

BIAS GENDER DALAM KONSTRUKSI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Solikul Hadi

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus
Jawa Tengah Indonesia
solikhul623@gmail.com

ABSTRAK

Keluarga merupakan unit terkecil dari masyarakat. Pengaturan peran laki-laki dan perempuan dalam keluarga berdampak pada peran dan kedudukannya dalam masyarakat. Rumusan dalam Kompilasi Hukum Islam (KID) yang membedakan peran perempuan dan laki-laki perlu dikritisi. Pembagian peran di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang sangat patriarkis dalam banyak hal cenderung banyak diilhami oleh aturan-aturan jauh sebelumnya yang bersifat diskriminasi. Di tingkat nasional, pemerintah Indonesia pada tahun 1974 melakukan reformasi hukum keluarga berupa Undang-Undang Perkawinan Nomor 1/1974 yang kemudian dilengkapi dengan Kompilasi Hukum Islam. Pada aturan formal pemerintah itu, dapat ditemukan sejumlah norma yang ambivalen. Di satu pihak pemerintah mengakui legal capacity kaum perempuan, di satu pihak justru mengukuhkan peranan berdasarkan jenis kelamin (*sex roles*) dan *stereotype* terhadap perempuan dan laki-laki dengan membagi secara kaku, peran perempuan di sektor domestik dan peran laki-laki di sektor publik.

Kata Kunci: Rekonstruksi, Gender, Kompilasi Hukum Islam

ABSTRACT

The family is the smallest unit of society. Setting the roles of men and women in the family have an impact on the role and position in society. The formulation in the Compilation of Islamic Law which distinguish the role of women and male-to be scrutinized. The division of roles in the Compilation of Islamic Law very patriarchal in many cases tend to more or less inspired by the rules ahead of time that is diskriminasi. At the national level, the Indonesian government in 1974 to reform family laws such as the Marriage Law No. 1/1974 which was then fitted with Islamic Law Compilation. Formal on the rules of the government, can be found a number of norms were ambivalent. On the one hand it recognizes the legal capacity of women, on the one hand it confirms the role of gender (sex roles) and stereotypes of women and men by dividing rigidly, the role of women in the domestik sector and the role of male-in the public sector.

Keywords: Reconstruction, Gender, Compilation of Islamic Law

A. Pendahuluan

Secara historis telah terjadi dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam semua masyarakat di sepanjang zaman, terkecuali masyarakat matriarchal yang jumlahnya relatif sedikit. Perempuan dimarjinalkan dan dianggap telah rendah (subordinasi) dari pada laki-laki, yang kemudian memunculkan doktrin ketidaksetaraan (bias) gender. Bentuk marginalisasi tersebut seperti perempuan dianggap tidak cakap memegang kekuasaan sebagaimana yang dimiliki laki-laki. Karenanya laki-laki memiliki dan mendominasi perempuan, seperti menjadi pemimpin dan menentukan masa depan mereka. Begitu juga dalam ranah keluarga, laki-laki akan bertindak sebagai kepala keluarga. Alasannya, untuk kepentingannya dia harus tunduk kepada jenis kelamin yang lebih unggul, yaitu laki-laki. Peran perempuan akhirnya terbatas hanya di wilayah dapur, sumur dan kasur dan tidak

dilibatkan dalam mengambil keputusan di luar wilayahnya. Bahkan menurut Ashgar Ali Engineer, dimitoskan bahwa akan ada malapetaka yang sangat besar apabila perempuan menjadi pemimpin sebuah negeri (Engineer, 2000:63).

Perempuan merupakan makhluk seutuhnya sebagaimana laki-laki, memiliki bentuk yang sempurna dilengkapi dengan akal pikiran dan hati nurani. Namun dalam perjalanan kehidupannya terdapat banyak keunikan dan kontroversi. Sejarah sendiri telah menunjukkan, kedudukan perempuan seringkali dipersoalkan dan diperdebatkan kapan pun dan di mana pun. Hal ini sangat berbeda dengan laki-laki, hampir di seluruh belahan dunia, sejarah memandangnya sebagai manusia sempurna yang tidak memiliki kecacatan sedikit pun, baik yang disebabkan oleh ajaran agama maupun konstruksi sosial-budaya.

Pada dasarnya Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, karena di dalam al-Quran telah dijelaskan bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama di mata Allah, baik itu laki-laki ataupun perempuan. Karena adanya pandangan bahwa laki-laki adalah manusia sempurna, maka munculah istilah gender untuk menghilangkan anggapan bahwa laki-laki adalah manusia paling sempurna, karena pada dasarnya kedudukan laki-laki dan perempuan itu sama. Namun dalam pembaharuan kedudukan perempuan ini, menimbulkan banyak hal-hal yang menyimpang dari apa yang telah ditetapkan dalam al-Quran dan al-Sunnah dengan mengatasnamakan kesetaraan gender.

Gender juga dapat dikaitkan dengan masalah hukum Islam, yang mana dengan mengatasnamakan gender hal-hal yang hanya boleh dilakukan oleh laki-laki berarti juga boleh dilakukan oleh perempuan, dan apa yang berhak diterima laki-laki juga berhak diterima oleh perempuan. Sebenarnya gender adalah kesetaraan kedudukan antara laki-laki dan perempuan, yang mana tidak menyalahi aturan yang berlaku

dalam hukum islam, karena islam sudah mengatur dalam hal apa saja laki-laki dan perempuan memiliki kesamaan, dan dalam hal apa saja antara laki-laki dan perempuan memiliki porsi yang berbeda.

B. Pembahasan

1. Visi Gender Kompilasi Hukum Islam

Ketimpangan-ketimpangan gender (*gender difference*) yang demikian tajam telah terjadi melalui proses yang sangat panjang. Terbentuknya perbedaan peran *gender* dikarenakan banyak hal, di antaranya dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara social atau cultural melalui tafsiran ajaran keagamaan maupun hukum (Faqih, 2001:9).

Untuk menilai apakah benar kaum perempuan telah tertindas atau tidak sangat bergantung pada kenyataan apakah mereka diuntungkan oleh system yang ada atau tidak. Kaum feminis umumnya menganggap bahwa memang ada masalah bagi perempuan. Masalah tersebut akan terkait erat dengan pendekatan dan teori untuk mengakhiri penindasan tersebut. Karena itulah dalam melihat peran, kedudukan dan hak-hak perempuan dalam rumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) apakah diposisikan sejajar/seimbang dengan laki-laki, penulis akan menggunakan analisis gender, dan melihat semangat moral Islam yang mengajarkan kedilan dan persamaan hak. Dengan cara itu akan membantu mendekonstruksi *image* tentang perempuan *stereotype*, dan subordinat laki-laki dalam KHI. Perspektif inilah yang dalam disiplin keilmuan sosiologi yang lebih luas dapat disebut dengan 'feminisme' atau 'feminis muslim' karena mencoba menafsirkan ulang ajaran Islam.

Kesetaraan gender berarti penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang setara. Laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang setara dalam bidang social, ekonomi, budaya, hukum, politik, bebas

memilih profesi, pendidikan, dan sebagainya. Di dalam relasi keluarga (rumah tangga), harus setara pula dalam mengadakan perjanjian perkawinan atau mengakhirinya, memiliki hak dan kewajiban yang sama, mengatur hartanya bersama, dan mengurus anak-anaknya bersama pula (Faqih, 2001:65).

Menurut Bustanul Arifin sebagai tokoh yang punya andil besar dalam melahirkan Kompilasi Hukum Islam (KHI) bahwa posisi perempuan dalam KHI mulai disejajarkan. Sudah banyak bukti yang dapat dijadikan landasan menuju terciptanya struktur sosial yang emansipatoris. Posisi perempuan dalam KHI merupakan cerminan atas keadilan antara laki-laki dan perempuan, yaitu dalam relasi-keluarga suami dan istri terupayakan memiliki hak dan kewajiban yang seimbang. Menurutnya kesejajaran tersebut misalnya dalam pasal 2 KHI bahwa perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Kemudian pasal 3 KHI; bahwa perkawinan bertujuan mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Bagi Bustanul Arifin, rumusan tersebut telah memosisikan perempuan dan laki-laki dalam perkawinan secara seimbang. Keseimbangan juga dirumuskan dalam pasal 79 KHI bahwa suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga. Menurutnya, rumusan ini jelas mengenai keseimbangan kedudukan suami istri dengan masing-masing mempunyai fungsi dan tanggung jawab yang berbeda tetapi dengan tujuan yang sama yaitu kebahagiaan rumah tangga (keluarga) yang *sakinah, mawaddah wa rahmah* (Arifin dalam Nashir 1993:48- 49).

Sampai saat ini, pandangan *mainstream* menyatakan Kompilasi Hukum Islam telah sesuai dengan karakter dan

budaya masyarakat Indonesia. Ketika ada wacana perubahan rumusan Kompilasi Hukum Islam agar lebih mencerminkan keadilan dan kesetaraan gender seperti *counter-Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam yang diajukan oleh kelompok Kerja Pengarustamaan Gender Departemen Agama RI banyak penolakan secara keras, meskipun ada sebagian yang mendukung.

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa seseorang dalam menilai apakah kedudukan dan hak-hak perempuan sudah sejajar atau tidak akan sangat bergantung pada kenyataan apakah diuntungkan oleh system yang ada atau tidak. Begitu pula dalam menilai KHI, terlebih jika menggunakan struktur relasi gender dengan kaca mata fiqh klasik, sehingga terkesan berat sebelah dalam menilai seberapa jauh ketidakadilan gender tersebut. Karenanya, perlu diwacanakan kembali sebagai agenda tuntutan terhadap keadilan dan persamaan. Sebab KHI sebagai cerminan hukum Islam ala Indonesia dalam rumusan pasal-pasal nya cenderung patriarkat (mengutamakan laki-laki) dan menempatkan perempuan dalam sector domestik dan pemberian hak yang tidak sebanding dengan laki-laki. Rumusan yang timpang tersebut tertuang dalam hukum perkawinan, seperti dalam peminangan, rukun dan syarat perkawinan, pemberian mahar, larangan kawin, poligami, batalnya perkawinan, hak dan kewajiban suami istri, pemeliharaan anak, putus nya perkawinan, akibat putus nya perkawinan, masa berkabung, besarnya bagian warisan dan hirarkinya sebagaimana telah disebutkan dalam bab III. Jika diukur dengan prinsip-prinsip ajaran Islam pun banyak rumusan yang tidak sesuai dengan prinsip persamaan (*al-musawah*), persaudaraan (*al-ikha'*), dan keadilan (*al-adl*) yang merupakan ajaran Islam.

Perlu diingat kembali atas status yang diberikan al-Qur'an kepada perempuan dan bagaimana para *fuqaha* memandangnya dalam kondisi yang berbeda-beda. Secara

prinsipil Islam mengargai kaum perempuan, bahkan berusaha memberdayakannya. Penafsiran keagamaanlah yang memandang bahwa perempuan diberikan status yang lebih rendah, sebagaimana tuangan dalam kitab-kitab fiqh klasik. Mereka menghargai perempuan separoh dari harga laki-laki. Sekedar contoh; dalam kesaksian 2 orang perempuan sederajat dengan nilai kesaksian seorang laki-laki. Setiap orang yang baru lahir, dianjurkan menyembelih akikah (*kekah* Jawa). Bagi anak-laki-laki minimal 2 ekor kambing, untuk anak perempuan cukup satu ekor saja. Di dalam pembagian harta waris, bagian perempuan lebih dari satu (poligami), bahkan sampai empat meskipun dengan persyaratan yang berat. Berbeda dengan perempuan yang secara mutlak hanya dibenarkan memiliki seorang suami saja (Mas'udi, 1996: 170-171).

Literatur-literatur klasik Islam pada umumnya disusun oleh *fuqaha* Timur Tengah dalam perspektif budaya masyarakat *androsentris*, di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu. Kitab-kitab fikih klasik tersebut hingga kini masih diterima sebagai “kitab suci” setelah al-Qur'an dan Hadits. Penulisnya menurut tidak bisa disalahkan karena ukuran keadilan gender (*gender quality*) tentu saja mengacu kepada persepsi relasi gender menurut kultur masyarakatnya (Umar, 2002:86). Begitu juga dalam Kompilasi Hukum Islam yang dictum-diktumnya semata-mata memindahkan fikih klasik begitu saja, sehingga banyak pasal-pasal yang merumuskan peran, kedudukan dan hak-hak perempuan sangat deskriminatif. Kedudukan dan hak-hak perempuan yang berbeda dengan laki-laki dalam KHI tersebut dapat dilihat pada hukum perkawinan seperti soal peminangan hanya dilakukan oleh pihak calon suami, rukun perkawinan yang mengharuskan adanya wali nikah dari istri, yang bisa menjadi saksi hanya laki-laki, calon

yang membedakan jika laki-laki minimal berumur 19 tahun, sedangkan perempuan berumur 16 tahun, hirarki perwalian nasab dari jalur laki-laki, pemberian mahar oleh calon suami saja, larangan kawin bagi perempuan yang dalam masa *iddah* dengan pria lain, larangan bagi perempuan untuk kawin dengan pria non muslim, pembolehan poligami, batalnya perkawinan hanya dari pihak suami saja dan batalnya perkawinan tanpa wali dari pihak perempuan, penempatan istri sebagai ibu rumah tangga dan suami sebagai kepala rumah tangga, suami sebagai pembimbing-pencari nafkah sementara istri sebagai penyelenggara dan pengatur rumah tangga, *nusyuz* yang berlaku hanya bagi istri, pemeliharaan anak yang mengatur bahwa anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya atau keluarga ibunya, putusnya perkawinan karena pihak suami saja yang melanggar taklik talak, akibat putusnya perkawinan yang mengatur pemberian mut'ah hanya dari pihak suami, rujuk yang kewenangannya pada suami saja dan masa berkabung yang tidak sama. Kemudian dalam hukum kewarisan perbedaan tersebut dirumuskan dalam bab ahli waris, dan besarnya bagian waris (Departemen Agama RI, 1999/2000: 136-166).

Secara umum kaum perempuan dalam KHI masih diasumsikan sebagai makhluk domestik, tidak otonom (didominasi laki-laki), lemah, karenanya harus dilindungi, dididik, diberikan segala keperluan hidup rumah tangganya, diberi pendidikan agama, diberi nafkah, kiswa dan tempat kediaman, dan menghargai perempuan lebih rendah dari laki-laki. Rumusan tersebut sangat konservatif dan memperlihatkan konsep keluarga patriarki. Penempatan perempuan pada sector domestik menyebabkan perempuan tergeser dalam penguasaan sumber daya ekonomi, social, dan politik. Secara ekonomis ia tergantung pada suaminya.

Sedangkan peran suami sebagai pencari nafkah lebih memungkinkannya untuk memiliki akses sumber daya social dan politik dan tentunya penguasaan atas sumber daya ekonomi. Ini sangat paradoks, karena banyak kebijakan dan program yang telah dibuat pemerintah untuk mendorong perempuan dapat berpartisipasi di sektor publik, seperti pada tahun 2001 Kementerian Pemberdayaan Perempuan mencetuskan *zero tolerance policy* (kebijakan toleransi nol) untuk semua jenis kekerasan terhadap perempuan, yang salah satu isinya menghapus kekerasan pada aspek sosio-kultural. Kebijakan dan program tersebut menjadi bertabrakan dengan KHI dan sulit diterapkan karena masih adanya ketimpangan relasi kekuasaan antara kedua jenis kelamin tersebut.

Jika diasumsikan bahwa pembagian peran tersebut adalah sesuai dengan ketentuan dalam al-Qur'an, khususnya surat al-Nisa ayat 34: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang sholeh, ialah yang ta'at kepada Allah dan memelihara (mereka)" (dalam Q.S. an-Nisa': 34), ataupun jika dianggap bahwa dalam kacamata fiqh, Islam tidak mempunyai gambaran tentang seorang perempuan yang bekerja.

Kalaupun ada seperti Khadijah, istri nabi, maka ia tetap tidak diharapkan untuk mengambil alih tanggung jawab suaminya dalam pembiayaan rumah tangga. Islam melarang seorang istri pergi ke mana pun tanpa seizin suami termasuk untuk shalat berjamaah di masjid yang pemberian izinnya oleh suami hanya dihukumi sunnah (dianjurkan). Kalaupun akhirnya boleh keluar, mesti disertai seorang *mahram* (laki-laki yang berdasar hubungan darah, persemendan atau susunan tidak mungkin kawin dengan dirinya, lazim disebut (*muhrim*), apabila tidak bersama suaminya atau dengan

serombongan perempuan lain dalam keadaan yang benar-benar aman (Asa, 1996:110-111).

Kasus di atas kiranya bisa dimengerti dengan melihat pada konteks di mana dirumuskannya aturan-aturan tersebut yang memang dalam situasi yang tidak memungkinkan perempuan keluar rumah dengan aman. persoalannya adalah bagaimana dengan peringatan Allah dalam al-Qur'an surat al-Taubah ayat 71: "*Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan RasulNya karena itu akan diberi rahmat oleh Allah: sesungguhnya Allah Maha Perkasa dan Maha Bijaksana.*" (Q.S. al-Taubah: 71).

Pokok ayat tersebut memerintahkan kepada semua umat Islam (laki-laki dan perempuan) untuk selalu menegakkan prinsip *al-amr bi al ma'ruf wa naby an al-munkar*, dalam semua lini kehidupan. Mungkinkah tugas dan misi itu dapat dilakukan sementara gerak perempuan dikelilingi batasan-batasan dinding rumah tangga? Sementara itu fenomena di lapangan, peran perempuan sudah semakin meluas melampaui batas-batas peran yang didefinisikan dalam KHI sebagai makhluk domestik.. Banyak perempuan di pabrik, di pasar, banyak yang menempati sektor-sektor publik-formal seperti menjadi birokrat, manager sebuah BUMN atau perusahaan swasta, memimpin Perguruan Tinggi, menjadi legislative, bahkan menjadi persiden. Jumlah perempuan yang terlibat dalam kegiatan mencari nafkah semakin besar, Kenyataan ini hendaknya membuat sikap yang lebih arif dalam menafsirkan agama dan membuat kebijakan hukum keluarga seperti perkawinan sehingga tidak memberikan batasan peran tertentu bagi perempuan.

Fenomena tersebut tentu member dampak pada hubungan suami istri dan sering menimbulkan konflik antara keduanya yang disebabkan oleh adanya perbedaan-perbedaan tajam antara tujuan norma hukum yang ada dengan tuntutan keadaan/ perkembangan yang sedang berlangsung. Tidak semua orang dapat menyelesaikan konflik tersebut secara baik, yang akhirnya harus berakhir ke pengadilan. Karenanya, sudah saatnyalah konsep perkawinan dalam KHI itu dirombak dengan mendasarkan pada prinsip-prinsip kesamaan (*equality*) dan keadilan, apabila status KHI akan dinaikkan dari Inpres (Instuksi Presiden) menjadi Undang-Undang yang tentu saja kedudukannya semakin kokoh.

2. Ketimpangan Gender dalam Kompilasi Hukum Islam: Beberapa Ekslembar

Peran perempuan yang lebih ditempatkan pada sektor domestik dalam KHI telah melahirkan ketidakseimbangan dan konsep peran ganda bagi perempuan khususnya perempuan yang bekerja di luar rumah. Di samping bekerja di luar, ia pun terbebani harus melakukan pekerjaan rumah tangganya. Akan lebih elegan jika kedudukan dan hak-hak perempuan disejajarkan dengan laki-laki dan tidak dibatasi pada peran tertentu, sehingga urusan domestik sewaktu-waktu bisa dilakukan suami, dan sebaliknya, istri bisa di sector publik sesuai dengan kesempatan yang mereka buat.

Apalagi jika melihat rumusan mengenai saksi nikah yang tidak memperbolehkan perempuan menjadi saksi. Sangat ironis, ketika dinamika masyarakat sudah berubah, di mana perempuan memiliki kesempatan yang sama untuk memperoleh pendidikan yang tinggi di bidang hukum agama (misalnya seorang Sarjana Syari'ah atau bahkan seorang guru besar hukum Islam) tidak memiliki kesaksian dalam pernikahan karena dia perempuan, dibandingkan laki-laki yang hanya tamatan Sekolah Dasar misalnya, dan tidak mengetahui hukum agama. Diasumsikan bahwa, rumusan

KHI tentang saksi nikah, merujuk pada fikih klasik yang tidak memperbolehkan perempuan menjadi saksi.

Jika ada anggapan bahwa rumusan tentang saksi nikah sesuai dengan ketentuan Islam yang menghargai nilai kesaksian dua orang perempuan, sama dengan nilai kesaksian seorang laki-laki, atau perempuan tidak boleh menjadi saksi (nikah), perlu kiranya mempertimbangkan pendapat Mahmud Syaltut yang mengatakan bahwa ayat yang membicarakan soal kesaksian itu *zhanny* karena tidak bicara prinsip, tetapi bicara soal aplikasi. Kesaksian perempuan duan banding satu lelaki itu tidak mutlak, bersifat kontekstual, terkait dengan tradisi perempuan waktu itu yang tidak lazim bergumul dengan persoalan bisnis, politik, hukum, dan kemasyarakatan. Artinya, ketika perempuan dalam suatu masyarakat sudah terbiasa bergumul dengan hal-hal kemasyarakatan, nilai kesaksiannya sama dengan laki-laki (Mas'udi, 1999: 247-248). Rumusan lain yang tidak seimbang adalah pemberian kesempatan pada laki-laki untuk berpoligami dengan persyaratan tertentu. Rumusan tersebut pengulangan aturan sebelumnya yaitu UUP Nomor 1 tahun 1974, yang merupakan kompromi dari yang pro dan kontra terhadapnya, sehingga diberikan syarat-syarat tertentu. Jika diperhatikan, sebenarnya izin poligami secara esensial bertentangan dengan pasal 2,3 KHI sendiri tentang dasar-dasar perkawinan yang menyebutkan perkawinan adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqon ghalidan* dan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawadah wa rahmah*. Kemudian pasal 77 ayat (22) KHI yang merumuskan suami istri wajib saling cinta-mencintai, hormat-menghormati, setia dan member bantuan lahir batin yang satu kepada yang lain. Pertanyaannya kemudian apakah yang dituntut untuk berlaku setia hanya pihak istri saja ?

Jika ada asumsi bahwa pembolehan poligami itu berdasarkan ketentuan al-Qur'an, perlu kiranya

mempertimbangkan *image* publik bahwa Islam banyak mendapat sorotan tajam karena adanya poligami ini. Pada umumnya poligami dianggap persoalan hak laki-laki saja, tidak mempertimbangkan makna surat al-Nisa' ayat 3 yang menyatakan: “ *Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) anak-anak yatim, maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.*” (Q.S. al-Nisa: 3).

Menurut Muhammad Shahrur, ayat di atas memperlihatkan bahwa poligami itu bukan semata-mata hak laki-laki, melainkan lebih menekankan adanya tanggung jawab social untuk memastikan bahwa anak-anak yatim diberi perlakuan yang dihubungkan dengan persoalan penjaagaan anak yatim. Pokok ayat itu menyatakan: “*Tetapi jika kamu khawatir tidak akan berlaku adil maka kawinilah seorang saja. Yang demikian itu adalah cara yang terdekat untuk tidak berbuat aniaya*”. Dari sini semakin jelas bahwa poligami tidak dianjurkan. Poligami diperbolehkan hanya dalam situasi tertentu untuk tujuan kemanusiaan, yaitu melindungi anak yatim dan janda-janda yang terlantar. Oleh karena itu, menurut Sahrur bahwa poligami diperbolehkan dengan syarat istri kedua, ketiga dan keempat harus janda dan memiliki anak yatim, di samping harus ada keyakinan dapat berlaku adil terhadap anak yatim tersebut (Syahrur, 2000: 303).

Persyaratan untuk berlaku adil ditentukan secara mutlak dalam poligami. Ketentuan ini diperkuat oleh surat al-Nisa' ayat 129 yang berbunyi:” *Dan kamu betul-betul tidak akan berbuat adil di antara istri-istri mu walaupun kamu sangat ingin* (Q.S.al-Nisa':129). Menurut Muhammad Abduh bahwa adil ditekankan pada keadilan yang bersifat kualitatif

dan hakiki, seperti perasaan sayang, cinta dan kasih, yang semuanya tidak bis diukur secara kuantitatif (materi). Ini sesuai dengan makna '*adalah*, yang memiliki konotasi makna kualitatif (Jarjawi, 1993: 8-10).

Kalau disadari penekanan untuk berbuat adil secara kualitatif ini dan sulit untuk mewujudkannya, maka sebenarnya al-Qur'an tidak menganjurkan poligami dan menyarankan monogamy sebagai bentuk perkawinan yang utama dan mulia. Fazlurrahman bahkan menganggap bahwa poligami sebagai sesuatu yang di luar etika kemanusiaan. Menurutnya, tidak mungkin seorang suami dapat berbuat adil terhadap istri-istrinya meski ia sangat menginginkannya sebagaimana disebutkan al-Qur'an. Bagi Rahman, secara jelas al-Qur'an menyatakan mustahil mencintai lebih dari seorang wanita dalam acara yang sama, padahal biasanya istri kedua, ketiga dan keempat lebih muda dan lebih cantik dari istri pertamanya. Penerimaan al-Qur'an terhadap poligami menurut ahman hanya bersifat sementara dan membuat perbaikan struktur social Arab tentang kebiasaan hidup berpoligami yang tidak terbatas. Bahkan, dalam tradisi Arab waktu itu seorang laki-laki yang mempunyai istri lebih banyak sebagai kebanggaan dan prestos tersendiri. Oleh karenanya, idea moral al-Qur'an pada hakikatnya adalah monogami (Amal, 1996:90).

Begitu juga menurut Amina Wadud Muhsin, bahwa pada dasarnya bentuk perkawinan yang dikehendaki oleh al-Qur'an adalah monogami. Sebab Islam sangat menekankan asas utama dalam hubungan sosial, khususnya terhadap istri, yakni keadilan, suatu yang sangat sulit dicapai. Tujuan perkawinan sendiri yaitu terbentuknya keluarga *sakinah*, yang penuh dengan *mawaddah wa rahmah*. Menurutnya, tidak mungkin tujuan tersebut tercapai jika suami yang sekaligus sebagai ayah, membagi cintanya kepada lebih dari satu keluarga. Amina juga mengancam alasan yang dikemukakan

oleh para pendukung poligami, yang ia katakana tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an, yakni financial (kecukupan harta untuk member nafkah lebih dari satu istri), Istri tidak mampu melahirkan anak, nafsu seksual laki-laki yang tidak cukup terpenuhi dengan hanya satu istri, semua alat itu tidak berdasar dan sama sekali tidak mencerminkan keadilan yang menjadi jiwa al-Qur'an (Muhsin, 1992: 112-114).

Sedikit berbeda dengan Amina, Asghar Ali Engeneer berpendapat bahwa al-Qur'an memang mengizinkan laki-laki untuk berpoligami, akan tetapi pemahaman terhadap ayat poligami tersebut harus dipandang secara utuh dan kontekstual dalam kaitan dengan ayat sebelumnya. Pada intinya, ayat poligami tidak merupakan hak istimewa tanpa dikaitkan dengan keadilan, keadilan inilah yang sulit tercapai (Engener; 2000:63).

Sedangkan Nassaruddin Umar memandang bahwa ayat yang membolehkan poligami (al-Nisa' ayat: 3) menggunakan *sighab* umum, yaitu menggunakan kata ganti jamak (*khiftum, tuqsituhu, fankikhu, aimaatukum dan ta'ulu*). Ayat itupun turun untuk menanggapi suatu sebab khusus yaitu kasus Urwah bi zubair. Menurutnya, dengan menggunakan metode *maudlu'I* dan dikaitkan dengan surat al-Nisa' ayat 129 yang memustahilkan syarat adil itu dapat dilakukan manusia, menunjukkan penolakan poligami oleh Islam (Umar, 2001:282-284). Lebih-lebih bila diingat bahwa perkawinan poligami lebih banyak mendatangkan kesengsaraan tidak saja kepa istri tetapi juga kepada anak-anaknya. Karenanya, menurut Siti Musda Mulia, poligami jika dilihat aksesnya, adalah 'haram' (*haram bighairihi*). Menurutnya, banyak data yang menunjukkan bahwa anak banyak yang terlantar akibat berpoligami, perkawinan tidak dicatatkan, juga perkawinan terlantar (Mulia, 2004: 124), atau berikutnya diperoleh pada saat seorang laki-laki telah mendapat kekuasaan dan gengsi (*prestise*) dalam usia setengah baya (Keesing, 1992:16).

Struktur keluarga poligami, akan menghadapi berbagai masalah structural yang sulit menyangkut hal-hal seperti penggunaan sumber daya, kekuasaan dan benturan antar kepentingan (*conflict of Interest*) dalam hubungan dengan anak-anak dan kecemburuan seksual.

Secara teoritis, dalam KHI disebutkan bahwa untuk melakukan poligami itu tidak mudah, misalnya harus diperoleh izin istri terlebih dahulu. Di dalam prakteknya, karena berbagai intervensi oleh suami, ijin dari seorang istri tidaklah terlalu sulit untuk diperoleh. Pengadilan pun dalam memberikan ijin poligami dengan alasan istri tidak dapat melahirkan keturunan, seringkali kurang memeriksa, apakah penyebabnya memang benar si istri atau justru suaminya. Acapkali terjadi poligami dilakukan dengan diam-diam dan tidak memenuhi ketentuan peraturan yang berlaku (dikenal dengan perkawinan *batangan* atau *batangan*). Perkawinan ini biasanya dilakukan dan dianggap sah karena telah dilaksanakan menurut syarat-syarat yang telah ditentukan oleh agama dan kepercayaan yang bersangkutan sebagaimana yang disebutkan dalam pasal 5 KHI bahwa pencatatan perkawinan hanya bersifat administratif.

Praktik perkawinan yang sah menurut agama tetapi tidak tercatat ini seringkali menimbulkan persoalan bagi istri yang baru dan anak-anak yang dilahirkannya. Kedudukan istri sangat lemah karena tidak bisa mengajukan gugatan ke pengadilan. Banyaknya perkawinan siri ini menyebabkan tidak sedikit anak-anak yang dilahirkan dengan status luar nikah yang kelak akan menimbulkan berbagai masalah social dan hukum khususnya menyangkut identitas anak dan masalah warisan dari ayahnya, sebab dalam pasal 100 KHI disebutkan anak yang lahir di luar nikah hanya memiliki pertalian nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya. Padahal mereka juga anak-anak yang sah menurut agama.

Dapt dilihat dalam sebuah penelitian tentang poligami yang dilakukan oleh lembaga Advokasi dan Bantuan Hukum (LABHI) di Yogyakarta, yang menunjukkan bahwa kebanyakan laki-laki setuju poligami. Dari 1000 angket 52,2 persennya laki-laki setuju poligami. Menurut Halimah Ginting sebagai Direktur LABH tersebut, bahwa angka tersebut menunjukkan arogansi laki-laki yang berlebihan. Karena dari angket tersebut juga menunjukkan bahwa laki-laki yang setuju poligami tidak tahu syarat-syarat yang harus dipenuhi agar boleh poligami (Jawa Pos, 17 November 2002: 17).

Persoalan penting berikutnya yang memberikan kedudukan dan hak-hak yang timpang terhadap perempuan dalam KHI adalah bagian waris dengan formula 2:1, perempuan mendapat separoh dari bagian laki-laki. Persoalan ini juga menjadi sorotan, dan dalam setiap kajian seminar dan symposium hukum selalu timbul pro-kontra. Menurut Bustanul Arifin, bahwa masalah bagian waris anak perempuan dengan formula 2:1 tidak mungkin diselesaikan secara memuaskan kalau belum diselesaikan terlebih dahulu fakta sejarah hasil rekayasa hukum politik kolonial Belanda, yaitu perbenturan tiga system hukum Indonesia yakni hukum Barat, hukum adat dan hukum Islam (Arifin, 54-55).

Menurut Nursyahbani Katjasungkana bahwa kontroversi yang ada dan sikap mendua masyarakat akibat politik hukum colonial Belanda yang memang cenderung mempertentangkan hukum Islam dengan hukum adat serta mendasarkan asumsi-asumsinya pada ketidaksejajaran sosial, tidak dapat dijadikan alasan untuk tidak mencari pemecahan dalam persoalan bagian waris perempuan (Katjasungkana, 1993:63-64). Harus diakui bahwa bidang ini bukanlah bidang yang netral, karena terkait erat dengan kehidupan spiritual budaya dan social. Bisa dimengerti apabila upaya unifikasi hukum waris ini yang dimulai pada tahun 1963 belum juga menampakkan hasilnya dalam bentuk UU. Untuk

mengisi kekosongan hukum yang ada, berbagai perubahan telah dilakukan oleh Mahkamah Agung melalui berbagai yuresprudensi (Gandasubrata, 1989: 59).

Sebelumnya pada tahun 1961 Mahkamah Agung memutuskan bahwa anak perempuan di Tanah Karo mendapat bagian yang sama dengan anak laki-laki dari warisan orang tuanya. Sebagai pertimbangan yuresprudensi tersebut Mahkamah Agung menyebutkan bahwa pertumbuhan masyarakat dewasa ini menuju ke arah persamaan kedudukan antara perempuan dan laki-laki serta rasa perikemanusiaan dan keadilan serta hakikat persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Sebagian orang Islam menempuh jalan hibah atau wasiat untuk menyeimbangkan hak anak perempuan dan laki-laki. Sebagian lagi menolak terobosan ini karena dianggap tidak sesuai dengan al-Qur'an.

Praktik yang memberikan bagian yang sama kepada anak perempuan dan laki-laki telah berlangsung lama sekali tanpa menimbulkan konflik berarti. Menurut Nursyahbani, praktik demikian telah menjadi kesadaran hukum yang cukup baik dalam masyarakat dan merupakan hukum yang hidup saat itu. Dari sini sebenarnya tidak ada alasan lagi untuk memperdebatkannya dan mundur ke belakang.

Jika ada asumsi bahwa rumusan KHI tentang bagian waris dengan formula bagian perempuan separoh dari bagian laki-laki dan kategorisasi kerabat didasarkan pada al-Qur'an, nampaknya perlu kembali pada persoalan kontekstualisasi dan penafsiran ketentuan-ketentuan dalam al-Qur'an itu. Sebagai system social, seharusnya agama dapat berfungsi untuk meningkatkan martabat manusia dan bukan sebaliknya. Ayat al-Qur'an tersebut terdapat dalam surat al-Nisa' ayat 11: "*Allah telah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu Yaitu:nbagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan*"(Q.s. an-Nisa': 11).

Menurut Fazlur Rahman bahwa dalam memahami suatu ayat harus dilihat pada cita-cita moralnya, Formula 2:1 satu dan hirarki kerabat dalam al-Qur'an merupakan upaya untuk memperbanyak dan memperluas hak waris kaum wanita, yang dalam hukum Arab pra-Islam tidak ada, dan karenanya perlu penentuan kategori-kategori sanak kerabat yang mempunyai hak untuk mewarisi. AL-Qur'an mencita-citakan bahwa bagian waris adalah dengan formula sama rata atau satu banding satu (Rahman, 1982:201). Begitu juga menurut Mahmud Sahrur bahwa persoalan waris merupakan hukum universal. Karenanya, keadilan dengan cara sama rata harus diwujudkan, tetapi hanya dapat diwujudkan dalam level kolektif. Shahrur mempertanyakan, dimanakah keadilan Tuhan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam pembagian waris dengan formula 2:1. Menurut Shahrur formula 2:1 adalah batas minimal dan maksimal bagian waris yang pada bentuk prosentase, bagian pihak laki-laki sebanding 66,6% sedangkan bagian pihak perempuan sebanding dengan 33.3%. Prinsip yang berlaku adalah *al-qarib* atau kecenderungan untuk saling mendekati hingga pada batas perbandingan yang seimbang antara laki-laki dan perempuan yakni 1:1 atau masing-masing mendapat bagian prosentase 50% (Syahrur, 201).

Sedangkan menurut Amina Wadud Muhsin, bahwa formula 2:1 untuk perempuan bukanlah satu-satunya rumusan matematis dalam pembagaian waris. Jika ayat-ayat tentang waris diteliti, ternyata rumusan satu sebanding dua hanya merupakan salah satu ragam dari model pembagaian harta waris laki-laki dan perempuan kenyataannya, jika hanya ada satu anak perempuan maka bagiannya adalah separuh dari harta warisan.

C. Simpulan

Dari paparan di atas dapat ditegaskan lagi bahwa KHI dalam merumuskan peran, kedudukan dan hak-hak perempuan sangat memperlihatkan konsep keluarga patriarki. Perempuan lebih banyak ditempatkan pada sector domestik, sedangkan laki-laki disektor publik. Ekses social dari domestifikasi perempuan tersebut menyebabkan perempuan tergeser dari penguasaan sumber daya ekonomi sosial dan politik. Secara ekonomis ia tergantung pada suaminya, sedang peran suami sebagai pencari nafkah lebih memungkinkannya untuk memiliki akses sumber daya sosial, politik dan ekonomi. Karenanya, dengan memperhatikan ekses social dan argumentasi-argumentasi di atas, sebagai upaya menegakkan keadilan dan persamaan hak sebagaimana yang diajarkan oleh Islam, maka relasi *gender* dalam KHI yang merumuskan peran, kedudukan dan hak-hak perempuan berbeda dengan laki-laki, perlu direkonstruksi.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Jarjawi, A. A., 1993, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuha*, Beirut: Dar al-Ilm.
- Amal, T. A., 1996, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan
- Asa, S., 1996. "Perempuan di dalam dan di Luar Fiqh", dalam Tim Risalah Gusti (penyunting), *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti.
- Departemen Agama RI. 1999/2000. *Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam
- Engeneer, A. A., 2000, *The Rights of Women in Islam*, Terj. Farid Wadiji dan Farkha Asegaf "H a k - Hak perempuan dalam Islam", Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- Faqih, M., 2001, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jawa Pos*, Minggu 17 Nopember 2002.
- Keesing, R. M., 1992. *Anthropologi Budaya Suatu Perspektif Kontemporer*. Terj. R.G Soekadijo, Jakarta: Airlangga.
- Mas'udi, M. F., 1996. "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning", dalam Tim Risalah Gusti (Penyunting). *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti.
- _____. 1999. "Potensi Perubahan: Relasi Gender di Lingkungan Umat Islam: Sebuah Pengalaman, dalam Syafiq Hasyim (Ed), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut Atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*, Bandung: Mizan.

- Muhsin, A. W., 1992, *wanita dalam al-Qur'an*, Terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, cet I.
- Mulia, S. M., “Poligami Haram Karena Eksesnya.” Dalam *Majalah Tempo*. Edisi 11-17 Oktober 2004
- Nashir, L. M. M. & Meuleman, J. H., (Ed.) 1993, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: TNIS,
- Rahman, F., 1982, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The Chicago Press.
- Shahrur, M., 2000, *Nahwu Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: al-Ahali li Thiba'at wa al-Nasyr wa al-Tawzi,
- Tim Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an, *al-Qur'an dan Terjemahnya*. 1418 H. Madinah: Mujamma' al-Malik Fadh li Thiba'at al-Mushaf al-Syarif.
- Umar, N., 2002, “Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam”, dalam Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq (penyunting), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.