

# KETENTUAN PERKAWINAN DALAM KHI DAN IMPLIKASINYA BAGI *FIQH MU'ASYARAH*:

## Sebuah Analisis Gender

**Umi Sumbulah**

*Ketua PSG dan Dosen Fakultas Syariah UIN Malang*

### Abstrak

*Compilation of Islamic laws (KHI) consists of some gender bias points such as point of Wali, Saksi, Nusyuz, Polygamy as well as wife-husband's right and obligation. It is not only causing various religious understanding which are bias but also to the marriage practice and to the asymmetrical pattern of relation. Those, further, may result in gender inequality problems of which women (mostly wives) and children are the most vulnerable group to experience the problems although men may experience that such kind of problems. Fiqh as the product of Ulama's interpretation and judgment toward normative doctrines (Qur'an and Hadith) are influenced by socio-cultural and political setting under patriarchal social system. Nurture theory on women and men's social role contributes also to the marginalization and sub-ordination toward women in husband-wife relation in the family. Then, Counter Legal Draft (CLD) that is compiled by gender mainstreaming working group of Ministry of Religious Affairs (DEPAG) is an alternative Marital Laws formula which are more considering women and marginalized minority group.*

### A. Pendahuluan

Konsep pernikahan seperti didefinisikan para ulama fiqih, ditengarai memiliki implikasi besar terhadap bangunan rumah tangga yang dikonstruksi berdasarkan konsep nikah dimaksud. Hampir semua ulama memahami pernikahan sebagai perikatan kontraktual semata, yang pada intinya adalah penghalalan perilaku dan hubungan seksual.<sup>1</sup> Konsep kepemilikan (*milk*) dalam perikatan pernikahan, baik *milk al-raqabah* (memiliki sesuatu secara keseluruhan seperti kepemilikan terhadap benda dengan jalan jual beli), *milk al-manfa'at* (memiliki kemanfaatan suatu benda dengan cara menyewa) maupun *milk al-intifa'* (memiliki penggunaan sesuatu tanpa orang lain berhak menggunakannya) mengacu kepada perilaku seksualitas dimaksud.

Pernikahan tidak harus dimaknai sebagai '*aqd al-tamlik* (perikatan kepemilikan) tetapi sebagai '*aqd al-ibahah* yakni kontrak kebolehan, dalam hal ini,

---

<sup>1</sup> Abdurrahman al-Jaziri. *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah*. Istanbul: Dar al-Da'wah, vol.IV, 2.

menggunakan /membolehkan penggunaan alat reproduksi perempuan yang sebelumnya diharamkan. Konsep pernikahan yang dipahami sebagai *'aqd al-tamlik* (perikatan kepemilikan),<sup>2</sup> berimplikasi bahwa isteri adalah milik suami seutuhnya. Dalam konteks ini, isteri tidak memiliki posisi tawar (*bargaining position*) untuk mengatur atau mengurus dirinya sendiri. Hal ini, karena ketaatan mutlak yang diinginkan oleh konsep pernikahan *'aqd al-tamlik*, tidak memberikan ruang bagi isteri untuk menolak atau sekedar mempertimbangkan tentang apa yang seharusnya atau yang tidak seharusnya dilakukan olehnya. Implikasi lebih jauh dari konsep ini adalah rentan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), yang dalam konteks ini dilakukan oleh suami terhadap isterinya. Sedangkan konsep pernikahan yang dipahami sebagai *'aqd al-ibahah*, memungkinkan isteri memiliki posisi tawar (*bargaining position*) untuk melakukan pilihan-pilihan perbuatan tertentu sesuai dengan keinginannya dengan menjaga kehormatan dan proporsinya sebagai seorang isteri.<sup>3</sup> Hal ini karena, dalam konsep ini, isteri memiliki otoritas dan penguasaan atas dirinya, sehingga ia leluasa mengekspresikan dirinya dalam mengarungi bahtera pernikahan, termasuk dalam hal yang spesifik, hubungan seksual.

Di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak didefinisikan secara rinci pengertian pernikahan. Sebagaimana disebutkan pada pasal 12 Bab II, KHI mengambil definisi sebagaimana yang ditunjuk al-Qur'an bahwa pernikahan merupakan akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidzan*, untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.<sup>4</sup>

Ketika pernikahan dimaknai sebagai ikatan yang demikian kuat dan mendalam (*mitsaqan ghaliidzan*), maka ia memiliki makna yang kuat, baik hakiki maupun implikasinya. Namun permasalahannya adalah bahwa ketentuan dari pernikahan, masih banyak yang bias gender sehingga mereduksi keagungan pernikahan itu sendiri. Dalam konteks ini misalnya dapat dilihat konsep peminangan yang harus dilakukan pihak laki-laki (pasal 11-12), wali yang disyaratkan laki-laki (pasal 20), saksi yang juga laki-laki (pasal 25), perjanjian perkawinan (pasal 45), dan beristeri lebih dari satu orang (pasal 55).<sup>5</sup> Berdasarkan pada butir-butir pasal di

---

<sup>2</sup> Hussein Muhammad. *Pandangan Islam Tentang Seksualitas*, Makalah Seminar Gender dan Islam, Surabaya, 2004.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> QS. Al-Nisa':21. Pengertian ini pula yang diadopsi oleh pasal 12 bab II Kompilasi Hukum Islam (KHI)

<sup>5</sup> Kompilasi Hukum Islam (KHI) ditetapkan berdasarkan Instruksi Presiden RI Nomor 1 tahun 1991, yang ditindaklanjuti dengan Keputusan menteri Agama RI Nomor 154 tahun 1991.

atas, terdapat reduksi-reduksi makna hakiki perkawinan. Hal ini selanjutnya berimplikasi terhadap bangunan rumah tangga, yang dalam banyak kasus juga dapat menimbulkan kekerasan dalam rumah tangga karena adanya dominasi satu pihak atas pihak lain.

## **B. Ketentuan Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam**

Adalah layak diakui bahwa KHI telah melakukan terobosan baru dalam pembaruan hukum Islam. Hal ini antara lain terlihat pada definisi perkawinan, persyaratan minimal usia perkawinan, persetujuan kedua pihak (calon suami-isteri) dalam perkawinan, perceraian dianggap sah jika dilakukan di depan pengadilan, dan taklik talak dalam perkawinan.<sup>6</sup> Pembaharuan hukum Islam dalam KHI menyangkut pasal-pasal tersebut cukup signifikan dibandingkan ijtihad dan pandangan para ulama yang terangkum dalam aturan kitab fiqih. Contohnya adalah definisi perkawinan. Dalam fiqih disebutkan bahwa perkawinan merupakan kontrak biologis, sedangkan dalam KHI menekankan perkawinan pada aspek ibadah dan kewajiban agama. Contoh lainnya adalah adanya ketentuan KHI tentang pembatasan minimal usia perkawinan yang 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki. Ketentuan semacam ini tidak ditemukan dalam kitab Fiqih.

Jika fiqih tradisional membolehkan suami berpoligami kapan saja dan di mana saja asal tidak lebih dari empat dalam satu masa dan bisa berlaku adil, KHI hanya membolehkan poligami jika suami mengantongi izin isteri dan ada izin dari Pengadilan Agama. Di samping itu syarat adil juga ditekankan dalam rumusan KHI. Demikian juga dalam hal persetujuan calon isteri yang di dalam fiqih cukup dinyatakan dengan diam, namun dalam KHI harus dinyatakan secara lisan dan tertulis. Jika dalam aturan fiqih seorang suami bisa menceraikan isterinya kapan saja, namun dalam KHI hal tersebut diatur bahwa perceraian baru dinyatakan sah jika dilakukan di depan pengadilan. Demikian juga ketentuan tentang taklik talak yang diatur dalam KHI dengan maksud agar suami tidak menyengsarakan isteri, sementara kitab fiqih tidak mengatur hal tersebut. Singkat kata, dibandingkan aturan fiqih, pembaruan hukum dalam KHI sudah terkesan jauh lebih maju, dan cukup responsif terhadap dinamika perkembangan masyarakat. Beberapa ketentuan dalam KHI juga terkesan mengurangi dominasi dan sifat otoriter laki-laki sebagaimana

---

<sup>6</sup>Ramlan Yusuf Rangkuti. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Disertasi pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.

tergambar dalam aturan fiqih. Namun demikian, masih terdapat sejumlah ketentuan hukum dalam KHI, yang mengandung bias gender.

Ketentuan perkawinan yang tercantum dalam rumusan KHI, yang terasa bias gender, misalnya soal wali, saksi, *nusyuz*, poligami serta hak dan kewajiban suami-isteri.. Hal ini tidak saja berdampak pada variasi pemahaman keagamaan yang bias gender, namun juga bisa berdampak pada praktik perkawinan yang juga bias gender dan pola relasi a simetris, sehingga menimbulkan berbagai bentuk ketidakadilan gender. Hal ini kendati bisa terjadi pada pihak suami, namun realitas menyatakan bahwa ketidakadilan gender mayoritas dialami oleh perempuan, dalam konteks ini adalah pihak isteri. Beberapa ketentuan perkawinan tersebut mengukuhkan pandangan dominan dalam fiqih yang menempatkan perempuan sebagai urutan kedua setelah laki-laki. Padahal keluarga hanya terbentuk jika ada laki-laki dan perempuan. Idealnya keluarga hanya bisa dibangun jika ada penghargaan yang setara antara laki-laki dan perempuan, tanpa ada diskriminasi dan tanpa memandang rendah antara satu dengan yang lain.

Fiqih yang merupakan produk hukum hasil pemahaman dan ijtihad para fuqaha terhadap ketentuan yang termuat dalam al-Qur'an maupun al-Hadits, tidak bisa dipungkiri adanya keterpengaruhannya terhadap setting sosio-kultural maupun politik yang melingkupinya. Karena itu, fiqih yang dibangun oleh para fuqaha tersebut, juga merupakan refleksi atas persoalan yang ada di sekitarnya.

Tidak berbeda dengan rumusan fiqih klasik, KHI yang dikenal sebagai fiqih Indonesia, di samping dirumuskan berdasarkan kitab-kitab fiqih yang bercita rasa "Timur-Tengah" sentris, tentunya juga dirumuskan dengan setting sosio-kultural serta politik yang dihadapi bangsa ini. Karena itu, kendati di satu sisi rumusan-rumusan hukum tentang perkawinan dalam KHI telah melangkah lebih jauh dibandingkan rumusan fiqih klasik, namun di sisi lain juga masih terdapat sejumlah rumusan yang masih perlu dikritisasi.

Adanya batasan usia minimal pernikahan bagi calon mempelai laki-laki 21 tahun dan calon mempelai perempuan 16 tahun, adanya kekuatan hukum sahnya perceraian di depan pengadilan, keharusan adanya pencatatan perkawinan, adalah di antara klausul yang memperhitungkan keadilan dan perlindungan bagi perempuan. Namun begitu, di KHI masih terdapat sejumlah rumusan hukum yang bias gender, dan tidak menghargai perempuan setara dengan penghargaan terhadap laki-laki.

Di antara ketentuan perkawinan dalam KHI, terdapat dalam bab dan pasal-pasal berikut:

1. Bab II tentang dasar-dasar perkawinan. Dalam pasal 12, disebutkan bahwa perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghaliidhan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.

Definisi perkawinan dalam ketentuan tersebut, jauh lebih progresif dibandingkan dengan rumusan fiqh yang seolah hanya menekankan pada kontrak seksual-biologis antara laki-laki dan perempuan. Rumusan perkawinan fiqh secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai obyek seksual, sebagai barang milik yang berhak dinikmati (*milk al-intifa'*, *milk al-budh'*). Akibat dari penempatan perempuan sebagai obyek tersebut, kedudukan perempuan menjadi asimetris dengan laki-laki. Ia diposisikan secara ter subordinasi, termasuk dalam persoalan hak seksualnya. Bahkan mazhab Hanafi menyatakan bahwa menikmati hubungan seksual adalah hak laki-laki, bukan hak perempuan. Oleh karena itu, suami boleh memaksa isterinya untuk melayani kegiatan seksualnya.<sup>7</sup> Dengan demikian, semakin jelas bahwa pernikahan dalam pemikiran fiqh terasa mementingkan aspek fisik-biologis, sebagai sarana penyaluran naluri biologis.

Hakikat pernikahan secara tinggi dan indah digambarkan oleh Allah sebagai penyatuan kembali pada bentuk asal kemanusiaan yang hakiki, yakni *nafsin wahidah* (diri yang satu), sebagaimana ditunjukkan dalam QS, 7: 189. Allah SWT menggunakan istilah *nafsin wahidah* karena dengan istilah ini ingin ditunjukkan bahwa pernikahan pada hakikatnya adalah reunifikasi antara laki-laki dan perempuan pada tingkat praksis, setelah didahului dengan reunifikasi pada tingkat hakikat, yakni berupa kesamaan asal-usul kejadian umat manusia dari diri yang satu. Sementara itu pada saat yang lain, yakni QS. 30: 21, juga disebutkan bahwa secara konkret hubungan antara kesatuan hakiki, *min anfusikum*, sebagai bentuk kesatuan pada level esoteris idealistis dengan kesatuan praktis (pernikahan) yang penuh ketentraman dan kasih sayang. Kondisi ini tidak akan terwujud jika salah satu pihak mendominasi diri dan melakukan subordinasi atas yang lain. Hal ini karena dominasi sesungguhnya berkonsekuensi pada adanya pengabaian hak dan

---

<sup>7</sup> Abdurrahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Mazhabib al-'Arbaah*. Beirut: Dar al-Fikr, Jilid IV, 4.

eksistensi pasangan. Menghilangkan dominasi satu pihak atas yang lain, akan dapat menciptakan relasi suami-isteri yang santun, beradab, berkeadilan dan berkesetaraan.

Tidak hanya dalam rumusan perkawinan, adanya keharusan pencatatan perkawinan bertujuan tercapainya ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam. Perlunya pencatatan perkawinan dalam rumusan KHI, hanya sebatas pada tertib administrasi. Pencatatan perkawinan tidak dimaksudkan sebagai langkah lebih maju untuk memberikan perlindungan bagi perempuan dan anak-anak yang dilahirkan dari perkawinan dimaksud. Pencatatan juga tidak dimaksudkan sebagai salah satu syarat sahnya perkawinan. Hal ini mengakibatkan adanya praktik perkawinan yang tidak dicatatkan (kawin sirri), yang pada kenyataannya banyak merugikan perempuan. Maka terjadilah dualisme hukum, yang sah menurut agama namun tidak sah menurut hukum negara.

2. Kedua, Bab IV, tentang Rukun dan Syarat Perkawinan.

- a. Bagian kedua, Pasal 15, tentang batasan minimal bagi calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun.

Pemberian batas minimal usia perkawinan bagi perempuan yang tidak sama dengan laki-laki, sesungguhnya masih dipengaruhi oleh konstruksi patriarkhi bahwa laki-laki diposisikan pada tempat yang superior. Karena itu, ia diharapkan bisa memberikan pengaruh dan menjalankan posisinya itu seara baik. Hal ini bisa dilakukan ketika umur laki-laki lebih dewasa dibandingkan umur isterinya. Kendati penulis sepakat bahwa umur seseorang tidak menjamin kematangan dan kedewasaan berfikirnya, baik laki-laki maupun perempuan, lantas apa gunanya batas usia minimal perkawinan laki-laki dan perempuan dibedakan.

- b. Bagian ketiga, pasal 20, tentang wali nikah dalam perkawinan adalah laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam, yakni muslim, akil dan baligh.

Aturan ketentuan wali nikah harus laki-laki, merupakan salah satu tema penting perkawinan yang selalu dikritisi oleh para feminis muslim. Hal ini semakin mengukuhkan bahwa ketentuan normatif fiqih dibangun oleh para fuqaha laki-laki dengan setting sosio-kultural dan politik yang tentu saja dikonstruksi oleh, dari dan untuk (kepentingan) laki-laki. Dalam konteks kultural Arab yang demikian kental "berangkul" budaya patriarkhi, tentu saja pelegalan dominasi semakin mendapatkan tempat dalam istitusi perkawinan ini.

Aturan normatif tentang wali yang dijadikan sebagai salah satu rukun perkawinan itu, kemudian berdampak pada konstruksi masyarakat bahwa hanya laki-laki yang memiliki hak dan pantas menjadi wali karena posisinya sebagai pemimpin keluarga. Dalam konteks ini, kemudian makna wali yang seharusnya melindungi, bergeser pada sekedar laki-laki atau yang penting laki-laki. Persoalan apakah laki-laki yang disebut-sebut sebagai walinya tersebut adalah benar-benar laki-laki yang bisa melindungi puterinya atau tidak, tampaknya tidak dipermasalahkan. Dalam hal ini, lagi-lagi perempuan diposisikan dan menjadi korban peminggiran struktural yang berlindung "di balik" agama, yakni melalui institusi pernikahan.

- c. Bagian ketiga, Pasal 21, tentang wali nasab yang semuanya berasal dari garis keturunan laki-laki.

Urutan wali nikah dari posisi pertama hingga seterusnya, tidak satupun menyebut perempuan dan jalur perempuan. Seluruh jalur perwalian hanya berasal dari laki-laki dan bermuara juga pada laki-laki. Ketentuan ini semakin mengukuhkan ideologi patriarki pada produk ijtihad para lama fiqh. Eksistensi dan pengakuan laki-laki menjadi wali, sesungguhnya tidak menjadi masalah sepanjang posisi itu dilaksanakan sebagaimana mestinya. Hakikat wali adalah adanya perlindungan dan pertanggung jawaban orang tua terhadap keberlangsungan anaknya. Namun tampaknya fungsi wali sejauh ini hanya terbatas pada aturan formal bagi didapatkannya status sah sebuah pernikahan. Padahal hakikat wali berimplikasi pada perjalanan rumah tangga yang dibangun oleh anak perempuan bersama laki-laki yang menjadi suaminya. Keikutsertaan wali dalam perjalanan rumah tangga anaknya tersebut, merupakan wujud dari fungsi wali yang sebenarnya.

- d. Bagian keempat, Pasal 25, tentang saksi akad nikah yang juga harus laki-laki.

Tidak berbeda dengan konsep wali, saksi pernikahan juga dibatasi pada laki-laki. Bahkan secara eksplisit ditegaskan bahwa yang ditunjuk menjadi saksi nikah adalah laki-laki, muslim, adil, akil baligh dan seterusnya. Dari persyaratan saksi dalam konteks ketentuan ini, tampaknya yang menjadi prioritas adalah jenis kelamin laki-laki, muslim, akal baligh, ukan pada aspek adilnya. Keadilan yang sesungguhnya sangat relatif, kemudian dikonstruksi berdasarkan perspektif laki-laki. Dengan demikian, perempuan juga tidak pernah "dilirik" apalagi diberi kesempatan

untuk menjadi saksi dalam peristiwa pernikahan, kendati misalnya ia adalah orang yang adil.

3. Bab V, tentang kewajiban memberikan mahar oleh calon suami kepada calon isteri.

Mahar sebagai pemberian wajib dari pihak laki-laki terhadap perempuan yang menjadi isterinya ini, menjadi kesepakatan para ulama fiqih. Jika dilihat sepintas, tampaknya konsep mahar tidak akan pernah menimbulkan masalah dan implikasi tersendiri bagi kehidupan pasangan suami isteri. Namun sesungguhnya mahar juga mengandung aspek-aspek yang perlu dikritisi, yakni terkait dengan hakikat mahar itu sendiri dan batasan maksimal pemberian mahar oleh suami kepada isterinya.

Jika ditinjau dari sisi substansinya, sesungguhnya mahar adalah lambang atau simbol adanya keseriusan dari laki-laki untuk bertanggung jawab secara ekonomis, memberikan nafkah kepada isterinya. Namun dalam pandangan beberapa masyarakat Indonesia, mahar dipandang sebagai "harga jual" perempuan kepada laki-laki. Ketika mahar dimaknai sebagai harga jual perempuan, maka hal ini akan berakibat pada konstruksi suami bahwa perempuan yang dinikahinya adalah miliknya seutuhnya, yang bisa diperlakukan sewenang-wenang, seperti layaknya harta benda yang dimilikinya. Kondisi ini pada tahap berikutnya akan menciptakan pola relasi yang asimetris, sehingga rentan memicu terjadinya ketimpangan, ketidakadilan dan bahkan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Beberapa fakta KDRT, seringkali timbul sebagai akibat konstruksi *men power* (kekuatan laki-laki) dalam struktur keluarga di Indonesia.

4. Bab IX tentang aturan beristeri lebih dari satu orang

Ketentuan beristeri lebih dari satu dalam rumusan KHI ini, sebenarnya lebih maju dari ketentuan fiqih tradisional, terkait dengan adanya keharusan izin isteri tidak saja secara lisan namun juga tertulis. Permasalahan yang muncul akibat ketentuan ini, seperti adanya pemaksaan dari pihak laki-laki kepada isteri pertamanya agar memberikan persetujuan atas keinginan suaminya berpoligami, memang tidak terjangkau oleh ketentuan hukum tersebut. Di samping itu, rumusan keadilan yang sesungguhnya relatif, juga direduksi dengan keadilan material yang diukur berdasarkan logika positivistik. Logika ini sebenarnya bisa mereduksi keadilan hakiki, yang dibutuhkan oleh setiap perempuan dalam kehidupan rumah tangganya.



5. Bab X, tentang pencegahan perkawinan, Pasal 62, tentang ayah kandung tidak gugur hak kewaliannya untuk mencegah perkawinan yang akan dilakukan oleh wali nikah yang lain.

Rumusan tentang tidak gugurnya ayah kandung dalam posisinya sebagai wali kendati ia tidak melaksanakan tugasnya sebagai seorang ayah, semakin mengukuhkan ideologi patriarki bahwa seorang ayah yang tidak melaksanakan tanggung jawabnya, diposisikan lebih terhormat dibanding seorang ibu yang membanting tulang untuk menghidupi anak-anaknya, juga dibanding dengan walinya yang bukan ayah kandungnya, namun merawat dan mendidiknya sebagaimana layaknya seorang ayah. Namun demikian, fungsi ayah kandung yang digantikan oleh ayah bukan kandung dan ibu kandung, sama sekali tidak merubah status hukum kewalian ayah kandung terhadap anak kandungnya. Dengan demikian, aturan formal-normatif, lagi-lagi mengalahkan peran substantifnya.

6. Bab XII, tentang hak dan kewajiban Suami-isteri

Ketentuan normatif tentang hak dan kewajiban suami istri sebagaimana yang diatur dalam KH ini, sesungguhnya telah mencerminkan adanya *sharing* dan pembagian tugas bersama secara seimbang antara suami dan isteri. Misalnya kewajiban masing-masing membantu yang lain dalam masalah memberikan bantuan lahir dan batin, saling menghormati, saling menghargai, dan seterusnya. Namun permasalahan juga akan timbul manakala rumusan saling menghormati, saling menghargai dan seterusnya itu dikonstruksi oleh dan untuk kepentingan masing-masing.

Tidak adanya rumusan baku tentang konsep saling menghormati atau menghargai ini, sesungguhnya memberikan kebebasan kepada pasangan suami isteri untuk mengkreasikan maknanya sesuai dengan kebutuhannya. Namun di sisi lain, hal ini lagi-lagi juga akan menimbulkan permasalahan ketika konsep ini dikonstruksi oleh satu pihak demi keuntungannya sendiri.

- b. Bagian kedua, pasal 79 tentang kedudukan Suami-isteri

Keharusan adanya kepala keluarga dalam satu bangunan rumah tangga adalah sebuah kelaziman. Hal ini karena ibarat mengendarai perahu, maka harus ada satu orang nahkoda yang mengendalikan perahu tersebut. Namun, seharusnya tidak dilupakan bahwas seorang nahkoda tidak akan berhasil berlayar membawa perahunya jika tidak ada bantuan awak perahu yang lain. Dalam konteks ini,

sesungguhnya posisi nahkoda dan awak kapal sama-sama pentingnya karena masing-masing memiliki fungsi untuk dapat membawa pelayaran hingga tujuan.

Permasalahan yang mungkin bisa dimunculkan terkait dengan posisi kepemimpinan laki-laki atas perempuan yang dimaknai secara *taken for granted* sebagai sebuah keniscayaan yang tidak tergantikan. Singkat kata, konstruksi bahwa kepemimpinan normatif tekstual dianggap merupakan *sunatullah* yang inhern dengan eksistensi laki-laki dalam sebuah perkawinan. Sesungguhnya kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam keluarga, bukanlah posisi yang tidak bersyarat. Posisi ini diberikan oleh Allah kepada laki-laki, sebagaimana ditunjukkan dalam QS. 4: 34, adalah dengan syarat bahwa laki-laki atau suami tersebut memiliki sejumlah kelebihan, serta kemampuan menjalankan fungsinya sebagai pemberi nafkah isteri dan anak-anaknya. Jika kedua fungsi ini dilaksanakan maka ia berhak menyangand predikat pemimpin keluarga, namun jika salah satu atau kedua fungsi ini tidak dilaksanakan maka posisi kepemimpinan itu tanggal dengan sendirinya.

c. Bagian ketiga, tentang kewajiban Suami Isteri

Kewajiban nafkah yang dibebankan kepada suami mengandung konsekuensi dan tuntutan adanya kepatuhan mutlak isteri kepada suaminya. Karena itu, jika seorang isteri melakukan pembangkangan atau durhaka kepada suaminya (*nusyuz*) maka kewajiban memberikan nafkah seorang suami kepada isterinya menjadi hilang karenanya. Namun seringkali permasalahan muncul ketika konstruksi *nusyuz* juga didefinisikan menurut perspektif laki-laki. Misalnya ketika seorang isteri *nusyuz*, maka tidak dipertanyakan kenapa ia *nusyuz*, apakah hal itu semata-mata terjadi karena kesalahan isteri atau juga ada sebab lain berupa perilaku suaminya. Tampaknya hal-hal semacam ini tidak terlalu menjadi perhatian serius ketika hukum dan masyarakat memberikan label *nusyuz* kepada seorang isteri.

d. Bagian keenam, tentang kewajiban isteri

Adanya ketentuan normatif tentang posisi dan tugas isteri dalam rumah tangga, tidak akan menimbulkan masalah ketika posisi itu tidak menimbulkan subordinasi dan peminggiran perempuan dalam pengambilan keputusan keluarga. Pembagian tugas secara jelas antara suami dan isteri, juga akan membantu terciptanya keharmonisan dalam kehidupan rumah tangga. Suami mengetahui tugasnya untuk mencari nafkah, sementara isteri memahami tugasnya untuk berbakti kepada suaminya, juga mengatur manajemen keuangan keluarganya. Sejauh

pembagian tugas ini berfungsi seperti ini, maka tidak akan menimbulkan permasalahan. Namun hal ini juga akan menimbulkan masalah baru ketika kewajiban isteri mengatur keperluan rumah tangga itu kemudian dipahami sebagai pemosisian seharusnya terhadap isteri atau perempuan. Secara singkat, ketentuan ini akan menimbulkan masalah ketika ada upaya domestifikasi perempuan pada kehidupan di dalam rumah yang dikelilingi dengan "empat dinding tembok".

#### 7. Bab XVII, tentang akibat putusnya perkawinan

Kembali lagi kepada definisi perkawinan yang bernuansa kontrak seksual, maka ketentuan iddah juga hanya diberlakukan bagi perempuan, karena ia dipandang "bertanggung jawab" atas hasil hubungan seksual dengan mantan suaminya. Sehingga waktu tunggu (iddah) hanya diberlakukan bagi isteri, tidak pada suami. Padahal sesungguhnya iddah merupakan masa transisi, yang bisa saja suami juga mengalami perubahan atau mengalami gejala kejiwaan yang berubah ketika masa iddah. Namun demikian, dalam rumusan fiqih maupun KHI, iddah tidak diberlakukan bagi suami.

#### 8. Bab XIX, Tentang Masa Berkabung bagi isteri yang ditinggal mati suaminya

Berbeda dengan masa *ihdad* bagi isteri yang telah ditentukan masanya, *ihdad* bagi suami tidak ditentukan masanya, hanya berdasarkan kepatutan. Di samping itu, klausul hukum bahwa perempuan harus melakukan *ihdad* untuk menghindari fitnah, tampaknya merupakan akibat dari cara pandang patriarkhi yang memosisikan perempuan sebagai makhluk kelas dua, dan makhluk yang mendatangkan bahaya bagi masyarakat. Padahal sesungguhnya, tidak hanya perempuan, laki-laki pun juga bisa didera fitnah. Karena itu, ketentuan *ihdad* bagi mantan suami atau isteri mestinya ditentukan dengan semangat yang menjunjung tinggi kesetaraan dan keadilan bagi laki-laki maupun perempuan.

### C. Menuju Perkawinan Berbasis Kesetaraan dan Keadilan Gender

Rumusan perkawinan fiqih secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai obyek seksual, sebagai barang milik yang berhak dinikmati (*milk al-intifa'*, *milk al-budh'*). Akibat dari penempatan perempuan sebagai obyek tersebut, kedudukan perempuan menjadi asimetris dengan laki-laki. Ia diposisikan secara ter subordinasi, termasuk dalam persoalan hak seksualnya. Bahkan mazhab Hanafi menyatakan bahwa menikmati hubungan seksual adalah hak laki-laki, bukan hak

perempuan. Oleh karena itu, suami boleh memaksa isterinya untuk melayani kegiatan seksualnya.<sup>8</sup> Dengan demikian, semakin jelas bahwa pernikahan dalam pemikiran fiqh terasa mementingkan aspek fisik-biologis, sebagai sarana penyaluran naluri biologis.

Kendati fiqh sendiri menyebut pernikahan sebagai peristiwa kontraktual, namun ia lebih dari sekedar kontrak biasa seperti jual beli. Oleh karenanya, dalam masyarakat pedesaan dan juga masyarakat perkotaan (hingga sekarang), peristiwa kontraktual yang berupa pernikahan melibatkan keluarga, kerabat tetangga dan handai taulan. Karena itu, konsep wali dalam pernikahan, menduduki posisi penting dalam arti yang paling besar tanggung jawabnya terhadap mempelai sebagai anak dibanding pihak lain. Karena itulah wali dalam perkawinan menjadi persyaratan (UU Perkawinan no. 1 tahun 1974).

Karena pernikahan merupakan perjanjian yang kokoh, maka ia harus dilakukan secara benar. Hal ini diisyaratkan misalnya dalam QS. 4: 21 dan 154. Perkawinan didefinisikan sebagai ikatan lahir dan batin seorang laki-laki dan seorang perempuan sebagai suami isteri, dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga). Hal ini senada dengan ketentuan UU Perkawinan No 1 tahun 1974, bahwa tujuan perkawinan adalah membentuk keluarga bahagia dan kekal; berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa.

Hakikat pernikahan secara tinggi dan indah digambarkan oleh Allah sebagai penyatuan kembali pada bentuk asal kemanusiaan yang hakiki, yakni *nafsin wahidah* (diri yang satu), sebagaimana ditunjukkan dalam QS, 7: 189. Allah SWT menggunakan istilah *nafsin wahidah* karena dengan istilah ini ingin ditunjukkan bahwa pernikahan pada hakikatnya adalah reunifikasi antara laki-laki dan perempuan pada tingkat praksis, setelah didahului dengan reunifikasi pada tingkat hakikat, yakni berupa kesamaan asal-usul kejadian umat manusia dari diri yang satu. Sementara itu pada saat yang lain, yakni QS. 30: 21, juga disebutkan bahwa secara kongret hubungan antara kesatuan hakiki, *min anfusikum*, sebagai bentuk kesatuan pada level esoteris idealistis dengan kesatuan praktis (pernikahan) yang penuh ketentraman dan kasih sayang. Kondisi ini tidak akan terwujud jika salah satu pihak mendominasi diri dan melakukan subordinasi atas yang lain. Hal ini karena dominasi sesungguhnya berkonsekuensi pada adanya pengabaian hak dan

---

<sup>8</sup> Abd al-Rahman al-Jaziri, *Al-Fiqh ala Mazhab al-'Arbaah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th., Jilid IV, 4.

eksistensi pasangan. Menghilangkan dominasi satu pihak atas yang lain, akan dapat menciptakan relasi suami-isteri yang santun, beradab, berkeadilan dan berkesetaraan.

Sebuah produk hukum, sesungguhnya muncul sebagai respon terhadap persoalan dan dinamika perkembangan zaman. Karena itu, ia mewakili realitas pada masanya. Zaman yang senantiasa mengalami perubahan kemudian menjadi alasan tersendiri mengapa sebuah produk hukum juga berubah. Justru dalam konteks perubahan inilah, Islam seringkali disebut-sebut sebagai agama yang memiliki sistem hukum yang fleksibel. Dalam konteks ini, perubahan sistem hukum yang telah ditetapkan oleh para ulama yang mewakili masanya itu, perlu dilakukan kajian ulang, kritikan dan bahkan rumusan baru yang lebih manusiawi, mempertimbangkan keadilan dan kemanusiaan.

Alasan perlunya dilakukan kajian ulang terhadap sejumlah produk hukum, juga didasarkan kepada realitas bahwa alasan-alasan yang mendasari lahirnya sebuah produk hukum akan berbeda-beda, sehingga memungkinkan adanya ketidakmemadain produk hukum yang ada untuk menyelesaikan permasalahan yang muncul di setiap zaman. KHI yang sesungguhnya juga merupakan hasil kesepakatan para ulama untuk merespon permasalahan hukum pada saat itu, mengindikasikan adanya keniscayaan pembaharuan hukum yang dapat diterima masyarakat muslim Indonesia.<sup>9</sup>

Kendati materinya mirip dengan KHI, yakni mencakup masalah perkawinan, kewarisan dan perwakafan, namun alasan yang mendasari rumusan CLD tidak sama dengan alasan yang mendasari lahirnya KHI berupa keragaman putusan hukum dalam masalah-masalah yang sama, yang kemudian dibuat penyeragaman, dan dikukuhkan berdasarkan Inpres No. 1 tahun 1991 sebagai pedoman resmi dalam bidang hukum material bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama di seluruh Indonesia.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Sebagai realisasi adanya kemungkinan pembaharuan hukum Islam di Indonesia, Tim Pembaharuan Hukum Islam bentukan Tim Pokja PUG Departemen Agama yang diketuai oleh Musdah Mulia, membuat *Counter Legal Drafting* (selanjutnya disebut CLD) atas KHI. Tim CLD ini terdiri dari para ahli Hukum Islam di Departemen Agama, para ulama dan juga sejumlah akademisi dari perrguruan tinggi Islam. CLD, merupakan draft rumusan hukum Islam yang dihasilkan melalui berbagai proses, mulai dari penelitian dan survey lapangan ke lima wilayah di Indonesia, yakni Aceh, Sumatera Barat, Sulawesi selatan, NTB, dan Jawa Barat. Siti Musdah Mulia, *Menuju Undang-undang Perkawinan Yang Adil*. Makalah Seminar Nasional dan Lokakarya "Amandemen Undang-undang Perkawinan dan Keluarga untuk Melindungi Hak-hak Perempuan dan Anak", PSW UIN Yogyakarta, 13-16 Juli 2006.

<sup>10</sup> Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam dio Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Peradilan Agama, Dirjen Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji, Departemen agama RI, 2002, 152.

Ajaran Islam bisa dikategorisasikan dalam dua klasifikasi, yakni ajaran yang *qath'iy* dan ajaran yang *dzanny*.<sup>11</sup> Ajaran *qath'iy* yang berupa ketentuan normatif al-Qur'an dan al-Hadits yang diyakini kebenarannya berasal dari Nabi. Namun masalahnya adalah adanya sejumlah ketentuan al-Qur'an maupun al-Hadits itu sendiri yang mengandung pengertian demikian beragam. Dalam konteks inilah para ulama melakukan *ijtihad* dan interpretasi, sesuai dengan kapasitas keilmuannya, *stock of knowledge* serta pengalaman-pengalam pribadi dan lingkungan yang mempengaruhinya. Karena itu pula, logis jika rumusan *ijtihad* antara ulama satu dengan yang lain berbeda. Rumusan ajaran-ajaran non dasar ini banyak ditemukan pada kepastakaan tafsir maupun kepastakaan fiqih.

Fiqih yang merupakan hasil interpretasi cerdas para ulama terhadap ketentuan al-Qur'an maupu al-Hadits, tidak ada jaminan bahwa di dalamnya tidak ada kesalahan. Bagaimanapun, hasil *ijtihad* lahir dalam ruang dan masa tertentu. Karena itu, hasil *ijtihad* juga tidak berlaku abadi. Bisa jadi sebuah produk *ijtihad* berlaku dan cocok untuk kurun waktu tertentu, namun belum tentu sesuai dengan kurun waktu yang lain. Singkat kata bahwa kita bisa menerima sebuah hasil *ijtihad*. Namun penerimaan kita terhadap sebuah produk pemikiran manusia, tidak menghalagi kita untuk tetap bersikap kritis. Dengan sikap demikian, sebuah produk hukum tidak kita terima secara *taken for granted*, tetapi dengan penuh kekritisian, dan membuka diri untuk menerima pemikiran lain yang mungkin lebih cocok untuk konteks masyarakat yang kita hadapi.

Ajaran Islam yang terbagi pada aspek vertikal dan horizontal, sesungguhnya adalah dua ajaran yang senantiasa mengharuskan kita untuk menyeimbangkan keduanya. Namun seringkali yang terjadi adalah bahwa praktik ajaran Islam sebagaimana ditunjukkan oleh umat Islam, menyajikan ketidakseimbangan antara aspek vertikal dan horizontal. Sikap keberagamaan seperti ini, mengakibatkan adanya kompartementalisasi yang demikian rigid antara kepentingan relasi vertikal yang individual-subyektif, menyisakan sejumlah permasalahan pada relasi horisontal yang sarat dengan dimensi sosial. Sebagai akibatnya, tampaknya sikap keberagamaan yang nominal-statistikal lebih mengedepan ketimbang sikap keberagamaan yang substantif. Orang bisa saja shalat dan rajin berpuasa namun tetap melakukan korupsi, bisa saja orang rajin beribadah namun membiarkan

---

<sup>11</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak- hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1999, 13.

kesenjangan sosial terjadi di sekitarnya. Atau boleh saja orang taat beragama tetapi seringkali melakukan kekerasan terhadap isteri dan anak-anaknya (KDRT). Aturan perkawinan yang terkesan maskulin, keras dan kurang ramah terhadap perempuan, tidak ayal juga menjadi kontributor tersendiri bagi lahirnya praktik-praktik kekerasan, yang sesungguhnya jauh dari nilai-nilai moral yang islami.

Berdasarkan pemikiran di atas, maka diperlukan pemahaman keagamaan yang komprehensif, yang bisa dilakukan dengan cara mengembangkan metode pemahaman tematis-korelatif terhadap ketentuan al-Qur'an maupun al-Hadits, terutama tentang perkawinan. Kajian mendalam tentang keseluruhan ayat-ayat perkawinan ini, menghasilkan minimal lima prinsip dasar perkawinan dalam Islam, yakni: 1)prinsip monogami; 2)prinsip *mawaddah wa rahmah* (cinta dan kasih sayang); 3)prinsip saling melindungi dan melengkapi; 4)prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf*, yakni pergaulan yang ramah dan sopan baik dalam relasi seksual maupun relasi kemanusiaan; 5)prinsip kebebasan memilih jodoh bagi laki-laki dan perempuan.<sup>12</sup>

Terkait dengan implemementasi dari kelima prinsip universal dalam perkawinan Islam tersebut, maka CLD menawarkan paradigma baru tentang perkawinan. Perkawinan menurut CLD adalah akad yang sangat serius (*mitsaqan ghalidzan*), dilakukan secara sadar oleh laki-laki dan perempuan guna membentuk keluarga yang pelaksanaannya didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak. Kedua, asas perkawinan adalah monogami (*al-tawahhud al-zawj*). Ketiga, perkawinan didasarkan kepada enam prinsip utama, yakni: prinsip kerelaan (*al-taradli*), kesetaraan (*al-musawah*), keadilan (*al-'adalah*), kemaslahatan (*al-maslahat*), pluralisme (*al-ta'addudiyah*), dan demokasi (*al-dimukratiyah*). Keempat, tujuan perkawinan adalah mewujudkan kehidupan rumah tangga yang bahagia (*al-sa'adah*), dan sejahtera (*al-sakinah*) berlandaskan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*), serta untuk memenuhi kebutuhan biologis secara legal, sehat, aman, nyaman dan bertanggung jawab. Keempat paradigma di atas selanjutnya menjadi landasan pokok bagi rumusan CLD mengenai wali, saksi, pencatatan, usia perkawinan, mahar, perkawinan beda agama, poligami, cerai dan rujuk, *iddah*, *ihdad*, pencarian nafkah, *nusyuz*, posisi dan kedudukan suami-isteri, serta hak dan kewajiban suami-isteri.

---

<sup>12</sup> Musdah, *Menuju Undang-undang*, 11-12.

KHI, diakui telah melakukan terobosan baru dalam pembaharuan hukum Islam. Terobosan dimaksud adalah menyangkut definisi perkawinan, pencatatan perkawinan, persyaratan minimal usia perkawinan, persetujuan kedua pihak (calon suami-isteri) dalam perkawinan, cerai dianggap sah jika dilakkan di depan pengadilan, dan taklik talak dalam perkawinan.<sup>13</sup> Kendati demikian, rumusan KHI dimaksud, secara substantif masih ada yang bias gender dan kurang mengakomodir kepentingan yang setara antara laki-laki dan perempuan, jga kepentingan kelompok minoritas. Karena itulah diperlukan upaya pembaharuan Hukum Islam yang diwujudkan dalam CLD itu.

Dalam pasal 12 KHI, disebutkan bahwa perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghaliidhan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.<sup>14</sup> Definisi perkawinan sebagaimana dirumuskan dalam KHI tersebut, jauh lebih progresif dibandingkan dengan rumusan fiqih yang seolah hanya menekankan pada kontrak seksual-biologis antara laki-laki dan perempuan. Definisi perkawinan yang dirumuskan oleh KHI yang menyebut perkawinan sebagai ibadah, sesungguhnya lebih maju dari rumusan fiqih tradisional yang menyebut perwakinan sebagai kontrak seksual-biologis. Namun tampaknya rumusan KHI tersebut tidak menyebutkan secara jelas pihak-pihak yang melakukan ikatan kuat.

Karena itu, CLD memberikan definisi perkawinan sebagai berikut: “Perkawinan adalah akad yang sangt kuat (*mitsaqan ghalidzan*) yang dilakukan secara sadar oleh seorang aki-laki dan seorang perempuan untuk membentuk keluarga yang pelaksanaannya didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak”. Rumusan ini diajukan untuk mengganti kata ibadah, dengan alasan bahwa rumusan perkawinan sebagai ibadah, selama ini dimaknai secara distorsif oleh masyarakat, bahwa jika seseorang tidak kawin distigma berdosa. Akibatnya, tidak sedikit perempuan yang terpaksa menikah hanya dengan alasan agar tidak distigma berdosa oleh masyarakat.

Pada bagian kedua, pasal 15 KHI, disebutkan bahwa: ” Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam Pasal 7 Undang-undang No. 1

---

<sup>13</sup> Ramlan Yusuf Rangkuti, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Disertasi: UIN Jakarta, 2003.

<sup>14</sup> Definisi tersebut mengacu kepada ketentuan al-Qur’an, 4: 1, yang terjemahan lengkapnya adalah”....*Bagaimana kamu akan mengambil kembali padahal antara kamu suami isteri telah bercampur.....*”.



Tahun 1974, yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun”.

Memang tidak ada batasan usia perempuan dibolehkan menikah, hanya saja seringkali masyarakat memahami kasus perkawinan nabi dengan Aisyah yang saat itu baru berumur tujuh tahun dan nabi menggaulinya ketika Aisyah berumur sembilan tahun, setelah mendapatkan menstruasi, sebagai landasan normatif tentang kebolehan perkawinan dini. Namun permasalahannya adalah bahwa perkawinan tidak bisa hanya dibangun dengan landasan normatif, tetapi harus mempertimbangkan landasan empiriknya.

Pada masyarakat tertentu, perkawinan usia dini masih banyak terjadi. Masyarakat agraris yang membutuhkan tenaga kerja yang banyak dan murah, melahirkan konsekuensi bahwa anak gadis merupakan aset tenaga kerja. Karena itu, para orang tua cepat-cepat mencarikan jodoh bagi anak perempuannya, dengan harapan mendapatkan tenaga kerja tambahan yang tidak perlu digaji. Lagi-lagi, dalam konteks ini perempuan merupakan aset ekonomi bagi orang tua. Di sinilah bukti adanya infiltrasi patriarki dalam sistem sosio-kultural masyarakat pada umumnya, juga masyarakat Islam.

Bedasarkan alasan rendahnya kematangan seorang gadis sehingga ia memerlukan wali, maka boleh jadi pada suatu kondisi tertentu dimana seorang gadis telah dewasa, berpendidikan tinggi dan telah memiliki kematangan bisa menikahkannya dirinya tanpa izin walinya. Hal ini sejalan dengan pemikir Imam Abu Hanifah bahwa wali mujbir hanya berlaku bagi mereka yang masih di bawah umur, orang gila dan orang yang kurang akalnya.<sup>15</sup>

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tertentu, CLD merumuskan batasan minimal perkawinan sebagai berikut: 1) calon suami atau isteri harus berusia minimal 19 tahun; 2) calon suami atau isteri dapat mengawinkan dirinya sendiri dengan persyaratan berikut: berakal sehat, berumur 21 tahun, cakap/matang; 3) bagi calon suami atau isteri yang tidak memenuhi persyaratan sebagaimana pada ayat 2, maka yang berhak mengawinkan adalah wali nasab atau wali hakim.

Batasan minimal usia perempuan untuk menikah yang lebih rendah dari laki-laki, secara substansial sesungguhnya merupakan bentuk lain dari adanya subordinasi terhadap perempuan. Batasan usia minimal perkawinan dalam rumusan

---

<sup>15</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, ter. M Thalib. Bandung: al-Maarif, 1996, 21-22.

CLD yakni 19 tahun bagi laki-laki maupun perempuan, berangkat dari adanya evaluasi batas usia minimal dalam KHI yang 16 tahun.<sup>16</sup>

Perdebatan tentang batas usia anak atau usia dimana seseorang dianggap dewasa dalam koneksi perkawinan adalah menyangkut kesiapan dan kematangan tidak saja fisik, namun juga psikis, ekonomi, sosial, mental, agama dan budaya. Hal ini karena perkawinan pada usia dini, seringkali menimbulkan berbagai resiko, baik resiko yang bersifat biologis, seperti kerusakan organ reproduksi, maupun resiko psikologis.

Aspek lain dari KHI yang disorot CLD adalah tentang wali nikah. Pasal-pasal KHI tentang wali nikah yang harus laki-laki di atas, merupakan hasil konstruksi budaya setempat yang patriarkhis. Padahal agama mensabdakan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara. Ketakwaanlah yang membedakan posisi keduanya di hadapan Tuhan.<sup>17</sup> Posisi yang berbeda karena parameter ketakwaan ini sama sekali jauh dari praktik dominatif apalagi opresif (menindas) justru sebaliknya membebaskan dan memberdayakan. Berdasarkan pemahaman di atas, konsep kewalian tidak dimaknai sebagai supremasi apalagi dominasi tetapi justru dipahami sebagai liberasi, pemerdekaan, perlindungan, dan pelayanan. Dengan demikian, lelaki atau perempuan adalah wali bagi yang lain sejauh ia bisa melindungi dan memerdekakan pihak lain.<sup>18</sup>

Rumusan tentang tidak gugurnya ayah kandung dalam posisinya sebagai wali kendati ia tidak melaksanakan tugasnya sebagai seorang ayah, semakin mengukuhkan ideologi patriarkhi bahwa seorang ayah yang tidak melaksanakan tanggung jawabnya, diposisikan lebih terhormat dibanding seorang ibu yang membanting tulang untuk menghidupi anak-anaknya, juga dibanding dengan walinya yang bukan ayah kandungnya, namun merawat dan mendidiknya sebagaimana layaknya seorang ayah. Namun demikian, fungsi ayah kandung yang digantikan oleh ayah bukan kandung dan ibu kandung, sama sekali tidak merubah status hukum kewalian ayah kandung terhadap anak kandungnya. Dengan demikian, aturan formal-normatif, lagi-lagi mengalahkan peran substantifnya.

Dalam sebuah hadits riwayat al-Tirmizi, dikatakan bahwa Rasulullah memerintahkan kepada para perempuan untuk menikahi laki-laki yang agama dan

---

<sup>16</sup> Periksa lebih lanjut Undang-Undang Perlindungan Anak No. 23 tahun 2002.

<sup>17</sup> QS. Al-Hujurat: 13.

<sup>18</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi*, 34.

akhlakunya disukai oleh para perempuan. Hadits tersebut artinya: “...jika datang kepadamu laki-laki yang agama dan akhlakunya yang kamu sukai, maka kawinilah. Jika tidak demikian, maka akan menimbulkan fitnah dan kerusakan yang hebat di atas bumi. Lalu para sahabat bertanya kepada nabi, wahai Rasulullah bagaimana kalau ia sudah punya? Nabi menjawab: Jika datang kepadamu laki-laki yang agama dan akhlakunya yang kamu sukai (tiga kali)” (HR. Al-Tirmizi).<sup>19</sup>

Sesungguhnya hadits tersebut justru merupakan lompatan kultural yang luar biasa di tengah-tengah mengakarnya masyarakat yang patriarkhis. Beliau justru mengangkat derajat perempuan, dengan memberikan *reasoning* bahwa jika datang kepada para perempuan yang memiliki agama dan akhlak yang kamu sukai. Artinya jika yang datang adalah laki-laki yang tidak memiliki kriteria seperti itu, para perempuan diharuskan menolaknya. Dengan demikian, perempuan tidak saja berposisi sebagai obyek yang pasif tanpa *bargaining*, namun ia memiliki hak untuk menolak atau menerima sesuai dengan pilihan dan ketentuan agama.

Dari hadits di atas, juga dapat dipahami bahwa Rasulullah memberikan kemerdekaan kepada perempuan untuk memilih jodohnya. Hal ini karena rumah tangga tidak saja merupakan tanggung jawab laki-laki/suami tetapi juga tanggung jawab perempuan/isteri. Pemilihan jodoh diutamakan pada agama dan akhlakunya sebagai syarat utama. Hal inilah yang meruakan *syarat wajibah* sedangkan kriteria lainnya seperti harta, keturunan dan kecantikan/ketampanan hanya merupakan *syarat tahsiniyah* saja.

CLD tidak merubah adanya wali, kendati menghilangkan persyaratan wali bagi perempuan sudah dilakukan oleh Abu Hanifah pada abad ke 9 M. CLD hanya membatasi perlunya wali bagi perempuan yang belum dewasa. Rumusan CLD mengenai wali adalah: “ Wali nikah hanya diperlukan bagi perkawinan perempuan di bawah usia 21 tahun”. Usia 21 tahun dianggap sebagai usia kematangan dan kedewasaan seseorang sehingga berhak mengambil keputusan penuh sebagai subyek hukum.

Senada dengan konsepsi wali, saksi nikah dalam pasal 25 KHI juga dinilai terlalu diskriminatif terhadap non-Muslim, perempuan, dan penyandang cacat /tunarungu atau tuli. Saksi dalam perkawinan adalah sebagai bukti bahwa sebuah

---

<sup>19</sup> Hadits tersebut diriwayatkan oleh al-Tirmidzi yang di-*takhrij* dalam kitab *Sunan*-nya dalam bab al-Nikah ‘an Rasul Allah SAW, hadits nomor 1005. periksa juga Ibnu Majah nomor hadits 1957. Lihat lebih lanjut pada CD Hadits al-Syarif.

perkawinan telah benar-benar terjadi. Dalam konteks ini, saksi adalah orang yang bisa dipercaya dan menyaksikan secara langsung seluruh prosesi perkawinan. Di samping adanya saksi, juga ada pencatatan perkawinan dari lembaga yang berwenang.<sup>20</sup> Namun dalam kondisi seperti ini perempuan tidak bisa menjadi saksi, padahal perempuan banyak terlibat dalam mempersiapkan prosesi tersebut, dan juga hadir di tengah perhelatan pernikahan tersebut. Karena itu, unsur diskriminasi dalam hal ini terasa sekali. Karena itu, CLD merumuskan saksi pernikahan sebagai berikut: 1) Posisi perempuan dan laki-laki dalam persaksian adalah sama; 2) perkawinan harus disaksikan sekurang-kurangnya oleh dua orang perempuan atau dua orang laki-laki atau satu laki-laki dan satu perempuan; 3) yang dapat menjadi saksi perkawinan adalah seseorang yang memenuhi persyaratan berikut: berumur minimal 21 tahun, berakal sehat, cakap atau matang ditunjuk berdasarkan kesepakatan pihak calon suami dan pihak calon isteri”.

Satu isu menarik tentang mahar adalah pemberian wajib pihak calon suami kepada calon isteri (mahar), sebagaimana disebutkan dalam pasal 30, 31, 32 KHI. Dalam persoalan mahar, CLD menawarkan; 1) calon suami dan calon isteri harus memberikan mahar kepada calon pasangannya sesuai dengan kebiasaan (budaya) setempat; 2) Jumlah, bentuk, dan jenis mahar disepakati oleh kedua pihak sesuai dengan kemampuan pemberi.

Ketentuan al-Qur'an yang menunjuk mahar biasanya adalah QS 4: 4, serta tradisi Rasul yang memberikan mahar atau maskawin kepada isterinya yang baru dinikahi. Hal ini bisa dilihat pada hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari-Muslim, Abu Dawud dari Uqbah ibn Amir, al-Tirmidzi dari Abdullah ibn Umar.<sup>21</sup>

Prinsip mahar sesungguhnya adalah tidak memberatkan. Mahar yang dimaknai sebagai simbol ketulusan, kesungguhan dan penghormatan terhadap perempuan yang diangkat derajatnya sama dengan laki-laki, kemudian terdistorsi maknanya oleh masyarakat sebagai harga tubuh perempuan (*price of the body*). Sebagai akibatnya, seorang perempuan yang telah dinikahi (dibeli tubuhnya), bisa diklaim berhak disetubuhi kapan saja dan dimana saja sesuai keinginan suaminya.<sup>22</sup> Dalam konteks ini perempuan tidak memiliki posisi tawar, tidak memiliki pilihan

---

<sup>20</sup> Yayan Sopyan, “Pernikahan”, dalam Sri Mulyati, *Relasi Suami Isteri Dalam Islam*. Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah-CIDA, 2004, 1-14.

<sup>21</sup> Periksa CH hadits al-Syarif.

<sup>22</sup> Pemahaman tekstual seperti ini lazim didasarkan pada ketentuan al-Qur'an, 2: 223, yang mengibaratkan perempuan-perempuanmu bagaikan ladang bagi suaminya untuk bercocok tanam.

untuk menerima atau menolak persetubuhan. Mau tidak mau, suka atau tidak suka, ia harus melayani kebutuhan seksual suaminya, karena tubuhnya dianggap sebagai milik suami seutuhnya dan sepenuhnya. Pemaknaan tekstual seperti ini didasarkan kepada fiqih klasik yang mendefinisikan pernikahan sebagai akad kepemilikan (*'aqd al-tamlik*). Dalam konteks ini, persoalan mahar selalu dikaitkan dengan persenggamaan. Karena itu dalam rumusan fiqih dinyatakan bahwa jika kedua mempelai bercerai sebelum dukhul maka suami hanya berhak memberikan setengah dari mahar yang telah ditetapkan, namun jika perceraian terjadi setelah dukhul, maka suami berkewajiban melunasi semua maharnya.

Berdasarkan pertimbangan di atas, maka yang penting diperhatikan dalam persoalan mahar adalah tidak memberatkan, karena mahar adalah lambang penghormatan, simbol kasih sayang, cinta, ketulusan dan tanggung jawab. Dengan demikian, substansi makna mahar bukanlah terletak pada jenis, bentuk atau nilainya, namun terletak pada niat dan motivasi seseorang serta upayanya mewujudkan niat tersebut dalam bentuk perilaku dalam kehidupan berkeluarga.

Poligami (beristeri lebih dari satu orang) yang diatur dalam pasal 55 KHI, juga merupakan persoalan menarik yang berimplikasi pada peran laki-laki dan perempuan yang sering tidak simetris. Poligami bukanlah tradisi khas Islam. Ia adalah tradisi yang telah berurat-berakar hampir di setiap komunitas masyarakat dan bangsa manapun (Arab dan *'ajam*). Oleh karena itu, adanya *tasyri'* poligami dalam Islam harus dipahami semangat dan konteksnya. Jika QS. 4:1, menyatakan bahwa poligami boleh dilakukan asal suami menjamin mampu berbuat adil, maka menurut Ali adalah bahwa keadilan harus dimaknai bukan saja dalam hal sandang, pangan, papan maupun kecukupan materi lainnya, tetapi ia adalah keadilan immaterial (keadilan mutlak). Oleh karena tidak seorangpun mampu berbuat adil secara mutlak inilah berarti Islam secara tidak langsung melarang poligami.<sup>23</sup>

Semangat moralitas Rasulullah ketika melakukan poligami adalah: **pertama**, keinginannya mendapat keturunan laki-laki sehingga terbebas dari ejekan musuh-musuhnya. Bahkan dalam konteks ini beliau pernah dijuluki sebagai *al-abtar*, yakni orang yang terputus ekornya, hanya gara-gara tidak memiliki keturunan laki-laki.

---

<sup>23</sup> Seyyed Amir Ali, *The Spirit of Islam a History of Evolution and Ideal of Islam with a Life a Prophet*. India: Idarah-I Adabiyah, 1978, 222-223.

**Kedua**, keinginan mempersatukan kabilah-kabilah yang saling bermusuhan satu dengan yang lain (perkawinan politis).<sup>24</sup>

Tidak seperti KHI yang memberikan peluang bagi para suami untuk berpoligami, sebagaimana disebutkan dalam pasal 55 di atas, dalam rumusan CLD secara tegas dinyatakan bahwa poligami dilarang. Hal ini dapat dilihat pada pasal 3 CLD: 1)Asas perkawinan adalah monogami (*tawahhud al-zawj*); 2)Perkawinan yang dilakukan di luar asas sebagaimana pada ayat (1) dinyatakan batal secara hukum. Asas monogami dan larangan poligami yang dirumuskan oleh tim CLD tersebut sesungguhnya secara substantif tidak bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an, QS.4: 1 ketika dihubungkan dengan QS.4: 128. Demikian juga realitas historis berupa praktik kehidupan monogami Nabi Muhammad bersama Khadijah selama 28 tahun. Bahkan jika poligami dilakukan oleh nabi, hal itu sangat memenuhi persyaratan, karena beliau mampu berbuat adil, keturunan tokoh Qurays yang terpendang, pemimpin yang kharismatik, dan terlebih lagi Khadijah tidak memberikan keturunan laki-laki yang hidup hingga tumbuh dewasa. Namun demikian, Nabi tetap monogami. Poligami bahkan hanya dilakukan Nabi selama delapan tahun dan itupun dilakukan setelah tiga tahun wafatnya Khadijah, ketika beliau dihadapkan kepada tanggung jawab lebih besar berupa mengembangkan Islam ke Yasrib dan keluar jazirah Arab. Untuk kepentingan pengembangan da'wah inilah Rasulullah kemudian menikahi beberapa perempuan untuk alasan tersebut. Realitasnya, dari sembilan perempuan yang dipoligami oleh Rasulullah, hanya satu orang yang masih gadis, yakni Aisyah ra, delapan perempuan lainnya adalah para janda, baik demi alasan kemanusiaan untuk membantu para janda *syuhada'* maupun dengan alasan da'wah dan politik untuk mengembangkan Islam.<sup>25</sup>

Posisi, kedudukan, hak dan kewajiban suami-isteri, dalam pasal bagian kesatu, pasal 77 KHI, juga menunjukkan adanya inkonsistensi. Ketika suami dan isteri dikatakan berkedudukan seimbang, mengapa dari awal sudah ada pemosisian secara tidak setara antara suami dan isteri. Di samping itu, rumusan dalam KHI ini juga hanya mengakomodir satu buah model keluarga dalam masyarakat Muslim di Indonesia, yakni sebuah keluarga yang terdiri dari ayah (suami), ibu (isteri) dan anak. Lalu bagaimana dengan keluarga yang ada di Indonesia, yang ternyata juga

---

<sup>24</sup> Nasaruddin Umar, "Gender Dalam Perspektif Islam", Makalah Training of Trainer "Gender dan Islam, PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.

<sup>25</sup> Lihat AlFatih Suryadilaga, " Sejarah Poligami Dalam Islam" dalam *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Yogyakarta, 2002, 1-18.

banyak yang tidak memiliki ayah (suami). Banyak keluarga yang hanya terdiri dari satu orang tua, ibu misalnya, dengan beberapa anak. Faktanya bahwa ia adalah kepala keluarga, namun secara *de jure* apakah posisinya sebagai kepala keluarga telah diakui? Kepala keluarga biasanya tetap dijabat oleh ayah meskipun sudah almarhum, atau oleh anak-laki tertua. Padahal tugas-tugas kepala keluarga telah diambil alih oleh ibu sejak ayah/ suami tidak ada. Akibat perang, bencana alam, bahkan TKI, telah banyak memaksa perempuan menjadi kepala keluarga. Semangat untuk mewujudkan kehidupan yang egaliter dan demokratis dalam setiap lingkup kehidupan, sesungguhnya telah menjadi komitmen bersama secara nasional maupun Internasional, seperti DUHAM, HAM Kairo, CEDAW, Amandemen UUD 1945 pasal 28, GBHN 1999-2004, dan UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM.<sup>26</sup>

Berdasarkan fenomena di atas, pasal 51 CLD menawarkan rumusan tentang kewajiban suami isteri sebagai berikut: 1) saling mencintai, menghormati, menghargai, melindungi, dan menerima segala perbedaan yang ada; 2) saling mendukung dan memberikan segala keperluan hidup keluarga sesuai dengan kemampuan masing-masing; 3) keduanya mengelola urusan kehidupan keluarga berdasarkan kesepakatan bersama; 4) saling memberikan kesempatan untuk mengembangkan potensi diri; 5) mengasuh, memelihara, dan mendidik anak-anak mereka; kewajiban tersebut berlaku bagi kedua belah pihak setelah akad perkawinan dilangsungkan.

Substansi hukum perkawinan berspektif gender terkait hak dan kewajiban suami-isteri adalah substansi hukum yang mengacu kepada beberapa prinsip dalam kehidupan rumah tangga, yaitu prinsip kesetaraan gender (*gender equality*), keadilan gender (*gender equity*) dan prinsip saling cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*). Ketiga prinsip tersebut kemudian diderivasi dengan adanya prinsip demokrasi, prinsip musyawarah dan nir kekerasan, dalam kehidupan rumah tangga.

Kesetaraan gender tidak berarti bahwa perempuan harus menjadi sama dengan laki-laki.<sup>27</sup> Kesetaraan gender berarti bahwa kesempatan dan hak-haknya tidak tergantung kepada apakah ia (secara biologis) perempuan atau laki-laki.

---

<sup>26</sup> Musdah Mulia, *Menuju Undang-undang*, 24.

<sup>27</sup> Saparinah Sadli. "Pemberdayaan Perempuan dalam Perspektif Hak Asasi Manusia", dalam T.O. Ihromi dkk (Eds.). *Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan*. Bandung: Alumni, 2000, 8.

Kesetaraan gender perlu dipahami dalam arti bahwa perempuan dan laki-laki menikmati status yang sama; berada dalam kondisi dan mendapat kesempatan yang sama untuk dapat merealisasikan potensinya sebagai hak-hak asasinya, sehingga sebagai perempuan ia dapat menyumbang secara optimal pada pembangunan politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan dan kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan.

Keadilan gender (*gender equity*), merupakan suatu kondisi dan perlakuan adil terhadap perempuan dan laki-laki. Dalam kehidupan berkeluarga porsi tugas dan tanggung jawab suami-isteri hendaknya dibagi secara adil. Adil tidak berarti sama persis, melainkan dibagi secara proposional, tergantung dari kesepakatan bersama. Pembagian kerja, baik didalam maupun diluar rumah tangga hendaknya memperhatikan keselamatan fungsi-fungsi reproduksi kaum perempuan. Tugas dan tanggung jawab di rumah tangga bukan semata-mata tugas isteri atau anak perempuan seperti yang dipahami selama ini. Tugas dan tanggung jawab itu hendaknya dipikul berdua secara adil sesuai dengan kesepakatan bersama.

Prinsip *mawaddah wa rahmah*, merupakan prinsip penuh rasa cinta dan kasih sayang terutama di antara suami-isteri. Rasa ini timbul dari ketulusan keduanya untuk menerima pasangannya apa adanya. Jika kesadaran terhadap perasaan *mawaddah wa rahmah* ini terus ditumbuhkembangkan, maka akan dapat mencegah timbulnya berbagai bentuk kekerasan dalam rumah tangga.

Ketentuan normatif tentang hak dan kewajiban suami isteri sebagaimana yang diatur dalam KHI ini, sesungguhnya telah mencerminkan adanya *sharing* dan pembagian tugas bersama secara seimbang antara suami dan isteri. Misalnya kewajiban masing-masing membantu yang lain dalam upaya memberikan bantuan lahir dan batin, saling menghormati, saling menghargai, dan seterusnya. Namun permasalahan juga akan muncul ketika rumusan saling menghormati dan saling menghargai itu dikonstruksi oleh dan untuk kepentingan masing-masing. Tidak adanya rumusan baku tentang konsep saling menghormati atau menghargai ini, sesungguhnya memberikan kebebasan kepada pasangan suami isteri untuk mengkreasikan maknanya sesuai dengan kebutuhannya. Namun di sisi lain, hal ini lagi-lagi juga akan menimbulkan permasalahan ketika konsep ini dikonstruksi oleh satu pihak demi keuntungannya sendiri.



Kendati isteri memiliki kewajiban mentaati suami, namun bukan berarti bahwa seluruh persoalan dan urusan domestik menjadi tanggung jawab isteri. Bercermin pada kehidupan rumah tangga Rasulullah, yang kendati isteri bisa mengerjakannya, namun beliau menjahit sendiri pakaiannya yang robek. Ini berarti bahwa urusan domestik sebenarnya bukan merupakan urusan isteri sendiri, namun sebagai urusan bersama suami isteri. Kepedulian dan kebersamaan meruakan kunci sukses dalam membangun rumah tangga. Ketentuan dalam pasal tersebut mengandung makna bahwa terhadap isteri harus diberi penghargaan yang setara dengan suami dalam rumah tangga, serta isteri diberi kesempatan yang sama pula untuk mengaktualisasikan diri dalam ranah kehidupan publik. Menurut Rahman sistem patriarkhi tersebut mengasingkan perempuan di rumah, sehingga laki-laki lebih bisa menguasai perempuan. Kedudukan perempuan di sektor domestik menjadikan perempuan tidak mandiri secara ekonomis, dan tergantung secara psikologis. Sistem patriarkhi kadangkala membolehkan perempuan aktif di dunia publik, namun dengan persyaratan ideologis, yakni tidak melupakan kodratnya sebagai pengurus anak, suami dan keluarga.<sup>28</sup>

Adanya konstruksi bahwa kaum perempuan memiliki sifat memelihara dan rajin, serta tidak cocok menjadi kepala rumah tangga, membawa akibat bahwa semua pekerjaan domestik rumah tangga menjadi tanggung jawab perempuan. Terlebih jika perempuan tersebut juga harus bekerja, maka ia mengalami beban kerja secara ganda (*double burden*)<sup>29</sup>. Stereotype perempuan dalam psikologi tersebut, menjadi argumen mendasar yang nantinya akan membenarkan peran tradisional perempuan di sektor domestik, yang anehnya justru dianggap sebagai *nature* perempuan<sup>30</sup>. Oleh karenanya, kedudukan perempuan sebagai isteri (ibu rumah tangga) dalam KHI telah mendudukan perempuan pada posisi diskriminatif, khususnya pada pasal 31 ayat (3) yang mengatur tentang hak dan kewajiban suami isteri. Hal tersebut jelas bertentangan dengan prinsip al-Qur'an yang menjunjung tinggi moral dan egalitarianisme.

---

<sup>28</sup> Budhy Munawar Rahman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, 35.

<sup>29</sup> Mansour Fakih, "Posisi Kaum Perempuan dalam Islam Tinjauan dari Analisis Gender", dalam *Membincang Feminisme* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 62.

<sup>30</sup> Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, 40.

Konsep hukum perkawinan tentang hak dan kewajiban berperspektif gender adalah substansi hukum yang netral, adil, tanpa memandang perbedaan jenis kelamin tertentu atau sifat yang dikonstruksi oleh sosial budaya yang melekat pada laki-laki maupun perempuan. Kebijakan yang dihasilkan untuk menciptakan substansi hukum perkawinan berperspektif gender terkait hak dan kewajiban suami-isteri hendaknya mengacu pada beberapa prinsip dalam kehidupan rumah tangga yaitu: kesetaraan gender (*gender equality*), keadilan gender (*gender equity*), untuk mencapai kondisi ideal perkawinan yang penuh dengan *mawaddah warahmah*. Demikianlah seharusnya perkawinan ideal, suatu perkawinan yang dibangun dengan menjunjung tinggi prinsip *muasyarah bi al-ma'ruf* (saling memperlakukan dengan baik).

Isu lain yang juga menjadi perhatian para aktivis perempuan adalah soal pencatatan perkawinan, yang sesungguhnya tidak diatur dalam ketentuan normatif fiqih tradisional. Namun, apa yang telah dirumuskan dalam pasal 5 KHI tentang pencatatan perkawinan, juga memberikan pengaruh positif bagi kehidupan dan perlindungan terhadap perempuan dan anak. Dengan pencatatan, maka sebuah perkawinan memiliki kekuatan hukum. Dengan kekuatan hukum itu pula, para pihak yang terkait dengan perkawinan, seperti: suami, isteri dan anak, dapat menggunakannya sebagai dasar hukum untuk melakukan urusan keluarga.

Namun demikian, perlu ada kritikan bahwa pencatatan perkawinan dalam rumusan KHI, baru berfungsi sebagai usaha tertib administrasi, bukan untuk tujuan yang lain. Sebagai akibatnya, dalam masyarakat terdapat dualisme pemaknaan bahwa perkawinan sudah dipandang sah jika dilakukan dengan ketentuan agama, meskipun tidak dicatatkan. Sebagai akibatnya, kondisi tersebut menyebabkan timbulnya pernikahan *sirri* atau perkawinan di bawah tangan. Dalam konteks perkawinan model inilah, perempuan dan anak kemudian banyak menjadi korban. Ketika ada masalah keluarga, ia tidak bisa mengadukan masalahnya ke Pengadilan Agama karena tidak memiliki Akta Nikah. Jika terjadi perceraian, maka ia tidak mendapatkan harta gono-gini. Jika terjadi KDRT, maka ia tidak bisa melanjutkan kasusnya lebih jauh ke tingkat pengadilan karena tidak ada akta nikah. Tidak saja merugikan perempuan dan anak secara hukum, perkawinan *sirri* juga merugikan perempuan secara sosial. Ia mengalami kesulitan bersosialisasi dengan masyarakat karena dianggap sebagai isteri simpanan. Bahkan lebih naif bisa dianggap “kumpul

kebo”.<sup>31</sup> Demikian juga bagi anak-anak yang dilahirkan dari perkawinan sirri, akan kesulitan memasuki sekolah, di samping juga menghadapi masalah sosial berupa isolasi atau ejekan dari masyarakat. Kondisi ini tentu saja akan berakibat buruk bagi perkembangan anak itu sendiri, tidak saja secara sosial maupun psikologis, tetapi juga berdampak pada status hukum yang berupa tidak adanya hak anak atas nafkah, warisan, biaya kehidupan dan pendidikan dari ayahnya.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, CLD memasukkan pencatatan perkawinan sebagai salah satu syarat sahnya perkawinan. Berikut rumusan pasal 6 CLD: “ Perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun berikut: calon suami, calon steri, ijab dan qabul, saksi, dan pencatatan”. Rumusan ini dipertegas oleh pasal 12 CLD, bahwa : 1) Setiap perkawinan harus dicatatkan; 2) Pemerintah wajib mencatatkan setiap perkawinan yang dilakukan oleh warga negara.

Isu lain yang perlu dicermati dalam relasi suami isteri adalah persoalan *nusyuz*. Dalam konteks budaya patriarkhi, *nusyuz* dipahami sebagai pembangkangan seorang isteri kepada suaminya, sebagaimana rumusan pasal 83 ayat 1 KHI. *Nusyuz* sesungguhnya berarti pembangkangan atas perintah, atau hilangnya ketaatan. Pembangkangan dan ketidaktaatan bisa saja dilakukan oleh isteri maupun suami. Dalam konteks pemaknaan QS. 4: 34, tampaknya konsep *nusyuz* dipahami dengan standar suami/laki-laki. Tidak perlu diklarifikasi apakah setiap perbuatan isteri membangkang perintah suaminya mesti digolongkan *nusyuz*, atau kenapa misalnya seorang isteri melakukan *nusyuz*, dan seterusnya. Berdasarkan fenomena yang terjadi, sebenarnya *nusyuz* tidak hanya dilakukan oleh isteri tetapi juga oleh suami. Hal ini bisa didasarkan pada QS. 4: 128, yang menyebutkan adanya *nusyuz* pada laki-laki. Namun tampaknya para fuqaha lebih memilih QS. 4: 34, sebagai legitimasi bahwa *nusyuz* hanya dilakukan oleh perempuan, dan karenanya ia bisa dipukul. Dalam konteks masyarakat Arab, pemukulan merupakan bentuk kekerasan yang paling sering muncul. Ayat tersebut juga turun dalam konteks pelarangan pemukulan terhadap isteri dan segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga.<sup>32</sup>

Persoalan *nusyuz*, terkait erat dengan persoalan pemberian nafkah, sebagaimana diatur dalam pasal 80 KHI. Kewajiban nafkah yang dibebankan kepada suami mengandung konsekuensi dan tuntutan adanya kepatuhan mutlak isteri kepada suaminya. Karena itu, jika seorang isteri melakukan pembangkangan

---

<sup>31</sup> Musdah Mulia, *Menuju Undang-undang*, 21-22.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 23.

atau durhaka kepada suaminya (*nusyuz*) maka kewajiban memberikan nafkah seorang suami kepada isterinya menjadi hilang karenanya. Namun seringkali permasalahan muncul ketika konstruksi *nusyuz* juga didefinisikan menurut perspektif laki-laki. Misalnya ketika seorang isteri *nusyuz*, maka tidak dipertanyakan kenapa ia *nusyuz*, apakah hal itu semata-mata terjadi karena kesalahan isteri atau juga ada sebab lain berupa perilaku suaminya. Tampaknya hal-hal semacam ini tidak terlalu menjadi perhatian serius ketika hukum dan masyarakat memberikan label *nusyuz* kepada seorang isteri.

Menurut KHI, memberi nafkah, kiswa, tempat kediaman, biaya rumah tangga, pengobatan dan biaya pendidikan anak, hanya merupakan kewajiban suami, berdasarkan kemampuannya, seperti dinyatakan dalam pasal 80 KHI. CLD memberikan tawaran bahwa pencarian nafkah merupakan tanggung-jawab bersama suami dan isteri, dengan mempertimbangkan tugas-tugas reproduksi steri yang terasa berat. Rumusan pasal 52 CLD tentang hal ini adalah: “ 1) hamil, melahirkan, dan menyusui bagi isteri lebih bernilai daripada pekerjaan pencarian nafkah; 2) akibat dari pasal 1 (ayat 1), isteri berhak memperoleh imbalan yang seimbang sesuai dengan kesepakatan kedua pihak; 3) apabila kesepakatan tidak tercapai, maka masing-masing pihak dapat mengajukan permohonan penyelesaian ke pengadilan.

Rumusan CLD tentang tanggung jawab nafkah sesungguhnya lebih menegaskan bahwa tugas reproduksi perempuan harus mendapatkan apresiasi yang tinggi dari suami, sebagai tugas berat yang harus didukung dengan pemenuhan kebutuhan yang bisa menunjang terlaksananya tugas reproduksi tersebut secara lebih baik. Ketika isteri hamil, melahirkan dan menyusui, suami berkewajiban mendukung, sehingga kehamilan tidak hanya menjadi tanggung jawab isteri tetapi sebagai tanggung jawab bersama suami-isteri.<sup>33</sup>

Dari sekian tugas dan hak-hak reproduksi perempuan, sebagian bersifat kodrati yang hanya bisa dilakukan oleh perempuan sendiri (haidh, hamil, melahirkan dan menyusui dengan ASI), karena Tuhan telah membeberkan struktur biologis yang berbeda dengan laki-laki. Namun ada juga yang bersifat non-kodrati yang bisa dilakukan oleh suami maupun isteri, yakni mengasuh dan mendidik anak. Ketika isteri melaksanakan tugas reproduksi kodrati, yakni hamil dan melahirkan misalnya,

---

<sup>33</sup> Nasarudin Umar, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Makalah *Workshop Penyadaran Gender dan Penguatan Hak-hak Reproduksi Dalam Islam*, Kerjasama PSG STAIN Malang-PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.

maka suami juga memiliki tugas reproduksi non-kodrati yang sama, yakni memberikan perlindungan, perhatian, penjagaan dan pelayanan maksimal kepada isterinya.

Sepertinya kembali dan terkait dengan definisi perkawinan yang sering dimaknai sebagai kontrak penghalalan hubungan seksual, konsep *'iddah* tampak memperkuat hal tersebut. Dalam konteks aturan *iddah*, lagi-lagi dikaitkan dengan aktivitas seksual dan kehamilan. Dalam KHI misalnya dinyatakan bahwa tidak ada *'iddah* bagi isteri yang dicerai sebelum dicampuri (*qabla al-dukhul*). *'Iddah* sejatinya mengandung makna yang mendalam, tidak hanya terkait dengan persoalan seksualitas dan kehamilan, ia juga terkait dengan persoalan psikologis, tenggang rasa, solidaritas pada anak dan keluarga pasangan. Alasan lebih jauh, *iddah* merupakan masa transisi bagi pasangan (*iddah* karena cerai mati) atau kedua pasangan (*iddah* karena cerai hidup) agar dapat berfikir lebih jernih dan bijaksana untuk mengambil keputusan selanjutnya.<sup>34</sup>

Selain persoalan *iddah*, hal lain yang disorot Tim Pokja PUG adalah masalah *ihdad* (masa berkabung) bagi isteri yang ditinggal mati suaminya. Tidak seperti KHI yang kendati telah mengatur perlunya masa berkabung bagi suami yang ditinggal mati isterinya sebagaimana diatur dalam pasal 178, CLD lebih memper tegas bahwa suami dan isteri sama-sama memiliki kewajiban berkabung. Hal ini kerena terdapat *stereotype* bagi para isteri yang ditinggal mati oleh suaminya agar ber-*ihdad* dalam rangka menghindari fitnah. Fitnah sejatinya tidak saja bisa terjadi pada isteri, tetapi juga bisa terjadi pada suami. Karena itu, selayaknya suami atau isteri yang ditinggal mati oleh pasangannya agar berkabung selama masa transisi. Hal ini perlu dilakukan oleh suami maupun isteri, dalam rangka memberikan penghormatan, tenggang rasa dan menjaga perasaan keluarga mantan pasangannya.

#### **D. Kesimpulan**

Aturan normatif tentang perkawinan dalam rumusan fiqih yang kemudian diadaptasi oleh KHI, juga dikonstruksi oleh para ulama dan fuqaha dengan setting sosio-kultural dan politik yang bernuansa bias gender. Karena itu terdapat sejumlah rumusan KHI yang memposisikan tidak setara antara laki-laki dan perempuan, misalnya mengenai batasan minimal usia perkawinan, wali, saksi, *nusyuz*, *iddah*,

---

<sup>34</sup> Musdah Mulia, *Menuju Undang-undang*, 29.

*ihdad*, poligami, hak dan kewajiban suami-isteri, pencatatan perkawinan dan status anak di luar perkawinan.

Pemahaman para ulama tentang aturan perkawinan dan diadaptasi oleh KHI, berimplikasi pada pemahaman dan praktik kehidupan perkawinan dalam masyarakat. Misalnya ketika ada pemahaman bahwa perkawinan merupakan kontrak seksual, maka hal ini berimplikasi pada penguasaan laki-laki atas tubuh isterinya secara mutlak, yang mengakibatkan isteri tidak memiliki posisi tawar. Kondisi semacam ini dapat menimbulkan adanya kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).

Pola relasi suami-isteri yang asimetris, bisa menumbuhkan sikap dominasi dan kepenguasaan satu pihak atas eksistensi pihak lain. Pendefinisian laki-laki yang lebih tinggi derajatnya dibanding perempuan, jika tidak dipahami secara proporsional juga bisa mengakibatkan adanya praktik-praktik ketidakadilan gender, berupa marginalisasi, subordinasi, bahkan kekerasan.

Rumusan-rumusan KHI yang bernuansa bias gender dan berdampak kurang baik terhadap perempuan, perlu dikritisi dengan memasukkan rumusan baru pembaharuan hukum Islam yang lebih memperhatikan kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks ini, rumusan CLD atas KHI patut diberikan apresiasi, sebagai langkah untuk menuju terciptanya Undang-undang perkawinan yang ramah terhadap perempuan, serta sebagai alternatif untuk mengurangi kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga yang kian hari kian meningkat kuantitas dan kualitasnya.

## BIBLIOGRAFI

- Ali, Seyyed Amir. *The Spirit of Islam a History of Evolution and Ideal of Islam with a Life a Prophet*. India: Idarah-I Adabiyah, 1978.
- Al-Jaziri, Abdurrahman. *Al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah*. Istambul: Dar al-Da'wah, vol.IV.
- Fakih, Mansour, "Posisi Kaum Perempuan dalam Islam Tinjauan dari Analisis Gender", dalam *Membincang Feminisme*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1999.
- Muhammad, Hussein. *Pandangan Islam Tentang Seksualitas*, Makalah Seminar Gender dan Islam, Surabaya, 2004.
- Mulia, Siti Musdah. *Menuju Undang-undang Perkawinan Yang Adil*. Makalah Seminar Nasional dan Lokakarya "Amandemen Undang-undang Perkawinan dan Keluarga untuk Melindungi Hak-hak Perempuan dan Anak", PSW UIN Yogyakarta, 13-16 Juli 2006.
- Rahman, Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002,
- Rangkuti, Ramlan Yusuf. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Disertasi pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, ter. M Thalib. Bandung: al-Maarif, 1996.
- Sadli, Saporinah, "Pemberdayaan Perempuan dalam Perspektif Hak Asasi Manusia", dalam T.O. Ihromi dkk (Eds.). *Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan*. Bandung: Alumni, 2000.
- Sopyan, Yayan, "Pernikahan", dalam Sri Mulyati, *Relasi Suami Istri Dalam Islam*. Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah-CIDA, 2004.
- Suryadilaga, AlFatih, "Sejarah Poligami Dalam Islam" dalam *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Yogyakarta, 2002, 1-18.
- Umar Nasarudin, Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan, Makalah *Workshop Penyadaran Gender dan Penguatan Hak-hak Reproduksi Dalam Islam*, Kerjasama PSG STAIN Malang-PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.
- "Gender Dalam Perspektif Islam", Makalah Training of Trainer "Gender dan Islam, PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.