafi’uddin**, lahir di Sinabang, Aceh, 14 Maret 1958. Hakim Tinggi Mahkamah Syar’iyah Aceh. Lulus S.1 dari IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (1982), S.2 Universitas Syiah Kuala Banda Aceh (2011). Pernah menjabat sebagai Hakim MS Banda Aceh tahun 1999, Wakil Ketua MS Jantho tahun 2005, Ketua MS Jantho tahun 2006, Ketua MS Banda Aceh tahun 2010, Hakim Tinggi PTA Bengkulu tahun 2012, serta Hakim Tinggi MS Aceh tahun 2013.

**Arif Maftuhin** lahir di Blitar dan menyelesaikan studi magister dalam bidang International Studies di University of Washington, Amerika Serikat. Kini ia mengajar hukum Islam di Prodi Ilmu Kesejahteraan Sosial di Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga. Karenanya, perhatian akademiknya secara khusus diberikan kepada upaya pengembangan teori dan ide fikih yang terkait dengan masalah-masalah kesejahteraan dan keadilan sosial. Selain mengajar, ia sekarang menjadi kepala Pusat Layanan Difabel (2013-2015) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

**Lies Marcoes-Natsir**, saat ini peneliti lepas yang sedang menyelesaikan hasil penelitiannya tentang “Gender, Kemiskinan dan Penegakan Hukum”. Menyelesaikan sarjana pada Fak Ushuluddin IAIN (sekarang UIN) Jakarta (1985), Lies kemudian aktif di LSM yang bekerja untuk pesantren P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dalam program fikih An Nisa penguatan hak-hak reproduksi perempuan. Minatnya pada isu gender dan hak reproduksi itu mengantarkan Lies mengambil program Master bidang Antropologi pada Universitas Amsterdam (2000). Setelah itu Lies bekerja di Asia Foundation dan lama bekerja untuk program pemulihan Aceh paska tsunami, antara lain penguatan hakim agama (Mahkamah Syar’iyah) dalam persepektif gender. Lies menulis beberapa buku dari hasil penelitiannya yang diterbitkan Singapura, Leiden Belanda dan Australia umumnya terkait tentang isu gender dan Islam. Dalam isu hukum bersama Arskal Salim dkk, ia menulis buku *Demi Keadilan dan Kesetaraan: Dokumentasi Program Sensitivitas Gender Hakim Agama di Indonesia: Puskumham, UIN Jakarta* (2011).

**Hamim Ilyas**, lahir di Klaten, 1 April 1961. Pendidikan yang ia selesaikan: SD Negeri Karangnangka Klaten Jawa Tengah (lulus tahun 1973), Mu’allimin “Bahrul

Ulum” Tambakberas Jombang Jawa Timur (lulus tahun 1980), S1 Tafsir Hadis Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus tahun (1987), Pasca Sarjana 1996, dan gelar doktor dengan disertasi berjudul *Pandangan Al-Qur’an terhadap Ahli Kitab* (Studi Tafsir Al-Manar) di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga. Karya-karyanya antara lain: *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur’an* (terjemah), Rajawali, Jakarta, tahun 1996; *Islam: Suatu Kajian Komprehensif* (terjemah), Rajawali, Jakarta; *Mengungkap Rahasia Al-Qur’an* (terjemah), Mizan Bandung; *Islam dan Perlindungan Perempuan dari Kekerasan*.

**M. Amin Abdullah**, lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Menamatkan Kuliyat Al-Mu’allimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Menyelesaikan Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 1982. Atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, mulai tahun 1985 mengambil Program Ph.D. bidang Filsafat Islam, di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990). Mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University, Kanada (1997-1998). Tulisan-tulisannya dapat dijumpai di berbagai jurnal keilmuan, antara lain *Ulumul Qur’an* (Jakarta), *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* (Yogyakarta) dan beberapa jurnal keilmuan keislaman yang lain. Rektor UIN Suka (2001-2010). Saat ini sebagai staf ahli menteri Agama.

**Khoiruddin Nasution**, lahir di Simangambat, Tapanuli Selatan (sekarang Kabupaten Mandailing Natal [Madina]), Sumatera Utara. Tugas pokoknya adalah dosen Fakultas Syari’ah dan Hukum, serta Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karya buku alumni Pesantren Musthofawiyah Purbabaru ini adalah: (1) *Riba dan Poligami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996; (2) *Status Wanita di Asia Tenggara*. Jakarta: INIS, 2002; (3) *Fazlur Rahman tentang Wanita*. Yogyakarta: ACAdEMIA, 2002; (4) penyunting. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*. Jakarta: Ciputat Press, 2003; (5) *Hukum Perkawinan I*. Yogyakarta: ACAdEMIA, 2004; (6) *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: ACAdEMIA 2004; (7) *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*. Yogyakarta: ACAdEMIA, 2007; (8) *Smart & Sukses*. Yogyakarta: ACAdEMIA, 2008; (9) *Hukum Perdata Islam Indonesia*. Yogyakarta: ACAdEMIA, 2009; (10) With other, *Hukum Perkawinan & Warisan di Dunia Muslim Modern*. Yogyakarta: ACAdEMIA, 2012; dan (11) *Sejarah Pemikiran Islam*. Yogyakarta: ACAdEMIA, 2012.



**Abdul Moqsith Ghazali.** Dosen Agama dan Filsafat di Universitas Paramadina Jakarta dan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Lahir di Situbondo, Jawa Timur, 7 Juni 1971 Anak pertama dari lima bersaudara. Pendidikan terakhir S-3 Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Karya tulisnya antara lain *Metodologi Studi Al-Qur`an* dan *Dinamika NU Perjalanan Sosial dari Mukhtamar Cipasung (1994) ke Mukhtamar Kediri (1999)*.

**Saptoni.** Lahir di Ngawi 21 Pebruari 1973. Program S1 diselesaikan pada tahun 1997 dari Fakultas Syari`ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jurusan al-Akhwal al-Syakhsiiyyah, kemudian melanjutkan S2 di Universitas Leiden Belanda sampai tahun 2004 dengan thesis tentang terjemah bahasa Jawa Kitab Tuhfatul Muhtaj Chapter “*Kitáb al-Nikáh*”. Selain sebagai salah satu editor Al-Jâmi`ah Journal of Islamic Studies, saat ini tercatat sebagai pengajar di Jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam Fakultas Dakwah UIN SunanKalijaga Yogyakarta, dengan mata kuliah Fikih dan Ushul Fikih.

**Suziana Elly Triantini.** Adalah dosen Fakultas Syari`ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sering melakukan penelitian terkait dengan isu sosial, politik dan gender. Penelitian terbaru yang dilakukan adalah terkait dengan Fikih Waria, Studi Penerapan Fikih Ibadah Santri Pesantren Waria Notoyudan Yogyakarta dan Narasi Radikalisme dan Terorisme di NTB bersama dengan tim BNPT dan Fakultas Syari`ah. Pengalaman sebagai Aktifis Perempuan LKIS dan Pengurus Wilayah Fatayat NU DIY mengantarkannya menjadi kolumnis di beberapa surat kabar lokal seperti, Harian Jogja, Suara Merdeka dan Suara Karya. Artikel terbarunya berjudul Kesalahan Memahami Poligami di muat di Suara Merdeka. Permasalahan hukum Islam dan politik banyak dituliskan lewat Jurnal-Jurnal Nasional, dan Internasional. Salah satu tulisannya berjudul *Measuring The Islamic Contextual Concept Of Hijab*, diterbitkan di *Journal Of Asian Women’s Resource Centre For Culture And Theology*, 2011.

**Fathurrohman Ghozalie,** kelahiran tahun 1958, mengambil gelar kesarjanaan pertama kali di Islamic University of Medina Arab Saudi pada tahun 1980, kemudian mengambil gelar kesarjanaan di Indonesia melalui IAIN Antasari Banjarmasin pada tahun 1988, lalu melanjutkan ke Magister Hukum Fakultas Hukum UII Yogyakarta pada tahun 2006 dan sekarang sedang menyelesaikan disertasi pada Program Doktor Hukum Islam di Fakultas Ilmu Agama Islam UII Yogyakarta. Perjalanan karir dimulai sebagai hakim pada Pengadilan Agama Pelaihari, lalu mutasi ke Pengadilan Agama Martapura, kemudian ke Pengadilan Agama Banjarmasin, pada tahun 2006, untuk melanjutkan studi, dimutasi ke Pengadilan Agama Wonosari Yogyakarta, dan pada tahun 2012 di mutasi sebagai Wakil Ketua Pengadilan Agama Pelaihari. Tulisan yang pernah dimuat adalah “*Wali dalam Islam Menurut Perspektif Gender*”.

**Agus Moh. Najib** adalah pengajar bidang Ushul Fikih pada Fakultas Syari'ah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Menyelesaikan S3 dari universitas tempat mengajarnya dengan disertasi tentang Metodologi Fikih Indonesia. Banyak menulis tentang hukum Islam dan gender, baik dalam jurnal maupun buku antologi. Untuk menyebutkan sebagiannya adalah "Reinterpreting the Concept of Shari'ah and Its Implication on Gender Issues" (2008), "Kepala Negara Perempuan dalam Perspektif Hadis", (2004). "Penciptaan Perempuan dari Tulang Rusuk Laki-laki?" (2003), dan "Bias Gender dalam Kitab Fikih (Studi terhadap Kitab *at-Taqrib* Karya Abu Syuja' al-Isfahani)" (2002). Sejak tahun 2005, juga aktif pada *Dialogue Centre* yang banyak mengadakan kegiatan interfaith, khususnya di wilayah Indonesia bagian Timur.

**Emma Marhumah.** Alumni Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang 1978-1982. Lulusan dari Fakultas Tarbiyah IAIN/UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini adalah dosen Tafsir dan Hadis di Fakultas yang sama. Dia mendapatkan gelar Master dalam bidang pendidikan dari Universitas Negeri Yogyakarta (UNY) dan telah menyelesaikan program Doktor dalam bidang yang sama di UIN Sunan Kalijaga. Direktur PSW UIN Suka (2006-2010). Desertasinya tentang "Peran Nyai dan Kyai dalam Sosialisasi Gender di *Pesantren*". Diantara penelitian yang pernah dilakukan adalah "Isu-Isu sensitif dalam Seksualitas dan Kesehatan Reproduksi". Diantara karya tulisnya yang telah diterbitkan ialah: "*Anjuran Menikah*", dalam buku "Membina Keluarga Mewaddah wa Rahmah dalam Bingkai Sunnah Nabi"; "Konsep Nafkah dalam Hadis", dalam buku "Perempuan tertindas? kajian-kajian hadis-hadis "Misoginis"; Peningkatan kemampuan Dosen dalam pembelajaran berperspektif gender di IAIN Sunan Kalijaga; dan Pendekatan Hermeneutik dalam Hadis-hadis tentang Wali Nikah.

**Inayah Rohmaniyah.** Lulusan dari Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini saat ini mengajar orientalisme, tafsir dan sosiologi gender di almamaternya. Dia menyelesaikan program Master dalam bidang filsafat di UGM, dan program Master yang kedua dalam bidang Studi Agama di Arizona State University, USA (2006). Lulus program S3 internasional dalam bidang Studi Agama di *Indonesian Consortium for Religious Studies* (ICRS) pada tahun 2013. Penelitian-penelitiannya fokus pada tema perempuan dan isu gender, terutama di dalam gerakan fundamentalisme Islam di Indonesia. Diantara karya tulis yang diterbitkan belum lama ini ialah: "Meninjau Ulang Perempuan dan Spiritualitas;" *Text, Method, and Woman: Fazlur Rahman's and Sayyid Qutb's Perspective; Revisiting the Influence of Religion and Culture On the Issue of Woman and Polygamy in Indonesian Legislation; Muslim Fundamentalists' Perspective on the Qur'an and its Interpretation; Islam Anti Perdagangan Perempuan; The Qur'an and its Interpretation in Muslim Fundamentalist's Perspective.*

**Fatma Amilia** adalah dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menyelesaikan S1 di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta jurusan Mu'amalat Jinayat pada tahun 1994 dan menyelesaikan S2 di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta jurusan Sosiologi pada tahun 2003. Pernah menjabat sebagai Kepala Laboratorium Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga (2004-sekarang), Sekretaris Jurusan al-Ahwal asy-Syakhsiyyah Fak Syari'ah UIN Sunan Kalijaga (2004-2006 dan 2006-2010), Ketua Jurusan al-Ahwal asy-Syakhsiyyah (2010-2014), Sekretaris PW Muslimat NU DIY (2010-2015). Aktif di beberapa lembaga dan organisasi antara lain: Pengurus Komisi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Prop. DIY/ Sekretaris Komisi Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga periode 2006-2011 dan 2011-2016., Pengelola laboratorium Agama/ Masjid UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2003., Auditor Mutu Internal UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta., Pengelola Dialogue Centre Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

**Muhrisun Afandi**, adalah dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dia menyelesaikan pendidikan S.1 (BSW) dan S.2 (MSW) di bidang sosial work di School of sosial Work McGill University Montréal Canada pada tahun 2005, setelah sebelumnya dia juga menyelesaikan pendidikan S.1 di bidang pendidikan Islam di IAIN Walisongo Semarang pada tahun 1996 dan program Magister bidang kajian keislaman (Islamic Studies) di IAIN Sumatera Utara Medan pada tahun 1999. Dia menyelesaikan program PhD-nya di CAPRA (Child Abuse Prevention Research Australia) di bawah Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan, Monash University Australia. Bidang kajian yang digelutinya antara lain perlindungan anak, kesehatan mental, disabilitas, pengembangan masyarakat, dan hak asasi manusia.

**Muhammad Joni**, Advokat & Konsultan Hukum pada Law Office Joni & Tanamas, [www.jonitanamas.com](http://www.jonitanamas.com) dan [www.advokatmuhammadjoni.com](http://www.advokatmuhammadjoni.com). Lulus sarjana hukum dari Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara (1992), dan lulus magister hukum dari Universitas Indonesia (2002). Mendedikasikan diri sebagai Mentor for ASEAN's Lawyers Training on Tobacco Control (2010-2011). Memperoleh beasiswa bagi aktifis hak anak se Asia untuk "*Advanced International Training Programme on The Rights of The Child, and UN's Convention on The Rights of The Child*", dari Swedish International Development Agency (SIDA), Sweden, 2000. Karya Ilmiah diantaranya Buku "Penjara Bukan [Tempat] Anak", Peran Indonesia, 2012, buku "Aspek Hukum Perlindungan Anak Dalam Perspektif Konvensi Hak Anak", Citra Aditya Bakti, 1999, buku "Perlindungan Hukum Pekerja Anak di Indonesia", dan buku "Mengenal Lebih Dekat UU Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak", Komnas PA & Save the Children, 2004. Pernah meneliti "Situasi dan Kondisi Eksploitasi Pekerja

Anak Jermal di Pantai Timur Sumatera Utara”, disponsori The Toyota Foundation, 1996. Saat ini sedang menyiapkan buku “Hukum Perlindungan Anak, Tektual dan Kontekstual”.

**Wahyuni Shifatur Rahmah (Uyun)** seorang hafidhoh dan dia menyelesaikan MAK Tarbiyatut Tholabah Kranji (1996-1999), Kuliah (S1) di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, jurusan Tafsir Hadis (1999-2004), dan Kuliah (S2) di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Konsentrasi Studi Qur’an Hadis (2004-2006). Pendidikan dilalui di Ponpes Tarbiyatut Tholabah Kranji (1993-1999), Ponpes Al-Fathimiyah Banjarnayar (1994), Ponpes Wahid Hasyim Yogyakarta (1999-2001), Ponpes Al-Munawwir (Tahfidz) Krapyak Yogyakarta (2001-2004).

Uyun diangkat menjadi Ketua Prodi (Program Studi) Tafsir-Hadis dan menjadi pengasuh di Ponpes Modern Ibnuul Qoyyim Putri Yogyakarta, sekaligus menjadi guru di MTs dan MA di ponpes tersebut. Dia juga rutin memberikan tausiyah dalam pengajian rutin ibu-ibu, baik di kampung, musholla atau masjid. Awal Januari 2014 dia menjadi menjadi nara sumber dalam Workshop Kurikulum IAINU (Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama) Kebumen yang akan membuka fakultas/Jurusan baru (Tafsir Hadis).

**Riyanta** Dosen Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lahir di Bantul 15 April 1966. Riwayat pendidikan tamat SDN tahun 1980, MTsN Pundong tahun 1983, MAN I Yogyakarta tahun 1986, Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1992, Program Pasca Sarjana S2 UII Yogyakarta tahun 1999 dan sekarang mengikuti Program Pasca Sarjana S3 UII Yogyakarta. Publikasi karya ilmiah antara lain, *Fundamentalisme Islam* (Penerbit Pustaka Pelajar, 1995), *Kebebasan Agama dan Hak-hak Asasi Manusia* (Penerbit Pustaka Pelajar, 1997), “Hubungan Muslim dengan non-Muslim dalam Hukum Kewarisan” (Jurnal asy-Syir’ah, 2002), “Sumber Inspirasi Ushul Fikih” dalam Riyanta dkk., ed. *Neo Ushul Fikih Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fak. Syari’ah Press, 2003), “Asas Personalitas Keislaman dalam Hukum Kewarisan” (Mazhab Jogja, 2006). “Formulasi Pembagian Warisan 1:2 dalam Perspektif Epistemologi Al-Jabiri” (Jurnal Musawa, 2011) “Kewarisan Beda Agama: Studi Pandangan Muaz bin Jabal” (Jurnal asy-Syir’ah, 2012).

**Alimatul Qibtiyah**, Pengajar di Fakultas Dakwah dan Komunikasi dan Direktur Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dia telah menyelesaikan S3nya di Australia di tahun 2013, setelah ambil S2 Kajian Perempuan di Amerika (2005) dan S2 lainnya Psikologi di UGM (2000). Di antara karya yang menonjol adalah

*Islamic Feminism and Global feminism” in Indonesian Islam in a Changing political landscape, Paradigma Pendidikan Sekualitas Perspektif Islam: Teori dan Praktek, Ethnographies of PSWs/ PSGs and the Understanding on Gender Issues, dan Self-Identified Feminist among Gender Activists and Scholars at Indonesian Universities.* Dia juga aktif di acara nasional dan international diantaranya, summer course di Oxford University Inggris, Internship di McGill University, Young Muslim Exchange Program di Australia dan beberapa program international di Malaysia, Singapura, dan Philipina. Sejak 2000 dia juga aktif di Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah.

**Muh. Isnanto** Lahir di Boyolali pada tanggal 4 Juli 1967 adalah Peneliti Madya pada Pusat Penelitian LP2M UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan Menengah Atas dari SMA Al Islam 1 Surakarta (1986), Gelar sarjana (S1) di dapat dari Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1992). Gelar Magister (S2) dari Fakultas Ilmu Sosial dan Politik (FISIPOL) Program Studi Sosiologi UGM Yogyakarta (2004). Dan saat ini sedang menempuh Program Doktor (S3) Konsentrasi Politik Islam Pasca Sarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) (2013-..). Aktivitas lainnya di UIN Sunan Kalijaga adalah menjadi pengurus Pusat Studi Wanita (PSW) (1997-sekarang), Pengurus ‘KPS Kebudayaan’ Puslit IAIN Sunan Kalijaga (2001 dan 2003), Ketua Pengelola ‘Pelaksana Penelitian Mahasiswa Bidang Keagamaan IAIN Sunan Kalijaga’ (2004), Pengurus ‘Pusat Studi Agama, Budaya dan Perubahan Sosial’ pada Lembaga Penelitian (2005-2013), Menjadi *Specialist Technical Asisten* pada Program ELOIS LAPIS AUSid (2007 – 2010). Anggota Dewan Redaksi Penerbitan Jurnal ‘EKSPLORIA’ Lembaga Penelitian (2004-2005). Penyunting Pelaksana Jurnal Mimbar Akademik IAIN Raden Fatah Palembang, (2004), Sekretaris Redaksi Pengelola ‘Jurnal Penelitian Agama’ Lembaga Penelitian (2006 – 2009), Penyunting Pelaksana Jurnal “Penagama” Lembaga Penelitian (2009-Sekarang), Dewan Redaksi Jurnal ‘Musawa’ PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2012-sekarang).



