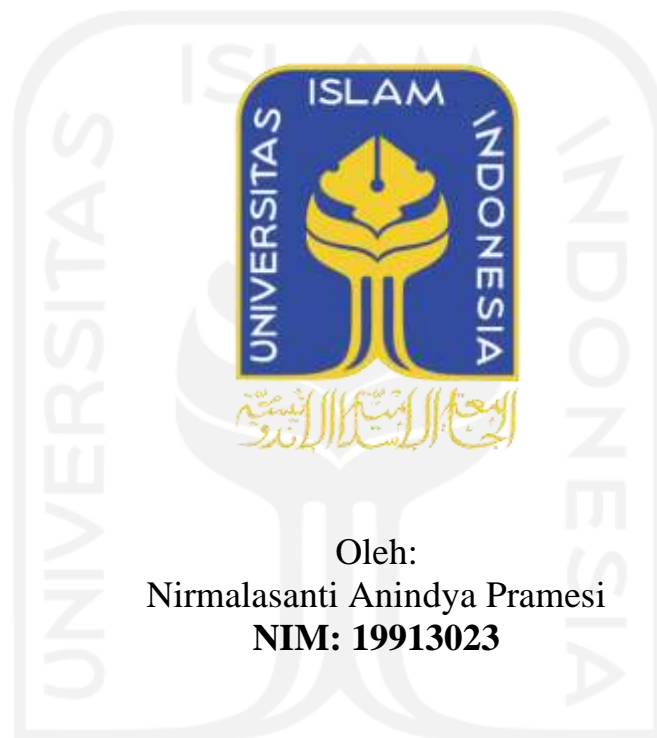


**IMPLEMENTASI MAQASID SYARI'AH DALAM  
GAGASAN PEMBAHARUAN UNDANG-UNDANG  
PERKAWINAN INDONESIA YANG  
BERKEADILAN GENDER  
(Studi terhadap *Counter Legal Draft*  
Kompilasi Hukum Islam)**



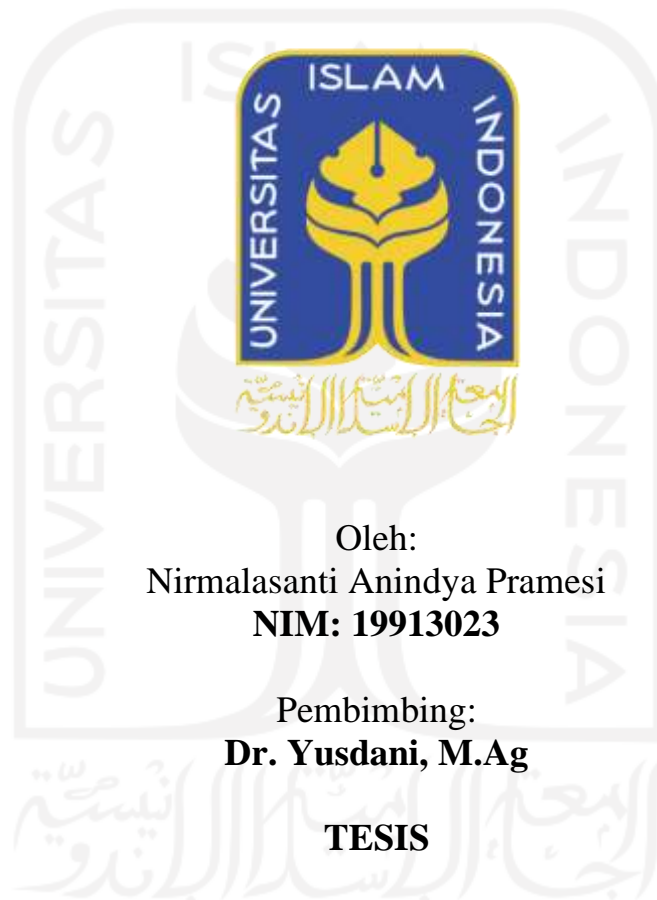
Oleh:  
Nirmalasanti Anindya Pramesi  
NIM: 19913023

**TESIS**

Diajukan kepada  
PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM PROGRAM MAGISTER  
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA  
Untuk memenuhi salah satu syarat guna  
Memperoleh Gelar Magister Hukum

**YOGYAKARTA  
2021**

**IMPLEMENTASI MAQASID SYARI'AH DALAM  
GAGASAN PEMBAHARUAN UNDANG-UNDANG  
PERKAWINAN INDONESIA YANG  
BERKEADILAN GENDER  
(Studi terhadap *Counter Legal Draft*  
Kompilasi Hukum Islam)**



Oleh:  
Nirmalasanti Anindya Pramesi  
**NIM: 19913023**

Pembimbing:  
**Dr. Yusdani, M.Ag**

**TESIS**

Diajukan kepada  
PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM PROGRAM MAGISTER  
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA  
Untuk memenuhi salah satu syarat guna  
Memperoleh Gelar Magister Hukum

**YOGYAKARTA  
2021**

## SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Nirmalasanti Anindya Pramesi  
Tempat dan Tanggal Lahir : Nganjuk, 18 Oktober 1997  
NIM : 19913023  
Konsentrasi : Hukum Islam  
Judul Tesis : IMPLEMENTASI *MAQASID SYARI'AH*  
DALAM GAGASAN PEMBAHARUAN  
UNDANG-UNDANG PERKAWINAN  
INDONESIA YANG BERKEADILAN  
GENDER (Studi terhadap *Counter Legal*  
*Draft* Kompilasi Hukum Islam)

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila dikemudian hari terbukti bahwa tesis ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelar magister yang diberikan dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

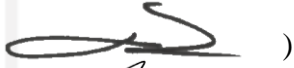
Yogyakarta, 7 Januari 2021




Nirmalasanti Anindya Pramesi


## TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : Nirmalasanti Anindya Pramesi  
Tempat/tgl lahir : Nganjuk, 18 Oktober 1997  
N. I. M. : 19913023  
Konsentrasi : Hukum Islam  
Judul Tesis : **IMPLEMENTASI MAQASID SYARI'AH DALAM GAGASAN PEMBAHARUAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN INDONESIA YANG BERKEADILAN GENDER (Studi terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam)**

Ketua : Dr. Tamyis Mukharrom, MA (  )

Sekretaris : Dzulkifli H. Imawan, Lc., M.Kom.I, Ph.D (  )

Pembimbing : Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.. (  )

Penguji : Dr. Sidik Tono, M.Hum. (  )

Penguji : Dr. Nurkholis, S.Ag., SEI., M.Sh.Ec.. (  )

Diuji di Yogyakarta pada Kamis, 18 Maret 2021

Pukul : 13.30 – 14.30

Hasil : **Lulus**

Mengetahui  
Ketua Program Studi  
Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII



Dr. D. ...nanah, MIS



## **PENGESAHAN**

Nomor: 2283/PS-IAIPM/Peng./I/2021

TESIS berjudul : **IMPLEMENTASI MAQASID SYARI'AH DALAM GAGASAN PEMBAHARUAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN INDONESIA YANG BERKEADILAN GENDER (Studi terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam)**

Ditulis oleh : Nirmalasanti Anindya Pramesi

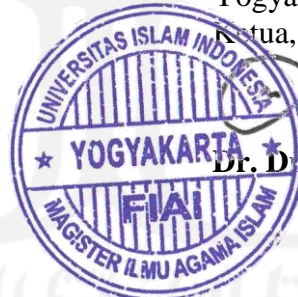
N. I. M. : 19913023

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Hukum.

Yogyakarta, 25 Maret 2021

Pastua,



Dr. D. a. Junanah, MIS

## NOTA DINAS

No.: 2026/PS-IAIPM/ND/III/2021

TESIS berjudul : **IMPLEMENTASI MAQASID SYARI'AH DALAM GAGASAN PEMBAHARUAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN INDONESIA YANG BERKEADILAN GENDER (Studi terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam)**

Ditulis oleh : Nirmalasanti Anindya Pramesi

NIM : 19913023

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Studi Magister Ilmu Agama Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 15 Maret 2021

Ketua,



Dr. Dra. Junanah, MIS .

## PERSETUJUAN

Judul : IMPLEMENTASI *MAQASID SYARI'AH* DALAM  
GAGASAN PEMBAHARUAN UNDANG-UNDANG  
PERKAWINAN INDONESIA YANG  
BERKEADILAN GENDER (Studi terhadap *Counter  
Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam)

Nama : Nirmalasanti Anindya Pramesi  
NIM : 19913023  
Konsentrasi : Hukum Islam

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Tesis Program Studi Magister Ilmu Agama  
Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 8 Januari 2021

Pembimbing



Dr. YUSDANI, M. AG

## HALAMAN PERSEMBAHAN

Yang pertama tidak lupa puji dan syukur terhadap Allah Swt yang telah memberikan rahmat dan hidayah-Nya, karena tanpa kedua hal tersebut peneliti tidak akan dapat menyelesaikan tesis ini. Kemudian tesis ini peneliti persembahkan kepada orang-orang yang telah mendukung dan mendoakan untuk kelancaran penulisan tesis ini:

1. Pertama, peneliti ingin mempersembahkan tesis ini terutama kepada kedua orang tua saya Arif Setyo Budi dan Asih Winarni yang telah mendidik, membimbing dan mencurahkan kasih sayang selama ini kepada saya serta dukungan penuh baik moral maupun materi untuk penulisan tesis ini.
2. Kedua, kepada adik saya Sandya Sahisnu Prabaswara yang telah mendukung dan mendoakan kelancaran atas tesis ini.
3. Ketiga, kepada teman-teman saya Annisa Alvi Ramadhani, Nafisah Istiqomah Qurotaayyun, Masagus Zahidal Hakim, Nurul Siti Muslihah, Fahri Wahyudi, Agustiani Solihin, Adjie Sendang Nugroho, Tutut Dwi Susilowati, Nisfa Daud Supu, dan seluruh teman-teman part time divisi teknologi informasi perpustakaan pusat UII.
4. Kemudian seluruh teman-teman saya dari Program Studi Magister Ilmu Agama Islam angkatan 2019.
5. Dan yang terakhir teruntuk almamater kebanggaan saya Universitas Islam Indonesia.



## MOTTO

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ  
أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.”<sup>1</sup>*



---

<sup>1</sup> Terjemahan Qs. Al-Hujurat ayat 13 dikutip dari UII, Tim Penerjemah. *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 931

## ABSTRAK

### **Implementasi *Maqasid Syari'ah* dalam Gagasan Pembaharuan Undang-Undang Perkawinan Indonesia yang Berkeadilan Gender (Studi terhadap *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*)**

Nirmalasanti Anindya Pramesi

NIM: 19913023

Pada tahun 2004 Tim CLD KHI menawarkan beberapa gagasan baru dalam bidang hukum keluarga Islam, yaitu perkawinan, waris, dan wakaf. Gagasan baru tersebut didasarkan pada enam prinsip pokok yaitu pluralimse, nasionalitas, HAM, demokrasi, kemaslahatan, dan kesetaraan gender. Namun, adanya hal tersebut justru menimbulkan berbagai kritik, apresiasi, dan kontroversi. Untuk itu, CLD-KHI sebagai gagasan pembaharuan hukum keluarga, khususnya pada bidang perkawinan sangat perlu dikaji secara akademis dengan metode yang komprehensif sebagai suatu masalah yang belum selesai untuk dikaji. Pokok permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini adalah apa saja gagasan pembaharuan hukum perkawinan yang telah dirumuskan oleh tim CLD KHI, serta bagaimana implementasi *maqasid syari'id* dalam pembaharuan hukum tersebut. Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, dengan pendekatan normatif-empiris-sosiologis. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa gagasan pembaharuan hukum dalam CLD KHI dari berbagai sisi mempertimbangkan tiga aspek penting, yaitu lokalitas, nasionalitas, dan etika global. Adapun pendekatan *maqasid* yang digunakan sebagian besar dalam ketentuan hukum tersebut adalah *moderate (wasati)*, kecuali mahar. Sedangkan dalam permasalahan wali dan waris, disesuaikan dengan konteks masyarakat Indonesia.

*Kata Kunci: Maqasid syari'ah, CLD KHI, pembaharuan hukum perkawinan, moderate*

**ABSTRACT**  
**Implementation of Maqasid Syari'ah in the Concept of the Indonesian  
Marriage Law Reform Based upon Gender Equality**  
**(Study in CLD KHI (Counter Legal Draft of Compilation of Islamic Laws))**

Nirmalasanti Anindya Pramesi  
NIM: 19913023

In 2004 the CLD KHI Team offered several new ideas in the field of Islamic family law, i.e. marriage, inheritance and waqf. These new ideas are based upon six main principles, including pluralism, nationality, human rights, democracy, and Maslahah (benefit) and gender equality. However, the existence of these ideas has in fact caused various criticisms, appreciations and controversies. For this reason, CLD-KHI as the idea of reforming family law, particularly in the marriage field as an unfinished problem, is deemed critical to be academically studied through a comprehensive method. The main issues examined in this study included what the ideas for reforming the law of marriage formulated by the CLD KHI team are, and how to implement maqasid syari'ah in legal reform. This study used the qualitative method with a normative-empirical-sociological approach. The results of this study showed that every substance of the ideas has considered the aspect of locality, nationality, and global ethics. The maqasid approach used in most of the legal provisions is *moderate (wasati)* except *mahar* (dowry). Meanwhile, regarding guardian of marriage and inheritance, they have been adjusted to the context of Indonesian society.

**Keywords:** Maqasid syari'ah, CLD KHI, marriage law reform

March 04, 2021

**TRANSLATOR STATEMENT**

The information appearing herein has been translated  
by a Center for International Language and Cultural Studies of  
Islamic University of Indonesia  
CILACS UII Jl. DEMANGAN BARU NO 24  
YOGYAKARTA, INDONESIA.  
Phone/Fax: 0274 540 255

## PEDOMAN TRANSLITERASI

### ARAB-LATIN

Sesuai dengan SKB Menteri Agama RI, Menteri

Pendidikan dan Menteri Kebudayaan RI

No. 158/1987 dan No. 0543/u/1987

Tertanggal 22 Januari 1988

#### I. Konsonan Tunggal

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba'	<i>B</i>	-
ت	Tā	<i>T</i>	-
ث	Sā	<i>s</i>	s (dengan titik diatas)
ج	Jim	<i>J</i>	-
ح	Hā'	ha'	h (dengan titik dibawah)
خ	Khā'	<i>Kh</i>	-
د	Dāl	<i>D</i>	-
ذ	Zāl	<i>Ẓ</i>	z (dengan titik dibawah)
ر	Rā'	<i>R</i>	-
ز	Zā'	<i>Z</i>	-
س	Sīn	<i>S</i>	-
ش	Syīn	<i>Sy</i>	-
ص	Sād	<i>ḍ</i>	s (dengan titik dibawah)
ض	Dād	<i>ẓ</i>	d (dengan titik dibawah)
ط	Tā'	<i>T</i>	t (dengan titik dibawah)
ظ	Zā'	<i>ẓ</i>	z (dengan titik dibawah)
ع	'Aīn	'	koma terbalik keatas
غ	Gāīn	<i>G</i>	-
ف	Fā'	<i>F</i>	-
ق	Qāf	<i>Q</i>	-
ك	Kāf	<i>K</i>	-
ل	Lām	<i>L</i>	-

م	Mīm	<i>M</i>	-
ن	Nūn	<i>N</i>	-
و	Wāwu	<i>W</i>	-
هـ	Hā	<i>H</i>	-
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Yā'	<i>Y</i>	-

## II. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدّة	Ditulis	'iddah

## III. *Ta' Marbūtah* di akhir kat

- a. Bila dimatikan, ditulis *h*

حكمة	Ditulis	<i>hikmah</i>
جسّية	Ditulis	<i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam Bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafaz aslinya)

- b. Bila *ta'marbūtah* diikuti dengan kata sandang "*al*" sera bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*




كرامة الاولياء	Ditulis	<i>karāmah al-auliya'</i>
----------------	---------	---------------------------

- c. Bila *ta'marbūtah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زكاة الفطري	Ditulis	<i>zākat al-fitr</i>
-------------	---------	----------------------



#### IV. Vokal Pendek

	<i>fathah</i>	ditulis	a
	<i>kasrah</i>	ditulis	i
	<i>dammah</i>	ditulis	u

#### V. Vokal Panjang

1.	<i>Fathah + alif</i>	ditulis	<i>ā</i>
	جاهلية	ditulis	<i>jāhiliyah</i>
2.	<i>Fathah + ya' mati</i>	ditulis	<i>ā</i>
	تنسى	ditulis	<i>tansā</i>
3.	<i>Kasrah + ya' mati</i>	ditulis	<i>ī</i>
	كريم	ditulis	<i>karīm</i>
4.	<i>Dammah + wawu mati</i>	ditulis	<i>ū</i>
	فروض	ditulis	<i>furūḍ</i>

#### VI. Vokal Rangkap

1.	<i>Fathah + ya' mati</i>	ditulis	ai
	بينكم	ditulis	<i>bainakum</i>
2.	<i>Fathah + wawu mati</i>	ditulis	au
	قول	ditulis	<i>qaul</i>

#### VII. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

### VIII. Kata Sandang *Alif + Lam*

a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'an</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyas</i>

b. Bila diikuti *Syamiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)-nya.

السماء	ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>asy-Syams</i>

### IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

ذوى انفروض	ditulis	<i>zawi al-furūd</i>
أهل سنه	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

## KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ ، نَبِيِّنَا وَحَبِيبِنَا  
مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ، أَمَا بَعْدُ

Puji dan syukur senantiasa peneliti ucapkan kepada Allah Swt yang telah memberikan rahmat, hidayah, serta kemudahan kepada peneliti. Sehingga peneliti dapat menyelesaikan tesis ini walaupun masih belum sempurna, karena keterbatasan pengetahuan peneliti. Kemudian, sholawat serta salam selalu tucurahkan kepada junjungan Rasulullah Muhammad Saw, semoga kelak kita semua mendapatkan syafaatnya di hari akhir.

Penulisan tesis ini tidak akan terselesaikan tanpa bantuan dari beberapa pihak. Untuk itu, peneliti ingin mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Fathul Wahid, S. T., M. Sc., Ph. D, selaku Rektor Universitas Islam Indonesia.
2. Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA. selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam.
3. Dr. Dra. Rahmani Timorita, M.Ag, selaku Ketua Jurusan Studi Islam.
4. Dr. Dra. Junanah, MIS, selaku Ketua Prodi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam.
5. Dr. Drs. Yusdani, M.Ag. selaku dosen pembimbing tesis yang telah bersedia mencurahkan pikiran dan waktunya dalam proses penyelesaian tesis ini.

6. Kepada kedua orang tua saya Asih Winarni dan Arif Setyo Budi yang telah membimbing, mendidik, dan mendukung saya selama ini.
7. Seluruh dosen dan karyawan Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam yang telah banyak membantu selama masa perkuliahan hingga proses penyelesaian tesis

Dengan selesainya penulisan tesis ini selain sebagai salah satu syarat untuk mendapatkan gelar magister. Semoga tesis ini dapat dijadikan rujukan untuk penelitian selanjutnya khususnya untuk program studi Magister Ilmu Agama Islam. Semoga bermanfaat.

Yogyakarta, 17 Desember 2020



**Nirmalasanti Anindya Pramesi**

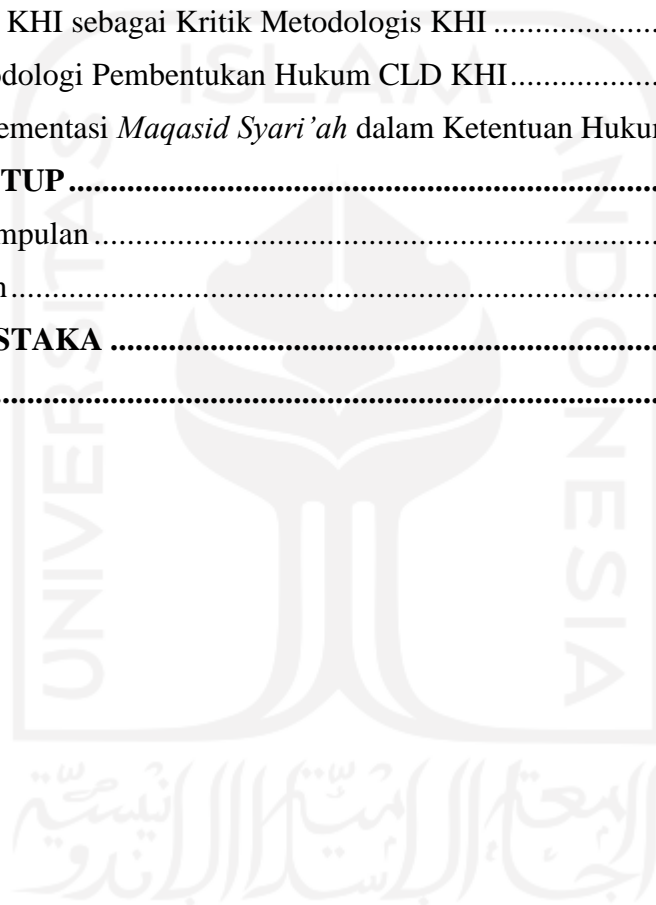
**NIM. 19913023**

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL.....</b>	<b>ii</b>
<b>SURAT PERNYATAAN.....</b>	<b>iii</b>
<b>HALAMAN PENGESAHAN.....</b>	<b>iv</b>
<b>HALAMAN TIM PENGUJI TESIS.....</b>	<b>v</b>
<b>HALAMAN NOTA DINAS.....</b>	<b>vi</b>
<b>PERSETUJUAN.....</b>	<b>vii</b>
<b>HALAMAN PERSEMBAHAN.....</b>	<b>viii</b>
<b>MOTTO.....</b>	<b>ix</b>
<b>ABSTRAK.....</b>	<b>x</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>xi</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....</b>	<b>xii</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>xvi</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xviii</b>
<b>DAFTAR TABEL.....</b>	<b>xx</b>
<b>DAFTAR GAMBAR.....</b>	<b>xxi</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang.....	1
B. Pertanyaan Penelitian.....	8
C. Tujuan Penelitian.....	8
D. Manfaat Penelitian.....	9
E. Sistematika Pembahasan.....	9
<b>BAB II KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI..</b>	<b>11</b>
A. Kajian Penelitian Terdahulu.....	11
B. Kerangka Teori.....	19
<b>BAB III METODE PENELITIAN.....</b>	<b>65</b>
A. Jenis Penelitian.....	65
B. Sifat Penelitian.....	65
C. Pendekatan Normatif-Empiris Sosiologis.....	66
D. Sumber Data.....	68



E. Keabsahan Data.....	68
F. Metode Analisis Data .....	69
<b>BAB IV HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN .....</b>	<b>71</b>
A. Latar Belakang Terbentuknya <i>Counter Legal Draft</i> KHI .....	71
B. Konsep Perkawinan dalam CLD-KHI.....	82
C. <i>Counter Legal Draft</i> KHI sebagai Gagasan Pembaharuan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia.....	93
D. CLD KHI sebagai Kritik Metodologis KHI .....	124
E. Metodologi Pembentukan Hukum CLD KHI.....	132
F. Implementasi <i>Maqasid Syari'ah</i> dalam Ketentuan Hukum CLD KHI....	147
<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>204</b>
A. Kesimpulan .....	204
B. Saran.....	205
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>206</b>
<b>LAMPIRAN.....</b>	<b>213</b>



## DAFTAR TABEL

Tabel 4.1 Persamaan UU Perkawinan, KHI, dan CLD KHI, *120*

Tabel 4.2 Perbedaan UU Perkawinan, KHI, dan CLD KHI, *121*

Tabel 4.3 Kitab yang Dikaji oleh Tim CLD KHI, *137*



## DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1 Skema Epistemologi Egalitarianisme, 43

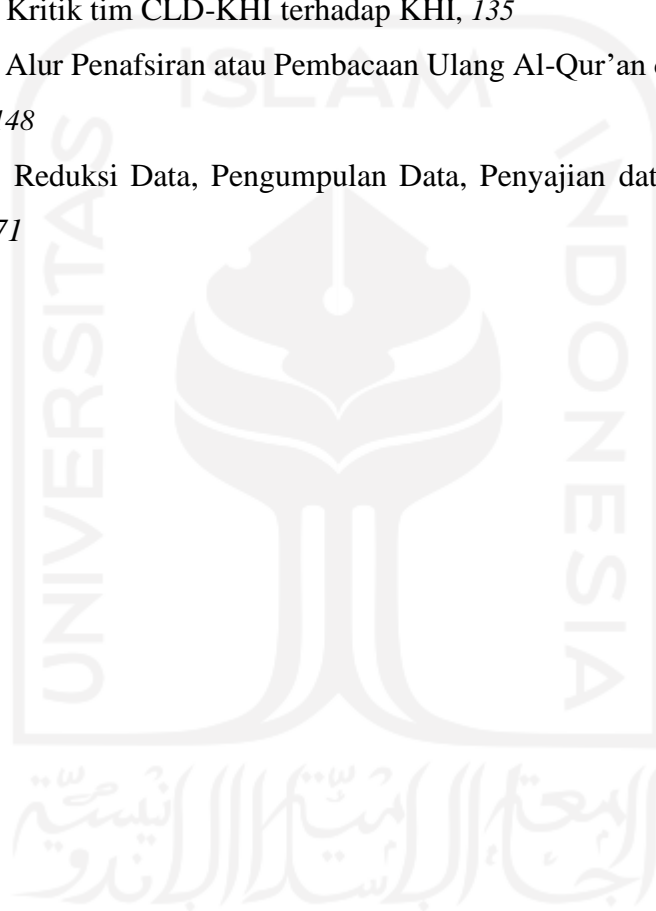
Gambar 4.1 Alur Penafsiran Ajaran Islam oleh tim CLD KHI, 82

Gambar 4.2 Metodologi Perumusan Hukum CLD-KHI, 133

Gambar 4.3 Kritik tim CLD-KHI terhadap KHI, 135

Gambar 4.4 Alur Penafsiran atau Pembacaan Ulang Al-Qur'an dan Hadis oleh Tim CLD KHI, 148

Gambar 3.1 Reduksi Data, Pengumpulan Data, Penyajian data, Kesimpulan dan Verifikasi, 71



# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang**

Pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia, yang secara spesifik terlihat dari sisi materi hukum, pada awalnya ditandai dengan diterbitkannya UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 yang muncul pada pemerintahan orde baru. Setelah 17 tahun berlalu kemudian munculah adanya rumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan melalui Inpres No.1 Tahun 1991 yang dijadikan ‘pedoman hukum’ bagi hakim-hakim Pengadilan Agama dalam menyelesaikan masalah hukum keluarga Islam.

Setelah 12 tahun berlalu sejak adanya KHI di Indonesia, adanya semangat untuk merekonstruksi isi dari KHI dengan tujuan untuk meningkatkan derajatnya sebagai Undang-Undang semakin besar. Setelah runtuhnya masa orde baru Kementrian Agama berusaha untuk menjalankan amanat dalam UU No. 25 Tahun 2000 tentang Program Pembangunan Nasional (Propenas) Tahun 2000-2004 dengan memberikan susunan Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA) kepada DPR untuk menyempurnakan konten dari KHI. Pada waktu yang sama Menteri Agama RI membentuk Pokja PUG Depag RI melalui Inpres RI No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional. Kehadiran POKJA ini kemudian merespon adanya RUU

HTPA dengan merilis naskah hukum Islam yang disebut dengan *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD KHI).

Dalam rumusannya tersebut Tim CLD KHI menawarkan beberapa gagasan baru dalam bidang hukum keluarga Islam, yaitu perkawinan, waris, dan wakaf. Beberapa gagasan baru dalam CLD KHI tersebut terlihat adanya upaya untuk membongkar pemahama fikih yang telah lama dianut oleh kebanyakan masyarakat Indonesia. Gagasan baru tersebut dinilai telah berhasil dalam memberikan pemahaman terhadap kekeliruan tafsir terutama dalam bidang perkawinan, namun adanya hal tersebut justru menimbulkan berbagai kritik, apresiasi, dan kontroversi di kalangan masyarakat.

Timbulnya berbagai kritik, apresiasi, dan kontroversi yang ditimbulkan oleh CLD-KHI hingga ditarik oleh Departemen Agama, karena dalam rumusannya yang dinilai oleh masyarakat Indonesia bertentangan dengan ajaran fikih klasik sebagaimana yang telah dianut oleh masyarakat. Contohnya, seperti istri sebagai kepala rumah tangga, mahar yang dapat diberikan oleh kedua mempelai, haramnya poligami, masa *Iddah* bagi laki-laki, dan beberapa ketentuan hukum lain. Untuk itu, CLD-KHI sebagai gagasan pembaharuan hukum keluarga, khususnya pada bidang perkawinan sangat perlu dikaji secara akademis dengan metode yang komprehensif sebagai suatu masalah yang belum selesai untuk dikaji.

Peranan perempuan dalam lingkup perkawinan sampai saat ini masih banyak yang menganggap hanya terbatas pada lingkup privat. Peranan perempuan dianggap masih berada pada posisi kedua setelah laki-laki. Untuk itu, perlu ditelusuri kebenaran yang adil untuk menempatkan posisi laki-laki dan perempuan



sesuai dengan porsi dan tidak ada superioritas diantara kedua pihak. Dalam al-Qur'an dapat ditemukan beberapa ayat yang membicarakan tentang kedudukan laki-laki dan perempuan, yang menunjukkan adanya nilai-nilai kesetaraan. Dalam QS. Al-Hujurat ayat 13, yang mengandung nilai bahwa Allah Swt telah menciptakan laki-laki dan perempuan, bersuku-suku, dan berbangsa-bangsa agar saling mengenal. Dalam ayat yang lain yaitu QS. Al-Mukmin ayat 40 yang artinya bahwa "barangsiapa yang berbuat baik, laki-laki ataupun perempuan, dan mereka beriman, maka mereka akan masuk surga". Dari kedua ayat tersebut tampak sekali adanya nilai-nilai kesetaraan dan keadilan dalam hak dan tanggung jawab bagi laki-laki dan perempuan.<sup>2</sup>

Adanya rumusan CLD KHI ini merupakan suatu upaya alternatif pembaharuan dalam Kompilasi Hukum Islam yang lebih mengutamakan pada nilai-nilai, keadilan, kesetaraan, kebaikan umat, pluralisme, hak asasi manusia, dan demokrasi. CLD dan KHI mempunyai hubungan yang sangat erat dalam memperkuat penerapan hukum Islam di Indonesia. Hal ini sebagai suatu pembuktian bahwa adanya rancangan undang-undang tersebut memberikan dampak positif yang dapat mempengaruhi konsep hukum yang dibangun dengan harapan agar hukum Islam dapat menjadi pedoman untuk menyelesaikan permasalahan umat di masa depan.

Nilai dasar yang menjadi rujukan pembentukan CLD-KHI mengangkat enam visi hukum Islam, yaitu pluralisme, nasionalitas, penegakan HAM,

---

<sup>2</sup> Nur Mohamad Kasim, "Optimalisasi Pembaruan Hukum Islam Dalam Bingkai Metodologis Counter Legal Draft," *Al-Manahij* 6, no. 2 (2012): 243–52.

demokratis, kemaslahatan, dan kesetaraan gender. Enam prinsip tersebut merupakan pondasi awal dalam keseluruhan ketentuan hukum Islam versi CLD-KHI. Sebagaimana dengan prinsip tersebut, maka visi yang dicita-citakan CLD-KHI tidak hanya berisi tentang ketentuan pokok hukum Islam tetapi juga merubah perspektif peran laki-laki dan perempuan, pelaksanaan perkawinan, perceraian, talak, rujuk ke arah yang lebih adil, pluralis, dan demokratis. Secara prinsip dalam naskah CLD-KHI yang terdapat 23 ketentuan pembaharuan hukum keluarga Islam yang berbeda dengan ketentuan hukum keluarga sebelumnya. Pada intinya naskah tersebut ditujukan sebagai suatu perangkat rumusan hukum Islam yang dapat menjadi pedoman atau acuan untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, menghargai keberadaan perempuan, menciptakan nuansa yang penuh rahmat dan kebijaksanaan, dan yang penting adalah terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.<sup>3</sup>

Apabila dilihat dari perspektif budaya masyarakat Indonesia, ketentuan dalam KHI dinilai kurang dapat mewakili kebutuhan dan keperluan umat Islam di Indonesia, karena dalam pengambilan hukumnya tidak diambil dari nilai dan norma yang dianut masyarakat Indonesia dari berbagai daerah, tetapi diambil dari fikih klasik yang mewakili nilai-nilai bangsa Arab. Adanya ketimpangan dalam penggalan hukum tersebut dikhawatirkan bahwa fikih klasik yang menjadi pondasi utama KHI juga bermasalah dalam system metodologisnya karena dinilai belum

---

<sup>3</sup> Abdul Khair, "Telaah Kritis 'Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam' (Reorientasi Fikih Hukum Keluarga Islam Indonesia)," *Al-Risalah* 2, no. 1 (2016): 20–37.

dapat menyelaraskan diri dalam menghadapi tranformasi kehidupan social masyarakat Indonesia.<sup>4</sup>

Sama halnya dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang telah berlaku di Indonesia. Rumusan CLD-KHI juga merujuk pada berbagai kitab dari berbagai mazhab, kemudian disusun dengan berbagai metode ushul fikih seperti *qiyas* dan *maslahah mursalah*. Dalam rumusannya CLD-KHI juga mengaktualisasikan prinsip *maqashid syari'ah* dan reinterpretasi ulang terhadap dalil-dalil sebelumnya yang terkesan mengusung nilai-nilai superioritas laki-laki. Salah satu gagasan CLD KHI tentang posisi perempuan dan laki-laki dalam rumah tangga yaitu bahwa suami istri memiliki kedudukan, hak, dan kewajiban yang setara baik dalam lingkup kehidupan berumah tangga dan bermasyarakat. Suami dan istri juga dapat berperan baik sebagai kepala keluarga, pencari nafkah, dan mengurus rumah tangga dalam wilayah domestik.<sup>5</sup>

Dalam ajaran Islam, Perkawinan adalah salah satu sunnatullah yang berlaku bagi seluruh makhluk ciptaan Allah Swt. Karena dengan adanya perkawinan makhluk hidup dapat berkembang biak dan mempertahankan keberadaan jenisnya atau keturunannya.<sup>6</sup> Definisi lain perkawinan dalam perspektif Islam menurut Ashgar Ali Engineer dalam bukunya yaitu bahwa perkawinan adalah sebuah perjanjian antara dua belah pihak yaitu laki-laki dan perempuan yang memiliki peran yang setara. Seorang perempuan berada dalam posisi yang sederajat dengan

---

<sup>4</sup> Agus Hermanto, "Rekonstruksi Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia Dan Keadilan Gender" *Disertasi Dokter*, Lampung: IAIN Rden Intan Lampung, 2017, hlm. 7

<sup>5</sup> Lukman Budi Santoso, "Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah Terhadap Counter Legal Draft -Kompilasi Hukum Islam Dan Qira ' Ah Mubadalah )," *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 18, no. 2 (2019): 107–20.

<sup>6</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhu al-Sunnah*, Dar Al-Fikr, Beirut, hlm. 5

laki-laki dapat menetapkan ketentuan-ketentuan sebagaimana ketentuan yang ditetapkan oleh laki-laki. Menurut Qasim Amin, perkawinan pada dasarnya adalah suatu tindakan yang melibatkan dalam pembicaraan tentang kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*) yang menjadi pondasi dan hal pokok dalam perkawinan, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam al-Qur'an QS. Ar-Rum ayat 21 bahwa Allah Swt telah menjadikan rasa kasih sayang antara suami istri. Oleh karena itu, hubungan suami istri adalah hubungan yang horizontal, bukan vertikal. Sehingga, tidak ada dominasi ataupun diskriminasi dari salah satu pihak. Semua pihak memiliki posisi yang setara dan sederajat dalam membangun sebuah keluarga yang memiliki ikatan cinta dan kasih sayang.<sup>7</sup>

Saat ini kaum perempuan memiliki pandangan yang lebih modern dan secara umum mulai bergeser dalam peran gender yang lebih egaliter. Pembagian peran gender tersebut sangat dibutuhkan untuk menjaga keseimbangan keluarga dalam menjalankan fungsi keluarga menuju terwujudnya tujuan keluarga yang ideal. Supratiknya, menyatakan bahwa pola perkawinan pada dasarnya merupakan perpaduan antara equality atau keadilan antara suami dan istri. Keadilan dalam perkawinan dapat dicapai apabila masing-masing pihak saling berkontribusi dalam mewujudkan kehidupan yang damai dan harmonis.<sup>8</sup>

Hadirnya CLD-KHI tersebut tindak lantas langsung diterima oleh masyarakat, karena dalam rumusannya banyak terdapat ketentuan hukum yang dianggap tidak sesuai dengan norma dan nilai yang telah lama dianut oleh

---

<sup>7</sup> Rustam Dahar Karnadi Apollo Harahap, "Kesetaraan Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Islam," *Sawwa* 8, no. 2 (2013): 361–86.

<sup>8</sup> Sri Putri, Dyah Purbasari Kusumaning, Lestari, "Pembagian Peran Dalam Rumah Tangga Pada Pasangan Suami Istri Jawa," *Jurnal Penelitian Humaniora* 16, no. 1 (2015): 72–85.

masyarakat. Bahkan terdapat beberapa ketentuan yang dianggap terkesan liberal dan bertentang dengan KHI. Untuk itu perlu adanya kajian tentang implementasi *maqashid syari'ah* dalam gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam yang dimuat oleh CLD-KHI.

Al-Syaitibi merumuskan secara definitive teori *maqashid Syariah* “*Syari'ah ini bertujuan untuk mewujudkan maksud dari hukum Allah dalam menghadirkan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam urusan agama dan urusan duniawi secara bersamaan*”. Khalid Mas'ud kemudian memberi suatu gambaran dari pernyataan Syaitibi mengenai teori *maqashid syari'ah* tersebut merupakan suatu usaha keras untuk mengutamakan tujuan kemaslahatan sebagai unsur penting adanya suatu hukum. Sedangkan menurut Wael B. Hallaq, *maqashid syari'ah* adalah suatu usaha untuk mengungkapkan penekanan terhadap hubungan kandungan dari ketentuan Syara' dengan tujuan hukum yang manusiawi. Konsep utama dari teori *maqashid Syariah*, terbagi menjadi tiga. *Pertama*, yang bersifat primer, yaitu untuk menjaga lima hal pokok (agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal). *Kedua*, yang bersifat sekunder. Hal ini dimaksudkan untuk menghapuskan segala kesulitan atau sebagai usaha untuk menjaga lima unsur pokok menjadi lebih baik. *Ketiga*, yang bersifat tersier, yang dimaksudkan agar manusia dapat melakukan usaha terbaiknya untuk menyempurnakan upaya pemeliharaan lima unsur pokok tersebut.<sup>9</sup>

Dari penjelasan tersebut, maka dapat dipahami pentingnya aplikasi dan implementasi *maqashid syari'ah* dalam setiap ketentuan hukum keluarga Islam

---

<sup>9</sup> Ressi Susanti, “Membangun Kesetaraan Gender Tentang Wali Nikah Dan Saksi Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Maqashid Al-Syari' Ah Approach),” *Jurnal Aqlam* 1, no. 1 (2016): 1–14.



khususnya dalam bidang perkawinan, terhadap, ajaran-ajaran fikih yang terkesan bias gender, seperti peran suami istri dalam rumah tangga atau eksistensi laki-laki yang menempatkan perempuan pada posisi kedua, Oleh karena itu, penulis tertarik untuk membahas implementasi *maqashid syariah* dalam gagasan pembaharuan undang-undang perkawinan dalam muatan CLD-KHI yang di dalamnya terdapat beberapa ketentuan atau gagasan baru yang bertujuan untuk mewujudkan nilai-nilai kesetaraan dan keadilan bagi laki-laki dan perempuan, dengan menghapuskan nilai-nilai diskriminasi yang dianggap masih diusung oleh KHI.

#### **B. Pertanyaan Penelitian**

1. Bagaimana ketentuan hukum perkawinan yang berkeadilan gender dalam gagasan pembaharuan CLD-KHI?
2. Bagaimana implementasi *Maqashid Syariah* dalam CLD-KHI yang berkaitan dengan gagasan pembaharuan Undang-Undang Perkawinan Islam di Indonesia?

#### **C. Tujuan Penelitian**

Dengan memperhatikan latar belakang dan pertanyaan penelitian, maka tujuan dari penulisan tesis ini yaitu:

1. Untuk mengetahui gagasan pembaharuan hukum perkawinan, dan untuk mengetahui ketentuan hak dan kewajiban suami istri dalam ikatan perkawinan yang terdapat dalam rumusan CLD-KHI.
2. Untuk menganalisis implementasi *Maqashid Syariah* dalam gagasan pembaharuan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia yang termuat dalam CLD-KHI.

## **D. Manfaat Penelitian**

### **1. Manfaat Teoritis**

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah, serta memperkaya khazanah keilmuan dalam bidang hukum Islam, khususnya hukum keluarga yang berkaitan dengan Undang-Undang Perkawinan Islam di Indonesia.

### **2. Manfaat Praktis**

Hasil penelitian diharap juga dapat bermanfaat bagi kehidupan social masyarakat khususnya dalam bidang hukum perkawinan Islam di Indonesia, adanya gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam di bidang perkawinan diharapkan dapat memberikan kesadaran kepada masyarakat tentang nilai-nilai kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan dalam membangun sebuah rumah tangga yang damai dan harmonis.

## **E. Sistematika Pembahasan**

Sistematika pembahasan dalam penelitian dibagi menjadi lima. Pada bab pertama memuat. Pertama, latar belakang masalah yang menjadi bahan pembahasan pada penelitian ini. Kedua, pertanyaan penelitian yang menjadi pokok pembahasan dan untuk membatasi ruang lingkup permasalahan dalam penelitian. Ketiga, tujuan dari penelitian tentang Implementasi Maqashid Syari'ah dalam Gagasan Pembaharuan Undang-Undang Perkawinan Indonesia yang Berkeadilan Gender (Studi terhadap *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam) ini merupakan

jawaban dari rumusan masalah. Keempat, yaitu manfaat dari penelitian ini yang terbagi menjadi dua yaitu manfaat teoritis dan manfaat praktis.

Pada bab dua memuat kajian pustaka dan kerangka teori. Pada kajian pustaka ini memuat tentang sumber yang dijadikan acuan dalam penelitian ini. Sumber tersebut berupa jurnal, artikel, tesis, dan disertasi yang pernah membahas penelitian serupa dengan penelitian ini. Kemudian, pada kerangka teori memuat teori yang dijadikan landasan atau acuan dalam pembahasan penelitian ini, agar dalam pembahasannya tidak terjadi kerancuan atau perbedaan dengan dasar teori yang telah ada.

Pada bab tiga yang memuat metode penelitian. Metode penelitian ini digunakan bagi peneliti dalam melakukan penelitian. Metode penelitian yang digunakan yaitu metode penelitian kualitatif, dengan pendekatan normatif-empiris sosiologis, dan bersifat deskriptif.

Pada bab empat yaitu bab yang memuat tentang jawaban dari pertanyaan penelitian. Pada bab ini peneliti membahas hasil dari penelitian dengan berdasar pada tinjauan pustaka, kerangka teori, dan metodologi penelitian yang digunakan oleh peneliti.

Pada bab lima yaitu penutup yang terbagi menjadi dua yaitu kesimpulan. Pada bagian kesimpulan ini berisi tentang kesimpulan dari seluruh pembahasan yang merupakan jawaban dari rumusan masalah. Kemudian saran pada bagian ini bertujuan agar penelitian ini dapat berkembang dengan melakukan penelitian dengan metode dan pembahasan yang berbeda.

## BAB II

### KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

#### A. Kajian Penelitian Terdahulu

Agus Hermanto dalam disertasinya yang berjudul *Rekonstruksi Undang-Undang Perkawinan di Indonesia dan Keadilan Gender* menjelaskan bahwa pembagian hak dan kewajiban rumah tangga dalam UU Perkawinan masih memiliki kesan *ambigo ambivalen*, oleh karena itu perlu direkonstruksi untuk mencapai keadilan gender. Menurutnya teori gender bukanlah suatu teori yang mutlak karena teori gender merupakan teori sosial. Teori gender bersifat sebagai solusi darurat atau kasuistik dan tidak universal. Ia juga menjelaskan bahwa untuk mencapai kehidupan keluarga yang ideal maka nilai-nilai dan kebenaran harus didasarkan pada ketentuan syara', untuk itu laki-laki dan perempuan seharusnya berperan sebagai mitra yang dapat saling melengkapi satu sama lain.<sup>1</sup>

Jurnal yang berjudul *Telaah Kritis "Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam"* (*Reorientasi Fikih Hukum Keluarga Islam Indonesia*) oleh Abdul Khair memaparkan bahwa rumusan dalam CLD-KHI lebih mengedepankan prinsip pluralisme, kesetaraan gender, HAM, dan demokrasi secara bebas. Ia juga menjelaskan bahwa prinsip-prinsip tersebut merupakan pondasi dalam ketentuan hukumnya yang bertujuan agar syariat Islam dapat menjadi hukum publik yang

---

<sup>1</sup> Hermanto, *Rekontruksi...*, hlm. 10

dapat diterima oleh seluruh kalangan masyarakat Indonesia, dan sesuai dengan kehidupan demokrasi modern.<sup>2</sup>

Jurnal yang berjudul *Maqashid Syari'ah Hukum Perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)* oleh Nurhadi yang menjelaskan bahwa tujuan utama pernikahan adalah untuk membina akhlak manusia dan memanusiakan manusia, sehingga hubungan antara suami istri dapat membangun sebuah kehidupan baru yang penuh rahmat dan berbudaya. Dalam jurnal ini juga menganalisis *maqashid syariah* dari beberapa ketentuan hukumnya, diantaranya yaitu ketentuan umum, dasar-dasar perkawinan, peminangan, rukun dan syarat perkawinan, mahar, larangan kawin, kawin dalam keadaan hamil, poligami, pencegahan perkawinan, batalnya perkawinan, hak dan kewajiban suami istri, harta kekayaan dalam perkawinan, pemeliharaan anak, perwalian, perceraian, akibat perceraian, rujuk, dan masa Iddah.<sup>3</sup>

Jurnal yang berjudul *Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah terhadap Counter Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam dan Qira'ah Mubadalah)* oleh Lukman Budi Santoso menjelaskan bahwa dalam rumusan CLD-KHI kedudukan, hak, dan kewajiban suami istri adalah sama dan setara, suami dan istri dapat berperan sebagai kepala keluarga, mengurus rumah tangga, dan mencari nafkah, hal tersebut bertujuan agar dapat tercipta kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawadah, dan warahmah. Relasi ini harus saling menguatkan dan mendatangkan kebaikan, tidak ada dominasi terhadap salah satu

---

<sup>2</sup> Khair, *Telaah...*, hlm. 20-37

<sup>3</sup> Nurhadi Nurhadi, "Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Pernikahan (Perkawinan) Di Tinjau Dari Maqashid Syariah," *UIR Law Review* 2, no. 2 (2018): 414–29.

pihak karena itu semua adalah relasi berpasangan (*zawaj*), kesalingan (*mubadalah*), kemitraan (*mu'awamah*), dan kerja sama (*musyarakah*).<sup>4</sup>

Dalam jurnal yang berjudul *Pembacaan Progresif Terhadap Fikih Keluarga (Kritik terhadap KHI atau RUU HTPA)* oleh Mochammad Sodik menjelaskan bahwa nilai-nilai konservatif dalam fikih klasik masih mempengaruhi sebagian besar ketentuan dalam pasal KHI dan RUU HTPA. Menurutnya keberadaan KHI dan RUU HTPA masih memiliki hubungan erat dengan relasi kuasa, konstruksi gender dan bias kepentingan dalam masyarakat. Maka dari itu, dibutuhkan perspektif baru yang lebih progresif dan adil, yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan dan kesetaraan dalam membaca KHI dan RUU HTPA sebagai pedoman hakim untuk mengambil putusan dalam masalah hukum keluarga Islam.<sup>5</sup>

Jurnal yang berjudul *Perkawinan di Indonesia: Aktualisasi Pemikiran Musdah Mulia* oleh Nurul Ma'rifah menjelaskan bahwa dalam pandangan Musdah Mulia perbedaan gender dalam perkawinan dapat menyebabkan ketimpangan antara hubungan suami istri, kekuasaan yang dominan oleh laki-laki disebabkan karena ia memiliki kemampuan untuk memberi nafkah, sehingga kedudukan istri sangat tergantung secara ekonomi. Padahal posisi perempuan sebagai istri adalah sangat terhormat karena dalam Islam telah menjamin nilai kesetaraan dengan suaminya, untuk itu suami istri harus saling melengkapi, memabantu, dan menghargai hak dan kewajiban masing-masing.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Santoso, *Eksistensi...*, hlm. 107-120

<sup>5</sup> Mochamad Sodik, "Pembacaan Progresif Terhadap Fikih Keluarga (Kritik Terhadap KHI Dan RUU HTPA)," *Asy-Syir'ah* 46, no. I (2012): 109–38.

<sup>6</sup> Nurul Ma'rifah, "Perkawinan Di Indonesia: Aktualisasi Pemikiran Musdah Mulia," *Mahkamah* 9, no. 1 (2015): 63–83.

Jurnal yang berjudul *Hukum Perkawinan di Indonesia (Kajian Hukum Berkeadilan Gender dalam Kerangka Feminis Legal Theory)* oleh Moch. Fakhri menjelaskan bahwa pola relasi suami istri masih terdapat kepentingan tertentu sehingga posisi perempuan dikalahkan oleh kepentingan laki-laki yang dilegitimasi oleh hukum dan agama. Hukum Negara seperti Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang KHI dianggap masih belum dapat mengaktualisasikan nilai-nilai kesetaraan dan keadilan bagi laki-laki dan perempuan. Seperti halnya dalam masalah poligami, pembakuan peran antara laki-laki dan perempuan, masalah wali, dan saksi laki-laki.<sup>7</sup>

Jurnal yang berjudul *Objektifikasi Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Perspektif Maqashid Syari'ah Upaya dari Integrasi Keilmuan Keislaman* oleh M. Khoirul Hadi, Muhaimin dan Qurrotul Ainiyah yang menjelaskan bahwa *Maqashid Syari'ah* sebagai tujuan hukum Islam yang di Internalisasikan ke dalam Sistem Hukum Nasional yang berupa UU No. 1 Tahun 1974 dan dikonkritkan penerapannya dalam Kompilasi Hukum Islam. Ia menjelaskan terdapat dua model Objektivikasi hukum perkawinan Islam Indoensia. *Pertama*, hukum perkawinan yang berlaku secara umum dalam masyarakat, Objektivikasi ini adalah adanya UU No. 1 Tahun 1974. *Kedua*, Objektivikasi Hukum Perkawinan Islam yang hanya berlaku khusus bagi umat Islam seperti pembetnukan KHI, yang kemudian dilanjutkan dengan upaya membentuk CLD KHI dan RUU HMPA.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Moch Fakhri, "Hukum Perkawinan Di Indonesia (Kajian Hukum Berkeadilan Gender Dalam Kerangka Feminis Legal Theory)," *Muwazah* 7, no. 2 (2015): 158–71.

<sup>8</sup> Qurrotul Ainiyah Khoirul Hadi al-Asyari, Muhaimin, "Objektivikasi Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia Perspektif Maqasid Syar'Iyyah Upaya Dari Integrasi Keilmuan Ke-Islaman," *Yudisia* 7, no. 1 (2016): 199–237.

Jurnal yang berjudul *Optimalisasi Pembaruan Hukum Islam Dalam Bingkai Metodologis Counter Legal Draft* oleh Nur Mohamad Kasim yang menjelaskan bahwa landasan epistemologis dan metodologis yang digunakan oleh tim CLD-KHI berlandaskan pada semangat untuk melakuakn pembumian hukum Islam di Indonesia yang sesuai dengan semangat demokrasi dan mengedepankan nilai karakter kebudayaan masyarakat Indonesia. Nilai pokok yang diusung dalam rancangan CLD KHI adalah semua warga Indonesai memilki kedudukan yang setara dan semua orang berhak mendapatkan perlakuan yang adil di hadapan hukum. Dalam landasan metodologisnya rumusan CLD KHI didasarkan pada konsep *maqashid syari'ah* dengan menegakkan prinsip keadilan sosial, kemaslahatan umat manusia, rahmat, dan kearifan lokal.<sup>9</sup>

Jurnal yang berjudul *Women's Right In The Islamic Family Law of Indonesia* oleh Khoiruddin Nasution memaparkan tentang empat aspek pokok status dan hak-hak perempuan dalam ketentuan hukum yang berlaku di Indonesia. Empat aspek pokok tersebut yaitu, *pertama*, hak dan kebebasan perempuan dalam memilih suami. *Kedua*, peran dan kedudukan wali perempuan. *Ketiga*, pembatasan minimal umur dalam kebolehan melangsungkan pernikahan. *Empat*, pencatatan perkawinan dan aturan proses perceraian seta akibat hukumnya. Dalam penelitian ini peneliti menyatakan bahwa secara umum hak-hak kaum perempuan lebih terjamin dalam undang-undang yang telah disahkan oleh negara dan menjadi

---

<sup>9</sup> Kasim, *Optimalisasi...*, hlm. 243-252



hukum positif dari pada hanya sebatas konsep konvensional dalam kitab ushul fikih.<sup>10</sup>

Jurnal yang berjudul *Kritik Metodologis Terhadap Pembaharuan Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam* oleh Wardah Nuroniyah yang menjelaskan bahwa pentingnya kritik metodologis pembaharuan materi hukum yang dilakukan oleh negara-negara muslim modern khususnya pada bidang hukum keluarga masih bersifat parsial, karena pembaharuan hukum tersebut hanya menyelesaikan masalah terhadap perkembangan masalah hukum yang bersifat sementara, sehingga masih terdapat kelemahan dalam metodologi ushul fikihnya. Dalam jurnal ini juga dijelaskan bahwa beberapa pasal dalam KHI bidang perkawinan masih dianggap kurang efektif. Karena, masih banyak masyarakat yang melanggar ketentuan-ketentuan yang ada dalam KHI tersebut. Bahkan putusan Pengadilan Agama oleh hakim yang memiliki kekuatan hukum tetap belum efektif untuk memenuhi keadilan hukum bagi masyarakat.<sup>11</sup>

Jurnal yang berjudul *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Perspektif CEDAW* oleh Eva Mir'atun Niswah. Dalam jurnal ini dijelaskan bahwa beberapa pasal dalam KHI menurut CEDAW masih dianggap bersifat diskriminatif terhadap kaum perempuan. Pasal-pasal tersebut antara lain yaitu; pasal tentang peminangan, mahar, saksi dalam perkawinan, batas usia menikah, pasal tentang

---

<sup>10</sup> Khoirudin Nasution, "Women's Right in the Islamic Family Law of Indonesia," *Unisia* 28, no. 56 (2005): 192–204.

<sup>11</sup> Wardah Nuroniyah, "Kritik Metodologis Terhadap Pembaharuan Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam," *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 1, no. 1 (2016): 33–47.

poligami, kewajiban dan kedudukan suami isteri, pasal tentang cerai, *nusyuz*, dan masa *Iddah*.<sup>12</sup>

Jurnal yang berjudul *Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan dalam Hukum Perkawinan Islam* oleh Rustam Dahar Karnadi Apollo Harahap yang mengkaji secara kritis konsep kesetaraan hak dan kewajiban antara suami isteri, permasalahan yang dikaji diantaranya; kesetaraan dalam memilih pasangan, kesetaraan fungsi dan peran, kesetaraan dalam memenuhi kebutuhan biologis, kesetaraan dalam mengasuh anak, dan kesetaraan dalam hak untuk melakukan talak/ cerai. Menurut peneliti bahwa konsekuensi dari adanya ikatan perkawinan adalah munculnya hak dan kewajiban yang harus dipenuhi oleh kedua pihak yang bersangkutan. Sehingga dalam pemenuhan hak dan kewajiban tersebut baik laki-laki dan perempuan harus setara dan sebanding. Dengan demikian tidak ada pihak yang lebih atau kurang dalam pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban.<sup>13</sup>

Jurnal yang berjudul *Respon terhadap Hukum Perkawinan di Indonesia* oleh Nety Hermawati yang menjelaskan bahwa adanya pembaharuan atas Undang-Undang Perkawinan dari masa sebelum kemerdekaan hingga sekarang sebagian besar dipengaruhi oleh gerakan perempuan dan feminis. Hal tersebut kemudian semakin menyadarkan banyak pihak tentang ketidakadilan dan diskriminasi yang dialami oleh perempuan akibat dari adanya peraturan perkawinan yang masih bernuansa patriarki dan pentingnya aturan yang melindungi hak-hak dan memberi keadilan bagi perempuan. Dalam jurnal ini juga dijelaskan bahwa adanya

---

<sup>12</sup> Eva Mir'atun Niswah, "Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia Perspektif CEDAW," *Jurnal Al-Ahwal* 5, no. 2 (2012): 18–42.

<sup>13</sup> Harahap, *Kesetaraan...*, hlm. 361-386

pembaharuan undang-undang perkawinan tersebut menciptakan 2 kelompok kubu yang bertentangan. Yang pertama yaitu kubu dari aktivis perempuan, dan yang kedua adalah kubu dari kalangan konservatif.<sup>14</sup>

Jurnal yang berjudul *Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia* oleh Eko Setiawan. Jurnal ini secara rinci membahas tentang pemikiran pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia. Dalam jurnal ini ditegaskan pembaharuan hukum keluarga Islam merupakan suatu upaya untuk memberikan pemahaman dalam menerapkan hukum Islam sesuai dengan keadaan yang terjadi di masyarakat. Tujuan utama dari upaya pembaharuan tersebut adalah untuk unifikasi hukum, melindungi hak-hak dan keadilan bagi kaum perempuan, sebagai respon terhadap kemajuan teknologi dan perkembangan zaman, memberikan kepastian hukum, dan menjadi pedoman bagi hakim.<sup>15</sup>

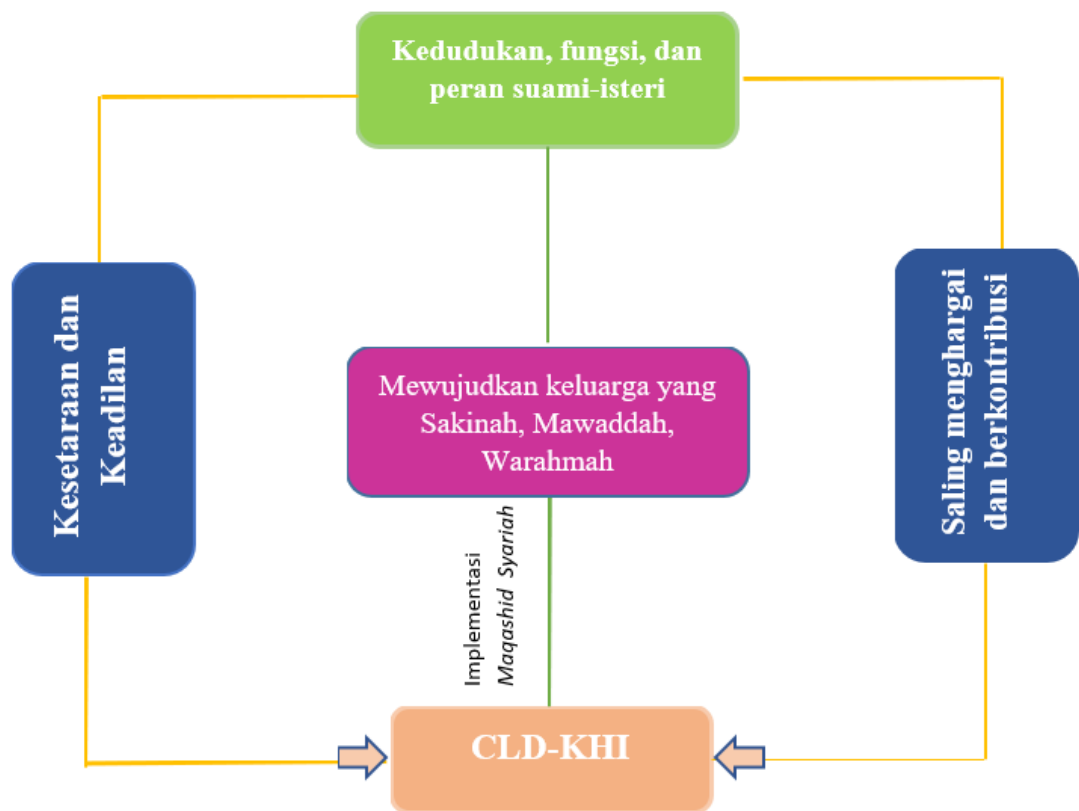
Berbeda dari jurnal dan disertasi di atas, penelitian ini lebih fokus terhadap masalah kedudukan, peran, dan fungsi suami isteri dalam ketentuan yang dimuat oleh CLD-KHI, serta implementasi *maqashid syariah* terhadap ketentuan kedudukan, peran dan fungsi suami isteri dalam CLD-KHI yang mengusung nilai-nilai keadilan gender. Penelitian ini berangkat dari kerangka berpikir yang dapat dilihat pada **Gambar 1**. Selain itu hal yang membedakan penelitian ini dengan jurnal dan disertasi sebelumnya yaitu analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah normatif-empiris sosiologis. Model analisis yang digunakan dalam penelitian ini sebagaimana analisis penelitian kualitatif, yaitu analisis dilakukan

---

<sup>14</sup> N. Hermawati, "Respon Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia," *Al-Mizan* 11, no. 1 (2015): 33–44.

<sup>15</sup> Eko Setiawan, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia," *Journal de Jure* 6, no. 2 (2014): 138–47.

Ketika pengumpulan data. Dengan menggunakan landasan teori dan metode keilmuan yang komprehensif, maka hasil dari penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana implementasi *maqashid syari'ah* dalam ketentuan yang berkaitan dengan hubungan suami isteri di bidang perkawinan dalam CLD-KHI yang mengusung nilai-nilai kesetaraan dan keadilan gender.



Gambar 1.1 Kerangka Pemikiran Penelitian

## B. Kerangka Teori

### 1. *Maqasid Syari'ah*

*Maqasid Syari'ah* adalah kata majemuk (*idla'fi*) yang berasal dari dua kata yaitu *Maqasid* dan *Syari'ah*. Pengertian *Maqashid* secara etimologi adalah bentuk

plural (jamak) dari kata *maqshid*.<sup>16</sup> yang terdiri dari huruf *qaf*, *shad*, dan *dal*, yang artinya adalah tujuan atau kesengajaan. Sedangkan pengertian *Syari'ah* secara etimologi yaitu lahir dari kata *syara'a yasyra'u syar'an* yang artinya adalah membuat ketentuam hukum atau undang-undang, menyatakan dan menjelaskan. Disebut sebaga *syar'a lahum syar'an* yang artinya adalah bahwa ia telah menunjukkan kepada mereka atau memiliki makna *sanna* yang artinya adalah menunjukkan pada suatu jalan atau aturan.<sup>17</sup>

Pengertian *Syari'ah* secara terminologi terdapat beberapa pendapat. Asaf A.A. Fyzee mengartikan bahwa *syari'ah* merupakan keseluruhan dari perintah Allah Swt yang berupa nash-nash atau *canon law of Islam*. Sedangkan menurut Satri Effendi, *Syari'ah* adalah *al-nushush al-muqaddasah* yang berarti nash suci dalam al-Qur'an dan *al-Hadits al-Mutawatirah* yang belum tercampuri oleh pemikiran manusia.<sup>18</sup> Pada dasarnya ruang lingkup syari'ah ini meliputi beberapa bidang, yaitu *I'tiqadiyah*, *'amaliyah*, dan *khuluqiyah*. Namun, terjadi penyempitan makna *Syari'ah* oleh ulama-ulama mutaakhirin. Mahmud Syalthuth menjelaskan bahwa *Syari'ah* adalah hukum dan aturan yang disyariatkan oleh Allah Swt untuk seluruh manusia, agar dijadikan sebagai pedoman dalam mengatur hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dan seluruh makhluk di alam semesta. Sedangkan Ali al-Sayis menjelaskan bahwa *Syari'ah* adalah hukum yang

---

<sup>16</sup> Muhammad Idris al-Marbawiy, *Kamus Idris al-Marbawi; Arab-Melayu*, al-Ma'arif, Juz I, tt., Bandung, hlm. 36

<sup>17</sup> Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), hlm. 36

<sup>18</sup> Satria Effendi, "*Dinamika Hukum Islam*" dalam *Tujuh Puluh Tahun Ibrahim Hosen*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), hlm. 312

diturunkan oleh Allah Swt kepada hamba-Nya agar mereka percaya dan melaksanakannya untuk kepentingan dunia dan akhirat.<sup>19</sup>

Setelah mengetahui pengertian dari kata *maqasid* dan *syari'ah*, maka dapat disimpulkan bahwa pengertian dari *maqashid syari'ah* adalah maksud atau tujuan-tujuan disyariatkannya hukum yang mengindikasikan bahwa *Maqasid Syari'ah* berkaitan erat dengan *hikmah* dan *'illat*.<sup>20</sup> Para ulama ushul fikih sepakat bahwa *maqashid syari'ah* adalah tujuan akhir yang harus dicapai oleh adanya suatu hukum. Karena, tujuan melaksanakan syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan bagi seluruh makhluk di muka bumi, baik itu kebaikan dunia dan kebaikan akhirat.

Al-Juwaini adalah ulama ahli ushul fikih yang pertama kali menegaskan pentingnya *Maqasid Syari'ah* dalam menetapkan suatu hukum. Ia menjelaskan dalam bukunya yang berjudul *al-Burhan fi Ushul al-Ahkam* bahwa beliau mengembangkan kajian *maqashid syari'ah* dengan mengelaborasi pembahasan *'illat* dan *qiyas*. Menurut beliau asal yang menjadi dasar bagi *'illah* terbagi menjadi tiga, yaitu: *dharuriyat*, *hajiyyat*, dan *makramat* atau *tahsiniyat*.<sup>21</sup>

Konsep *maqashid syari'ah* Al-Juwaini tersebut kemudian dikembangkan oleh muridnya Muhammad bin Muhammad al-Ghazali melalui tulisannya *Syifa al-Ghalil, al-Mushthafa min 'Ilmi al-Ushul*. Dalam kitabnya tersebut beliau menjelaskan bahwa inti dari *maqashid syari'ah* terbagi menjadi lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima maslahat ini berada

---

<sup>19</sup> Ali Mutakin, "Teori Maqashid Al Syari'ah Dan Hubungannya Dengan Metode Istinbath Hukum," *Kanun Jurnal Ilmu Hukum* 19, no. 3 (2017): 547–70.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

pada tingkatan berbeda yang disesuaikan oleh skala prioritas yang telah ditetapkan oleh beliau menjadi tiga kategori, yaitu: *dharuriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyat*.<sup>22</sup>

Syams Al-Din Ibn al-Qayim yang juga merupakan ulama ushul fikih juga ikut berkontribusi dalam mengembangkan konsep *maqashid*, melalui kritiknya terhadap *Al-Biyal Al-fiqhiyyah* dengan berdasarkan “hikmah dan kesejahteraan manusia” beliau menjelaskan bahwa eksistensi Syariah harus didasarkan pada kebijaksanaan demi mewujudkan keselamatan umat manusia di dunia dan akhirat. Secara keseluruhan Syariah berkaitan dengan keadilan, kasih sayang, kebaikan, dan kebijaksanaan. Sehingga hukum atau aturan apapun yang bertentangan dengan prinsip tersebut, maka hukum tersebut bukanlah Syariah, meskipun telah dinilai sebagai bagian dari ketentuan Syariah.<sup>23</sup>

Kemudian pada pertengahan abad ke-7 Abu Ishaq AL-Syaitibi yang merupakan salah seorang ulama ushul fikih mulai membahas konsep *maqasid syari'ah* secara khusus dan sistematis. Melalui tulisannya yang berjudul *al-Muwafaqat* beliau menjelaskan bahwa tujuan Allah Swt menetapkan suatu hukum adalah untuk menciptakan kemaslahatan dan kebaikan umat manusia baik di dunia dan akhirat. Maka dari itu, *taklif* dalam pembahasan hukum harus sesuai dengan tujuan hukum tersebut. Beliau membagi konsep *maslahat* menjadi lima aspek pokok, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Beliau juga membagi tingkat maslahat menjadi tiga, yaitu *dharuriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyat*.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Syahrul Sidiq, “Maqashid Syariah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda,” *IN RIGHT Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1 (2017): 140–61.

<sup>24</sup> Mutakin, *Teori...*, hlm.547-570

Al-Tahir Ibn ‘Asyur juga mengusulkan konsep *maqashid* yaitu memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan, dan fitrah. Yang dimaksud kebebasan dalam konsepnya adalah dalam konteks *al-‘itq* yaitu pembebasan perbudakan, bukan dalam konteks kontemporer. Bahkan Ibn ‘Asyur mencoba untuk memisahkan *maqasid Syariah* dari ushul fikih dan menyetararkannya dengan nas.<sup>25</sup> Karena menurutnya terdapat perbedaan metode dan cara berpikir antara *maqashid* dan ushul fikih.

Dari penjelasan tersebut kemudian, dapat disimpulkan bahwa terdapat lima unsur pokok yang harus dijaga dan diwujudkan dalam konsep *maqashid syari’ah*, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurut al-Syaitibi penetapan lima unsur pokok tersebut harus didasarkan pada dalil-dalil al-Qur’an dan hadis yang memiliki fungsi sebagai *al-qawaid al-kulliyat* dalam menentukan *al-kuliyat al-alkhams*. Tujuan hukum Islam tersebut kemudian disebut sebagai *al-maqashid al-khams* atau *al-maqashid al-syari’ah*.<sup>26</sup>

*Maqasid syari’ah* sendiri tidak dapat terlepas dari *istinbath hukum*, karena yang dijadikan pondasi dalam melakukan *istinbath hukum* adalah kemaslahtan. Dalam menetapkan maslahat tersebut, para ulama Islam memakai beberapa metode yang dijadikan sebagai sarana untuk menetapkan suatu hukum. Terdapat dua metode yang digunakan oleh para ulama muslim. *Pertama*, metode *ta’lili* atau metode analisis substantive yang meliputi *qiyas* dan *Istihsan*. *Kedua*, metode

---

<sup>25</sup> Sidiq, *Maqashid...*, hlm. 140-161

<sup>26</sup> *Ibid.*



*Istislahi* atau metode analisis kemaslahatan yang meliputi *maslahah mursalah* dan *al-dzari'ah*.<sup>27</sup>

## 2. Perkawinan

Perkawinan dalam istilah Arab dikenal dengan istilah *an-nikah*.<sup>28</sup> Kata *an-nikah* yang memiliki makna *al-wat'u* dan *ad-dammu wa at tadakhul* dan sering juga disebut *ad-dammu wa al-jam'u* yang memiliki makna bersetubuh, akad, dan berkumpul.<sup>29</sup> Sedangkan dalam kajian fikih istilah perkawinan disebut dengan dua kata, yaitu *nikah* dan *zawaj*.<sup>30</sup> Kedua kata ini adalah yang paling sering digunakan di kalangan masyarakat dan juga banyak terdapat dalam al-Qur'an dan hadis. Sebagaimana kata *na-ka-ha* yang terdapat dalam QS. An-Nisa' ayat 3. Begitu juga dengan kata *zawaj* yang disebutkan dalam QS. Al-Ahzab ayat 37.<sup>31</sup>

Istilah *nikah* dalam pengertian majaz diistilahkan dengan akad, adanya akad maka laki-laki dan perempuan diperbolehkan untuk bersenggama. Karena *nikah* sama halnya dengan akad, maka pernikahan sering disebut dengan istilah *mitasaqan ghalidan* yang artinya adalah suatu akad yang sangat kuat yang bertujuan untuk memenuhi perintah Allah dan melaksanakannya adalah suatu ibadah. Dalam istilah lain *nikah* (*kawin*) secara pengertian aslinya adalah suatu hubungan seksual, sedangkan dalam artinya majazi atau arti hukumnya adalah suatu akad atau

---

<sup>27</sup> Mutakin, *Teori...*, hlm. 568

<sup>28</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/penafsiran al-Qur'an, 1973), hlm. 468

<sup>29</sup> Amior Nuruddin dan Azhar Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dan Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 38

<sup>30</sup> Amir Syarifuddi, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 35

<sup>31</sup> A. Kumedu Ja'far, *Hukum Keluarga Islam Indonesia* (Lampung: Arjasa Pratama, 2020), hlm. 3

perjanjian yang menjadikan halal atau kebolehan hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan sebagai suami istri yang sah secara hukum.<sup>32</sup>

Istilah akad nikah juga dapat diartikan sebagai perjanjian suci antara laki-laki dan perempuan untuk saling mengikat diri dalam hubungan perkawinan dengan tujuan untuk membentuk keluarga yang kekal dan harmonis. Makna suci dalam konteks perjanjian ini adalah karena adanya nilai dan unsur agama. Maka dari itu unsur agama dalam perjanjian perkawinan tidak terjadi begitu saja, tetapi karena adanya karunia Allah Swt untuk manusia sebagai makhluk yang beradab. Karena itu, pelaksanaan perkawinan harus dilakukan sesuai dengan ajaran agama.<sup>33</sup>

Perkawinan dalam perspektif sosiologis adalah suatu proses pertukaran antara suami istri dalam hal hak dan kewajiban serta sikap saling menghargai antara kedua belah pihak. Jadi, perkawinan dapat dimaknai sebagai proses integrasi antara sepasang suami-isteri yang memiliki latar belakang social budaya, keinginan dan kebutuhan yang berbeda, maka dalam proses pertukaran ini harus selalu diiringi dengan sikap saling menghargai dan menghormati antara kedua belah pihak.<sup>34</sup> Sehingga, perkawinan dalam konteks sosiologis tidak akan terjadi apabila tidak ada kesepakatan bersama, yakni untuk bersama-sama saling menghargai dan menghormati serta menjalani kehidupan rumah tangga yang harmonis.

Dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 1, dijelaskan bahwa perkawinan adalah suatu ikatan lahir batin antara seorang laki-laki dan perempuan sebagai suami-isteri dengan tujuan untuk membentuk keluarga yang Bahagia dan

---

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

<sup>33</sup> *Ibid.*, hlm. 4

<sup>34</sup> T.O. Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2004), hlm. 37

kekal berdasarkan nilai-nilai Ketuhanan Yang Maha Esa. Pertimbangan Undang-undang tersebut adalah sila pertama Pancasila yaitu “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa dalam hubungan perkawinan terdapat nilai dan unsur-unsur agama, tidak hanya unsur secara lahir atau jasmani, tetapi adanya unsur agama dan rohani juga memiliki peranan yang sangat penting.

Dalam ajaran Islam, perkawinan juga dianggap sebagai ibadah, tidak hanya sebagai sesuatu yang sacral, pelaksanaan perkawinan juga disebut sebagai peristiwa agama, sehingga orang yang melaksanakan perkawinan dianggap telah melaksanakan ibadah. Karena adanya kehidupan keluarga, selain memelihara dan melestarikan kehidupan manusia, perkawinan juga menjamin terwujudnya stabilitas social dan martabat bagi laki-laki dan perempuan. Pada dasarnya, perkawinan memiliki tujuan dan motif yang mulia, karena perkawinan merupakan tempat berseminya rasa cinta dan kasih sayang antara sepasang suami-isteri, sebagaimana dalam QS. Ar-Rum ayat 21.<sup>35</sup> Sehingga dapat dipahami bahwa perkawinan dalam Islam adalah suatu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidzan*, dengan kata lain adalah suatu ikatan lahir batin, yang terdapat dalam rumusan undang-undang yang berarti bahwa akad perkawinan tidak hanya sebatas perjanjian yang bersifat keperdataan.

### 3. Undang-Undang Perkawinan

Sebelum disahkannya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Adriaan Bedner dan Sitjin van Huis menjelaskan bahwa sebelum tahun 1974 penduduk di

---

<sup>35</sup> Santoso, “Hakekat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam, Dan Hukum Adat,” *Yudisia* 7, no. 2 (2016): 412–34.

Indonesia tunduk pada berbagai peraturan yang diberikan oleh pemerintah colonial. Dengan cara yang bersifat pragmatis, karena Pemerintah Kolonial tidak menunjukkan suatu usaha untuk membawa masyarakat tunduk pada satu hukum yang sama, tetapi hanya memberikan tekanan eksternal apabila terdapat masalah perihal keluarga apabila dibutuhkan.<sup>36</sup>

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan telah disahkan pada tanggal 2 Januari 1974. Undang-undang ini adalah RUU yang telah diajukan pemerintah pada 22 Desember 1973, yang kemudian ditindaklanjuti pada Sidang Paripurna DPR-RI. Diundangkan pula Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 dan Inpres No. 1 Tahun tentang Kompilasi Hukum Islam sebagai pelaksana Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974.<sup>37</sup>

Lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan tersebut dilatarbelakangi oleh adanya gagasan unifikasi hukum dan pembaharuan hukum. Gagasan unifikasi hukum pada dasarnya adalah sebagai suatu usaha untuk memberlakukan satu ketentuan hukum yang berlaku bagi seluruh masyarakat Indonesia. Sedangkan untuk gagasan pembaharuan hukum tersebut intinya adalah sebagai suatu usaha untuk menampung aspirasi perempuan masa kini, sehingga suami dan isteri memiliki derajat dan kedudukan yang sama dalam perkawinan, baik itu dalam hak maupun kewajiban.<sup>38</sup>

Sebagai kepentingan administrasi, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, telah membagi kepentingannya menjadi dua, yaitu bagi

---

<sup>36</sup> Nafi' Mubarak, "Sejarah Hukum Pencatatan Perkawinan Di Indonesia," *Justicia Islamica* I, no. 2017 (14AD): 71–86.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

penduduk Indonesia yang beragama Islam dan bagi penduduk Indonesia yang beragama lain. Hal tersebut telah dijelaskan secara rinci dalam Pasal 2 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Seluruh penduduk negara Indonesia yang beragama Islam dari suku manapun melakukan perkawinan sesuai dengan hukum Islam yang dicatatkan di KUA. Sedangkan penduduk Indonesia yang beragama selain Islam, melaksanakan perkawinan sesuai dengan hukum agamanya masing-masing.

Dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam merumuskan bahwa “Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami-isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang Bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Perkawinan dianggap sah apabila dilaksanakan sesuai dengan hukum agama dan pelaksanaan perkawinan dicatat menurut perundang-undangan yang berlaku.

Terdapat 6 asas pokok dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan:

- 1) Tujuan perkawinan adalah untuk membangun keluarga yang kekal dan bahagia. Sehingga suami-isteri harus saling membantu dan berkontribusi sesuai dengan potensi yang mereka miliki untuk mewujudkan kehidupan keluarga yang sejahtera baik secara materiil dan spiritual.
- 2) Dalam peraturan perundang-undangan ini telah ditegaskan bahwa pelaksanaan perkawinan harus dilakukan sesuai dengan hukum

agamanya masing-masing, dan setiap perkawinan harus dicatat sebagaimana ketentuan UU yang berlaku.

- 3) Undang-Undang Perkawinan ini menganut asas monogami. Namun, yang bersangkutan menghendaki untuk melakukan poligami, karena adanya hukum agama dan izin dari isteri maka seorang suami diperbolehkan untuk memiliki isteri lebih dari dua.
- 4) Undang-Undang Perkawinan ini juga menegaskan bahwa calon suami-isteri harus matang secara jiwa dan raga untuk melaksanakan perkawinan. Hal tersebut bertujuan untuk mewujudkan tujuan perkawinan.
- 5) Adanya tujuan perkawinan untuk membentuk keluarga yang kekal dan bahagia, maka peraturan perundang-undangan ini menganut prinsip untuk mempersulit proses berlangsungnya perceraian.
- 6) Kedudukan dan posisi suami-isteri dalam hal hak maupun kewajiban adalah sama. Baik itu dalam ranah privat ataupun public, sehingga segala permasalahan yang terjadi dalam keluarga harus dirundingkan dan diselesaikan bersama oleh kedua pihak.

#### 4. KHI (Kompilasi Hukum Islam)

Kompilasi secara etimologi berasal dari Bahasa Inggris yaitu "*Compilation*" yang artinya adalah sebuah karya tulis atau karangan yang berasal dari susunan kutipan-kutipan buku. Sedangkan dalam bahasa Latin kompilasi berasal dari kata "*Compilare*" yang artinya adalah mengumpulkan bersama-sama, contoh seperti mengumpulkan peraturan yang tersebar atau berserakan. Kemudian

istilah ini berkembang menjadi “*compilation*” dalam bahasa Inggris, dalam bahasa Belanda disebut “*compilatie*”. Yang kemudia dalam bahasa Indonesia disebut sebagai “kompilasi: yang merupakan terjemahan langsung dari dua kata tersebut. Dalam pengertian hukum, kompilasi tidaklah selalu berarti sebagai suatu produk hukum, melainkan sebuah buku hukum atau sebuah buku yang berisi penjelasan bahan-bahan hukum, pendapat hukum, dan aturan norma tertentu.<sup>39</sup>

Wahyu Widiana menjelaskab, bahwa yang dimaksud KHI adalah sekumpulan materi hukum Islam yang berjumlah 229 pasal, yang terbagi menjadi tiga kelompok materi hukum. *Pertama*, hukum perkawinan yang berjumlah 170 pasal. *Kedua*, hukum waris yang mencakup hibah dan wasiat dengan jumlah 44 pasal. *Ketiga*, hukum perwakafan yang berjumlah 14 pasal, dengan tambahan satu pasal ketentuan penutup yang berlaku bagi tiga kelompok kategori hukum tersebut.<sup>40</sup>

Penyusunan KHI dilatarbelakangi oleh adanya rasa kebutuhan terhadap kejelasan hukum Islam, makna kehadiran KHI dalam lingkup *the ideal law*, merupakan rangkaian sejarah hukum nasional yang dapat mengukapkan ragam keadaan masyarakat Islam di Indonesia. Penyusunan KHI diprakarsai oleh Mahkamah Agung dan Menteri Agama melalui “Surat Keputusan Bersama” dan diakui oleh berbagai kalangan ulama. Secara resmi KHI merupakan hasil consensus (*ijma*) ulama dari berbagai golongan dengan melauai media lokakarya yang dilakukan secara nasional pada tanggal 25 Februari 1988. KHI dirumuskan dan

---

<sup>39</sup> Dadang Hermawan; Sumardjo, “Kompilasi Hukum Islam Sebagai Hukum Meteriil Peradilan Agama,” *Yudisia* 6 (2015): 25–46.

<sup>40</sup> *Ibid.*

disusun dengan tujuan untuk mengisi kekosongan hukum substansial (perkawinan, waris, dan wakaf) yang berlaku di lingkungan Peradilan Agama. Dapat dikatakan bahwa rumusan KHI adalah wujud dari hukum Islam yang bercorak nilai-nilai ke Indonesiaan, karena mempertimbangkan kondisi masyarakat Indonesia.<sup>41</sup>

KHI hadir menjadi hukum Indonesia melalui instrument hukum Inpres No. 1 Tahun 1991 pada tanggal 10 Juni 1991 dan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991 tanggal 22 Juli 1991. Sebagaimana dalam Pasal 4 ayat (1) UUD 1945 bahwa Inpres-KHI termasuk dalam ruang lingkup pasal tersebut dan menjadi tradisi konstitusional dalam rangkaian penyelenggaraan negara.<sup>42</sup> Melalui Inpres No.1 Tahun 1991 dan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991 di dalamnya terdapat tiga poin penting mengenai kehadiran KHI sebagai hukum Indonesia. *Pertama*, pelaksanaan sosialisasi dan penyebaran KHI merupakan salah satu tugas dan kewajiban umat Islam di Indonesia dalam rangka untuk memfungsikan ajaran normatif agama Islam sebagai hukum yang hidup. *Kedua*, rumusan dalam KHI merupakan suatu usaha untuk mengakhiri persepsi ganda mengenai berlakunya hukum Islam di Indonesia sebagaimana dalam Pasal 2 ayat (1) dan (2) UU no. 1 Tahun 1974, dan sebagai hukum yang berlaku sempurna dari segi formal sebagaimana dalam UU No. 7 Tahun 1989. *Ketiga*, menegaskan wilayah berlakunya hukum pada instansi pemerintah dan masyarakat yang membutuhkannya.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Yulkarnain Harahab and Andy Omara, "Kompilasi Hukum Islam Dalam Perspektif Hukum Perundang-Undangan," *Mimbar Hukum* 22, no. 3 (2010): 625–44

<sup>43</sup> *Ibid.*



Kedudukan KHI dalam system hukum nasional Indonesia, diukur melalui tiga unsur dari system hukum nasional, yaitu. *Pertama*, Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 merupakan landasan ideal dan konstitusional dalam penyusunan KHI. Hal tersebut sebagaimana dimuat dalam konsiderann Instruksi Presiden dan Penjelasan Umum KHI. Penyusuna KHI merupakan bagian dari system hukum nasional yang bertujuan untuk menjamin berlangsung kehidupan beragama sebagaimana sila pertama pada Pancasila yaitu “Ketuhanan Yang Maha Esa” sekaligus menjadi wujud nyata adanya kesadaran hukum masyarakat Indonesia. *Kedua*, KHI telah disahkan secara hukum melalui instrument hukum dalam bentun Inpres No. 1 Tahun 1991 yang dilaksanakan oleh Keputusan Menteri Agama sebagai rangkaian peraturan perundang-undangan yang berlaku. *Ketiga*, penyusna KHI dirumuskan berdasarkan tatanan hukum Islam yang bersumber dari al-Qur’an dan Sunnah. Hal tersebut menjadi inti dari hukum yang mencakup beberapa ruang lingkup, yaitu: *syari’ah, fiqh, fatwa, qanun, idarah, qadha*, dan *adat*. Yang menjadikan KHI sebagai hukum Islam yang memiliki nilai-nilai ke Indonesiaan. *Keempat*, sebagaimana dalam Penjelasan Umum KHI bahwa implementasi dari KHI diantaranya adalah lingkungan pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama.<sup>44</sup>

Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa Kompilasi Hukum Islam terdiri dari tiga bab, yaitu; pernikahan, waris, dan wakaf yang berjumlah 229 pasal. Pada bab pernikahan terdapat 19 masalah yang dikaji, termasuk asas pernikahan, perjanjian, syarat dan rukum nikah, mas kawin, hal-hal yang dilarang

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

dalam pernikahan, persetujuan dalam pernikahan, pernikahan selama masa kehamilan, poligami, perceraian, pembatalan pernikahan, hak dan kewajiban suami isteri, harta gono gini, hak asuh anak, perwalian, konsekuensi perceraian, rujuk, dan masa iddah. Dalam bab waris terdapat 5 masalah yang dikaji, yaitu; pewaris, pembagian waris, perhitungan *awl* dan *rad*, wasiat, dan hibah (pemberian). Kemudian permasalahan yang dikaji pada bab wakaf, yaitu; kegunaan wakaf, unsur wakaf, kondisi harta wakaf, prosedur dan pendaftaran wakaf, kesepakatan wakaf, dan pengawasan atau pengelolaan harta wakaf.<sup>45</sup>

Walaupun masalah yang dikaji dalam KHI secara umum diadopsi dari ketentuan hukum Islam klasik, khususnya madzhab Imam Syafi'i, KHI tetap mengenalkan beberapa aspek pembaruan hukum dalam ketentuan hukumnya. Aspek pembaruan tersebut direfleksikan dengan adanya nilai-nilai local masyarakat Indonesia, kepentingan negara dan kecenderungan baru yang muncul dalam wacana keislaman Indonesia. Dengan begitu, sebuah upaya dalam rumusan Kompilasi Hukum Islam dilakukan untuk mencapai amalgamasi antara doktrin Islam klasik, kepentingan negara, dan tradisi local atau adat. Sehingga tidak ada keraguan bahwa para perumus KHI menyadari adanya pluralitas atau kemajemukan dalam dalam norma hukumnya dapat diabaikan. Dengan mengakomodasi nilai-nilai local, memberikan negara ruang untuk kepentingannya, dan memperhatikan pada isu-isu kontemporer seperti gender, para perumus KHI telah berupaya untuk menunjukkan bahwa aspek-aspek yang diusung dalam norma hukumnya dapat diintegrasikan

---

<sup>45</sup> Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity (The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts)*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 95

dalam praktik hukum Islam dan tidak berdiri sendiri, namun saling berkaitan satu sama lain.<sup>46</sup>

Yang telah diupayakan oleh para perumus KHI memang sesuai dan relevan dengan aspek sosiologis dan antropologis dalam hal kemajemukan norma hukum di Indonesia dalam praktik hukum Islam. Dengan mengacu pada salah satu contoh kasus di negara Morocco, Leon Buskens memberikan garis besar bahwa hubungan antara *syari'ah*, hukum positif, dan tradisi local, yang mana telah ia ajukan pada teori "*triangular model*". Dengan mengonstruksikan model tersebut, ia ingin menunjukkan bahwa selain hukum syari', norma yang berhubungan dengan hukum positif dan tradisi local juga sangat penting untuk dikaji dengan tujuan untuk lebih memahami keberagaman dari norma-norma yang mengatur kehidupan umat Islam. Sebagaimana John R. Bowen juga menekankan pencampuran norma dalam praktik hukum Islam dalam kehidupan umat Islam. Dengan merujuk pada contoh kasus keluarga Islami di Prancis dan Indonesia, ia mendemonstrasikan bahwa adat telah memberikan pengaruh yang sangat besae terhadap aturan yang mengatur kehidupan umat Islam.<sup>47</sup>

Walaupun Kompilasi Hukum Islam telah dinyatakan sebagai produk dari consensus ulama Indonesia, bukan berarti ia tidak menimbulkan kontroversi dan perdebatan dari berbagai kalangan. Bahkan perdebatan tersebut terus berlangsung, khususnya pada aspek pembaharuan hukumnya. Beberapa para ahli hukum, para akademisi, dan para ulama telah puas terhadap beberapa poin pembaharuan

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

hukumnya, namun beberapa kalangan lain menentang, dan mendebatkan bahwa para perumus KHI masih kurang dalam menghidupkan rasional keislaman dan dianggap menyimpang dari doktrin tradisional Islam. Kemudian, dari kalangan lain, contoh para feminis muslim yang mengkritik beberapa ketentuan dari KHI yang dinilai belum memadai untuk mengatasi masalah kontemporer masyarakat di Indonesia, sebagaimana konsep keadilan dan kesetaraan gender. Para feminis muslim telah mengiringi kritik tersebut dengan tuntutan agar Kompilasi Hukum Islam direvisi.<sup>48</sup>

#### 5. CLD-KHI (*Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam)

Setelah disahkannya KHI melalui Inpres No. 1 Tahun 1991 sebagai hukum materiil Peradilan Agama, pada tahun 2003 Departemen Agama RI mengajukan rancangan UU Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA) kepada DPR. Hal ini merupakan salah satu upaya untuk menyempurnakan materi KHI Inpres serta untuk meningkatkan kedudukannya sebagai undang-undang. Pada tanggal 4 Oktober tahun 2004 Kelompok Kerja Pengurus utama Gender Depan RI (POKJA PUG Depag) merespon hal tersebut dengan mengeluarkan naskah rumusan hukum Islam yang disebut sebagai *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang berisi gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia. Dalam naskah ini terdapat beberapa tawaran pembaharuan hukum yang disusun dalam RUU Hukum Perkawina yang berjumlah 116 pasal, RUU Hukum Kewarisan yang berjumlah 42 Pasal, dan RUU Perwakafan yang berjumlah 20 Pasal. Dari total keseluruhan 178 Pasal tersebut, terdapat 23 Pasal yang berisi tentang gagasan

---

<sup>48</sup> *Ibid*, hlm. 96

pembaharuan hukum, yaitu: (1) perkawinan merupakan akad social antar manusia (mu'amalah) bukan sesuatu yang dianggap sebagai ibadah, (2) pencatatan perkawinan yang dilakukan sesuai dengan hukum nasional adalah rukun perkawinan, (3) perempuan dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa wali dan dapat menjadi wali nikah, (4) mahar dapat diberikan oleh calon suami dan calon isteri (5) poligami adalah haram (haram *ligharihi*), (6) pembatasan waktu dalam perkawinan diperbolehkan, (7) perkawinan beda agama boleh dilakukan, (8) isteri memiliki hak untuk melakukan talak dan rujuk, (9) kesetaraan dalam hal hak dan kewajiban suami-isteri.<sup>49</sup>

Terdapat dua alasan penting tim penyusun CLD-KHI melakukan counter dan kritik terhadap KHI-Inpres, yaitu. *Pertama*, KHI-Inpres merupakan satu-satunya ketentuan hukum Islam yang secara rinci telah disahkan dan diakui pemerintah sebagai hukum yang hidup, dan seluruh Pengadilan Agama di Indonesia telah menggunakan KHI-Inpres sebagai pedoman dalam menyelesaikan suatu kasus. *Kedua*, KHI-Inpres telah diajukan oleh Depag RI untuk ditingkatkan statusnya dari Inpres menjadi RUU HTPA.<sup>50</sup>

Adapun alasan lain yang bersifat kontekstual terhadap counter dan kritik KHI. *Pertama*, beberapa pasal dalam KHI dinilai sudah berseberangan dengan nilai-nilai universal ajaran Islam, seperti prinsip persaudaraan (*al-ukhuwah*), prinsip keadilan (*al-'adalah*), dan prinsip persamaan (*al-musawah*). *Kedua*, beberapa pasal dalam KHI dinilai bertolak belakang dan tidak sesuai dengan

---

<sup>49</sup> Asriati, "Pembaruan Hukum Islam Dalam Terapan Perundang-Undangan Di Indonesia," *Jurnal Hukum Diktum* 10, no. 1 (2012): 23–39.

<sup>50</sup> *Ibid.*

peraturan perundang-undangan yang berlaku dan hasil ratifikasi konvensi internasional. *Ketiga*, ketentuan hukum dalam KHI masih terkesan sebagai produk replikasi dari ulama fikih klasik di negara-negara Arab terdahulu.<sup>51</sup>

Dalam penyusunannya tim CLD-KHI menggunakan kerangka berpikir dengan melakukan pendekatan kemaslahatan, *maqashid syari'ah*, dan kearifan lokal terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis. Hal ini ditunjukkan dari penggunaan kaidah ushul fikih dalam merumuskan ketentuan hukumnya. Namun, tim penyusun juga tetap melakukan penggalian hukum dari khazanah hukum Islam klasik seperti kitab kuning dan dari berbagai mazhab.<sup>52</sup>

Terdapat enam prinsip dasar yang digunakan dalam pembentukan hukum CLD-KHI, yaitu: pluralism (*ta'addudiyyah*), nasionalitas (*muwathanah*), Hak Asasi Manusia (*iqamat al-huquq al-insaniyah*), demokratis (*dimuqratiyyah*), kemaslahatan (*maslahat*), dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyyah*). Keenam prinsip ini merupakan kerangka dasar yang menjiwai ketentuan hukum yang terdapat dalam CLD-KHI.<sup>53</sup>

Melalui ketentuan hukum yang dimuat dalam CLD-KHI terdapat 23 gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam. Tujuan pembuatan CLD-KHI pada dasarnya adalah agar ketentuan hukum yang dimuat di dalamnya dapat dijadikan sebagai pedoman untuk mewujudkan kehidupan masyarakat Indonesia yang menjunjung tinggi nilai keadilan, nilai kemanusiaan, nilai kesetaraan dan menghargai keberadaan kaum perempuan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi

---

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

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Asriati.

seluruh umat. Selain itu, ketentuan hukum dalam CLD-KHI juga menawarkan nuansa hukum yang demokratis, serta mencerminkan hukum Islam yang sesuai dengan budaya Indonesia yang berasal dari berbagai daerah.<sup>54</sup>

Adapun beberapa gagasan pembaharuan hukum keluarga yang terdapat dalam naskah CLD-KHI dalam bidang perkawinan, waris, dan wakaf.

### Hukum Perkawinan

Tabel 2.1 Gagasan Pembaharuan CLD KHI Bidang Perkawinan

No	Tema	Produk KHI	Rumusan CLD-KHI
1.	Kesaksian perempuan dalam perkawinan	Perempuan tidak boleh menjadi saksi (Pasal 25)	Sebagaimana laki-laki, perempuan boleh menjadi saksi (Pasal 11)
2.	Kedudukan suami-isteri	Suami adalah kepala keluarga dan isteri adalah ibu rumah tangga (Pasal 79)	Kedudukan, hak, dan kewajiban suami dan isteri adalah setara (Pasal 49)
3.	Mahar	Diberikan calon suami kepada calon isteri (Pasal 30)	Mahar bisa diberikan oleh calon isteri kepada calon suami atau sebaliknya (Pasal 16)
4.	Perjanjian masa perkawinan	Tidak diatur	Diatur, sehingga perkawinan dinyatakan putus bersama dengan berakhirnya masa perkawinan yang telah disepakati (Pasal 22, 28, dan 56 poin [a])
5.	Masa <i>'Iddah</i>	<i>'Iddah</i> hanya untuk isteri (Pasal 153)	<i>'Iddah</i> berlaku bagi suami isteri (Pasal 88 dan 89)
6.	Kawin beda agama	Mutlak tidak boleh (Pasal 44 dan 61)	Boleh, selama dalam batas mencapai tujuan perkawinan (Pasal 54)

### Hukum Waris

Tabel 2.2 Gagasan Pembaharuan CLD KHI bidang waris

No	Tema	Produk KHI	Rumusan CLD-KHI
1.	Waris beda agama	Beda agama menjadi penghalang kewarisan (Pasal 171 [poin b dan c] dan pasal 172)	Beda agama bukan penghalang kewarisan (Pasal 2)
2.	<i>'Aul</i> dan <i>Radd</i>	Dipakai (Pasal 192 dan 193)	Dihapus

<sup>54</sup> Khair, *Telaah...*, hlm. 20-37

## Hukum Wakaf

Tabel 2.3 Gagasan Pembaharuan Bidang Wakaf

No	Tema	KHI	CLD-KHI
1.	Hakim sebagai barang wakaf	Tidak diatur	Diatur (Pasal 11)

Walaupun kehadiran CLD-KHI menimbulkan berbagai reaksi pro dan kontra oleh berbagai kalangan, draft tersebut telah beredar luas di masyarakat Indonesia dan menjadi milik masyarakat. Karena menimbulkan adanya kritik draft tersebut telah ditarik Kembali oleh Depag RI. Terlepas dari segala tindakan yang dilakukan oleh pemerintah, gagasan pembaharuan dalam CLD-KHI tersebut layak dan patut untuk direspon dan dikaji oleh para ulama dan akademisi untuk mengetahui kebenaran dan kesalahan dari naskah tersebut dari sisi metodologis dan dari perspektif yang lebih komprehensif.

### 6. Kesetaraan Gender

Sebelum memahami konsep kesetaraan gender, harus dipahami terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan gender. Selama satu dekade kata *gender* sendiri telah mengalami perbendaharaan dalam setiap pembahasannya baik dalam konteks perubahan social dan pembangunan social. Ketidakjelasan dalam pengertian gender ini disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, kata gender dalam bahasa Indonesia diambil dari bahasa Inggris. Di dalam kamus bahasa kata *sex* dan *gender* tidak dibedakan secara jelas. Untuk itu, dalam memahami konsep gender tersebut harus dibedakan secara jelas kata *sex* dan *gender*. Pengertian *sex* atau jenis kelamin



merupakan perbedaan secara biologis antara perempuan dan laki-laki. Sebagaimana alat-alat biologis yang ada pada tubuh laki-laki atau perempuan yang tidak dapat diubah secara permanen. Sehingga *sex* atau jenis kelamin dapat dipahami sebagai kondisi biologis laki-laki dan perempuan yang tidak dapat dirubah atau hal tersebut merupakan kodrat atau ketentuan Tuhan yang bersifat mutlak.<sup>55</sup>

Sedangkan konsep atau pengertian *gender* merupakan konstruksi social dan kultural yang dibentuk oleh masyarakat mengenai pembagian sifat atau perilaku laki-laki dan perempuan. Sejarah Panjang mengenai pembagian gender antara laki-laki dan perempuan ini telah dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, dan dikonstruksi secara social dan kultural oleh ajaran agama dan kebijakan pemerintah. Karena telah mengalami proses dan sejarah yang panjang tersebut, konsep gender seakan-akan menjadi suatu ketentuan biologis yang melekat pada laki-laki atau perempuan, bahkan sebagai kodrat atau ketentuan Tuhan yang tidak dapat diubah.<sup>56</sup>

Pengertian gender menurut H.T. Wilson dalam bukunya *Sex and Gender* menjelaskan bahwa gender merupakan suatu konsep yang menentukan suatu pengaruh adanya faktor sosial dan budaya dalam membedakan laki-laki dan perempuan. Hal tersebut juga sejalan dengan pengertian gender menurut Showalter yang menjelaskan bahwa pengertian gender lebih dari sekedar pembagian yang membedakan laki-laki dan perempuan, namun sebagai konsep analisa yang dapat digunakan untuk menjelaskan sesuatu.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Jakarta: Pustaka Belajar, 2013), hlm. 7-8

<sup>56</sup> *Ibid.*

Sedangkan Oakley memiliki pandangan yang berbeda mengenai gender. Ia menjelaskan bahwa gender bukan suatu perbedaan biologis atau kodrat. Menurutnya, gender merupakan hasil dari konstruksi masyarakat yang membedakan perilaku (*behavioral differences*) antara laki-laki dan perempuan, konstruksi social tersebut berbeda dengan kodrat, karena hal tersebut bukanlah ketentuan mutlak dari Tuhan, melainkan sesuatu yang diciptakan oleh masyarakat melalui proses social dan budaya yang lama. Pendapat Oakley ini sejalan dengan pemikiran Mansour Fakih.

Setelah melalui proses dan sejarah yang lama tersebut, konstruksi social mengenai gender telah disosialisasikan dan berevolusi, sehingga perlahan mulai mempengaruhi kondisi biologis laki-laki dan perempuan. Karena proses sosialisasi dan konstruksi social yang terus berlangsung, kemudian menjadi sulit untuk membedakan sifat-sifat gender, seperti kaum perempuan yang cenderung bersifat lemah dan lembut, sedangkan kaum laki-laki yang kuat dan perkasa. Tetapi dengan adanya pedoman bahwa sifat antara laki-laki dan perempuan tersebut masih dapat dipertukarkan, atau bukan sebagai hal yang bersifat kodrati atau ketentuan Tuhan, maka sifat tersebut adalah hasil dari konstruksi masyarakat.<sup>58</sup>

Seharusnya perbedaan gender tersebut tidak akan menjadi masalah, selama tidak menyebabkan adanya ketidakadilan gender. Namun, ternyata adanya perbedaan gender ini menyebabkan berbagai kesenjangan antara laki-laki dan perempuan yang kemudian terwujud dalam berbagai aspek kehidupan social masyarakat, sistem seperti ini kemudian menyebabkan banyak kerugian yang

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

dialami oleh kaum perempuan.<sup>59</sup> Banyaknya ketdiakadilan dan kerugian yang dialami oleh kaum perempuan tersebut, kemudian muncul suatu uapaya untuk mencari keadilan dengan menempatkan posisi perempuan setara dengan posisi laki-laki, sehingga tidak akan ada lagi hal-hal yang bersifat diskriminatif yang menimpa kaum perempuan, upaya tersebut kemudian disebut dengan gerakan gender.

Arti dari adanya kesetaraan atau keadilan gender tersebut adalah tidak ada lagi perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal perannya sebagai manusia yang dapat berpartisipasi dan berkontribusi dalam kegiatan politik, ekonomi, hukum, social-budaya, pendidikan, pertahanan, dan keamanan nasional, serta kesempatan yang sama dalam mendapatkan hak-haknya sebagai manusia. Kesetaraan dan keadilan gender juga meliputi hal-hal structural yang bersifat diskriminatif terhadap kaum laki-laki dan perempuan. Kesetaraan gender juga dapat dipahami sebagai proses dan perlakuan yang adil terhadap laki-laki dan perempuan. Dengan adanya kesetaraan dan keadilan gender tersebut, maka tidak ada lagi subordinasi kaum perempuan, pembagian peran yang baku, beban ganda, marginalisasi ekonomi, dan kekerasan terhadap laki-laki dan perempuan.<sup>60</sup>

Terwujudnya keadilan gender tersebut yaitu ditandai dengan terhapusnya diskriminasi antara laki-laki dan perempuan, yang artinya bahwa laki-laki dan perempuan memiliki akses dan kesempatan yang sama untuk menggunakan sumber daya, serta wewenang untuk mengambil keputusan dalam penggunaan sumber daya

---

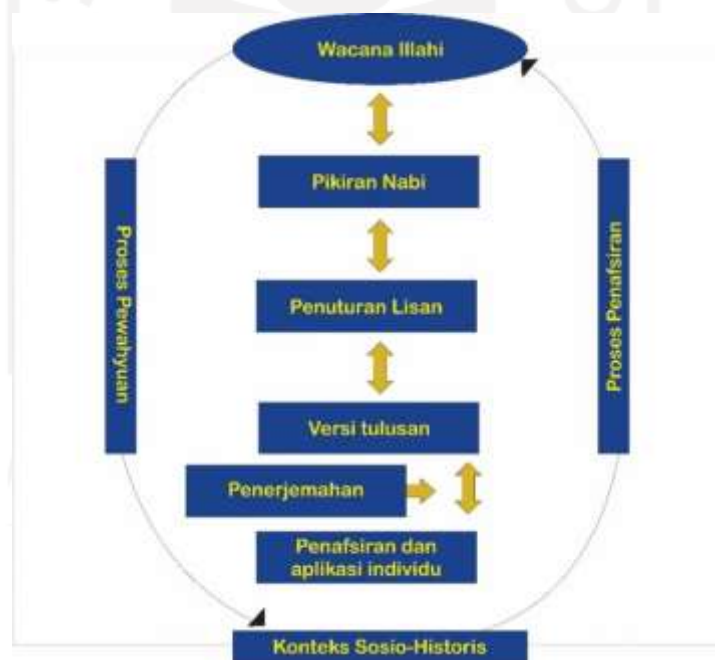
<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara Renpons Terhadap Isu-Isu Aktual* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014), hlm. 62

tersebut, laki-laki dan perempuan juga memiliki kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dan melakukan control atas pembangunan, dan memperoleh manfaat dari adanya pembangunan tersebut.<sup>61</sup>

## 7. Bias Gender dan Budaya Patriarki

Adanya perbedaan sifat, fungsi, ruang lingkup dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan tersebut telah memunculkan adanya permasalahan ketidakadilan jender, maka dari itu dibutuhkan argumentasi hermenetik yang bertujuan untuk menemukan epistemologi egalitarianism-nalar yang mengedepankan kesetaraan dan keadilan-sebagaimana skema yang digambarkan sebagai berikut:<sup>62</sup>



Gambar 2.1 Skema Epistemologi Egalitarianisme

<sup>61</sup> Fakih, *Analisis...*, hlm. 10

<sup>62</sup> Imam Samroni, YUSDANI, and M. Latif Fauzi, *Bersikap Adil Jender Manifesto Keberagamaan Keluarga Jogja* (Yogyakarta: PSI UII, 2009), hlm. 114

Al-Qur'an yang merupakan wahyu dari Allah Swt, tidak mungkin dapat diubah, ditiru, dipalsukan, dan digugat. Tetapi, Keadaan tersebut tidak berlaku bagi pemahaman manusia tentang al-Qur'an. Karena hal ini merupakan dasar-dasar wahyu Allah dan manifestasi duniawinya. Pada gambar tersebut memperlihatkan alur pemahaman hubungan tersebut. Suatu pemahaman muncul dari ajaran ketidakterciptanya wahyu Allah, yang tidak hanya mengakui keterbatasan pemahaman manusia, tetapi juga menerangkan karakteristik imperatif dari al-Qur'an tersebut.<sup>63</sup>

Pembedaan tersebut membentuk suatu kemungkinan bahwa penafsiran al-Qur'an berarti menyesuaikan perintah Allah dalam berbagai tingkatan. Teks-teks al-Qur'an memang bersifat kekal, namun kreativitas manusia dalam berpikir tidak ada batasnya. Maka dari itu, suatu proses penafsiran yang dilakukan manusia tidak akurat dan tidak lengkap, sehingga terdapat adanya ruang untuk dikritik dan menyejarah, dan bukan dari teks al-Qur'an itu sendiri.<sup>64</sup>

Oleh karena itu, ajaran-ajaran agama yang tertulis di dalam al-Qur'an adalah adil dan setara antara laki-laki dan perempuan. Namun, ketika memasuki ranah pemahaman dan sikap dari pemahaman tersebut, yaitu hasil interaksi antara umat Islam dan al-Qur'an, maka terkadang ajaran terdapat penyimpangan. Hal ini disebabkan karena adanya pola pikir patriarkhis yang terlanjur mengakar kuat dalam nilai kehidupan dan diwujudkan sebagai suatu sikap keadilan dan kesetaraan gender.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, hlm. 115

Konsep tentang bias gender diartikan dalam suatu cakupan pengertian ketidakadilan dan kekerasan terhadap perempuan, tidak hanya oleh laki-laki, namun oleh sebuah budaya yang ada di dalamnya turut dibangun oleh perempuan sendiri. Dalam berbagai studi tentang jender minimal ditemukan terdapat empat sumber utama yang menyumbang berlangsungnya bias jender, yaitu penafsiran teks agama, budaya patriarkhi, pendidikan dan negara. Hampir sebagian besar dari berbagai hasil riset jender menunjukkan bahwa sebenarnya sumber pertama dari berlangsungnya ketidakadilan jender adalah budaya patriarkhi yang merupakan sebuah ideology dan sistem sosial budaya, yang menganggap laki-laki adalah sosok yang superior di hadapan perempuan, dominan dan mengendalikan hampir semua sumber-sumber penghasilan dan institusi sosial.<sup>66</sup>

Lembaga pendidikan juga turut memantapkan kultur hubungan laki-laki perempuan yang bias jender. Hal tersebut dapat kita lihat dalam buku-buku pelajaran di sekolah yang menjelaskan mengenai pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Kemudian kebijakan pemerintah mengenai dibentuknya organisasi perempuan yang menjadikan perempuan hanya berada dalam posisi yang disematkan bagian dari dominasi laki-laki, dengan menjadikan perempuan sebagai pendamping suami, merawat anak, dan mencari nafkah.<sup>67</sup>

Bukti –bukti yang telah dikemukakan tersebut telah memberikan gambaran kepada kita bahwa permajinalan, kekerasan dan ketidakadilan terhadap perempuan yang dikukuhkan oleh penafsiran terhadap teks agama, lembaga keluarga, sistem

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, hlm. 245

<sup>67</sup> *Ibid.*, hlm. 247

kelola teks pembelajaran di lembaga pendidikan dan kebijakan pemerintah merupakan tiga factor penentu berlangsungnya hubungan laki-laki dan perempuan yang bias gender. Semua itu berasal dari budaya patriarkhi yang memposisikan lelaki sebagai yang superior dan perempuan sebagai yang inferior.<sup>68</sup>

#### 8. Kesetaraan Gender dalam Islam

Dalam ajaran agama Islam, antara kaum laki-laki dan perempuan memiliki kodrat dan watak sejak lahir yang berbeda, baik secara fisik maupun psikologis. Tidak ada seorangpun yang dapat membantah realitas tersebut. Dengan adanya perbedaan itu, bukan berarti dalam ajaran Islam kaum laki-laki dianggap lebih unggul atau lebih rendah dari kaum perempuan, namun hanya menunjukkan pada adanya perbedaan betuk fisik dan psikologis. Makna filosofis yang terkandung dibalik penciptaan tersebut artinya bahwa diantara laki-laki dan perempuan harus dapat bekerjasama dan berperan menurut dengan kodrat dan wataknya masing-masing.<sup>69</sup> Kemudian Allah Swt, menyatakan dalam firman-Nya:

أَيُّ لَا أَضِيْعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ

*“Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain.”<sup>70</sup>*

Dari terjemahan ayat tersebut dapat dipahami bahwa sebagaimana kaum laki-laki berasal dari laki-laki dan perempuan, demikian juga halnya dengan kaum

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Moh. Baharudin, “Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam,” *Al Ijarah : Jurnal Pemerintahan Dan Politik Islam* 3, no. 1 (2018): 122–130

<sup>70</sup> Tim Penerjemah UUI, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya* (Yogyakarta: UUI Press, 1999), hlm. 133

perempuan. Keduanya sama-sama manusia, tidak ada kelebihan atau kekurangan antara yang satu dengan lainnya dalam hal keimanan.<sup>71</sup>

Esensi atau hakikat seorang perempuan dalam pandangan Islam dapat ditemukan dari beberapa firman Allah, diantaranya:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا  
كَثِيرًا وَنِسَاءً

*“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Allah menciptakan isterinya, dan dari pada keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak”<sup>72</sup>*

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ  
أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

*“Wahai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal”<sup>73</sup>*

Dari ayat-ayat yang telah diuraikan diatas dapat dipahami bahwa keberadaan perempuan itu jika dilihat dari aspek kemanusiannya sama dengan laki-laki. Hal ini merupakan bukti nyata bahwa dalam ajaran Islam telah menempatkan perempuan pada posisi yang terhormat, tidak lebih tinggi ataupun lebih rendah dari posisi kaum laki-laki.

Namun, yang menjadi persoalan mendasar dalam pembahasan posisi kaum perempuan dalam Islam dewasa ini apakah sudah tercermin dari posisi normatif

<sup>71</sup> Baharudin, *Kedudukan...*, hlm. 122-130

<sup>72</sup> UII, *Qur'an...*, hlm. 136

<sup>73</sup> *Ibid.*, hlm. 931



kaum perempuan menurut ajaran Islam? Hal tersebut dapat dikategorikan menjadi dua respon yang berbeda.

*Pertama*, mereka yang menganggap bahwa system hubungan laki-laki dan perempuan di masyarakat saat ini telah sesuai dengan ‘ajaran Islam’, karenanya tidak perlu diemansipasikan lagi. Pada golongan pertama ini menghendaki ‘status quo’, dan menolak untuk mempermasalahkan kondisi maupun posisi kaum perempuan. Golongan ini sering disebut sebagai mereka yang menikmati dan diuntungkan oleh sistem dan struktur hubungan laki-laki perempuan yang telah ada saat ini, oleh karena itu mereka berusaha melestarikannya.<sup>74</sup>

*Kedua*, mereka yang menganggap bahwa kaum perempuan saat ini dalam suatu sistem yang diskriminatif, diperlakukan tidak adil, karenanya tidak sesuai dengan prinsip keadilan dan dasar Islam. Kaum perempuan dianggap sebagai korban ketidakadilan dalam berbagai bentuk dan aspek kehidupan, yang dilegitimasi oleh suatu tafsiran sepihak dan dikonstruksi melalui budaya dan syariat. Mereka menganggap bahwa posisi kaum perempuan dalam kenyataan di masyarakat saat ini, tertindas oleh suatu sistem dan struktur gender, maka dari itu ketidakadilan tersebut harus dihentikan. Karena hal tersebut disebabkan pada ideologi yang didasarkan pada keyakinan agama, maka upaya perjuangan ideologis adalah melakukan upaya dekonstruksi terhadap tafsiran agama yang tidak adil.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Fakih, *Membincang...*, hlm. 37

<sup>75</sup> *Ibid.*

## 9. Fikih

Kata Fikih dalam Bahasa Arab yaitu berasal dari kata *faqiha-yafqahu-fiqhan* yang artinya mengerti atau memahami. Asal dari kata tersebut juga dapat ditemukan dalam al-Qur'an surah at-Taubah (9): 122. Pernyataan yang terdapat dalam ayat tersebut adalah *yatafaqqahu fi al-din* yang mempunyai makna bahwa agar mereka memahami agama Islam. Hal ini merupakan perintah Allah Swt supaya diantara orang-orang yang beriman ada suatu kelompok yang berkenan untuk mempelajari agama.<sup>76</sup>

Secara definitif, fikih merupakan suatu ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah yang digali dan ditmukan dari dalil-dalil yang *tafsili*. Dalam pengertian ini, fikih diibaratkan sebagai ilmu karena fikih merupakan suatu ilmu pengetahuan. Walaupun fikih tidak sama dengan ilmu seperti yang dijelaskan sebelumnya, fikih itu bersifat *zhanni*. Fikih adalah apa yang dapat dicapai oleh para mujtahid dengan *zhan*-nya, sedangkan ilmu tidak bersifat *zhanni* seperti fikih. Tetapi karena, *zhan* dalam fikih ini kuat, maka ia mendekati ilmu, karena dalam definisi ini ilmu juga digunakan untuk fikih.<sup>77</sup>

Penggunaan kata *syari'ah* dalam definisi fikih tersebut menjelaskan bahwa fikih itu menyangkut ketentuan yang bersifat *syar'i*, yaitu suatu hal berasal dari ketetapan Allah. Kata amaliah yang terdapat dalam definisi tersebut menjelaskan

---

<sup>76</sup> Nurhayati and Ali Imran Sinaga, *Fiqh Dan Ushul Fiqh* (Jakarta: Prena Media, 2018), hlm. 1

<sup>77</sup> *Ibid.*

bahwa fikih itu hanya menyangkut perilaku manusia yang bersifat lahiriah. Dalam kata ini juga menjelaskan sesuatu yang bersifat *'aqli* seperti ketentuan yang bersifat *hissu* seperti ketentuan yang bersifat mutlak, atau ketentuan yang tidak dapat dibantah kebenarannya. Dari penjelasan tersebut maka hal-hal yang bersifat non-amaliah seperti masalah keimanan atau akidah tidak termasuk dalam ruang lingkup fikih.<sup>78</sup>

Penggunaan kata “digali dan ditemukan” mengandung arti bahwa fikih itu merupakan hasil dari penggalian, penemuan dan penganalisisan, dan penentuan tentang ketetapan hukum. Karena apabila bukan hasil dari upaya penggalian seperti mengetahui apa-apa yang secara lahir dan jelas ditetapkan oleh Allah maka hal tersebut tidak disebut fikih. Fikih juga meruapajan hasil penemuan dari para mujtahid yang tidak dijelaskan dalam nash atau al-Qur’an. Kata *tafsil* dalam definisi ini menjelaskan tentang dalil-dalil yang digunakan oleh mujtahid dalam penemuan hukumnya.<sup>79</sup>

Definisi lain menjelaskan bahwa fikih merupakan ilmu yang diperoleh melalui *ra'yu* atau *ijtihad* dengan melakukan observasi dan peneyelidikan manusia. Karenanya, fikih tidak sama dengan syariat, sebab fikih merupakan hasil dari pemikiran manusia, sedangkan syariat adalah wahyu dari Allah Swt dan Sunnah Nabi Muhammah Saw. Fikih juga merupakan perwujudan hukum yang *zanni* dan merupakan bersumber dari syariat. Selain itu, fikih juga merujuk pada hukum-

---

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

hukum yang masih dipermasalahkan sebagai sumber hukum Islam, yaitu *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *masalah mursalah*, dan sebagainya.<sup>80</sup>

#### 10. Hukum Keluarga Islam

Hukum keluarga merupakan suatu hukum yang mengatur tentang hubungan kekeluargaan. Hukum keluarga juga dapat diartikan sebagai keseluruhan peraturan yang mengatur tentang hubungan kekeluargaan. Maksud dari hubungan kekeluargaan ini terbagi menjadi dua, yaitu hubungan darah dan hubungan akibat perkawinan. Sumber hukum keluarga Islam adalah al-Qur'an dan hadis. Kedua sumber pokok tersebut kemudian digali oleh para fuqaha yang berupa fikih, fatwa, hingga undang-undang. Fikih yang berkaitan dengan perkawinan kemudian terkodifikasikan menjadi fikih *munaqahat*, sedangkan fikih tentang waris terkodifikasikan menjadi fikih *mawaris*. Walaupun kedua produk hukum tersebut tidak berlaku secara yuridis formal, kedua produk hukum tersebut tetap dikategorikan sebagai hukum formal dengan cara mengadopsi produk hukum Islam menjadi peraturan perundang-undangan.<sup>81</sup>

Terdapat beberapa rumusan azas-azas hukum keluarga berdasarkan dari hasil analisis terhadap KUHPdata dan UU No. 1 Tahun 1974, yaitu: (1) Azas monogami, azas ini berarti bahwa seorang suami hanya boleh memiliki satu istri, begitu juga sebaliknya, (2) Azas konsensual, artinya ialah bahwa perkawinan dapat dikatakan sah secara hukum apabila calon suami isteri telah melakukan konsensus atau persetujuan untuk melaksanakan perkawinan, (3) Azas persatuan bulat, azas

---

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Eko Setiawan, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia," *Journal de Jure* 6, no. 2 (2014): 138–47.

ini berarti bahwa dalam hubungan suami isteri telah terjadi persatuan harta benda yang dimiliki oleh masing-masing pihak sebagaimana dalam Pasal 119 KUH Perdata, (4) Azas proporsional, azas ini berarti bahwa hak dan kedudukan suami isteri adalah seimbang baik dalam wilayah rumah tangga dan di masyarakat sebagaimana Pasal 31 UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan, (5) Azas tak dapat dibagi-bagi, yang artinya bahwa dalam setiap perwalian hanya terdapat satu orang wali.<sup>82</sup>

Dalam sejarahnya, hukum keluarga Islam mulai hadir di Indonesia setelah diakunya Peradilan Agama sebagai peradilan resmi untuk melaksanakan “*judicial power*” dalam negara hukum yang disahkan melalui Pasal 10 UU No. 14 Tahun 1970. Selanjutnya untuk kedudukan, kewenangan atau yurisdiksinya dan organisatornya telah diatur dalam UU No. 7 Tahun 1989 dan UU No. 3 Tahun 2006, bahwa Pengadilan Agama mempunyai kewenangan untuk mengadili perkara tertentu, yakni: perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, infaq, shadaqah, zakat, dan ekonomi syari’ah, bagi masyarakat Indonesia yang beragama Islam.<sup>83</sup>

#### 11. Pembaharuan Hukum Keluarga Islam

Pembaharuan hukum keluarga Islam pertama kali dipelopori oleh negara Turki pada tahun 1917, hal tersebut ditandai dengan lahirnya *Ottoman Law of Family Rights* atau *Qanun Qarar al-Huquq al-‘A’ilah al-Uthmaniyah*. Pembaharuan hukum tersebut kemudian diikuti oleh negara lain seperti Libanon (1919), Yordania (1951), dan Syiria (1953). Dapat dikatakan bahwa Turki

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

melakukan pembaharuan hukum secara radikal dengan mengganti hukum keluarga Islam menjadi hukum sipil Eropa. Sedangkan negara lain hanya melakukan kodifikasi terhadap hukumnya, dengan tetap berdasarkan pada ketentuan syara' (al-Qur'an dan hadis).<sup>84</sup>

Di Indonesia dengan penduduk yang mayoritas beragama Islam, adanya upaya pembaharuan hukum keluarga tidak terlepas dari munculnya para pemikir reformis muslim, baik itu dari dalam negeri maupun dari luar negeri. Tokoh dari dalam negeri diantaranya adalah Mukti Ali, Harum Nasution, Nurcholis Madjid dan Munawir Syadzali. Sedangkan tokoh dari luar yaitu Rifa'ah al-Tahtawi, Muhammad 'Abduh, Qasim Amin, dan Fazlur Rahman. Salah satu tokoh pemikir reformis muslim yang dikenal sangat kuat untuk mendorong umat Islam melakukan ijtihad adalah Munawir Syadzali. Gagasannya yang paling fenomenal adalah tentang hukum waris, terutama mengenai pembagian waris yang lebih adil dan proporsional bagi anak perempuan.<sup>85</sup>

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa tujuan adanya pembaharuan hukum secara garis besar, yaitu untuk meningkatkan status perempuan dalam segala aspek kehidupan keluarga, termasuk masalah waris. Walaupun tidak disebutkan secara eksplisit, namun materi hukum yang dimuat dalam undang-undang hukum keluarga adalah respon dari tuntutan untuk menciptakan hukum yang adil bagi laki-laki dan perempuan. Tujuan lain adanya pembaharuan hukum yaitu unifikasi hukum. Unifikasi hukum dilakukan karena

---

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

masyarakatnya menganut berbagai macam madzhab yang berbeda dan agama yang berbeda. Selain dua hal tersebut, tujuan lain pembaharuan hukum adalah respon dari tuntutan zaman, karena seiring berjalannya waktu terjadi perkembangan masyarakat dan teknologi yang disebabkan oleh pengaruh global.<sup>86</sup> Pembaharuan hukum Islam yang terjadi akibat dari adanya perubahan kondisi, situasi, tempat dan waktu tersebut sejalan dengan teori *qaul qadim* dan *qaul jaded* yang dikemukakan oleh Imam Syafi’I, bahwa hukum akan berubah sesuai dengan berubahnya dalil hukum karena suatu peristiwa tertentu untuk mewujudkan *maqashid syari’ah*.

Dalam melakukan pembaharuan hukum keluarga ini terkadang dilakukan secara tidak langsung melalui jalur procedural. Hal tersebut dilakukan untuk mengurangi keberatan kaum konservatif. Adanya hal tersebut, kemudian para mujtahid memberikan gagasan untuk mengadakan pembaharuan dalam hukum, khususnya dalam bidang muamalah yang menyangkut kepentingan umat, untuk itu diperlukan metode-metode yang masih relevan dalam mengistimbatkan hukum. Untuk mengetahui metode-metode tersebut harus dipahami terlebih dahulu tentang konsep pembaharuan. Dalam literatur hukum Islam, kata pembaharuan sering mengalami perubahan menjadi reformasi, meodernisasi, reaktualisasi dan sebagainya. Diantara kata tersebut, kata reformasi adalah yang paling sering digunakan. Kata reformasi berasal dari kata “*reformation*” dalam bahasa Inggris yang artinya adalah membentuk atau menyusun kembali. Reformasi juga dapat diartikan dengan memperbarui, kata “baru” tersebut memiliki makna memperbaiki,

---

<sup>86</sup> Setiawan, “Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia.”

sehingga kata reformasi dapat dipahami sebagai suatu cara atau proses untuk memperbaharui, atau mengembangkan adat istiadat dan cara hidup yang baru.<sup>87</sup>

Dengan berdasarkan konsep pembaharuan tersebut dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan pembaharuan hukum keluarga Islam yaitu merupakan suatu upaya atau proses yang dilakukan oleh para mujtahid dalam mengembangkan suatu hukum dengan cara-cara yang telah ditentukan sesuai dengan kaidah-kaidah *istinbath* yang telah dibenarkan, sehingga dapat menghasilkan hukum yang segar dan sesuai dengan kondisi perkembangan masyarakat.

## 12. Islamisasi

Arti dari kata 'Islamisasi' secara partikular dalam konteks negara modern, sebagai suatu proses tertentu dan kampanye, terlepas dari identitas para pelopornya dan alasan dibalik aksi tersebut, Islamisasi merupakan suatu ketetapan yang dianggap sebagai doktrin ajaran Islam dalam hal hukum, politik, dan system social. Hal itu termanifestasikan dengan munculnya berbagai gerakan Islami sebagai kekuatan yang proaktif untuk perubahan politik dan pembangunan social. Istilah Islamiasai pada tahap ini tidak lagi merujuk pada orang yang berpindah agama, dari agama yang sebelumnya dia anut menjadi agama Islam, namun istilah ini merujuk pada pemerintahan sekuler dengan pemerintahan yang berdasar pada doktrin agama dan membawa kehidupan sosial baru yang secara keseluruhan berkomitmen pada ajara Islam dan berusaha untuk mematuhi ajaran tersebut dalam seluruh aspek kehidupan<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*



Hal tersebut jelas bahwa para pendukung praktik formal syari'ah menganggap bahwa syari'ah merupakan fondasi dari Islamisasi. Dalam hal ini, pengertian Islamisasi secara spesifik mengarah pada suatu upaya untuk menghasilkan sebuah produk konstitusi Islam, untuk mengenalkan aturan syari'ah ke dalam sistem hukum nasional, dan menolak seluruh bentuk hukum yang bertentangan dengan syari'ah. Sehingga asumsi dari para pendukung pembaharuan berbasis Syariah ini adalah bahwa semakin banyak aturan syari'ah yang tergabung dalam system hukum nasional, maka semakin dalam Islamisasi suatu negara tersebut. Berdasarkan skema ini, pergerakan Islamisasi akan mengarah pada pembentukan negara Islam.<sup>89</sup>

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Taji-Farouki, bahwa maksud dari 'Negara Islam' ini memiliki arti ganda. Yang pertama, hal ini mengarah pada suatu negara yang secara Teknik dapat mengimplementasikan dan mengaktualisasikan Syariah sebagai tujuan utamanya, terlepas dari karakter spesifik dan detail dari system, institusi, dan fungsinya. Yang kedua, istilah negara Islam ini mengarah pada suatu negara yang tidak hanya mencapai nilai-nilai tertinggi dari syari'ah, tetapi juga menganut dalam system dan institusi untuk membentuk definisi syari'ah setepat mungkin. Kedua definisi tersebut telah diakui secara umum bahwa aspek utama dari konsep negara Islam adalah praktik atau implementasi syari'ah. Intinya, bahwa implementasi syari'ah secara formal, dipersepsikan sebagai satu-satunya kriteria yang menentukan suatu negara tersebut merupakan negara Islam atau tidak. Semakin banyak aturan berbasis syari'ah yang dipraktikkan dalam suatu negara,

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

maka secara teori negara tersebut merupakan definisi dari negara Islam yang sempurna. Implementasi Syariah sendiri dapat dibagi menjadi 5 kategori, yaitu;<sup>90</sup>

- 1) Hukum keluarga, seperti pernikahan, perceraian, dan waris;
- 2) Permasalahan ekonomi dan institusi seperti zakat, wakaf, dan perbankan Islam;
- 3) *Ta'zir* atau hukuman bagi yang melakukan perbuatan terlarang seperti, minum-minuman keras, berjudi, atau melakukan tindakan yang dianggap menyimpang, seperti kerudung bagi perempuan;
- 4) *Hudud* dan *qisas*;
- 5) Islam sebagai dasar negara dan sebagai sistem pemerintahan.

Urutan kategori atau hierarki dari praktik formal syari'ah ini diatur dari yang terendah yaitu poin nomor satu, dan poin nomor lima sebagai hierarki yang tertinggi. Dengan adanya tuntutan untuk melaksanakan kelima poin tersebut, maka secara otomatis akan mengarah pada seruan untuk berdirinya negara Islam. Dengan kata lain, semakin tinggi tuntutan pada hierarki tersebut, maka semakin dekat dengan pembentukan negara Islam, begitu juga sebaliknya, semakin rendah tuntutan atas hierarki tersebut, maka semakin rendah komitmen untuk membentuk negara Islam.<sup>91</sup>

Menurut Ricklefs, terdapat tiga fase Islamisasi yang terjadi di Indonesia. Melalui tiga fase ini, istilah Islamisasi telah memiliki berbagai arti dan makna yang berbeda dari waktu ke waktu. Fase pertama terjadi pada abad ke 14 sampai abad 19

---

<sup>90</sup> *Ibid*, hlm. 46

<sup>91</sup> *Ibid*.

masehi. Makna Islamisasi selama periode ini merujuk pada satu proses kedatangan Islam di Indonesia atau konversi kehidupan beragama penduduk asli Indonesia menjadi agama Islam. Makna dari Islamisasi pada periode ini juga tidak sesederhana pergantian kepercayaan lama pada kepercayaan baru, tetapi juga termasuk proses penyerapan dan asimilasi ajaran Islam ke dalam budaya local, symbol, literatur, institusi politik, aturan tertulis, tradisi, dan kebiasaan. Masuknya Islam di Indonesia berlangsung secara damai, dalam arti tidak ada upaya penaklukan bangsa Arab untuk menyebarkan ajaran Islam di Nusantara.<sup>92</sup>

Fase kedua Islamisasi terjadi pada tahun 1830 M sampai 1930 M. Selama periode ini, pada periode sebelumnya rekonsiliasi Islam dan budaya Jawa dibentuk dalam perpaduan mistis pada saat itu mulai dipertentangkan. Di periode ini juga para masyarakat Jawa mulai menjadi kurang taat dalam menjalankan ajaran pokok agama Islam, yaitu rukun Islam, yang kemudian menjadi pertanda munculnya kelompok *abangan* pada masyarakat Jawa. Kemudian, fase ketiga Islamisasi terjadi pada tahun 1930 hingga sekarang. Makna dari Islamisasi sendiri pada fase ini telah mengisyaratkan dan menekankan beberapa konsep Islamisasi. Mengingat bahwa proses Islamisasi di Indonesia telah terjadi secara menyeluruh, terencana, dan terorganisir terjadi pada periode ini, untuk itu diperlukan pengelompokan fase baru dalam periode Islamisasi modern ini.<sup>93</sup>

Menurut Arskal Salim dalam bukunya terdapat tiga fase Islamisasi yang terjadi pada era modern, yang dimulai sejak tahun 1930. *Pertama*, adanya suatu

---

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*

upaya untuk mengislamisasi negara Indonesia. Islamisasi model ini, sebagaimana yang dijelaskan oleh Muzaffar adalah sebagai bagian dari penegasan kembali sebuah identitas, yang telah ditekan oleh pemerintah colonial barat. Apabila dilihat dari sudut pandang ini maka “Islamisasi adalah sebuah usaha keras untuk membangun ciri khas atau keunikan dari sebuah peradaban yang menolak untuk menerima dominasi dan kontrol pemerintah kolonial”. Tidak heran apabila beberapa konsep politik Barat, seperti nasionalisme, negara kesatuan, pemerintahan presiden, demokrasi parlemen, konstitusionalisme, dan ide sebuah ideologi politik menjadi objek dalam proses Islamisasi ini.<sup>94</sup>

Sebuah usaha Islamisasi mulai terjadi pada awal tahun 1930 ketika beberapa tokoh Muslim dari Persatuan Islam (Persis), seperti Ahmad Hassan dan M. Natsir, yang secara tegas mengkritik kurangnya elemen-elemen Islam dalam upaya kemerdekaan Indonesia yang dipimpin oleh pemimpin nasionalis seperti Soekarno. Islamisasi maca mini berlangsung hingga konsolidasi politik pada Orde Baru tahun 1968. Partai politik, debat parlementer, perjuangan bersenjata, dan pemilihan tahun 1955 merupakan alat untuk mengislamisasi negara selama periode ini. Namun, untuk beberapa alasan, usaha-usaha tersebut gagal dalam mengislamisasi negara Indonesia.<sup>95</sup>

*Kedua*, terdapat sebuah usaha untuk mengislamisasi kehidupan social dengan berfokus pada masyarakat daripada negara. Sebagaimana yang dideskripsikan oleh Salleh, Islamisasi masyarakat merujuk pada proses dimana

---

<sup>94</sup> *Ibid*, hlm. 48

<sup>95</sup> *Ibid*.

budaya dan nilai-nilai Islam disematkan dalam masyarakat, walaupun hal tersebut cenderung kepada hal-hal yang merujuk pada perayaan dan kebiasaan ritual orang muslim, seperti ketaatan pada prinsip utama ajaran Islam pada kehidupan sehari-hari. Faktanya, Islamisasi pada masyarakat Indonesia telah mapan diantara orang-orang Muslim di Indonesia, termasuk kegiatan ekonomi mereka. Islamisasi tipe ini biasanya mampu untuk menjadikan sebuah perhatian kuat terhadap suatu identitas sendiri yang kemudian menghasilkan seorang individu yang menjadi lebih taat. Meskipun begitu, hal ini belum tentu mengarah pada peran Islam yang lebih kuat dalam kehidupan masyarakat Indonesia.<sup>96</sup>

Islamisasi masyarakat ini mendapatkan momentumnya setelah Pemerintahan Orde Baru melarang seluruh diskusi yang berkaitan dengan Piagam Jakarta pada akhir tahun 1960, memaksa seluruh partai politik Islam tergabung dalam satu partai yaitu Partai Persatuan Pembangunan pada tahun 1973, dan memaksakan Pancasila untuk mengganti seluruh ideologi Islam sebagai ideologi tunggal yang mendasari seluruh partai politik pada awal tahun 1980. Kemungkinan sebagai sebuah ketidaksengajaan konsekuensi aturan Orde Baru mendepolitisasi Islam, para aparat negara, melalui Kementerian Agama telah merubah dirinya menjadi sebuah agen resmi Islamisasi dengan menginisiasi penggabungan beberapa aspek syari'ah ke dalam sistem hukum nasional. Sebagaimana terdapat batasan dari beberapa institusi Islam dalam administrasi negara selama tahun 1990, banyak yang merasa bahwa depolitisasi Islam secara formal oleh rezim Soeharto merupakan

---

<sup>96</sup> *Ibid*, hlm. 49

berkat terselubung, yang kemudian memacu Islamisasi lebih mendalam dalam konteks non-politik.<sup>97</sup>

*Ketiga*, Islamisasi setelah masa Orde Baru yang dimulai pada tahun 1988, yang kemudian meningkatkan usaha untuk serentak mengislamisasi negara dan masyarakat. Beberapa kelompok Islam radikal melihat kampanye Islamisasi pemerintah selama rezim Soeharto sebagai ‘pseudo-Islamisasi’, karena itu hanya sekedar mengakomodasi beberapa elemen-elemen keislaman secara parsial atau terpisah-pisah, sementara aparat pemerintah tetap melanjutkan dominasi nilai-nilai non Islam, seperti korupsi, suap, penipuan, dan pemerasan. Kelompok Islam ini bersikeras untuk mengislamisasi baik secara dari luar dan dari dalam substansi institusi politik, hubungan sosial, dan orang Islam secara individu. Usaha mereka adalah termasuk mendirikan partai politik Islam, pencarian untuk memberikan syari’ah ruang sebagai status konstitusional, menyebarluaskan regulasi Islam di beberapa daerah, menuntut moral keislama dalam kehidupan masyarakat, mendesak pengakuan secara penuh dalam hari libur dan perayaan Islam, menunjukkan solidaritas antar negara Islam, dan menunjukkan sebuah komitmen sebagai muslim yang taat dalam menjalankan agama Islam dalam seluruh aspek hubungan social melalui sebuah percobaan, seperti, pengenalan hukum pidana Islam dan pemerintahan khalifah.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

### 13. Kesetaraan dalam Perkawinan

Terdapat dua definisi perkawinan dalam fikih. Pertama, perkawinan adalah akad kepemilikan atau *'aqd at-tamlik* dan kedua adalah akad pewenangan atau *'aqd al-ibahah*. Dari kedua definisi tersebut posisi perempuan masih menjadi obyek kepentingan laki-laki terhadap perempuan. Karena akad kepemilikan dalam fikih adalah kepemilikan laki-laki terhadap perempuan, begitu juga dengan akad pewenangan yang berarti kewenangan laki-laki terhadap tubuh perempuan. Padahal perempuan juga memiliki hak yang sama seperti laki-laki untuk memiliki dan berwenang terhadap tubuh suaminya. Namun, hal tersebut tidak disebutkan secara eksplisit dalam definisi perkawinan. Lain halnya dengan laki-laki yang disebutkan secara eksplisit tentang kepemilikan dan wewenangnya terhadap perempuan. Hal tersebut disebabkan karena para ulama fikih tidak tegas dalam membicarakan hak istri atas tubuh suaminya, sebagaimana suami memiliki hak atas tubuh istri dalam rangka untuk memenuhi keperluan biologisnya.<sup>99</sup>

Definisi perkawinan yang dimaksud oleh para fiqaha tersebut disebut dengan *'aqd*. Dalam bahasa Indonesia kemudian disebut dengan “akad” yang artinya adalah perjanjian atau kontrak. Terjadinya akad atau kontrak tersebut karena adanya *ijab* (tawaran) dan *qabul* (penerimaan) yang mengikat kedua belah calon suami isteri. Sehingga dapat dipahami bahwa dalam perkawinan terdapat hak dan kewajiban yang harus dilaksanakan oleh masing-masing pihak. Dalam pemenuhan hak laki-laki dan perempuan harus setara dengan pelaksanaan kewajiban yang dilakukan oleh kedua pihak, jadi tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang dalam

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajibannya. Dengan berdasarkan hal tersebut, maka akan tercipta keseimbangan dalam kehidupan rumah tangga. Aspek keseimbangan inilah yang menjadi modal untuk mewujudkan cita-cita ideal perkawinan.<sup>100</sup>

Sebagaimana dalam QS. Ar-rum ayat 21 yang mengindikasikan kehidupan rumah tangga yang ideal dan harmonis. Terdapat tiga poin penting dalam ayat tersebut untuk mewujudkan rumah tangga yang ideal, yaitu *as-sakinah*, *al-mawaddah*, dan *ar-rahmah*. Para ulama tafsir menjelaskan bahwa makna dari *as-sakinah* adalah terciptanya suasana yang damai dalam kehidupan rumah tangga, yang artinya masing-masing pihak yakni suami isteri dapat menjalankan perintah Allah Swt dengan baik, saling menghormati, dan saling toleransi. *Al-mawaddah* yang berarti adanya rasa tanggung jawab yang tinggi dari kedua belah pihak. Setelah itu *ar-rahmah*, yaitu keturunan yang sehat dan diberkati oleh Allah Swt. Sehingga dapat dipahami bahwa perkawinan dalam Islam adalah sebuah perjanjian atau kontrak antara suami dan isteri yang memiliki posisi yang sama atau sederajat dalam menetapkan syarat-syarat yang dikehendaki dalam sebuah hubungan perkawinan. Untuk itu, tidak ada lagi pihak yang mendominasi atau didominasi dalam hubungan perkawinan.<sup>101</sup>

Dari beberapa kerangka teori tersebut dapat dipahami bahwa penelitian ini berfokus pada gagasan pembaharuan hukum keluarga CLD KHI khususnya bidang perkawinan, dengan melihat faktor-faktor, argumen-argumen, dan bukti-bukti lain

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*



yang membedakan CLD KHI dengan ketentuan hukum keluarga sebelumnya seperti Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dengan melihat bagaimana perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia maka dapat dipahami mengapa CLD KHI disebut sebagai pembaharuan hukum keluarga, yaitu dengan berdasar pada enam prinsip pokok (pluralisme, nasionalitas, HAM, demokrasi, *maslahah*, dan kesetaraan gender), serta metode pengambilan hukum yang berdasar pada *maqasid syari'ah* dan pembacaan ulang terhadap nash-nash al-Qur'an kearah yang lebih egaliter dan sesuai dengan konteks Indonesia. Karena pada dasarnya Islam merupakan agama yang membawa nilai-nilai universal seperti keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan. Selain itu, adanya kemajuan jaman dan perubahan sosial di masyarakat, maka dibutuhkan pula produk fikih dan upaya *ijtihad* yang dapat mengakomodasi kebutuhan masyarakat Indonesia dan sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia.

## **BAB III**

### **METODE PENELITIAN**

#### **A. Jenis Penelitian**

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif. Sebagaimana penjelasan dari Bogdan dan Taylor, penelitian kualitatif yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif. Penelitian kualitatif ini juga berlandaskan filsafat postpositivisme yang digunakan untuk meneliti suatu kondisi obyek tertentu secara ilmiah, dengan menggunakan paradigma interpretif dan konstruktif yang melihat realitas social sebagai suatu yang utuh, kompleks, dinamis, dan penuh makna.<sup>1</sup>

Penelitian ini mengutamakan penggunaan logika induktif, karena proses kategorisasi dilahirkan dari pertemuan peneliti dengan data-data yang ditemukan. Sehingga penelitian kualitatif dalam penulisan tesis ini bercirikan pada informasi berupa suatu konteks yang melahirkan relasi antara pola-pola atau teori yang akan menjelaskan pada fenomena social.

#### **B. Sifat Penelitian**

Apabila dilihat dari sifat penelitiannya, penelitian ini merupakan penelitian deskriptif, yaitu penelitian yang menggambarkan suatu objek tertentu dan menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan fakta-fakta atau karakteristik suatu

---

<sup>1</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2009), hlm. 8-9

populasi tertentu dalam bidang tertentu secara faktual dan cermat. Menurut Furchan, penelitian deskriptif mempunyai karakteristik:

- a. Penelitian deskriptif cenderung menggambarkan suatu fenomena yang apa adanya dengan cara menelaah secara teratur-ketat, mengutamakan obyektivitas, dan dilakukan secara cermat.
- b. Tidak ada suatu perlakuan yang diberikan atau dikendalikan, dan tidak adanya uji h.

### C. Pendekatan Normatif-Empiris Sosiologis

Pendekatan yang diterapkan dalam penelitian ini adalah pendekatan pendekatan normatif-empiris sosiologis. Pendekatan normatif dalam penelitian ini adalah dengan memandang suatu permasalahan dari sudut legal formal atau normatifnya. Arti dari legal-formal adalah hal-hal yang berhubungan dengan halal-haram, boleh atau tidak, dan sejenisnya. Sedangkan dari sisi normatif adalah seluruh ajaran yang terdapat dalam nash.<sup>2</sup> Abudin Nata menjelaskan bahwa pendekatan normatif adalah suatu upaya untuk memahami Islam dengan melihat Islam dari sisi ajaran pokoknya sebelum dicampuri oleh penalaran manusia.<sup>3</sup>

Salah satu pendekatan normatif yang dipakai yaitu pendekatan apologetik. Pendekatan apologetik yaitu suatu pendekatan yang muncul sebagai respon umat Islam terhadap situasi modern. Dengan dihadapkan dengan situasi modern, agama Islam ditampilkan sebagai agama yang sesuai dengan modernitas, agama peradaban

---

<sup>2</sup> Arif Shaifudin, "Memaknai Islam Dengan Pendekatan Normatif," *El-Wasathiyah: Jurnal Studi Agama* 5, no. 1 (2017): 1–14

<sup>3</sup> *Ibid.*

seperti peradaban barat.<sup>4</sup> Pendekatan apologetic merupakan salah satu upaya untuk mempertemukan umat Islam dengan keadaan modern, dengan menyatakan bahwa Islam dapat membawa para pengikutnya terhadap kehidupan yang cerah dan modern. Pendekatan apologetic dapat diartikan sebagai salah satu cabang teologi yang mempertahankan dogma dan ajaran agama secara rasional.<sup>5</sup>

Selain pendekatan normatif, penelitian ini juga menggunakan pendekatan empiris sosiologis. Pendekatan empiris sosiologis dapat dipahami model pendekatan lain dalam meneliti hukum sebagai objek penelitiannya, sehingga hukum tidak dipandang sebagai disiplin ilmu yang preskriptif dan sebatas ilmu terapan, tetapi juga dimaknai sebagai kenyataan hukum atau *empirical*.<sup>6</sup> Pendekatan sosiologis merupakan suatu usaha untuk memahami ajaran agama dengan cara meningkatkan manusia untuk berinteraksi dengan lingkungan agar pola pikirnya dapat berkembang berkembang dan berevolusi, sehingga dapat memberikan perubahan social dalam kehidupan masyarakat baru.<sup>7</sup> Pendekatan sosiologis memiliki peranan yang sangat penting dalam usaha untu memahami dan menggali makna yang sesungguhnya di kehendaki oleh al-Qur'an. Karena Islam merupakan agama yang lebih mengutamakan hal-hal yang berbaur sosial daripada hal-hal yang bersifat individual. Hal tersebut terbukti dengan banyaknya ayat al-Qur'an dan Hadis yang berkenaan dengan urusan muamalah (sosial). Salah satu rumusan

---

<sup>4</sup> Luluk Fikri Zuhriyah, "Metode Dan Pendekatan Dalam Studi Islam: Pembacaan Atas Pemikiran Charles J. Adams," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 1 (2014): 27–45.

<sup>5</sup> Saeful Anwar, "PENDEKATAN DALAM PENGKAJIAN ISLAM Kontribusi Charles J. Adam Terhadap Kegelisahan Akademik," *Jurnal Humaniora* 2, no. 1 (2017): 103–21.

<sup>6</sup> Depri Liber Sonata, "Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Empiris: Karakteristik Khas Dari Metode Meneliti Hukum," *Fiat Justisia Jurnal Ilmu Hukum* 8, no. 1 (2015): 15–35.

<sup>7</sup> Koko Abdul Kodir, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2017), hlm. 114

penelitian al-Qur'an yang diidentifikasi dengan istilah living Qur'an adalah salah satu paradigma dalam menempatkan al-Qur'an sesuai dengan masyarakat pembacanya. Definisi living Qur'an sebagai studi tentang al-Qur'an, namun tidak bertumpu pada eksistensi tekstualnya, melainkan studi tentang fenomena sosial yang lahir terkait dengan kehadiran al-Qur'an dalam wilayah geografi tertentu dan suatu masa tertentu.<sup>8</sup>

#### **D. Sumber Data**

Sumber data merupakan literatur rujukan yang digunakan oleh peneliti dalam melakukan penelitian, diantaranya adalah naskah *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam dan jurnal serta artikel lain yang berkaitan dengan penelitian yang dibahas, yaitu: "Telaah Kritis "*Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*" (Reorientasi Fikih Hukum Keluarga Indonesia)" oleh Abdul Khair, "Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia Studi Kasus CLD Kompilasi Hukum Islam" oleh Nurjihad. "Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah terhadap *Counter Legal Draft*-Kompilasi Hukum Islam dan *Qira'ah Mubadalah* ) oleh Lukman Budi Santoso, dan "Optimalisasi Pembaruan Hukum Islam dalam Bingkai Metodologis *Counter Legal Draft*" oleh Nur Muhammad Kasim.

#### **E. Keabsahan Data**

Sebagai penelitian kualitatif, maka penelitian ini harus memenuhi persyaratan sebagai suatu *disciplined inquiry*. Oleh karena itu, untuk mendukung

---

<sup>8</sup> Ida Zahara Adibah, Pendekatan Sosiologis Dalam Studi Islam, Jurnal Inspirasi-Vol. 1, No. 1 Januari-Juni 2017, 1-20, hlm 14-15.

signifikansi temuan dalam penelitian ini menggunakan tiga cara, yaitu; kredibilitas, dependabilitas, dan konfirmabilitas data.

Kredibilitas data dalam penelitian ini merupakan suatu upaya yang dilakukan oleh peneliti untuk menjamin kebenaran data dengan mengkonfirmasi data yang diperoleh kepada subyek penelitian. Tujuannya adalah untuk membuktikan bahwa apa yang ditemukan peneliti sesuai dengan realita dan juga sesuai dengan apa yang dilakukan subyek penelitian.<sup>9</sup>

Kemudian untuk dependabilitas data dilakukan untuk menghindari adanya kesalahan dalam memformulasikan hasil penelitian, maka hasil interpretasi data tersebut harus dikonsultasikan dengan berbagai pihak untuk ikut serta proses penelitian dan studi yang dilakukan oleh peneliti, supaya temuan studi tersebut dapat diandalkan (dependable) dan dipertanggungjawabkan secara ilmiah sesuai dengan kaidah metode penelitian yang berlaku.<sup>10</sup>

Sedangkan konfirmabilitas data digunakan untuk menilai hasil studi khususnya yang berkaitan dengan deskripsi temuan studi dan diskusi dari hasil diskusi. Sedangkan dependabilitas digunakan untuk menilai proses penelitian, yang dimulai dari pengumpulan data sampai pada bentuk laporan yang tersusun secara sistematis.<sup>11</sup>

#### **F. Metode Analisis Data**

Analisis data dalam penelitian ini merupakan metode analisis yang digunakan dalam penelitian kualitatif, yaitu dilakukan pada saat pengumpulan data

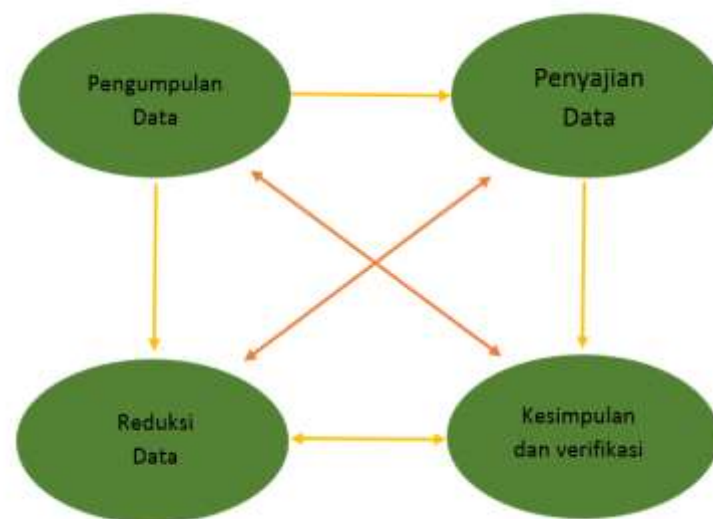
---

<sup>9</sup> Arief Furchan and Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Studi Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 76

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

<sup>11</sup> *Ibid.*

berlangsung, dan setelah selesai melakukan pengumpulan data dalam periode tertentu. Miles dan Huberman (1984), mengemukakan bahwa aktivitas dalam analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus menerus sampai tuntas, sehingga datanya telah jenuh. Aktivitas dalam analisis data, yaitu data *reduction*, data *display*, dan *conclusion drawing/ verification*.<sup>12</sup> Yang dapat digambarkan dengan diagram sebagai berikut:<sup>13</sup>



Gambar 3.1 Reduksi Data, Pengumpulan Data, Penyajian data, Kesimpulan dan Verifikasi

<sup>12</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif Dan R&D*, hlm. 246

<sup>13</sup> Yusdani, "Respons Pemikiran Islam Terhadap Perubahan Relasi Rakyat dan Negara di Indonesia Era Reformasi", *Disertasi Doktor*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016

## BAB IV

### HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN

#### A. Latar Belakang Terbentuknya *Counter Legal Draft KHI*

Lahirnya Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 pada awal paruh rezim Orde Baru menjadi sebuah symbol dan tonggak pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia. Tujuh belas tahun setelah lahirnya Undang-Undang tersebut, muncullah KHI Inpres Nomor 1 Tahun 1991 yang menjadi pedoman hukum bagi hakim di seluruh Pengadilan Agama di Indonesia. Setelah sekitar dua belas tahun eksistensi KHI menjadi pedomana hukum keluarga Islam, muncullah semangat bagi para akademisi muslim untuk melakukan rekonstruksi terhadap konten KHI. Menteri Agama RI melalui Inpres RI No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional mulai membentuk Pokja PUG Depag RI. Pokja ini kemudian merespon lahirnya RUU HTPA dengan menerbitkan naskah kritik terhadap KHI yang kemudian disebut dengan *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*. Tim CLD KHI dalam naskah tersebut menawarkan beberapa pemikiran baru dalam bidang hukum keluarga Islam yaitu perkawinan, waris, dan wakaf, dalam rumusannya tersebut tim CLD KHI mencoba untuk membongkar dan merekonstruksi pemahaman fikih lama yang telah dianut masyarakat Indonesia.

Sebagai penjabaran dari derasnya arus formalisasi syari'at Islam pasca jatuhnya rezim orde baru, membuat para tim penyusun CLD-KHI tertantang untuk



melahirkan pondasi syari'at Islam yang sesuai dengan karakter bangsa dan budaya Indonesia, serta sebagai wujud demokrasi dan untuk menegakkan hak-hak asasi manusia, termasuk hak-hak perempuan. Pondasi syari'at Islam yang dibangun oleh para tim CLD-KHI ini ditujukan sebagai respon atas agenda formalisasi syari'at Islam yang dinilai masih eksklusif, dan hanya berorientasi pada pencantuman kembali piagam Jakarta dan pendirian negara Islam, gerakan formalisasi syari'at Islam yang dilakukan oleh para kelompok Islamis ini juga dinilai telah mengabaikan pluralitas budaya dan mengesampingkan hak-hak perempuan.<sup>1</sup>

Dengan berdasarkan naskah KHI, tim CLD-KHI mencoba untuk mengubah kerangka pemikiran pembentukan hukum Islam dari “teosentrisme” menjadi “antoposentrisme”, dari elitis ke populis, dari deduktif ke induktif, dan dari *eisegese* ke *exegese*.<sup>2</sup> Perubahan tersebut dilakukan dengan mempertimbangkan realitas kebudayaan masyarakat Indonesia yang berbeda dengan Arab dan negara Timur Tengah lain, juga dengan mempertimbangkan keadaan perempuan di Indonesia yang saat itu sudah mampu untuk membiayai dirinya dan keluarganya, serta banyak perempuan yang mulai mengisi jabatan public, bahkan sector pemerintahan publik.<sup>3</sup>

Adanya kerangka berpikir inilah kemudian para tim rumusan CLD-KHI melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an dan hadis dengan menggunakan

---

<sup>1</sup> Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina, 2014), hlm. 209

<sup>2</sup> “*Eisegese* adalah tindakan membawa masuk pikiran atau ideologinya sendiri ke dalam *nash*, lalu menariknya ke luar dan mengklaimnya sebagai maksud Tuhan. Sedangkan “*Exegese* adalah tindakan para penafsir yang berusaha semaksimal mungkin untuk menempatkan *nash* sebagai ‘objek’ dan penafsir sebagai ‘subjek’ dalam suatu dialektika yang seimbang”. Baca Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI, *Pembaharuan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta, 2004). Hlm. 22-23

<sup>3</sup> Wahid, *Fiqh...*, hlm. 210

pendekatan kemaslahatan, kearifan lokal, *maqasid syari'ah*, dan akal public. Hal ini dapat dilihat dari kaidah ushul fikih yang dipakai dalam merumuskan ketentuan-ketentuan hukum Islam yang termuat dalam CLD-KHI. Sehingga, dapat dipahami bahwa ketentuan yang terdapat dalam CLD-KHI digali dan dirumuskan dari sumber-sumber syara' yang otoritatif, yaitu al-Qur'an dan Sunnah, serta khazanah keilmuan Islam klasik dengan melalui kajian terhadap kebutuhan, pengalaman, dan tradisi yang hidup dalam masyarakat Indonesia, serta pengalaman peradaban masyarakat Muslim baik di Barat dan di negara lain.<sup>4</sup>

POKJA PUG Departemen Agama melalui Tim Pembaruan KHI Menyusun *Counter Legal Draft* KHI, yang terdiri dari RUU Hukum Perkawinan Islam sejumlah 116 pasal, RUU Hukum Kewarisan Islam sebanyak 42 pasal; dan RUU Hukum Perwakafan Islam sejumlah 20 Pasal. Menurut Siti Musdah Mulia, kritik terhadap hukum keluarga Islam di Indonesia sudah sering dilakukan oleh banyak kalangan, namun belum ada pihak yang secara serius dan sistematis melakukan rekonstruksi dan perumusan ulang terhadap hukum keluarga Islam yang adil gender, menghargai hak asasi manusia dan pluralisme, mendorong tatanan kehidupan manusia yang demokratis, serta menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.<sup>5</sup>

Apabila dicermati rumusan dalam KHI mengandung setidaknya 19 isu krusial. Di antaranya adalah, masalah pengertian perkawinan, wali nikah, pencatatan perkawinan, batas usia perkawinan, mahar, kawin beda agama,

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Siti Musdah Mulia, *Muslimah Perempuan Perbaru Keagamaan Reformis*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), hlm. 391

poligami, hak cerai isteri dan rujuk, idah, ihdad, pencarian nafkah, perjanjian perkawinan, *nusyuz*, hak dan kewajiban, waris beda agama, anak di luar nikah, dan soal *'aul* dan *radd*. Ke 19 isu krusial ini yang menjadi focus tawaran baru dalam naskah CLD-KHI. Siti Musda Mulia juga mengharapkan dengan melalui draf ini hukum keluarga Islam di Indonesia dapat selaras dengan kehidupan demokrasi dan sesuai dengan karakter kebudayaan Indonesia. Sehingga, di masa yang akan datang, seluruh masyarakat di Indonesia memiliki kedudukan yang dan memperoleh perlakuan adil secara hkum, serta kaum perempuan dan kelompok minoritas tetap dilindungi dan djamin hak-haknya secara setara.<sup>6</sup>

*Counter Legal Draft* KHI ini disusun dengan berdasarkan 6 prinsip dasar yang menjadi pondasi rumusan ketentuan hukumnya, yaitu;

1) Prinsip Kemaslahatan (*Al-Maslahah*)

Sesungguhnya hakikat dari ketentuan syariat hukum Islam tidak memiliki tujuan lain selain untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara universal (*jalb al-maslahih*) serta menolak segala bentuk kemudhratan (*dar' al-mafasid*). Menurut Siti Musdah Mulia dengan mengambil pendapat dari Ibn Qayyim Al-Jauziyah, menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan kemaslahatan manusia secara universal yaitu; kemaslahatan (*al-maslahah*), keadilan (*al-'adl*), kerahmatan (*al-rahmah*), dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip-prinsip inilah yang seharusnya menjadi dasar dan substansi dari pembentukan hukum Islam. Menurutnya,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti bertentangan dengan cita-cita hukum Islam.<sup>7</sup>

Hal lain yang tidak kalah penting, apabila acuan hukumnya adalah kemaslahatan, perlu kiranya agar dibedakan antara kemaslahatan yang bersifat individual-subjektif, yaitu kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang secara individual dan kemaslahatan yang bersifat social-objektif, yaitu kemaslahatan yang bersangkutan dengan kepentingan orang banyak.<sup>8</sup>

## 2) Prinsip Keadilan dan Kesetaraan Gender (*Al-Musawwah Al-Jinsiyyah*)

Perlu dipahami bahwa gender dan seks merupakan dua entitas yang berbeda. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi social-budaya yang dikonstruksi oleh masyarakat, sedangkan seks secara umum merupakan perbedaan laki-laki dan perempuan secara biologis. Sehingga, dapat diartikan bahwa gender tidak ada kaitannya dengan seks atau perbedaan secara biologis. Karena, perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan tidak ada yang perlu dipersoalkan, perbedaan biologis tersebut juga dapat diartikan sebagai kodrat Tuhan yang tidak dapat diubah. Namun, akan menjadi masalah apabila perbedaan jenis kelamin tersebut menyebabkan munculnya ketidakadilan perlakuan social antara laki-laki dan perempuan.<sup>9</sup> Contohnya seperti, perempuan hanya diperbolehkan untuk bekerja dalam lingkup privat atau domestic, karena area public hanya diperuntukkan bagi laki-laki.

---

<sup>7</sup> *Ibid*, hlm. 392

<sup>8</sup> *Ibid*.

<sup>9</sup> *Ibid*.

Dinilah pentingnya untuk melakukan pemisahan terhadap seks dan gender secara proporsional. Dari sudut gender, hubungan antara laki-laki dan perempuan harus diletakkan dalam konteks kesetaraan dan keadilan. Ketidakadilan gender ini selain bertentangan dengan spiril Islam, hal tersebut juga akan memarginalkan dan mendekriminasi kaum perempuan. Karena dalam ajaran Islam sangat tegas mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki derajat yang sama. Yang membedakannya di antara mereka adalah kadar ketaqwaan mereka. Al-Qur'an sendiri juga tidak pernah menyebutkan superioritas dan inferioritas berdasarkan jenis kelamin.<sup>10</sup>

Prinsip ini mutlak terdapat dalam hukum Islam, sebab kesetaraan dan keadilan merupakan salah satu prinsip dasar dalam mewujudkan keadilan social. Tanpa kesetaraan gender, keadilan social tidak akan pernah terwujud. Menurut Musdah Mulia, hal inilah yang menjadi konstruksi social hukum Islam di Indonesia, karena hukum Islam yang dipahami, diyakini dan diamalkan oleh masyarakat lahir dari budaya patriarkis, dimana laki-laki selalu menjadi pusat kuasa, sedangkan perempuan berada pada posisi kedua setelah laki-laki. Untuk itu, upaya merekonstruksi hukum Islam atau fikih dalam konteks sekarang, tidak cukup hanya sekedar melakukan penafsiran ulang, tetapi harus melalui proses dekonstruksi (pembongkaran) terhadap ikatan ideologi patriarkis yang telah ada selama bertahun-tahun.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 393

<sup>11</sup> *Ibid*.

### 3) Prinsip Penegakan HAM (*Iqamah Al-Huquq Al-Insaniyah*)

Hak asasi manusia ditujukan sebagai hak-hak yang dimiliki manusia karena hal tersebut merupakan hak yang terberikan pada manusia secara mutlak. Hak asasi manusia menjabarkan aspek-aspek kemanusiaan yang perlu dilindungi dan dijamin dengan tujuan untuk menjaga martabat manusia dan menghormati eksistensi manusia secara utuh. Karena Allah menciptakan manusia dengan martabatnya, sehingga dapat dipahami bahwa hak asasi manusia dimiliki manusia karena hal tersebut merupakan pemberian dari Allah Swt. Oleh karena itu, setiap manusia yang lahir di muka bumi secara otomatis telah memiliki hak asasi manusia.<sup>12</sup>

Islam dengan nilai-nilai universalnya, memiliki komitmen dan perhatiannya terhadap tegaknya hak asasi manusia dalam kehidupan masyarakat. Apabila dilihat dari segi sejarah, agama Islam hadir untuk menegakkan hak asasi manusia, hal tersebut tercermin bahwa Islam hadir untuk mengembalikan hak-hak kaum *mustadh'afin* yang telah diambil oleh para penguasa. Misalnya, Islam hadir untuk mengembalikan hak-hak kaum perempuan, para budak, dan orang miskin. Kelompok inilah yang rentan kehilangan hak asasi manusianya, untuk itu Islam datang untuk melindungi hak-hak kaum yang lemah.<sup>13</sup>

Dalam Islam terdapat beberapa hak asasi manusia yang harus diupayakan sepenuhnya, baik secara individu maupun negara. Diantaranya adalah, hak hidup (*hifzh al-nafs au al hayah*), hak kebebasan beragama (*hifzh al-di*), hak kebebasan berpikir (*hifzh al-'aql*), hak property (*hifdz al-mal*), hak untuk mempertahankan

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid*, hlm. 393

nama baik (*hifzh al-‘irdh*), dan hak untuk memiliki garis keturunan (*hifzh al-nash*). Dengan adanya komitmen untuk melindungi hak-hak asasi manusia inilah, ketentuan hukum Islam dapat diacukan.<sup>14</sup>

#### 4) Prinsip Pluralisme (*Al-Ta’addudiyah*)

Dengan adanya kondisi negara Indonesia yang sangat plural karena banyaknya etnis, ras, budaya, dan bahasa yang beragam, begitu juga dengan agama. Sehingga, keberagaman dan kemajemukan di Indonesia tidak dapat dihindari. Keberagaman dan kemajemukan tersebut telah ada dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Tidak hanya dalam ruang lingkup besar seperti negara, namun pluralitas tersebut dapat berlangsung bahkan dalam ruang lingkup terkecil, yaitu keluarga.<sup>15</sup> Untuk menghadapi kenyataan tersebut, tentu dibutuhkan mekanisme untuk menyikapi keadaan pluralitas sebagai kenyataan dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Sikap antipati terhadap pluralitas, selain merupakan tindakan yang tidak tepat, juga akan kontraproduktif terhadap kehidupan masyarakat yang damai.

#### 5) Prinsip Nasionalitas (*Muwathanah*)

Sebagai sebuah negara Indonesia dibangun bukan dari satu komunitas agama saja. Karena pada saat berdirinya negara Indonesia, ia tidak merekrut anggotanya berdasarkan kriteria agama, tetapi pada nasionalitas. Dengan kata lain, bahwa yang menyatukan seluruh warga Indonesia bukanlah berdasar dari agama mereka, tetapi berdasarkan nasionalitas (*mawathanah*). Kemerdekaan Indonesia

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

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

dapat terwujud karena berasal dari hasil jerih payah seluruh masyarakat Indonesia, tidak hanya dari kalangan orang Islam, tetapi juga orang dari kalangan agama non Islam. Dari hal tersebut, Indonesia tidak mengenal adanya warga negara kelas kedua. Untuk, masyarakat non Islam di Indonesia tidak bisa dikatakan sebagai *dzimmi* atau *ahl al-dzimmah* dalam pengertian fikih politik Islam klasik.<sup>16</sup>

Kenyataan nasionalitas yang ada di Indonesia seharusnya menjadi pondasi dalam menggali dan merumuskan hukum Islam. Hal ini penting dilakukan, karena sebagai agama yang paling banyak dianut oleh masyarakat Indonesia, hal-hal yang berkaitan dengan agama Islam tidak pernah menjadi urusan umat Islam sendiri, namun juga umat lain. Hal yang terjadi pada Islam dan umatnya tentu akan berdampak besar terhadap orang lain (*al-akhar*). Upaya ini menjadi sulit untuk dilakukan di tengah kecenderungan untuk menghidupkan secara terus-menerus fikih Islam klasik. Menurut Musdah Mulia realitas pluralisme yang ada di Indonesia tidak boleh dinafikkan, karena hal tersebut merupakan factor determinan di dalam memformat hukum Islam Indonesia.<sup>17</sup>

#### 6) Prinsip Demokratis (*Al-Dimuqrathiyah*)

Demokrasi dimaknai sebagai gagasan yang percaya pada prinsip kebebasan, kesetaraan, dan kedaulatan manusia untuk mengambil keputusan yang berkaitan dengan urusan public, apabila dikaitkan dengan prinsip-prinsip dasar Islam, demokrasi tidak bertentang dengan Islam. Hal tersebut tercermin, dari beberapa konsep ajaran Islam yang sejalan dengan prinsip demokrasi adalah; *pertama, al-*

---

<sup>16</sup> *Ibid*, hlm. 395

<sup>17</sup> *Ibid*.



*musawah* (egalitarianism), yang artinya bahwa manusia memiliki derajat dan kedudukan yang sama di hadapan Allah Swt. *Kedua, al-hurriyah* (kemerdekaan). *Ketiga, al-ukhuwwah* (persaudaraan). *Keempat, al-'adalah* (keadilan) yang intinya pada pemenuhan hak asasi manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat di suatu negara. *Kelima, al-syura* (musyawarah). Artinya seluruh masyarakat memiliki hak untuk terlibat dan berpartisipasi dalam urusan public yang menyangkut kepentingan bersama. Untuk itu, penyusunan Kompilasi Hukum Islam yang ideal seharusnya bersendikan kelima ajaran pokok tersebut.<sup>18</sup>

Keenam prinsip itulah yang kemudian menjadi visi dari CLD-KHI yang ditawarkan oleh para perumus. Menurut para tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI, “Keenam pendekatan ini selain akan mengantarkan Syari’at Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan juga akan lebih sesuai atau kompatibel dengan kehidupan demokrasi modern”.<sup>19</sup>

Hasil penalaran tersebut kemudian “dibumikan” ke dalam tatanan konteks keindonesiaan, terutama terhadap konteks perundang-undangan yang berlaku. Hal ini sejalan dengan prinsip legislasi bahwa ketentuan hukum yang datang kemudian tidak boleh bertentangan dengan hukum sebelumnya. Sebelum CLD-KHI dirumuskan, MPR telah berupaya untuk melakukan amandemen terhadap UUD 1945 sebanyak 4 kali. Hal terpenting dari substansi amandemen adalah menempatkan demokrasi, kesetaraan, dan hak asasi manusia pada posisi yang strategis.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid*, hlm. 396

<sup>19</sup> Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI, *Pembaharuan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: 2004), hlm. 3

<sup>20</sup> Marzuki Wahid, *Fiqh...*, hlm. 212

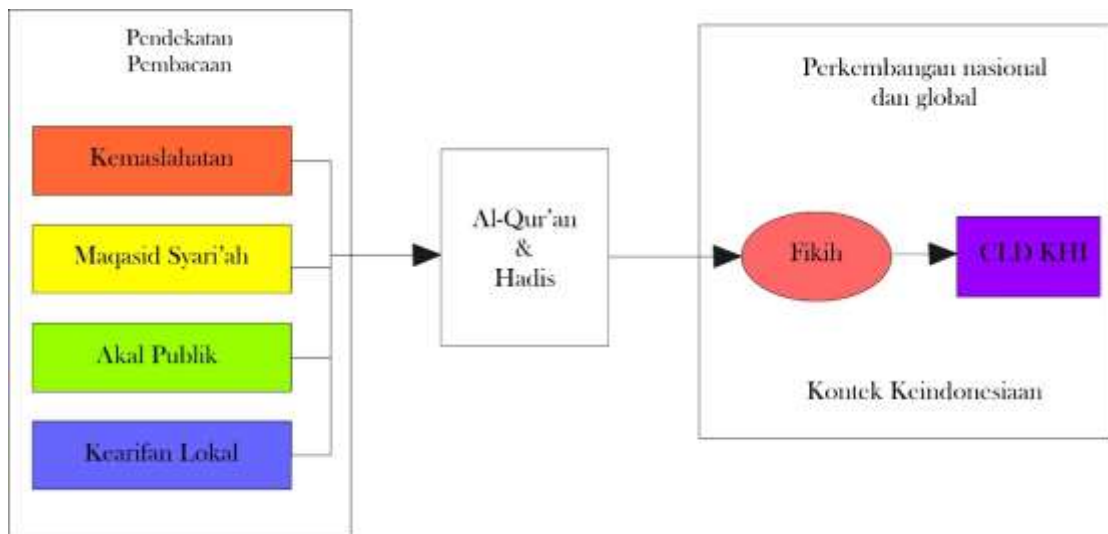
Selain amandemen UUD 1945, juga terdapat sejumlah UU yang telah ditetapkan, seperti UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesaha CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*), UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, UU Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan ICCR (*International Covenant on Civil and Political Rights*), UU Nomor 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan ICESCR (*International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights*). Adanya sejumlah UU inilah yang menjadi kerangka untuk rumusan CLD-KHI yang kemudian diredaksikan dalam bentuk pasal dan ayat.<sup>21</sup>

Dengan enam prinsip dasar tersebut sebagai visi CLD-KHI secara tegas memosisikan hukum Islam dalam kerangka hukum nasional dan mengupayakan perubahan terhadap relasi gender pada masyarakat Indonesia paska berakhirnya Orde Baru. Menurut pandangan tim CLD-KHI, perubahan relasi gender, baik dalam lingkup nasional maupun lingkup internasional, tetap membutuhkan adanya rumusan hukum Islam yang sesuai dengan perubahan tersebut. Alur penafsiran yang dilakukan oleh tim CLD KHI dalam merumuskan hukumnya dapat dilihat dalam gambar berikut:<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina, 2014), hlm. 211



Gambar 4.1 Alur Penafsiran Ajaran Islam oleh tim CLD KHI<sup>23</sup>

## B. Konsep Perkawinan dalam CLD-KHI

Pengertian perkawinan dalam CLD-KHI yang terdapat pada pasal 2 RUU Kitab Hukum Perkawinan Rumusan CLD-KHI, didefinisikan sebagai suatu akad yang sangat kuat (*mitshaqon gholidon*) yang dilakukan oleh kedua calon laki-laki dan perempuan untuk membangun suatu keluarga yang dilaksanakan dengan berdasar prinsip kerelaan dan kesepakatan antara kedua belah pihak. Pengertian lain tentang perkawinan juga disebutkan bahwa perkawinan tidak hanya masuk dalam kategori ibadah (*laysa min bab al-'ibadat*), tetapi perkawinan merupakan akad *muamalah*, yaitu suatu kontrak atau perjanjian sosial antar manusia yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan perempuan.<sup>24</sup>

Sebagaimana yang sudah dijelaskan bahwa perkawinan merupakan kontrak sosial antara laki-laki dan perempuan dengan tujuan untuk membangun sebuah

<sup>23</sup> *Ibid*, hlm. 211

<sup>24</sup> *Ibid*, hlm. 215

keluarga, maka perkawinan dapat dibatasi oleh waktu dengan melalui perjanjian yang telah ditentukan oleh kedua belah pihak, hal tersebut dibolehkan dan diakomodasi dalam rumusan CLD-KHI. Namun, dengan catatan selama perkawinan tersebut tidak menimbulkan kerugian dan kemadhratan antar kedua belah pihak, serta masih terdapat perlindungan hukum terhadap akibat-akibat yang terjadi, terutama bagi pihak perempuan, maka hal tersebut tidak berlaku.<sup>25</sup>

Adanya perjanjian dan pelaksanaan perkawinan tersebut, maka tentu terdapat beberapa hal yang perlu dicapai dengan adanya akad tersebut. Untuk itu, tim CLD-KHI juga merumuskan beberapa asas, prinsip, dan tujuan perkawinan.

Dalam rumusan CLD-KHI hal yang menjadi prinsip dan konsekuensi paling mendasar dari rumusan tersebut adalah prinsip kesetaraan, keadilan, dan kemaslahatan. Untuk itu, dalam Pasal 3 Kitab Hukum Perkawinan Rumusan CLD-KHI menetapkan bahwa asas perkawinan dalam Islam adalah monogami (*tawahdud az-zawjah*). Apabila perkawinan dilakukan bertentangan dengan asas tersebut, sebagaimana yang disebutkan dalam Pasal 3, maka perkawinan tersebut dinyatakan batal secara hukum.<sup>26</sup>

Prinsip perkawinan yang dimuat dalam CLD-KHI tercantum dalam Pasal 4 yang menyatakan bahwa perkawinan harus dilaksanakan atas prinsip kerelaan (*al-taraadli*), kesetaraan (*al-musaawah*), keadilan (*al-'adaalah*), kemaslahatan (*al-maslahat*), pluralisme (*al-ta'addudhiyyah*), dan demokrasi (*al-diimuqrathiyyah*). Selain asas, dan prinsip perkawinan, dalam Pasal 5 Kitab Hukum Perkawinan

---

<sup>25</sup> *Ibid*, hlm. 216

<sup>26</sup> *Ibid*, hlm. 386

Rumusan CLD-KHI juga menyatakan tentang tujuan perkawinan. Terdapat dua poin penting tujuan perkawinan dalam rumusan CLD-KHI. *Pertama*, untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang bahagia dan sejahtera (*Sakinah*) berlandaskan kasih sayang (*mawaddah dan rahmah*). *Kedua*, untuk memenuhi kebutuhan biologis secara legal, sehat, aman, nyaman, dan bertanggung jawab.<sup>27</sup>

### **1. Syarat dan Rukun Nikah**

Syarat dan rukun merupakan aspek penting yang mempengaruhi sah atau tidaknya suatu perbuatan hukum. Syarat adalah hal-hal yang harus dipenuhi sebelum melakukan suatu perbuatan hukum, sedangkan rukun merupakan suatu tatanan atau hal-hal yang harus ada saat pelaksanaan perbuatan hukum tersebut berlangsung.

Dalam rumusan CLD-KHI, rukun dan syarat perkawinan telah diatur sedemikian rupa, agar pelaksanaan perkawinan dapat dinyatakan sah secara hukum. Apabila, syarat dan rukun perkawinan tersebut ada yang tidak terpenuhi, maka perkawinan tersebut batal secara hukum. Untuk itu, rukun yang harus dipenuhi dalam melaksanakan perkawinan menurut CLD-KHI adalah sebagai berikut:<sup>28</sup> a) calon suami, b) calon isteri, c) ijab dan Kabul, d) saksi, e) pencatatan oleh pemerintah.

Sebagaimana yang telah dipaparkan bahwa rukun perkawinan dalam CLD-KHI tidak menyebutkan wali nikah, untuk itu calon mempelai dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa didampingi wali dari masing-masing pihak. Begitu juga

---

<sup>27</sup> *Ibid*, hlm. 387

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 388

dengan pencatatan perkawinan yang menjadi rukun yang harus dipenuhi, menurut tim CLD KHI pencatatan perkawinan tersebut dapat mempengaruhi sah atau tidaknya perkawinan. Sedangkan untuk syarat perkawinan yang harus dipenuhi menurut rumusan CLD-KHI, yaitu:<sup>29</sup> a) berakal sehat, b) berumur 21 tahun, c) dewasa/cakap/matang (*rasyid'ah*).

## 2. Ijab dan Kabul

Dalam CLD-KHI akad nikah merupakan rangkaian ijab dan Kabul yang diucapkan oleh kedua calon mempelai dihadapan pegawai pencatatan nikah dan disaksikan oleh dua orang saksi.<sup>30</sup> Perkawinan harus disaksikan sekurang-kurangnya oleh dua orang perempuan atau dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki dan satu orang perempuan. Pelaksanaan ijab dan kabul tersebut harus dilaksanakan secara jelas dan pasti, untuk itu kesepakatan yang harus dibuat oleh kedua mempelai harus sesuai dengan yang telah disepakati, baik itu jenis mahar, jumlah mahar, dan lain-lain.

Tata cara pelaksanaan ijab dan kabul telah diatur dalam rumusan CLD-KHI, baik bagi kedua mempelai dan wakil atau wali bagi kedua mempelai, ijab dan kabul tersebut dapat dilaksanakan sebagai berikut:<sup>31</sup>

- 1) Ijab dan kabul dapat dilakukan baik oleh calon suami dan calon isteri;
- 2) Apabila calon suami atau calon isteri berhalangan, maka ijab dan kabul dapat diwakilkan kepada pihak lain dengan memberikan kuasa yang jelas dan tegas secara tertulis;

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid*, hlm. 385

<sup>31</sup> *Ibid*, hlm, 388

- 3) Apabila salah satu calon mempelai keberatan calon pasangannya diwakili, maka akad nikah tersebut tidak boleh dilaksanakan.

Dalam pelaksanaan ijab dan kabul, salah satu rukun yang harus dipenuhi adalah saksi, dalam pasal 11 Kitab Hukum Perkawinan Rumusan CLD-KHI terdapat beberapa ketentuan yang harus dipenuhi oleh saksi, yaitu:

- 1) Posisi perempuan dan laki-laki adalah sama
- 2) Akad nikah harus disaksikan sekurang-kurangnya dua orang saksi laki-laki atau dua orang saksi perempuan
- 3) Persyaratan seseorang dapat menjadi saksi, adalah sebagai berikut; a) berumur minimal 21 tahun, b) berakal sehat, c) cakap/ matang, d) ditunjuk berdasarkan kesepakatan dari pihak calon suami dan pihak calon isteri.

### 3. Mahar

Agar sesuai dengan prinsip-prinsip yang diusung CLD-KHI yaitu kesetaraan dan kerelaan, maka pemberian mahar dalam CLD-KHI wajib diberikan sebagaimana ketentuan dalam KHI dan fikih madzhab Syafi’I, tetapi pemberian mahar tersebut dapat dilakukan oleh calon suami dan atau calon isteri yang disesuaikan dengan budaya dan adat yang berlaku, sehingga pemberian mahar menurut CLD-KHI tidak mutlak kewajiban suami kepada isteri.<sup>32</sup> Sebagaimana yang tercantum dalam Pasal 14 CLD KHI ayat (1) *“Calon mempelai wajib memberikan mahar kepada calon pasangannya sesuai dengan kebiasaan (budaya setempat)”*. Pasal 14 ayat (2) menyatakan bahwa *“Jumlah, bentuk, dan jenis mahar disepakati oleh kedua belah pihak sesuai dengan kemampuan pemberi”*. Dapat

---

<sup>32</sup> *Ibid*, hlm. 217

diamati bahwa ketentuan dalam pasal tersebut hanya mencantumkan “calon mempelai” atau “calon pasangannya” tanpa menyebutkan dari calon mempelai laki-laki (calon suami) dan calon mempelai perempuan (calon isteri). Kemudian dalam Pasal 16 CLD KHI dijelaskan bahwa mahar menjadi milik penuh pasangan penerima setelah akad nikah dilangsungkan. Sebagaimana dalam pasal 1 ayat (3) BAB IX mengenai Ketentuan Umum dalam CLD KHI yang menyatakan bahwa *“mahar adalah suatu pemberian dari salah satu calon mempelai kepada pasangannya untuk kepentingan perkawinan”*.

#### **4. Hak, Kewajiban, dan Kedudukan Suami Isteri**

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa definisi perkawinan dalam CLD KHI yang tercantum dalam Pasal 2 adalah suatu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidhan* yang dilakukan oleh calon mempelai laki-laki dan perempuan untuk membentuk keluarga dengan didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak. Disusul dalam Pasal 4 bahwa perkawinan harus didasarkan pada enam prinsip pokok yang menjadi pondasi ketentuan hukum CLD KHI (kerelaan, kesetaraan, keadilan, kemaslahatan, pluralisme, dan demokrasi). Dengan tujuan sebagaimana dalam Pasal 5 CLD KHI bahwa tujuan perkawinan adalah untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang bahagia dan sejahtera dengan berlandaskan kasih sayang, serta sebagai saran untuk memenuhi kebutuhan biologis secara legal, sehat, aman, nyaman, dan bertanggung jawab.

Untuk mewujudkan tujuan perkawinan tersebut maka diatur pula hak dan kewajiban suami isteri yang tercantum dalam Pasal 45 ayat (1) yang menyatakan bahwa kedudukan, hak, serta kewajiban suami isteri adalah setara, baik itu dalam



kehidupan rumah tangga ataupun dalam kehidupan masyarakat. Dalam ayat (2) dijelaskan bahwa suami isteri sama-sama memiliki hak dan kewajiban untuk menegakkan kehidupan rumah tangga yang *Sakinah, mawadah, warahmah*, sebagaimana dalam tujuan perkawinan yang terdapat pada Pasal 5. Dalam Pasal 46 dijelaskan pula beberapa hak yang harus dipenuhi oleh suami dan isteri, Pasal 46 ayat (1) menjelaskan bahwa suami isteri berhak untuk; a) memilih dan memeluk suatu agama; b) memilih peran dalam kehidupan rumah tangga dan masyarakat sesuai dengan kemampuan dan kesepakatan bersama; c) menentukan jangka waktu perkawinan; d) menentukan pilihan memiliki keturunan atau tidak; e) menentukan jumlah anak, jarak kelahiran, dan alat kontrasepsi yang digunakan; f) menentukan tempat kediaman bersama; g) memiliki usaha ekonomi produktif; dan h) melakukan perbuatan hukum. Kemudian dalam ayat (2) dijelaskan bahwa hak-hak tersebut dimiliki oleh kedua belah pihak setelah berlangsungnya akad nikah.

## 5. Talak

Apabila dalam pernikahan terdapat masalah hingga tidak dapat menemui jalan keluar, maka suami dan isteri sama-sama memiliki hak untuk mengajukan cerai. Bagi suami, hak cerai disebut dengan *talak*, sedangkan untuk isteri hak cerai disebut dengan *khuluk*. Seluruh proses perceraian harus dilakukan di Pengadilan Agama di hadapan para hakim pengadilan, dengan melalui permohonan, baik oleh suami maupun isteri. Cerai gugat yang dahulu dikenal sebagai cara isteri untuk mengajukan cerai dihapuskan oleh CLD-KHI, karena semua perceraian harus dilakukan dengan permohonan, tidak lagi dengan gugatan.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*,

## 6. Masa *'Iddah*

Untuk masa *'Iddah* sebagaimana dalam rumusan CLD-KHI, baik suami dan isteri sama-sama memiliki masa *'Iddah* (masa tunggu sebagai masa transisi akibat putusnya perkawinan) dan *Ihdad* (masa berkabung karena kematian salah satu pihak suami atau isteri). Selain dengan hal yang berhubungan dengan masalah reproduksi, ketentuan masa *'Iddah* atau masa tunggu bagi suami dan isteri adalah sama atau setara.<sup>34</sup> Sebagaimana dalam Pasal 88 CLD KHI ayat (3) yang menjelaskan bahwa masa *'iddah* bagi perempuan apabila disebabkan karena kematian berlangsung selama 130 hari. Apabila perkawinan putus akibat perceraian maka masa transisi (*'iddah*) bagi perempuan yang masih haid adalah 3 kali suci, sekurang-kurangnya adalah 90 hari, dan bagi perempuan yang tidak haid ditetapkan selama 90 hari. Kemudian masa *'Iddah* bagi laki-laki tercantum pada Pasal 88 ayat (7) yang menyatakan bahwa apabila perkawinan putus akibat kematian maka masa transisi (*'Iddahi*) bagi laki-laki adalah 130 hari. Apabila perkawinan putus akibat perceraian maka masa transisi tersebut dapat disesuaikan dengan masa transisi mantan istrinya.

## 7. Poligami

Sebagai konsekuensi paling mendasar dengan adanya prinsip kesetaraan, keadilan, dan kemaslahatan adalah bahwa asas perkawinan dalam Islam yang tercantum dalam rumusan CLD-KHI ditetapkan monogami (*tawahdud az-zawjah*).

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

Untuk itu, dalam rumusan CLD-KHI, poligami dihukumi *haram lighairihi* (dilarang mutlak karena adanya sebab-sebab yang lain). Sehingga, segala jenis ketentuan dan pasal dalam KHI yang mengatur dan berkaitan dengan poligami dihilangkan, kecuali satu pasal bahwa “asas perkawinan dalam Islam adalah monogami”.<sup>35</sup>

## 8. Perkawinan Beda Agama

Selain beberapa poin tentang konsep pembaharuan perkawinan diatas, CLD-KHI juga mengakomodasi perkawinan beda agama sebagai penjabaran dari prinsip pluralisme, melalui kajian ayat-ayat al-Qur’an, kajian historis, dan kenyataan sosiologi masyarakat Indonesia yang banyak melakukan perkawinan beda agama. Perkawinan beda agama dibolehkan secara tegas dalam CLD-KHI. Menurut para perumus CLD-KHI, perkawinan beda agama dilindungi dalam Islam. Apapun agama yang dianut tidak menjadi syarat sah bagi perkawinan, dan juga tidak menyebabkan batalnya perkawinan, perkawinan juga tidak batal apabila salah satu pihak baik suami atau isteri pindah agama setelah melangsungkan perkawinan. Perkawinan beda agama juga wajib dicatatkan oleh negara. Sedangkan agama yang akan dianut oleh anaknya, tidak harus mengikuti orang tuanya, tetapi menjadi hak anak tersebut untuk memilih agama yang akan dianut.<sup>36</sup> Sebagaimana dalam Pasal 49 CLD KHI yang menyatakan bahwa perkawinan antara orang Islam dengan orang bukan Islam diperbolehkan selama masih dalam batas-batas untuk mencapai tujuan perkawinan. Perkawinan tersebut juga harus didasarkan pada prinsip saling

---

<sup>35</sup> *Ibid*, hlm. 218

<sup>36</sup> *Ibid*.

menghargai dan menjunjung tinggi hak kebebasan dalam menjalankan ibadahnya masing-masing. Sebelum dilaksanakan perkawinan, kedua calon mempelai wajib untuk memperoleh pengertian dan penjelasan adanya konsekuensi dan kemungkinan lain yang akan terjadi akibat perkawinan tersebut. Begitu juga dalam Pasal 50 CLD KHI yang menjelaskan agama anak, dalam ayat (1) dijelaskan bahwa sebelum anak berusia 18 tahun, maka agama anak tersebut untuk sementara ditentukan dan disepakati oleh kedua orang tuanya. Setelah anak tersebut berumur diatas 18 tahun, maka ia berhak untuk menentukan agama yang akan dianutnya, sebagaimana yang ada dalam Pasal 50 ayat (2).

#### **9. Waris**

Di dalam CLD KHI tidak jelaskan ap aitu yang dimaksud dengan hukum kewarisan sebagaimana yang ada dalam Pasal 171 KHI. Namun, dapat dipahami bahwa hukum kewarisan merupakan aturan hukum yang mengatur pembagian harta waris dari seseorang yang telah meninggal (pewaris), kepada siapa saja yang berhak untuk menerima, dan berapa besar bagian masing-masing para ahli waris.

Unsur-unsur kewaris atau rukum waris adalah sesuatu yang harus ada untuk terjadinya peristiwa kewarisan. Dalam fikih mawaris terdapat tiga unsur waris yaitu pewaris, ahli waris, dan harta waris. Tiga unsur pokok tersebut dijelaskan dalam CLD KHI Pasal 1 huruf a,b,c, dan hurud d. Dalam Pasal 1 huruf a CLD KHI dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan pewaris adalah orang yang telah meninggal dunia, ia memiliki harta untuk diberikan kepada para ahli warisnya. Selanjutnya yang dimaksud dengan ahli waris dijelaskan dalam Pasal 1 huruf b

bahwa ahli waris merupakan orang yang memiliki hubungan darah ataupun hubungan perkawinan dengan pewaris.

Selanjutnya dalam Pasal 7 CLD KHI yang dimaksud dengan ahli waris ialah orang yang berhak untuk mewarisi. Di dalam ketentuan hukum CLD KHI dijelaskan bahwa ahli waris dianggap sah dengan didasarkan pada data yang benar, tetapi apabila terjadi perselisihan mengenai keabsahan ahli waris dapat diputuskan melalui pengadilan, sebagaimana yang dijelaskan dalam Pasal 3 CLD KHI. Kemudian dalam Pasal 4 dijelaskan sebab terjadinya kewarisan, dalam Pasal 4 huruf a dijelaskan sebab terjadinya kewarisan karena adanya hubungan darah atau kekerabatan, yang terdiri dari kelompok laki-laki (ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman, kakek), dan kelompok perempuan (ibu, anak perempuan, saudara perempuan, bibi, dan nenek). Kemudian dalam Pasal 4 huruf b dijelaskan bahwa peristiwa kewarisan dapat terjadi karena adanya hubungan perkawinan yang terdiri dari duda atau janda. Berbeda dengan KHI yang menyebutkan syarat untuk menjadi ahli waris adalah harus beragama Islam, dalam CLD KHI tidak menyebutkan syarat ahli waris harus beragama Islam, namun hanya menyebutkan adanya hubungan darah atau kekerabatan dan hubungan perkawinan. Hal tersebut sesuai dengan nilai-nilai yang menjadi pondasi ketentuan hukum CLD KHI yaitu pluralisme.

Selanjutnya, dalam Pasal 16 CLD KHI mengenai hak waris bagi anak yang lahir di luar hubungan perkawinan yang sah, sebagaimana isi pasal tersebut dijelaskan bahwa anak yang lahir di luar hubungan perkawinan, apabila ayah biologisnya diketahui dan telah ditetapkan oleh pengadilan, maka anak tersebut

tetap memiliki hak waris dari ayah biologisnya. Sehingga, dalam Pasal 16 CLD KHI anak di luar perkawinan tetap memiliki hak waris atas ayah biologisnya.

Gagasan pembaharuan lain dalam hukum waris terdapa dalam Pasal 8 CLD KHI mengenai bagian anak laki-laki dan perempuan. Dalam pasal tersebut dijelaskan bahwa jika ahli waris meninggalkan anak laki-laki dan anak perempuan, maka bagian anak laki-laki dan perempuan adalah sama (1:1). Sehingga tidak ada perbedaan jumlah harta waris di antara keduanya.

Kemudian gagasan pembaharuan lain dalam CLD KHI, yaitu ditiadakannya *'aul* dan *radd*. Sebagaimana dalam Pasal 20 CLD KHI yang menjelaskan apabila terjadi kekurangan dan kelebihan harta warisan. Dalam pasal tersebut dijelaskan jika angka pembilang lebih besar daripada angka penyebut dalam pembagian harta waris di antara para ahli waris *dzawil furud*, maka kekurangan bagian dari harta waris tersebut diambilkan secara berturut dari bagian saudara seayah atau saudara sekandung, kemudian bagian anak. Namun, apabila angka pembilang lebih kecil daripada angka penyebut, maka adanya kelebihan harta warisan tersebut ditambahkan untuk bagian para ahli waris *dzawil furud* dan tidak diberikan kepada kelompok *'ashobah*. Bagian untuk ayah, ibu, suami, dan isteri tidak dapat dikurangi ataupun ditambah dari bagian yang lain.

### **C. Counter Legal Draft KHI sebagai Gagasan Pembaharuan Undang-**

#### **Undang Perkawinan di Indonesia**

Keberadaan hukum keluarga Islam di Indonesia selalu mengambil dua bentuk dalam kebijakan hukumnya, yaitu hukum normatif dan hukum formal. Hukum normatif yang dimaksud adalah hukum yang secara sadar

diimplementasikan oleh umat Islam, sedangkan yang dimaksud hukum formal adalah hukum yang dilegislasikan sebagai hukum positif. Hukum normatif menggunakan pendekatan secara kultural, sedangkan hukum formal menggunakan pendekatan struktural dalam pembentukan hukumnya. Hukum Islam sebagai hukum formal di Indonesia, memiliki dua cara dalam pembentukan legislasinya. *Pertama*, dilegislasikan secara formal untuk umat Islam seperti legislasi UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, dan UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. *Kedua*, materi-materi hukum Islam yang dijadikan produk hukum diintegrasikan ke dalam kerangka hukum nasional tanpa menyebutkan hukum Islam secara formal, seperti UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.<sup>37</sup>

Selain hukum normatif dan hukum formal sebagai hukum yang berlaku bagi umat Islam, pemerintah Indonesia juga telah membentuk suatu pedoman hukum Islam yang dikenal dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI merupakan suatu produk kebijakan hukum dari pemerintah Orde Baru yang proses pembentukannya menggunakan hukum normatif Islam sebagai dasar hukumnya, seperti halnya yang tercantum dalam kitab-kitab fikih, khususnya fikih mazhab Syafi'i. Penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) berlangsung selama enam tahun (1985-1991), kemudia KHI disahkan oleh pemerintah Indonesia pada 10 Juni 1991 dengan berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991, kemudian dikukuhkan sebagai pedoman

---

<sup>37</sup> Siti Musdah Mulia, *Muslimah...*, hlm. 358

resmi bagi para hakim Peradilan Agama di seluruh Indonesia dalam bidang hukum material.<sup>38</sup>

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia terdiri dari dua sumber utama, yaitu UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagai hukum normatif dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai hukum formal. Kemudian bagaimana perbedaan dan persamaan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, KHI, dan CLD-KHI sebagai produk hukum keluarga Islam di Indonesia? Kemudian faktor apa saja yang menjadikan CLD-KHI sebagai gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia? Hal tersebut penting untuk dikaji, karena CLD-KHI sebagai gagasan pembaharuan tentu saja memiliki tawaran-tawaran alternative dalam ketentuan hukumnya, sebagaimana tujuan pembentukannya agar hukum Islam lebih kompatibel sebagai kerangka hukum nasional.

### **1. Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan**

Undang-Undang ini terdiri dari 14 bab dan 67 pasal, dalam implementasi ketentuan hukumnya UU ini dilengkapi Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang peraturan pelaksanaannya dan dinyatakan berlaku efektif pada tanggal 1 Oktober 1975. Undang Undang Perkawinan (UUP) juga disebut sebagai UU pertama di Indonesia yang mengatur masalah perkawinan secara nasional. Sebelum berlakunya Undang-Undang Perkawinan ini, segala urusan yang berkaitan dengan perkawinan diatur melalui hukum yang berbeda-beda, yaitu hukum adat bagi warga Indonesia asli, hukum Islam bagi warga Indonesia yang beragama Islam, Ordonansi

---

<sup>38</sup> *Ibid.*



Pemerintah Hindia Belanda tentang Perkawinan Indonesia Kristen bagi warga Indonesia yang beragama Kristen di Jawa, Minahasa, dan Ambon, Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (BW) bagi warga Indonesia yang berasal dari keturunan Cina dan Eropa, dan Peraturan Perkawinan Campuran bagi perkawinan campuran. Oleh karena itu, tujuan utama dari pembentukan UU No. 1 Tahun 1974 adalah unifikasi hukum atau penyeragaman hukum perkawinan bagi warga Indonesia.<sup>39</sup>

1) Definisi Perkawinan (kedudukan, kewajiban, dan hak suami isteri)

Perkawinan dalam UU Perkawinan didefinisikan sebagai ‘ikatan lahir batin antara seorang pria dengan wanita sebagai suami-isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang Bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa’. Sehingga, perkawinan dianggap sah apabila dilakukan oleh seorang calon suami dan isteri yang dilaksanakan sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing. Perkawinan juga perlu dicatat sebagaimana aturan perundang-undangan yang berlaku.

Dalam pembentukannya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan memiliki tujuan penting yang menjadi visinya, salah satunya yaitu unifikasi hukum dan yang tidak kalah penting adalah untuk mewujudkan keadilan dan kesetaraan bagi kaum perempuan. Hal tersebut tercantum dalam Pasal 31 ayat 1, 2, dan 3, yang menyatakan bahwa suami dan isteri memiliki hak serta kedudukan yang sama baik dalam rumah tangga maupun dalam pergaulan hidup bermasyarakat. Dalam pasal tersebut juga disebutkan bahwa suami berkedudukan sebagai kepala keluarga, sedangkan isteri sebagai ibu rumah tangga. Ditegaskan

---

<sup>39</sup> *Ibid*, hlm. 360

pula dalam Pasal 1 dan 2 No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bahwa “Suami melindungi isteri dan memberika segala sesuatu sesuai dengan kemampuannya” dalam pasal 2 disebutkan bahwa “isteri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baikmya”. Fungsi dan kedudukan suami isteri tersebut adalah satu tujuan, sebagaimana yang disebutkan dalam pasal 30 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bahwa “Suami isteri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakkan rumah tangga yang menjadi dasar dari susunan masyarakat”. Dari pasal-pasal tersebut dapat disimpulkan bahwa suami dan isteri memiliki kedudukan, kewajiban yang harus dilaksanakan, dan hak yang harus dipenuhi dengan tujuan untuk menjaga tujuan dari perkawinan tersebut, yaitu membentuk keluarga yang Bahagia, kekal, dan abadi.

## 2) Pencatatan Perkawinan

Perkawinan sebagai wujud dari perbuatan hukum juga perlu dicatatkan oleh instansi pemerintah yang berlaku, sebagaimana dalam Pasal 2 ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974 yang secara tegas memerintahkan bahwa perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Ketentuan dalam pasal ini apabila dihubungkan dengan Pasal 1 UU No. 1 Tahun 1974, jelas bahwa perkawinan harus diakui sah secara hukum dan agama serta kepercayaan yang dianut, untuk itu perkawinan harus dicatat sebagaimana peraturan yang berlaku. Apabila perkawinan tersebut tidak dicatat sebagaimana ketentuan yang berlaku, maka perkawinan tersebut dianggap tidak sah secara hukum. Tujuan dari dari pencatatan perkawinan dalam Pasal 2 ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974 yaitu; 1) sebagai wujud tertib administrasi perkawinan; 2) memberikan hak perlindungan

dan kepastian hukum bagi suami, isteri, dan anak-anak; 3) memberikan jaminan dan perlindungan terhadap hak-hak yang timbul akibat adanya perkawinan, seperti hak waris, hak untuk memndapatkan akta kelahiran, dan lain-lain. Untuk itu, pencatatan perkawinan merupakan suatu kebutuhan formal untuk legalitas atas suatu peristiwa perkawinan yang dapat menimbulkan konsekuensi hukum dalam masalah keperdataan seperti adanya kewajiban memberi nafkah dan hak waris.<sup>40</sup>

### 3) Poligami

Dalam Pasal 3 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, menyatakan bahwa asas yang digunakan dalam perkawinan adalah asas monogami, sehingga seorang laki-laki hanya dapat menikah dengan satu perempuan, begitu juga sebaliknya. Namun, asas monogami tersebut tidak bersifat mutlak (monogami terbuka), masih ada kemungkinan untuk dapat melakukan poligami, sebagaimana dalam Pasal 3 ayat (2) Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan *“Pengadilan dapat memberikan izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan”*. Untuk itu, kebolehan poligami sebagaimana yang disebutkan dalam UU Perkawinan dijadikan sebagai status hukum darurat (*emergency law*) atau suatu ketentuan yang hanya berlaku pada keadaan tertentu (*extra ordinary circumstance*). Selain itu, kewenangan poligami tidak hanya berasal dari kewenangan suami, tetapi harus didasarkan atas izin pengadilan (hakim).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Rachmadi Usman, “Makna Pencatatan Perkawinan Dalam Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan Di Indonesia,” *Jurnal Legislasi Indonesia* 14, no. 3 (2017): 255–74.

<sup>41</sup> Ihab Habudin, “KEADILAN ‘SETENGAH HATI’: Menakar Kedudukan Suami-Isteri Dan Poligami Dalam Undang-Undang Perkawinan Dan Kompilasi Hukum Islam,” *Al-Ahwal* 6, no. 2 (2013): 179–94.

Kebolehan melakukan poligami menurut UU No. 1 Tahun 1974 hanya ditujukan secara khusus kepada orang yang secara hukum dan agama yang dianutnya membolehkan untuk melakukan hal tersebut. Akan tetapi, pelaksanaan poligami sendiri dibatasi dengan cukup ketat oleh pemerintah, pelaksanaan poligami juga harus melewati beberapa prosedur, syarat, dan alasan tertentu. Dalam pasal 4 Undang-Undang Perkawinan dijelaskan bahwa *“(1) dalam hal seorang suami akan beristri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam pasal 3 ayat (2) undang-undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada pengadilan di daerah tempat tinggalnya; (2) pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila: (a) isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri; (b) isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; (c) isteri tidak dapat melahirkan keturunan”*. Sedangkan, syarat dan alasan tersebut tercantum dalam pasal 5 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yaitu, harus ada persetujuan dari isteri, adanya kepastian bahwa suami mampu untuk memenuhi kebutuhan isteri-isteri dan anak-anaknya, serta ada jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap seluruh isterinya. Adanya syarat tersebut ditujukan semata-mata tidak lain untuk melindungi hak-hak isteri terhadap suaminya.

Selain masalah kedudukan dan hak suami-isteri, pencatatan perkawinan, dan masalah poligami, hal yang paling penting dalam perkawinan adalah hakikat dalam perkawinan yang tercantum dalam Undang-Undang Perkawinan. Sebagaimana yang disebutkan dalam pasal 1 UU No. 1 Tahun 1974 bahwa hakikat

perkawinan adalah untuk membentuk keluarga yang Bahagia dan kekal. Sehingga, dapat dipahami bahwa hakikat perkawinan menurut Undang-Undang Perkawinan adalah suami dan isteri harus saling bekerja sama dan berkontribusi sesuai dengan potensi yang mereka miliki untuk mewujudkan keluarga yang damai dan sejahtera baik secara materiil dan spiritual. Sehingga, hakikat perkawinan yang baik adalah adanya kerja sama dan kontribusi yang baik dari suami ataupun isteri, sehingga tidak ada ketimpangan ataupun dominasi dari salah satu pihak.

## **2. Kompilasi Hukum Islam (KHI)**

Munculnya gagasan KHI dilatarbelakangi dan didorong adanya kebutuhan Teknik yustisial peradilan Agama oleh Mahkamah Agung. Kebutuhan tersebut semakin terasa sejak tahun 1983, ketika berlakunya pelaksanaan UU No. 14 Tahun 1970 dalam lingkup peradilan Agama. Kebutuhan yang dimaksud tersebut adalah adanya satu buku hukum yang menghimpun seluruh hukum terapan yang berlaku pada peradilan Agama yang dapat dijadikan sebagai pedoman para hakim dalam melaksanakan tugasnya, sehingga terjamin adanya kesatuan dan kepastian hukum.<sup>42</sup>

Penyusunan KHI pada dasarnya merupakan respon pemerintahan terhadap keresahan masyarakat yang timbul akibat beragamnya putusan hakim Peradilan Agama pada satu kasus yang sama. Keberagama itu timbul karena adanya konsekuensi logis dari beragamnya sumber referensi hukum dan kitab-kitab fikih yang dipakai oleh para hakim Peradilan Agama. Untuk itu, dibutuhkan suatu rumusan hukum positif yang sistematis untuk yang dapat digunakan oleh para

---

<sup>42</sup> Wahid, *Fiqh...*, hlm. 110

hakim Peradilan Agama dalam pengambilan keputusan, rumusan hukum tersebut juga dapat dimaknai sebagai Langkah awal untuk mewujudkan kodifikasi hukum nasional.<sup>43</sup>

Abdurrahman (1997:14) dalam bukunya yang berjudul *Kompilasi Hukum Islam* di Indonesia, menjelaskan bahwa apabila dilihat dari rencana kegiatannya, tujuan dari dibentuknya Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah untuk untuk menghimpun bahan-bahan hukum yang dibutuhkan sebagai pedoman dalam bidang hukum materiil di lingkungan Peradilan Agama. Bahan-bahan hukum tersebut bersumber dari kitab-kitab fikih yang biasa digunakan sebagai sumber dalam menetapkan hukum yang sering dipakai oleh para hakim pengadilan Agama dan segala hal yang bersangkutan dengan itu.

Selain untuk menghimpun bahan-bahan hukum tersebut, setidaknya terdapat tiga tujuan pokok adanya KHI, yaitu untuk merumuskan hukum Islam secara sistematis dan konkret; untuk membangun landasan penerapan hukum Islam di lingkungan Peradilan Agama yang berwawasan nasional; dan untuk menegakkan kepastian hukum yang lebih seragam (unifikasi hukum). Dari tujuan-tujuan tersebut dapat disimpulkan bahwa KHI berfungsi sebagai pedomana bagi para hakim di peradilan Agama dan sekaligus sebagai pedoman hukum Islam bagi masyarakat Indonesia.<sup>44</sup>

KHI dalam rumusannya telah melalui berbagai proses dan tahapan. *Pertama*, dengan melakukan kajian terhadap kita-kitab fikih, setidaknya terdapat

---

<sup>43</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 382

<sup>44</sup> *Ibid.*

13 kitab fikih yang dijadikan sebagai sumber dan umumnya berasal dari kitab fikih klasik dari mazhab Syafi'i, seperti kitab *Fath Al-Wahhab*, *Fath Al-Mu'in*, *Al-Bajuri*, *Tuhfah Al-Muhtajj*, dan *Al-Qalyubi* atau *Mahalli* yang sebelumnya oleh Departemen Agama RI ditetapkan sebagai pedoman wajib bagi para hakim peradilan Agama dalam pengambilan keputusan. *Kedua*, wawancara terhadap 166 ulama dari 10 kota besar di Indonesia, yang dinilai memiliki kemampuan dan kredibilitas dalam bidang hukum Islam. *Ketiga*, dengan melakukan studi banding ke negara-negara Islam seperti Turki, Maroko, dan Mesir untuk melihat bagaimana penerapan hukum Islam di negara-negara tersebut. *Keempat*, seminar materi hukum untuk peradilan Agama.<sup>45</sup>

KHI terdiri dari tiga buku: Buku I memuat tentang masalah perkawinan, Buku II masalah waris, dan Buku III tentang wakaf. Secara keseluruhan, KHI terdiri atas 229 Pasal dengan pembagian yang berbeda-beda untuk masing-masing buku. Masalah perkawinan memiliki porsi terbesar dalam KHI. Buku I KHI mengenai perkawinan memuat 19 bab dan 170 pasal. Ketentuan hukum perkawinan pada KHI pada intinya memuat dua hal, yaitu hukum substantif dan pengaturan tentang masalah procedural dan cara pelaksanaannya.<sup>46</sup>

1) Definisi Perkawinan (kedudukan, kewajiban, dan hak suami isteri)

Rumusan perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam disebutkan dalam pasal 2 yang berbunyi "Perkawinan menurut Hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat *mitsaaqan ghalidhan* untuk mentaati perintah Allah dan

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

melaksanakannya merupakan ibadah”. Kemudian disusul Pasal 3 yang berisi tentang tujuan perkawinan dalam hukum Islam “Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang Sakinah, mawaddah, dan rahmah”. Perkawinan sebagai perbuatan hukum suami isteri tersebut akan menimbulkan adanya konsekuensi hukum keperdataan. Karena adanya tujuan perkawinan yang begitu mulai, yaitu untuk mewujudkan keluarga yang kekal dan Bahagia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, maka perlu diatur juga kedudukan, kewajiban, dan hak suami isteri. Sebagaimana dalam pasal 77 sampai dengan pasal 84. Pembagian peran suami dan isteri disebutkan dalam pasal 79 yang menjelaskan bahwa suami adalah kepala keluarga, sedangkan isteri merupakan ibu rumah tangga. Sedangkan untuk hak dan kedudukan suami isteri baik dalam kehidupan rumah tangga ataupun pergaulan masyarakat adalah seimbang. Dalam pasal tersebut juga disebutkan bahwa pihak suami dan isteri sama-sama memiliki hak untuk melakukan perbuatan hukum.<sup>47</sup>

Pembagian kewajiban suami terhadap isteri diatur dalam pasal 80 Kompilasi Hukum Islam. Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa suami merupakan pembimbing bagi isteri dan rumah tangganya, namun apabila terdapat hal-hal yang menyangkut masalah rumah tangga diputuskan oleh suami isteri, suami juga memiliki kewajiban untuk melindungi isterinya dan memberikan segala keperluan rumah tangga sesuai dengan kemampuannya, suami juga memiliki kewajiban untuk memberikan pendidikan agama kepada isterinya, dan memberikan kesempatan

---

<sup>47</sup> Achmad Irwan Hamzani, “Pembagian Peran Suami Isteri Dalam Keluarga Islam Indonesia (Analisis Gender Terhadap Inpres No. 1 Tentang Kompilasi Hukum Islam),” *Sosekhum* 6, no. 9 (2010): 1–15



belajar bagi isterinya tentang ilmu pengetahuan dan bermanfaat dan berguna. Dalam pasal 80 poin ke 4 disebutkan pula bahwa sesuai dengan penghasilan suami, ia wajib menanggung nafkah, kiswah, tempat tinggal bagi isteri, biaya rumah tangga, biaya perawatan, biaya pengobatan, dan biaya pendidikan. Dalam pasal tersebut dijelaskan pula bahwa pemenuhan nafkah terhadap isteri mulai berlaku apabila telah ada tamkin sempurna, isteri juga dapat membebaskan suaminya dari kewajiban pemberian nafkah. Kewajiban suami terhadap isteri dalam hal nafkah dapat gugur apabila isteri *nusyuz*.

Sedangkan kewajiban isteri terhadap suami dijelaskan dalam Pasal 83 Kompilasi hukum Islam. Dalam pasal tersebut dijelaskan bahwa kewajiban utama seorang isteri adalah berbakti secara lahir dan batin kepada suami yang telah ditentukan dalam batas-batas yang dibenarkan dalam hukum Islam. Poin kedua pasal tersebut menjelaskan bahwa isteri juga memiliki kewajiban untuk menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya.

## 2) Pencatatan Perkawinan

Masalah pencatatan perkawinan diatur dalam Pasal 4 sampai dengan Pasal 6 Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dalam Pasal 4 KHI ditegaskan bahwa *“Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan”*. Kemudian disusul dalam Pasal 5 KHI yang menyatakan bahwa untuk menjamin ketertiban perkawinan, maka setiap perkawinan harus dicatat. Dalam pasal tersebut juga dijelaskan bahwa pencatatan perkawinan dilakukan oleh Pegawai Pencatat

Nikah (PPN) sebagaimana yang telah diatur dalam UU No. 22 Tahun 1946 jo UU No. 32 Tahun 1954. Ditegaskan dalam Pasal 6 KHI bahwa perkawinan harus dilaksanakan secara langsung dan diawasi oleh Pegawai Pencatat Nikah (PPN). Sedangkan perkawinan yang dilakukan di luar pengawas PPN, maka perkawinan tersebut dianggap tidak memiliki kekuatan hukum. Kemudian dalam Pasal 7 dijelaskan bahwa perkawinan yang sah hanya dapat dibuktikan dengan adanya akta nikah, apabila tidak memiliki akta nikah dapat membuat *itsbat nikah*. Namun, *itsbat nikah* hanya dapat diajukan dalam kasus-kasus tertentu dan dengan catatan perkawinan yang dilakukan oleh mereka tidak memiliki halangan perkawinan sebagaimana yang tercantu dalam UU No.1 Tahun 1974.

Adanya pencatatan perkawinan dan akta nikah memiliki tujuan penting untuk menjaga dan mewujudkan ketertiban perkawinan dalam masyarakat. Karena hal ini merupakan suatu upaya yang diatur dalam undang-undang dengan tujuan untuk menjaga kesucian (*naisaq al galid*) dan martabat perkawinan.

Pencatatan perkawinan yang dapat dibuktikan dengan akta nikah tidak hanya menjadi sebatas bukti otentik suatu perkawinan, tetapi ia juga memiliki fungsi sebagai “jaminan hukum” atau dasar tuntutan untuk melakukan suatu kegiatan hukum ke pengadilan Agama, apabila suami atau isteri melakukan suatu tindakan yang bertentangan dengan ketentuan undang-undang yang berlaku. Akta nikah juga berfungsi sebagai pembuktian dari keabsahan anak, dasar untuk pembuatan akta kelahiran anak, dan upaya hukum lain apabila terjadi perselisihan antara suami isteri, agar masing-masing pihak dapat mempertahankan dan

memperoleh haknya dengan cara menunjukkan akta nikah sebagai alat bukti adanya perkawinan.<sup>48</sup>

### 3) Poligami

Dalam KHI, pelaksanaan poligami diatur dalam “BAB IX Beristri Lebih Dari Satu Orang”. Pelaksanaan poligami diatur dalam pasal 55 sampai dengan pasal 59. Isi dari pasal tersebut adalah sebagai berikut:

**Pasal 55:** “(1) Beristri lebih dari satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat isteri; (2) Syarat utama beristeri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya; (3) Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristeri lebih dari seorang”

**Pasal 56:** “(1) Suami yang hendak beristri lebih dari seorang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama; (2) Pengajuan permohonan izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut tata cara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975; (3) Perkawinan yang dilakukan dengan isteri kedua, ketiga atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum”

**Pasal 57:** “Pengadilan agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila: a) isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri; b) isteri mendapatkan cacad badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; c) isteri tidak dapat melahirkan keturunan.”

Beberapa pendapat menyebutkan bahwa aturan-aturan pelaksanaan poligami dalam pasal-pasal tersebut bertujuan untuk mengatur agar laki-laki yang melakukan poligami adalah laki-laki yang dinilai benar-benar mampu secara ekonomi untuk memenuhi dan mencukupi segala kebutuhan hidup keluarganya baik sandang, pangan, dan papan bagi seluruh isteri dan anak-anaknya, serta mampu untuk berlaku adil terhadap seluruh isteri dan anak-anaknya. Sehingga

---

<sup>48</sup> Nunung Rodliyah, “Pencatatan Pernikahan Dan Akta Nikah Sebagai Legalitas Pernikahan Menurut Kompilasi Hukum Islam,” *Pranata Hukum* 8, no. 1 (2013): 25–33.

kehidupan isteri dan anak-anaknya tetap terjamin dan tidak disia-siakan oleh suami. Selain itu, Pasal-pasal ini juga bertujuan untuk menghargai isteri sebagai pasangan hidup suami.<sup>49</sup>

Dalam pasal-pasal tersebut juga terlihat jelas upaya kehati-hatian dalam pelaksanaan poligami. Pelaksanaan poligami harus dilaksanakan secara disiplin sesuai dengan Undang-Undang Perkawinan dan KHI. Prosedur pelaksanaan poligami dibuat agar, poligami tidak menimbulkan efek negative atau kemudharatan bagi para isteri dan anak-anak. Karena tujuan utama adanya pasal-pasal tersebut adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi para suami, isteri, dan anak-anaknya. Walaupun dalam tingkatan tertentu, pasal-pasal tentang poligami dinilai cukup untuk memberikan keadilan atau dalam arti lain memberikan tempat bagi para perempuan untuk menjadi subjek poligami. Hal ini terlihat dalam beberapa pasal baik dalam Undang-Undang Perkawinan ataupun KHI, bahwa pelaksanaan poligami hanya diizinkan oleh pengadilan apabila memenuhi beberapa syarat tertentu, diantaranya adalah persetujuan dari isteri, suami dapat menjadi seluruh kebutuhan hidup keluarganya, dan jaminan bahwa suami dapat berlaku adil. Hamim Ilyas, menjelaskan bahwa ketentuan ini telah sesuai dengan etika social Islam dan telah sesuai dengan realisasi dari penafsiran formal Qs. An-Nisa (4) ayat 3 dalam konteks hukum modern yang menjunjung tinggi asas kepastian dan asas legalitas. Menurut Ihab Habudin, dikatakan “dalam tingkat tertentu” mengandung

---

<sup>49</sup> Habudin, *Keadilan...*, hlm. 179-194

arti bahwa aturan tentang pelaksanaan poligami masih menetapkan perempuan sebagai atau isteri sebagai objek hukumnya.<sup>50</sup>

#### 4) Mahar

Mahar adalah pemberian yang wajib dari calon mempelai laki-laki untuk calon mempelai perempuan sebagaimana kesepakatan antara calon mempelai laki-laki dan perempuan. Kata mahar dalam bahasa Indonesia, berasal dari bahasa Arab “*al-mahr*”, dari kata jamak “*al-muhur*” atau “*al-muhurah*”. Terdapat beberapa kata yang memiliki makna yang sama dengan mahar dalam bahasa Indonesia seperti *nihlah*, *ajr*, *faridhah*, *al-shadaq*, dan ‘*ala* ‘*iqserta*. Mahar secara epistemologi adalah maskawin, dan secara terminologi adalah pemberian wajib dari calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai perempuan sebagai tanda dari ketulusan hati calon suami kepada calon isteri yang bertujuan untuk menimbulkan rasa cinta dan kasih sayang diantara keduanya.<sup>51</sup>

Jenis mahar dalam Islam terdiri dari dua jenis, yang pertama ialah *mahar musammah*, yaitu mahar yang telah ditetapkan secara jelas bentuk dan jumlahnya dalam pelaksanaan akad. Jenis mahar ini telah disepakati dalam redaksi aka oleh kedua belah pihak, baik dari calon mempelai laki-laki maupun calon mempelai perempuan, para ulama juga telah menyepakati bahwa tidak ada ketentuan jumlah maksimal dalam jenis mahar ini. Jenis mahar ini juga dibagi menjadi dua, yaitu *mahar musamma mu’ajjal* yaitu mahar segera diberikan kepada calon isteri. Karena, menyegerakan pemberian mahar merupakan sunnah dalam Islam, yang

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Abd. Kafi, “Mahar Pernikahan Dalam Pandangan Hukum Dan Pendidikan Islam,” *Jurnal Paramurobi* 3, no. 1 (2020): 55–62.

kedua ialah *mahar musamma ghair mu'ajjal*, yaitu mahar yang telah ditetapkan bentuk dan jumlahnya, namun pembayarannya ditangguhkan.<sup>52</sup>

Jenis mahar yang kedua adalah *mahar mitsil*, yaitu mahar yang jumlah dan bentuknya telah ditetapkan sesuai dengan kebiasaan yang diterima oleh keluarga dari pihak calon mempelai perempuan, karena pada saat pelaksanaan akad nikah mahar tersebut belum ditentukan jumlah dan bentuknya. Adapun pengertian lain, bahwa *mahar mitsil* adalah mahar yang telah ditetapkan untuk perempuan yang menikah tanpa menyebutkan mahar dalam akad, ukuran mahar baik jumlah dan bentuknya disesuaikan dengan mahar perempuan ketika menikah dari keluarga bapaknya, seperti saudara perempuan kandung dan saudara perempuan tunggal bapak.<sup>53</sup>

Dalam hukum Islam, hukum mahar adalah wajib, karena mahar merupakan syarat dalam melaksanakan pernikahan, namun terdapat pula pendapat yang menyatakan bahwa mahar adalah rukun. Dalil yang mendasari hukum mahar adalah Qs. An-Nisa ayat (4):

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan” (QS. An-Nisa: 4)<sup>54</sup>

Begitu pula dengan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda “Pergi dan carilah sesuatu untuk kau jadikan

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Tim Penerjemah UII. *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 137

*mahar, meski hanyalah cincin dari besi.*” (HR. Bukhari Muslim). Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), mahar diartikan sebagai pemberian yang berasal dari calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai perempuan, baik itu berupa jasa, uang, atau barang yang tidak bertentangan dengan ketentuan hukum Islam.<sup>55</sup>

Dalam pasal 30 KHI dijelaskan bahwa calon mempelai laki-laki memiliki kewajiban untuk membayar mahar kepada calon mempelai perempuan dalam jumlah dan bentuk yang telah disepakati kedua belah pihak. Kemudian dalam pasal 31 KHI dijelaskan bahwa penentuan jumlah ataupun bentuk mahar didasarkan pada asas kederhanaan dan kemudahan yang telah dianjurkan dalam Islam. Pasal 32 KHI menjelaskan bahwa mahar diberikan secara langsung kepada calon mempelai perempuan dan sejak hari pemberian, mahar tersebut menjadi hak pribadi isteri. Pasal 33 KHI menjelaskan bahwa pemberian mahar harus diberikan secara tunai. Namun, jika calon mempelai perempuan menyetujui, pemberian mahar dapat ditangguhkan baik sebagian atau seluruhnya. Mahar yang belum diberikan tersebut, menjadi hutang bagi calon mempelai laki-laki. Dalam Pasal 34 KHI ayat (1) dijelaskan bahwa kewajiban membayar mahar tidak termasuk dari rukun dalam perkawinan. Kemudian dijelaskan dalam ayat (2) bahwa kealpaan atau kelalaian dalam menyebutkan jumlah dan jenis mahar ketika melaksanakan akad nikah, tidak akan menyebabkan batalnya perkawinan, begitu pula dalam pemberian mahar yang masih ditangguhkan. Hal tersebut juga tidak mengurangi sahnyanya perkawinan.<sup>56</sup>

##### 5) Wali Nikah

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

Wali adalah orang yang memiliki hak atau wewenang untuk melakukan suatu perbuatan hukum bagi pihak yang diwakilinya atas nama dan kepentingan pihak yang diwakili. Sedangkan yang dimaksud wali nikah adalah seseorang yang memiliki hak untuk menikahkan seorang perempuan yang diwakili, apabila wali tersebut sanggup untuk menjadi wali. Namun, apabila ia tidak dapat bertindak sebagai wali maka haknya sebagai wali dapat berpindah kepada orang lain. Kedudukan wali dalam pernikahan sangatlah penting, karena dapat menentukan sah atau tidaknya suatu pernikahan. Dari beberapa syarat dan rukun nikah dalam Islam, kedudukan wali sangatlah penting dan menentukan, bahkan menurut Imam Syafi'i pernikahan tidak sah tanpa adanya wali bagi pihak calon mempelai perempuan, sedangkan bagi calon mempelai laki-laki tidak membutuhkan wali dalam pernikahan. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh empat orang ahli hadis kecuali Nasai, Rasulullah Saw bersabda *“barangsiapa diantara perempuan yang menikah tidak dengan izin walinya, maka pernikahannya batal”*. Adapun hadis lain yaitu *“tidak sah pernikahan kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil”* (HR. Ahmad)<sup>57</sup>

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) ketentuan wali nikah diatur dalam Pasal 19 yang menjelaskan bahwa wali nikah merupakan rukun yang harus dipenuhi dalam perkawinan bagi calon mempelai perempuan yang memiliki hak untuk menikahkannya. Dalam Pasal 20 dijelaskan bahwa yang memiliki hak sebagai wali nikah adalah seorang laki-laki yang telah memenuhi syarat sesuai hukum Islam,

---

<sup>57</sup> Rustam, “Analisis Hukum Kedudukan Wali Hakim Dalam Pelaksanaan Perkawinan,” *Al-’Adl* 13, no. 1 (2020): 55–69.



yaitu muslim, aqil dan baligh. Dalam ayat (2) Pasal 20 juga disebutkan bahwa wali nikah terdiri dari wali nasab dan wali hakim. Dalam Pasal 21 dijelaskan bahwa wali kelompok dari terdiri dari empat kelompok berdasarkan kedudukan, kelompok pertama lebih didahulukan dari kelompok yang lain sesuai dengan erat tidaknya hubungan kekerabatan dengan calon mempelai perempuan. *Pertama*, ialah kelompok kerabat yang memiliki garis keturunan keatas, yaitu ayah, kakek dari pihak ayah dan seterusnya. *Kedua*, yaitu berasal dari kelompok kerabat saudara laki-laki kandung dari ayah, atau saudara laki-laki satu ayah, dan keturunan laki-laki mereka. *Ketiga*, yaitu kelompok dari kerabat paman, yaitu saudara laki-laki kandung dari ayahm saudara seayah dan keturunan laki-laki mereka. *Keempat*, yaitu kelompok dari saudara laki-laki kandung kakek, saudara laki-laki seayah dari kakek dan keturunan laki-laki mereka.

Dalam Pasal 23 KHI dijelaskan bahwa wali hakim dapat bertindak sebagai wali nikah, apabila tidak ada wali nasab atau wali nasab tersebut tidak memungkinkan untuk hadir atau tidak diketahui keberadaannya atau gaib, adlal, maupun enggan. Dalam ayat (2) Pasal 23 juga dijelaskan bahwa dalam hal wali adlal atau enggan, maka wali hakim dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan dari Pengadilan Agama tentang wali tersebut.

#### 6) Waris

Yang dimaksud dengan hukum kewarisan dalam KHI adalah suatu hukum yang mengatur tentang pemindahan hak kepemilikan harta peninggalan dari pewaris, serta siapa saja yang berhak sebagai ahli waris, serta berapa banyak bagian masing-masing para ahli waris, seperti yang termaktum dalam Pasal 171 KHI. Dalam Pasal

171 huruf c dijelaskan bahwa yang dimaksud ahli waris adalah orang memiliki hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan perwaris ketika meninggal dunia, beragama Islam, dan tidak memiliki halangan hukum untuk menjadi ahli waris. Kemudian, dalam Pasal 172 dijelaskan kembali bahwa ahli waris dianggap beragama Islam diketahui dari Kartu Identitas atau melalui amalan atau kesaksian, sedangkan bagi bayi yang belum lahir atau anak yang belum dewasa, ditentukan menurut agama ayah kandungnya.

Sehingga dapat dipahami bahwa sebab-sebab kewarisan yang dimaksud dalam Pasal 171 huruf c KHI terbagi menjadi tiga bagian, yaitu hubungan darah atau kekerabatan, hubungan pernikahan, dan hubungan agama. Yang dimaksud dengan ahli waris karena adanya hubungan darah atau kekerabatan tercantum dalam Pasal 174 ayat (1) huruf a, yaitu golongan laki-laki yang terdiri dari ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek. Dari golongan perempuan terdiri dari ibu, anak perempuan, saudara perempuan, dan nenek. Ahli waris juga dapat terjadi karena adanya hubungan perkawinan yang terdiri dari duda atau janda, sebagaimana yang tercantum dalam Pasal 174 ayat (1) huruf b.

Hubungan agama menjadi salah satu penyebab adanya ahli waris dalam KHI, ditegaskan pula dalam KHI baik itu dalam Pasal 171 huruf c dan Pasal 172 KHI bahwa ahli waris adalah orang yang beragama Islam, hal tersebut sangat jelas sebagaimana dalam Pasal 172 KHI "*Ahli waris dipandangn beragama Islam apabila diketahui dari Kartu Identitas atau pengakuan atau amalan atau kesaksian*". Walaupun tidak dinyatakan secara tegas bahwa perbedaan agama menjadi penghalang terjadinya kewarisan, namun, apabila pewaris beragama Islam,

sedangkan ahli warisnya adalah orang non Muslim maka hal tersebut akan menghalangi kewarisan, karena tidak ada hak saling mewarisi antara orang Islam dan orang non muslim, orang Islam tidak mewarisi harta orang non muslim begitu juga sebaliknya. Hal tersebut didasarkan pada hadis yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, bahwa Rasulullah Saw bersabda yang artinya “*Tidaklah berhak seorang muslim mewarisi orang kafir, dan tidak pula orang kafir mewarisi orang muslim.*”. Sebagaimana yang kita ketahui pula bahwa ketentuan KHI sebagian besar didasarkan pada ulama-ulama klasik khususnya Imam Syafi’I yang telah sepakat bahwa orang non muslim tidak berhak untuk mewarisi harta orang Muslim begitu juga sebaliknya.<sup>58</sup>

Terhalangnya peristiwa kewarisan juga dapat terjadi apabila seorang anak lahir diluar hubungan perkawinan yang tidak sah. Anak yang lahir di luar perkawinan tidak berhak untuk mewarisi harta dari ayah biologisnya. Dalam Pasal 186 KHI dijelaskan bahwa anak yang lahir diluar perkawinan yang sah hanya mempunyai hak saling mewarisi dari ibunya dan keluarga dari garis keturunan ibunya. Karena anak dari hubungan di luar nikah hanya diakui memiliki hubungan darah dengan ibunya, maka dia hanya berhak untuk mewarisi harta peninggalan ibunya, dan juga keluarga atau kerabat-kerabat dari ibunya, begitu juga sebaliknya. Untuk itu, apabila seorang anak yang diakui agama meninggal, dengan meninggalkan ayah ibunya yang tidak diakui agama, maka seluruh harta peninggalannya diwariskan kepada ibunya melalui jalan fardlu dan radd.

---

<sup>58</sup> Kanun Jurnal and Ilmu Hukum, “Kedudukan Ahli Waris Nonmuslim Terhadap Harta Warisan Pewaris Islam Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Kompilasi Hukum Islam,” *Kanun - Jurnal Ilmu Hukum* 17, no. 1 (2015): 173–87.

Kemudian, apabila ia meninggal dengan meninggalkan seorang ibu, saudara laki-laki seibu, dan saudara laki-laki dari ayahnya yang tidak diakui secara agama, maka seluruh harta peninggalannya hanya diberikan kepada ibu dan keluarga dari pihak ibu dengan melalui fardlu dan radd. Apabila ibunya yang meninggal, atau meninggalnya salah seorang keluarga dari ibu, maka anak tersebut berhak untuk menerima warisan dari ibunya dan keluarga dari ibunya.<sup>59</sup>

Selain masalah hubungan kekerabatan, hubungan agama, dan anak di luar perkawinan, terdapat beberapa masalah lain yang berkaitan dengan ketentuan hukum dalam KHI tentang waris, yaitu permasalahan *aul* dan *radd*. Pengertian '*aul*' dalam hukum waris adalah bertambahnya jumlah harta waris yang dari yang telah ditetapkan (*furudhul muqoddaroh*) dan juga berkurangnya jumlah bagian para ahli waris (*ashabul furud*). Keadaan seperti ini dapat terjadi apabila ketika bagian *ashabul furudh* semakin banyak sehingga harta waris tersebut menjadi habis, sedangkan diantara para ahli waris (*ashabul furud*) masih ada yang belum mendapatkan bagian dari harta waris. Untuk itu, dalam menyelesaikan masalah ini caranya adalah dengan menambahkan jumlah asal masalahnya, sehingga seluruh harta waris tersebut dapat dibagi secara merata dan sesuai dengan bagian masing-masing para ahli waris, yang tentunya menyebabkan berkurangnya bagian masing-masing ahli waris.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Kamsari, "Status Hak Waris Anak Di Luar Nilah Menurut Kompilasi Hukum Islam Dengan Hukum Perdata (Studi Kasus Di PA Dan PN Tanjung Karang)," *Pranata Hukum* 7, no. 2 (2012): 148–62.

<sup>60</sup> Hulia Syahendra, "Aul Dalam Teori Dan Praktek Hukum Waris Islam," *Jurnal Hukum Replik* 6, no. 1 (2018): 97–120.

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pembagian dengan cara 'aul' dijelaskan dalam Pasal 192 yang berbunyi:

*“Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris Dzawil Furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar dari angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang, dan baru sesudah itu harta warisan dibagi secara aul menurut angka pembilang”*

Istilah 'aul' juga dapat dimaknai sebagai 'naik' atau 'melimpah' atau 'bertambah'. Pembagian 'aul' tersebut dapat dicontohkan apabila seorang suami seharusnya menerima  $\frac{1}{2}$  bagian, dapat berubah menjadi  $\frac{1}{3}$  disebabkan karena adanya suatu keadaan tertentu. Apabila angka penyebutnya atau angka masalahnya adalah 6 dapat dinaikkan menjadi 9. Untuk itu, karena asal masalahnya dinaikkan menjadi 9, seorang suami yang tadinya mendapat  $\frac{1}{2}$  atau  $\frac{3}{6}$  bagian menjadi mendapat  $\frac{3}{9}$  bagian atau  $\frac{1}{3}$  bagian. Hal tersebut berlaku pula pada seluruh ahli waris yang lain.<sup>61</sup>

Selanjutnya yang dimaksud dengan istilah *radd* adalah mengembalikan, seperti pada kalimat “*radda ‘alayh haqqah*” yang berarti ‘*adahu alayh* yang artinya “dia mengembalikan hak kepadanya”. *Radd* secara umum dalam bahasa Arab artinya adalah kembali/kembalikan, dapat juga dimaknai dengan berpaling/palingkan dan menghalau. Menurut Wahbah al-Zuhaili *radd* dalam hukum waris adalah adanya harta tersisa dalam pembagian waris dan adanya harta yang tersisa tersebut dikembalikan kepada para ahli waris (*dzawil furud*) kecuali suami/isteri sebagaimana dengan bagian masing-masing mereka. Sedangkan Ibnu Rusyd mendefinisikan *radd* yaitu berkurangnya jumlah *siham* (angka pembilang

---

<sup>61</sup> *Ibid*

*dzawil furud*) dari *asl mas'alah* (angka penyebut dalam perhitungan waris) sehingga hal tersebut menyebabkan bertambahnya jumlah masing-masing bagian para ahli waris. Ibnu Rusyd memfokuskan pembahasan *radd* ini sebagai bentuk pengembalian dari sisa harta waris karena berkurangnya jumlah angka pembilang pada pembagian harta waris, sehingga para ahli waris mendapat bagian mereka masing dan tambahan dari adanya sisa harta tersebut.<sup>62</sup>

Sehingga dapat dipahami bahwa *radd* adalah salah satu kasus yang terjadi dalam hukum waris apabila jumlah bagian harta para ahli waris lebih kecil dari jumlah asal masalah yang akan dibagi. Sehingga hal tersebut menyebabkan adanya sisa dari harta waris yang tidak dapat habis terbagi, sehingga harta tersebut dikembalikan dari bagian *dhawil furud nasabiyyah* kepada mereka sesuai dengan bagian mereka masing-masing, apabila tidak ada yang berhak menerimanya, sisa harta waris tersebut harus dikembalikan dengan cara penyelesaian yang sesuai dengan *nass*. Hal ini dilakukan agar nantinya tidak terjadi perselisihan antar *dzawil furud*.<sup>63</sup>

Dalam Kompilasi Hukum Islam penjelasan tentang permasalahan *Radd* terdapat dalam Pasal 193 yang berbunyi:

*“Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih kecil daripada angka penyebut, sedangkan tidak ada ahli waris asabah, maka pembagian harta warisan tersebut dilakukan secara rad, yaitu sesuai dengan hak masing-masing ahli waris, sedang sisanya dibagi secara berimbang di antara mereka.”*

---

<sup>62</sup> Lia Murlisa, “Ahli Waris Penerima Radd Menurut Kompilasi Hukum Islam Pasal 193 Dan Relevansinya Dengan Sosial Kemasyarakatan,” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, no. 2 (2015): 281–97.

<sup>63</sup> *Ibid.*

Sebenarnya permasalahan tentang *radd* ini masih banyak perbedaan pendapat di antara para ulama. Para ulama memiliki dalil yang masing-masing menguatkan pendapat mereka. Perbedaan tersebut terpecah menjadi dua, beberapa ulama menerima *radd*, namun ada juga ulama yang menolaknya. Ulama yang menerima *radd* memakai Qs. Al-Anfal ayat 75 dan hadis untuk memperkuat argument. Menurut para ulama yang menerima *radd*, kekerabatan karena adanya hubungan nasab jauh lebih berpengaruh dalam kewarisan daripada hubungan agama. Karena hubungan kekerabatan sebab nasab lebih dianggap memiliki *masalahah*, karena dapat menopang ekonomi keluarganya. Perbedaan pendapat inipun masih terjadi bagi para ulama yang menerima *Radd*. Penyelesaian *radd* menurut jumhur ulama ialah memberikan *radd* kepada seluruh *dzawil furudh* kecuali suami/isteri, hal ini disebabkan pada dalil yang mereka gunakan yaitu Qs. Al-Anfal ayat 75, bahwa kekerabatan karena sebab nasab lebih kuat daripada sebab perkawinan. Namun, penenrapan *radd* dalam KHI lebih condong terhadap pandangan Utsman bin Affan yang berpendapat bahwa *radd* diberikan kepada seluruh ahli waris, termasuk suami/isteri. Hal tersebut didasarkan apabila terjadi kekuarangan harta (*'aul*), pihak suami/isteri juga ikut menanggung. Untuk itu, demi mewujudkan adanya keadilan hukum, ketika terdapat harta yang tersisa, suami/isteri juga harus diikutsertakan sebagaimana dalam permasalahan *'aul*.<sup>64</sup>

Sedangkan ulama yang tidak setuju dengan *radd* seperti Zayd bin Tsabit, Imam Malik, dan Imam Syafi'i. Menyatakan bahwa *radd* harus diberikan kepada Baitul mal sebagai wujud dari perwakilan umat Islam, dalil yang mereka gunakan

---

<sup>64</sup> *Ibid.*

adalah Qs. An-Nisa' ayat 13 dan 14, dan juga beberapa hadis. Hak-hak yang telah ditetapkan Allah Swt secara pasti sudah tidak dapat diubah, ditambah, ataupun dikurang begitu saja.<sup>65</sup>

Adapun masalah lain tentang waris yang digugat dalam CLD KHI adalah pembagian 2:1 laki-laki dan perempuan. Islam sebagai agama rahmatan lil 'alamin yang memiliki nilai-nilai universal yaitu menjunjung tinggi nilai keadilan dan kesetaraan, bahwasanya Islam memandang laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara. Keduanya diciptakan untuk menyembah kepada Allah Swt, dan tidak ada perbedaan diantara keduanya kecuali amal kebaikan dan ketaqwaan untuk mendapatkan jaminan kebaikan di kehidupan akhirat. Sejatinya, pemberian waris oleh Islam kepada perempuan merupakan salah satu revolusi hukum perdata saat awal kemunculan Islam. Qs. An-Nisa' ayat 7 sebagai yang memuat ketentuan tentang hukum waris merupakan suatu awal bersejarah, karena menunjukkan kesetaraan laki-laki dan perempuan, bahwa keduanya sama-sama memiliki hak untuk menikmati harta waris. Pembagian harta waris terhadap laki-laki dan perempuan ini kemudian diatur dengan batasan bahwa laki-laki mendapatkan dua kali dari hak yang dimiliki anak perempuan. Ketentuan ini juga berlaku bagi ayah dan ibu, ayah mendapat dua kali bagian dari ibu. Pembagian ini juga berlaku terhadap saudara kandung, apabila pewaris memiliki saudara kandung laki-laki dan perempuan.<sup>66</sup>

---

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

<sup>66</sup> Sugiri Permana, "Kesetaraan Gender Dalam Ijtihad Hukum Waris Di Indonesia," *Asy-Syari'ah* 20, no. 2 (2018): 117–32.



Pembagian waris tersebut juga ditegaskan dalam Buku III Kompilasi Hukum Islam Pasal 176 yang berbunyi:

*“Anak perempuan bila hanya seorang ia mendapat separoh bagian, bila dua orang atau lebih mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian, dan apabila anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki, maka bagian anak laki-laki adalah dua berbanding satu dengan anak perempuan”.*

Untuk itu, dapat dipahami bahwa hukum waris di Indonesia yang tercantum dalam KHI masih sama dengan norma hukum waris Islam yaitu 2:1 bagi anak laki-laki dan anak perempuan, sebagaimana yang tercantum dalam Qs. An-Nisa’ ayat 11.

Selain masalah-masalah tersebut, terdapat beberapa pasal-pasal dalam KHI yang kemudian bertentangan dengan pasal-pasal dalam CLD KHI, seperti dalam masalah *nusyuz* yang dijelaskan dalam Pasal 84 KHI, bahwa *nusyuz* hanya mungkin dilakukan oleh isteri. Kemudian masalah *Khulu’* atau perceraian yang dilakukan atas inisiatif isteri, sebagaimana dalam Pasal 119 KHI yang menyatakan bahwa *khulu’* merupakan *thalaq ba’in sughra*, sehingga tidak diperbolehkan untuk melakukan rujuk, tetapi harus dengan akad yang baru. Begitu pula dengan hak rujuk dalam Pasal 163 yang menyatakan bahwa hak rujuk hanya dimiliki oleh suami.

Dari uraian diatas, maka dapat disimpulkan beberapa perbedaan dan persamaan antara Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, KHI, dan CLD KHI menurut table berikut:

Tabel 4.1 Persamaan UU Perkawinan, KHI, dan CLD KHI

Persamaan	UU No.1 Tahun 1974	KHI	CLD KHI
<b>Tujuan dibentuknya</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Untuk mewujudkan unifikasi hukum.</li> <li>2. Untuk melindungi hak-hak perempuan.</li> <li>3. Untuk memberikan kepastian hukum.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Untuk mewujudkan unifikasi hukum Islam.</li> <li>2. Sebagai pedoman para hakim</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Untuk mewujudkan unifikasi hukum.</li> <li>2. Sebagai pedoman bagi para hakim.</li> <li>3. Untuk melindungi hak-hak perempuan.</li> </ol>

		<ol style="list-style-type: none"> <li>3. Untuk melindungi hak-hak perempuan.</li> <li>4. Untuk memberikan kepastian hukum, bagi masyarakat muslim.</li> <li>5. Mengahdirkan hukum Islam yang sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>4. Untuk memberikan kepastian hukum bagi masyarakat muslim.</li> <li>5. Untuk menghadirkan hukum Islam yang sesuai dengan kondisi msyarakat Indonesia.</li> </ol>
<b>Tujuan Perkawinan</b>	Membentuk keluarga yang kekal dan bahagia	Perkawinan untuk mewujudkan keluarga yang Sakinah, mawadah, dan warahmah.	Kontrak sosial antara laki-laki dan perempuan untuk membangun sebuah keluarga.

Tabel 4.2 Perbedaan UU Perkawinan, KHI, dan CLD KHI

Perbedaan	UU No.1 Tahun 1974	KHI	CLD KHI
<b>Hakekat Perkawinan</b>	Ikatan lahir batin antara laki-laki dan perempuan sebagai suami isteri (Pasal 1)	Pernikahan merupakan akad yang sangat kuat ( <i>mitsaqhon ghalidhan</i> ) untuk mentaati perintah Allah, perkawinan merupakan ibadah (Pasal 2)	Perkawinan merupakan kontrak sosial antara laki-laki dan perempuan
<b>Kedudukan Suami Isteri</b>	Pasal 31 ayat (3) Suami adalah kepala keluarga, sedangkan isteri adalah ibu rumah tangga.	Pasal 79: Suami adalah kepala keluarga, sedangkan isteri adalah ibu rumah tangga.	Pasal 45 (1): kedudukan, hak, serta, kewajiban suami isteri adalah setara baik dalam kehidupan masyarakat ataupun rumah tangga. Pasal 45 (2): suami dan isteri sama-sama memiliki hak dan kewajiban untuk menegakkan kehidupan rumah tangga yang Sakinah, mawadah, dan warahmah.
<b>Syarat dan Rukun Perkawinan</b>	Pasal 2 ayat (1) perkawinan dinilai sah apabila dilakukan menurut agamanya masing-masing; Pasal 6 ayat (1): Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai; (2) apabila calon mempelai belum	Pasal 14 untuk melaksanakan perkawinan harus memenuhi rukun dan syarat: a) calon suami; b) calon isteri; c) dua orang saksi; e) ijab kabul.	Pasal 7, perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun sebagai berikut: a) calon suami; b) calon isteri; c) ijab dan kabul; d) pencatatan. Dalam CLD KHI, pencatatan perkawinan merupakan rukun.

	berumur 21 tahun, maka harus mendapat izin dari orang tua; Pasal 7 ayat (1) untuk melaksanakan perkawinan, calon mempelai pria minimal harus berumur 19 tahun, sedangkan calon mempelai perempuan harus berumur 16 tahun.		
<b>Perjanjian Perkawinan</b>		Tidak diatur	Pasal 22, 28, dan Pasal 56 poin [a]; perkawinan dinyatakan putus secara bersamaan dengan berakhirnya masa perkawinan yang telah disepakati.
<b>Mahar</b>		Pasal 30, mahar diberikan oleh suami kepada isteri.	Pasal 16, mahar dapat diberikan oleh calon isteri kepada calon suami ataupun sebaliknya.
<b>Poligami</b>	Pasal 3 ayat (2) Pengadilan dapat memberikan izin kepada suami untuk beristri lebih dari satu apabila telah mendapat izin dari pihak-pihak tertentu.	Pasal 55-59, Poligami diizinkan oleh Pengadilan, namun harus memenuhi beberapa syarat-syarat tertentu.	Pasal 3, Poligami tidak diperbolehkan ( <i>haram lighairihi</i> )
<b>Wali Nikah</b>		Pasal 14, bagi calon mempelai perempuan harus dikawinkan oleh wali, baik itu wali nasab ataupun wali hakim.	Pasal 7, perempuan yang telah mencapai umur 21 tahun boleh mengawinkan dirinya sendiri tanpa seorang wali.
<b>Kawin Beda Agama</b>		Pasal 44 dan 61, mutlak tidak boleh.	Pasal 54, perkawinan beda agama diperbolehkan selama dalam batas-batas untuk mencapai tujuan perkawinan.
<b>Masa Iddah</b>		Pasal 153, Masa ' <i>Iddah</i> hanya berlaku bagi isteri	Pasal 88, masa ' <i>Iddah</i> berlaku baik bagi isteri ataupun suami.
<b><i>Khulu'</i> (perceraian atas inisiatif isteri)</b>		Pasal 119: <i>Khulu'</i> dinyatakan sebagai <i>thalaq ba'in sughra</i> , sehingga isteri tidak boleh	Pasal 1 dan 59: <i>Khulu'</i> dan <i>thalaq</i> adalah sama, sehingga suami dan isteri boleh melakukan rujuk.

		melakukan rujuk, harus dengan akad baru.	
Rujuk		Pasal 163: hak rujuk hanya dimiliki oleh suami	Pasal 105: suami dan isteri sama-sama memiliki hak untuk rujuk.
Waris		<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pasal 171 dan 172, Perbedaan agama dapat menjadi penghalang peristiwa kewarisan;</li> <li>2. Pasal 186, bagi anak yang lahir di luar hubungan perkawinan, tidak dapat mewarisi harta warisan ayah biologisnya, tetapi ia berhak mendapatkan harta warisan ibunya;</li> <li>3. Pasal 192 dan 193, berlakunya asas <i>'aul</i> dan <i>radd</i>;</li> <li>4. Pasal 176, bagian anak laki-laki dan anak perempuan adalah 2:1.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pasal 2, perbedaan agama tidak menjadi penghalang peristiwa kewarisan;</li> <li>2. Pasal 16, apabila telah diketahui ayah biologisnya, anak di luar hubungan perkawinan berhak untuk mewarisi harta dari ayah biologisnya;</li> <li>3. <i>'aul</i> dan <i>radd</i> tidak berlaku;</li> <li>4. Pasal 8 ayat (3), anak laki-laki dan perempuan memiliki bagian yang seimbang dalam pembagian harta waris (1:1).</li> </ol>

Dengan melihat adanya beberapa persamaan dan perbedaan antara UU Perkawinan, KHI, dan CLD KHI melalui table tersebut dapat dipahami mengapa CLD KHI merupakan gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam Indonesia. Dapat diamati bahwa dalam UU Perkawinan, KHI, dan CLD KHI memiliki tujuan yang sama dalam pembentukan hukumnya, yaitu sebagai unifikasi hukum, untuk memberikan kepastian hukum, melindungi hak-hak perempuan, dan untuk memberikan keadilan hukum bagi seluruh masyarakat. Begitu pula dengan tujuan perkawinan, yaitu untuk membentuk keluarga yang ideal. Namun, apabila melihat perbedaan antara UU Perkawinan, KHI, dan CLD, terlihat dari beberapa pasal dalam CLD KHI yang bertentangan dengan pasal-pasal di KHI dan hukum perkawinan. Seperti dalam hal hakikat perkawinan, syarat dan rukun perkawinan,

kedudukan suami isteri, mahar, wali nikah, poligami, masa *'iddah*, kawin beda agama dan hukum waris. Hal tersebut dikarenakan tujuan dari CLD KHI untuk menghadirkan hukum keluarga Islam yang lebih egaliter, demokratis, dan pluralisme sebagaimana dalam 6 prinsip dasar CLD KHI. Upaya pembaharuan hukum tersebut juga dapat dianggap sebagai kritik metodologis ketentuan hukum dalam UU Perkawinan KHI yang dinilai kurang sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia.

#### **D. CLD KHI sebagai Kritik Metodologis KHI**

Terdapat beberapa poin penting yang menjadikan KHI dipilih menjadi sasaran kritik dan *counter*. Menurut Tim CLD KHI sebagaimana yang dikutip oleh Marzuki Wahid dalam bukunya, ada dua alasan penting. *Pertama*, KHI sudah diajukan oleh Departemen Agama RI agar ditingkatkan statusnya dari Inpres menjadi RUU HTPA. Bahkan buku ketiga dari KHI sejak tahun 2004 yang membahas tentang hukum perwakafan telah ditingkatkan statusnya menjadi UU Wakaf atau Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004. Sehingga, adanya hal tersebut keberadaan KHI sudah sepatutnya untuk direspon sebagai konteks dari adanya upaya untuk mempengaruhi kebijakan hukum.<sup>67</sup>

*Kedua*, KHI adalah satu-satunya ketentuan syariat Islam yang telah diakui dan disahkan oleh negara, serta menjadi pedoman para hakim di Pengadilan Agama, pedoman bagi para pejabat KUA, dan masyarakat Islam di Indonesia. Selain itu, ketentuan dalam KHI dimuat dalam bahasa Indonesia sehingga lebih mudah dipahami oleh masyarakat, serta KHI juga memberikan kepastian hukum karena

---

<sup>67</sup> Wahid, *Fiqih...*, hlm. 207

dalam ketentuan hukumnya ia tidak menawarkan pilihan hukum lebih dari satu, seperti dalam tradisi fikih yang dimuat dalam Kitab Kuning. Dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Depag RI Tahun 2001 tentang “Aplikasi KHI pada Pengadilan Agama/ Pengadilan Tinggi Agama” menyebutkan bahwa dari 1008 putusan Pengadilan Agama (PA)/ Pengadilan Tinggi Agama (PTA) di wilayah PTA Jakarta, Bandung, Surabaya, Yogyakarta, Semarang, dan Bandar Lampung hampir 100% hakim secara implisit menggunakan KHI sebagai rujukan, dan 71% hakim secara eksplisit menyebutkan KHI sebagai rujukan. Sehingga dapat dipahami, bahwa walaupun dalam konteks politik hukum KHI memiliki sifat fakultatif, namun realita yang terjadi di lapangan KHI seakan-akan bersifat imperatif digunakan oleh para hakim Pengadilan Agama.<sup>68</sup>

Adapun alasan lain yang menjadikan KHI sebagai sasara kritik Tim CLD KHI, yaitu rumusan hukum Islam yang dimuat dalam KHI sudah saatnya untuk diubah. Terdapat tiga alasan yang memperkuat hal tersebut. *Pertama*, KHI memiliki kelemahan dalam pokok rumusan visi dan misinya. Karena beberapa ketentuan hukum yang dimuat dalam KHI bertentangan dengan prinsip dasar Islam yang universal seperti persamaan (*al-musawah*), persaudaraan (*al-ukhuwah*), dan keadilan (*al-'adalah*). *Kedua*, sejumlah pasal dalam KHI dinilai sudah tidak lagi sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, begitu juga dengan konvensi internasional yang telah diratifikasi. *Ketiga*, dari perspektif metodologi, KHI masih dinilai sebagai hukum tiruan para ulama fikih zaman dahulu. Hal

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

tersebut disebabkan, konstruksi hukum dari KHI belum didasarkan sepenuhnya pada sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, terlihat dari beberapa ketentuan hukumnya yang masih mencerminkan produk-produk dari negara Timur Tengah dan negara Arab lainnya.<sup>69</sup>

Adapun alasan lain perlunya kritik dan pembaharuan KHI, sebagaimana yang dikemukakan oleh Siti Musdah Mulia dalam bukunya “Muslimah Perempuan Pembaru Keagamaan Reformis”. Setidaknya terdapat tujuh poin penting perlunya pembaharuan KHI. *Pertama*, sebagian besar isi ketentuan hukum dalam KHI tidak dapat mengakomodasi kepentingan public untuk membangun masyarakat yang egaliter, pluralis, dan demokratis. Banyak hasil penelitian akademik yang menyimpulkan bahwa masih banyak terdapat persoalan dalam ketentuan hukum KHI.<sup>70</sup>

*Kedua*, penggalan hukum dalam KHI tidak sepenuhnya berasal dari kenyataan empiris masyarakat Indonesia, tetapi lebih banyak mengambil dari penjelasan normative tafsir-tafsir ajaran keagamaan klasik, dan kurang mempertimbangkan aspek kemaslahatan masyarakat Islam di Indonesia. Ia secara sempurna mengutip seluruh pendapat fikih klasik, sehingga banyak yang menyimpulkan bahwa dalam KHI terjadi sakralisasi fikih klasik.<sup>71</sup>

*Ketiga*, sejumlah ketentuan hukum dalam KHI bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar universal Islam seperti prinsip keadilan (*al-‘adl*), prinsip kemaslahatan (*al-maslahah*), kerahmatan (*al-rahmah*), kebijaksanaan (*al-hikmah*), kesetaraan

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 383

<sup>71</sup> *Ibid.*

(*al-musawah*), dan prinsip persaudaranan (*al-ikha*). *Keempat*, terdapat sebagian pasal-pasal dalam KHI yang juga bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang telah ada, seperti Amdandemen UUD Tahun 1945, UU No. 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan, UU No. 3 Tahun 1999 tentang HAM yang menekankan pada upaya perlindungan dan penguatan terhadap hak asasi perempuan. Selain itu, KHI juga dinilai berseberangan dengan UU No. 2 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah yang menekankan pada prinsip desentralisasi dengan ciri partisipasi seluruh masyarakat tanpa membedakan laki-laki dan perempuan, KHI juga secara khusus telah bertentangan dengan UU No. 23 Tahun 2004 tentang KDRT.<sup>72</sup>

*Kelima*, sebagian pasal dalam KHI juga bertentangan dengan instrument hukum Internasional yang berkaitan dengan penegakan dan perlindungan HAM, seperti Deklarasi Universal HAM (1948), Konvenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (1966), CEDAW 1979, Deklarasi Kairo (1990), dan Deklarasi dan Program Aksi Wina (1993). Untuk itu, KHI perlu upaya untuk menyelaraskan ketentuan hukumnya dengan berbagai instrument hukum Internasional tersebut, agar keberadaannya dapat bertahan lama.<sup>73</sup>

*Keenam*, sebagian besar ketentuan hukum dalam KHI sudah tidak sesuai dengan perkembangan social masyarakat Indonesia, kenyataan budaya masyarakat Indonesia, dan gagasan dalam pembentukan masyarakat yang berkeadaban (*civil society*). Realita di masyarakat menampakkan bahwa perempuan dan laki-laki

---

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*



sama-sama memiliki posisi sebagai subjek hukum; perempuan dan laki-laki sama-sama bekerja untuk mencari nafkah, bahwa terdapat sejumlah perempuan yang menjadi tulang punggung bagi keluarganya; perempuan dan laki-laki sama memiliki peran di dunia public sesuai kemampuannya masing-masing, seperti menjadi pemimpin, jaksa, hakim, pengacara, dan sebagainya; dan kenyataan bahwa perempuan menjadi kepala keluarga, bahkan menurut data Biro Pusat Statistik tahun 2002 menunjukkan satu dari Sembilan kepala keluarga adalah perempuan.<sup>74</sup>

*Ketujuh*, sebagai produk hukum Islam, KHI perlu dibandingkan dengan hukum keluarga dari berbagai negara Muslim yang lain. Karena, terdapat sejumlah negara muslim lain yang telah melakukan sejumlah pembaharuan terhadap pembaharuan hukumnya, sedangkan KHI sejak awal munculnya belum ada upaya evaluasi terhadap pasal-pasalannya. Negara-negara tersebut diantaranya adalah Tunisia, Suriah, Yordania, Mesir, dan Irak.<sup>75</sup>

Bermula dari adanya masalah material dan paradigmatic tersebut, ditemukan setidaknya 24 isu krusial antara CLD KHI dan KHI, di antaranya adalah 18 isu krusial masalah perkawinan, 4 isu krusial hukum waris, dan 2 isu krusial masalah wakaf. Dari permasalahan tersebut, terdapat perbedaan paradigma yang mendasar antara KHI dan CLD KHI. Secara metodologis, KHI menggunakan sumber fikih klasik, namun keberadaannya tidaklah mendasar, karena hanya berkaitan dengan isu *peripheral*, yang artinya tidak sampai pada paradigma dasar. Untuk itu, wajar apabila kemudian KHI digugat karena tidak dapat mengakomodasi

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

dan merespon masalah-masalah esensial seperti kesetaraan, keadilan, pluralitas, dan kemanusiaan. Adapun substansi RUU HTPA yang digandang akan menjadi calon pengganti KHI yang telah melalui beberapa revisi dari berbagai kalangan, juga belum cukup untuk beranjak dari lingkup fikih klasik maupun KHI yang rencananya akan digantikan. Hal tersebut disebabkan karena adanya pengaruh kuat dari kelompok konservatif dalam pembentukan hukum Islam Indonesia.<sup>76</sup>

Itulah beberapa poin penting perlunya kritik dan pembaharuan terhadap KHI. Adapun beberapa catatan kritis para pemikir Islam terhadap fikih-fikih klasik yang sebagian besar masih dimuat dalam KHI. Sejumlah para pemikir Islam telah menilai sejumlah sisi yang fikih-fikih klasik yang tidak relevan, karena ia disusun dalam era, budaya, dan imajinasi social yang berbeda. Bahkan beberapa mensinyalir bahwa fikih klasik tersebut tidak hanya relevan dari sudut materialnya tetapi juga bermasalah dalam metodologisnya. Contohnya, dari perspektif definisi fikih itu sendiri yang selalu dipahami sebagai “mengetahui hukum-hukum *syara*” yang bersifat praktis dan berasal dari dalil-dalil *tafsili*, yaitu al-Qur’an dan Sunnah. Dengan merujuk pada *ta’rif* tersebut, maka kebenaran fikih menjadi sangat normatif, sehingga kebenaran fikih tersebut tidak dikerangkakan dari seberapa efektif dia dalam menghadirkan kemaslahatan bagi umat manusia, tetapi dari seberapa jauh kebenarannya dari sisi sumbernya pada makna literal al-Qur’an dan Sunnah.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Mochamad Sodik, “Pembacaan Progresif Terhadap Fikih Keluarga (Kritik Terhadap KHI Dan RUU HTPA),” *Asy-Syir’ah* 46, no. I (2012): 109–38.

<sup>77</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 388

Metodologi dan pandangan literalistik ini kemudian terus mendapatkan penguatan dari kelompok Islam fundamentalis-idealis. Kelompok ini selalu berupaya untuk mengesampingkan kenyataan empiris dan menonjolkan kebenaran dogmatic dari *nash*, dengan mengabaikan kenyataan konkrit yang terjadi di masyarakat. Karena itu, untuk memenuhi kebutuhan keadilan di masyarakat, khususnya bagi kaum perempuan, kiranya perlu adanya upaya untuk merumuskan bangunan metodologi (*usul fikih*) alternatif dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip berikut: *pertama*, bahwa reaktualisasi hukum Islam sangat mungkin terjadi karena adanya dinamika dan perkembangan zaman yang melahirkan berbagai bentuk perubahan social. *Kedua*, reaktualisasi hukum Islam hanya berhubungan pada masalah-masalah *furu'* yang bersifat parsial dan substansial (hasil penafsiran ulama terhadap syariat Islam yang masih bersifat *insaniyyah* dan temporal), serta bukan pada hal-hal yang berkaitan dengan *ushul al-kuliyah* (prinsip dasar yang universal). *Ketiga*, reaktualisasi hukum Islam didasarkan pada prinsip “menjaga yang lama yang masih relevan dan merumuskan serta menawarkan sesuatu yang baru yang lebih baik”. *Keempat*, reaktualisasi hukum Islam harus diikuti dengan sikap kritis terhadap khazanah ulama klasik tanpa menghapuskan rasa hormat kepada mereka. *Kelima*, rasionalisasi dan reaktualisasi terhadap hukum Islam berarti melakukan pemahaman dan pengkajian kembali terhadap seluruh tradisi Islam, termasuk penafsiran al-Qur'an dan hadis, dengan berupaya untuk memahaminya secara moral, intelektual, kontekstual, dan tidak terpaku pada legal formal suatu hukum yang cenderung parsial dan local. *Keenam*, reaktualisasi

terhadap hukum Islam harus tetap berpegang terhadap *maqasid al-ahkam al-syar'iyah* dan kemaslahatan umat.<sup>78</sup>

Keenam prinsip tersebut tentunya harus pula didukung dengan upaya sistematis untuk mengeluarkan aturan-aturan spesifik dan merealisasikannya dalam bentuk hukum moralitas dan etika dengan tetap memperhatikan situasi dan kondisi social yang terjadi, terutama dalam bidang social yang berbeda pada zaman Rasulullah Saw dan para ulama klasik. Hal ini tidak hanya disebabkan karena adanya rentang waktu yang cukup panjang, tetapi juga disebabkan oleh struktur social yang selalu dinamis. Untuk itu, adanya dinamika tersebut diperlukan pula ketentuan hukum yang baru. Namun, apabila terdapat sesuatu yang baru tersebut memiliki karakteristik yang sama dengan kasus sebelumnya, maka hukumnya tetap merujuk pada hukum lama.<sup>79</sup>

Adanya perubahan waktu dan tempat tersebut memiliki posisi penting dalam proses penetapan hukum<sup>80</sup>. Perubahan hukum yang disebabkan oleh perubahan waktu dan tempat memiliki tiga kemungkinan, yaitu: 1) pada hukum itu sendiri; 2) pada *muta'allaq al hukm* (objek hukum); 3) pada *maudhu' al hukm* (subjek hukum). Selain, mempertahankan prinsip-prinsip dan usaha sistematis tersebut, hal lain yang perlu diperhatikan dalam *istinbath al-ahkam* adalah penggunaan rasionalitas. Dalam konteks ini, rasionalitas memiliki posisi penting dalam hukum Islam karena ia berada pada hierarki tertinggi dalam sistem hukum keilmuan. Posisi penting rasionalitas tersebut didukung pula oleh kaidah fikih

---

<sup>78</sup> *Ibid*, hlm. 389-390

<sup>79</sup> *Ibid*.

<sup>80</sup> *taghayyur al ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*

“*Kullu ma hakama al-‘aql bi husnihi au qubhihi, hakama al-syari bi wujubih au hurmatih*” yang artinya “Sesungguhnya apa yang menurut hukum akal baik atau buruk, maka syariat pun memberikan hukum terhadap hal tersebut dengan wajib atau haram”.<sup>81</sup>

Dengan menggunakan metode pendekatan tersebut, maka bangunan metodologi *usul fikih* akan menjadi lebih dinamis dan aplikatif serta mampu menjawab setiap persoalan kontemporer yang selalu muncul setiap saat. Pada tahapan ini dapat dipastikan bahwa syariat tidak lagi akan menjadi masalah, tetapi secara pasti dapat menjadi *masalah* di setiap waktu dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*).<sup>82</sup>

#### **E. Metodologi Pembentukan Hukum CLD KHI**

Seperti halnya proses *legal drafting* yang ada, CLD KHI lahir dari berbagai rangkaian proses dan kegiatan yang saling berkaitan dan dilakukan secara bertahap, sistematis, dan melibatkan banyak pihak yang berkompeten di bidangnya masing-masing. Terdapat sejumlah rangkaian utama dalam proses pembentukan CLD KHI, yaitu: 1) *review* terhadap KHI; 2) studi literatur klasik Islam; 3) Studi Lapangan di lima daerah di Indonesia (Sumatera Barat, Sulawesi Selatan, Jawa Barat, Aceh, dan Nusa Tenggara Barat); 3) pengujian ilmiah dan dan peneyerapan pendapat ulama dan ahli hukum; 4) desiminasi hasil dan pengujian publik.<sup>83</sup>

Telah ditegaskan pula oleh tim CLD KHI, bahwa pembentukan hukum dalam CLD KHI digali melalui materi pokok KHI melalui pengkajian sejarah

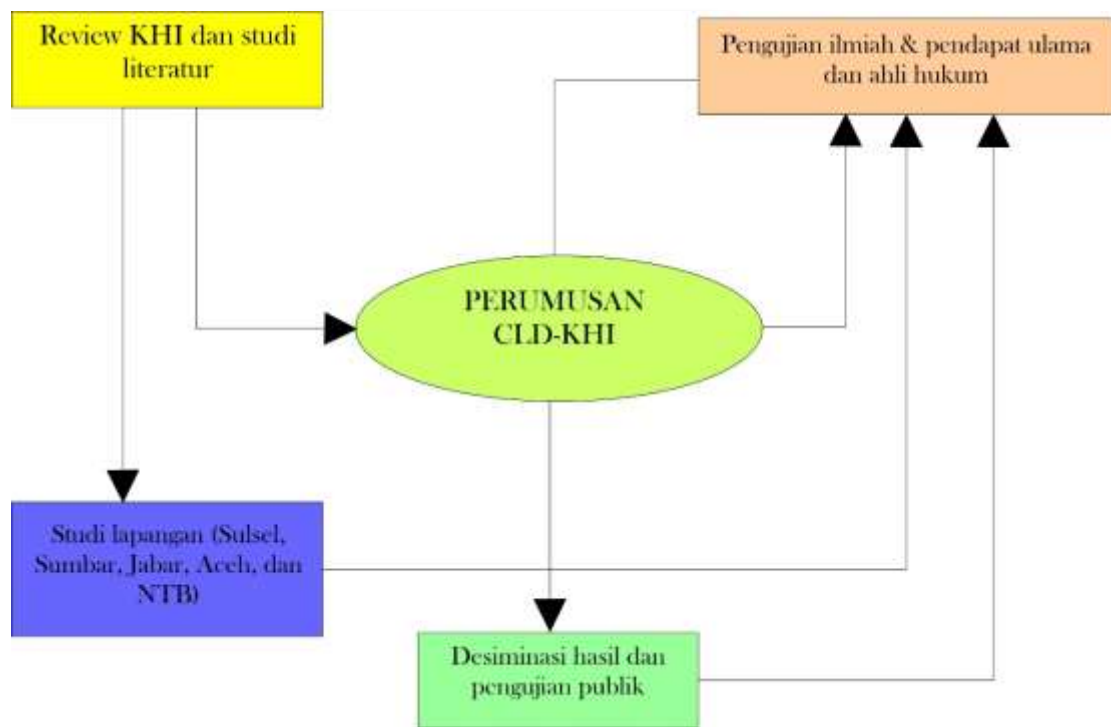
---

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Wahid, *Fiqh...*, hlm. 232

hukum, sosiologi hukum, politik hukum, dan dekonstruksi ajaran Islam. Selain itu, literatur, pendapat para ahli, kenyataan empiris, dan hukum yang hidup di masyarakat juga menjadi pertimbangan penting dalam melakukan rumusan hukum CLD KHI. Sebagaimana gambar berikut:



Gambar 4.2 Metodologi Perumusan Hukum CLD-KHI<sup>84</sup>

### 1. *Review* KHI

Kegiatan pertama yang dilakukan oleh tim perumus CLD KHI adalah melakukan tinjauan ulang atau *review* terhadap KHI. Menurut Anik Farida, kegiatan ini sangat penting untuk dilakukan agar para tim dapat mengetahui letak masalah dan rumusan yang akan dilakukan. Dari awal tim CLD KHI, telah menentukan KHI sebagai titik tolak pembaharuan hukum keluarga yang akan

<sup>84</sup> *Ibid*, hlm. 232

dirumuskan, untuk itu *review* terhadap KHI menjadi sangat penting yang mencakup keseluruhan kegiatan perumusan CLD KHI.<sup>85</sup>

Dalam kegiatan ini kemudian tim CLD KHI mulai membagi 8 (delapan) pokok masalah yang dinilai penting untuk dikaji dalam kaitannya dengan KHI. Delapan masalah pokok tersebut diantaranya adalah; 1) Posisi KHI dalam kerangka hukum nasional dan internasional yang dikaji oleh Siti Musdah Mulia; 2) KHI dalam perspektif politik hukum, yang dikaji oleh Marzuki Wahid; 3) KHI dalam epistemologi usul fikih dan kaidah fiqh, yang dikaji oleh Abd. Moqsih Ghazali; 4) KHI dalam timbangan prinsip-prinsip, nilai, dan filsafat hukum Islam, dikaji oleh Abdurrahman Abdullah; 5) Perbandingan pendekatan dalam merumuskan hukum keluarga di Indonesia dan negara-negara Islam lain, dikaji oleh Saleh Partaonan Daulay; 6) Masalah hukum kewarisan, dikaji oleh Marzani Anwar; 7) Masalah hukum perwakafan, dikaji oleh Amirsyah Tambunan; 8) Masalah perkawinan, dikaji oleh Mesrani.<sup>86</sup>

Kritik delapan pokok masalah tersebut, merupakan kritik yang sangat tajam oleh tim CLD KHI terhadap KHI, mulai dari proses pembuatan KHI yang didominasi oleh kelompok eksekutif dan yudikatif, rumusan KHI kurang melibatkan masyarakat, kurangnya keterlibatan perempuan, metodologi penggalian hukum Islam yang terkesan hanya mengambil dari penjelasan normatid tafsir klasik dan mengutip dari pandangan fikih klasik, hingga kepada materi hukum Islam KHI

---

<sup>85</sup> *Ibid*, hlm. 233

<sup>86</sup> *Ibid*, hlm. 234

yang dianggap sudah tidak sesuai dengan perkembangan social masyarakat serta pembaharuan regulasi-regulasi lain yang lebih maju.<sup>87</sup>

Kritik inilah yang kemudian dijadikan landasan dan argumentasi oleh tim CLD KHI tentang pentingnya menyusun dan merumuskan pengganti KHI dengan pendekatan baru yang responsif dan sesuai dengan perkembangan social dan regulasi-regulasi baru, yang mencerminkan keadilan dan kesetaraan gender. Kritik atas KHI tersebut secara sederhana digambarkan dalam bagan berikut:<sup>88</sup>



Gambar 4.3 Kritik tim CLD-KHI terhadap KHI<sup>89</sup>

## 2. Studi Literatur Klasik Islam

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*



Setelah melakukan *review* terhadap KHI, Langkah kedua yang dilakukan oleh tim CLD KHI adalah melakukan studi terhadap beberapa sumber literatur klasik Islam sebagaimana yang dijabarkan dalam Kitab Kuning Pesantren. Terdapat 41 Kitab Kuning yang dijadikan bahan studi oleh tim CLD KHI. Kitab Kuning yang dikaji tersebut umumnya adalah kitab fikih, kitab tafsir, kitab hadis, kitab *qawa'id al-fiqh*, dan kitab *ushul al-fiqh*, baik yang ditulis pada masa klasik maupun kontemporer. Pada umumnya kitab-kitab ini terkenal di kalangan pesantren.

Menurut Moqsith, studi literatur klasik Islam sangat penting untuk dilakukan, mengingat sebagian besar masyarakat Indonesia masih sering menanyakan rujukan tekstual terhadap ketentuan hukum. Hal ini merupakan pengaruh kuat dari tradisi yang ada dalam pembahasan hukum Islam di seluruh organisasi Islam, terutama di kalangan Nahdhlatul Ulama dan Pesantren. Adapun kitab yang dikaji oleh tim CLD KHI dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 4.3 Kitab yang Dikaji oleh Tim CLD KHI

No	Bidang Kajian	Nama Pengarang dan Judul Kitab
1.	Fikih	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Muhammad bin Muhammad al-Hasani al-Zabidi, <i>Ithaf Sadat al-Muttaqin</i>, juz V.</li> <li>2. Sayyid al-Bakri, <i>Kifayah al-Atqiya' wa Manhaju al-Asfiya'</i>.</li> <li>3. Muhammad bin Abi al-Abbas, <i>Nihayah al-Muhtaj</i>, juz VI.</li> <li>4. Wahbah al-Zuhaili, <i>al-Fiqh al-Islamiy wa Adilatuhu</i>, juz IX, XIII.</li> <li>5. Ibn Rusyd, <i>Bidayah al-Mujtahid</i>, juz II.</li> <li>6. al-Thahawi, <i>Mukhtashar Ikhtilaf al-Ulama'</i>, juz II.</li> <li>7. Dr. Muhammad al-Syarbashi, <i>Yas'alunaka fi al-Din wal al-Hayatz</i>, juz III.</li> <li>8. al-Sayid al-Sabiq, <i>Fiqh al-Sunnah</i>, juz II.</li> <li>9. al-Fayruz al-Abadi al-Syairazi, <i>Al-Muhaddzab</i>, juz II.</li> <li>10. al-Nawawi, <i>al-Majmu'</i>, juz XV, XVI.</li> <li>11. Ibrahim bin Umar al-Baq'a'I, <i>An Nadm al-Dhurar</i>.</li> <li>12. Yusuf al-Qardhawi, <i>Fatawa al-Mu'ashirah</i>, juz II.</li> <li>13. al-Sayid al-Sabiq, <i>Fiqh al-Kitab wa al-Sunnah</i>, juz I, II, IV.</li> <li>14. Sayyid Ba' Alawi, <i>Bughyah al-Mustarsyidin</i>.</li> <li>15. Ali al-Shabuni, <i>al-Mawarits</i>.</li> </ol>

		16. Sayyid al-Bakri, <i>I'annah al-Thalibin</i> , juz III.
2.	Usul Fikih	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Abdul Wahhab Khalaf, <i>Ilmu Usul fikih</i>.</li> <li>2. al-Ghazali, <i>al-Mustashfa min Ilm al-Ushul</i>.</li> <li>3. Al-Syathiby, <i>al-Muwafaqat min Ushul al-Syari'ah</i>.</li> <li>4. Izzudin ibn Abd al-Salam, <i>Qawa'id al-Ahkam fiy Mashalih al-Anam</i>.</li> <li>5. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, <i>I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin</i>, Juz III.</li> </ol>
3.	<i>Qawa'id al-Fiqh</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Dr. Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, <i>al-Madkhal ila Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kubra</i>.</li> <li>2. al-Suyuthiy, <i>al-Asybah wa al-Nadha'ir</i>.</li> </ol>
4.	<i>Tafsir al-Qur'an</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Fakhrudin ar-Razi, <i>Tafsir Mafatih al-Ghaib</i>, juz V.</li> <li>2. Muhammad bin Rasyid al-Ridha, <i>Tafsir al-Manar</i>, juz II.</li> <li>3. Musthafa al-Maraghi, <i>Tafsir al-Maraghi</i>, juz II, V.</li> <li>4. Sa'id Hawwa, <i>al-Asas fi al-Tafsir</i>, juz II.</li> <li>5. Thaba'thaba'I, <i>Tafsir at-Thaba'thaba'I</i>, juz IV.</li> <li>6. Muhammad Husain at-Thaba'thaba'I, <i>Tafsir al-Mizan</i>, juz II.</li> <li>7. Ali as-Syis, <i>Tafsir al-Ahkam</i>, juz I.</li> <li>8. Muhammad Hijazi, <i>Tafsir al-Wadliih</i>, juz I.</li> <li>9. Muhammad bin Rasyid al-Ridha, <i>Tafsir al-Manar</i>, juz IV.</li> <li>10. Muhammad bin Ahmad al-Andalusi al-Khazraji al-Qurthubi, <i>Tafsir al-Qurthubi</i>, juz XI, XIII.</li> <li>11. al-Suyuthiy, <i>al-itqan fi 'Ulum al-Qur'an</i>.</li> </ol>
5.	<i>Hadist</i>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. DR. Musa Syahin Latsin, <i>Syarh al-Muslim</i>, juz V.</li> <li>2. Ibn Hajar al-'Asqalani, <i>Fath al-Bari</i>, juz IX.</li> <li>3. <i>Radd al-Mukhtar</i>.</li> <li>4. al-Syaukani, <i>Nayl al-Authar</i>, juz VI.</li> <li>5. Ibn Hajar al-Asqalani, <i>Fath al-Bari</i>, juz XII.</li> <li>6. Muhammad bin Isma'il ash-Shan'ani, <i>Subul as-Salam</i>, juz III.</li> <li>7. Muhammad bin Abd. Rahman al-Maghrabi, <i>Mawahib al-Jalil</i>, juz II.</li> </ol>

### 3. Studi Lapangan (*Field Research*)

Studi lapangan (*field research*) dilakukan oleh tim CLD KHI setelah merumuskan daftar inventarisasi masalah dan isu utama yang akan dikembangkan dalam upaya pembaharuan hukum keluarga Islam. Studi lapangan tersebut dilakukan di empat daerah di Indonesia, yaitu Sulawesi Selatan, Sumatera Barat, Jawa Barat, dan Nusa Tenggara Barat. Empat daerah tersebut dipilih karena dinilai dapat merepresentasikan realita Islam yang hidup di tengah kebudayaan Indonesia. Empat daerah ini juga dinilai bahwa masyarakatnya masih cukup kuat dalam

mengikuti tradisi loka yang bernuansa etnik dalam mengamalkan ajaran Islam. Riset ini dilakukan dengan tujuan untuk mengkonfirmasi hasil dari kajian dan pembacaan tim CLD KHI terhadap Kitab Kuning dan rancangan hukum keluarga Islam yang akan ditawarkan kepada masyarakat Indonesia.<sup>90</sup>

Menurut Abd. Moqith Ghazali, hasil penelitian ini kemudian yang akan menjadi rujukan dan pondasi dalam pembentukan hukum CLD KHI. Lebih jauh lagi ia juga menjelaskan bahwa rujukan materiil CLD KHI tidak hanya berasal dari teks, seperti al-Qur'an, hadis, dan Kitab Kuning, tetapi juga realitas social yang terjadi di masyarakat. Menurutnya, realitas social merupakan kebenaran factual yang tidak dapat dibantah oleh siapapun dan harus menjadi faktor pertimbangan hukum, baik itu hukum nasional ataupun hukum Islam. Ia juga menyebutkan beberapa kaidah fikih yang dapat mendukung argumennya. Diantaranya adalah *al-addatu muhakkamah* (tradisi dapat dijadikan hukum), *takhshish bi al'aqli qa takhshish bi al-'urfi* (akal dan tradisi memiliki kewenangan untuk men-takhshish suatu agama), dan *jawas naskh al-nushush bi al-maslahat* (menggugurkan ketentuan-ketentuan ajaran dengan menggunakan logika kemaslahatan diperbolehkan).<sup>91</sup>

Berdasarkan kritik dan argument CLD KHI terhadap KHI, tim CLD KHI menawarkan perubahan paradigma dalam memahami ajaran Islam dalam konteks perkembangan dan realitas sosial, yaitu: 1) Mengubah paradigma teosentrisme ke antroposentrisme, dari elitis ke populis; 2) Beranjak dari *eisegeses* menuju *exegese*. Nash diposisikan sebagai “obyek” dan para penafsir sebagai “subyek” dalam suatu

---

<sup>90</sup> *Ibid*, hlm. 239-240

<sup>91</sup> *Ibid*.

dialektika yang seimbang; 3) Memfikhkan syari'at atau merelatifkan syari'at. Artinya, syari'at harus diposisikan sebagai jalan (*wasilah, hajiyyah*) yang dapat mendukung terwujudnya prinsip-prinsip Islam (*ghayah, dlaruriyah*) berupa keadilan, persamaan, kemaslahatan dan penegakan HAM; 4) Kemaslahatan sebagai rujukan dari segala bentuk atau kerja penerafsiran; 5) Mengubah gaya berpikir deduktif ke gaya berpikir induktif (*istiqrā'iy*). Untuk itu, dalam konteks inilah kegiatan lapangan yang dilakukan tim CLD KHI adalah untuk menimba dan menggali sebanyak mungkin *local wisdom* dari masyarakat Indonesia.<sup>92</sup>

#### **4. Pengujian Ilmiah dan Penyerapan Pendapat**

Dalam rangkaian perumusan CLD-KHI dilakukan empat kali pengujian ilmiah dan penyerapan pendapat dari para ulama dan ahli hukum. Kegiatan pertama yang dilakukan dalam tahapan ini adalah pembahasan naskah akademik, yang dilakukan pada tanggal 27 Agustus 2003 di Depag RI. Aktivitas pengujian ilmiah dan penyerapan pendapat ini melibatkan berbagai kalangan yang berkepentingan dan ahli dalam bidangnya untuk memberikan kritik, masukan, saran atau rumusan sementara yang dilakukan oleh tim CLD-KHI. Pengujian ilmiah pertama ini dilakukan oleh Hasanudin AF (anggota Komisi Fatwa MUI Pusat dan Dekan Fakultas Syari'ah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Wahyu Widiana (Direktur Badan Pembinaan Peradilan Agama Departemen Agama), dan Ichtijanto SA (mantan tim perumus KHI dan peneliti Balitbang Depag RI). Sedangkan aktivitas penyerapan pendapat dilakukan oleh anggota DPR RI, Hakim Agung, pengurus MUI Pusat, pengurus PBNU, pengurus PP Muhammadiyah, pengurus Jama'at

---

<sup>92</sup> *Ibid.*

Ahmadiyah, Pegawai KUI, sejumlah akademisi dari berbagai perguruan tinggi Islam, kalangan LSM, dan beberapa perumus RUU HTPA.<sup>93</sup>

Pengujian dan penyerapan kedua dilakukan pada 27 Maret 2004 di Jakarta. Pada pertemuan yang kedua ini hanya dihadiri oleh kalangan akademisi, kiai, aktivis, dan para peneliti yang memiliki perhatian pada isu-isu keislaman dan perempuan. Pihak-pihak yang hadir dalam pertemuan ini, diantaranya adalah Mely G. Tan (peneliti LIPI Jakarta), Andree Feillard (peneliti *Centre National de la Recherche Scientifique* Prancis), Yanti Mukhtar (aktivis Kapal Perempuan Jakarta), Miftahussurur (aktivis Desantara), Ery Rosatria (aktivis PSW UIN Jakarta), Imam Nakha'I (pengajar Ma'had Aly Situbondo), Ratna Batara Munthi (aktivis LBH Apik), KH. Husein Muhammad (pengajar Pesantren Darut Tauhid Cirebon), Faqihuddin Abd. Kodir (aktivis *Fahmina-institute* Cirebon), dan Kamala Chandrakirana (Komnas Perempuan).<sup>94</sup>

Dalam masa pengujian ini, draft sementara dari CLD KHI melahirkan berbagai kritik dan saran. Salah satunya yaitu, pentingnya konsistensi metodologi yang digunakan, kajian terhadap tradisi Arab dan local kurang empiris, perlunya keseimbangan antara teori dan realitas, perlunya penjelasan semantic untuk istilah-istilah yang digunakan, perlunya mempertegas makna rukun dan syarat nikah, perlu dipertegas makna perkawinan; seperti sacral atau profan, tujuan perkawinan harus dipertegas *li tanasul* (seks) atau *Sakinah*, perlunya analisa mendalam tentang nikah mut'ah: siapa yang diuntungkan, pembahasan nikah mut'ah perlu diberi ruang yang

---

<sup>93</sup> *Ibid*, hlm. 241

<sup>94</sup> *Ibid*.

cukup dalam beberapa pasal agar tuntas, dan strategi advokasi CLD-KHI harus lebih jelas dan gradual.<sup>95</sup>

Selanjutnya pengujian dan penyerapan ketiga dilakukan pada 22-24 April 2004 di Jakarta. Pertemuan ini disebut oleh tim CLD KHI sebagai “Forum *Ijtihad Jama'iy*: Membangun Fiqh Baru Indonesia Berperspektif Jender dan Pluralisme”. Apabila pada pertemuan pertama mayoritas berasal dari kalangan birokrat dan penegak hukum, kemudian pada pertemuan kedua dihadiri oleh aktivis dan peneliti perempuan, maka pada pertemuan ketiga diikuti oleh para ahli dan pakar dalam hukum Islam, baik dari kalangan akademisi, peneliti, aktivis, maupun kyai pesantren.<sup>96</sup>

Pada pertemuan ketiga ini dilakukan pengujian dan penggalian argumen-argumen, khususnya argument teologis, dari setiap ketentuan hukum yang ditawarkan dalam pembaharuan hukum keluarga Islam yang dirumuskan oleh tim CLD KHI. Seperti pada pertemuan sebelumnya, wakil dari tim CLD KHI menjelaskan hasil rumusan sementara, kemudian dikaji satu persatu, dibedah, dan didiskusikan rujukan dalil-dalil *syar'iyah*-nya. Selanjutnya, apabila diamati dari deretan nama dan organisasi yang diundang dalam forum pengujian dan penyerapan oleh tim CLD KHI adalah mereka yang memiliki pandangan dan pemahaman ajaran Keislaman yang tidak terlalu berbeda dari tim CLD KHI. Bahkan tokoh agama, aktivis, ataupun organisasi seperti HTI, FPI, DDI atau Persis tidak diundang. Menurut Anik Farida sebagai salah satu anggota tim CLD KHI mengatakan bahwa

---

<sup>95</sup> *Ibid*, hlm. 242

<sup>96</sup> *Ibid*, hlm 243

hal tersebut memang sengaja dilakukan, karena tujuan dari pertemuan tersebut adalah bukan untuk berdebat, melainkan perdebatan dan diskusi produktif untuk memperkuat argumen-argumen dari ketentuan pembaharuan hukum yang ditawarkan oleh tim CLD KHI.<sup>97</sup>

Pengujian ilmiah dan penyerapan pendapat yang terakhir dilakukn bersama Sumamiharja SH, seorang pengacara dan *legal drafter* dari LBH Perjuangan. Uji *legal drafting* ini dilakukan setelah substansi tawaran bangunan pembaharuan hukum keluarga telah disepakati bersama dan pasal-pasal dalam CLD KHI telah disusun dalam bentuk RUU Hukum Perkawinan Islam, RUU Hukum Kewarisan Islam, dan RUU Hukum Perwakafan Islam. Pertemuan ini dilaksanakan pada tanggal 7 Juli 2004 yang secara khusus ditujukan untuk menyelaraskan logika, sistematika, dan redaksi hukum dari rumusah CLD KHI yang telah disusun oleh tim.<sup>98</sup>

## **5. Desiminasi Hasil dan Pengujian Publik**

Desiminasi hasil dan pengujian public merupakan tahapan terakhir untuk merilis hasil rumusan CLD KHI kepada masyarakat. Pertemuan ini diselenggarakan pada 4 Oktober 2004 di Jakarta, pertemuan ini dinamakan sebagai “Diskusi dan *Launching Counter Legal Draft KHI*”. Naskah CLD KHI ini kemudian dirilis oleh Menteri Agama RI, Said Aqil Husain Almunawwar. Peluncuran naskah CLD KHI ini dihadiri sekitar 200 orang peserta dari berbagai kalangan, seperti: pemerintah, DPR, Mahkamah Agung, hakim, Ormas Islam,

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid*, hlm. 244

LSM, aktivis perempuan, Komnas HAM, Komnas Perempuan, MUI, pesantren, wartawan, dan lain-lain. Dalam pengantar forum ini Siti Musdah Mulia sebagai anggota inti tim CLD KHI menyampaikan bahwa rumusan CLD KHI dimunculkan dan diserahkan kepada masyarakat atau publik untuk dinilai, dikritik, diuji, didiskusikan, atau dijadikan rujukan, termasuk untuk didesakkan menjadi kerangka hukum nasional atau UU di sidang DPR.<sup>99</sup>

## 6. Perdebatan Publik

Seperti kasus-kasus sebelumnya, ketika ada suatu gagasan pembaharuan pemikiran Islam yang berbeda dengan pemahaman masyarakat umum, maka hal tersebut akan menimbulkan banyak kontroversi. Begitu juga dengan CLD KHI, sejak peluncurannya pada 4 Oktober 2004 di Jakarta terdapat banyak kalangan penentang dan pendukung. Kalangan yang menentang CLD KHI tersebut salah satunya adalah Hasanudin AF (MUI Pusat) yang menjadi narasumber saat itu menyatakan bahwa ia tidak setuju dengan gagasan pembaharuan CLD KHI. Ia menilai bahwa CLD KHI tidak merujuk pada al-Qur'an dan Sunnah, ia juga menyatakan bahwa CLD KHI hanya didasarkan pada emosi.<sup>100</sup>

Begitu juga dengan Azhari yang tidak sepakat dengan CLD KHI, karena menurut Azhari, tim CLD KHI lebih banyak mengedepankan akal dari pada nash. Ia juga berpendapat bahwa CLD KHI lebih sekuler daripada BW (*Burgerlijk Wetboek*) karena mengukur dari keabsahan perkawinan hanya dari sudut hukum perdata dan menghilangkan unsur ibadah. Walaupun begitu, ia tidak menolak

---

<sup>99</sup> *Ibid*, hlm. 245

<sup>100</sup> *Ibid*, hlm. 246



seluruh tawaran CLD KHI. Menurutnya, terdapat empat tawaran hukum yang dapat dipertimbangkan untuk dapat disahkan. *Pertama*, hak rujuk bagi isteri, sehingga hal tersebut tidak hanya sebagai otoritas suami. *Kedua*, masa berkabung paska kematian (*ihdad*) juga harus diberlakukan untuk suami, tidak hanya isteri. *Ketiga*, *nusyuz* juga harus diberlakukan kepada suami, tidak hanya berlaku pada pembangkangan isteri. *Keempat*, hak waris bagi anak di luar perkawinan dari ayah biologisnya.<sup>101</sup>

Adapun kalangan yang mendukung, seperti KH. Husein Muhammad (Pesantren Dar al-Tauhid Arjawinangun Cirebon) dan Rita Serena Kolibonso (LSM Mitra Perempuan) yang menjadi narasumber pada saat acara peluncuran naskah CLD KHI, kedua tokoh tersebut sangat mendukung dan membela seluruh tawaran yang ada dalam CLD KHI. Menurut Kiai Husein perubahan semacam ini telah lama ditunggu oleh kalangan pembaru, terumutama dari kalangan feminis. Ia juga memandang bahwa tawaran CLD KHI memang tidak sepopuler khazanah fikih yang dipahami oleh mayoritas orang dan hanya diikuti beberapa kalangan minoritas muslim saja, tetapi menurutnya banyak kebenaran yang lahir dari pandangan yang tidak populer atau tidak terkenal dan hanya diikuti oleh sebagian kecil umat Islam.<sup>102</sup>

Sejak peluncurannya, CLD KHI mulai diperbincangkan oleh masyarakat di media massa cetak, dan media massa elektronik, dan dalam forum-forum diskusi, seminar, atau obrolan di kalangan masyarakat biasa. Pada dasarnya terdapat dua

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid*, hlm. 247

kontroversi pada naskah CLD KHI, yaitu hasil pemikiran berupa ketentuan hukum dan pendekatan yang digunakan dalam rumusan hukumnya. Berdasarkan pemberitaan di sejumlah media massa, wawancara, dan pengamatan langsung di lapangan, terdapat dua kategori kelompok, yaitu kelompok yang mendukung dan kelompok yang menolak.<sup>103</sup>

Sebagain besar kelompok yang menentang CLD KHI mengungkapkan penolakannya dengan menggunakan kalimat keras dan kasar, seperti “CLD KHI adalah hukum iblis, tidak berdasar pada al-Qur’an dan Sunnah, sekuler, dan lain-lain”. Apapun pendapat dari kelompok penentang yang sistematis dan argumentatif yang ditulis oleh Huzaemah Tahido Yanggo dalam bukunya yang berjudul *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam*. Dalam bukunya, Huzaemah memberikan beberapa kritik dan pendapat mengenai CLD KHI.<sup>104</sup>

- 1) Sudut pandang yang dipakai oleh tim CLD KHI terkesan subyektif, yaitu sesuai dengan karakter dan kecenderungan penulis;
- 2) Gaya bahasa dan kalimat yang digunakan terkesan sentimental, sinis, menggugat, arogan, dan inkonsisten;
- 3) Sudut pandang, serta visi misi yang dibawa: pluralisme, demokrasi, HAM, kesetaraan gender, emansipatoris, humanis, inklusif, dekonstruksi syari’ah, dan lain-lain. Pendekatan utama yang digunakan oleh tim CLD KHI adalah gender, pluralisme, hak asasi manusia, dan demokrasi, para tim tidak menggunakan pendekatan metodologi *istinbath* hukum Islam sebagaimana

---

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid*, hlm. 253

yang dinyatakan oleh tim CLD KHI, yaitu dengan berdasar *maqasid syari'ah*. Menurut Huzaemah, rumusan CLD KHI bertentangan dengan *maqasid syari'ah*;

- 4) Sudut pandang dan masalah yang digugat adalah: *Pertama*, al-Qur'an dan hadis yang disesuaikan dengan rasio dan adat serta kondisi sosial masyarakat, al-Qur'an dan hadis idealnya harus dipahami dari sudut *maqasid* atau tujuannya, yaitu untuk kemaslahatan, tidak hanya melihat secara *harfiyahnya*. *Kedua*, karya para ulama klasik dituduh sangat arabis dan sudah tidak relevan dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Oleh karena itu, harus ditinggalkan. *Ketiga*, paradigma dan orientasi keberagamaan dari teosentris ke antroposentris. *Keempat*, permasalahan kemanusiaan dan hubungan antaragama seperti nikah beda agama, nikah kontrak, waris beda agama, perwalian anak dari perkawinan beda agama;
- 5) Kaidah-kaidah hukum Islam yang digunakan: “Yang menjadi perhatian *mujtahid* (dalam mengistinbatkan hukum dari al-Qur'an dan hadis) adalah pada *maqasid* yang dikandung dalam nash, bukan pada lafaz atau aksarnya”. “Boleh meganulir ketentuan-ketentuan nash dengan menggunakan logika kemaslahatan”, serta “mengamandemen nash-nash dengan akal/ rasio yang berkaitan dengan perkara-perkara publik”.

Pendapat lain dari kalangan pendukung seperti Moeslim Abdurrahman yang saat itu menjabat sebagai Ketua Umum PP Muhammadiyah mengapresiasi rumusan CLD KHI. Menurutnya Islam memang sangat mendorong umatnya untuk berjihad tentang fikih agar senantiasa sesuai dengan perubahan dan tuntutan sosial. CLD

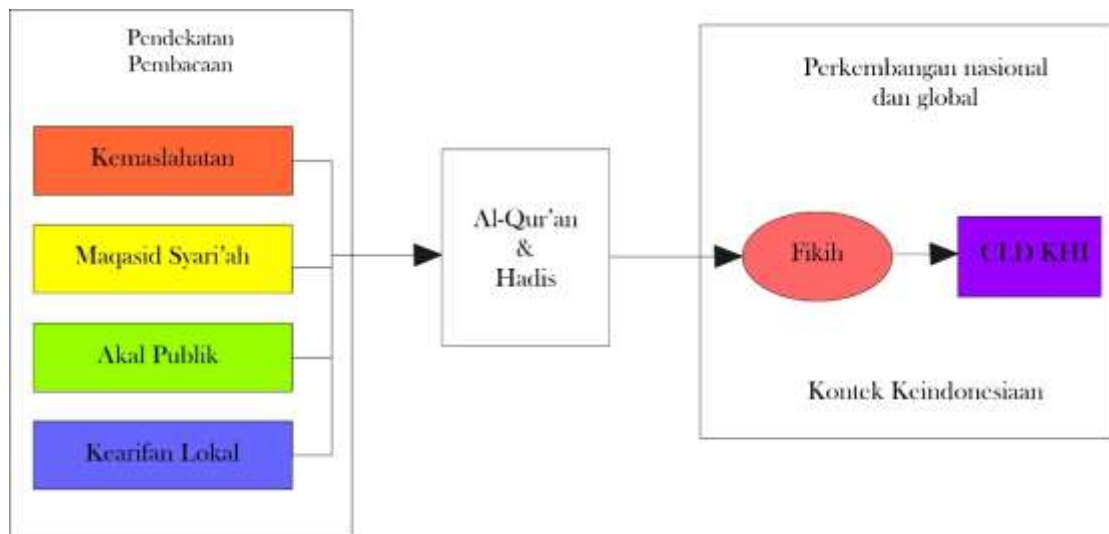
KHI merupakan bagian dari ijtihad kolektif tentang hukum Islam yang disesuaikan dengan perubahan sosial di Indonesia pada jaman modern ini.<sup>105</sup>

#### **F. Implementasi *Maqasid Syari'ah* dalam Ketentuan Hukum CLD KHI**

Dengan berdasarkan teks KHI, tim CLD KHI membuat rumusan hukumnya dengan merubah kerangka berpikir pembentukan hukum Islam dari teosentrime ke antroposentrime, dari deduktif ke induktif, dari *esisegese* ke *exegese*, dari elitis ke populis, dan dari deduktif ke induktif. Begitu juga dengan perubahan yang dilakukan dengan mempertimbangkan kondisi masyarakat Indonesia yang memiliki budaya dan tradisi yang berbeda dengan masyarakat di negara Timur Tengah dan negara-negara Islam lain, serta kondisi perempuan di Indonesia yang semakin maju, produktif, serta memiliki peran penting dalam lingkup domestik maupun publik. Dari pertimbangan-pertimbangan tersebut kemudian tim CLDK KHI melakukan pembentukan hukum dengan penafsiran ulang terhadap ayat al-Qur'an dan hadis, dengan melalui pendekatan kemaslahatan, *maqasid syari'ah*, kearifan local, dan akal publik. Alur penafsiran atau pembacaan ulang terhadap al-Qur'an, hadis, dan sumber fikih klasik dapat dilihat dalam gambar berikut:

---

<sup>105</sup> *Ibid*, hlm. 265



Gambar 4.4 Alur Penafsiran atau Pembacaan Ulang Al-Qur'an dan Hadis oleh Tim CLD KHI<sup>106</sup>

Sebagaimana pembahasan sebelumnya, dengan mengetahui bagaimana upaya gagasan pembaharuan hukum keluarga yang dilakukan oleh tim CLD KHI dengan melalui metode pembentukan hukum yang komprehensif dan pertimbangan-pertimbangan yang matang dalam setiap pasalnya, serta tujuan pembentukan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan, keadilan, dan kesetaraan. Oleh karena itu, sangat penting untuk mengkaji bagaimana implementasi *maqasid syari'ah* dari rumusan hukum yang ditawarkan oleh tim CLD KHI.

### ***Maqasid Syari'ah***

Tujuan yang paling tinggi, atau biasa disebut dengan *maqasid syari'ah* diterapkan dan diaktualisasikan melalui maksud (*wasail*)-nya. Karena realitanya *maqasid* sendiri tidak diterapkan secara langsung, biasanya penerapan dari *maqasid* selangkah lebih jauh dari praktik yang sebenarnya. Agar *maqasid* dapat

<sup>106</sup> Wahid, *Fiqh...*, hlm. 211

diaktualisasikan, langkah pertama yang harus dilakukan adalah mengidentifikasi *maqasid* atau maksud atau tujuan. Hal ini dapat menimbulkan pada suatu pertanyaan seperti bagaimana *maqasid* atau tujuan dari syari'ah yang sebenarnya, dan metode apa yang digunakan untuk tujuan tersebut. *Maqasid* sendiri telah dibedakan dalam beberapa bentuk. Dalam klasifikasinya, *maqasid* dibedakan dalam dua bentuk; pertama, *maqasid al-Shari'* yang diidentifikasi melalui syari'ah itu sendiri dan kedua, *maqasid al-mukallaf*, atau tujuan manusia yang dapat diidentifikasi dan ditentukan oleh mereka sendiri. *Maqasid al-Shari'* dapat ditemukan atau diidentifikasi dalam al-Qur'an ataupun hadis ataupun secara langsung melalui kiasan. Kadang dalam beberapa nash terdapat beberapa referensi tentang *maqasid* tanpa menyatakan secara eksplisit bahwa hal tersebut merupakan *maqasid al-Shari'*. Untuk itu, ketika seluruh sumber atau referensi digabungkan, maka adanya penggabungan dari pembacaan tersebut akan mengarah pada kesepakatan pada maksud tertentu atau *maqasid*. Proses ini disebut dengan induksi (*istiqra'*), metode ini secara umum diterima untuk mengidentifikasi *maqasid*.<sup>107</sup>

Sedangkan tujuan manusia tidak begitu perlu dilibatkan dalam metode dan pendekatan yuridis. Manusia membuat beberapa putusan dengan berdasarkan tujuan praktik yang bahkan tidak sesuai dengan dengan tujuan syari'ah. Perbedaan *maqasid* tersebut kadang sering tidak berhubungan. Dalam beberapa kasus tertentu, syari'ah hanya menetapkan bahwa tujuan manusia tidak bertentangan dengan *maqasid syari'ah*. Untuk itu, dalam mengidentifikasi dan

---

<sup>107</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shariah* (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS), 2020), hlm. 1

menentukan maksud untuk mengaktualisasikan *maqasid syari'ah* terkadang tidak harus melibatkan sumber dari syari'ah itu sendiri, tetapi dapat menggunakan metode rasional yang sesuai dengan akal sehat manusia. Oleh karena itu, beberapa ulama berpendapat bahwa *maqasid* dapat diidentifikasi melalui akal manusia (*al-'aql*), dan fitrah manusia (*al-fitrah*). Ketika *maqsad* tersebut telah diidentifikasi, maka langkah selanjutnya adalah memastikan maksud yang sesuai dalam aktualisasinya. Artinya, bahwa *maqasid* yang telah ditentukan tersebut harus berimbang dan tidak boleh bertentangan dengan syari'ah.<sup>108</sup>

Pengertian *Maqasid* sendiri merupakan bentuk plural dari kata *maqsad*, yang bersal dari kata *qasada*, yang artinya adalah tujuan. Beberapa ulama telah memberikan definisi mengenai *maqasid*. Al-Syatibi sebagai ulama yang banyak membahas tentang *maqasid* tidak menjelaskan secara eksplisit mengenai *maqasid*. Definisi *maqasid* sendiri kemudian dimunculkan oleh beberapa ulama seperti Muhammad Tahir Ibnu Ashur, Muhammad al-Zuhayli, Yusuf al-Qardhawi, dan Ibn' Bayyah, yang mendeskripsikan *maqasid* sebagai “kebijaksanaan dan maksud (*meaning*)”, yang didasari oleh hukum yang ditetapkan oleh Allah Swt. Ibnu Ashur mendefinisikan secara general (*maqasid ammah*) dari syari'ah sebagai “maksud mendalam (*ma'ani*) dan kebijaksanaan (*hikam*) yang telah ditetapkan oleh Allah Swt”. Yusuf al-Qardhawi mengartikan *maqasid syari'ah* sebagai tujuan akhir (*al-ghayat*) yang ditujukan dalam nash, larangan, dan kebolehan, serta aturan-aturan rinci yang lain (*al-ahkan al-juz'iyah*) yang diupayakan untuk mewujudkan kehidupan individu, keluarga, dan komunitas muslim yang kompeten”. Secara

---

<sup>108</sup> *Ibid*, hlm. 2-3

sederhana, *maqasid* merupakan pengertian lain dari maksud dan kebijaksanaan yang didasarkan pada nash-nash syari'. Definisi dari Yusuf Qardhawi tersebut secara jelas berupaya untuk menghubungkan *maqasid* dengan nash-nash tekstual Syariah. *Maqasid* tersebut hanya ditemukan dalam hukum-hukum syari'ah dan tidak berada di luar hal tersebut. Sedangkan Abdullah bin Bayyah, mengartikan *maqasid* sebagai tujuan atau semangat dari syari'ah itu sendiri, seperti maksud, tujuan, kebijaksanaan, dan objektivitas. Definisi dari Abdullah bin Bayyah juga tidak hanya berkaitan bahwa *maqasid* dekat dengan nash-nash syari'ah, tetapi juga berkaitan dengan akal rasional yang bersumber dari nash yang dapat menentukan dan mengidentifikasi *maqasid syari'ah*. Al-Zuhayli mendefinisikan *maqasid* sebagai tujuan akhir, sasaran, konsekuensi, dan makna yang dibangun dan dijunjung oleh syari'ah dan secara konsisten diupayakan agar dapat diwujudkan dan dicapai dalam setiap ruang dan waktu yang berbeda.<sup>109</sup>

Dalam kajian kontemporer, terdapat tiga kecenderungan yang menjadi pendekatan *maqasid*, salah satunya adalah pendekatan yang dikemukakan oleh Mohammad Hasim Kamali yang disebut dengan pendekatan neo-Zahiri. Pendekatan pertama cenderung *reductionist (tafriti)*, yaitu *maqasid* atau tujuannya terbatas pada teks nash dan pengertian tekstual. Artinya, keberadaan *maqasid* tersebut harus terdapat teks yang menjelaskannya. Kecenderungan kedua adalah *expansionist (ifrati)*, kecenderungan ini berarti lebih-lebihkan identifikasi dari *maqasid* baik itu bersumber dari nash dan identifikasi *maqasid* baru tanpa adanya bukti atau argument yang jelas. Kecenderungan ketiga, yang dinilai lebih baik dari

---

<sup>109</sup> *Ibid*, hlm. 4



dua kecenderungan sebelumnya adalah *moderate (wasati)*, yaitu pemilihan pendekatan *maqasid* yang didukung oleh teks dan preseden yang valid. Contohnya, menghilangkan madarat (*raf al-darar*) adalah tujuan syari'ah yang valid, karena memiliki cakupan aplikasi yang luas dan juga terdapat pedoman dalam mengidentifikasi, menilai, dan mengevaluasi mudharat tersebut, hal itulah yang menjadi pendekatan *moderate* lebih memiliki banyak kepastian. Pendekatan hati-hati secara moderat artinya dipedomani dengan preseden, pengetahuan, dan pertimbangan yang adil.<sup>110</sup>

### **1. Hakekat Perkawinan**

Dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dijelaskan bahwa perkawinan merupakan “ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan untuk membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”. Menurut Musdah Mulia definisi perkawinan dalam UU Perkawinan tersebut terkesan terlalu ideal, dan bahkan menurutnya hal tersebut lebih bernuansa sebagai rumusan agama daripada rumusan yuridis (hukum). Sebab, menurutnya istilah “lahir batin” dan “kebahagiaan yang kekal” tidak lazim dalam hukum, karena hukum hanya mencangkup persoalan yang riil atau persoalan lahiriah, bukan perkara batin. Ia juga berpendapat bahwa tidak ada undang-undang yang dapat menjamin kehidupan perkawinan yang kekal dan Bahagia. Untuk itu, apabila dilihat dari perspektif hukum, perkawinan hanyalah suatu perjanjian hukum (*legal agreement*) antara

---

<sup>110</sup> *Ibid*, hlm. 5-6

seorang laki-laki dan seorang perempuan, dimana masing-masing pihak telah memenuhi persyaratan secara hukum.<sup>111</sup>

Perkawinan dalam Islam pada dasarnya lebih merupakan suatu akad atau kontrak. Adanya kontrak tersebut, dapat dilihat dari adanya unsur *ijab* (tawaran) dan *qabul* (penerimaan). Sehingga, untuk memperkuat posisi perempuan dalam perkawinan Siti Musdah Mulia sebagai salah satu tim CLD KHI mengusulkan agar dalam definisi perkawinan CLD KHI, atau setidaknya pada bagian penjelasannya, harus diberi penegasan bahwa perkawinan adalah sebuah akad atau kontrak yang mengikat antara laki-laki dan perempuan secara adil, yaitu pihak laki-laki dan perempuan sama-sama telah memenuhi syarat berdasarkan hukum yang berlaku, dan didasari atas kerelaan kedua belah pihak untuk membentuk keluarga.<sup>112</sup> Sebagaimana yang disebutkan dalam Pasal 2 CLD KHI tentang definisi perkawinan.<sup>113</sup>

Pendapat tersebut juga dijelaskan oleh Yusdani dan Khoirudin dalam bukunya bahwa pernikahan itu harus diawali dengan sebuah ikatan atau akad yang legal. Hal ini didasarkan karena istilah “pernikahan” itu sendiri merujuk dari kata bahasa Arab *nakaha* dan *sawaja*. Kata *nakaha* artinya ‘berhimpun’, dan kata *sawaja* artinya ‘pasangan’. Untuk itu, dari pandangan tersebut istilah perkawinan adalah berhimpunnya dua individu yang awalnya terpisah dan berdiri sendiri, kemudian menjadi keluarga yang sempurna dan berekanan. Sedangkan berdasarkan istilah

---

<sup>111</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 362

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Pasal 2 CLD KHI “*Perkawinan adalah akad yang sangat kuat atau mitsaqan ghalidzan yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan seorang perempuan untuk membentuk keluarga yang pelaksanaannya didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak*”.

pernikahan merupakan akad serah terima (*ijab* dan *qabul*) antara laki-laki dan perempuan dengan tujuan untuk membentuk sebuah keluarga.<sup>114</sup>

Dalam Islam sendiri, hakikat pernikahan adalah sebuah kesepakatan yang dilakukan karena Allah. Untuk itu, kehidupan rumah tangga sebagai suami isteri bukanlah sebatas suatu komitmen yang dibentuk atas dasar kesepakatan antar manusia, namun pernikahan juga merupakan suatu perjanjian dengan Allah. Dengan berdasar pada pandangan tersebut, maka pernikahan merupakan perjanjian yang sacral dan kokoh (*mitsaqan qalizan*). Namun, jika dilihat dari perjanjian antar manusia, yaitu antara calon mempelai laki-laki dan perempuan, maka pernikahan merupakan perjanjian profan yang melahirkan hak dan kewajiban. Untuk itu, pasangan yang menikah, merupakan pasangan yang disatukan dalam perjanjian yang kuat dengan akad nikah (*mitsaqan galizan*), yaitu perjanjian yang meresap ke dalam jiwa<sup>115</sup> Sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Qur'an:

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا

“Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-isteri. Dan mereka (isteri-isterimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.” (Qs. An-Nisa: 21)<sup>116</sup>

Adanya perjanjian yang kuat tersebut menjadi inti dari awal kehidupan pernikahan. Karena, Islam sendiri menyadari bahwa kehidupan rumah tangga tidak selalu berjalan lancar, dan akan selalu ada permasalahan. Setiap keluarga memiliki permasalahan dengan kadar kualitas dan kuantitas yang berbeda. Di sisi lain, setiap orang pasti mendambakan kehidupan yang Bahagia, baik secara individu, keluarga,

<sup>114</sup> Yusdani and Khoirudin Nasution, *Fikih Keluarga Era Milenial Menuju Fikih Keluarga Berkeadaban* (Yogyakarta: Pustaka Satu, 2020), hlm. 84

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> UII, *Qur'an...*, hlm. 143

dan masyarakat. Kemudian Islam mengakomodasi, agar pernikahan tersebut dapat memberikan solusi dan manfaat bagi kedua belah pihak yang melaksanakannya, bukan sebaliknya.<sup>117</sup>

Dari penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa dalam Islam pernikahan memiliki unsur ibadah. Selain ibadah, pernikahan dalam Islam juga dipandang sebagai kegiatan sosial, karena dari pernikahan ia mempertemukan dua keluarga yang berbeda. Unsur sosial lain dalam pernikahan juga terlihat dari upaya Islam agar menjadikan pernikahan dapat diketahui oleh public. Hal ini erat kaitannya dengan pelaksanaan pencatatan pernikahan di hadapan pihak yang berwenang. Menurut Wahbah Zuhaili dalam bukunya *al-Islami wa Adilatuhu*, menjelaskan bahwa pencatatan pernikahan merupakan syarat yang perlu dipenuhi sebagai wujud dari “pengumuman pernikahan”, hak tersebut juga melindungi hak kedua belah pihak dari aspek hukum positif.<sup>118</sup> Sebagaimana salah satu hadis yang menyatakan:

*“Amir Ibnu Abdullah Ibnu Al Zubair, dari ayahnya Radiyallaahu ‘anhu bahwa Rasulullah Shallallaahu ‘alaihi wa Salam bersabda: “Sebarkanlah berita pernikahan”*

Selain itu, unsur sosial lain dari pernikahan juga menimbulkan hubungan antar sesama keluarga, baik dari pihak suami ataupun isteri, masyarakat dengan masyarakat, dan antar individu yang membutuhkan interaksi di dalam wilayah publik sekaligus domestik, yaitu hubungannya dalam rumah tangga sendiri *ad-dakhili* (domestik), dan hubungan di wilayah publik yang bersifat *ijtima’I* (publik).<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibid*, hlm. 85

<sup>118</sup> *Ibid*.

<sup>119</sup> *Ibid*, hlm 86

Dari penjelasan tersebut, maka upaya tim CLD KHI dalam melakukan perubahan definisi perkawinan adalah untuk mengakomodasi kepentingan kedua belah pihak yang melangsungkan perkawinan dari aspek hukum positif. Karena, dalam Islam sendiri pernikahan selain merupakan wujud perjanjian yang kuat dan kokoh yang melibatkan Allah (*mitsaqan galizan*), ia juga merupakan akad sosial yang mengadung *ijab* dan *qabul* (tawaran dan penerimaan) yang dilakukan atas dasar kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak. Apabila ditinjau dari *maqasid syari'ah*, pernikahan sebagai suatu akad sosial yaitu agar terwujud *maslahah* antar pihak suami maupun isteri dalam melaksanakan pernikahan. Karena *maslahah* tersebut harus bersifat untuk kepentingan umum bukan kepentingan pribadi. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa dalam perkawinan juga tidak hanya melibatkan calon suami dan calon isteri, tetapi juga keluarga dari masing-masing pihak, serta masyarakat dalam kaitannya dengan interaksi dalam wilayah publik. Apabila dilihat dari hierarki pendekatan *maqasid* menurut Neo-Zahiri, Pasal 2 CLD KHI tentang definisi perkawinan merupakan *maqasid* dengan pendekatan *moderate (wasati)*, yaitu pemilihan pendekatan *maqasid* yang didukung oleh teks yaitu QS. An-nisa ayat 21 dan hadis Rasulullah, serta preseden yang valid, yaitu untuk melindungi kepentingan dari aspek hukum positif, bahwa perkawinan merupakan akad atau kontrak sosial yang mengikat kedua belah pihak yang setara dan didasarkan atas kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak. Sebagaimana pula yang dijelaskan oleh Imam al-Gazali bahwa inti dari *maslahah* adalah untuk menjaga tujuan adanya *syari'ah* itu sendiri, yakni menyangkut lima hal, yaitu untuk

menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sehingga, sesuatu yang dapat salah satu dari kelima kepentingan tersebut adalah *masalah*.

## 2. Pencatatan Perkawinan

Dalam Pasal 7 CLD KHI disebutkan bahwa pencatatan perkawinan merupakan rukun perkawinan. Dapat dipahami bahwa rukun merupakan unsur yang harus dipenuhi agar kegiatan tersebut dapat dinyatakan sah, untuk itu perkawinan yang tidak dicatatkan dianggap tidak sah menurut Pasal 7 CLD KHI. Sedangkan masalah pencatatan perkawinan dalam UU Perkawinan diatur dalam Pasal 2 ayat (1) dan (2). Dalam UU tersebut dijelaskan bahwa perkawinan sah apabila dilakukan menurut masing-masing kepercayaan, kemudian dijelaskan pula dalam ayat (2) bahwa tiap perkawinan dicatatkan menurut UU yang berlaku. Menurut Musdah Mulia kedua ayat dalam pasal tersebut pada hakikatnya bermakna satu, yaitu bahwa perkawinan yang sah adalah perkawinan yang dicatatkan menurut undang-undang yang berlaku. Artinya, perkawinan yang tidak dicatatkan adalah perkawinan yang tidak sah menurut hukum positif. Hal inilah yang kemudian menjadi pegangan para hakim di pengadilan.<sup>120</sup>

Pada umumnya, masyarakat memahami bahwa perkawinan yang sah adalah perkawinan yang dilaksanakan sesuai dengan ketentuan hukum agama, meskipun perkawinan tersebut tidak dicatatkan. Mayoritas yang menganut mazhab Imam Syafi'i misalnya seperti masyarakat Indonesia, meyakini bahwa syarat sahnya perkawinan harus memenuhi lima unsur, yaitu; calon mempelai laki-laki dan perempuan, *ijab qabul*, saksi, wali, dan mahar. Pencatatan pernikahan bukanlah

---

<sup>120</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 363

syarat sah dalam perkawinan. Oleh sebab itu, banyak sekali perkawinan yang tidak dicatatkan dalam masyarakat seperti kawin siri atau kawin bawah tangan.<sup>121</sup>

Adanya fenomena tersebut, para tim CLD KHI menawarkan agar pencatatan perkawinan menjadi salah satu syarat sahnya perkawinan dan pemerintah atau negara wajib mencatatkan seluruh perkawinan. Hal ini sesuai dengan analogi dalam ayat al-Qur'an ayat 282 yang menyatakan bahwa dalam melaksanakan transaksi penting seperti utang-piutang hendaknya selalu dicatatkan. Menurut Musdah Mulia, perkawinan merupakan transaksi penting yang ada dalam kehidupan manusia. Untuk itu, perkawinan merupakan suatu akad yang sangat krusial untuk dicatatkan.<sup>122</sup> Selain itu perkawinan juga merupakan peristiwa hukum yang akan berpengaruh terhadap nasab (kekerabatan), kewarisan, dan status sosial.<sup>123</sup>

Alasan lain pentingnya pencatatan perkawinan adalah berdasarkan dalil *sadd al-dzari'ah* (menutup jalan terjadinya kerusakan). Perkawinan yang tidak dicatatkan menyebabkan tidak adanya perlindungan hukum bagi perempuan dan anak. Status perkawinan dan kekerabatan dalam pembagian harta waris juga sulit dibuktikan. Untuk itu, agar sesuai dengan tujuan perkawinan adalah untuk mewujudkan kehidupan keluarga yang maslahat, maka setiap perkawinan harus dicatatkan.<sup>124</sup>

Dalam kitab fikih klasik sendiri memang belum ada ulama yang membahas pentingnya pencatatan perkawinan oleh petugas yang diberi wewenang oleh pemerintah seperti pegawai KUA atau Pegawai Pencatat Nikah (PPN) bagi orang

---

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> Wahid, *Fiqh...*, hlm. 216

<sup>124</sup> *Ibid.*, hlm. 217

Islam dan Kantor Catata Sivil (KCS) bagi orang non-muslim. Akan tetapi, pemerintah negara memiliki fungsi *uli al-amr*, menurut Ibn Taimiyyah dan Abu al-Hasan al-Mawardiyy memiliki dua fungsi, yaitu *li hirasah al-din* (menjaga agama) dan *li siyasa al-dunya* (mengatur urusan dunia). Untuk itu, dalam melaksanakan dua fungsi tersebut, pemerintah memiliki hak agar masyarakatnya mematuhi pemerintahan tersebut, selama pemerintahan atau negara tersebut hanya mengajak pada perkara yang mendatangkan maslahat, bukan perkara yang mendatangkan mafsadat. Dalam menjalankan kedua fungsinya tersebut pemerintah dalam kadar dan batas tertentu, pemerintah juga harus mempersiapkan peraturan perundang-undangan untuk mencegah peristiwa yang mendatangkan mafsadat bagi warganya. Sebagaimana kaidah fikih yang menyatakan “*Tindakan pemimpin (pemerintahan) untuk kepentingan rakyatnya tergantung kepada kemaslahatan*”. Kaidah ini berasal dari perkataan Imam Syafi’I “*Kedudukan seorang penguasa/ pemerintah dari rakyatnya adalah bagaikan kedudukan seorang wali atas anak yatim*”.<sup>125</sup>

Selain itu, Qs. Al-Baqarah ayat 282 yang dijadikan dalil oleh tim CLD KHI dalam merumuskan hukum pencatatan perkawinan juga didukung oleh pendapat Amir Syarifuddin yang menilai berdasarkan *mafhum muwafaqat* dari ayat tersebut dapat dipahami bahwa kontrak hutang piutang harus dicatatkan. Untuk itu, akan lebih baik apabila perjanjian yang kuat antara kedua mempelai yang akan melaksanakan perkawinan, dengan adanya perjanjian yang kuat dan kokoh

---

<sup>125</sup> Arif Marsal and Ryna Parlyna, “Pencatatan Perkawinan: Antara Rukun Nikah Dan Syarat Administratif,” *Jurnal An-Nur* 4, no. 1 (2015): 41–55



(*mitsaqan galizan*) jauh lebih penting untuk dicatatkan sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.<sup>126</sup>

Pernikahan sebagai peristiwa hukum akan melahirkan hak dan kewajiban bagi pihak yang bersangkutan dengan segala macam akibat yang muncul karena pernikahan, maka urgensi pencatatan pernikahan menjadi suatu hal yang sangat krusial dalam rangka agar dapat tercapainya kepastian hukum. Maka dari itu, segala peraturan, keputusan, undang-undang yang dibuat oleh pemerintah, harus mengandung kemaslahatan bagi seluruh warganya. Untuk itu, hukum pencatatan perkawinan dapat dilihat dari metode *maslahah mursalah* dan *sad al-dzariah*.<sup>127</sup>

Tidak dapat dipungkiri pula bahwa dalam UU Perkawinan dan KHI pencatatan perkawinan merupakan permasalahan yang krusial. Sebagaimana dalam UU No. Tahun 1974 Pasal 2 ayat (2) yang menjelaskan tentang pentingnya pencatatan perkawinan, namun penjelasan dalam ayat tersebut menganggap bahwa pencatatan perkawinan hanya memiliki fungsi administratif. Sedangkan pencatatan perkawinan dalam KHI walaupun sudah ditegaskan kembali dalam pasalnya, masih belum ada ketentuan yang menjadikan pencatatan perkawinan sebagai syarat formal sah atau tidaknya perkawinan tersebut. Hal ini diasumsikan, bahwa para perumus KHI menghindari kritik dari masyarakat yang masih memiliki pemahaman kuat bahwa syarat sahnya perkawinan tidak dibenarkan apabila melebihi batas dari syarat dan rukun di luar kitab fikih klasik. Untuk itu, para perumus KHI mencari

---

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.*

alternatif lain dengan merinci satu persatu fungsi pencatatan perkawinan dalam beberapa pasalnya.<sup>128</sup>

Dapat diamati bahwa ketentuan pencatatan perkawinan setidaknya memiliki dua *'illat* untuk legitimasi hukumnya. *'illat* pertama adalah terjaminnya ketertiban hukum bagi masyarakat, dan *'illat* yang kedua adalah untuk mencegah adanya gangguan yang mengancam keabsahan perkawinan ataupun akibat hukum yang lain, seperti menjaga keturunan (nasab), menjaga harta bersama, waris, dan hal-hal lain yang muncul akibat pelaksanaan perkawinan. Dengan melihat kedua *'illat* tersebut maka keduanya sesuai dengan prinsip *maqasid syari'ah*, yaitu untuk menjaga kemaslahatan sebagaimana yang disebut sebelumnya, dan untuk mencegah kemudharatan.<sup>129</sup> Apabila ditinjau dari pendekatan *maqasid neo-Zahiri*, maka ketentuan pencatatan perkawinan menjadi rukun sahnya perkawinan adalah *moderate (wasati)*, dengan teks pendukung Qs. Al-Baqarah ayat 282 dan hadis Rasulullah agar menyebarkan berita perkawinan yang diaktualisasikan dengan kegiatan pelaksanaan dan pencatatan perkawinan oleh petugas yang berwenang dengan tujuan untuk melindungi hak kedua belah pihak dari aspek hukum positif. Ketentuan hukum pencatatan perkawinan juga didukung oleh preseden yang valid, yaitu untuk melindungi hak anak dan isteri, menjaga keturunan (nasab), menjaga harta perkawinan, kewarisan, dan akibat-akibat hukum lain yang muncul karena perkawinan.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> *Ibid.*

Adapun pendapat lain yang tidak setuju dengan tim CLD KHI. Menurut Arif Marsal dan Ryna Parlyna dalam jurnalnya menjelaskan bahwa *'illat* yang tersebut tidak dapat dijadikan dasar rukun atau syarat mutlak sahnya perkawinan menurut Islam. Hal ini disebabkan; *pertama*, *'illat* tersebut tidak berkaitan langsung dengan inti perkawinan, namun ia lebih cenderung pada akibat yang muncul karena adanya peristiwa perkawinan. Sehingga, hukum yang berkaitan dengan inti dan rukun perkawinan berbeda dengan bentuk dan kedudukan hukum yang berkaitan dengan akibat peristiwa perkawinan tersebut. *Kedua*, hukum perkawinan masuk dalam kategori hukum *ahwal syakhshiyah* yang nashnya telah disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis. Dalam nash yang menjelaskan tentang rukun dan syarat perkawinan tidak menjelaskan perkara pencatatan perkawinan, sehingga perkara pencatatan perkawinan hanya merupakan ketentuan administratif hukum positif.<sup>130</sup>

### 3. Mahar

Dalam Islam, mahar merupakan salah satu unsur dalam perkawinan yang harus dipenuhi. Hal tersebut sebagaimana dijelaskan dalam Qs. An-Nisa ayat 4, Al-Baqarah ayat 237, dan an-Nisa ayat 25, begitu pula dalam hadis. Nash-nash tersebut merupakan dalil disyariatkannya pemberian mahar dalam perkawinan. Baik dalam KHI ataupun CLD KHI ketentuan hukum tentang mahar hampir sama. Hanya saja yang membedakan ketentuan mahar dalam CLD KHI sebagaimana disebutkan dalam Pasal 14 ayat (1) yang menjelaskan bahwa “Calon mempelai wajib memberi mahar kepada calon pasangan sesuai dengan kebiasaan”. Dalam pasal tersebut secara jelas hanya menyebutkan “calon mempelai” tidak merujuk pada calon

---

<sup>130</sup> *Ibid.*

mempelai laki-laki ataupun calon mempelai perempuan. Menurut tim CLD KHI pemberian mahar tidak harus dilakukan oleh pihak laki-laki saja. Artinya, pemberian mahar juga dapat dilakukan oleh calon mempelai perempuan. Gagasan dari tim CLD KHI merupakan hal yang sangat baru di masyarakat Indonesia yang masih memiliki pemahaman kuat terhadap fikih klasik.<sup>131</sup>

Istilah mahar dalam al-Qur'an dimaknai sebagai suatu pemberian dari calon mempelai laki-laki kepada calon mempelai perempuan yang menjadi suatu lambing cinta dan kasih sayang. Mahar juga dapat dimaknai sebagai lambang tanggung jawab dan ketulusan hati dari calon mempelai dalam melaksanakan pernikahan. Adapun hadis yang menunjukkan pentingnya mahar dalam pernikahan, Rasulullah Saw pernah menyarankan seorang sahabat yang akan menikah dengan memberikan sebuah cincin dari besi. Hadis tersebut dapat dipahami bahwa prinsip pemberian mahar tidak memberatkan calon mempelai laki-laki. Mahar merupakan lambang dari kasih sayang, tanggung jawab, serta ketulusan sehingga esensi dari mahar sendiri terletak pada niat dari pemberi mahar dan bagaimana ia akan mewujudkan niatnya selama melangsungkan kehidupan pernikahan.<sup>132</sup>

Menurut Qurrotul Ainiyah pemberian mahar seharusnya tidak dimonopoli oleh calon mempelai laki-laki. Menurutnya, akan semakin harmonis apabila kedua mempelai saling memotivasi atau saling menunjukkan niat yang tulus dengan saling memberikan mahar. Begitu pula Muhammad Syahrur yang menjelaskan bahwa pemberian mahar sebagaimana yang pernah disebutkan dalam hadis Nabi,

---

<sup>131</sup> Abdul Khair, "Telaah Kritis 'Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam' (Reorientasi Fikih Hukum Keluarga Islam Indonesia)," *Al-Risalah* 2, no. 1 (2016): 20–37.

<sup>132</sup> *Ibid.*

merupakan isyarat batas minimal dan maksimal dari *hudud* Allah, sedangkan untuk nilainya tergantung pada tradisi masyarakat setempat dan tergantung kemampuan setiap individu. Muhammad Syahrur tetap memang wajibnya membayar mahar, namu ia tidak menyinggung kemungkinan pihak perempuan yang melakukannya. Sehingga, dapat dipahami bahwa Muhammad Syahrur masih menganut prinsip bahwa seharusnya pihak laki-laki yang harus membayar mahar. Hal tersebut didasarkan pada *basic theory* minimal yang digunakan, sehingga sangat mungkin dipenuhi oleh pihak laki-laki, sekalipun bagi mereka yang ekonominya masih lemah.<sup>133</sup>

Prinsip pemberian mahar dengan segala simbol yang melekat padanya menunjukkan bahwa adanya fenomena sosial dapat dijadikan dasar pemikiran adanya kemungkinan perempuan dapat memberikan mahar kepada laki-laki, sebagaimana pendapat Qurrotul Ainiyah. Bahkan sebagaimana pendapat Khoiruddin Nasution yang dikutip oleh Abul Khair dalam jurnalnya, ia menganggap bahwa dalam rangka menjawab kondisi masyarakat saat ini, pendekatan usul fikih dan tafsir dinilai belum cukup, sehingga diperlukan pendekatan keilmuan lain untuk kemudian diintegrasikan dengan kedua disiplin ilmu tersebut. Untuk itu, munculnya pemikiran bahwa pemberian mahar dapat dilakukan oleh perempuan, walaupun pemberian mahar merupakan kewajiban pihak laki-laki hal tersebut merupakan *ijma'* ulama. Karena menurut Khoiruddin, sebuah

---

<sup>133</sup> *Ibid.*

consensus ulama (*ijma'*), bukanlah sebuah permasalahan, walaupun pada akhirnya tidak diikuti.<sup>134</sup>

Apabila yang dijadikan dasar untuk menakar adanya pemikiran baru mengenai masalah pemberian mahar adalah skema integrasi subsistem sosial dalam teori “sistem” dan atau teori Sibernetika oleh Talcott Parson, maka adanya peluang pemikiran yang selaras dengan CLD KHI untuk dapat diterima atau diterima akan berbanding seimbang, sebab dalam teori ini lebih ditekankan pada fungsi integrasi hukum dalam rangka untuk mengakomodasi keseluruhan sistem sosial masyarakat. Artinya, apabila pemikiran tersebut dapat berjalan selaras dengan norma yang telah dijunjung tinggi dalam masyarakat, serta dapat mempermudah tercapainya tujuan hukum, maka peluang pemikiran tersebut dapat diterima. Begitu juga sebaliknya, namun yang perlu diperhatikan dalam teori ini adalah adanya fungsi *latent pattern maintenance*. Fungsi tersebut menjelaskan adanya subsistem budaya yang menangani urusan pemeliharaan nilai dan norma budaya yang berlaku, seperti subsistem keluarga, pendidikan, dan agama, dan harus disesuaikan dalam batas-batas yang ditetapkan oleh syari'at. Untuk itu, yang harus dipertahankan adalah pola dan struktur masyarakat yang tidak bertentangan dengan norma agama atau syari'at. Sehingga, upaya integrasi hukum dengan seluruh subsistemnya harus sesuai dengan standar kesesuaian syari'at atau *maqasid syari'ah*.<sup>135</sup>

Pada dasarnya hukum *asl* dari pembayaran mahar adalah wajib. Akan tetapi, kepada siapa kewajiban tersebut dibebankan hal tersebut masih terdapat peluang

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.*

untuk diperdebatkan. Apabila menggunakan analogi yang sama pada suatu kondisi ketika kewajiban suami dalam mencari nafkah yang dalam kenyataan sekarang banyak diperankan oleh isteri, hal tersebut akan menimbulkan suatu keniscayaan apabila suami tidak mampu untuk membayar mahar, ama kewajiban tersebut sangat mungkin dilakukan oleh isteri. Dengan adanya pertimbangan tersebut, gagasan tentang kemungkinan calon mempelai perempuan untuk membayar mahar kepada calon suami sebagaimana dalam CLD KHI tentu bukan hal yang salah.<sup>136</sup>

Dalam konteks ini, menurut Abul Khair dalam jurnalnya ia menjelaskan bahwa pertimbangan kesesuaian dengan norma yang telah ada dalam masyarakat, serta orientasi arah tujuan hukum memang perlu diprioritaskan. Namun, pada saat yang sama pula, perkara-perkara *qat'iyah* yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an lebih diutamakan. Urusan pembayaran makna dalam makna *dalalah al-'ibarah* yang didasarkan pada surat an-Nisa' ayat 4 sangat jelas bahwa kewajiban tersebut ditujukan kepada pihak laki-laki.<sup>137</sup>

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.” (Qs. An-Nisa: 4)<sup>138</sup>

Dari perspektif hukum Islam sendiri, dengan menganalogikan kewajiban membayar mahar dengan kewajiban mencari nafkah menurut Abul Khair menjadi

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> UII, *Qur'an...*, hlm. 137

tidak relevan, walaupun dalam realita sosial kedua hal tersebut memiliki unsur kesamaan. Sebagaimana pula dalam kaidah fikih:

الأصل بقاء ما كان على ما كان

“Segala sesuatu pada dasarnya dianggap seperti sediakala”

Sehingga, dapat dipahami bahwa kewajiban membayar mahar tetap ditujukan kepada laki-laki, walaupun kemampuannya hanya senilai “cincin dari besi”.<sup>139</sup>

Menurut Abdur Rahman, sebagaimana dikutip oleh Abd Kafi dalam jurnalnya, mahar merupakan tanda dari niat baik yang suci, serta lambing penghormatan bagi perempuan, dan sebagai pengganti aturan atau tradisi pada zaman jahiliyah sebelum datangnya Islam. Karena, saat itu perempuan dipandang rendah dan hina oleh suaminya. Karena dalam Islam, kehidupan rumah tangga itu harus saling menghargai dan menghormati. Begitu juga menurut Soray Novia, yang dikutip oleh Abd Kafi, yang menyatakan bahwa hikmah dari pemberian mahar oleh suami adalah perempuan memiliki kebebasan dan wewenang penuh atas hartanya. Artinya, mahar dalam Islam merupakan lambang saling menghargai antara suami sebagai pemberi mahar dan isteri sebagai penerima mahar. Karena berapapun mahar yang diberikan oleh suami, isteri harus menerimanya dengan ikhlas dan lapang.<sup>140</sup>

Apabila ditinjau dari pendekatan *maqasid neo Zahiri*. Masalah mahar yang ada dalam pasal CLD KHI adalah *expansionist (ifrat)*, karena masalah pemberian mahar yang tidak disebutkan dari siapa kewajiban tersebut ditujukan tidak sesuai dengan Qs. An-Nisa’ ayat 4 yang secara eksplisit menegaskan bahwa kewajiban

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Kafi, *Mahar...*, hlm. 35



membayar mahar ditujukan kepada laki-laki. Sehingga, identifikasi *maqasid* dalam masalah tersebut merupakan identifikasi *maqasid* baru tanpa adanya bukti yang jelas dan mendukung.

#### **4. Kedudukan, Hak, dan Kewajiban Suami Isteri**

Dalam Pasal 45 CLD KHI ayat (1) dijelaskan bahwa suami dan isteri memiliki kedudukan, hak, dan kewajiban yang setara, baik itu dalam kehidupan rumah tangga, maupun dalam kehidupan bermasyarakat. Ketentuan dalam pasal CLD KHI tersebut berbeda dengan ketentuan dalam UU Perkawinan dan KHI, dalam UU Perkawinan Pasal 31 ayat (1) dan ayat (2) menjelaskan bahwa suami isteri memiliki kedudukan yang seimbang dalam rumah tangga maupun masyarakat, hal tersebut hampir sam dengan CLD KHI. Namun, disusul dalam ayat (3) yang menjelaskan bahwa suami adalah kepala keluarga dan isteri adalah kepala rumah tangga. Menurut Siti Musdah Mulia kandungan ketiga ayat tersebut dinilai terdapat inkonsistensi, dan bertentangan satu sama lain.<sup>141</sup> Begitu pula dalam KHI yang terdapat dalam Pasal 79 ayat (1) yang menjelaskan bahwa suami adalah kepala keluarga dan isteri adalah ibu rumah tangga.

Menurut Siti Musdah Mulia, penggunaan istilah “kepala” dalam menjelaskan kedudukan suami mengandung konotasi kekuasaan dan sangat terkesan otoriter, sehingga menurutnya tidak salah apabila masyarakat awam menilai bahwa suami memiliki kekuasaan penuh terhadap ruang lingkup kehidupan keluarga. Dampak dari pemahaman tersebut diantaranya adalah masyarakat akan menilai bahwa sah bagi suami untuk berkuasa secara otoriter dalam kehidupan

---

<sup>141</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 371

rumah tangga, termasuk mewajibkan isteri untuk mengurus segala pekerjaan rumah tangga, dan melayani seluruh kebutuhan dirinya baik secara lahir maupun batin.<sup>142</sup>

Pandangan suami sebagai keluarga didasarkan pada Qs. An-Nisa' ayat 34 yang berbunyi "*ar-rijal qawwamun 'ala al-nisa'*" yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia sebagaimana dalam versi Departemen Agama "laki-laki adalah pemimpin bagi wanita". Menurut Musdah Mulia hal tersebut harus dijelaskan terlebih dahulu mengenai pengertian *qawwam*. Apabila istilah tersebut dimaknai sebagai 'pemimpin', maka pemimpin yang sebenarnya dikehendaki dalam Islam adalah pemimpin yang demokratis, penuh kasih sayang dan pengertian, bukan sebaliknya, seperti pemimpin yang otoriter, memaksakan, dan sewenang-wenang. Harus dipahami juga bahwa posisi *qawwam* terhadap suami tidak otomatis diaplikasikan begitu saja, tetapi harus didasarkan pada dua syarat yang diterangkan pada akhir ayat tersebut, yaitu suami harus memiliki kualitas yang lebih tinggi daripada isterinya, kualitas yang dimaksud tersebut dapat diartikan seperti kualitas secara fisik, moral, intelektual, dan financial, begitu juga syarat kemampuan dalam menunaikan kewajiban menafkahi keluarganya. Hal itulah yang kemudian dapat dijadikan landasan argumen bahwa dalam ayat tersebut istilah *al-rijal* menggunakan *alif lam* yang dalam kaidah bahasa Arab memiliki arti sesuatu yang definitif. Artinya, istilah tersebut tidak menunjuk kepada seluruh kalangan suami, tetapi hanya suami tertentu saja yang memiliki kualifikasi sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *Ibid.*

Adanya argumen tersebut maka para tim CLD KHI mengusulkan agar meniadakan istilah “kepala keluarga” dalam Pasal 31 ayat (3) Undang-Undang Perkawinan, dan Pasal 79 ayat (1) KHI. Menurut tim CLD KHI, upaya menegaskan status suami sebagai kepala keluarga dianggap bertentangan dengan realitas di sosial masyarakat Indonesia. Menurut Data Biro Pusat Statistik pada tahun 2001 menunjukkan bahwa 1 dari 9 kepala keluarga di Indonesia adalah perempuan. Oleh sebab itu, menurut tim CLD KHI tidak perlu lagi ada aturan yang mengukuhkan posisi superior suami dengan adanya istilah “kepala keluarga”. Karena, pada dasarnya perkawinan adalah sebuah kontrak, sebagaimana kontrak lainnya yang melibatkan kedua belah pihak secara *equal* (setara).<sup>144</sup>

Dalam tafsir *mubadalah*<sup>145</sup> terhadap Qs. An-Nisa ayat 34 dijelaskan bahwa ayat tersebut tidak sedang menjelaskan kepemimpinan atau tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan, karena pemaknaan yang terkesan membagi peran sesuai dengan jenis kelamin tersebut tidak bisa *mubadalah* dan tidak sesuai dengan prinsip Islam. Dalam Islam seseorang tidak diberikan beban kewajiban menurut jenis kelaminnya saja, tetapi juga berdasarkan pada kemampuan yang dimiliki seseorang. Dalam tafsir *mubadalah* ditegaskan bahwa ayat ini sedang membericarakan tuntutan kepada mereka yang memiliki keutamaan (*fadhl*) dan harta (*nafaqah*) agar mereka bertanggung jawab atas mereka yang tidak mampu dan tidak memiliki

---

<sup>144</sup> *Ibid*, hlm. 372

<sup>145</sup> Tafsir *mubadalah* merupakan tafsir dengan metode interpretasi interaksi antara teks dan realitas di masyarakat, sehingga dari upaya interpretasi tersebut diharapkan dapat memberi makna secara konstruktif bagi realitas kehidupan perempuan, serta dapat mengangkat prinsip-prinsip hubungan yang setara dan adil antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan rumah tangga. Prinsip-prinsip tersebut diantaranya adalah *zawaj*, *mu'asyarah bil ma'ruf*, *musyawarah*, dan *taradhin*.

harta. Menurut Faqihuddin Abdul Kodir yang dikutip oleh Lukman Budi Santoso hal tersebut merupakan gagasan utama dalam ayat ini, yaitu suatu pemikiran yang universal dan dapat *dimubadalahkan*.<sup>146</sup>

Dalam ayat tersebut secara eksplisit menyebutkan laki-laki karena adanya kondisi riil ketika ayat tersebut turun begitu juga dengan kondisi saat ini, yaitu mereka memiliki kemampuan dan harta untuk memberi nafkah. Namun, secara substansi ayat ini sedang berbicara mengenai siapa yang memiliki harta untuk menafkahi anggota keluarganya yang tidak memiliki harta. Ayat ini juga menjadi pondasi dalam memaknai ayat-ayat lain mengenai nafkah dalam konteks hubungan suami isteri. Sehingga pada praktiknya nanti suami dan isteri dapat saling berkontribusi dan membantu dalam mencari nafkah.<sup>147</sup>

Terdapat dua hal penting yang harus diperhatikan dalam Undang-Undang Perkawinan dan KHI. *Pertama*, hubungan suami isteri idealnya dibangun dengan berdasarkan firman Allah sebagaimana yang dijelaskan dalam Qs. Al-Baqarah ayat 187:<sup>148</sup>

هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ هُنَّ

“*istri merupakan pelindung bagi suami, begitu juga sebaliknya, suami pelindung isteri*”.<sup>149</sup>

*Kedua*, hubungan suami isteri hendaknya juga didasarkan pada nilai-nilai dan akhlak yang mulia, sebagaimana dalam firman Allah Qs. An-Nisa’ ayat 19:

<sup>146</sup> Lukman Budi Santoso, “Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah Terhadap Counter Legal Draft -Kompilasi Hukum Islam Dan Qira’ah Mubadalah),” *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 18, no. 2 (2019): 107–20.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Mulia, *Muslimah*, hlm. 372

<sup>149</sup> UII, *Qur’an...*, hlm. 50

## وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Pergaulilah isterimu dengan cara yang patut”.<sup>150</sup>

Selanjutnya, ketentuan mengenai hak-hak dan kewajiban suami isteri dalam CLD KHI dijelaskan dalam Pasal 45 ayat (2) bahwa suami dan isteri sama-sama memiliki hak dan memikul kewajiban untuk membentuk kehidupan rumah tangga yang sakinah, *mawadah*, *warahmah*, dan *maslahah*. Alasan tim CLD KHI mengusulkan pasal tersebut karena menurut tim CLD KHI yang dijelaskan dalam Undang-Undang Perkawinan Pasal 34 ayat (1), (2), dan (3) masih mengindikasikan adanya pembagian peran laki-laki dan perempuan berdasarkan jenis kelamin, dan hal tersebut dianggap sebagai salah satu upaya domestikasi perempuan. Dampak dari domestikasi tersebut menurut Siti Musdah Mulia akan menagarah kepada uapaya penjinakan, segregasi ruang, dan depolitisasi perempuan. Hal tersebut dapat diamati dalam Pasal 34 ayat (1) yang menjelaskan bahwa suami wajib melindungi isteri dan wajib untuk memenuhi segala kebutuhan hidup rumah tangga sesuai kemampuannya, kemudian pada ayat (2) dijelaskan bahwa Isteri memiliki kewajiban untuk mengurus segala urusan rumah dengan sebaik-baiknya. Kemudian pada ayat (3) dijelaskan apabila suami atau isteri tidak melaksanakan kewajibannya, maka masing-masing pihak dapat mengajukan gugatan ke pengadilan.<sup>151</sup>

Dampak dari adanya domestikasi perempuan tersebut dapat ditemukan dalam Undang-Undang tentang Ketenagakerjaan. Yaitu, apabila isteri bekerja keluar dari rumah untuk mencari nafkah, maka pekerjaannya tersebut hanya dianggap sebagai pekerjaan tambahan, sehingga ia hanya akan dibayar sebagai

<sup>150</sup> *Ibid*, hlm. 142

<sup>151</sup> Mulia, *Muslimah....*, hlm. 373

pencari nafkah tambahan, bukan sebagai pencari nafkah utama. Akibatnya para pekerja perempuan selalu dikelompokkan dalam status pekerja lajang, walaupun secara riil ia telah menikah dan punya anak. Para pekerja perempuan yang telah menjadi isteri tersebut tidak menerima tunjangan untuk suami dan anak-anaknya sebagaimana yang diterima oleh pekerja laki-laki. Padahal telah banyak penelitian yang menjelaskan bahwa saat ini telah banyak perempuan yang bekerja sebagai tulang punggung utama keluarga mereka.<sup>152</sup>

Dalam Islam hak bekerja dan mencari nafkah merupakan hak yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan. Hal tersebut didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari yang menjelaskan kisah salah satu sahabat Rasulullah, Zainab r.a. seorang isteri dari Abdullah bin Mas'ud r.a., Diceritakan dalam hadis tersebut bahwa Zainab adalah seorang isteri yang menafkahi Abdullah (suaminya) dan anak-anak yatim. Menurut Rasulullah Saw seorang isteri yang bekerja dengan tujuan untuk memberi nafkah kepada keluarganya mendapatkan dua pahala, yang pertama adalah pahala terhadap keluarga dan yang kedua adalah pahala sedekah. Teks hadis ini secara tegas menceritakan seorang isteri yang bekerja demi memenuhi kebutuhan ekonomi keluarganya. Dalam Riwayat lain juga disebutkan bahwa Zainab isteri dari Abdullah bekerja dalam bidang *home industry*, seperti membuat kerajinan di rumah dan menjualnya ke pasar. Dapat dipahami, bahwa posisi Zainab saat itu juga merupakan kepala keluarga yang bertanggung jawab atas kebutuhan ekonomi keluarganya.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Santoso, *Eksistensi...*, hlm. 118

Peran dan hubungan suami isteri dalam hadis tersebut, sangat diapresiasi secara baik oleh ajaran Islam. Karena, baik laki-laki ataupun perempuan sama-sama memiliki hak dan kewajiban untuk terlibat dalam memenuhi kebutuhan ekonomi keluarganya. Relasi seperti inilah yang seharusnya menjadi pondasi dalam kehidupan rumah tangga. Suami dan isteri harus sama-sama saling membantu dalam menjalankan peran domestik yang berhubungan dengan urusan rumah tangga, begitu juga dengan peran publik yang berkaitan dengan pekerjaan untuk mencari nafkah sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Hubungan yang seperti ini kemudian akan saling menguatkan dan menimbulkan kebaikan, bukan hubungan saling mendominasi salah satu pihak. Baik dengan menurut jenis kelamin, status sosial, dan sumberdaya. Tetapi hubungan yang saling berpasangan (*zawaj*), kesalingan (*mubadalah*), kemitraan (*mu'awamah*), dan kerja sama (*musyarakah*).<sup>154</sup>

Dari uraian tersebut maka dapat dipahami bahwa *istinbath* hukum yang dilakukan oleh tim CLD KHI juga menerapkan ruh *maqasid Syariah* yang bertujuan demi menjaga kemaslahatan antara suami isteri dalam hubungan rumah tangga, seperti terciptanya hubungan yang sama-sama saling menghargai dan menghormati, tidak saling mendominasi satu sama lain, menghilangkan konsep domestikasi perempuan, melahirkan hubungan kemitraan, suami dan isteri saling membantu serta berkontribusi dalam urusan rumah tangga dan pemenuhan kebutuhan ekonomi keluarga. Apabila ditinjau dari pendekatan *maqasid Neo-Zahiri* maka ketentuan hukum dalam Pasal 45 ayat (1) dan (2) CLD KHI adalah

---

<sup>154</sup> *Ibid.*

pendekatan *moderate* (*wasati*) hal tersebut didukung oleh nash al-Qur'an yaitu Qs. An-Nisa ayat 34, al-Baqarah ayat 187, dan surat an-Nisa ayat 19, begitu juga dengan hadis Rasulullah yang diriwayatkan oleh Bukhari yang menceritakan isteri Abdullah r.a. yaitu Zainab yang saat itu menjadi kepala keluarga karena ia bekerja untuk menafkahi keluarganya. Ketentuan hukum tersebut juga didukung oleh preleden yang valid yaitu untuk menciptakan hubungan yang *zawaj*, *mubadalah*, *mu'awanah*, dan *musyarakah*.

### **5. Poligami atau Beristri Lebih dari Satu Orang**

Sebagaimana disebutkan secara tegas dalam Pasal 3 CLD KHI bahwa asas perkawinan adalah monogami (*tawahhud az-zawjah*). Hal tersebut merupakan konsekuensi yang diambil untuk mewujudkan tujuan perkawinan didasarkan atas enam prinsip pokok (kerelaan, kesetaraan, keadilan, kemaslahatan, pluralisme, dan demokrasi). Berbeda dengan ketentuan dalam Undang-Undang Perkawinan, dalam Pasal 3 ayat (1) UUP ditegaskan bahwa asas perkawinan adalah monogami, akan tetapi pada ayat (2) dijelaskan bahwa pengadilan dapat memberikan izin kepada suami untuk beristri lebih dari seorang dengan syarat dan kondisi tertentu. Begitu juga pasal dalam KHI yang terkesan mempermudah jalannya poligami, sebagaimana dalam pasal 59 yang menjelaskan apabila isteri yang akan dipoligami tidak memberikan izin berdasarkan Pasal 55 ayat (2) dan Pasal 57, maka Pengadilan Agama dapat memberikan izin setelah memeriksa dan mendengar dari isteri yang bersangkutan di persidangan, dan dari ketetapan pengadilan tersebut pihak isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi.



Menurut Musdah Mulia Pasal-pasal tentang poligami baik dalam UUP ataupun KHI, dianggap secara jelas telah menunjukkan lemahnya posisi isteri. Karena, apabila isteri menolak untuk memberikan izin, maka Pengadilan Agama dapat mengambil alih kedudukan isteri untuk memberikan izin, walaupun di akhir pasal tersebut terdapat klausul yang memberikan isteri kesempatan untuk mengajukan banding atau kasasi. Namun pada kenyataannya, banyak isteri yang merasa malu dan berat hati untuk mengajukan banding atau kasasi terhadap keputusan pengadilan mengenai izin poligami.<sup>155</sup>

Terdapat beberapa alasan yang diberikan oleh UUP, yang kemudian dijadikan pedoman oleh pengadilan dalam memberikan izin kepada suami untuk melakukan poligami. Sebagaimana yang dijelaskan dalam Pasal 5 ayat (1), alasan tersebut diantaranya meliputi: 1) isteri tidak menunaikan kewajibannya; 2) isteri memiliki cacat pada tubuhnya atau penyakit yang sukar untuk disembuhkan; dan 3) isteri tidak dapat memberikan keturunan. Menurut tim CLD KHI tiga alasan tersebut sama sekali tidak mengakomodasi tuntunan Allah sebagaimana firmanNya dalam Qs. An-Nisa' ayat 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا  
 آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ  
 تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

*“Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka*

<sup>155</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 366

*bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.”*<sup>156</sup>

Kenyataan sosiologis yang ada di masyarakat menunjukkan bahwa hampir seluruh keluarga yang melakukan poligami di masyarakat tidak dilakukan berdasarkan ketiga alasan tersebut. Meskipun belum terdapat data yang akurat, namun secara kasatmata dapat diamati bahwa poligami yang dilakukan pada umumnya hanya untuk memuaskan nafsu biologis laki-laki dan bukan karena alasan yang disebutkan dalam UUP.<sup>157</sup> Adapun liputan yang dilakukan oleh *Vice* mengenai poligami yang dilakukan pada tahun 2018, dalam liputan tersebut *Vice* melakukan sesi wawancara kepada Riski Ramdani seorang suami yang melakukan poligami dan tokoh yang merepresentasikan poligami di era modern. Riski dalam wawancaranya secara lugas menyatakan bahwa seorang laki-laki diberikan naluri untuk menyukai lebih dari seorang perempuan, untuk itu daripada seorang suami melakukan perselingkuhan dan berzina maka Islam membolehkan laki-laki berpoligami untuk mencegah hal tersebut.

Dari penjelasan tersebut dapat diamati bahwa alasan yang memperbolehkan suami untuk melakukan poligami hanya dilihat dari perspektif kepentingan laki-laki saja, dan sama sekali tidak mempertimbangkan perspektif kepentingan isteri. Adapun satu-satunya ayat yang kemudian dijadikan landasan kebolehan untuk melakukan poligami yaitu Qs. An-Nisa ayat 3 yang berbunyi:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

<sup>156</sup> UII, *Qur'an*, hlm. 143

<sup>157</sup> Muslia, *Muslimah...*, hlm. 366

*“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”<sup>158</sup>*

Sebenarnya apabila mengkaji asal-usul (*asbabun nuzul*) ayat tersebut dengan seksama, ayat secara jelas sedang tidak berbicara dalam konteks perkawinan, tetapi berbicara dalam konteks anak yatim dan kaum dhuafa. Sebagaimana yang telah kita ketahui, bahwa Islam adalah agama yang membawa misi pembebasan. Pembebasan tersebut diutamakan tertuju untuk membebaskan tiga kelompok masyarakat yaitu, budak, anak yatim, dan perempuan, yang selama ini sering mengalami diskriminasi, oleh sebab itu mereka kemudian disebut sebagai kaum *dhu'afa* (kaum yang lemah) atau kaum *mustadh'afin* (yang tertindas). Dalam hal ini anak yatim mendapatkan perhatian khusus dari kalangan budak dan perempuan, karena para anak yatim ini sering sekali mendapat diskriminasi dan dijadikan objek penindasan seperti perampasan harta yang disebabkan karena tidak ada perlindungan dari walinya. Sehingga, dapat dipahami tim CLD KHI dengan berdasarkan ayat tersebut menyimpulkan bahwa prinsip perkawinan dalam Islam adalah monogami, bukan poligami.<sup>159</sup>

Adapun usulan pelarangan poligami secara mutlak, karena poligami dianggap sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan (*crime against humanity*), sebagaimana yang ditetapkan oleh negara Tunisia. Pada tahun 1956 di Tunisia melahirkan Undang-undang hukum keluarga yang disebut sebagai *Majallah Al-*

<sup>158</sup> UII, *Qur'an...*, hlm. 137

<sup>159</sup> *Ibid*, hlm. 368

*Ahwal Al-Syakhshiyah* No. 66 Tahun 1956. Dari awal penetapan undang-undang tersebut, ia telah mengalami berbagai perubahan, penambahan, serta modifikasi pada tahun 1959, 1964, 1981, dan 1993. Undang-undang tersebut mengakomodasi permasalahan perkawinan, perceraian, dan pemeliharaan anak. Dari segi material hukumnya beberapa ketentuan dalam undang-undang tersebut berbeda dengan ketentuan fikih klasik. Salah satu pembaharuan hukum yang paling menonjol dari undang-undang tersebut adalah larangan berpoligami. Alasan ditetapkan hukum tersebut di Tunisia adalah bahwa institusi budak dan poligami hanya boleh ada pada masa perkembangan manusia, kemudian poligami dilarang setelah masyarakat menjadi beradab dan berbudaya. Syarat diperbolehkannya poligami sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Qur'an merupakan kemampuan berlaku adil kepada isteri, sementara dalam fakta sejarahnya membuktikan hanya Nabi Saw yang mampu untuk berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Begitu juga dengan Turki sebagai negara Muslim pertama yang melarang poligami melalui UU Sipil Turki tahun 1926.<sup>160</sup>

Adapun pendapat yang selaras dengan pandangan tim CLD KHI sebagaimana yang dijelaskan oleh Faqihuddin Abdul Qadir yang dikutip oleh Yusdani dan Khoirudin dalam bukunya, bahwa baik dalam al-Qur'an atau hadis yang membahas permasalahan tentang poligami-monogami, sebenarnya lebih menitikberatkan terhadap penilaian poligami itu sendiri, baik itu adanya pendapat ketidakadilan, ketertindasan, kezaliman, aniaya, permusuhan, dan pemutusan hubungan keluarga dan kekerabatan. Melalui *pattern* pembacaan yang demikian

---

<sup>160</sup> *Ibid.*

kemudian dapat dinyatakan bahwa dalam al-Qur'an ataupun hadis dasar pembahasan tentang poligami tidak dapat dijadikan sebagai dasar pujian; atau memerintahkan, menganjurkan, memuji atau menganggapnya sebagai syari'at atau ibadah. Bahkan diperbolehkannya poligami tidak boleh dijadikan opini yang didasarkan pada al-Qur'an ataupun hadis. Karena pada dasarnya praktik poligami itu sendiri sudah ada dan sudah mapan diterapkan sebelum datangnya agama Islam. Tetapi, kehadiran Islam yaitu al-Qur'an dan hadis merupakan kritik memberikan kritik terhadap praktik poligami. Untuk, penilaian inilah yang seharusnya dikembangkan dalam praktek poligami yang sudah berkembang pada era modern saat ini.<sup>161</sup>

Pandangan dan argumentasi tersebut kemudian muncul sebagai kritikan dari pembahasan poligami sebagai syari'at Tuhan, sikap meneladani Rasulullah Saw, pengamalan ibadah, wujud kepatuhan, atau hanya sebatas keinginan sebagai bentuk perlindungan dari perzinahan. Untuk itu, praktik poligami yang telah terjadi sekarang ini perlu dikaji kembali sejauh mana ia telah mengimplementasikan dan mewujudkan keadilan sebagaimana yang telah diperintahkan dalam al-Qur'an. Sebab, apabila melihat bagaimana situasi ayat tersebut, tampaknya tidak "mengharamkan" pula poligami. Tetapi, teks al-Qur'an dan Sunnah hadir untuk mempertegas kritik terhadap poligami<sup>162</sup>. Begitu juga menurut Quraish Shihab yang menyatakan bahwa ayat tersebut tidak menutup rapat-rapat pintu poligami, ataupun membuka secara lebar pintu poligami.<sup>163</sup> Tetapi dengan adanya semangat kritik

---

<sup>161</sup> Yusdani, Nasution, *Fikih...*, hlm. 98-99

<sup>162</sup> *Ibid*, hlm. 100

<sup>163</sup> M. Quraish Shihab, *Perempuan (Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 175

terhadap praktik poligami, maka praktik poligami sendiri tidak bisa menjadi pilihan yang ideal dan normal dalam perkawinan Islam. Justru dalam Islam cenderung telah memutuskan bahwa monogami merupakan pilihan pernikahan yang ideal dan normal, yang cenderung untuk menempatkan posisi laki-laki dan perempuan secara adil dan setara. Hal tersebut sebagaimana yang telah ditegaskan dalam al-Qur'an "*zalika adna alla ta'ulu*"; bahwa monogami lebih mampu untuk mengakomodasi keadilan dan melepaskan dari bahaya diskriminasi, perilaku zalim, dan kejam.<sup>164</sup>

Ditegaskan pula dalam al-Qur'an bahwa mereka yang membentuk keluarga adalah mereka yang diciptakan menjadi "*khalifah fi al-ard*". Tanpa memandang kedudukan mereka sebagai suami ataupun isteri, mereka sama-sama diberikan wewenang dan aman untuk menjadi pewaris di muka bumi dan melindunginya. Laki-laki dan perempuan sama-sama mendapatkan kemuliaan dan derajat tinggi sebagai manusia. Sebagaimana yang ditegaskan dalam Qs. An-Nisa ayat (1), bahwa asal-usul laki-laki dan perempuan adalah sama "*min nafsin wahidah*". Begitu pula dalam Qs. An-Nisa ayat (24) bahwa laki-laki dan perempuan memiliki balasan yang seimbang dalam setiap perbuatannya. Wewenang laki-laki dan perempuan juga diakomodasi oleh al-Qur'an sebagaimana yang ditegaskan dalam Qs. An-Nisa ayat (4) bahwa laki-laki dan perempuan memiliki wewenang untuk melakukan perbuatan hukum, melakukan jual-beli, mengatur kekayaan memperoleh warisan, dan memperoleh ganti rugi. Dari penjelasan tersebut maka dapat disimpulkan

---

<sup>164</sup> Yusdani, Khoiruddin, *Fikih...*, hlm. 99-100

bahwa suami dan isteri dalam konteks keluarga perlu untuk mendapatkan kedudukan yang setara untuk dihormati.<sup>165</sup>

Alasan larangan poligami sebagaimana yang ada dalam ketentuan CLD KHI, adalah alasan sosiologi. Karena menurut Musdah Mulia, praktik poligami yang terjadi di Indonesia banyak memunculkan berbagai problem sosial. Seperti, poligami dapat meligitimasi perkawinan di bawah tangan, tingginya angka perkawinan di bawah umur, tingginya kasus kekerasan rumah tangga akibat poligami, dan keadaan anak-anak dan isteri yang terlantar, begitu juga dengan dampak psikologis dan ekonomi.<sup>166</sup> Kemudian tim CLD KHI menarik satu kesimpulan dengan berdasar pada argumen agama, bahwa asas untuk menghindari mudharat dan hal-hal yang merugikan sebagaimana juga dalam kaidah fikih “*Setiap tindakan hukum yang membawa kemafsadatan atau menolak kemaslahatan adalah dilarang*”. Tim CLD KHI menyatakan bahwa poligami lebih banyak menimbulkan kemafsadatan daripada kemaslahatan.

Dari penjelasan tersebut maka dapat diketahui bahwa pendekatan *maqasid Syariah* yang digunakan oleh tim CLD KHI adalah pendekatan *moderate (wasati)*. Adapun nash yang mendukung adalah Qs. An-Nisa ayat (1), (4), dan ayat (124). Ketentuan tersebut juga disertai dengan preseden yang valid bahwa dalam konteks keindonesiaan realita praktik poligami belum dapat mengakomodasi dan mengimplementasikan keadilan sebagaimana yang diperintahkan dalam al-Qur’an, justru dari aspek sosiologis praktik poligami banyak menimbulkan masalah.

---

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> Mulia, *Muslimah...*, hlm. 369

Larangan poligami tersebut juga bertujuan untuk melindungi esensi dari praktik poligami yang dilakukan Rasulullah Saw.

## 6. Wali Nikah

Dalam CLD KHI Pasal 7 disebut rukun sahnya suatu perkawinan yang terdiri dari calon suami, calon isteri, *ijab* dan *qabul*, pencatatan. Rukun nikah dalam CLD KHI berbeda dengan rukun nikah yang terdapat dalam Pasal 14 KHI, yakni calon suami, calon isteri, wali nikah, dua orang saksi, *ijab* dan *qabul*. Sebagai konsekuensi adanya nilai kesetaraan dalam CLD KHI, maka wali nikah bagi perempuan dihilangkan dalam rukun akad perkawinan, karena menurut tim CLD KHI wali nikah bagi perempuan dinilai menjadi salah satu faktor penyebab adanya ketidaksetaraan.<sup>167</sup>

Menurut Ahmad Rajafi dan Ressi Susanti dalil *naqli* yang bersumber dari al-Qur'an yang membahas mengenai wali nikah secara eksplisit tidak ditemukan, kecuali ayat-ayat dalam al-Qur'an yang dikait-kaitkan untuk menjelaskan bahwa yang berhak menjadi wali nikah adalah ayah dari calon mempelai perempuan serta mereka yang berada pada garis nasab ke atas (kakek), ke samping (saudara laki-laknya atau paman), ataupun kebawah (anak laki-laki kandung).<sup>168</sup> Ayat tersebut adalah:

فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ

“...maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf...”<sup>169</sup>

<sup>167</sup> Wahid, *Fiqh...*, hlm. 216

<sup>168</sup> Rajafi, Ahmad, and Ressi Susanti. “Membangun Kesetaraan Gender Tentang Wali Nikah Dan Saksi Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Maqashid Al-Syari 'Ah Approach).” *Jurnal Aqlam* 1, no. 1 (2016): 1–14.

<sup>169</sup> UII, *Qur'an...*, hlm. 65



Adapun hadis yang menjadi dasar dalam ketentuan hukum tentang wali nikah, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud:

*“Dari ‘Aisyah berkata; Rasulullah Saw bersabda; seorang perempuan yang menikah tanpa izin dari walinya maka pernikahannya batak, sebanyak tiga kali (disebutkan)...”* (HR. Abu Daud)

Adapun permasalahan tentang wali nikah juga menjadi kontroversi di kalangan para fuqaha. Sebab para fuqaha berbeda pendapat dalam menentukan apakah wali nikah termasuk dari bagian rukun dan syarat sah pernikahan atau tidak. Ulama dari kalangan Malikiyah, Syafi’iyah dan Hanabilah menetapkan bahwa wali nikah merupakan salah satu syarat dari pernikahan, bukan rukun nikah. Sedangkan ulama dari kelompok Hanafiyah memberikan catatan bahwa ketetapan wali menjadi syarat nikah hanya berlaku bagi pernikahan yang dilaksanakan oleh orang yang belum dewasa (*saghir* atau *saghirah*) dan orang gila walaupun ia telah dewasa. Sehingga, menurut para ulama Hanafiyah perempuan yang telah dewasa, berakal, baik perawan ataupun janda, tidak ada satupun yang berhak untuk menikahkannya. Seorang perempuan memiliki kebebasan untuk menikahkannya dengan lelaki yang dikehendaknya, dengan catatan laki-laki tersebut harus sederajat (*kufu*). Jika laki-laki tersebut tidak se-*kufu*, maka wali berhak untuk menolak dan men-*fasakh* atau menggagalkan pernikahan tersebut.<sup>170</sup>

Menurut Imam Syafi’I dalam Qs. Al-Baqarah ayat (232) yang membicarakan tentang masalah wali merupakan landasan hukum paling tegas yang

---

<sup>170</sup> Ode Ismail Ahmad, La. “Wali Nikah Dalam Pemikiran Fuqaha Dan Muhadditsin Kontemporer.” *Jurnal Maiyyah* 8, no. 1 (2015): 41–78.

mensyaratkan keberadaan wali dalam pernikahan yang sah. Adapun hadis yang dijadikan oleh jumhur ulama dalam masalah wali tersebut adalah:

*“Wanita tidak boleh menikahkan wanita dan tidak boleh (pula) menikahkan dirinya sendiri”* (HR. Ibnu Majah dari Abu Hurairah)

Berbeda dengan pendapat para ulama dari mazhab Hanafi yang berpendapat bahwa wali bukanlah merupakan syarat sah perkawinan. Menurut para ulama Hanafiyah, seorang perempuan yang telah dewasa dan berakal sehat diperbolehkan untuk menikahkan dirinya sendiri ataupun anak perempuannya, ataupun menjadi wali dalam pernikahan. Namun, apabila laki-laki yang akan dinikahi oleh perempuan tersebut tidak *se-kufu* atau tidak sederajat maka wali berhak untuk menghalangi atau menggagalkan pernikahan tersebut. Hal ini disebabkan karena keberadaan wali dalam perkawinan hanya bersifat sebagai penyempurna dan anjuran, bukan merupakan syarat sah perkawinan. Para ulama dari kalangan Hanafiyah juga menyatakan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Daruquthuni dan Ibnu Hibban *“la nikkah illa bi waliy”* (tidaklah sah pernikahan kecuali dengan wali) sebagaimana yang dinyatakan oleh para jumhur ulama bukan berarti “tidak sah”, lebih tepatnya adalah “tidak sempurna”. Hal tersebut juga selaras dengan pengertian *la nafiyah* (kata yang menafikan) dikalangan para ulama usul fikih dan *la* artinya “tidak sempurna”. Para ulama Hanafiyah juga berpendapat bahwa hadis yang dijadikan dasar dalam ketentuan wali nikah tersebut seluruhnya adalah hadis *ahad*. Sedangkan, perkawinan sendiri merupakan suatu hal yang kompleks dan menyangkut kepentingan banyak orang. Suatu hal yang bersangkutan dengan kepentingan banyak orang bahkan menyangkut setiap individu, tidak mungkin

hanya disampaikan Rasulullah kepada seorang sahabat; dalam hal ini adalah Abu Hurairah.<sup>171</sup>

Argumen lain yang didasarkan oleh Mazhab Hanafi mengenai wali nikah adalah Qs. Al-Baqarah ayat (232), menurut mazhab Hanafi ayat tersebut ditujukan kepada suami bukan wali. Begitu juga dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat (230) dan ayat (234) yang memberikan hak untuk menikah kepada perempuan. Dengan berdasar ayat tersebut mereka berpendapat bahwa perempuan berhak untuk menikahkannya sendiri.<sup>172</sup> Adapun hadis yang dijadikan dasar oleh ulama dari kalangan Hanafiyah, yaitu;

*“Janda lebih berhak atas dirinya daripada wanitanya, dan wanita perawan (yang belum pernah kawin) dimintakan izinnya, dan izinnya adalah diamnya”* (HR. Muslim dari Ibnu Abbas)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah dikatakan bahwa *“Jangan dinikahkan para janda, sebelum diminta pendapatnya (dimusyawarahkan dengan mereka) dan perawan itu tidak dinikahkan sebelum diminta izinnya”*. Para sahabat bertanya: *“Ya Rasulullah bagaimana (pula) izin mereka?”* Rasulullah Saw menjawab: *“Izin mereka adalah diamnya”* (HR. al-Bukhari dan Muslim)

Menurut Ibnu ‘Abidin dan al-Kasani, keberadaan wali dalam pernikahan hanya menjadi syarat sah bagi pernikahan yang dilaksanakan oleh perempuan yang belum *baligh*, gila, dan budak. Apabila pernikahan tersebut dilaksanakan oleh perempuan yang sudah *baligh*, berakal sehat, dan merdeka, tanpa ada izin dari wali mereka, pernikahan mereka tetap sah. Akan tetapi, wali tersebut tetap memiliki hak untuk menolahkan pernikahan, apabila perempuan tersebut belum melahirkan anak, dan apabila perempuan tersebut menikah dengan laki-laki yang tidak *se-kufu*.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.*

Upaya adaptasi yang dilakukan hukum Islam dari awal pembentukannya harusnya tetap mendapatkan tempat dalam kerangka ilmiah yang ada pada era sekarang dengan melakukan upaya pengakjian ulang sehingga ketentuan hukum dapat sesuai dengan kondisi masyarakat. Untuk itu, menjadi sangat penting untuk mempertimbangan pendapat dari madzhab fikih Hanafi yang menjadikan perilaku Imam ‘Ali *karamallah wajhah* dalam memutuskan perkara perkawinan tentang status wali, yang menunjukkan bahwa status wali dalam pernikahan masuk dalam ranah kebudayaan yang dapat berubah sewaktu-waktu, bukan perkara normatif yuridis yang mutlak dan absolut.<sup>174</sup>

Dari ‘Ali bin Abi Thalib ra “*bahwa seorang wanita menikahkan anak wanitanya dengan ridzanya, lalu datanglah para wali nikah (dari jalur ayahnya) dan mengadukannya kepada ‘Ali ra, namun ‘Ali membolehkannya.*”

Hal inilah yang kemudian dasar argumen oleh Imam Abu Hanifah bahwa seorang perempuan berhak untuk menikahkan dirinya sendiri tanpa persetujuan dan penggunaan seorang wali, baik dia perempuan tersebut masih perawan atau janda, jika ia menikahkan dirinya sendiri maka pernikahannya diperbolehkan sesuai dengan kezahiran riwayatnya.

Terdapat beberapa hal yang melatarbelakangi keputusan madzhab Hanafi mengenai wali nikah bertentangan dengan jumhur ulama. Hal tersebut disebabkan karena perbedaan aspek sosiologis, budaya, dan pemenuhan ketuhanan teks (*nash*) terhadap suatu masalah hukum. Bagi para ulama yang tinggal di wilayah *heartland* Islam, penghargaan terhadap produk *al-sunnah* sangat dijunjung tinggi, bahkan kebiasaan dan perilaku sosial masyarakat dijadikan salah satu rujukan hukum.

---

<sup>174</sup> Ahmad Rajafi, Ressi Susanti, *Membangun...*, hlm. 4

Sehingga dapat dipahami apabila prinsip maskulinitas masih medominasi antara budaya Arab dan nilai-nilai ajaran Islam yang kemudian terintegrasi menjadi satu. Untuk itu, dalam perkembangan hukum Islam kadang sulit untuk mengetahui mana yang budaya Arab dan mana yang ajaran-ajaran Islam.<sup>175</sup>

Apabila dilihat dari perspektif *maqasid Syariah* yang digabungkan dengan prinsip budaya atau tradisi local, maka ketentuan hukum tentang wali nikah masuk dalam kajian *al-dharuri* (primer), yaitu untuk menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*). Namun, secara khusus poin dari pembahasan tentang masalah wali tidak masuk ke dalam pembahasan *al-kulliyat al-khamsah* sebagaimana yang diformulasikan oleh al-Syatibi dalam al-Muwafaqatnya, sehingga ketentuan primer dari masalah wali nikah dapat diambil dari pemikiran-pemikiran ulama terdahulu, seperti al-Qarafi yang menambahkan satu tujuan primer yaitu *hifzh al-'irdh* (menjaga kehormatan).<sup>176</sup>

Dalam konteks wali nikah yang menjadi hak laki-laki dari jalur ayah selaras dengan budaya Arab pagan, hal ini termasuk peran dari hegemony Quraisy dalam menafsirkan teks-teks agama. Masyarakat Arab, seperti masyarakat Quraisy sangat menghormati dan menghargai seseorang berdasarkan garis keturunan mereka, sehingga orang-orang yang dihormati tersebut akan berupaya untuk selalu menjaga kehormatannya. Begitu juga dengan garis keturunan dalam budaya Arab yang berada pada nasab laki-laki, sedangkan perempuan masuk dalam warga kelas dua.

---

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Ibid.*

Dari sinilah yang kemudian menjadi ketentuan wali nikah menjadi sesuatu yang absolut dan seakan-akan tidak dapat dirubah.<sup>177</sup>

Konteks permasalahan wali nikah di Arab dan Indonesia tentu berbeda. Di Indonesia laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama, baik dalam ranah domestik ataupun publik. Di Indonesia kehormatan tidak hanya dimiliki oleh laki-laki, tetapi juga perempuan. Sebagaimana realita yang terjadi di masyarakat, banyak perempuan yang menjadi tulang punggung utama keluarganya, serta memegang peran penting dalam wilayah publik. Dari hal tersebut maka dapat dimunculkan urgensi yang kuat untuk adanya reformasi hukum melalui kaidah fikih “*hukum dapat berubah ketika locus, waktu, dan keadaan juga berubah*”. Adanya reformasi hukum menurut kaidah fikih tersebut juga harus sesuai dengan prinsip utama dari hukum Islam, yaitu *jalb al-maslahih wa dar’u al-mafasid* yang berlaku secara universal. Untuk itu, sesuai dengan adanya transformasi hukum karena perbedaan budaya masyarakat, maka menjadi sebuah keniscayaan pada era modern seperti sekarang ini untuk memberikan apresiasi dan kesempatan bagi perempuan dalam hal hak wali nikah.<sup>178</sup>

Adanya perbedaan konsep *al-irdh* (kehormatan) yang ada di Arab dan di Indonesia, ditambah dengan realitas metodologis hukum Islam bahwa penelaahan atau penafsiran nash-nash sebagai sumber hukum Islam akan habis secara tekstual, namun konteks permasalahan hukum tidak akan pernah habis. Dengan demikian pemahaman tentang *al-irdh* dalam konteks Indonesia bersifat komprehensif, tanpa

---

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*

membedakan jenis kelamin laki-laki ataupun perempuan. Dengan berdasar penjelasan tersebut maka ketentuan wali nikah dalam konteks Indonesia apabila ditinjau dari *maqasid Syariah* termasuk bagian dari unsur primer, yaitu menjaga kehormatan (*al-'irdh*), yang tidak hanya dimiliki oleh ayah dan anggota lainnya dari jalur ayah, baik itu ke atas, samping, atau bawah, tetapi juga dimiliki oleh kaum perempuan.<sup>179</sup>

## 7. Masa *'Iddah*

Ketentuan tentang masa *'Iddah* sebagaimana yang terkenal di kalangan masyarakat muslim hanya berlaku kepada perempuan. Akan tetapi, dalam pembaharuan hukum yang dirumuskan oleh tim CLD KHI sebagaimana disebut dalam Pasal 88 ayat (7) CLD KHI menyatakan pada poin a bahwa masa *iddah* bagi seorang laki-laki yang putus karena kematian ditetapkan selama 130 hari, dan pada poin b dijelaskan bahwa masa *iddah* bagi laki-laki yang putus karena perceraian disesuaikan dengan masa *iddah* mantan istrinya.

Dalam al-Qur'an dan hadis yang menjelaskan tentang ketentuan masa *iddah* hanya ditujukan kepada perempuan seperti dalam Qs. Al-Ahzab ayat (49) dan Qs. Al-Thalaq ayat (4). Tidak satupun ayat ataupun hadis yang menjelaskan ketentuan masa *iddah* bagi laki-laki. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Abdul Aziz dengan mengutip pendapat Abu Bakar bin Muhammad al-Dimyati, Wahbah Zuhaili, Abdurrahman al-Jaziri menjelaskan bahwa apabila masa *iddah* diterapkan untuk laki-laki hanya terbatas dalam dua kondisi: *Pertama*, apabila seorang laki-laki mentalak istrinya dengan talak *raj'i*, sedangkan dia berniat untuk menikahi

---

<sup>179</sup> *Ibid.*

seorang perempuan yang digaulinya seperti saudara perempuan, maka hal tersebut dilarang, sehingga *iddah* bagi isteri pertama yang memiliki hubungan mahram dengan calon isteri kedua selesai. *Kedua*, apabila seorang laki-laki memiliki empat isteri, kemudian ia mentalak *raj'I* salah satu isteri untuk menikahi calon perempuan yang kelima, maka hal tersebut juga tidak diperbolehkan, sehingga masa *iddah* yang ditetapkan oleh isteri yang ditalak selesai.<sup>180</sup>

Terdapat perbedaan para ulama mengenai definisi ketetapan masa *iddah* bagi laki-laki dalam keadaan dua kondisi tersebut. Para ulama Hanafi berpendapat bahwa secara *syar'I* penantian tersebut tidak dapat dikatakan sebagai masa *iddah*. Pendapat tersebut juga sebagaimana yang dijelaskan oleh Wahbah Zuhaili bahwa seorang laki-laki tidak memiliki masa *iddah*, sehingga penantian yang harus dijalani laki-laki tersebut hanyalah penantian wajib harus dilakukan karena adanya *mani' syar'i*.<sup>181</sup> Dua pendapat tersebut juga sejalan dengan pendapat dari sebagian ulama Maliki dengan argument bahwa masa *iddah* merupakan masa yang dijadikan sebagai indikator waktu bersihnya rahim seorang perempuan. Sehingga, hal ini dapat dipahami secara pasti karena laki-laki tidak memiliki rahim.<sup>182</sup>

Sedangkan sebagian ulama Malikiyah, yang juga dikutip oleh al-Jaziri, penantian seorang laki-laki tersebut dapat dikatakan sebagai masa *iddah*. Hal tersebut selaras dengan pendapat yang dikatakan oleh para ulama Syafi'I yang dikutip oleh al-Dimyati dalam "*I'anatu al-Thalibin*". Pada dasarnya ketetapan

---

<sup>180</sup> Abdul Aziz, "Iddah Bagi Suami Dalam Fiqih Islam: Analisis Gender" (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2010), hlm. 102

<sup>181</sup> Maksud dari *mani' syar'I* adalah adanya ketentuan hukum yang melarang laki-laki untuk menikahi saudara atau mahramnya, dan juga tidak diperbolehkan untuk menikahi lebih dari empat orang perempuan, sebagaimana dalam Qs. An-Nisa ayat (22) dan ayat (3).

<sup>182</sup> Aziz, *Iddah...*, hlm. 103



wajib atau tidaknya masa *iddah* bagi laki-laki masih terdapat kekhilafan, namun yang pasti ia harus menjalani masa penantian yang dilakukan oleh isterinya sampai selesai. Wahbah Zuhaili pun menambahkan satu kondisi terhadap seorang laki-laki yang tidak diperkenankan untuk langsung menikahi seorang perempuan yaitu apabila perempuan tersebut tertalak tiga kali sebelum adanya *tahlil* atau sebelum adanya laki-laki lain yang menikahinya yang kemudian disebut dengan *muhallil*.<sup>183</sup>

Terlepas dari adanya perbedaan pendapat para ulama mengenai masa *iddah* bagi laki-laki, pada dasarnya adanya pemikiran ini merupakan suatu langkah awal untuk membuka peluang hadirnya pemikiran baru mengenai penerapan *iddah* bagi laki-laki. Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh ulama-ulama salaf bahwa masa *iddah* bagi laki-laki merupakan bentuk dari adanya kemajuan dan fleksibilitas hukum Islam. Walaupun secara terminologis tidak ada satupun nash syari' yang menjelaskan tentang masa *iddah* bagi laki-laki. Alasan adanya masa *iddah* bagi laki-laki dikarenakan karena adanya *mani' syar'I*, yaitu larangan untuk menikahi mahramnya dan batasan untuk menikahi lebih dari empat perempuan. Sedangkan argument yang dijadikan dasar oleh para ulama Hanafi sebagaimana yang dikutip oleh al-Jaziri adalah mengenai kewajiban sumian yang ingin menikahi saudara perempuan yang tertalak adalah untuk menghindari perasaan cemburu. Dapat dipahami dari pandangan para ulama tersebut, bahwa hukum dari para ulama terdahulu juga selalu mempertimbangkan aspek sosial dari suatu ketetapan hukum sebagaimana pendapat dari para ulama Hanafiyah.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*, hlm. 104

Ketetapan masa *iddah* bagi laki-laki juga merupakan dampak dari adanya perubahan tatanan masyarakat. Sebagaimana fenomena perceraian yang terjadi sekarang, banyak sekali perceraian yang disebabkan karena adanya gugat cerai dari isteri, hal ini merupakan indikasi bahwa otoritas talak yang dahulu yang dimiliki suami, saat ini telah mengalami pergeseran, karena baik suami ataupun isteri sama-sama memiliki hak untuk mengakhiri pernikahan tersebut. Hal tersebut sama halnya dengan ketetapan masa *iddah*, yang dahulu hanya berlaku bagi perempuan, namun karena adanya kondisi masyarakat saat ini hal tersebut dapat diberlakukan bagi laki-laki.

Ketetapan masa *iddah* yang hanya berlaku bagi perempuan, apabila dikaji secara mendalam dapat menimbulkan ketidakadilan dan ketimpangan sosial. Hal inilah yang dikemudian diakomodasi oleh tim CLD KHI untuk menghindarkan ketidakadilan dan ketimpangan tersebut agar hubungan antara laki-laki dan perempuan dapat terjalin dengan baik. Ketetapan masa *iddah* bagi perempuan juga dapat diindikasikan sebagai beban ganda yang harus dipikul seorang perempuan, yaitu beban akibat adanya perceraian dan beban adanya masa *iddah*. Terlebih apabila masa *iddah* tersebut ditetapkan kepada laki-laki, kemudian ia dapat menikahi perempuan tanpa adanya masa tunggu, maka hal tersebut dapat menimbulkan beban psikologis bagi perempuan.

Dalam ajaran Islam sendiri tindakan menyakiti hati orang lain atau tindakan yang menyebabkan kekerasan atau beban psikologis bagi seseorang merupakan tindakan yang dilarang. Beban mental psikologis yang dialami perempuan pada dasarnya sudah memiliki ruang sendiri dalam pemikiran ulama salaf. Sebagaimana

pendapat dari kalangan ulama Hanafi yang memberikan ketentuan masa *iddah* bagi laki-laki dalam masalah perkawinan perempuan sekandung, hal ini dikhawatirkan dapat menyebabkan adanya kecemburuan, lain halnya apabila perceraian tersebut diakibatkan karena meninggalnya isteri. Pendapat para ulama tersebut merupakan upaya antisipasi untuk menghindari beban psikologis yang harus dialami oleh seorang isteri.

Pada dasarnya ketetapan masa *iddah* bagi laki-laki bukanlah ketetapan hukum Islam yang baru, melainkan adanya pertimbangan aspek *masalahah*. Argumen adanya ketetapan masa *iddah* bagi laki-laki bertujuan untuk mewujudkan nilai kemaslahatan dan kemudharatan sebagaimana yang ditegaskan dalam Qs. Al-Hujurat ayat (10):

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.”<sup>185</sup>

Ayat tersebut dapat dijadikan landasan adanya ketetapan masa *iddah* bagi laki-laki, ketetapan hukum tersebut bertujuan untuk menjaga persaudaraan antar orang-orang mukmin. Penerapan masa *iddah* bagi laki-laki akan mencegah perasaan cemburu antar kedua keluarga, sehingga antar kedua keluarga tersebut tetap saling menghargai dan tetap menjaga ikatan silaturahmi. Ayat ini juga menegaskan kewajiban untuk menjaga hubungan persaudaraan dan hubungan silaturahmi yang baik. Selain itu penerapan masa *iddah* juga dapat dijadikan sebagai pencegahan adanya perceraian, karena adanya pembebanan tersebut juga dapat

<sup>185</sup> UII, *Qur'an...*, hlm. 930

dijadikan pertimbangan laki-laki untuk melakukan sesuatu yang dapat mengakibatkan pada perceraian.

Adapun penggunaan Qs. Al-Hujurat dan hadis lain sebagai landasan adanya ketetapan masa *iddah* bagi suami berangkat dari keumuman lafal yang dikandung, bukan dari kekhususan penyebab munculnya nash tersebut. Pandang tersebut dikuatkan oleh pendapat al-Syatibi bahwa penemuan hukum yang berasal dari akal harus tetap berdasar nash-nash syari' yang bersifat universal. Sehingga penerapan nash dan akal dalam suatu ketetapan hukum harus selaras. Sehingga dapat terjalin hubungan yang baik antara nash dengan akal, artinya tidak bertentangan atau saling terkait (*talazum*) dan *takumul* (kompleminter).<sup>186</sup>

Dari penjelasan tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa penerapan masa *iddah* bagi suami sebagaimana yang ditetapkan dalam CLD KHI mengandung dua kemaslahatan yaitu suatu langkah solutif untuk mencegah perceraian dan kedua adalah untuk menjaga hubungan yang baik antar kedua keluarga setelah adanya perceraian ataupun kematian agar tetap saling menghargai dan menjaga silaturahmi. Apabila dikaji pendekatan *maqasid* dalam permasalahan ini adalah pendekatan *moderate (wasati)*, nash yang mendukung ketetapan masa *iddah* bagi suami adalah Qs. Al-Hujurat ayat 10 dan Hadis yang menerangkan bahwa perceraian adalah sesuatu yang dibenci oleh Allah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Hakim. Adapun preseden yang valid tentang ketetapan masa *iddah* bagi laki-laki adalah untuk mengantisipasi beban psikologis yang harus

---

<sup>186</sup> *Ibid*, hlm. 113

dipikul oleh perempuan, menjaga silaturahmi antar kedua keluarga, dan mencegah perceraian.

## 8. Waris

Dalam Pasal 8 CLD KHI dijelaskan apabila pewaris meninggalkan anak laki-laki dan anak perempuan, maka keduanya memiliki bagian yang sama (1:1). Ketentuan tersebut tentu sangat berbeda dengan hukum normatif waris Islam yang dianut oleh masyarakat Indonesia, hal tersebut sebagaimana juga yang dianut oleh KHI dalam Pasal 176 bahwa bagian anak laki-laki dan anak perempuan adalah 2:1. Akan tetapi dalam Pasal 183 KHI dijelaskan bahwa para ahli waris dapat melakukan kesepakatan untuk melaksanakan pembagian waris secara damai setelah berbagai pihak menyepakati bagiannya masing-masing.

Pada dasarnya pemberian hak waris kepada perempuan merupakan revolusi hukum perdata pada masa awal pembentukan hukum Islam. Dasar ketentuan hukum waris pada Qs. An-Nisa' ayat (1) merupakan tonggak awal bersejarah yang memberikan kedudukan yang sama bagi laki-laki dan perempuan, bahwa keduanya sama-sama memiliki hak untuk menikmati harta waris. Pembagian hak waris ini kemudian diberikan batasan terhadap laki-laki yang mendapatkan dua kali lebih banyak dari jumlah untuk perempuan.<sup>187</sup>

Adanya gagasan pembaharuan hukum untuk memberikan bagian yang seimbang bagi laki-laki dan perempuan, dapat dilihat bahwa sebelum datangnya Islam, perempuan sama sekali tidak memperoleh bagian warisan. Baru setelah Islam datang, perempuan diberikan bagian dari harta waris, walaupun jumlahnya

---

<sup>187</sup> Permana, *Kesetaraan...*, hlm. 125

setengah dari bagian laki-laki. Hal ini merupakan langkah awal yang diupayakan oleh Islam untuk meningkatkan kedudukan perempuan pada masa itu.<sup>188</sup> Untuk itu, dapat dipahami, bahwa poin penting dari ayat tentang ketentuan waris tersebut pada dasarnya merupakan suatu upaya meningkatkan hak dan derajat perempuan, sehingga upaya tersebut tidak boleh berhenti pada masa itu saja. Sedangkan, dalam kehidupan modern seperti sekarang, kewajiban perempuan lebih besar daripada kewajiban perempuan pada jaman dahulu, karena perempuan pada jaman sekarang juga memiliki peran yang sama besarnya dengan laki-laki dalam masyarakat. Sehingga, sangat wajar apabila perempuan juga memiliki hak-hak yang sama dalam harta waris sebagaimana laki-laki.<sup>189</sup>

Alasan lain yang dapat dijadikan argumen dalam permasalahan waris adalah struktur sosial. Dalam masyarakat Arab menganut sistem kekerabatan patrilineal, sehingga aturan untuk memberikan bagian waris lebih banyak kepada laki-laki memang sesuai dengan fungsi untuk melestarikan kekerabatan tersebut. Namun, saat ini banyak masyarakat Islam yang telah meninggalkan sistem tersebut.<sup>190</sup> Adapun argument lain yang menjelaskan bahwa perbedaan jumlah bagian waris antara laki-laki dan perempuan tidak disebabkan karena permasalahan jenis kelamin, melainkan karena adanya perbedaan tugas antara laki-laki dan perempuan. Tanggung jawab laki-laki lebih besar daripada tanggung jawab perempuan dalam konteks masyarakat Islam, sebagaimana teori standar konvensional yang menyatakan bahwa semakin besar dan berat tanggung jawab seorang laki-laki,

---

<sup>188</sup> Yusdani, Khoiruddin, *Fikih...*, hlm. 144

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*

maka semakin besar hak didapatkannya. Hal tersebut dikarenakan banyaknya biaya yang harus dikeluarkan untuk mengembangkannya tanggung jawab sebagai pencari nafkah.<sup>191</sup> Dengan demikian, melihat konteks sekarang banyak perempuan yang juga menjadi tulang punggung dan pencari nafkah utama dalam keluarganya, maka pembagian waris 2:1 sudah tidak relevan. Karena pembagian tersebut bukan didasarkan pada jenis kelamin laki-laki atau perempuan, tetapi peran dan tanggung jawab yang dibebankan.

Gagasan pembaharuan tersebut juga pernah dikemukakan oleh Munawir Sjadzali yang berupaya untuk memberikan penafsiran terhadap ketentuan waris antara laki-laki dan perempuan. Salah satu alasan yang digunakan oleh Sjadzali bahwa ketentuan waris 2:1 sudah mulai ditinggalkan oleh masyarakat Indonesia. Ia juga memberikan ilustrasi kebiasaan masyarakat Indonesia yang lebih banyak memprioritaskan anak laki-lakinya, misal dalam hal pendidikan dimana anak laki-laki menghabiskan biaya lebih banyak daripada anak perempuan. Maka, menjadi tidak adil apabila anak laki-laki tetap mendapatkan bagian waris lebih banyak dari anak perempuan. Sjadzali juga memperhatikan bagaimana praktek *hailah* yang dilakukan oleh beberapa ulama dengan membagi kekayaan kepada anak-anaknya sebagai hibah, sehingga baik itu anak laki-laki atau perempuan mereka tetap mendapatkan jumlah bagian yang sama.<sup>192</sup>

Adapun Muhammad Syahrur yang menggunakan teori limit (*hudud*) dalam membaca ayat-ayat yang tentang waris. Dengan berdasarkan pengertian batas-batas

---

<sup>191</sup> Muhammad Ali Murtadlo, "Keadilan Gender Dalam Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif The Theory of Limit Muhammad Syahrur," *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman* 6, no. 1 (2018): 76–89.

<sup>192</sup> Permana, *Ijtihad...*, hlm. 127

ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tetapi di dalamnya terdapat ruang ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis. Syahrur menegaskan bahwa berbagai ketentuan hukum yang ada dalam al-Qur'an menandakan batas tertinggi, bukan merupakan suatu hukuman yang mutlak.<sup>193</sup>

Syahrur merumuskan teori hududnya dari Qs. An-Nisa ayat (13) mengenai masalah waris. Pada ayat tersebut terdapat istilah *hudud* yang berbentuk jamak, sehingga bentuk mufrodnya *hudud* adalah batas (*limit*). Pemakaian istilah yang jamak tersebut menandakan bahwa *hudud* yang telah ditetapkan oleh Allah berjumlah banyak, sehingga manusia diberi kebebasan untuk memiliki batas-batasan tersebut sesuai dengan tuntutan situasi, dan kondisi yang ada. Selama hal tersebut masih berada pada batasan yang ditentukan. Pelanggaran hukum tersebut terjadi apabila manusia melampaui batasan-batasan tersebut.<sup>194</sup>

Menurut Syahrur, hukum itu tidak boleh bersifat tunggal dari satu pemahaman dan perspektif. Tetapi hukum Allah itu harus sesuai dengan kecenderungan dan kebiasaan manusia yang senantiasa berubah dan berkembang. Untuk itu, dalam al-Qur'an sering dijumpai bahwa syari'at hanya menentukan batasan-batasan (*hudud*), adapun batasan maksimal (*al-had al-a'la*) dan batasan minimal (*al-had al adna*) ataupun variasi dari keduanya. Syahrur menjelaskan bahwa Allah Swt telah menetapkan konsep hukum maksimum dan minimum, al-istiqamah (*straightness*) dan al-hanifiyyah (*curvature*), sedangkan ijtihad manusia berada dalam dua batasan tersebut. Dalam batas-batas ini, manusia tidak hanya diberi

---

<sup>193</sup> Murtadlo, *Keadilan...*, hlm. 183

<sup>194</sup> *Ibid.*



kebebasan, tetapi juga diwajibkan untuk mengembangkan dan mengadopsi hukum mereka sesuai dengan kesepakatan dan keadaan sosial politik kehidupan mereka.<sup>195</sup>

Pada Qs. An-Nisa ayat 11 menjelaskan bahwa bagian laki-laki adalah dua kali lipat dari perempuan. Syahrur menjelaskan bahwa konteks dari ayat ini adalah batas maksimal laki-laki yang tidak dapat ditambah lagi, sementara bagian perempuan berada pada batas minimal, sehingga dalam kondisi dan situasi tertentu perempuan memiliki potensi untuk mendapatkan bagian yang setara dengan laki-laki.<sup>196</sup> Hal ini juga sesuai dengan kaidah fikih yang menyatakan bahwa “*Hukum dapat berubah ketika locus, waktu, dan keadaan juga berubah*”. Dalam kaitan pembagian waris laki-laki dan perempuan, ketentuan tersebut dapat berubah karena adanya perubahan peran dan tanggung jawab yang dipikul, bukan karena jenis kelamin. Apabila dilihat dari perspektif *maqasid Syariah* gagasan pembaharuan tentang waris yang dilakukan oleh tim CLD KHI adalah untuk menjaga harta (*hifzh mal*) agar harta dari pewaris dapat dimanfaatkan secara maksimal oleh para ahli warisnya tanpa adanya kesenjangan dan diskriminasi. Pembagian waris 1:1 dapat menjadi sangat adil apabila anak laki-laki dan perempuan memiliki peran dan tanggung jawab yang sama untuk berkontribusi dalam memenuhi kebutuhan ekonomi keluarganya.

### **G. Kalangan Penentang dan Kalangan Pendukung**

Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya, bahwa setelah peluncuran naskah KHI pada Oktober 2004 mengakibatkan berbagai reaksi dari masyarakat

---

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*

ataupun tokoh agama. Adapun kalangan yang menolak usulan CLD KHI dikarenakan gagasan pembaharuan hukum dalam CLD KHI dianggap terlalu revolusioner dan banyak bertentangan dengan pemahaman fikih yang sudah ada dan tertanam di masyarakat, tidak hanya untuk masyarakat Indonesia namun juga negara-negara lain. Sebagaimana yang dipaparkan oleh Ulil Abshar-Abdalla, seorang aktivis JIL (Jaringan Islam Liberal). Menurutnya apabila DPR dapat menyetujui CLD KHI sebagai UU, maka langkah tersebut dapat menjadi revolusi hukum Islam yang sangat signifikan.<sup>197</sup> Adapun pernyataan dari Masdar F. Mas'udi salah seorang ketua PBNU, walaupun ia tidak setuju dengan pengharaman poligami, ia tetap memberikan apresiasi terhadap tim CLD KHI karena rumusan tersebut akan mendapat banyak tantangan dari masyarakat muslim, sebab persoalan perkawinan dan permasalahan waris merupakan permasalahan dalam hukum keluarga yang sangat sensitif karena berkaitan langsung dengan masyarakat.<sup>198</sup>

Terlepas dari banyak kontroversi dan penolakan dari berbagai kalangan, upaya CLD KHI dalam merumuskan gagasan hukumnya perlu diapresiasi, disikapi secara kritis, dan bukan langsung ditolak atau diterima begitu saja. Adanya keterlibatan analisis politik pada gagasan pembaharuan CLD KHI ini dapat menguatkan bahwa hukum Islam sebagai hukum positif adalah konstruksi sosial politik, tidak hanya sebatas rumusan teologis. Faktor-faktor non-teologis adalah konsekuensi logis dari bangunan hukum Islam yang hidup di tengah masyarakat

---

<sup>197</sup> Wahid, *Fiqh...*, hlm. 265

<sup>198</sup> *Ibid.*

dan negara yang berdasarkan Pancasila dan dijustifikasi oleh keputusan politik negara.<sup>199</sup>

Menurut Marzuki Wahid apabila dilihat dari sisi penciptaan ruang public bebas (*free public sphere*), adanya kontroversi atau perdebatan public tentang CLD KHI sebenarnya sangat produktif. Adanya perdebatan inilah syari'at Islam dapat dipahami dalam konteks keindonesiaan, didefinisikan dan dirumuskan kembali dalam ruang publik kebangsaan. Tidak hanya terbatas pada kalangan muslim, melainkan juga kalangan non-Muslim yang juga menjadi bagian dari komponen bangsa Indonesia yang juga akan mengikuti bagaimana syari'at Islam akan diposisikan dalam tatanan negara yang berdasar pada Pancasila.<sup>200</sup>

Pada dasarnya, secara konseptual CLD KHI telah berhasil dalam memadukan hukum Islam dengan kenyataan masyarakat Indonesia, seperti demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia, dan keadilan gender, baik dalam tataran metodologi ataupun eksekusinya sebagai rumusan hukum Islam. Secara parsial, CLD KHI juga dapat dijadikan sebagai rujukan dan masukan untuk kebijakan publik, baik itu dalam tingkat daerah dan tingkat nasional. Di balik kontroversi dan perdebatan, upaya dari tim CLD KHI merupakan wujud dari kontribusi nyata dalam konteks perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer di Indonesia.<sup>201</sup>

Adapun catatan kritis dari penulis mengenai beberapa ketentuan dalam CLD KHI seperti “kawin kontrak” sebagaimana yang disebutkan dalam Pasal 8 CLD KHI. Sebagaimana yang dipaparkan oleh para aktivis perempuan salah satunya

---

<sup>199</sup> *Ibid*, hlm. 273-277

<sup>200</sup> *Ibid*.

<sup>201</sup> *Ibid*.

Naqiyah Mukhtar, mantan ketua PSG (Pusat Studi Gender), adanya ketentuan tentang kebolehan “kawin kontrak” justru dapat melemahkan posisi perempuan dalam perkawinan. Karena, pihak perempuan yang kemudian akan menanggung akibat setelah pelaksanaan perkawinan tersebut.<sup>202</sup> Begitu juga dengan ketentuan mahar, walaupun hal tersebut dapat diperdebatkan apabila menggunakan logika terhadap masalah nafkah yang tidak hanya ditanggung oleh suami, tetapi juga isteri, tentu penalaran tim CLD KHI tidak salah. Namun, yang perlu diperhatikan adalah permasalahan norma (adat) yang telah dijunjung tinggi oleh masyarakat. Mahar merupakan wujud dari calon suami kepada isteri sebagai bentuk penghormatan dan penghargaan dengan berdasar pada kerelaan. Menurut penulis adanya mahar tersebut dapat meneguhkan posisi isteri dalam mengelola hartanya, begitu juga dengan hukum *asl* dalam Qs. An-Nisa ayat 4, secara eksplisit dalam ayat tersebut disebutkan bahwa kewajiban membayar mahar ditujukan kepada laki-laki. Untuk itu, dengan mempertimbangkan berbagai aspek penulis tidak setuju dengan gagasan ketentuan “kawin kontrak” dan mahar dalam CLD KHI justru dapat melemahkan posisi perempuan dalam rumah tangga.

---

<sup>202</sup> *Ibid*, hlm. 266

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari penelitian yang telah dilakukan oleh penulis maka dapat disimpulkan bahwa;

1. Substansi gagasan pembaharuan hukum CLD KHI dari berbagai sisinya mempertimbangkan tiga aspek penting yaitu perspektif lokalitas, nasionalitas, dan etika global (*global ethic*).
2. Secara garis besar implementasi *maqasid syari'ah* dalam pembaharuan hukum CLD KHI didasarkan pada kemaslahatan umat dengan menyesuaikan kondisi sosial masyarakat Indonesia yang bertujuan untuk mewujudkan keluarga yang ideal, yang menjunjung tinggi nilai kesetaraan dan keadilan. Sedangkan pendekatan *maqasid* yang dipakai dalam gagasan pembaharuan hukumnya adalah *moderate (wasati)* yaitu pendekatan *maqasid* secara hati-hati yang didukung oleh nash, argumen, dan preseden yang valid. Namun, hal tersebut tidak berlaku dengan ketentuan mahar yang tidak sesuai dengan hukum *asl* bahwa kewajiban mahar secara eksplisit ditujukan kepada laki-laki, sehingga identifikasi *maqasid* dalam masalah tersebut merupakan identifikasi *maqasid* yang baru tanpa ada bukti jelas dan mendukung. Sedangkan dalam masalah wali dan waris, hal tersebut disesuaikan dengan konteks masyarakat Indonesia

## **B. Saran**

Setelah menjelaskan hasil penelitian dan menarik kesimpulan dari hasil penelitian, terdapat saran dari peneliti agar penelitian tentang gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam dan kesetaraan gender dapat terus berlanjut. Karena keterbatasan penulis, terdapat beberapa poin penting yang tidak kalah krusial dalam gagasan pembaharuan hukum keluarga CLD KHI seperti batas usia kawin, perjanjian perkawinan, talak, perkawinan beda agama, dan wakaf. Hal tersebut karena pembahasan penelitian ini dibatasi pada nilai-nilai kesetaraan gender dalam perkawinan. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan adanya kelanjutan dari penelitian ini, agar penelitian selanjutnya lebih lengkap dan komprehensif, tidak hanya dari aspek kesetaraan gender namun juga aspek-aspek yang lain.

Begitu juga saran untuk pemerintah terutama prolegnas agar dapat mempertimbangkan dan mengkaji kembali gagasan pembaharuan hukum yang ditawarkan oleh tim CLD KHI sebagai pembaharuan hukum keluarga Islam Indonesia yang bertujuan untuk mewujudkan kehidupan yang berkeadilan, berkesetaraan, demokratis, dan pluralis, baik itu di tingkat daerah ataupun tingkat nasional.

## DAFTAR PUSTAKA

- Adinugraha, Hendri Hermawan, Asep Suraya Maulana, and Mila Sartika, 2018, "Kewenangan Dan Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 17, no. 1: 42–62.
- Ali Masykur Musa, 2014, *Membumikan Islam Nusantara Respons Terhadap Isu-Isu Aktual*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Andriyaldi, 2013, "Ijtihad Maqashidiy (Kontekstualisasi Teori Maqashid Syariah Di Era Modern)." *Al-Hurriyah* 14, no. 1: 23–36.
- Anwar, Saeful, 2017, "PENDEKATAN DALAM PENGAJIAN ISLAM Kontribusi Charles J.Adam Terhadap Kegelisahan Akademik." *Jurnal Humaniora* 2, no. 1: 103–21.
- Ari, M. Khoirul Hadi al-Asy, and Adrika Fithrotul Aini, 2015, "Hak Perempuan Menikah Tanpa Wali Dalam Pandangan Imam Syafi'i Dan Imam Ja'Fari." *Musawa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 14, no. 1: 87–99.
- Asriati, 2012, "Pembaruan Hukum Islam Dalam Terapan Perundang-Undangan Di Indonesia." *Jurnal Hukum Diktum* 10, no. 1: 23–39.
- Aziz, Abdul, 2010, "Iddah Bagi Suami Dalam Fiqih Islam: Analisis Gender.", Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Baharudin, Moh, 2018, "Kedudukan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam." *Al Ijarah : Jurnal Pemerintahan Dan Politik Islam* 3, no. 1: 122–30.
- Effendi, Satria, 1990, "Dinamika Hukum Islam" *Dalam Tujuh Puluh Tahun Ibrohim Hosen*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Endarmoko, Eko, 2007, *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Fakhri, Moch, 2015, "Hukum Perkawinan Di Indonesia (Kajian Hukum Berkeadilan Gender Dalam Kerangka Feminis Legal Theory)." *Muwazah* 7, no. 2: 158–71.
- Fakih, Mansour, 2013, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Jakarta: Pustaka Belajar.

- Fakih, Mansour, 2000, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Fridawaty, Linda, 2013, "Kontekstualisasi Hukum Keluarga Islam (Telaah Atas Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara-Negara Muslim)." *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9: 1689–99.
- Furchan, Arief, and Agus Maimun, 2005, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Studi Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Habudin, Ihab, 2013, "KEADILAN 'SETENGAH HATI': Menakar Kedudukan Suami-Isteri Dan Poligami Dalam Undang-Undang Perkawinan Dan Kompilasi Hukum Islam." *Al-Ahwal* 6, no. 2: 179–94.
- Hamzani, Achmad Irwan, 2010, "Pembagian Peran Suami Isteri Dalam Keluarga Islam Indonesia (Analisis Gender Terhadap Inpres No. 1 Tentang Kompilasi Hukum Islam)." *Sosekhum* 6, no. 9: 1–15.
- Harahab, Yulkarnain, and Andy Omara, 2010, "Kompilasi Hukum Islam Dalam Perspektif Hukum Perundang-Undangan." *Mimbar Hukum* 22, no. 3: 625–44.
- Harahap, Rustam Dahar Karnadi Apollo, 2013, "Kesetaraan Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Islam." *Sawwa* 8, no. 2: 361–86.
- Hermanto, Agus, 2017 "Rekonstruksi Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia Dan Keadilan Gender." Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung.
- Hermawati, N, 2015, "Respon Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia." *Al-Mizan* 11, no. 1: 33–44.
- Insawan, Husain, 2013, "Menimbang Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam,"
- Is, Muhammad Fadhlán, 2019, "Dinamika Perbedaan Pendapat Dalam Formulasi Kompilasi Hukum Islam Pada Aspek Hukum Waris, Hibah, Dan Wasiat." *Al-Ahkam* 10, no. 2: 178–200.
- Islamiyati, 2013, "Tinjauan Yuridis Tentang Relasi Suami-Isteri Menurut Khi Inpres No. 1/1991." *MMH* 42, no. 3: 369–75.
- Ja'far, A. Kumedi, 2013, *Hukum Keluarga Islam Indonesia*. Lampung: Arjasa Pratama.
- Jamal, Ridwan, 2016, "Maqashid Al-Syari'ah Dan Relevansinya Dalam Konteks Kekinian." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 8, no. 1: 1–12.



- Juliana Pretty Sanger, 2015, “Akibat Hukum Perkawinan Yang Sah Didasarkan Pada Pasal 2 UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.” *Lex Administratum* III, no. 6: 196–204.
- Kafi, Abd, 2020, “Mahar Pernikahan Dalam Pandangan Hukum Dan Pendidikan Islam.” *Jurnal Paramurobi* 3, no. 1: 55–62.
- Kamali, Mohammad Hashim, 2020, *Actualization (Taf’il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shariah*. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS).
- Kamsari, 2012, “Status Hak Waris Anak Di Luar Nilah Menurut Kompilasi Hukum Islam Dengan Hukum Perdata (Studi Kasus Di PA Dan PN Tanjung Karang).” *Pranata Hukum* 7, no. 2: 148–62.
- Kasim, Nur Mohamad, 2012, “Optimalisasi Pembaruan Hukum Islam Dalam Bingkai Metodologis Counter Legal Draft.” *Al-Manahij* 6, no. 2: 243–52.
- Khair, Abdul, 2016, “Telaah Kritis ‘Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam’ (Reorientasi Fikih Hukum Keluarga Islam Indonesia).” *Al-Risalah* 2, no. 1: 20–37.
- Khoiri, Nispul, 2014, “Pemikiran Hukum Islam Tentang Hukum Perkawinan Analisis CLD KHI-KHI Inpres No.1/1991.” *Consillium* 1, no. 1: 90–102.
- Khoirul Hadi al-Asyari, Muhaimin, Qurrotul Ainiyah, 2016, “Objektifikasi Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia Perspektif Maqasid Syar’Iyyah Upaya Dari Integrasi Keilmuan Ke-Islaman.” *Yudisia* 7, no. 1: 199–237.
- Kodir, Koko Abdul, 2017, *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Pustaka Setia.
- Ma’rifah, Nurul, 2015, “Perkawinan Di Indonesia: Aktualisasi Pemikiran Musdah Mulia.” *Mahkamah* 9, no. 1: 63–83.
- Mardani, 2017, *Hukum Keluarga Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Marsal, Arif, and Ryna Parlyna, 2015 “Pencatatan Perkawinan: Antara Rukun Nikah Dan Syarat Administratif.” *Jurnal An-Nur* 4, no. 1: 41–55.
- Maulidi, 2015, “Maqasid Syariah Sebagai Filsafat Hukum Islam: Sebuah Pendekatan Sistem Menurut Jasser Auda.” *Al-Mazahib* 3, no. 1: 1–19.
- Mubarok, Nafi, 2012, “Sejarah Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia.” *Al-Hukama* 2, no. 2: 139–63.

- Mulia, Siti Musdah, 2004, *Muslimah Perempuan Pembaru Keagamaan Reformis*. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Murlisa, Lia, 2015, “Ahli Waris Penerima Radd Menurut Kompilasi Hukum Islam Pasal 193 Dan Relevansinya Dengan Sosial Kemasyarakatan.” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 14, no. 2: 281–97.
- Murniati, and A. Nunuk P, 2004, *Getar Gender (Perempuan Indonesia Dalam Perspektif Sosial, Politik, Ekonomi, Hukum, Dan HAM)*. Magelang: Indonesia Tera.
- Murtadlo, Muhammad Ali, 2018, “Keadilan Gender Dalam Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif The Theory of Limit Muhammad Syahrur.” *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman* 6, no. 1: 76–89.
- Musa, Ali Masykur, 2014, *Membumikan Islam Nusantara Respon Terhadap Isu-Isu Aktual*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Muslikhati, Siti, 2004, *Feminisme Dan Pemberdayaan Perempuan Dalam Timbangan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Musolli, Musolli, 2018, “Maqasid Syariah: Kajian Teoritis Dan Aplikatif Pada Isu-Isu Kontemporer.” *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 5, no. 1: 60–81.
- Mustari, Abdillah, 2013, “Pernikahan Islam Berkesetaraan Gender.” *Sipakalebbi* 1, no. 1: 165–72.
- Mutakin, Ali, 2017, “Teori Maqashid Al Syari’ah Dan Hubungannya Dengan Metode Istinbath Hukum.” *Kanun Jurnal Ilmu Hukum* 19, no. 3: 547–70.
- Nasution, Khoirudin, 2005, “Women’s Right in the Islamic Family Law of Indonesia.” *Unisia* 28, no. 56: 192–204.
- Niswah, Eva Mir’atun, 2012, “Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia Perspektif CEDAW.” *Jurnal Al-Ahwal* 5, no. 2: 18–42.
- Nurhadi, Nurhadi, 2018, “Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Pernikahan (Perkawinan) Di Tinjau Dari Maqashid Syariah.” *UIR Law Review* 2, no. 2: 414–29.
- Nurhadi, 2017, “Maqashid Syari’ahh Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).” *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 16, no. 2: 203–32.
- Nurhayati, and Ali Imran Sinaga, 2018, *Fiqh Dan Ushul Fiqh*. Jakarta: Prena Media.

- Nurjihad, 2004, "Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia Studi Kasus CLD Kompilasi Hukum Islam." *Jurnal Hukum* 11, no. 27: 106–17.
- Nurlaelawati, Euis, 2010, *Modernization, Tradition and Identity (The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts)*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Nuroniayah, Wardah, 2016, "Kritik Metodologis Terhadap Pembaruan Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam." *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* 1, no. 1: 33–47.
- Ode Ismail Ahmad, La, 2015, "Wali Nikah Dalam Pemikiran Fuqaha Dan Muhadditsin Kontemporer." *Jurnal-Maiyyah* 8, no. 1: 41–78.
- Putri, Dyah Purbasari Kusumaning, Lestari, Sri, 2015, "Pembagian Peran Dalam Rumah Tangga Pada Pasangan Suami Istri Jawa." *Jurnal Penelitian Humaniora* 16, no. 1: 72–85.
- Rajafi, Ahmad, and Ressi Susanti, 2016, "Membangun Kesetaraan Gender Tentang Wali Nikah Dan Saksi Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Maqashid Al-Syari 'ah Approach)." *Jurnal Aqlam* 1, no. 1: 1–14.
- Ranuwijaya, Utang, and Ade Husna, 2016, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia Dan Tunisia (Studi Implementasi Ketentuan)." *Saintifika Islamica* 3, no. 1: 63–82.
- Rodliyah, Nunung, 2013, "Pencatatan Pernikahan Dan Akta Nikah Sebagai Legalitas Pernikahan Menurut Kompilasi Hukum Islam." *Pranata Hukum* 8, no. 1: 25–33.
- Rustam, 2020, "Analisis Hukum Kedudukan Wali Hakim Dalam Pelaksanaan Perkawinan." *Al-'Adl* 13, no. 1: 55–69.
- Saidah, 2017, "Kedudukan Perempuan Dalam Perkawinan (Analisis UU RI. No. 1 Tahun 1974 Tentang Posisi Perempuan)." *Al-MAIYYAH: Media Transformasi Gender Dalam Paradigma Sosial Keagamaan* 10, no. 2: 292–312.
- Salamah, Umi, 2019, "Polemik Poligami Dalam Hukum Islam Tinjauan Hak Asasi Manusia." *Khuluqiyah* 1, no. 2: 1–17.
- Saleh K. Wantjik, 1980, *Hukum Perkawinan Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Salim, Arskal, 2008, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawa'i Press.

- Samroni, Imam, YUSDANI, 2009, and M. Latif Fauzi. *Bersikap Adil Jender Manifesto Keberagamaan Kelurga Jogja*. Yogyakarta: PSI UII.
- Santoso, Lukman Budi, 2019, "Eksistensi Peran Perempuan Sebagai Kepala Keluarga (Telaah Terhadap Counter Legal Draft -Kompilasi Hukum Islam Dan Qira' Ah Mubadalah)." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 18, no. 2: 107–20.
- Santoso, 2016, "Hakekat Perkawinan Menurut Undang-Undang Perkawinan, Hukum Islam, Dan Hukum Adat." *Yudisia* 7, no. 2: 412–34.
- Setiawan, Eko, 2014, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia." *Journal de Jure* 6, no. 2: 138–47.
- Shaifudin, Arif, 2017, "Memaknai Islam Dengan Pendekatan Normatif." *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama* 5, no. 1: 1–14.
- Sidiq, Syahrul, 2017, "Maqashid Syariah & Tantangan Modernitas: Sebuah Telaah Pemikiran Jasser Auda." *IN RIGHT Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia* 7, no. 1: 140–61.
- Sodik, Mochamad, 2012, "Pembacaan Progresif Terhadap Fikih Keluarga (Kritik Terhadap KHI Dan RUU HTPA)." *Asy-Syir'ah* 46, no. I: 109–38.
- Sonata, Depri Liber, 2015, "Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Empiris: Karakteristik Khas Dari Metode Meneliti Hukum." *Fiat Justisia Jurnal Ilmu Hukum* 8, no. 1: 15–35.
- Sri Wahyuni, 2013, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara-Negara Muslim." *Al-Ahwal* 6, no. 2: 211–20.
- Sudarsono, 1991, *Hukum Perkawinan Nasional*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Sugiyono, 2009, *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Sumardjo, Dadang Hermawan, 2015, "Kompilasi Hukum Islam Sebagai Hukum Materiil Peradilan Agama." *Yudisia* 6 no. 1: 25–46.
- Susilawati, Nilda, 2015, "Stratifikasi Al-Maqasid Al-Khamsah Dan Penerapannya Dalam Al-Dharuriyat, Al-Hajiyat, Al-Tahsiniyat." *Mizani* 9, no. 1: 137–50.
- Syahendra, Huliah, 2018, "Aul Dalam Teori Dan Praktek Hukum Waris Islam." *Jurnal Hukum Replik* 6, no. 1: 97–120.

- Uii, Tim Penerjemah, 1999, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. Yogyakarta: UII Press.
- Umar, Hasbi, 2007, *Nalar Fiqih Kontemporer*. Jakarta: Gaung Persada Press.
- Usman, Rachmadi, 2017, "Makna Pencatatan Perkawinan Dalam Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan Di Indonesia." *Jurnal Legislasi Indonesia* 14, no. 3: 255–74.
- Wahid, Marzuki, 2014, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina.
- Yusdani, and Khoirudin Nasution, 2020, *Fikih Keluarga Era Milenial Menuju Fikih Keluarga Berkeadaban*. Yogyakarta: Pustaka Satu.
- Zuhrah, Fatimah, 2015, "Problematika Hukum Poligami Di Indonesia (Analisis Terhadap UU No.1 Tahun 1974 Dan KHI)." *Al -Usrah* 5, no. 1: 27–41.
- Zuhriyah, Luluk Fikri, 2014 "Metode Dan Pendekatan Dalam Studi Islam: Pembacaan Atas Pemikiran Charles J. Adams." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 1: 27–45.

**MATERI COUNTER LEGAL DRAFT**  
**KOMPILASI HUKUM ISLAM PEREMPUAN**  
**[BUKU 1: PERKAWINAN]**

**RANCANGAN**  
**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA**  
**NOMOR.....TAHUN .....**  
**TENTANG**  
**HUKUM PERKAWINAN ISLAM**  
**DENGAN RAHMAT TUHAN YANG MAHA ESA**  
**PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA,**

Menimbang:

- a. bahwa umat Islam di Indonesia perlu mendapatkan kejelasan hukum mengenai hukum perkawinan menurut agama Islam yang berlaku bagi mereka;
- b. bahwa ketentuan hukum nasional mengenai perkawinan Islam tersebut harus juga memperhatikan tuntutan demokrasi, kesetaraan gender, pluralisme dan hak-hak asasi manusia;
- c. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagai-mana dimaksud dalam huruf a dan b perlu membentuk Undang-undang tentang Hukum Perkawinan Islam;

Mengingat:

1. pasal 28B ayat (1), pasal 28D ayat (1), pasal 28E ayat (1), pasal 28I ayat (5), pasal 28J ayat (2) dan pasal 29 Undang-Undang Dasar 1945;
2. Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1; Tambahan Lembaran Negara Nomor 3019);
3. Undang-undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Ratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1984 Nomor 29; Tambahan Lembaran Negara Nomor 32);
4. Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 83; Tambahan Lembaran Negara Nomor 3886);

**Dengan persetujuan**  
**DEWAN PERWAKILAN RAKYAT REPUBLIK INDONESIA**

## **MEMUTUSKAN:**

Menetapkan: UNDANG-UNDANG TENTANG HUKUM PERKAWINAN ISLAM.

### **BAB I KETENTUAN UMUM**

#### **Pasal 1**

Dalam Undang-Undang ini, yang dimaksud dengan :

1. Peminangan adalah upaya ke arah terjadinya hubungan perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan.
2. Akad Perkawinan adalah rangkaian ijab dan kabul yang dinyatakan oleh calon suami atau calon istri di hadapan Pegawai Pencatat Perkawinan dan disaksikan dua orang saksi.
3. Saksi Perkawinan adalah orang yang hadir dan menyaksikan akad perkawinan.
4. Ijab adalah pernyataan lisan atau isyarat yang disampaikan oleh calon istri atau suami kepada pasangannya dengan maksud mengawininya.
5. Kabul adalah pernyataan lisan atau isyarat yang disampaikan oleh calon istri atau suami kepada pasangannya dengan maksud menerima ijab.
6. Mahar adalah suatu pemberian dari calon suami atau calon istri kepada pasangannya untuk kepentingan perkawinan.
7. Perjanjian Perkawinan adalah kesepakatan tertulis berkaitan dengan perkawinan dan akibat-akibatnya yang dibuat oleh calon suami atau calon istri di hadapan pejabat berwenang dan disaksikan dua orang saksi.
8. Wali Hakim adalah orang yang ditunjuk oleh pemerintah untuk mengawinkan seseorang yang tidak memenuhi persyaratan melangsungkan perkawinan.
9. Wali Nasab adalah orang yang memiliki hubungan darah terdekat dengan calon suami atau istri untuk mengawinkan calon suami atau istri yang tidak memenuhi persyaratan melangsungkan perkawinan.
10. *Thalaq* adalah perceraian yang terjadi atas inisiatif suami.
11. *Khuluk* adalah perceraian yang terjadi atas inisiatif istri.
12. *Mut'ah* atau *'Iwaadl* adalah pemberian suami atau istri terhadap pasangannya sebagai ganti rugi akibat perceraian.
13. *Nusyuz* adalah pembangkangan suami atau istri terhadap pasangannya karena tidak melaksanakan kewajiban sebagai suami atau istri atau melanggar hak pasangannya.
14. Harta Bawaan adalah harta yang dibawa oleh suami atau istri sebelum perkawinan dan harta warisan yang diperoleh selama perkawinan berlangsung.



15. Harta Bersama dalam perkawinan adalah harta suami istri yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan, baik dengan cara sendiri-sendiri maupun secara bersama-sama tanpa mempersoalkan atas nama siapa harta itu terdaftar.
16. Pemeliharaan Anak atau *Hadlaanah* adalah mengasuh, memelihara, dan mendidik anak sampai berusia 21 tahun atau sudah kawin.
17. Perwalian adalah kewenangan yang diberikan kepada seseorang atau suatu lembaga untuk melakukan perbuatan hukum sebagai wakil untuk kepentingan dan atas nama anak yang kedua orang tuanya atau salah satunya telah wafat, atau tidak cakap melakukan perbuatan hukum.
18. Kekerasan adalah tindakan dan serangan terhadap seseorang yang kemungkinan dapat melukai fisik, psikis, dan mental, serta menyebabkan penderitaan dan kesengsaraan.

## **BAB II ASAS, PRINSIP, DAN TUJUAN PERKAWINAN**

### **Pasal 2**

Perkawinan adalah akad yang sangat kuat (*mitsaaqan ghaliidzan*) yang dilakukan secara sadar oleh seorang laki-laki dan seorang perempuan untuk membentuk keluarga yang pelaksanaannya didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak.

### **Bagian Kesatu**

#### **Asas**

### **Pasal 3**

- (1) Asas perkawinan adalah monogami (*tawahhud al-zawj*).
- (2) Perkawinan yang dilakukan di luar asas sebagai-mana pada ayat (1) dinyatakan batal secara hukum.

### **Bagian Kedua**

#### **Prinsip**

### **Pasal 4**

Perkawinan dilakukan atas prinsip kerelaan (*al-taraadli*), kesetaraan (*al-musaawah*), keadilan (*al-'adaalah*), kemaslahatan (*al-mashlahat*), pluralisme (*al-ta'addudiyah*), dan demokratis (*al-diimuqrathiyyah*).

### **Bagian Ketiga**

#### **Tujuan**

### **Pasal 5**

Tujuan perkawinan adalah:

- a. untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang bahagia dan sejahtera (*sakiinah*) berlandaskan kasih sayang (*mawaddah* dan *rahmah*).



- b. untuk memenuhi kebutuhan biologis secara legal, sehat, aman, nyaman, dan bertanggungjawab.

### **BAB III RUKUN DAN PEMBUKTIAN PERKAWINAN**

#### **Bagian Kesatu**

#### **Rukun**

#### **Pasal 6**

Perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun berikut:

- a. calon suami.
- b. calon istri.
- c. ijab dan kabul.
- d. saksi.
- e. pencatatan.

#### **Pasal 7**

- (1) Calon suami atau istri harus berusia minimal 19 tahun.
- (2) Calon suami atau istri dapat mengawinkan dirinya sendiri dengan persyaratan berikut:
  - a. berakal sehat.
  - b. berumur 21 tahun.
  - c. cakap/matang (*rasyiid/rasyiidah*).
- (3) Bagi calon suami atau istri yang tidak memenuhi persyaratan sebagaimana pada ayat (2), maka yang berhak mengawinkannya adalah wali nasab atau wali hakim.

#### **Pasal 8**

- (1) Perkawinan didasarkan atas persetujuan calon suami dan calon istri.
- (2) Persetujuan dapat dinyatakan secara lisan atau tulisan.
- (3) Bagi yang tidak mampu menyatakan secara lisan dan atau tulisan dapat mengungkapkan dengan isyarat.

#### **Pasal 9**

- (1) Ijab dan kabul dapat dilakukan oleh calon suami atau calon istri.
- (2) Apabila ijab dilakukan oleh calon istri, maka kabul dilakukan oleh calon suami.
- (3) Apabila ijab dilakukan oleh calon suami, maka kabul dilakukan oleh calon istri.
- (4) Apabila calon suami atau calon istri berhalangan, maka ijab atau kabul dapat diwakilkan kepada pihak lain dengan memberikan kuasa yang jelas dan tegas secara tertulis.
- (5) Apabila salah satu calon suami atau istri keberatan calon pasangannya diwakili, maka akad perkawinan tidak boleh dilangsungkan.

### **Pasal 10**

Pernyataan ijab kabul yang dilakukan oleh calon suami istri atau yang mewakilinya atau wali bagi yang membutuhkan harus jelas dan beruntun.

### **Pasal 11**

- (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:
  - a. berumur minimal 21 tahun.
  - b. berakal sehat.
  - c. cakap/matang (*rasyiid/rasyiidah*)
  - d. ditunjuk berdasarkan kesepakatan pihak calon suami dan pihak calon istri.

### **Pasal 12**

- (1) Setiap perkawinan harus dicatatkan.
- (2) Pemerintah wajib mencatatkan setiap perkawinan yang dilakukan oleh warga negara.
- (3) Pencatatan perkawinan dilakukan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan sebagaimana diatur dalam peraturan perundangan yang berlaku.
- (4) Untuk memenuhi ketentuan dalam ayat (1) setiap perkawinan harus dilangsungkan di hadapan Pegawai Pencatat Perkawinan.

### **Pasal 13**

- (1) Calon suami atau calon istri harus mendaftarkan rencana perkawinannya kepada Pegawai Pencatat Perkawinan.
- (2) Pegawai Pencatat Perkawinan harus mengumumkan rencana perkawinan tersebut selambat-lambatnya satu minggu sebelum akad perkawinan dilangsungkan.

### **Pasal 14**

- (1) Sebelum perkawinan dilangsungkan, Pegawai Pencatat Perkawinan menanyakan lebih dahulu identitas dan persetujuan calon suami dan calon istri atau yang mewakili keduanya.
- (2) Bagi calon suami atau calon istri yang menderita tuna wicara dan atau tuna rungu, persetujuan atau penolakan dapat dinyatakan dengan tulisan atau isyarat yang dapat dimengerti.
- (3) Apabila perkawinan tidak disetujui oleh calon suami dan calon istri atau salah satunya, maka perkawinan tidak dapat dilangsungkan.

## **Bagian Kedua**

## **Pembuktian**

### **Pasal 15**

- (1) Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Perkawinan yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Perkawinan.
- (2) Perkawinan yang tidak dapat dibuktikan dengan Akta Perkawinan dapat diajukan penetapan (*itsbaat*) perkawinan ke Pengadilan Agama.
- (3) *Itsbaat* perkawinan yang dapat diajukan ke Pengadilan Agama disebabkan:
  - a. tidak memiliki Akta Perkawinan
  - b. adanya keraguan atas keabsahan Akta Perkawinan.
- (4) Yang berhak mengajukan permohonan *itsbaat* perkawinan ialah suami atau istri, atau anak-anak mereka.

## **BAB IV**

### **MAHAR**

#### **Pasal 16**

- (1) Calon suami dan calon istri harus memberikan mahar kepada calon pasangannya sesuai dengan kebiasaan (budaya) setempat.
- (2) Jumlah, bentuk, dan jenis mahar disepakati oleh kedua belah pihak sesuai dengan kemampuan pemberi.

#### **Pasal 17**

- (1) Penyerahan mahar pada dasarnya dilakukan secara tunai.
- (2) Mahar yang belum diberikan secara tunai, menjadi hutang bagi pemberi mahar.
- (3) Mahar tetap harus ditunaikan meskipun terjadi perceraian.

#### **Pasal 18**

Mahar menjadi milik penuh pasangan penerima setelah akad perkawinan dilangsungkan.

#### **Pasal 19**

- (1) Apabila terjadi perselisihan pendapat mengenai jenis dan nilai mahar yang ditetapkan, atau mengandung cacat, maka penyelesaian dilakukan melalui kesepakatan kedua belah pihak.
- (2) Apabila tidak tercapai kesepakatan, maka salah satu pihak dapat mengajukan penyelesaian kepada Pengadilan Agama.

#### **Pasal 20**

- (1) Apabila mahar yang diserahkan mengandung cacat atau kurang dari kesepakatan, tetapi calon suami atau istri tetap bersedia menerimanya tanpa syarat, maka penyerahan mahar dianggap lunas.
- (2) Apabila pasangan menolak mahar karena cacat, maka pemberi mahar harus menggantinya sesuai dengan kesepakatan.

- (3) Selama pengganti mahar yang cacat belum diserahkan, mahar dianggap masih belum dibayar.

## **BAB V**

### **PERJANJIAN PERKAWINAN**

#### **Pasal 21**

Sebelum perkawinan dilangsungkan, calon suami dan calon istri dapat mengadakan perjanjian perkawinan tertulis yang disahkan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan selama tidak bertentangan dengan undang-undang ini.

#### **Pasal 22**

Perjanjian perkawinan dapat meliputi pembagian harta, perwalian anak, jangka masa perkawinan, dan perlindungan dari kekerasan

#### **Bagian Kesatu**

#### **Pembagian Harta**

#### **Pasal 23**

- (1) Perjanjian mengenai kedudukan harta dapat meliputi percampuran harta bawaan dan harta bersama sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan aturan perundang-undangan.
- (2) Di samping ketentuan dalam ayat (1) di atas, isi perjanjian itu dapat menetapkan kewenangan masing-masing calon untuk mengadakan hak tanggungan atau jaminan atas harta bawaan dan harta bersama.

#### **Pasal 24**

Apabila dibuat perjanjian perkawinan mengenai pemisahan harta bersama, maka perjanjian tersebut tidak boleh menghilangkan kewajiban suami atau istri untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga.

#### **Pasal 25**

- (1) Perjanjian percampuran harta pribadi dapat meliputi semua harta, baik yang dibawa masing-masing ke dalam perkawinan maupun yang diperoleh masing-masing selama perkawinan.
- (2) Dengan tidak mengurangi ketentuan pada ayat (1) dapat juga diperjanjikan bahwa percampuran harta pribadi hanya terbatas pada harta pribadi yang dibawa pada saat perkawinan dilangsungkan, sehingga percampuran ini tidak meliputi harta pribadi yang diperoleh selama perkawinan atau sebaliknya.

#### **Pasal 26**

- (1) Perjanjian perkawinan mengenai harta mengikat kepada para pihak dan pihak ketiga terhitung mulai tanggal dilangsungkan perkawinan di hadapan Pegawai Pencatat Perkawinan.

- (2) Perjanjian perkawinan mengenai harta dapat dicabut atas persetujuan bersama suami istri dan wajib mendaftarkannya di kantor Pegawai Pencatat Perkawinan tempat perkawinan dilangsungkan.
- (3) Sejak pendaftaran tersebut, pencabutan telah meng-ikat kepada suami istri tetapi terhadap pihak ketiga pencabutan baru mengikat sejak tanggal pendaftaran.
- (4) Pencabutan perjanjian perkawinan mengenai harta tidak boleh merugikan perjanjian yang telah diperbuat sebelumnya dengan pihak ketiga.

### **Bagian Kedua**

#### **Perwalian Anak**

##### **Pasal 27**

- (1) Perjanjian mengenai perwalian anak diputuskan bersama oleh suami istri.
- (2) Perwalian hanya terhadap anak yang belum mencapai umur 21 tahun dan atau belum pernah melangsung-kan perkawinan.
- (3) Perwalian meliputi perwalian terhadap diri anak dan harta kekayaannya.

### **Bagian Ketiga**

#### **Jangka Waktu Perkawinan**

##### **Pasal 28**

- (1) Apabila calon suami dan calon istri bermaksud menentukan jangka waktu perkawinan, maka kedua belah pihak harus membuat perjanjian perkawinan tertulis.
- (2) Jangka waktu perkawinan sebagaimana pada ayat (1) harus diputuskan berdasarkan kesepakatan bersama.
- (3) Apabila jangka waktu perkawinan telah berakhir, maka suami dan istri dapat memperpanjang waktu perkawinan sesuai dengan kesepakatan bersama di hadapan Pegawai Pencatat Perkawinan.

##### **Pasal 29**

Pelaksanaan perkawinan berjangka waktu tertentu berlaku ketentuan undang-undang ini.

### **Bagian Keempat**

#### **Perlindungan dari Kekerasan**

##### **Pasal 30**

Setiap perjanjian perkawinan harus mencantumkan ketentuan-ketentuan yang menjamin perlindungan suami istri dan anak-anak dari kekerasan yang dimungkinkan terjadi selama masa perkawinan.

##### **Pasal 31**

Pelanggaran atas perjanjian perkawinan oleh salah satu pihak memberikan hak kepada pihak yang dirugikan untuk mengajukan tuntutan kepada Pengadilan.

**BAB VI**  
**LARANGAN PERKAWINAN**

**Pasal 32**

Perkawinan dilarang karena alasan-alasan berikut:

- (1) Memiliki pertalian nasab:
  - a. orang tua kandung dan seterusnya menurut garis lurus ke atas.
  - b. keturunan orang tua kandung dan seterusnya menurut garis lurus ke bawah.
  - c. saudara orang tua kandung.
- (2) Memiliki pertalian kerabat semenda:
  - a. ayah atau ibu mertua.
  - b. mantan ayah atau mantan ibu mertua.
  - c. mantan istri atau mantan suami dari ayah atau ibu mertua.
  - d. anak tiri atau mantan anak tiri.
  - e. menantu atau mantan menantu.
- (3) Memiliki pertalian sesusuan:
  - a. orang tua susuan dan seterusnya menurut garis lurus ke atas.
  - b. saudara sesusuan dan yang berhubungan darah dalam garis lurus.
  - c. saudara dari saudara sesusuan.
  - d. paman atau bibi dari saudara sesusuan.
  - e. anak susuan dan keturunannya.

**Pasal 33**

Seseorang yang sedang ihram dalam pelaksanaan haji atau umrah tidak boleh kawin dan mengawinkan.

**BAB VII**  
**PENCEGAHAN PERKAWINAN**

**Pasal 34**

- (1) Pencegahan perkawinan bertujuan untuk meng-hindari suatu perkawinan yang dilarang oleh undang-undang.
- (2) Pencegahan perkawinan hanya dapat dilakukan apabila calon suami atau calon istri yang akan melangsungkan perkawinan tidak memenuhi syarat-syarat untuk melangsungkan perkawinan menurut undang-undang.

**Pasal 35**

Tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan.

**Pasal 36**

Yang dapat mencegah perkawinan ialah:

- a. calon suami atau calon istri.
- b. keluarga dalam garis keturunan lurus ke atas dan ke bawah dari calon suami atau calon istri.
- c. pejabat pemerintah yang berwenang mengawasi pelaksanaan perkawinan menurut undang-undang.
- d. suami atau istri yang masih terikat dalam perkawinan dengan salah seorang calon istri atau calon suami yang akan melangsungkan perkawinan.

#### **Pasal 37**

- (1) Pencegahan perkawinan diajukan kepada Pengadilan Agama dalam daerah hukum di mana perkawinan akan dilangsungkan dengan memberi-tahukan juga kepada Pegawai Pencatat Perkawinan.
- (2) Kepada calon suami atau istri diberitahukan mengenai permohonan pencegahan perkawinan dimaksud dalam ayat (1) oleh Pegawai Pencatat Perkawinan.

#### **Pasal 38**

Pencegahan perkawinan dapat dicabut dengan menarik kembali permohonan pencegahan pada Pengadilan Agama oleh yang mencegah atau dengan putusan Pengadilan Agama.

#### **Pasal 39**

Pegawai Pencatat Perkawinan tidak dibolehkan melangsungkan atau membantu melangsungkan perkawinan apabila ia mengetahui adanya pelanggaran dari ketentuan undang-undang.

### **BAB VIII PEMBATALAN PERKAWINAN**

#### **Pasal 40**

Perkawinan dinyatakan batal apabila:

- a. salah satu pihak masih terikat perkawinan dengan orang lain;
- b. seseorang mengawini mantan istri atau suami yang telah dil'ani;
- c. seseorang mengawini mantan istri atau suami yang mengalami perceraian tiga kali, kecuali pihak yang dicerai pernah kawin dengan orang lain dan kemudian bercerai dan telah habis masa iddah'nya.
- d. dilakukan oleh dua orang yang mempunyai hubungan darah, hubungan semenda, dan hubungan susuan, sebagaimana diatur di dalam pasal 32.

#### **Pasal 41**

Suatu perkawinan dapat dibatalkan apabila:

- a. perkawinan yang melanggar batas minimal umur perkawinan sebagaimana diatur dalam pasal 7 ayat (1).
- b. perkawinan yang dilaksanakan dengan paksaan dan atau penipuan dan atau kekerasan dan atau untuk tujuan memperdagangkan (*trafficking*).

- c. suami atau istri menyembunyikan penyakit yang mengganggu kelangsungan perkawinan atau menimbulkan cacat bagi keturunannya.

#### **Pasal 42**

Yang dapat mengajukan permohonan pembatalan perkawinan adalah:

- a. suami atau istri.
- b. keluarga dalam garis keturunan lurus ke atas dan ke bawah dari suami atau istri.
- c. pejabat pemerintah yang berwenang mengawasi pelaksanaan perkawinan menurut undang-undang.

#### **Pasal 43**

- (1) Permohonan pembatalan perkawinan dapat diajukan kepada Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat tinggal suami atau istri atau perkawinan dilang-sungkan.
- (2) Batalnya suatu perkawinan berlaku setelah ada keputusan Pengadilan Agama yang mempunyai kekuatan hukum tetap.

#### **Pasal 44**

Batalnya suatu perkawinan tidak memutuskan hubungan hukum antara anak dan orang tuanya.

### **BAB IX**

#### **PERKAWINAN PEREMPUAN HAMIL**

#### **Pasal 45**

- (1) Perempuan hamil di luar perkawinan dapat melang-sungkan perkawinan tanpa menunggu lebih dahulu kelahiran anaknya.
- (2) Laki-laki yang menghamili perempuan di luar perkawinan wajib bertanggungjawab terhadap anaknya.
- (3) Laki-laki yang dimaksud dalam ayat (2) wajib mengawini apabila perempuan tersebut meng-hendaki adanya perkawinan selama tidak bertentangan dengan aturan perundang-undangan.
- (4) Perkawinan dengan perempuan hamil adalah sah dan tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung perempuan itu lahir.

#### **Pasal 46**

Seorang perempuan yang hamil dalam masa transisi (*iddah*) akibat perceraian tidak boleh kawin sampai anaknya lahir.

#### **Pasal 47**

- (1) Status anak yang lahir dari perkawinan hamil dinisbat-kan kepada ibu yang melahirkan dan laki-laki yang menghamilinya.



- (2) Apabila ada keragu-raguan mengenai status anak, maka status anak ditentukan oleh Pengadilan Agama.

#### **Pasal 48**

Dalam kasus hamil karena perkosaan, pilihan untuk kawin ditentukan oleh perempuan yang bersangkutan.

### **BAB X**

#### **HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI**

##### **Bagian Kesatu Umum**

#### **Pasal 49**

- (1) Kedudukan, hak, dan kewajiban suami istri adalah setara, baik dalam kehidupan keluarga, maupun dalam kehidupan bersama di masyarakat.
- (2) Suami istri memiliki hak dan kewajiban untuk menegakkan kehidupan keluarga sakinah yang didasarkan pada *mawaddah*, *rahmah*, dan *mashlahah*.

##### **Bagian Kedua Hak**

#### **Pasal 50**

- (1) Suami dan istri masing-masing berhak:
  - a. memiliki usaha ekonomi produktif.
  - b. melakukan perbuatan hukum.
  - c. memilih peran dalam kehidupan masyarakat.
- (2) Suami dan istri secara bersama-sama berhak:
  - a. memilih peran dalam kehidupan keluarga.
  - b. menentukan jangka waktu perkawinan.
  - c. menentukan pilihan memiliki keturunan atau tidak.
  - d. menentukan jumlah anak, jarak kelahiran, dan alat kontrasepsi yang dipakai.
  - e. menentukan tempat kediaman bersama.
- (3) Hak dimiliki oleh kedua belah pihak setelah akad perkawinan dilangsungkan.

##### **Bagian Ketiga**

## **Kewajiban**

### **Pasal 51**

- (1) Suami dan istri berkewajiban:
  - a. saling mencintai, menghormati, menghargai, melindungi, dan menerima segala perbedaan yang ada;
  - b. saling mendukung dan memberikan segala keperluan hidup keluarga sesuai dengan kemampuan masing-masing;
  - c. mengelola urusan kehidupan keluarga berdasarkan kesepakatan bersama;
  - d. saling memberikan kesempatan untuk mengem-bangkan potensi diri;
  - e. mengasuh, memelihara, dan mendidik anak-anak mereka;
- (2) Kewajiban tersebut berlaku bagi kedua belah pihak setelah akad Perkawinan dilangsungkan.

### **Pasal 52**

- (1) Hamil, melahirkan, dan menyusui yang melekat pada istri senilai dengan pekerjaan pencarian nafkah.
- (2) Akibat dari ayat (1) pasal ini, istri berhak memperoleh imbalan yang seimbang sesuai dengan kesepakatan kedua belah pihak.
- (3) Apabila kesepakatan tidak tercapai, maka masing-masing pihak dapat mengajukan permohonan penyelesaian ke Pengadilan.

## **Bagian Keempat**

### **Nusyuz**

#### **Pasal 53**

- (1) Suami atau istri dapat dianggap *nusyuz* apabila tidak melaksanakan kewajiban atau melanggar hak sebagaimana diatur dalam pasal 50 dan 51.
- (2) Penyelesaian *nusyuz* dilakukan secara damai dengan musyawarah keluarga.
- (3) Apabila tidak tercapai penyelesaian damai, maka pihak yang dirugikan dapat mengajukan permohonan atau gugatan penyelesaian kepada Pengadilan.
- (4) Apabila terjadi kekerasan atau penganiyaan akibat *nusyuz*, maka pihak yang dirugikan dapat melaporkan kepada kepolisian sebagai tindak pidana.

## **BAB XI**

### **PERKAWINAN ORANG ISLAM**

#### **DENGAN BUKAN ISLAM**

#### **Pasal 54**

- (1) Perkawinan orang Islam dengan bukan Islam dibolehkan.
- (2) Perkawinan orang Islam dengan bukan Islam dilaku-kan berdasarkan prinsip saling menghargai dan menjunjung tinggi hak kebebasan menjalankan ajaran agama dan keyakinan masing-masing.

- (3) Sebelum perkawinan dilangsungkan, pemerintah ber-kewajiban memberi penjelasan kepada kedua calon suami atau istri mengenai perkawinan orang Islam dengan bukan Islam sehingga masing-masing menyadari segala kemungkinan yang akan terjadi akibat perkawinan tersebut.

#### **Pasal 55**

- (1) Dalam perkawinan orang Islam dan bukan Islam, anak berhak untuk memilih dan memeluk suatu agama secara bebas.
- (2) Dalam hal anak belum bisa menentukan pilihan agamanya, maka agama anak untuk sementara ditentu-kan oleh kesepakatan kedua orang tuanya.

### **BAB XII PUTUS PERKAWINAN DAN AKIBATNYA**

#### **Pasal 56**

Ikatan perkawinan pada dasarnya tidak boleh putus, kecuali disebabkan oleh:

- a. kematian;
- b. perceraian (*furqah*);
- c. li'an;
- d. berakhir masa perkawinan sebagaimana tercantum dalam perjanjian perkawinan.

#### **Bagian Kesatu**

##### **Kematian**

#### **Pasal 57**

Putus perkawinan karena kematian hanya dapat dibuktikan dengan surat kematian oleh pihak yang berwenang atau penetapan Pengadilan.

#### **Pasal 58**

- (1) Apabila bukti sebagaimana dimaksud pada pasal 57 tidak ditemukan karena hilang dan hal-hal lain, maka dapat dimintakan salinannya kepada Pengadilan atau pihak yang berwenang.
- (2) Dalam hal surat bukti yang dimaksud dalam ayat (1) tidak dapat diperoleh, maka dapat diajukan permohonan ke Pengadilan.

#### **Bagian Kedua**

##### **Perceraian**

#### **Pasal 59**

Perceraian diikrarkan oleh suami atau istri di hadapan sidang Pengadilan Agama sebagaimana diatur pada pasal 67.

### **Pasal 60**

Perkawinan dinyatakan putus akibat perceraian terhitung sejak ikrar perceraian dinyatakan dan ditetapkan oleh sidang Pengadilan Agama.

### **Pasal 61**

- (1) Dalam hal perceraian pertama dan kedua, atau disebut perceraian *raj'i*, suami atau istri berhak rujuk (kembali menjalin hubungan perkawinan) selama istri dan suami masih dalam masa iddah dan setuju untuk rujuk.
- (2) Apabila masa iddah telah habis, maka hubungan perkawinan harus dilakukan dengan akad perkawinan baru.
- (3) Perceraian yang ketiga, atau disebut perceraian *ba'in*, menyebabkan suami atau istri tidak dapat rujuk dan tidak dapat mengawini kembali mantan istrinya atau suaminya, kecuali apabila mantan istri atau mantan suami kawin dengan orang lain dan kemudian terjadi perceraian dan habis masa iddah.

### **Pasal 62**

- (1) Perceraian dibolehkan, atau disebut perceraian *sunny*, apabila diikrarkan terhadap istri yang sedang tidak haid dan tidak bersetubuh dalam masa tidak haid tersebut.
- (2) Perceraian dilarang, atau disebut perceraian *bid'i*, apabila diikrarkan terhadap istri yang sedang hamil, haid, atau sedang tidak haid tetapi sudah bersetubuh pada masa tidak haid tersebut.

### **Pasal 63**

Perceraian dapat diajukan ke pengadilan dengan alasan berikut:

- a. salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pematat, penjudi yang sukar disembuhkan;
- b. salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama dua tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain di luar kemampuannya;
- c. salah satu pihak mendapat hukuman penjara lima tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung;
- d. salah satu pihak melakukan kekejaman, penganiayaan, atau tindak kekerasan lainnya yang membahayakan pihak lain;
- e. suami istri terus menerus berselisih atau bertengkar dan tidak ada harapan keduanya bisa hidup rukun dalam rumah tangga;
- f. salah satu pihak melanggar perjanjian perkawinan yang telah disepakati.

### **Pasal 64**

Bilamana perkawinan putus karena perceraian, maka pihak yang dirugikan berhak:

- a. memperoleh *mut'ah* atau *'iwadl* yang layak, baik berupa uang maupun benda;

- b. memperoleh nafkah, makan, pakaian, dan tempat tinggal yang layak selama dalam iddah;
- c. memperoleh mahar yang masih terhutang;
- d. memperoleh biaya *hadlanah* (pemeliharaan anak) selama anak belum mencapai umur 18 tahun atau sudah kawin.

#### **Pasal 65**

Harta bersama akibat perceraian dibagi menurut ketentuan sebagaimana diatur dalam undang-undang.

### **Bagian Keempat**

#### **Li'an**

#### **Pasal 66**

Li'an terjadi karena:

- a. adanya tuduhan yang dilakukan dengan sumpah oleh suami kepada istrinya atau istri kepada suaminya bahwa tertuduh telah berbuat zina, sementara tuduhan itu dibantah oleh tertuduh dengan sumpah.
- b. pengingkaran suami yang dilakukan dengan sumpah terhadap anak, baik yang masih dalam kandungan maupun yang sudah lahir dari istrinya, sedangkan istri membantah pengingkar-an tersebut dengan sumpah.

#### **Pasal 67**

Suami atau istri yang akan melakukan li'an harus mengikuti tata cara berikut:

- a. bersumpah empat kali dengan kata tuduhan zina terhadap pasangannya atau suami bersumpah empat kali atas pengingkaran anak yang dikandung atau dilahirkan istrinya, diikuti dengan sumpah kelima dengan kata-kata "laknat Allah atas dirinya apabila tuduhan atau pengingkaran tersebut dusta";
- b. kemudian tertuduh menolak tuduhan atau penging-karan tersebut dengan sumpah empat kali dengan kata-kata "tuduhan atau pengingkar-an tersebut tidak benar", diikuti sumpah kelima dengan kata-kata "murka Allah atas dirinya bila tuduhan atau penging-karan tersebut benar";
- c. kejadian pada huruf a dan b tersebut merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan.

#### **Pasal 68**

Li'an dinyatakan sah apabila dilakukan di hadapan sidang Pengadilan Agama.

#### **Pasal 69**

- (1) Li'an menyebabkan putusannya perkawinan antara suami dan istri untuk selama-lamanya;
- (2) Nasab anak akibat li'an diputuskan oleh Pengadilan Agama berdasarkan bukti-bukti yang diberikan oleh suami yang menuduh bahwa anak tersebut bukan anak kandungnya;
- (3) Jika tidak ditemukan bukti yang meyakinkan, maka anak tersebut adalah anak kandung suaminya;

**Bagian Kelima**  
**Tata Cara Perceraian**

**Pasal 70**

- (1) Permohonan perceraian diajukan oleh salah satu pihak pasangan kepada Pengadilan Agama yang mewilayahi tempat tinggal pihak yang akan dicerai disertai dengan alasan serta meminta agar diadakan sidang untuk keperluan itu.
- (2) Permohonan perceraian dapat diajukan secara lisan dan atau tulisan.

**Pasal 71**

- (1) Pengadilan Agama yang bersangkutan mempelajari permohonan dimaksud pada pasal 70 dan dalam masa selambat-lambatnya tiga puluh hari memanggil pihak-pihak yang berperkara untuk meminta penjelasan tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan maksud perceraian.
- (2) Setelah Pengadilan Agama tidak berhasil menasihati kedua belah pihak dan ternyata cukup alasan untuk bercerai serta yang bersangkutan tidak mungkin lagi hidup rukun dalam rumah tangga, maka Pengadilan Agama memberikan izin bagi pemohon untuk mengikrar-kan perceraian bagi suami atau istri.
- (3) Setelah permohonan perceraian diterima, maka suami atau istri mengikrarkan perceraian di depan sidang Pengadilan Agama dihadiri oleh pasangan atau kuasanya.
- (4) Apabila suami atau istri tidak mengucapkan ikrar perceraian dalam tempo enam bulan terhitung sejak keputusan Pengadilan Agama tentang izin ikrar perceraian, maka hak suami atau istri tersebut gugur dan ikatan perkawinan tetap utuh.
- (5) Setelah sidang penyaksian ikrar perceraian, Pengadilan Agama membuat penetapan tentang terjadinya perceraian rangkap empat yang merupakan bukti perceraian bagi kedua belah pihak. Rangkap pertama beserta surat ikrar perceraian dikirimkan kepada Pegawai Pencatat Perkawinan yang mewilayahi tempat tinggal termohon untuk diadakan pencatatan, rangkap kedua dan ketiga diberikan kepada mantan suami dan mantan istri, dan rangkap keempat disimpan oleh Pengadilan Agama

**Pasal 72**

- (1) Permohonan perceraian diajukan oleh pemohon atau kuasanya kepada Pengadilan Agama yang daerah hukumnya mewilayahi tempat tinggal termohon.
- (2) Apabila kediaman termohon tidak diketahui atau berdomisili di luar negeri, maka permohonan dapat diajukan ke Pengadilan Agama di tempat tinggal si pemohon atau di tempat mayoritas saksi bertempat tinggal.
- (3) Dalam hal termohon berdomisili di luar negeri, maka Ketua Pengadilan Agama memberitahukan permohonan tersebut kepada termohon melalui Perwakilan Republik Indonesia setempat.

### **Pasal 73**

- (1) Permohonan perceraian karena alasan meninggalkan pasangannya selama dua tahun berturut-turut sebagaimana pada pasal 60 huruf b dapat diajukan setelah dua tahun sejak termohon meninggalkan rumah kediaman bersama.
- (2) Permohonan dapat diterima apabila termohon menyatakan atau menunjukkan sikap tidak mau lagi kembali ke rumah kediaman bersama.

### **Pasal 74**

Setelah mendengar pihak keluarga serta orang-orang yang dekat dengan suami atau istri, Pengadilan Agama dapat menerima permohonan perceraian karena alasan suami istri terus menerus berselisih atau bertengkar dan tidak ada harapan keduanya bisa hidup rukun dalam rumah tangga sebagaimana pada pasal 63 huruf e.

### **Pasal 75**

Permohonan perceraian karena alasan suami mendapat hukuman penjara lima tahun atau lebih sebagaimana dimaksud pada pasal 63 huruf c, pemohon cukup menyampaikan salinan putusan pengadilan yang memutuskan hukuman tersebut disertai keterangan yang menyatakan bahwa putusan itu telah mempunyai kekuatan hukum tetap.

### **Pasal 76**

- (1) Selama berlangsungnya sidang perceraian atas permohonan pemohon atau termohon berdasarkan pertimbangan bahaya yang mungkin ditimbulkan, suami atau istri diizinkan untuk tidak tinggal dalam satu rumah.
- (2) Selama berlangsungnya sidang perceraian, atas permohonan pemohon atau termohon, Pengadilan Agama dapat:
  - a. menentukan hal-hal yang dibutuhkan untuk perlindungan hak-hak anak.
  - b. menentukan nafkah yang harus ditanggung oleh suami istri;
  - c. menentukan hal-hal yang perlu dilakukan untuk menjamin terpeliharanya harta benda milik bersama atau milik masing-masing.

### **Pasal 77**

Apabila suami atau istri meninggal dunia sebelum adanya putusan Pengadilan Agama mengenai perceraian itu, maka permohonan perceraian dinyatakan gugur.

### **Pasal 78**

1. Pengadilan Agama memanggil para pihak setiap kali sidang pemeriksaan perceraian.
2. Surat panggilan kepada para pihak untuk menghadiri sidang sebagaimana pada ayat (1) dilakukan oleh petugas yang ditunjuk oleh Ketua Pengadilan Agama.
3. Apabila para pihak tidak dapat diketahui, maka panggilan disampaikan melalui Kepala Desa atau yang sederajat.
4. Surat panggilan sebagaimana pada ayat (1) dilakukan dan disampaikan secara patut dan sudah diterima oleh pemohon atau termohon atau kuasa mereka selambat-lambatnya 3 (tiga) hari sebelum sidang dibuka.



5. Salinan surat permohonan dari pemohon dilampirkan pada surat panggilan kepada termohon.

#### **Pasal 79**

- (1) Apabila tempat kediaman termohon tidak jelas atau termohon tidak mempunyai tempat kediaman yang tetap, maka panggilan dilakukan dengan cara menempelkan permohonan pada papan pengumuman di Pengadilan Agama dan mengumumkannya melalui satu atau beberapa surat kabar atau media massa lain yang ditetapkan oleh Pengadilan Agama.
- (2) Pengumuman melalui surat kabar atau media massa sebagaimana pada ayat (1) dilakukan sebanyak dua kali dengan tenggang waktu satu bulan antara pengumuman pertama dan kedua.
- (3). Tenggang waktu antara panggilan terakhir sebagai-mana pada ayat (2) dengan persidangan ditetapkan sekurang-kurangnya tiga bulan.
- (4). Dalam hal sudah dilakukan sebagaimana pada ayat (2) dan termohon atau kuasanya tetap tidak hadir, maka permohonan diterima tanpa hadirnya termohon.
- (5). Apabila termohon berada di luar negeri, maka panggilan disampaikan melalui Perwakilan Republik Indonesia setempat.

#### **Pasal 80**

1. Pemeriksaan permohonan perceraian dilakukan oleh hakim selambatlambatnya tiga puluh hari setelah diterimanya berkas atau surat permohonan perceraian.
2. Dalam penetapan waktu sidang permohonan perceraian perlu diperhatikan tentang waktu pemanggilan dan diterimanya panggilan tersebut oleh pemohon maupun termohon atau kuasa mereka.
3. Apabila termohon berada dalam keadaan sebagaimana pada pasal 72 ayat (2), maka sidang pemeriksaan permohonan perceraian ditetapkan sekurang-kurangnya enam bulan terhitung sejak terdaftar permohonan perceraian pada Kepaniteraan Pengadilan Agama.

#### **Pasal 81**

- (1) Pada sidang pemeriksaan permohonan perceraian, suami dan istri datang sendiri atau mewakilkan kepada kuasanya.
- (2) Dalam hal suami atau istri mewakilkan, untuk kepentingan pemeriksaan hakim dapat memerintahkan yang bersangkutan untuk hadir sendiri.

#### **Pasal 82**

- (1) Dalam pemeriksaan permohonan perceraian, hakim berusaha mendamaikan kedua belah pihak.
- (2) Selama perkara belum diputuskan, usaha mendamaikan dapat dilakukan pada setiap sidang pemeriksaan.

#### **Pasal 83**



Apabila terjadi perdamaian, maka tidak dapat diajukan permohonan perceraian baru berdasarkan alasan atau alasan-alasan yang ada sebelum perdamaian dan telah diketahui oleh pemohon pada masa dicapainya perdamaian.

#### **Pasal 84**

Apabila tidak dicapai perdamaian, maka pemeriksaan permohonan perceraian dilakukan dalam sidang tertutup.

#### **Pasal 85**

1. Putusan mengenai permohonan perceraian dilakukan dalam sidang terbuka.
2. Suatu perceraian dinyatakan terjadi beserta akibat-akibatnya terhitung sejak jatuhnya putusan Pengadilan Agama yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap.

#### **Pasal 86**

1. Setelah perkara perceraian itu diputuskan, maka Panitera Pengadilan Agama menyampaikan salinan surat putusan tersebut kepada suami dan istri atau kuasanya.
2. Panitera Pengadilan Agama berkewajiban mengirimkan satu helai salinan putusan Pengadilan Agama yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap tanpa bermaterai kepada Pegawai Pencatat Perkawinan yang mewilayahi tempat tinggal suami dan istri untuk diadakan pencatatan.
3. Panitera Pengadilan Agama mengirimkan surat keterangan kepada masing-masing suami dan istri atau kuasanya bahwa putusan tersebut ayat (1) telah mempunyai kekuatan hukum tetap dan merupakan bukti perceraian bagi mantan suami dan mantan istri.
4. Apabila Pegawai Pencatat Perkawinan yang mewilayahi tempat tinggal suami atau istri berbeda dengan Pegawai Pencatat Perkawinan tempat perkawinan mereka dilangsungkan, maka satu helai salinan putusan Pengadilan Agama sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) dikirimkan pula kepada Pegawai Pencatat Perkawinan yang mewilayahi tempat perkawinan dilangsungkan dan bagi perkawinan yang dilangsungkan di luar negeri salinan itu disampaikan kepada Pegawai Pencatat Perkawinan Jakarta.
5. Kelalaian mengirimkan salinan putusan tersebut dalam ayat (1) menjadi tanggung jawab Panitera yang bersangkutan apabila yang demikian itu mengakibatkan kerugian bagi mantan suami atau mantan istri atau keduanya.

#### **Bagian Keenam**

#### ***Mut'ah atau 'Iwadd***

#### **Pasal 87**

- (1) *Mut'ah* atau *'iwadd* wajib diberikan oleh suami atau istri jika perceraian mengakibatkan kerugian bagi pasangannya.
- (2) Jumlah *mut'ah* atau *'iwadd* ditentukan oleh musyawarah kedua belah pihak atau keputusan Pengadilan Agama atas pertimbangan kerugian pihak penerima *mut'ah* atau *iwadd*.

### **BAB XIII**

## MASA TRANSISI ('*IDDAH*)

### Pasal 88

1. Bagi suami dan istri yang perkawinannya telah dinyatakan putus oleh Pengadilan Agama berlaku masa transisi atau '*iddah*.
2. Selama dalam masa transisi, mantan suami atau mantan istri dibolehkan rujuk.
3. Masa transisi bagi seorang janda ditentukan sebagai berikut:
  - a. apabila perkawinan putus karena kematian, maka masa transisi ditetapkan seratus tiga puluh hari;
  - b. apabila perkawinan putus karena perceraian, maka masa transisi bagi yang masih haid ditetapkan tiga kali suci dengan sekurang-kurangnya sembilan puluh hari, dan bagi yang tidak haid ditetapkan sembilan puluh hari;
  - c. apabila perkawinan putus karena perceraian sedangkan janda tersebut dalam keadaan hamil, maka masa transisi ditetapkan sampai melahirkan;
  - d. apabila perkawinan putus karena kematian, sedangkan janda tersebut dalam keadaan hamil, maka masa transisi ditetapkan sampai melahirkan.
  - e. bagi janda yang pernah haid, tetapi pada masa menjalani masa transisi tidak haid karena menyusui, maka masa transisinya adalah tiga kali masa haid.
  - f. bagi yang mengalami perceraian *raj'i*, kemudian dalam masa transisi ditinggal mati oleh suaminya, maka masa transisinya berubah menjadi seratus tiga puluh hari terhitung sejak kematian mantan suami.
4. Bagi perkawinan yang putus karena perceraian dan *li'an*, maka masa transisi dihitung sejak penetapan putusan Pengadilan Agama yang mempunyai kekuatan hukum tetap.
5. Bagi perkawinan yang putus karena kematian, maka masa transisi dihitung sejak ada kepastian kematian pasangannya.
6. Bagi perkawinan yang putus karena perjanjian perkawinan, maka masa transisi dihitung sejak berakhirnya perkawinan dalam perjanjian tersebut.
7. Masa *iddah* bagi seorang duda ditentukan sebagai berikut:
  - a. apabila perkawinan putus karena kematian, maka masa transisi ditetapkan seratus tiga puluh hari;
  - b. apabila perkawinan putus karena perceraian, maka masa transisi ditetapkan mengikuti masa transisi mantan istrinya.

### Pasal 89

Selama dalam menjalani masa transisi, kedua belah pihak harus saling menghormati, menghargai, membantu, menjaga diri, tidak menerima pinangan, dan tidak kawin dengan orang lain.

## BAB XIV

## **PEMELIHARAAN ANAK**

### **Pasal 90**

Pemeliharaan anak merupakan kewajiban orang tua.

### **Pasal 91**

1. Anak wajib dipelihara sampai batas usia sembilan belas tahun atau sudah melangsungkan perkawinan.
2. Pemeliharaan anak yang mengalami cacat fisik atau mental dilakukan seumur hidup.
3. Segala perbuatan hukum anak di dalam dan di luar pengadilan diwakili oleh orang tuanya.
4. Apabila kedua orang tuanya tidak mampu, maka Pengadilan Agama dapat menunjuk salah seorang kerabat terdekat untuk melaksanakan kewajiban tersebut.

### **Pasal 92**

1. Setiap anak berhak memperoleh air susu ibu (ASI) sekurang-kurangnya empat bulan.
2. Semua biaya penyusuan anak dibebankan kepada orang tuanya.
3. Apabila salah satu atau kedua orang tuanya meninggal dunia, maka biaya penyusuan dibebankan kepada wali yang berkewajiban memberi nafkah.

### **Pasal 93**

Dalam hal orang tua bercerai, maka pemeliharaan anak ditentukan berdasarkan musyawarah dan atau putusan Pengadilan Agama dengan prinsip mendahulukan kepentingan anak.

## **BAB XV**

### **STATUS HUKUM ANAK**

### **Pasal 94**

Anak yang memperoleh status hukum adalah:

1. Anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan;
2. Anak suami istri di luar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut.
3. Anak suami istri di luar rahim dan dilahirkan oleh perempuan lain dengan penetapan Pengadilan.
4. Anak yang lahir di luar perkawinan yang telah memperoleh penetapan Pengadilan.

### **Pasal 95**

1. Asal usul anak dapat dibuktikan dengan akta kelahiran atau alat bukti lainnya.
2. Bila akta kelahiran atau alat bukti lainnya tersebut pada ayat (1) tidak ada, maka Pengadilan Agama dapat mengeluarkan penetapan tentang asal usul

anak setelah mengadakan pemeriksaan yang teliti berdasarkan bukti-bukti yang sah.

3. Atas dasar penetapan Pengadilan Agama pada ayat (2), maka instansi pencatat kelahiran mengeluarkan akta kelahiran bagi anak yang bersangkutan.

## **BAB XVI HARTA BERSAMA**

### **Pasal 96**

Harta bersama dalam perkawinan tidak menghilangkan keberadaan harta bawaan masing-masing suami istri.

### **Pasal 97**

1. Harta bawaan istri atau suami tetap menjadi hak masing-masing dan dikuasai penuh oleh masing-masing.
2. Harta yang diperoleh atas usaha masing-masing atau hasil warisan tetap di bawah penguasaan masing-masing, sepanjang para pihak tidak menentukan lain dalam perjanjian perkawinan.
3. Suami atau istri mempunyai hak penuh untuk mengelola atau melakukan perbuatan hukum atas harta masing-masing.

### **Pasal 98**

Perselisihan antara suami dan istri tentang harta bersama diselesaikan oleh Pengadilan Agama.

### **Pasal 99**

Suami istri bertanggung jawab menjaga harta bersama, dan atau harta masing-masing

### **Pasal 100**

1. Harta bersama dapat dijadikan sebagai barang jaminan oleh salah satu pihak atas persetujuan pihak lainnya.
2. Suami atau Istri tanpa persetujuan pihak lain tidak diperbolehkan menjual ataupun memindahkan harta bersama.

### **Pasal 101**

1. Hutang yang dilakukan untuk kepentingan keluarga menjadi tanggung jawab suami istri.
2. Apabila harta bersama tidak mencukupi, maka hutang tersebut dibebankan kepada suami dan atau istri sesuai dengan kesepakatan.
3. Hutang yang dilakukan oleh suami atau istri menjadi tanggung jawab masing-masing.

### **Pasal 102**

1. Apabila suami atau istri melakukan perbuatan yang merugikan dan membahayakan harta bersama, maka pihak yang dirugikan dapat memohon kepada Pengadilan Agama untuk melakukan sita jaminan atas harta bersama.

2. Selama masa sita jaminan, pemohon dapat melakukan penjualan harta bersama untuk keperluan keluarga atas izin Pengadilan Agama.

#### **Pasal 103**

1. Apabila salah satu pihak meninggal dunia, maka separuh harta bersama menjadi hak pasangan yang masih hidup.
2. Pembagian harta bersama sebagaimana pada ayat (1) hanya dapat dilakukan setelah ada kepastian matinya.

#### **Pasal 104**

Apabila terjadi perceraian, maka harta bersama dibagi dua untuk suami istri sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan

### **BAB XVII**

#### **RUJUK**

#### **Pasal 105**

Dalam masa transisi (*iddah*) mantan suami atau mantan istri dapat rujuk dengan mantan pasangannya, kecuali akibat perceraian yang ketiga kali.

#### **Pasal 106**

Mantan istri atau mantan suami berhak mengajukan keberatan atas kehendak rujuk dari mantan pasangannya di hadapan Pegawai Pencatat Perkawinan disaksikan dua orang saksi.

#### **Pasal 107**

Rujuk yang dilakukan tanpa persetujuan mantan istri atau mantan suami tidak sah.

#### **Pasal 108**

- (1) Rujuk dapat dibuktikan dengan Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk.
- (2) Apabila bukti tersebut hilang atau rusak sehingga tidak dapat dipergunakan lagi, maka duplikatnya dapat dimintakan kepada instansi yang mengeluarkan.

#### **Tata Cara Rujuk**

#### **Pasal 109**

- (1) Mantan istri atau mantan suami yang hendak rujuk menghadap Pegawai Pencatat Perkawinan atau Pembantu Pegawai Pencatat Perkawinan yang mewilayahi tempat tinggal mereka dengan menunjukkan penetapan tentang terjadinya perceraian dan surat keterangan lain yang diperlukan.
- (2) Persetujuan rujuk antara mantan istri dan mantan suami dinyatakan di hadapan Pegawai Pencatat Perkawinan atau Pembantu Pegawai Pencatat Perkawinan.
- (3) Pegawai Pencatat Perkawinan atau Pembantu Pegawai Pencatat Perkawinan memeriksa kelengkapan dan kebenaran persyaratan rujuk.
- (4) Setelah mantan suami atau mantan istri menyatakan rujuknya, yang bersangkutan dan saksi-saksi menandatangani Buku Pendaftaran Rujuk.

#### **Pasal 110**

- (1) Dalam hal rujuk dilakukan di hadapan Pembantu Pegawai Pencatat Perkawinan, maka daftar rujuk dibuat rangkap dua untuk disimpan dan dikirim kepada Pegawai Pencatat Perkawinan.
- (2) Pengiriman kepada Pegawai Pencatat Perkawinan dilakukan selambat-lambatnya lima belas hari sesudah rujuk dilakukan.

#### **Pasal 111**

- (1) Pegawai Pencatat Perkawinan membuat surat keterangan tentang terjadinya rujuk dan mengirimkannya kepada Pengadilan Agama di tempat berlangsungnya talak dan tembusannya dikirim kepada suami dan istri.
- (2) Berdasarkan Kutipan Buku Pendaftaran Rujuk, Pengadilan Agama menerbitkan Kutipan Akta Perkawinan setelah diberi catatan dalam ruang yang telah tersedia pada Kutipan Akta Perkawinan tersebut bahwa yang bersangkutan telah rujuk.

### **BAB XVIII**

#### **MASA BERKABUNG (*IHDAD*)**

#### **Pasal 112**

- (1) Suami atau istri yang pasangannya meninggal dunia wajib melaksanakan masa berkabung selama masa transisi.
- (2) Berkabung dilaksanakan menurut ukuran kepantasan dan kewajaran.
- (3) Suami atau istri yang pasangannya meninggal dunia tetap diperbolehkan untuk melakukan kegiatan mencari nafkah dan bekerja di luar rumah.

### **BAB XIX**

#### **KETENTUAN PERALIHAN**

#### **Pasal 113**

- (1) Bagi suami yang memiliki istri lebih dari satu sebelum ketentuan undang-undang ini diberlakukan, maka perkawinannya tetap dinyatakan sah jika dicatatkan.
- (2) Setiap istri yang dimaksud pada ayat (1) mempunyai hak dan kewajiban yang setara akibat ikatan perkawinan tersebut.

#### **Pasal 114**

Perkawinan yang diragukan keabsahannya akibat belum dicatatkan sebelum ketentuan undang-undang ini diberlakukan dapat diajukan penetapan Perkawinan ke Pengadilan Agama.

#### **Pasal 115**

Pada saat Undang-undang ini berlaku, segala peraturan perundang-undangan yang mengatur hukum perkawinan bagi umat Islam sampai setingkat dengan Undang-undang sejauh mengatur mengenai materi yang telah diatur di dalam Undang-Undang ini dinyatakan tidak berlaku.

**Pasal 116**

Undang-undang ini mulai berlaku pada tanggal diundang-kan. Agar setiap orang mengetahuinya, memerintahkan pengundangan Undang-undang ini dengan penempatannya dalam Lembaran Negara Republik Indonesia.

Disahkan di Jakarta  
pada tanggal  
PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA,  
ttd,

Diundangkan di Jakarta

pada tanggal

MENTERI NEGARA SEKRETARIS NEGARA REPUBLIK INDONESIA,

ttd

LEMBARAN NEGARA REPUBLIK INDONESIA TAHUN NOMOR





# Nirmalasanti Anindya Pramesi

## Summary

I am highly motivated to use my knowledge and my abilities to contribute in research analyst and writing fields. I have strong methodological analysis skill in Qualitative Research especially in social research to help understanding the pattern of social construct in society. I also have experienced in editing, layout, and design using some application tools like CorelDraw, Figma, and Indesign.

## Contact

**Mobile:**  
081329755895

**Email:**  
nirmalanindya18@gmail.com

**LinkedIn:**  
Nirmalasanti Anindya Pramesi

**Address:**  
Plembon Kidul RT09/RW03, Logandeng,  
Playen, Gunungkidul, Yogyakarta

## Work Experience

### Publisher

**Direktorat Perpustakaan Universitas Islam Indonesia | July 2018-Present**

- Developed and supported workflows and procedures for layout design using Indesign.
- Turnitin Check for Thesis and Dissertation
- Digitizing old book to digital format
- Publishing Thesis and Journal

## Academic History

**Bachelor of Law: Islamic Law (2019)**  
**Universitas Islam Indonesia**

- Graduated with 3,74 GPA
- Graduated cum laude
- Member of Himpunan Mahasiswa Ahwal Al-Syakhshiyah

### Accomplishments:

- **Course:** Sekolah Pemikiran Islam (Angkatan IV) Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia
- Article Publishing: IMPLEMENTASI MAQASHID SYARI'AH DALAM MENGHADAPI WABAH COVID-19, Vol 16 No 1 (2020); Medina-Te: Jurnal Studi Islam
- Article Publishing: Implementation of Maqasid Syari'ah in the Concept of Reforming the Indonesian Marriage Law Based on Gender Equality: Study of the Counter Legal Draft Compilation of Islamic Law, Vol 3, No. 1 (2021): International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities
- The Best Award as Participants INS International Exchange Program (Exchange period 28th - 31st January 2019)
- Author and Presenter at 3rd International Conference on Business, Education, Innovation and Social Science 2021 (ICBEISS 2021) Kuala Lumpur, Malaysia

## Skills

- Social Research
- Writing Skills
- Analytical Skills
- Report Skills
- Editing Skills
- Layout

## Other Skills

- English: Fluent both verbally and writing
- Microsoft Word, Microsoft Excel, Microsoft Power Point, Microsoft Publisher
- Indesign
- Mendeley
- CorelDRAW