

PEMBACAAN PROGRESIF TERHADAP FIKIH KELUARGA (Kritik terhadap KHI dan RUU HTPA)

Mochamad Sodik

*Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga
Jl. Marsda Adisucipto D.I. Yogyakarta. Email: mochamad_sodik@yahoo.com*

Abstract: The formulation of several paragraphs in Compilation of Fikih (Kompilasi Hukum Islam/KHI) and Preliminary Act of Implemented Law of Religious Court (RUU HTPA) remain sustaining the subordination concept of women in family. The increase of wider access for women in education and public participation has promotes awareness on accomplishing woman's rights and children protection. This tendency requires progressive reading over conservative rationale that endured within fikih of Indonesian family. Conservative rationale is root deeply in fikih normativity rampart constructed by moslem theologian since 3rd century of *Hijriyah*. They likely to forbid the review of *fikih* teaching which had legitimized as final. Fikih is judge as conceptually definite. Moslems only requires to follow and implement the concept. Any critical review will be treated under suspicion, and frequently judge as "apostate". Progressive reading offers *ijtihad* (serious thought) relevant to era dynamic, while remain stand on al-Qur'an. The reading over fikih of family is directed to gain gender equality and justice and protection over children's rights, both boy and girls. The theoretical implication is constructing new paradigm that adapts contemporer human studies in reading humanize fikih. Whereas the practice implication is providing ethical-normative manual in implementing fikih that respects on dignity and honor each of all God creature.

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

Kata Kunci: *Pembacaan Progresif, Konservatisme, Fikih Keluarga, Kesetaraan dan Keadilan.*

Pendahuluan

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 HTPA¹ belum diprioritaskan dalam agenda pembahasan di DPR RI. Oleh

¹ 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.

karena belum tersedianya UU HTPA, para hakim Pengadilan Agama masih menempatkan KHI sebagai rujukan favorit.²

Lebih dari tiga dasawarsa 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.³ 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* 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

² 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 Administrasi Peradilan Agama*, berdasarkan KMA/032/SK/IV/2006, dan sekarang telah terbit edisi revisi 2010.

³ 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.

masyarakat.⁴ 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 sekadar diperbincangkan dan dipraktikkan secara normatif-konservatif, tetapi harus digerakkan dan diaktualisasikan secara kreatif-produktif.

Akar Masalah: 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. Dikukuhkannya pilar-pilar mazhab dalam Islam, telah menjadikan umat Islam "malas berpikir". Lambat laun mereka mengalami kemandekan dalam dunia pemikiran.⁵ Menurut Masdar, setidaknya ada dua modus untuk menghindari dari kemungkinan pembaruan. Pertama, dengan menciptakan mitos seolah-olah keinginan pembaruan ajaran hanya dapat dipenuhi oleh manusia dengan 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

⁴ *Ibid.*

⁵ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 1; Masdar Farid Mas'udi, *Pajak itu Zakat* (Bandung: Mizan, 2010), hlm. xxix.

dinilai sebagai “jalan sesat” yang akan mengganggu stabilitas keagamaan umat yang sudah mapan.⁶ Pola pemikiran ini disebut oleh Arkoun sebagai sakralitas pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkār al-dīniyyah*)⁷

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,⁸ tugas keulamaan yang semestinya berorientasi mencipta (kreasi) kemudian teredusir 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 bertepi. 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.⁹

⁶ *Ibid.*

⁷ Muḥammad Arkoun, *al-Islām: al-Akblāq wa al-Siyāsah* (Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qaumi, 1990), hlm. 116.

⁸ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan*, hlm. 2-3.

⁹ *Ibid.*

Dalam rentang sejarahnya yang sangat panjang, lebih dari 10 abad, menurut Abdurrahman Wahid,¹⁰ umat Islam telah mengabaikan amanat sosial-kekhalfahannya, yang sangat jelas ditegaskan dalam ajaran Islam. Bukannya tidak ada dimensi sosial yang telah ditegakkan 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.

Di sisi personal umat, Islam memang masih membersitkan 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.¹¹ Sisa-sisa imperialisme kultural ini dikritik secara tajam oleh "Kiri Islam" Hassan Hanafi.¹² 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.

Perspektif Keadilan Gender dalam Wacana Fikih

Ada sejumlah pemaknaan mengenai gender, yaitu (1) gender sebagai sebuah istilah asing dengan makna tertentu; (2) gender sebagai suatu fenomena sosial-budaya; (3) gender sebagai suatu kesadaran sosial; (4) gender sebagai suatu persoalan sosial-

¹⁰ Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas", Kata Pengantar dalam Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. ix.

¹¹ *Ibid.*, hlm. x

¹² Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz dan M. Judul Maula (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 39.

budaya; (5) gender sebagai sebuah konsep untuk analisis; dan (6) gender sebagai sebuah perspektif untuk memandang kenyataan.¹³

Gender merupakan sifat, peran, posisi, atau status laki-laki dan perempuan yang dibentuk oleh masyarakat tertentu dan dalam kurun waktu tertentu pula. Hal tersebut berbeda dengan jenis kelamin yang bersifat kodrati. Laki-laki dan perempuan diciptakan berbeda, baik perbedaan yang bersifat menetap maupun relatif. Perbedaan yang menetap bersifat sangat unik sehingga tidak dapat dipertukarkan. Kondisi ini berkaitan dengan aspek biologis atau dapat disebut sebagai "identitas jenis kelamin". Adapun perbedaan yang bersifat relatif dan kondisional dikenal sebagai "identitas gender".¹⁴

Dalam masyarakat muslim seperti Indonesia, Islam menjadi kerangka normatif bangsa karena pemeluknya yang mayoritas. Oleh karena itu, konstruksi gender dan konstruksi seksualitas banyak dipengaruhi oleh pemahaman agama yang berkembang di masyarakat.¹⁵ Karena pola pemahaman keagamaan itu melibatkan dimensi kreatif manusia, maka tidak ada yang tabu jika pemahaman keagamaan itu ditelaah ulang. Besar kemungkinannya, jika yang selama ini dianggap sebagai kebenaran dogma agama itu—dalam istilah Peter L. Berger dan Luckmann—adalah konstruksi sosial (*socially constructed*).¹⁶

Jika teks agama dimaknai oleh masyarakat yang patriarkis, maka sulit diingkari untuk tidak terjadi penafsiran yang bias pada

¹³ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Gender dan Pemaknaannya: Sebuah Ulasan Singkat", Makalah Disampaikan dalam *Workshop* "Sensivitas Gender dalam Manajemen", PSW IAIN Sunan Kalijaga, 28 September 2000, hlm. 2.

¹⁴ ELOIS-LAPIS dan PSW UIN Sunan Kalijaga, *Konstruksi Gender* (Yogyakarta: ELOIS-PSW UIN Sunan Kalijaga, 2008); Siti Ruhaini Dzuhayatin, Mufidah Ch, dan Alfiana Mariawati, *Konstruksi Gender dan Pengaruhnya terhadap Pendidikan* (IAPBE AusAID-Depdiknas-Depag-IDP Education, 2007).

¹⁵ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pengantar", dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: PSW IAIN-The Ford Foundation-Pustaka Pelajar, 2002), hlm. vii.

¹⁶ Persoalan ini diulas oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, dalam buku *The Social Construction of Reality, a Treatise in The Sociology of Knowledge* (New York: Double Day & Company, 1966); Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchors Books, 1969).

kepentingan laki-laki. Penelitian yang dilakukan Zaitunah Subhan menunjukkan bahwa kitab tafsir yang ditulis oleh mufasir laki-laki berkecenderungan bias laki-laki, yang pada gilirannya merugikan kaum perempuan.¹⁷ Hal yang sama juga terjadi pada pemahaman terhadap hadis, yang kemudian muncul istilah hadis-hadis “misoginis”¹⁸, yaitu hadis “yang membenci perempuan”. Nasib serupa juga menimpa pada studi Islam yang lain.¹⁹ Ini berarti bahwa laki-laki cenderung mereproduksi hegemoni²⁰ struktural gender dan seksualitas. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ilmu pengetahuan beserta teori yang dibangunnya merupakan konstruksi kaum laki-laki, seperti dikatakan Simone de Beauvoir: “dunia itu memang hasil karya laki-laki”, dan “perempuan adalah jenis kelamin kedua”.²¹ Di sini telah terjadi maskulinisasi epistemologis.

Pesan suci agama yang pada mulanya berfungsi sebagai *problem solving* (pemecah masalah), namun tidak jarang dalam perkembangannya, agama justru dituduh menjadi bagian dari masalah itu sendiri. Islam, dalam sisi tertentu, dituduh ikut

¹⁷ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Jender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 81.

¹⁸ *Misogyny* berarti kebencian terhadap perempuan. Lihat John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 382. Menurut Carl Sagan, tidak ditemukan istilah “kebencian terhadap laki-laki”. Sebagai perumus istilah, laki-laki tidak memikirkan tentang kemungkinan adanya “kebencian terhadap laki-laki”. Lihat Carl Sagan, *Contact* (Jakarta: Gramedia, 1997). Kajian mengenai hadis-hadis misoginis dipelopori oleh Fatima Mernissi, misalnya dalam buku *Wanita di dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1991), hlm. 62-104.

¹⁹ Fikih merupakan bidang studi Islam yang sangat bias laki-laki. Lihat Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2000); Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 2000).

²⁰ Istilah *hegemony* diperkenalkan oleh Gramsci yang berarti *the ideological/cultural domination of one class by another, achieved by 'engineering consensus' through controlling the content of cultural forms and major institutions*. Lihat David Jary and Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology* (Harper Collins Publishers, 1991), hlm. 271.

²¹ Dikutip dari Jalaluddin Rahmat, “Dari Psikologi Antrosentris ke Psikologi Feminis”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6 Vol. V Tahun 1994, hlm. 17.

memperkuat konstruksi gender dan seksualitas yang timpang. Ketika persoalan perempuan muncul di negara-negara berkembang yang berpenduduk muslim, upaya untuk reaktualisasi dan reinterpretasi ajaran Islam pun tidak terelakkan.²²

Potret sejarah perempuan Islam dari waktu ke waktu adalah gambaran yang tidak selalu mengenakkan. Ada masanya ketika perempuan diperlakukan cukup istimewa, seperti dicontohkan dalam kehidupan perempuan kerabat Nabi Muhammad saw. Namun dalam catatan sejarah berikutnya, perempuan diperlakukan penuh nestapa seperti yang ditunjukkan dengan tumbuhnya lembaga "harem" di beberapa kerajaan Islam.²³ Gambaran sejarah tersebut adalah bukti bahwa seksualitas merupakan konstruksi sosial terhadap entitas seks yang mengatur *bodily functions* (fungsi-fungsi tubuh), sama dengan gender sebagai konstruksi sosial yang mempolakan *social functions* (fungsi-fungsi sosial).²⁴

Islam pada dasarnya justru menekankan pada kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan. Namun dalam kenyataannya, perempuan lebih dituntut untuk berperilaku *nrimo* (menerima) tentang apa yang ditentukan baginya. Sementara laki-laki lebih terbiasa dan terlatih untuk melakukan hegemoni dan mengambil keputusan untuk kaum perempuan.²⁵

Konstruksi gender dan seksualitas yang timpang cenderung dilestarikan oleh kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Konstruksi masyarakat yang patriarkis terjalin berkelindan

²² Munculnya tokoh-tokoh feminis muslim, seperti Amina Wadud Muhsin dan Fatima Mernissi merupakan pelopor pembaruan Islam dengan berperspektif gender. Lihat juga Beck and Keddie (ed.), *Women in The Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

²³ Lihat Didin Syafruddin, "Argumen Supremasi Atas Perempuan", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6 Vol. V Tahun 1994, hlm. 9-10; Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Reproduksi dalam Islam* (Yogyakarta: LSPPA, 2000), terutama bab III, hlm. 63-90.

²⁴ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pengantar", hlm. vi.

²⁵ Saparinah Sadli, "Sekapur Sirih", dalam Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 14-19.

dengan maskulinisasi epistemologis. Kuatnya bangunan ketidakadilan gender dan seksualitas semacam itu tidak dapat lagi untuk dibiarkan. Diperlukan keberanian melakukan evaluasi terhadap persolan tersebut. Salah satu cara penyelesaian kultural²⁶ yang dapat ditempuh adalah dengan melakukan kajian dengan perspektif kesetaraan dan keadilan gender dalam wacana fikih.

Kritisisme terhadap KHI: Mempersoalkan Ketimpangan

Jika dilihat derasnya arus tuntutan perubahan di masyarakat maka diperlukan langkah strategis untuk reformulasi pemahaman hukum Islam. Reformulasi itu bukan sekadar 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.

²⁶ Istilah ini digunakan oleh Faruk, *Women Womeni Lupus* (Magelang: Indonesiatara, 2000), hlm. xvii.

1. Fikih yang Memihak Perempuan: Nalar *CLD KHI*²⁷

Risalah Pembaruan Hukum Islam *Counter Legal Draft KHI* (*CLD KHI*), merupakan hasil kajian dan penelitian Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama 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.²⁸

Buku ini terdiri dari tiga Bab, yaitu Bab I Pendahuluan yang mencakup Latar Belakang, Agenda dan Cita-cita, serta Mekanisme dan Metode. Bab II Menuju KHI Indonesia yang Pluralis dan Demokratis yang mencakup 8 sub bahasan. Bab III Materi *Counter Legal Draft KHI* Baru mencakup Buku I: Perkawinan, Buku II: Kewarisan, dan Buku III: Perwakafan. *CLD KHI* bercita-cita menawarkan rumusam baru hukum Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter asli kebudayaan Indonesia.

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,

²⁷ 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 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* (Porwokerto: STAIN Press & Australia Indonesia Institute, 2010), hlm. 63-65.

²⁸ Siti Musda Mulia, dkk./Tim Kajian Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Tim PUG, 2004), hlm. vi.

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 paradigmatic di atas, Tim PUG menawarkan KHI baru yang mencerminkan visi dan landasan berikut: pluralisme (*al-ta'addūdiyyah*), nasionalitas (*muwāḥanah*), penegakan HAM (*iqāmat al-ḥuqūq al-insāniyyah*), demokratis (*al-dīmuqrāṭiyyah*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), dan kesetaraan gender (*al-musāwah al-jinsiyyah*).²⁹ 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,³⁰ 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 ini kemudian “digugat” keberadaannya karena tidak memadai dalam merespon isu

²⁹ *Ibid.*, hlm 25-30.

³⁰ Bandingkan dengan *Tempo*, Majalah Berita Mingguan, Edisi 11-17 Oktober 2004, hlm. 119.

gender, pluralitas, dan kemanusiaan. Bahkan substansi RUU HTPA –calon pengganti KHI— yang telah mengalami pengayaan 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.³¹ Karya akademik yang ditulis oleh Khoiruddin Nasution,³² Marzuki Wahid,³³ dan Euis Nurlaelawati,³⁴ belum mengkaji persolan 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.

³¹ 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. Seorang difabel adalah 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.

³² Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdemia & TAZZAFa, 2009).

³³ 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* (Porwokerto: STAIN Press & Australia Indonesia Institute, 2010).

³⁴ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesia Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

Pasal-pasal KHI yang menyinggung persolan 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.

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 sahnya 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 memadai 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. Menghargai Fakir Miskin

Isu peminggiran 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 fakir miskin. 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.

Hal tersebut dapat disimak pada 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.

Banyak persoalan yang perlu dikaji ulang dengan perspektif sosiologi pemberdayaan fikih. Diperlukan penguatan fikih pemberdayaan yang sejatinya telah diamanatkan oleh ajaran Islam dengan semangat etis dan profetisnya.

Kajian Ulang terhadap 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 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 kebudayaannya 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 istri atau istri-istrinya 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 bertanggung jawab dalam kehidupan keluarga dan rumah tangga mereka, serta pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.

Pasal 81:

- (1) Suami bertanggung jawab menjaga harta bersama, harta istri maupun hartanya sendiri.
- (2) Istri turut bertanggung jawab 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, 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 Teoretik dan Praktis

Implikasi Teoretis. 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 *usūl al-fiqh* 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-sepotong 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 sekadar *binary opposition* tentang “kepastian” dan “perubahan”, melainkan mengakui adanya spektrum dari kepastian.³⁵

³⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm 45-55.

Sebagai contoh pembacaan, kita dapat memaknai QS. al-Nisa' (4): 11,³⁶ yaitu:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

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 waris 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 sekadar obyek hukum sekelas dengan harta benda lainnya. Oleh karena itu, meskipun bagian harta waris bagi perempuan hanya setengah bagian dari laki-laki pada zaman itu, jika diletakkan dalam konteks sejarah merupakan “lompatan budaya” yang luar biasa.

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 Syaḥrūr dapat dipertimbangkan untuk pengembangan fikih mawaris kontemporer.³⁷ Agamawan dituntut

³⁶ QS. al-Nisa' (4): 11, “Allah mensyariatkan bagimu tentang pembagian pusaka untuk anak-anakmu, bagi seorang laki-laki seperti bagian dua orang perempuan”.

³⁷ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1992); Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥw*

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/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” dengan menggantikan etos “meminta”, sehingga harta waris tidak dipersepsikan sebagai harta karun yang layak diperebutkan. Harta waris sepatasnya diorientasikan sebagai “investasi keluarga”, atau lebih baik 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, banwa 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.³⁸

Dalam sebuah hadis mengenai urgensitas amanah,³⁹ Rasulullah Muhammad saw. menegaskan:

Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2000).

³⁸ H.M. Amin Abdullah, *Menuju Keluarga Bahagia* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002).

³⁹ Artinya, apabila amanah disia-siakan, maka nantikanlah kebinasaannya. Lihat Abū Abdillāh Muḥammad ibn Isma’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb al-’Ilmi” (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), jilid I, hlm. 21; Muḥammad Fu’ad

إِذَا ضَيِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ (رواه البخارى 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 sekadar memenuhi “mandat seksual”. Jadi, bukan poligami sebagai *sunnah*, malainkan poligami *bid'ab*. Poligami jenis *bid'ab* ini yang justru sering kali dijumpai dalam keluarga-keluarga muslim kontemporer. Bahkan masih banyak ditemukan sebetulnya poligami yang diawali dengan perselingkuhan. Kecenderungan ini mungkin dapat disebut sebagai bentuk “kemungkar sosial” baru, yang tidak jarang justru memperoleh legitimasi fikih.

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.

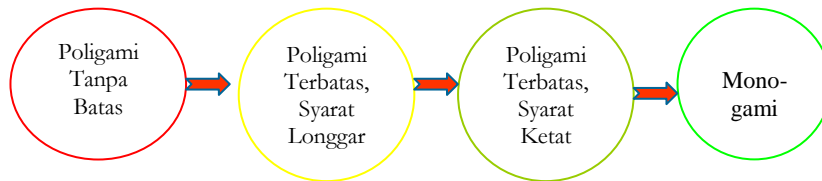
Sebagai negara yang mayoritas penduduknya muslim, Indonesia perlu belajar pada negara muslim lainnya. Turki, Druze Lebanon, dan Tunisia adalah negara pelopor pelarangan poligami. Dengan lahirnya *the Turkish Civil Code* 1926, Turki merupakan negara Muslim terdepan dalam pelarangan poligami

Abd al-Bāqī, *al-Muʿjam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīṣ al-Nabawiy* (Leiden: E.J. Brill, 1967), jilid VI, hlm. 481.

secara mutlak. Druze Lebanon melarang poligami dengan keluarnya *Law of 24 Shabat 1948*. Tunisia mengeluarkan *Code of Personal Status/Majallat al-Aḥwāl al-Syakhsīyyah* 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 QS. al-Nisa' (4): 3, yang menegaskan kemustahilan seorang suami dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya. Keadilan merupakan kriteria yang menjadi syarat mutlak dibolehkannya poligami.⁴⁰ Jika tidak dapat berlaku adil, monogami merupakan pilihan yang terbaik.

Jiwa dari ayat tentang poligami pada dasarnya adalah pelarangan poligami secara bertahap, sebagaimana ruh dari ayat tentang perbudakan adalah bertujuan untuk penghapusan perbudakan.

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

⁴⁰ 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, Parents & Other Relatives* (Kashmir: Noonamy, 1995).

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 menumbuh-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 bermartabat.
- e. Menghindari segala bentuk kekerasan, baik kekerasan fisik, psikis, seksual, maupun kekerasan ekonomi.

Penutup

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.⁴¹

Keadaan 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

⁴¹Bandingkan 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).

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 politik. Keberadaannya tidak terlepas dari relasi kuasa, konstruksi gender dan bias 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 pemberdayaan fikih merupakan tugas yang sangat mulia, sebuah tugas yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. *Wallāhu a'lam bi al-ṣawāb*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, H.M. Amin, *Menuju Keluarga Bahagia*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan McGill-ICIHEP, 2002.
- Arkoun, Muḥammad, *al-Islām: al-Akblāq wa al-Siyāsah*, Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qaumi, 1990.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Alvesson, Mats dan Kaj Skolberg, *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*, London: SAGE Publications, 2000.

- Berger, Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality, a Treatise in The Sociology of Knowledge*, New York: Double Day & Company, 1966.
- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchors Books, 1969.
- Direktorat Pembinaan Peradilan Agama Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI., *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia: Inpres RI Nomor 1 Tahun 1991*, Jakarta: Depag RI, 2000.
- Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, *Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Adimistrasi Peradilan Agama*, Jakarta: Dirjen Badilag, 2010.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, “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.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, “Pengantar”, dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, Yogyakarta: PSW IAIN-The Ford Foundation-Pustaka Pelajar, 2002.
- El Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, England: Oxford-Oneworld Publication, 2001.
- Habermas, J., *Knowledge and Human Interest*, Boston: Beacon Press, 1971.
- Hasyim, Syaifiq, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2000.
- Mas’udi, Masdar F., *Agama Keadilan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Mas’udi, Masdar F., *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan, 2000.
- Mernissi, Fatima, *Wanita di dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1991.
- Mudzhar, M. Atho, “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi”, dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2003.

- Mulia, Siti Musdah dan Marzani Anwar (ed.), *Keadilan dan Kesetaraan Jender (Perspektif Islam)*, Jakarta: Tim PUG Depag RI Jakarta, 2001.
- Mulia, Siti Musdah, dkk./Tim Kajian Pengarusutmaan Gender (PUG) Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Tim PUG, 2004.
- Nasution, Khoiruddin, “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.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Yogyakarta: ACAdEMIA & TAZZAFA, 2009.
- Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in The Indonesia Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Sodik, Mochamad, *Gejolak Santri Kota Aktivistis Muda NU Merambah Jalan Lain*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Syaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Taūzī’, 1992.
- Syaḥrūr, Muḥammad, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Taūzī’, 2000.
- Tim PSW UIN Sunan Kalijaga, *Modul Pelatihan Hak-Hak dalam Keluarga*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan *The Asia Foundation*, 2009.
- Wahid, Abdurrahman, “Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas”, Kata Pengantar dalam Masdar F. Mas’udi, *Agama Keadilan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Wahid, Marzuki, “Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru dalam Pendekatan Politik: Studi kasus CLD-

KHI”, dalam Marzuki Wahid, dkk., *Kajian Islam dalam Ragam Pendekatan*, Porwokerto: STAIN Press & Australia Indonesia Institute, 2010.

Wani, M. Afzal, *Islamic Law on Maintenance of Women, Children, Parens & Other Relatives*, Kashmir: Noonamy, 1995.