



PROGRES HUKUM Keluarga Islam di Indonesia *pasca* Reformasi

— — — — —
❖
Dimensi Hukum Nasional -
Fiqh Islam - Kearifan Lokal
— — — — —
❖

Prolog:

Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA

Ketua Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam
(ADHKI) di Indonesia

Editor:

Dr. Ahmad Rajafi, M. HI.

PROGRES HUKUM
KELUARGA
ISLAM
DI INDONESIA PASCA REFORMASI
(Dimensi Hukum Nasional - Fiqh Islam - Kearifan Lokal)

Editor:
Dr. Ahmad Rajafi, M. HI.

PROGRES HUKUM
**KELUARGA
ISLAM**
DI INDONESIA PASCA REFORMASI
(Dimensi Hukum Nasional - Fiqh Islam - Kearifan Lokal)

Editor:
Dr. Ahmad Rajafi, M. HI.



**PROGRES HUKUM KELUARGA ISLAM
DI INDONESIA PASCA REFORMASI
(Dimensi Hukum Nasional - Fiqh Islam - Kearifan Lokal)**
© 2020, Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam Indonesia

ISBN : 978-623-7313-72-4

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Rights Reserved

Penulis : Tim ADHKI
Editor : Dr. Ahmad Rajafi, M. HI.
Tata Letak & Cover : Ahmad Bahaudin

Diterbitkan Oleh:
CV. ISTANA AGENCY
Istana Publishing

Jl. Nyi Adi Sari Gg. Dahlia I, Pilahan KG.I/722 RT 39/12
Rejowinangun-Kotagede-Yogyakarta

☎ 0851-0052-3476 ✉ istanaagency09@gmail.com
☎ 0857-2902-2165 📘 istanaagency
📷 istanaagency 🌐 www.istanaagency.com

Bekerja sama dengan

ADKHI
(Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam Indonesia)

Cetakan Pertama, Agustus 2020
xvi + 502 halaman; 15,5 x 23 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara
apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Hakim Agung Kamar Agama Mahkamah Agung Republik Indonesia

Dr. H. Yasardin, S.H., M.Hum.

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Segala puji bagi Allah SWT. yang telah memberikan kemudahan sehingga buku ini telah selesai ditulis oleh para Penulis. Shalawat serta salam semoga terlimpah kepada Nabi Muhammad SAW yang kita nantikan *syafa'atnya* di akhirat.

Saya menyambut baik terbitnya buku ini karena sangat bermanfaat bagi akademisi maupun praktisi hukum terutama bagi kalangan para hakim karena menyajikan persoalan-persoalan baru dalam kerangka perkembangan hukum khususnya hukum keluarga Islam serta menambah wawasan dan informasi.

Hukum keluarga selalu berkembang seiring dengan kemajuan masyarakat, teknologi informasi dan zaman, oleh karena itu pengetahuan hukum Islam para praktisi dan akademisi juga harus mengikuti perkembangan tersebut agar dapat melihat dan mengukur segala sesuatu yang terjadi di masyarakat dengan koridor hukum, ilmu pengetahuan serta kemajuan zaman yang terjadi.

Pasal 5 (1) Undang-undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman menyatakan bahwa Hakim wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat. Bagi para hakim Peradilan Agama buku ini akan menambah wawasan tentang hukum yang hidup dalam masyarakat yang dibahas secara mendalam oleh para ahlinya.

Terbitnya buku antologi berjudul Progres Hukum Keluarga Islam ini merupakan perwujudan dan keinginan ADHKI (Asosisasi Dosen Hukum Keluarga Islam) yang berkomitmen untuk menganalisa dan mengelaborasi persoalan-persoalan hukum Islam di Indonesia dari tinjauan berbagai aspek. ADHKI yang merupakan perkumpulan para akademisi dan cendekiawan muslim di Indonesia, nampaknya berkeinginan untuk memberikan manfaat terbaik bagi semua kalangan khususnya praktisi, akademisi dan para pecinta ilmu pengetahuan.

Latar belakang para penulis, yang memang bergelut dengan ilmu pengetahuan, khususnya di bidang hukum Islam, banyak berdiskusi dengan sesama pendidik di perguruan tinggi maupun mahasiswa serta perhatian terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia, memberikan nilai tambah bagi buku ini dari sudut pandang teoretis.

Saya mengucapkan selamat dan memberikan apresiasi karena di dalam suasana pandemi Covid-19 yang tengah mewabah, serta di tengah-tengah kesibukan para penulisnya, masih menyempatkan diri untuk menulis dan berkontribusi dalam perkembangan hukum Islam, sehingga diharapkan buku ini dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan bagi para pembacanya.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Jakarta, 18 Agustus 2020
Hakim Agung Kamar Agama
Mahkamah Agung Republik Indonesia,

Dr. H. Yasardin, S.H., M.Hum.

Kata Pengantar

**Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam
Kementerian Agama Republik Indonesia**

Integrasi Perspektif Hukum Positif, Fiqih Islam, dan Tradisi dalam Pemikiran Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Prof. Dr. M. Arskal Salim, GP., M.Ag.

Segala puji bagi Allah SWT yang berfirman: “wahai orang-orang beriman, jagalah diri kalian dan keluarga kalian dari api neraka, bahan bakarnya adalah manusia dan batu,” (Qs. At-Tahrim: 6). Solawat serta salam teruntuk baginda besar, Nabi Muhammad SAW, yang berdoa pada Allah SWT: “Ya Allah, sungguh mereka keluargaku dan orang-orang istimewaaku, hilangkanlah kotoran dari mereka, sucikanlah mereka sesucinya,” (HR. Ahmad). Dalam teks sumber ajaran Islam, Keluarga Islam mendapatkan posisi yang istimewa.

Hukum Islam yang berkaitan tentang keluarga, mulai dari pernikahan, hubungan suami-istri terkait hak dan kewajiban, pendidikan anak, hingga harta waris, menjadi topik yang terus diperhatikan. Kitab-kitab fikih dikarang oleh para ulama dari generasi ke generasi, dan kitab-kitab tafsir tentang kehidupan keluarga terus dikembangkan oleh para mufassirin. Perkembangan wacana hukum Islam tentang hukum keluarga disesuaikan dengan kebutuhan zaman yang terus berkembang dan untuk merespon persoalan kehidupan yang semakin kompleks.

Dalam bunga rampai berjudul “Progres Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Reformasi : Dimensi Hukum, Fiqih Islam, dan Kearifan Lokal”, ini merupakan salasatu bagian dari wacana

perkembangan hukum keluarga dalam sejarah pemikiran Islam. Pada bagian pertama, dimensi hukum nasional menjadi topik utama. Para penulis melihat hubungan hukum keluarga dalam konteks ketahanan ekonomi keluarga, pencatatan pernikahan dalam peraturan Menteri Agama, reformulasi ketentuan talak di pengadilan agama, kekuasaan Pengadilan Agama, hak dan kewajiban suami-istri di depan peraturan perundang-undangan, ekonomi syariah, dan kebijakan dispensasi perkawinan.

Lebih jauh, bagian pertama buku ini mendeskripsikan kompleksitas persoalan keluarga di Indonesia dalam hubungannya dengan negara, terlebih Indonesia adalah negara hukum, bukan negara agama. Sehingga tarik-ulur dan kritik dari ilmuwan atas penyelenggaraan negara berbasis realitas kehidupan riil keluarga di Indonesia menjadi lazim, bahkan sebuah keniscayaan. Tarik-ulur dalam rangka mencari ide-ide yang solutif, strategis, dan tentu menjawab kebutuhan zaman. Semisal adanya harapan agar ketahanan ekonomi keluarga, perlindungan perempuan dan anak, pencatatan pernikahan dan pengaturan talak, berjalan optimal dan maksimal di bawah naungan hukum.

Kritik tidak lahir dari ruang hampa. Bahkan, kritik menceritakan dan merepresentasikan realitas sosial. Kritik lahir dari rahim pengalaman sehari-hari masyarakat yang tidak ideal di mata kritikusnya. Karenanya, kritik adalah kunci membuka pintu-pintu kemungkinan untuk ditindaklanjuti demi terciptanya tatanan kehidupan masyarakat yang lebih ideal, terlebih dalam persoalan rumah tangga atau keluarga. Dengan demikian, semua kritik dalam buku ini otomatis bermuatan politis, yang tidak boleh berhenti di atas kerja kerta kaum intelektual melainkan harus melahirkan kebijakan politik dari pemerintah dan negara yang membawa perubahan ideal.

Pada bagian kedua buku bunga rampai ini, paradigma dalam melihat persoalan keluarga digeser ke ranah fiqih Islam. Sebagaimana disebutkan di awal, negara Indonesia adalah negara hukum, bukan negara agama, maka persoalan apapun, termasuk hukum keluarga Islam, tidak bisa serta merta dikaitkan secara

langsung dengan negara. Ada dimensi agama yang berdiri otonom dan independen, sekalipun masih bisa dilihat dalam hubungannya dengan negara. Tetapi, dimensi yang otonom-independen ini merupakan garapan tersendiri di mata para pengkaji hukum keluarga Islam.

Beberapa konsep keagamaan yang diangkat antara lain perspektif fikih tentang pemberian nafkah suami kepada istri, perspektif hukum Islam atas status anak di luar nikah, perspektif kaidah fiqh tentang perubahan ketentuan perkawinan, implikasi perubahan sosial terhadap hukum Islam, konsep *man yamutu jumlatan* dalam konteks kewarisan, nalar hukum pembagian harta bersama, kontribusi hukum Islam terhadap identitas tradisi hukum Indonesia, *furudhul Muqaddarah*, fikih *Mubadalah* terkait hak dan kewajiban suami-istri, pemahaman keagamaan jamaah aliran keagamaan tertentu tentang nafkah keluarga.

Topik-topik pada bagian kedua buku ini menggambarkan cara pandang intelektual Muslim yang menggunakan perspektif keagamaan mereka dalam melihat realitas sosial maupun realitas hukum keluarga. Agama menjadi sudut pandang yang digunakan sebagai instrumen analisis terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Tentu yang saya maksud di sini, sebagaimana disebut sebelumnya, menggunakan perspektif agama untuk melihat persoalan, baik terkait maupun terpisah dengan hukum positif di negara hukum, Indonesia.

Sampai di sini sudah terlihat dua macam sudut pandang para pakar hukum keluarga Islam di Indonesia, yang kedua sudut pandang tersebut bagaikan dua kutub yang berjauhan namun tetap bertalian, dan para pakar bermain di atas “tali” yang merentang di antara dua kutub tersebut. Sehingga masyarakat maupun akademisi dapat menggunakan hukum positif dan lembaga peradilan sebagai sudut pandang untuk membahas persoalan masyarakat, dan pada kesempatan yang sama, mereka juga dapat menggunakan hukum agama untuk membaca masyarakat. Atau, bisa juga dua sudut pandang tersebut digunakan secara bersamaan.

Buku yang berisi kumpulan tulisan ini menjadi semakin menarik ketika pembaca menghayati dan merenungi bagian ketiga, yang mengangkat dimensi kearifan lokal. Topik-topik yang diangkat antara lain budaya *akken* adat Lampung, Qanun Aceh, suami yang menempati rumah istri di masyarakat Minangkabau, tradisi walimah Minangkabau, tradisi *Mak Dijuk Siang* masyarakat Lampung, dan sistem pewarisan Minangkabau. Topik-topik ini menggambarkan peleburan hukum Islam, hukum positif, dan nilai kearifan lokal (*local wisdom*) dalam bingkai hukum keluarga.

Pada bagian ketiga, Para penulis mencari, memadukan, dan menggunakan representasi dari nalar berfikir untuk membaca realitas masyarakat dengan tiga sudut pandang sekaligus, hukum positif, Islam, dan tradisi. Kehadiran nilai kearifan lokal sebagai dimensi tersendiri, yang terpisah dua dimensi sebelumnya (hukum nasional dan fiqih islam) menjadi gambaran bahwa tawar-menawar nalar hukum menjadi semakin kompleks, tidak saja antara agama dan negara melainkan juga melibatkan variabel ketiga, yakni tradisi, adat budaya, dan lokalitas.

Yang tak kalah penting untuk disampaikan, para penulis dan kepada editor kumpulan tulisan ini, bapak Dr. Ahmad Rajafi, M.HI., telah melakukan kerja intelektual yang luar biasa. Secara personal, saya berharap buku ini disusul kemunculan karya-karya ilmiah berikutnya, sebagai upaya mendorong progresivitas pemikiran hukum keluarga Islam. Secara akademik, saya menilai karya ini sangat patut diapresiasi, karena mengusung tiga perspektif (hukum nasional, fiqih Islam, dan tradisi) sekaligus, sehingga pembaca disuguhi cara pandang yang komprehensif. Akhirnya, semoga kehadiran buku ini bermanfaat bagi sidang pembaca khususnya dan bangsa Indonesia pada umumnya. Wallahu a'lam bis shawab.[]

PENGANTAR

Satu dekade terakhir, kajian pemikiran hukum keluarga Islam cukup massif di Indonesia, dan publik Indonesia yang memiliki konsen pada persoalan hukum keluarga dalam Islam bisa menikmati dan mengaksesnya dengan lebih mudah. Tema-tema besar yang diusung pun terbilang variatif, sehingga nyaris hampir topik dingkat dan dikaji.

Publik pembaca yang memiliki fokus kajian pada hukum keluarga Islam, misalnya, dapat melihat hal itu dari persoalan-persoalan yang berkaitan dengan spirit hukum yang mengusung kesetaraan gender, penolakan terhadap pernikahan di bawah umum yang kadang dipaksakan oleh pihak wali dan keluarga, memperjuangkan hukum keluarga Islam yang progresif dan mendobrak kebekuan tradisi, dan proyek kontekstualisasi hukum keluarga di dunia Islam.

Tidak hanya itu, pendekatan sosial-historis juga digunakan, seperti melakukan perbandingan hukum keluarga di Indonesia dan dunia muslim lain, realitas kehidupan kaum perempuan Islam di level Asia Tenggara, perjalanan sejarah perkembangan pemikiran hukum keluarga di Indonesia, penyajian problematika hukum keluarga Islam kontemporer, dan masih banyak topik lain yang bertaburan di ruang publik, yang mudah diakses oleh masyarakat umum maupun pengkajinya.

Penerbit mengucapkan terimakasih kepada para penulis bunga rampai berjudul “Progres Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Reformasi: Dimensi Hukum Nasional, Fiqih Islam, Kearifan Lokal,” yang dieditori oleh Dr. Ahmad Rajafi, M.HI., karena telah memercayakan proses penerbitan buku ini kepada CV. Istana Agency, Yogyakarta. Penerbit melihat konten utama dan gagasan besar yang diusung buku ini memang menggambarkan dari judulnya, yakni menawarkan progres

wacana hukum keluarga Islam, yang secara historis dimulai pasca era reformasi.

Buku ini mengklasifikasi artikel-artikel yang termuat ke dalam tiga kategori: dimensi hukum nasional, dimensi fiqih Islam, dan dimensi tradisi. Masing-masing artikel dari para penulis dimasukkan ke dalam tiga poin utama tersebut. Pada dimensi hukum nasional, hukum keluarga Islam dilihat dalam konteks hukum positif. Pada dimensi Fiqih Islam, hukum keluarga Islam dilihat dalam kaitannya dengan pemahaman keagamaan (Islam), dan sesekali dalam kaitannya dan perbandingannya dengan hukum positif/nasional. Pada dimensi tradisi, hukum keluarga Islam dilihat dalam konteks perkembangan tradisi dan adat yang berkembang di masyarakat Indonesia.

Akhir kata, penerbit berharap kehadiran buku ini bermanfaat bagi para peneliti, akademisi, pemerhati, dan publik yang tertarik pada wacana hukum keluarga Islam di Indonesia.

Imam Nawawi
(Redaktur)

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR HAKIM AGUNG KAMAR AGAMA MAHKAMAH AGUNG REPUBLIK INDONESIA	v
KATA PENGANTAR DIREKTUR PENDIDIKAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM.....	vii
PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiii

PROLOG: ARAH KAJIAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA	
Khoiruddin Nasution.....	1

BAGIAN 1 DIMENSI HUKUM NASIONAL

ENERGI DAHSYAT ZAKAT, INFAK DAN SEDEKAH MEMBANGUN KETAHANAN KELUARGA	
Khoiruddin Nasution.....	17

DINAMIKA KETENTUAN PENCATATAN PERNIKAHAN DALAM PERATURAN MENTERI AGAMA	
Zakiyatul Ulya.....	34

OPTIMALISASI PERLINDUNGAN TERHADAP PEREMPUAN DAN ANAK MELALUI REFORMULASI KETENTUAN TALAK DI DEPAN PENGADILAN AGAMA	
Ita Musarrofa	65

HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI (KRITIK REALITAS ATAS ATURAN HUKUM KELUARGA DI INDONESIA)	
--	--

Reni Nur Aniroh 88

ANALISIS TERHADAP UU NO. 7 TAHUN 1989, UU NO. 3 TAHUN 2006 DAN UU NO. 50 TAHUN 2009 TENTANG KEKUASAAN PERADILAN AGAMA.

Ali Hamzah 106

DINAMIKA PENANGANAN PERKARA HUKUM KELUARGA DAN PERKARA EKONOMI SYARIAH DI PERADILAN AGAMA

Erie Hariyanto 125

POLITIK HUKUM DISPENSASI PERKAWINAN DI INDONESIA

Nurnazli 140

BAGIAN 2 DIMENSI FIQH ISLAM

URGENSI KEBERADAAN SAKSI PERKAWINAN DI ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0

Ahmad Rajafi 159

KOMPARASI PEMBERIAN NAFKAH SUAMI KEPADA ISTRI PERSPEKTIF FIKIH DAN HUKUM POSITIF DI INDONESIA

Dahlia Haliah Ma'u 177

STATUS ANAK LUAR NIKAH PASCA PUTUSAN MKRI NOMOR 46/PUU-VIII/2010 PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Munadi Usman 197

PERUBAHAN KETENTUAN PERKAWINAN DALAM UNDANG-UNDANG PERKAWINAN PASCA REFORMASI PERSPEKTIF KAIIDAH FIQH

Muchamad Coirun Nizar 216

IMPLIKASI PERUBAHAN SOSIAL TERHADAP PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM

Said Syaripuddin 239

WABAH COVID-19 SEBAGAI BAGIAN DARI MAN YAMUTUNA JUMLATAN (KONTEKS KEWARISAN)

Wahidah 268

MENELUSURI NALAR HUKUM DAN KERANGKA METODOLOGIS PEMBAGIAN HARTA BERSAMA DALAM PERKAWINAN DI INDONESIA	
Wardah Nuroniyah	291
KONTRIBUSI HUKUM KELUARGA DALAM MEMPERTAHANKAN IDENTITAS TRADISI HUKUM INDONESIA	
Masnun Tahir dan Murdan.....	310
PELAKSANAAN <i>FURUDHUL MUQADDARAH</i> BAPAK IBU DI KOTA PALOPO	
A. Sukmawati Assaad	331
HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI PERSPEKTIF FIKIH MUBAADALAH	
lim Fahimah	352
PEMAHAMAN JAMA'AH TABLIG TENTANG NAFKAH KELUARGA DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PEMENUHAN HAK ISTRI DI POLEWALI MANDAR	
Rusman.....	367
BAGIAN 3 DIMENSI KEARIFAN LOKAL	
BUDAYA AKKEN ANAK DALAM ADAT LAMPUNG	
Siti Nurjanah, Sainul, Karsiwan.....	385
HUKUMAN BAGI QADHI LIAR DALAM QANUN ACEH	
Agustin Hanapi	405
REALITAS NILAI AGAMA DAN ADAT TERHADAP SUAMI TINGGAL DI RUMAH ISTRI PADA MASYARAKAT MINANGKABAU	
Elimartati dan Adifa Pratama	422
PELAKSANAAN WALIMAH DI MINANGKABAU ANTARA TRADISI DAN PERUBAHAN	
Nofiardy	446

TRADISI MAK DIJUK SIANG PADA MASYARAKAT LAMPUNG PEPADUN ABUNG SIWO MEGO	
Jayusman, Oki Dermawan, M. Najib Ali	462
ACCEPTABILITAS HUKUM ISLAM TERHADAP SISTEM PEWARISAN DI MINANGKABAU DAN RELEVANSINYA DENGAN DINAMIKA HUKUM WARIS ERA MODERN	
Linda Firdawaty	481

PROLOG: Arah Kajian Hukum Keluarga Islam Indonesia

Khoiruddin Nasution

Dosen Fakultas Syariah dan Hukum & Pascasarjana UIN Suka Yogyakarta,
Pengajar Fakultas Hukum UII & Program Magister (MSI-UII),
dan Ketua Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam (ADHKI) Indonesia

Pendahuluan

Salah satu aspek dalam kehidupan manusia yang diperbarui Islam adalah kehidupan keluarga. Islam memperbarui dari system keluarga patrilineal menjadi keluarga bilateral. Kalau system keluarga patrelineal mengutamakan dan memposisikan laki-laki (suami) lebih superior, maka system keluarga bilateral memposisikan laki-laki (suami) dan perempuan (isteri) pada posisi setara (egaliter).¹ Namun mayoritas muslim di dunia mengamalkan konsep dan system keluarga patrelineal.

Sebenarnya ada beberapa ulama yang menyajikan konsep egaliter dalam Hukum Keluarga Islam, tetapi di samping tidak populer, pandangan ini juga sering dianggap pendapat atau pandangan aneh. Sebut misalnya pandangan yang menyatakan untuk keabsahan perceraian dibutuhkan kehadiran saksi sama dengan pada saat akad nikah yang juga harus ada saksi. Pandangan ini tidak populer dan prakteknya masyarakat tidak

¹ Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa & ACAdemia, 2002); idem., “Pembaruan Islam bidang Hukum Keluarga”, segera terbit dalam *Jurnal Syariah* Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.

memperdulikan konsep ini. Sehingga meskipun syarat ini dirumuskan dalam peraturan perundang-undangan dengan sedikit modifikasi bahwa perceraian harus di pengadilan, namun masyarakat menempatkan konsep ini hanya aturan Negara, bukan aturan agama. Sebagai aturan Negara peraturan ini tidak wajib dipatuhi, sebab tidak mempengaruhi legalitasnya.

Kemudian muncul gerakan pembaruan Hukum Keluarga Islam di abad ke-20, yang dimulai oleh Turki dan Mesir, di antaranya adalah juga berkehendak membangun konsep yang memposisikan suami dan isteri pada posisi setara (egaliter). Sebab dalam faktanya banyak dampak negative dari konsep keluarga patrilineal.

Faktanya konsep pembaruan Hukum Keluarga Islam inipun banyak mengalami penolakan dari masyarakat dengan berbagai alasan. Penolakan ini dapat dilihat mulai dari awal pembentukan sampai pada penerapannya dalam kehidupan. Salah satu dari alasan menolakan masyarakat adalah alasan agama. Kelompok yang menolak berasal konsep perundang-undangan tidak sejalan dengan Islam. Penolakan kelompok ini dapat ketahui dengan membaca berbagai sumber yang menyajikan data sejarah pembentukan peraturan perundang-undangan bidang Hukum Keluarga Islam di berbagai Negara Muslim.²

Berdasarkan fakta ini mestinya para pemerhati dan peminat Hukum Keluarga Islam berkewajiban menyediakan tulisan sebanyak-banyaknya sebagai bahan bacaan bagi masyarakat untuk meyakinkan bahwa peraturan yang ada dalam peraturan perundang-undangan keluarga keluarga (perkawinan) merupakan konsep Islam yang wajib dipatuhi dan diamalkan.³

² Sebagai contoh bagaimana Muslim Indonesia menolak kehadiran Undang-Undang No. 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan dapat dilihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002)

³ Di antara tulisan untuk menunjukkan aturan dalam UUP wajib dipatuhi adalah bahwa aturan minimal kawin. Misalnya Khoiruddin Nasution, "Nikah Dini dari Berbagai Tinjauan: Analisis Kombinasi Tematik dan Holistik",

Penyediaan tulisan sebanyak mungkin bertujuan sebagai alat untuk mengubah masyarakat menjadi masyarakat yang sadar akan pentingnya patuh hukum. Dengan patuh hukum diharapkan tercapai tujuan hukum. Aspek apa saja dari hukum yang membuat masyarakat patuh hukum, semoga menjadi focus tulisan. Ketika masyarakat membutuhkan keyakinan bahwa hukum yang dilaksanakan sejalan dengan nilai dan norma agama Islam, maka kita tunjukkan bahwa aturan dalam perundang-undangan keluarga sejalan dan merupakan bagian dari menjalankan ajaran agama. Sebab memang betul bahwa aturan yang tersedia sejalan dan merupakan bagian dari pengamalan ajaran agama Islam. Dengan demikian tinjauan legalitas terhadap aturan perundang-undangan keluarga dapat menjadi sudut pandang kajian.

Ketika masyarakat ragu status hukum perkawinan tidak dicatatkan, maka kita jelaskan bahwa perkawinan harus dicatatkan sesuai aturan. Perkawinan tidak dicatatkan tidak boleh dan tidak sah. Untuk mendukung pandangan ini dibangunlah argument dengan kajian integrative-interkoneksi, baik kajian interdisipliner ataupun multidisipliner. Kajian dengan pendekatan ini diharapkan menghasilkan pandangan dan argumen yang lebih komprehensif daripada kajian hanya mono dan normative.

Kajian Hukum Keluarga Islam

Objek kajian Hukum Keluarga Islam, dengan menganalogkan dengan objek kajian Islam, dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni agama dan keagamaan. Kajian agama identic dengan kajian teks. Sementara kajian keagamaan identic dengan kajian praktek.

Kajian teks boleh mengkaji al-Qur'an atau hadis sebagai sumber ajaran Islam. Boleh juga kajian terhadap karya-karya para ulama, fikih, fatwa dan tafsir. Sementara objek kajian keagamaan boleh mengkaji orang-orang yang berkaitan dengan masalah hukum keluarga; calon manten, manten, wali, saksi, dst. Kita boleh

dalam *Musawa, Jurnal Studi Gender dan Islam*, Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 8, No. 2 (July 2009), h. 185-200.

meneliti tokoh-tokoh agama yang berkelindan dengan masalah keluarga; di KUA ada pegawai KUA, penghulu, petugas pencatat, dst. Di pengadilan boleh meneliti hakim, pengacara, juru damai, dst., Kita boleh juga meneliti ritual-ritual yang berkaitan dengan hukum keluarga; acara akad nikah, acara pra-nikah, kursus pra-nikah, kursus perkawinan, dst. Kita boleh juga meneliti alat-alat yang ada kaitannya dengan hukum keluarga; mahar, pakaian pengantin, dst. Kita boleh juga meneliti organisasi-organisasi atau institusi-institusi yang berkaitan dengan hukum keluarga; KUA, lembaga peradilan; Pengadilan Agama, Pengadilan Tinggi Agama, sampai Mahkamah Agung. Dengan demikian kajian keagamaan dapat dikelompokkan menjadi lima, yakni penganut agama, tokoh agama, ritual-ritual agama dan keagamaan, alat-alat agama dan keagamaan, dan institusi-institusi.⁴

Dengan meminjam teori pengelompokan ilmu, maka objek penelitian tersebut di atas atau boleh juga disebut dengan gejala di atas, dapat dimasukkan kepada gejala antropologi atau gejala sosiologi. Gejala antropologi meneliti tentang keunikan dari objek yang diteliti. Sementara gejala sosiologi, dengan mengambil pandangan yang menyatakan bahwa sosiologi lebih dekat kepala ilmu kealaman, maka aspek yang diteliti adalah keterulangannya atau adanya kesamaan dari satu tempat ke tempat lain, dari satu kasus kepada kasus lain. Dengan demikian gejala atau objek yang diteliti boleh melihat keunikannya boleh juga melihat keterulangan atau kesamaan. Hasil penelitian sosial dapat diperivikasi untuk menguji ulang apakah hasil penelitian sebelumnya sama dengan hasil yang diteliti kemudian.⁵

Dengan model kajian ini maka muncul kebutuhan terhadap studi integratif-interkoneksi; apakah interdisipliner atau multidisipliner. Dengan model kajian ini maka pemahaman terhadap objek yang diteliti bukan hanya atau tidak langsung melihat dari aspek normatif tetapi lebih dahulu dilihat dari aspek

⁴ M.Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam; dalam Teori dan Praktek*, cet ke-6 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 14.

⁵ *Ibid.*, 14.

antropologi atau aspek sosiologi. Hasil kajian antropologi atau sosiologi kemudian dilihat aspek normative. Jadi boleh dikatakan inilah distingsi atau kekhasan dari penelitian fakultas Syariah. Artinya, penilaian aspek legitimasi hukum muncul setelah ada kajian antropologi atau kajian sosiologi. Dengan model kajian ini peninjauan aspek hukum Islam menjadi lebih komprehensif.

Menggunakan teori sistem hukum maka objek penelitian hukum keluarga Islam dapat dilihat dari tiga unsur sistem hukum. Pertama adalah legal substance, yaitu konten atau isi dari perundang-undangan, tentu masuk di dalamnya kajian sejarah lahirnya, dan hal-hal lain yang terkait. Kedua adalah legal structure, adalah orang-orang atau pihak-pihak yang menjadi pelaksana daripada hukum. Ketiga adalah legal culture, yaitu masyarakat, pihak yang hendak diatur atau yang hendak dirubah oleh hukum.

Kaitan dengan jenis penelitian, banyak perspektif yang dapat digunakan untuk menetapkan jenis penelitian. Dari berbagai tinjauan tersebut para ahli mengelompokkan penelitian hukum menjadi beberapa jenis. Berikut adalah bagian dari jenis dan pengelompokkan dimaksud;

1. Penelitian normative,
2. penelitian yuridis,
3. penelitian sosio-legis.
Pengelompokkan lain dapat menjadi bagiannya adalah sebagai berikut;⁶
4. Penelitian Hukum Deskriptif
5. Penelitian Hukum Analitis
6. Penelitian Hukum Aplikatif
7. Penelitian Hukum Empirik
8. Penelitian Hukum Murni
9. Penelitian Hukum Konseptual

⁶ Ratno Lukito, "Islamic Legal Research", paper is Presented at the Konsorsium Keilmuan Magister Ilmu Syariah Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 25 Juni 2020.

10. Penelitian Hukum Perbandingan

Secara amat sangat singkat penjelasan dari masing-masing jenis penelitian adalah sebagai berikut; *Pertama*, Penelitian Hukum Normative (*Normative Legal Research*) adalah penelitian yang bertujuan untuk mengetahui status hukum dari satu peristiwa atau tindakan. Ukuran norma/hukum yang digunakan sebagai rujukan biasanya adalah hukum Islam.

Kedua, Penelitian Hukum Yuridis (*Juridical Legal Research*) adalah penelitian yang bertujuan untuk mengetahui status hukum dari satu peristiwa atau tindakan. Berbeda dari penelitian normative, yang ukuran norma/hukum yang digunakan adalah hukum Islam, dalam penelitian yuridis, norma/hukum yang digunakan sebagai standar adalah hukum umum.

Ketiga, Penelitian Hukum Sosio-legis (*Socio-Legis Legal Research*) adalah penelitian yang berusaha menjelaskan hubungan antara hukum dengan fakta hukum (pengamalan). Kalau ada kesenjangan antara yang semestinya dengan senyatanya (fakta), maka pertanyaannya adalah mengapa. Kira-kira menjawab pertanyaan inilah area penelitian sosio-legis.

Keempat, Penelitian Hukum Deskriptif (*Descriptive Legal Research*) adalah penelitian yang berusaha menjelaskan satu fenomena apa adanya, menjelaskan apa yang terjadi tanpa berusaha menjelaskan apa yang menjadi alasan atau penyebab terjadinya. Demikian juga penelitian jenis Hukum Deskriptif ini tidak berusaha menjelaskan apa dan bagaimana hubungan antara variabel terkait. Alat yang digunakan dalam penelitian jenis ini di antaranya adalah penelitian survey.

Kelima, Penelitian Hukum Analitis (*Analytical Legal Research*) merupakan lanjutan dari penelitian hukum deskriptif. Setelah menjelaskan apa yang terjadi, apa yang menjadi alasan atau penyebab terjadinya, kemudian ditambah dengan analisis atau kritik. *Keenam*, Penelitian Hukum Aplikatif (*Applied Legal Research*) adalah penelitian yang bertujuan untuk menemukan solusi dari masalah yang ada. *Ketujuh*, Penelitian Hukum Empirik

(*Empirical Legal Research*) adalah penelitian yang menekankan pada pengalaman dan hasil observasi atau eksperimen. Maka hasil penelitian empirikal ini dapat diverifikasi oleh hasil observasi atau eksperimen.

Kedelapan, Penelitian Hukum Murni (*Pure Legal Research*) adalah penelitian yang focus untuk merumuskan atau menemukan konsep atau teori. *Kesembilan*, Penelitian Hukum Konseptual (*Conceptual Legal Research*) adalah penelitian yang bertujuan untuk merumuskan konsep baru atau menafsir ulang konsep yang sudah ada. *Kesepuluh*, Penelitian Hukum Perbandingan (*Comparative Legal Research*) adalah penelitian yang bertujuan membandingkan hukum; hukum antara fikih, antara peraturan perundang-undangan, hukum perbandingan antara Negara, antara system hukum, dll.

Untuk melihat bagaimana tugas kita sebagai akademisi dalam kaitannya dengan usaha pencapaian tujuan peraturan perundang-undangan keluarga Indonesia, dapat menggunakan teori sistem hukum. Dalam sistem hukum ada tiga unsur yang harus berjalan baik agar dapat mencapai tujuan hukum. Pertama adalah *legal substance*, berarti isi atau konten daripada peraturan perundang-undangan. Kedua, *legal structure*, yaitu pelaku dan penegak hukum, yang dalam bahasa agama kita sebut para pewaris atau penerus Rasul, dan di dalamnya masuk akademisi. Ketiga adalah *legal culture*, yaitu budaya hukum masyarakat.

Dengan meminjam teori ini maka undang-undangnya sudah ada (legal substansi). Sebagai dosen, mahasiswa, penyuluh, khotib, Ustaz berposisi sebagai atau bagian dari legal structure, tentu di samping hakim, pengacara, juru damai. Tugas kita sebagai akademisi dan bagian dari *legal structure* adalah bagaimana agar tujuan lahirnya perundang-undangan keluarga tercapai, yakni budaya masyarakat berubah menjadi masyarakat yang patuh hukum, patuh terhadap aturan yang ada dalam peraturan perundang-undangan keluarga Islam.

Sementara dalam bahasa tujuan hukum kita mengenal minimal tiga tujuan. Pertama adalah tujuan keadilan. Kedua adalah tujuan manfaat. Maksudnya hukum yang ada dapat menyelesaikan masalah. Tujuan yang ketiga adalah kepastian hukum. Ketika berbicara tentang keadilan dalam kehidupan keluarga, maka yang perlu kita tegakkan adalah agar dalam kehidupan keluarga terjamin hubungan egaliter antara suami dan istri.

Kaitannya dengan tujuan manfaat atau menyelesaikan masalah, maka tujuan hukum jangka pendek yang ingin dicapai sesuai dengan tujuan masing-masing aturan. Misalnya tujuan aturan umur minimal kawin agar tidak terjadi lagi kawin dini, sebab kawin dini banyak menimbulkan masalah. Contoh kedua misalnya perceraian harus di pengadilan. Tujuan dari aturan ini agar tidak terjadi perceraian semena-mena. Perceraian semena-mena adalah perceraian yang bermasalah; bermasalah dengan hidup isteri yang dicerai, bermasalah dengan anak akibat perceraian. Tujuan aturan peraturan perundang-undangan di bidang perceraian agar sebisa mungkin penyelesaian perceraian dapat menjamin hidup isteri yang dicerai, dapat menjamin kehidupan, pendidikan dan masa depan anak (hadhanah). Artinya si suami bertanggung jawab nafkah isteri yang dicerai, bertanggung jawab terhadap hadhanah atau pendidikan anak. Demikian juga misalnya kaitannya dengan aturan poligami. Demikian seterusnya dengan aturan-aturan lain.

Tujuan kepastian hukum, dalam konteks kehidupan masyarakat adalah tercipta budaya hukum. Maksudnya, masyarakat mematuhi aturan perundang-undangan di bidang keluarga. Dengan meminjam teori Terbit Sosial atau Tertib Hukum (*social order*), maka kepatuhan masyarakat terhadap peraturan perundang-undangan hukum keluarga sudah sampai pada kepatuhan yang menginternalisasi. Tertib internalisasi adalah merasa yakin bahwa dengan tertib tersebut mendapatkan manfaat dalam hidupnya. Bahkan lebih dahsyat lagi ketika patuh peraturan diyakini dan dirasa sebagai ibadah. Berbeda dengan

tertib ketundukan dan tertib peniruan. Tertib karena ketundukan adalah orang terbit karena takut sanksi hukum (*compliance*). Sementara Tertib Peniruan (*identification*) adalah orang tertib karena malu apabila berbeda dengan orang lain.

Peran dan tugas kita sebagai akademisi dalam menjalankan tugas Tri Dharma Perguruan Tinggi (pendidikan & pengajaran, penelitian dan pengabdian), dalam rangka mencapai tujuan hukum keluarga Islam, dan dalam rangka mengubah budaya masyarakat agar menjadi masyarakat yang patuh hukum atau patuh aturan peraturan perundang-undangan keluarga, adalah kita harus memaksimalkan peran dan tugas dalam rangka pencapaian tujuan hukum dan tertib hukum masyarakat tersebut.

Dalam menjalankan tugas pendidikan dan pengajaran, kita mendidik dan membiasakan mahasiswa untuk menjadi orang yang memahami tujuan lahirnya peraturan perundang-undangan. Dengan pemahaman itu mereka pada gilirannya menjadi corong bagi masyarakat untuk mengubah masyarakat menjadi masyarakat yang patuh hukum bidang hukum keluarga Islam.

Demikian juga dalam menjalankan peran dan tugas penelitian, kita melakukan penelitian terhadap objek penelitian Hukum Keluarga Islam dari berbagai aspek yang ada kaitannya dengan pencapaian tujuan aturan hukum keluarga dan tujuan untuk mengubah perilaku masyarakat menjadi masyarakat yang patuh hukum.

Sejalan dengan peran dan tugas pendidikan & pengajaran dan penelitian, dalam rangka melaksanakan tugas pengabdian masyarakat pun, dalam berbagai kesempatan yang kita miliki, juga melakukan hal-hal atau menyampaikan materi yang mengarah pada tercapainya tujuan peraturan bidang hukum keluarga dan mengarah pada mengubah masyarakat menjadi patuh hukum.

Dengan menjalankan tiga tugas pokok tri dharma perguruan tinggi dalam berbagai tulisan, dalam berbagai ceramah, dan dalam berbagai kesempatan, kita maksimalkan agar kita dan masyarakat dapat mencapai tujuan aturan hukum keluarga dan dapat

mengubah perilaku masyarakat menjadi masyarakat yang patuh hukum. Dengan ungkapan lain, menulislah sebanyak-banyaknya yang materinya ada kaitan dengan dan dalam rangka mencapai tujuan peraturan hukum keluarga Islam dan untuk mengubah perilaku masyarakat Indonesia menjadi masyarakat patuh hukum. Dengan demikian peran dan tugas tri dharma perguruan tinggi adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, bukan peran dan tugas yang berdiri sendiri. Menyatunya tiga tugas ini lebih-lebih ditekankan lagi ketika dikaitkan dengan konsep 'Kampus Merdeka'. Salah satu yang mendapat penekanan adalah bagaimana agar kampus dekat dengan industry. Jadi jangan sampai kampus itu menjadi menara gading yang tidak ada kaitannya dengan industry. Dalam bahasa hukum keluarga Islam industrinya adalah masyarakat hukum keluarga, bagaimana agar masyarakat berubah menjadi masyarakat taat hukum.

Memang ada penelitian dasar atau disebut juga penelitian murni atau penelitian konseptual. Maka jenis penelitian ini memang murni academic. Dalam bahasa 'Kampus Merdeka' penelitian inilah yang boleh tidak relevan dan/atau tidak kontributif dengan industry secara langsung. Penelitian jenis inilah kira-kira yang boleh berada di menara gading. Penelitian lainnya justru mutlak harus relevan dan berkontribusi menyelesaikan masalah-masalah social kemasyarakatan.

Dengan demikian dalam tulisan lepas atau dalam penulisan skripsi, penulisan tesis, penulisan disertasi, mempunyai objek kajian salah satu dari apa yang disebutkan di atas. Hanya saja akan lebih baik kalau karya yang kita tulis atau dalam pembimbingan skripsi, tesis atau disertasi, berusaha menjawab tiga pertanyaan. Pertanyaan pertama adalah apa dan bagaimana. Pertanyaan kedua adalah mengapa. Pertanyaan ketiga adalah bagaimana ke depannya. Pertanyaan pertama menjelaskan secara komprehensif objek yang diteliti. Pertanyaan kedua berusaha menjawab mengapa. Artinya menjelaskan alasan-alasan atau latar belakang dari objek yang diteliti. Dengan memahami alasan-alasan tersebut

diharapkan paham apa yang menjadi tujuannya. Pertanyaan ketiga merupakan jawaban atau tawaran yang bersifat solutif. Pertanyaan pertama dikatakan pertanyaan deskriptif. Pertanyaan kedua merupakan pertanyaan yang bersifat analitis. Sementara pertanyaan yang ketiga adalah pertanyaan yang solutif atau kontributif atau transformative.

Kedalaman jawaban terhadap tiga pertanyaan tersebut tentu berbeda antara tulisan skripsi, tesis dan disertasi. Inti dari menjawab tiga pertanyaan tersebut adalah mahasiswa dibiasakan memahami masalah secara komprehensif. Dengan pemahaman komprehensif terhadap masalah yang dihadapi, diharapkan akan menemukan jawaban-jawaban yang komprehensif juga.

Dalam kaitannya dengan penulisan skripsi, tesis atau disertasi, sebagai pembimbing kita berusaha meluruskan cara berpikir atau logika penulisan. Artinya harus sinkron antara 1.latar belakang masalah, 2.rumusan masalah, 3.teori yang digunakan, 4.metode penelitian dan 5.kesimpulan. Metode penelitian mencakup 1.sumber data, 2.teknik pengumpulan data dan 3.teknik analisis data.

Bahasan metode penelitian kadang juga kurang sinkron. Misalnya tidak jelas perbedaan antara data primer dibandingkan dengan sumber data primer. Kadang juga tidak jelas perbedaan antara teknik pengumpulan data dengan teknik analisis data. Teknik pengumpulan data berkaitan dengan cara mengumpulkan data, yakni; wawancara, observasi dan dokumentasi. Sementara teknik analisis data adalah langkah-langkah yang dilakukan untuk mengolah data sampai menjadi kesimpulan. Langkah-langkahnya adalah; 1.collecting, 2.reduksi, 3.display, 4.interpretasi dan 5.konklusi. Kemudian kadang tidak jelas juga antara teknik analisis data dengan model analisis, dimana model analisis misalnya di antaranya adalah analisis deduktif, analisis induktif dan analisis komparatif.

Sebagai tambahan, tujuan penelitian dalam penulisan skripsi, tesis dan disertasi, diharapkan berusaha menyesuaikan dengan

tujuan penelitian pada umumnya. Pertama dan merupakan tujuan paling tinggi adalah menemukan teori. Tujuan kedua adalah mengembangkan teori. Tujuan ketiga adalah untuk menyanggah atau menolak teori atau konsep. Tujuan keempat adalah menguatkan teori atau konsep. Dengan demikian, tujuan penelitian tidak hanya mengubah bahasa perumusan masalah menjadi bahasa tujuan, seperti yang umum dan biasa dalam penulisan skripsi, tesis dan disertasi sekarang.

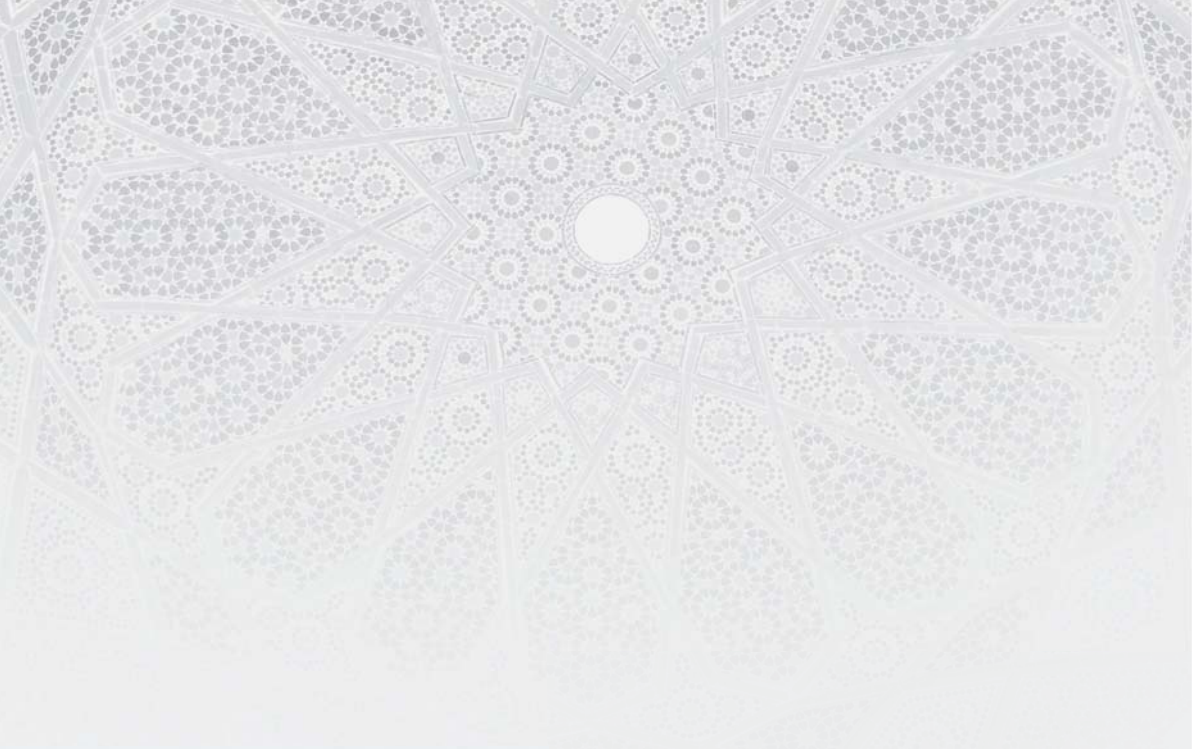
Terakhir, dalam menulis tulisan lepas, pembimbingan penulisan skripsi, tesis dan disertasi, diusahakan untuk menggunakan kajian integratif-interkoneksi. Adapun model kajiannya telah tersedia dalam buku *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam*.⁷

Demikian juga dalam menulis tulisan lepas, pembimbingan penulisan skripsi, tesis dan disertasi, diharapkan agar membiasakan diri care terhadap hal-hal teknis, seperti benar menulis kata, benar menulis nama orang, benar menulis catatan kaki, benar mengutip, benar menulis daftar pustaka dan teknis-teknis lain. Sebab benar menulis hal-hal teknis seperti ini merupakan bagian dari pembiasaan teliti. Ketelitian pada gilirannya melahirkan sifat kritis, sifat kritis dapat melahirkan sifat kreatif, sifat kreatif melahirkan sifat inovatif dan akhirnya melahirkan manusia produktif.

Tulisan yang ada dalam buku ini merupakan karya dari sejumlah peminat hukum keluarga Islam yang menulis bidang hukum keluarga dari berbagai perspektif, dari berbagai objek kajian, dari berbagai pendekatan, dan dari berbagai tujuan. Lahirnya karya-karya ini merupakan bagian dari usaha menambah sumber bacaan untuk mempercepat terbangunnya masyarakat patuh hukum, khususnya di bidang keluarga Islam. Sekecil apapun karya-karya ini pasti memberikan kontribusi positif untuk

⁷ Tim Penyusun, *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, 2019).

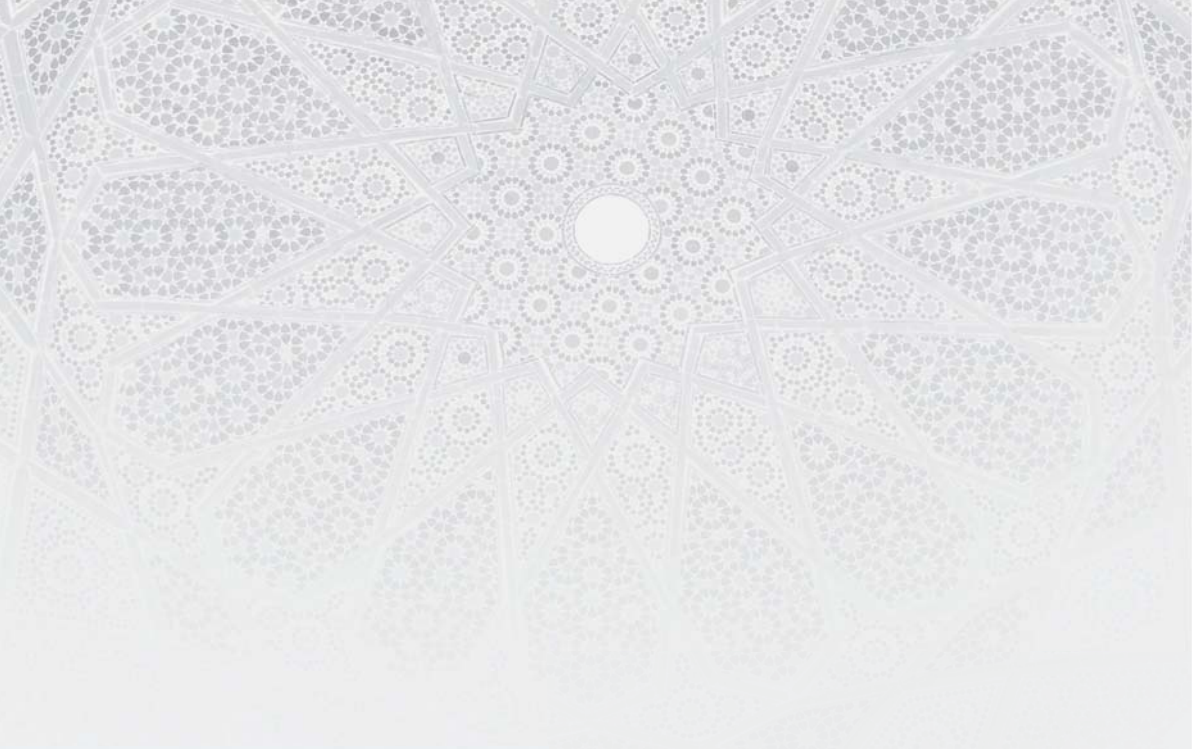
mencapai tujuan tersebut. Semakin banyak kita menulis karya yang sama dan untuk tujuan yang sama, semakin cepat pula proses patuh hukum masyarakat terbangun.



BAGIAN 1

DIMENSI HUKUM NASIONAL





ENERGI DAHSYAT ZAKAT, INFAK DAN SEDEKAH MEMBANGUN KETAHANAN KELUARGA

Khoiruddin Nasution

Dosen Prodi HKI Fakultas Syariah dan Hukum UIN Suka Yogyakarta,
Program S3 UIN Raden Intan Lampung,
Fakultas Hukum UII & Program Magister (MSI-UII),
dan Ketua Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam (ADHKI) Indonesia

Pendahuluan

Salah satu fungsi keluarga dalam kaitan dengan jaminan ketahanan keluarga adalah fungsi ekonomi. Fungsi ekonomi dalam kehidupan keluarga meliputi tiga aspek. Pertama, bagaimana cara memperoleh pendapatan dalam rangka memenuhi kebutuhan keluarga. Kedua, berkaitan dengan bagaimana mengelola keuangan dalam kehidupan keluarga. Ketiga, bagaimana cara menyetor sebagian dari pendapatan sebagai simpanan untuk menjamin kehidupan masa depan pasca purna tugas.

Namun demikian, dengan menyebut fungsi ekonomi dalam kehidupan keluarga bukan berarti fungsi-fungsi lain tidak berperan dalam menjamin ketahanan keluarga. Fungsi ekonomi lebih berperan dalam kaitan dengan jaminan pemenuhan kebutuhan fisik; sandang, pangan dan papan. Sementara fungsi-fungsi lain berperan memenuhi kebutuhan lain, yang semuanya saling melengkapi dalam menjamin ketahanan keluarga untuk dapat mencapai tujuan perkawinan, yakni terbentuknya keluarga sakinah; suami sakinah, isteri sakinah dan anak atau anak-anak juga sakinah.

Banyak tulisan yang membahas ketahanan keluarga. Di antara yang terlacak dapat dikelompokkan menjadi lima. Pertama, bahasan dari aspek psikologi. Kedua, ketahanan orang tua dalam hubungan dengan ketahanan anak. Kelompok kedua ini boleh juga disebut dampak ketahanan orang tua terhadap ketahanan anak dalam keluarga. Ketiga, model pendidikan keluarga untuk ketahanan keluarga. Keempat, ketahanan pangan dalam kaitannya dengan ketahanan keluarga. Kelima, ketahanan keluarga dalam kaitan dengan peraturan perundang-undangan yang mengatur.

Adapun tulisan yang masuk kelompok pertama, bahasan ketahanan keluarga dari aspek psikologi adalah tulisan dan hasil penelitian bersama Sri Rezki Utami, Prastiti Laras Nugraheni dan Maya Oktaviani.¹ Tujuan tulisan yang merupakan hasil penelitian ini adalah untuk mengetahui tingkat pengaruh dukungan sosial keluarga terhadap *self-esteem* pada ibu primigravida. Tulisan lain di kelompok pertama adalah hasil penelitian Minasochah, Diyah Karmiyati dan Djudiyah.² Tulisan ini menjelaskan apakah jenis kelamin menjadi faktor penentu atas hubungan keberfungsian keluarga terhadap kontrol diri.

Tulisan di kelompok kedua, ketahanan orang tua dalam hubungan dengan ketahanan anak, adalah hasil penelitian Iris Rengganis, Tarma, Rasha.³ Adapun tujuan penelitian dan tulisan ini merupakan laporannya adalah untuk mengetahui bagaimana pengaruh pengawasan orang tua terhadap hasil pendidikan anak dalam intensitas penggunaan media sosial. Masih di kelompok

¹ Sri Rezki Utami, Prastiti Laras Nugraheni, dan Maya Oktaviani, "Pengaruh Dukungan Sosial Keluarga terhadap Self-Esteem Pada Ibu Primigravida", *Jurnal Kesejahteraan Keluarga dan Pendidikan*, Vol. 7, No. 1, (April 2020), hlm. 1-14. Ibu primigravida adalah ibu yang baru pertama kali mengalami kehamilan.

² Minasochah, Diyah Karmiyati dan Djudiyah, "Hubungan Keberfungsian Keluarga dengan Kontrol Diri Remaja pada Siswa SMA di Bawean", *Jurnal KELUARGA*, Vol. 6 No. 1 (Februari 2020), hlm. 16-24.

³ Iris Rengganis, Tarma, Rasha, "Pengaruh Pengawasan Orang Tua dalam Intensitas Penggunaan Media Sosial terhadap Prokrastinasi Akademik", *JKKP: Jurnal Kesejahteraan Keluarga dan Pendidikan*, Vol. 6, No. 2 (2019), hlm. 126-132.

kedua, Hasil penelitian Ulfiah dan Neng Hannah.⁴ Tujuan penelitian ini ada dua. Pertama, menjelaskan fakta praktek prostitusi remaja putri di Cianjur dilihat dari tiga aspek, yakni; 1.karakteristik tempat prostitusi, 2.karakteristik pelaku dan korban serta 3.mekanisme prostitusi yang terjadi. Tujuan kedua dari penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana kondisi ketahanan keluarga remaja putri yang menjadi korban praktek prostitusi remaja putri di Cianjur.

Tulisan di kelompok ketiga, model pendidikan keluarga untuk ketahanan keluarga adalah Hasil penelitian Neni Rohaeni, Mirna Purnama Ningsih dan Yoyoh Jubaedah. Tulisan yang merupakan hasil penelitian ini menjelaskan bagaimana model pendidikan kehidupan keluarga berbasis *life skill* dalam meningkatkan ketahanan keluarga.⁵

Tulisan di kelompok keempat, ketahanan pangan dalam kaitannya dengan ketahanan keluarga adalah Hasil penelitian Sri Langgeng Ratnasari dan Minda Baharu.⁶ Tulisan ini menjelaskan dan menawarkan salah satu aspek dari Ketahan keluarga berupa ketahanan pangan.

Tulisan yang masuk kelompok kelima, ketahanan keluarga dalam kaitan dengan peraturan perundang-undangan adalah tulisan Khoiruddin Nasution.⁷ Tulisan ini merupakan hasil penelitian ini menjelaskan tingkat ketercapaian peraturan dan program yang bertujuan membangun ketahanan keluarga

⁴ Ulfiah dan Neng Hannah, "Prostitusi Remaja dan Ketahanan Keluarga", *Psikoislamedia Jurnal Psikologi*, Vol. 3 No. 2, (2018), hlm. 13-187.

⁵ Neni Rohaeni, Mirna Purnama Ningsih dan Yoyoh Jubaedah, "Model Pendidikan Kehidupan Keluarga Berbasis Life Skill dalam Meningkatkan Ketahanan Keluarga", *Jurnal FamilyEdu*, Vol. IV, No.2 (Oktober 2018), hlm. 63-68.

⁶ Sri Langgeng Ratnasari dan Minda Baharu, "Model Implementasi Ketahanan Pangan Keluarga Melalui Pemberdayaan Masyarakat Menanam Sayuran dengan Metode Hydroponik Di Perumahan Simpang Raya Indah", *Minda Baharu*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2018), hlm. 179-187.

⁷ Khoiruddin Nasution, "Peraturan dan Program Membangun Ketahanan Keluarga: Kajian Sejarah Hukum", dalam *Jurnal Asy-Syirah*, Jurnal Fak Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 51, No. 1, (2017), hlm. 1-23.

Indonesia. Tulisan ini menggunakan kajian sejarah hukum. Tulisan kedua di kelompok kelima adalah hasil penelitian Khoiruddin Nasution.⁸ Tulisan ini berusaha menjelaskan bagaimana peran Kursus Pra Nikah dan Kursus Calon Pengantin dalam mempersiapkan pasangan suami dan isteri agar dapat menjalankan fungsi keluarga dengan baik, yang buahnya akan mampu melahirkan keluarga sejahtera/harmonis. Masih tulisan di kelompok kelima adalah tulisan Khoiruddin Nasution.⁹ Tujuan tulisan ini adalah menjelaskan bagaimana cara membangun keluarga yang dapat membahagiakan semua anggota keluarga, yang dalam judul tulisan ini disebut keluarga bahagia (*smart*).

Apa yang dapat disimpulkan dari sejumlah tulisan yang ditelaah di atas, bahwa banyak aspek dalam kehidupan keluarga yang saling melengkapi dan dengan itu ketahanan keluarga dapat terbangun dengan baik, dan dengan itu juga tujuan perkawinan dapat tercapai.

Tulisan ini bermaksud menunjukkan bagaimana energy dahsyat zakat, infak dan sedekah dalam membangun ketahanan keluarga. Sistematika bahasan adalah penjelasan singkat tujuan dan fungsi keluarga, setelah latar belakang. Dengan penjelasan ini dapat dipahami apa yang menjadi tujuan adanya ketahanan keluarga, dan peran apa yang harus dilakukan anggota keluarga untuk mencapai tujuan tersebut. Kemudian bahasan dilanjutkan dengan uraian apa dan bagaimana energy dahsyat zakat, infak dan sedekah dalam membangun ketahanan keluarga. Tulisan dipungkasi dengan catatan kesimpulan pada bagian akhir.

Tujuan dan Fungsi Keluarga

⁸ Khoiruddin Nasution, "Peran Kursus Nikah Membangun Keluarga Sejahtera", dalam *Ahkam Jurnal Ilmu Syariah*, Jurnal Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. XV/No.2 (Juli 2015), hlm. 181-188.

⁹ Khoiruddin Nasution, "Membangun Keluarga Bahagia (Smart)" dalam *al-Ahwal al-Syakhsyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, vol. 1, no. 1 (Januari-Desember 2008), pp. 1-15.

Dalam al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw., disebutkan tujuan perkawinan (berkeluarga) dan fungsi keluarga. Adapun tujuan perkawinan menurut al-Qur'an adalah keluarga sakinah. Dengan demikian Keluarga Sakinah (*litaskunû ilaihâ*) adalah istilah yang digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan tujuan perkawinan.¹⁰ Istilah Keluarga Sakinah ini disebut dalam al-Qur'an surah al-Rum (30): 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿الروم: ٢١﴾

Artinya: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.”

Dalam Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan disebut juga membentuk keluarga sakinah sebagai tujuan perkawinan. Tujuan ini disebutkan dalam definisi perkawinan, pasal 1. Teks pasal dimaksud adalah, “Perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Mahaesa”. Demikian juga disebut dalam Kompilasi Hukum

¹⁰ Keluarga adalah sepasang suami isteri beserta anak atau anak-anak mereka yang belum kawin (menikah), tinggal bersama dalam satu rumah. Mereka ini disebut *conjugal family* atau sekarang lebih populer dengan sebutan keluarga batih (*nuclear family*), sebab hubungan mereka didasarkan pada ikatan perkawinan. Endah Prameswari, “Peran Keluarga dalam Pendidikan Taruna di Akademi TNI-AL (AAL)”, dalam T.O Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), hlm. 67. Maka tujuan perkawinan adalah agar semua anggota dalam keluarga mendapatkan kehidupan yang sakinah; suami sakinah, isteri sakinah, dan anak atau anak-anak juga sakinah.

Islam (KHI), Pasal 3, “Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah”.

Untuk mencapai tujuan ini ada beberapa fungsi yang harus berjalan. Namun dalam banyak rujukan/literatur disebut juga tujuan, bahkan secara umum dalam bahasan perkawinan. Fungsi keluarga dimaksud di antaranya adalah;

1. fungsi regenerasi
2. fungsi reproduksi
3. fungsi pemenuhan kebutuhan biologis

Dalam Peraturan Pemerintah (PP) No. 21 tahun 1994, tentang Penyelenggaraan Pembangunan Keluarga Sejahtera, pasal 4 ayat (2) disebutkan 8 fungsi keluarga, yaitu:

- a. fungsi keagamaan;
- b. fungsi sosial budaya;
- c. fungsi cinta kasih;
- d. fungsi melindungi;
- e. fungsi reproduksi;
- f. fungsi sosialisasi dan pendidikan;
- g. fungsi ekonomi;
- h. fungsi pembinaan lingkungan.

Ada sejumlah nash al-Qur’an dan sunnah nabi Muhammad saw (hadis) yang menjelaskan fungsi perkawinan. Untuk menyebut di antaranya adalah beberapa hadis sebagai berikut:

Hadis nabi; 1. *تناكحوا تكاثروا فاني اباهي بكر الامم يوم القيامة*

Artinya; *nikahlah kamu agar kamu banyak, sebab aku bangga dengan umat yang banyak di hari kiamat.*

Hadis nabi; 2. *تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكر الامم يوم القيامة*

Artinya; *nikahlah dengan pasangan yang penuh kasih dan subur (produktif), sebab aku bangga kalau nanti jumlah umatku demikian banyak di hari kiamat.*

Hadis nabi; 3. *ولكني اصوم وافطر واصلي وارقد وازوج النساء من رغب عن سنتي فليس مني*

Artinya; *Dan akan tetapi aku puasa dan berbuka, sholat dan tidur, aku menikahi perempuan, siapa yang benci sunnahku maka dia tidak termasuk umatku.*

Hadis nabi; 4 *يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه اغض بالبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء*

Artinya; *Hai para pemuda dan pemudi! Siapa di antara kamu yang mempunyai kemampuan, maka nikahlah, sebab nikah itu dapat memejamkan mata, dan memelihara kemaluan, sedang bagi yang belum mempunyai kemampuan menikah agar menunaikan ibadah puasa, sebab puasa dapat menjadi penawar nafsu sawwat.*

Hadis nabi; 5 *ومن تزوج فقد احرز شرط دينه فليتق الله في الشطر الباقي*

Artinya; *seseorang yang melakukan perkawinan sama dengan seseorang yang melakukan setengah agama. Maka bertaqwalah kepada Allah untuk memenuhi/menyempurnakan setengahnya.*

Isi hadis pertama dan kedua menjelaskan fungsi regenerasi. Sementara hadis ketiga menjelaskan fungsi pemenuhan kebutuhan biologis. Hadis keempat menjelaskan fungsi psikologi dan pemenuhan kebutuhan biologis. Hadis kelima menjelaskan fungsi agama.

Dengan uraian di atas menjadi jelas ada perbedaan antara tujuan perkawinan/berkeluarga dengan fungsi keluarga. Tujuan perkawinan merupakan capaian akhir dari berkeluarga. Sementara fungsi perkawinan boleh jadi disebut dan menjadi tujuan antara atau sebagai sarana untuk dapat mencapai tujuan akhir. Manakala fungsi keluarga ini berjalan dengan baik, seyogiya tujuan perkawinan pun tercapai dengan baik, yakni keluarga sakinah. Karena itu kunci keberhasilan keluarga mencapai tujuan tergantung pada berjalan atau tidaknya fungsi keluarga. Sementara berjalan atau tidaknya fungsi keluarga sangat ditentukan oleh ketahanan keluarga.

Dengan demikian ada tiga (3) aspek yang harus berjalan sinkron dan saling bersinergi untuk dapat mencapai tujuan perkawinan, yakni 2.ketahanan keluarga, 2.fungsi keluarga dan 3.

Tujuan berkeluarga/perkawinan. Di samping tiga aspek ini tentu juga yang harus berjalan adalah prinsip-prinsip perkawinan/berkeluarga.

Energi Dahsyat Zakat, Infak dan Sedekah

Dalam sub ini dijelaskan apa dan bagaimana energy, potensi dan kekuatan zakat, infak dan sedekah (ZIS) menjamin ketahanan keluarga. Namun sebelumnya perlu dipahami apa yang dimaksud dengan zakat, infak dan sedekah, sekaligus apa perbedaan diantaranya.

Zakat adalah nama bagi sejumlah harta tertentu yang telah mencapai syarat tertentu yang diwajibkan oleh Allah untuk dikeluarkan dan diberikan kepada yang berhak menerimanya dengan persyaratan tertentu pula. Infaq menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah pemberian (sumbangan) harta dan sebagainya (selain zakat wajib) untuk kebaikan. Sedangkan menurut istilah infaq berarti mengeluarkan sebagian dari harta atau pendapatan/penghasilan untuk suatu kepentingan yang diperintahkan dalam ajaran Islam. Sedekah (Bahasa Arab transliterasi: *sadakah*) adalah pemberian seorang [Muslim] kepada orang lain secara sukarela dan ikhlas tanpa dibatasi oleh waktu dan jumlah tertentu.

Disebutkan juga bahwa infak hanya terbatas pada amalan berupa harta, sementara sedekah mempunyai cakupan yang lebih luas, masuk di dalamnya memberikan senyuman, menyingkirkan batu dari jalan, dan sebagainya. Ungkapan lain, sedekah tidak harus berwujud materi, tetapi setiap amal yang baik, termasuk senyum. Dengan singkat, sedekah mencakup seluruh potensi kebaikan yang disalurkan kepada sesama manusia, bahkan kepada seluruh makhluk di alam semesta. Perlakuan baik kita terhadap hewan, pohon, tumbuh-tumbuhan, semua bernilai sedekah.

Berdasarkan penjelasan singkat tersebut dapat disimpulkan bahwa sedekah lebih luas dari zakat maupun infak. Karena

sedekah tidak hanya harus mengeluarkan atau menyumbangkan harta, namun mencakup segala amal dan/atau perbuatan baik.

Tentang energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang ada dalam zakat, infak dan sedekah dalam kaitan dengan membangun ketahanan keluarga dan menjauhkan dari masalah dalam kehidupan keluarga, dapat disimpulkan dari beberapa nash al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw.

Nash al-Qur'an dan hadis yang kandungannya menunjukkan energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang ada dalam zakat, infak dan sedekah dapat dikelompokkan menjadi tiga. Pertama nash yang secara langsung menyebut energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang ada dalam zakat, infak dan sedekah. Kedua, nash yang menyebut apa saja yang masuk sedekah. Ketiga, nash yang tidak langsung menyebut energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang ada dalam zakat, infak dan sedekah tetapi di dalamnya merupakan bagian dari buahnya.

Nash kelompok pertama, nash yang secara langsung menyebut potensi energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang ada dalam sedekah, adalah sejumlah hadis. Hadis-hadis dimaksud di antaranya adalah berikut. Pertama hadis yang berbunyi;

الصدقة ترد البلاء وتطول العمر

Artinya; “*Sedekah menolak bala dan memanjangkan umur.*”

Hadis kedua berbunyi;

بَاكِرُوا بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّ الْبَلَاءَ لَا يَتَخَطَّاهَا

riwayat lain dengan teks yang mirip;

بَاكِرُوا بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّ الْبَلَاءَ لَا يَتَخَطَّى الصَّدَقَةَ

Artinya: “*Bersegeralah kalian mengeluarkan sedekah, karena sungguh bencana/bala tak dapat melewati sedekah.*”

Hadis ketiga berbunyi;

داووا مرضاكم بالصدقة، وحصنوا أموالكم بالزكاة، وأعدوا للبلاء الدعاء

Artinya: “Obatilah orang sakitmu dengan sedekah dan jagalah harta kamu dengan zakat dan tolaklah bala’ dengan doa.”

Nash kelompok kedua, nash yang menyebut apa saja yang masuk sedekah. Nash dimaksud di antaranya adalah hadis;

تبسمك في وجه أخيك لك صدقة وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر
صدقة وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة وبصرك للرجل
الردىء البصر لك صدقة وإماتتك الحجر والشوك والعظم عن الطريق
لك صدقة وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة

Artinya: “Senyum kepada saudaramu adalah sedekah, menyuruh yang baik dan melarang yang munkar adalah sedekah, menunjukkan jalan yang lurus bagi saudaramu yang tersesat adalah sedekah, memandang saudaramu yang sedang memandangi adalah sedekah, menyingkirkan batu, duri, dan tulang dari jalan adalah sedekah, dan mengisi ember saudaramu dari air embermu adalah sedekah.”

Memang ada yang menyebut bahwa hadis yang menjelaskan energy (dalam bahasa yang umum dipakai keutamaan sedekah) adalah hadis lemah (dhoif), tetapi secara substansial isinya sejalan dengan isi al-Qur’an yang memerintahkan kita agar membayar (mengeluarkan) zakat, infak dan sedekah, sesuai kemampuan.

Sementara nash kelompok ketiga, nash yang tidak langsung menyebut energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang ada dalam zakat, infak dan sedekah tetapi di dalamnya merupakan bagian buahnya, seperti orang taqwa diberikan jalan ke luar, dan diberikan rezeki dari arah yang tiada disangka-sangka, orang yang bertaqwa diberikan kemudahan dalam hidup, orang taqwa

dihapus kesalahan-kesalahannya dan akan dilipat gandakan kebaikan baginya. Salah satu syarat seorang taqwa adalah orang yang membayar zakat, berinfak dan/atau bersedekah. Di antaranya disebutkan dalam surah al-Talaq (65); 2-5;

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا
ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا
﴿٣﴾ وَاللَّا يُبْسِئُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ
أَشْهُرٍ وَاللَّا يُبْسِئُ لِمُحِيضٍ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ
اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٤﴾ ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفِرْ
عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا ﴿٥﴾

Kata-kata kunci dari ayat-ayat di atas adalah وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا (2) وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ artinya, Barang siapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia (Allah) akan mengadakan baginya jalan ke luar, dan memberinya rezeki dari arah yang tiada disangkankannya. Kata kunci kedua adalah وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا artinya, Dan barang siapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya. Kata kunci ketiga adalah وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفِرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا artinya, dan barang siapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia (Allah) akan menghapus kesalahan-kesalahannya dan akan melipat gandakan pahala baginya.

Jadi orang taqwa mendapat energy, potensi dan kekuatan dahsyat. Salah satu kriteria atau syarat seorang taqwa adalah

orang yang membayar zakat, berinfak dan/atau bersedekah. Sehingga tidak berlebihan untuk menyebut orang membayar zakat, berinfak dan bersedekah mendapatkan energy, potensi dan kekuatan dahsyat tersebut.

Konteks ayat ini memang berkaitan dengan talak dan rujuk. Dari bahasannya dapat disimpulkan bahwa kalau talak dan rujuk dilakukan sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang sudah ditetapkan, maka orang yang melakukannya masuk kelompok orang taqwa yang akan 1.diberikan jalan keluar, 2.diberikan rejeki dari yang tidak disangka-sangka, 3.diberikan kemudahan, dan 4.dihapus kesalahan-kesalahannya dan 5.dilipat gandakan kebaikannya.

Sehingga ketika dikontekstkan dalam kehidupan keluarga, suami dan/atau isteri dan/atau anak-anak yang gemar berzakat, gemar berinfak dan/atau bersedekah akan mendapatkan energy, potensi dan kekuatan dahsyat tersebut.

Mendapatkan jalan keluar dan kemudahan dari masalah-masalah kehidupan keluarga tentu merupakan energy positif yang luar biasa. Sebab seperti sudah menjadi kesepakatan umum, bahwa tidak ada keluarga yang bebas dari masalah. Setiap keluarga pasti ada masalah; berat, sedang atau ringan. Maka keluarga yang mencapai tujuan perkawinan adalah keluarga yang dapat menyelesaikan masalah. Ternyata energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang dapat menyelesaikan masalah tersebut di antaranya ada dalam zakat, infak dan sedekah

Demikian juga mendapat rejeki dari berbagai jalan yang kita tidak sangka-sangka adalah juga energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang luar biasa. Sebab di antara masalah kehidupan keluarga adalah masalah ekonomi, rejeki. Dengan diberikan jalan keluar, dengan diberikan kemudahan menyelesaikannya, berarti sumber masalah telah terobati. Sehingga tujuan berkeluarga dapat tercapai, yakni keluarga sakinah.

Dengan demikian, secara tekstual energy dahsyat yang disebutkan hadis sedekah ada tiga. Pertama, terlindung dari bala.

kedua, diberi umur panjang. Ketiga, sedekah adalah obat. Ketika dikontekskan dalam kaitan dengan ketahanan keluarga, tiga energy dahsyat ini tentu pantas dimasukkan di dalamnya segala macam bala'; bencana, bahaya, konflik dan macam-macam bala' lainnya. Demikian juga konteks umur panjang tentu masuk di dalamnya sehat, bahagian, berkah, dan lain-lain yang terkait. Demikian juga obat mencakup berbagai jenis obat yang dapat menyembuhkan berbagai penyakit.

Ibn Al-Qayyim mengatakan: "Sedekah memiliki efek yang luar biasa dalam menjaga manusia dari berbagai jenis bencana". Ada juga yang menyebut, setiap sedekah menciptakan banyak peluang kebaikan, baik terhadap diri maupun lingkungan sosialnya. Kebaikan sedekah akan dipantulkan kembali kepada pelakunya dalam beragam bentuk, apakah itu kesucian jiwa (hatinya bebas dari rasa kikir), sembuh dari penyakit, maupun bertambahnya harta itu sendiri secara fisik.

Lebih dari itu, betapa dahsyat energy infak, zakat dan/atau sedekah, sampai orang yang sedang menghadapi sakaratul maut jika diberi peluang sedikit ditunda kematiannya maka waktu yang sedikit itu akan digunakan untuk bersedekah, sebagaimana diungkapkan dalam al-Qur'an surah al-Munafiqun (63); 10;

وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا
أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ

Artinya: "Dan belanjakanlah sebagian dari apa yang telah Kami berikan kepadamu sebelum datang kematian kepada salah seorang di antara kamu; lalu ia berkata: "Ya Tuhanku, mengapa Engkau tidak menangguhkan (kematian) ku sampai waktu yang dekat, yang menyebabkan aku dapat bersedekah dan aku termasuk orang-orang yang shaleh?"

Ayat ini dapat dijadikan isyarat untuk menyatakan bahwa zakat, infak dan/atau sedekah memang mempunyai

energi dahsyat. Dalam konteks pembangunan ketahanan keluarga, energy dahsyat inilah yang dijadikan modal dan energy untuk membangunnya. Sehingga tidak mengherankan ketika disimpulkan perannya luar biasa. Hanya saja untuk pembuktiannya tidak semudah membuktikan energy lainnya, seperti energy komunikasi yang baik, energy kesaling pahaman dan saling melengkapi dan energy-energi lain yang secara rasional dapat dengan mudah dinalar.

Pembuktian energy zakat, infak dan/atau sedekah dalam membangun ketahanan keluarga lebih bersifat kepercayaan (belief) dan pengalaman (*experience*) daripada rasionalitas. Sehingga tidak berlebihan ketika ada yang menyatakan, 'logika manusia mungkin tidak mudah mempercayai, namun pengalaman dan hasil nyata yang akan bisa merasakannya'.

Berdasarkan pengalaman inilah barangkali mengapa ada seorang motivator yang mempunyai teori bahwa jalan keluar bagi seorang yang pailit adalah dengan bersedekah. Demikian juga seorang juru sembuh alternative mempunyai teori yang sama, obat penyakit adalah sedekah. Maka pasien yang datang berobat selalu diminta untuk bersedekah. Pengalaman yang sama oleh orang yang biasa bepergian (*travelling*). Salah satu *Standard Operational Procedure* (SOP) yang harus dilaksanakan menjelang *traveling* adalah bersedekah. Mereka meyakini dan maminta orang lain melaksanakannya karena merasa buktinya nyata. Dengan demikian kuat dan dahsyatnya energy zakat, infak dan sedekah, dibuktikan dengan kenyataan bukan logis-rasionalnya.

Penutup

Ada tiga poin yang dapat dicatat sebagai kesimpulan dari bahasan tulisan ini. Pertama, tidak ada nash yang secara khusus menyebut energy, potensi dan kekuatan dahsyat zakat, infak dan sedekah dalam membangun ketahanan keluarga. Namun dari sejumlah nash tersebut jelas menunjukkan energy, potensi dan kekuatan dahsyat diberikan bagi orang yang berzakat, berinfaq dan

bersedekah, baik untuk memberikan kebaikan dan keselamatan maupun menolak dari berbagai macam bala, musibah, bencana, celaka dan sejenisnya. Ketika dihubungkan dengan ketahanan keluarga, maka anggota keluarga yang gemar berzakat, berinfaq dan bersedekah akan mendapatkan keselamatan dan perlindungan; terlindung dari berbagai macam bala, musibah, bencana, konflik, percekocokan dan celaka. Maka keluarga seperti ini yang disebut keluarga yang mempunyai ketahanan. Kedua, energy, potensi dan kekuatan dahsyat yang didapatkan orang yang berzakat, berinfaq dan bersedekah lebih bersifat pengalaman daripada logis-rasional. Sehingga pembuktian energinya lebih tepat dan cepat dirasakan orang yang mengamalkan dari sekedar mengukur dengan ukuran rasionalitas. Dengan ungkapan lain, pembuktian energy dan dampaknya lebih individual-experience daripada rasional-logis-induktif. Ketiga, sumber untuk mendapatkan energy, potensi dan kekuatan dahsyat zakat, infak dan sedekah, dapat dimiliki setiap orang. Sumber energy, potensi dan kekuatan dahsyat ada dimana-mana dan ada pada siapa saja yang menginginkannya. Sebab hanya zakat dan infak yang butuh materi, sementara sedekah hanya butuh modal niat baik dan kebaikan. Namun orang yang masuk kelompok gemar berzakat dan berinfaq dalam bentuk materi lebih didorong daripada orang yang bergemar bersedekah non-materi. Bahkan tidak berlebihan untuk menyatakan orang bersedekah non-materi hanya bagi orang yang tidak mempunyai kemampuan berzakat dan berinfaq dengan materi.

Daftar Pustaka

Minasochah, Diyah Karmiyati dan Djudiyah, “Hubungan Keberfungsian Keluarga dengan Kontrol Diri Remaja pada Siswa SMA di Bawean”, *Jurnal KELUARGA*, Vol. 6 No. 1 (Februari 2020), hlm. 16-24.

Nasution, Khoiruddin, “Peran Kursus Nikah Membangun Keluarga Sejahtera”, dalam *Ahkam Jurnal Ilmu Syariah*, Jurnal

Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. XV/No.2 (Juli 2015), hlm. 181-188.

Nasution, Khoiruddin, “Peraturan dan Program Membangun Ketahanan Keluarga: Kajian Sejarah Hukum”, dalam *Jurnal Asy-Syirah*, Jurnal Fak Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 51, No. 1, (2017), hlm. 1-23.

Khoiruddin Nasution, “Membangun Keluarga Bahagia (Smart)” dalam *al-Ahwal al-Syakhsyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 1, No. 1 (Januari-Desember 2008), pp. 1-15.

Ratnasari, Sri Langgeng, dan Minda Baharu, “Model Implementasi Ketahanan Pangan Keluarga Melalui Pemberdayaan Masyarakat Menanam Sayuran dengan Metode Hidroponik Di Perumahan Simpang Raya Indah”, *Minda Baharu*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2018), hlm. 179-187.

Rengganis, Iris, Tarma, dan Rasha, “Pengaruh Pengawasan Orang Tua dalam Intensitas Penggunaan Media Sosial terhadap Prokrastinasi Akademik, *JKKP: Jurnal Kesejahteraan Keluarga dan Pendidikan*, Vol. 6, No. 2 (2019), hlm. 126-132.

Rohaeni, Neni, Mirna Purnama Ningsih dan Yoyoh Jubaedah, “Model Pendidikan Kehidupan Keluarga Berbasis Life Skill dalam Meningkatkan Ketahanan Keluarga”, *Jurnal FamilyEdu*, Vol. IV, No.2 (Oktober 2018), hlm. 63-68.

T.O Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Ulfiah dan Neng Hannah, “Prostitusi Remaja dan Ketahanan Keluarga”, *Psikoislamedia Jurnal Psikologi*, Vol. 3 No. 2, (2018), hlm. 13-187.

Utami, Sri Rezki, Prastiti Laras Nugraheni, dan Maya Oktaviani, “Pengaruh Dukungan Sosial Keluarga terhadap Self-Esteem Pada Ibu Primigravida”, *Jurnal Kesejahteraan Keluarga dan Pendidikan*, Vol. 7, No. 1, (April 2020), hlm. 1-14.

Undang-Undang (UU) No. 52 tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga.

Undang-Undang (UU) No. 10 tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera (Lembaran Negara Tahun 1992 Nomor 35, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3475).

Undang-Undang (UU) No. 23 Tahun 1992 tentang Kesehatan (Lembaran Negara Tahun 1992 Nomor 100, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3495).

Undang-Undang (UU) No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Peraturan Pemerintah (PP) No. 21 tahun 1994 tentang Penyelenggaraan Pembangunan Keluarga Sejahtera.

Peraturan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam No. DJ.II/542 tahun 2013, tentang Pedoman Penyelenggaraan Kursus Pra Nikah.

Instruksi Presiden (Inpres) No. 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Dinamika Ketentuan Pencatatan Pernikahan dalam Peraturan Menteri Agama

Zakiyatul Ulya

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
E-mail: zakiyatul@uinsby.ac.id / ulyaelzakiya@gmail.com

Pendahuluan

Pernikahan adalah sebuah hal yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Dengan adanya pernikahan, rumah tangga akan dapat ditegakkan sesuai dengan norma agama dan tata kehidupan yang berlaku dalam masyarakat. Dalam sebuah rumah tangga terkumpul dua insan yang berbeda jenis sebagai suami istri dan membentuk sebuah keluarga dimana keduanya saling berhubungan dengan salah satu tujuannya adalah memperoleh keturunan sebagai penerus generasi.¹

Dalam pandangan Islam sendiri, pernikahan merupakan *sunnatullah*, yang terbukti dengan penjelasan dari beberapa ayat-Nya dengan rincian berikut:

1. Allah telah menciptakan makhluk-Nya dengan berpasang-pasangan agar selalu mengingat akan kebesaran-Nya (Q.S. Al-Dzariyat: 49)
2. Secara khusus, pasangan tersebut disebut dengan menggunakan istilah laki-laki dan perempuan (Q.S. Al-Najm: 45)

¹ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, cet. 3 (Jakarta: Kencana, 2012), 1.

3. Laki-laki dan perempuan itu kemudian dijadikan saling berhubungan dan melengkapi satu sama lain untuk menghasilkan banyak keturunan (Q.S. Al-Nisa': 1)
4. Perkawinan/pernikahan dijadikan sebagai salah satu tanda kebesaran-Nya yang dengannya akan didapatkan rasa tentram, rasa kasih dan rasa sayang (Q.S. Al-Ruum: 21).

Selain merupakan *sunnatullah* sebagaimana yang dijelaskan di atas, perkawinan/pernikahan juga merupakan sunnah Rasul-Nya yang pernah dilaksanakan semasa hidupnya dan menghendaki umatnya untuk berbuat hal yang sama, sebagaimana tertera dalam hadis yang berasal dari Anas bin Malik dengan arti berikut:

“Tetapi aku pribadi melaksanakan shalat, tidur, berpuasa dan juga berbuka serta menikahi perempuan. Barang siapa yang tidak suka dengan sunnahku, maka dia bukan bagian dari kelompokku”²

Dalam mendefinisikan pernikahan, ulama fikih berbeda pendapat. Akan tetapi dapat diketahui bahwa pendefinisian ulama klasik hanya mengarah pada kebolehan hubungan kelamin setelah adanya akad pernikahan. Hal ini tentu berbeda dengan pendefinisian yang dilakukan oleh kebanyakan ulama kontemporer yang tidak hanya memandang pernikahan sebagai sarana penghalalan hubungan kelamin saja, tetapi juga pergaulan dalam arti yang lebih luas sehingga akan melahirkan hak dan kewajiban di antara keduanya.³

Definisi yang dimunculkan oleh ulama kontemporer sepertinya sejalan dengan definisi yang dipaparkan dalam pasal 1 Undang-undang RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dengan menggunakan istilah perkawinan. Dalam pasal tersebut dinyatakan bahwa: “Perkawinan merupakan ikatan lahir batin

² Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, cet. 4 (Jakarta: Kencana, 2013), 76-78.

³ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, cet. 3 (Jakarta: Kencana, 2009), 37-39.

antara seorang pria dan wanita sebagai suami dan istri dengan tujuan membentuk keluarga/rumah tangga yang bahagia serta kekal berdasarkan Ketuhanan YME”.⁴ Definisi ini kembali dikuatkan dengan pasal 2 dan 3 Kompilasi Hukum Islam yang juga menyebutkan istilah pernikahan di samping perkawinan. Dalam pasal tersebut dipaparkan bahwa: “Perkawinan yang menurut hukum Islam adalah pernikahan merupakan suatu akad yang sangat kuat/mitssaqan ghalidzan guna mentaati perintah Allah yang mana melaksanakannya termasuk ibadah dengan tujuan untuk mewujudkan kehidupan berumah tangga yang Sakinah, mawaddah dan rahmah”.⁵

Dari kedua peraturan di atas, semakin jelas bahwa tujuan dari pernikahan tidak hanya sebagai penghalalan hubungan kelamin tetapi lebih dari itu, yaitu untuk membentuk keluarga yang kekal dan bahagia berdasarkan Ketuhanan YME (sakinah, mawaddah dan rahmah). Untuk mewujudkan tujuan ini, perkawinan/pernikahan tidak hanya harus dilakukan sesuai dengan hukum Islam tetapi juga harus dicatat agar terjaminnya ketertiban suatu pernikahan dalam masyarakat.⁶

Ketentuan mengenai pencatatan pernikahan sebenarnya telah ada sebelum Undang-undang RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yaitu dapat ditemukan dalam Undang-undang RI No. 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk *jo* Undang-undang RI No. 32 Tahun 1954 tentang Penetapan Berlakunya Undang-undang RI No. 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk di Seluruh Daerah Luar Jawa dan Madura. Dalam pasal 1 ayat (1) Undang-undang RI No. 22 Tahun 1946 tersebut dipaparkan bahwa: “Nikah yang dilakukan menurut Islam diawasi oleh PPN atau pejabat lain yang diangkat/

⁴ Undang-undang RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

⁵ Kompilasi Hukum Islam.

⁶ Ibid.

ditunjuk oleh Menteri Agama serta harus diberitahukannya talak dan rujuk yang dilakukan menurut Islam kepada PPN”⁷

Aturan mengenai pencatatan pernikahan semakin jelas dengan diterbitkannya Peraturan Pemerintah RI No. 9 Tahun 1945 tentang Pelaksana Undang-undang RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan meskipun dengan menggunakan istilah perkawinan. Di dalamnya dijelaskan lebih rinci mengenai gambaran pencatatan perkawinan beserta tata caranya termasuk di dalamnya terdapat penjelasan mengenai persyaratan pemberitahuan kehendak melangsungkan perkawinan, pemeriksaan, pengumuman, pelaksanaan perkawinan sampai dokumen akhir yang akan diberikan kepada pasangan suami istri yaitu berupa akta nikah.⁸

Lebih lanjut, ketentuan mengenai pencatatan pernikahan secara khusus dapat ditemukan dalam Peraturan Menteri Agama, telah terbit Peraturan Menteri Agama yang mengatur tentang pencatatan pernikahan tersebut meskipun dengan menggunakan istilah yang berbeda-beda. Adapun dalam perkembangannya, yaitu PMA RI No. 11 Tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah yang ditetapkan pada tanggal 25 Juni 2007, kemudian dirubah menjadi PMA RI No. 19 Tahun 2018 tentang Pencatatan Perkawinan yang diterbitkan pada tanggal 27 Agustus 2018 dan terakhir dengan waktu yang singkat dirubah lagi menjadi PMA RI No. 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan yang diterbitkan pada tanggal 30 September 2019.

Adapun dengan beberapa kali perubahan PMA tersebut, tentunya berimplikasi juga terhadap perubahan atas beberapa ketentuan mengenai pencatatan pernikahan di dalamnya. Yang menjadi menarik juga, jika perubahan pertama membutuhkan waktu lebih dari 11 tahun, perubahan kedua terjadi hanya dalam rentang waktu 1 tahun lebih sedikit. Lantas apa saja dinamika yang terjadi dengan adanya ketiga PMA tersebut akan menjadi

⁷ Undang-undang No. 22 Tahun 1946 Tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk.

⁸ Peraturan Pemerintah RI No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksana Undang-undang RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

pokok pembahasan dalam tulisan ini dengan menggunakan metode perbandingan. Ini penting dilakukan karena hasil dari perbandingan ini ke depannya dapat dianalisis lebih jauh untuk mengetahui ketepatan perubahan yang dilakukan dengan beberapa teori yang mendukung tentunya.

Perbandingan Ketentuan Pencatatan Pernikahan dalam Peraturan Menteri Agama

Sebagaimana yang telah disampaikan pada uraian sebelumnya, bahwa Peraturan Menteri Agama yang mengatur tentang Pencatatan Pernikahan telah mengalami perubahan sebanyak dua kali, yang diawali dengan PMA RI No. 11 Tahun 2007 kemudian PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan terakhir menjadi PMA RI No. 20 Tahun 2019. Adapun jika ketiga PMA tersebut dibandingkan, maka berikut hasil perbandingannya:

1. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Bab Ketentuan Umum

Jika dilihat ketentuan umum pada PMA RI No. 11 Tahun 2007, PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA No. 20 Tahun 2019 dapat diketahui beberapa hal:

a. Dalam hal pendefinisian istilah

1) Adanya perubahan pendefinisian terhadap beberapa istilah

Dalam mendefinisikan istilah yang ada, ketiga PMA tersebut cenderung berbeda tetapi meskipun kebanyakan di antaranya tidak sampai menyebabkan perbedaan substansi. Adapun jika dilihat, pendefinisian pada PMA RI No. 20 Tahun 2019 dilakukan secara lebih rinci, misalnya saja dalam mendefinisikan istilah Kantor Urusan Agama dan penghulu.

2) Adanya perubahan beberapa istilah yang didefinisikan

Jika ketiga PMA tersebut disandingkan, dapat diketahui bahwa terdapat beberapa istilah yang ada di PMA RI No. 11 Tahun 2017 dirubah di PMA RI No. 19 Tahun 2018 kemudian dikembalikan ke istilah sebelumnya pada PMA RI No. 20 Tahun 2019. Dalam hal ini, PMA RI No. 11 Tahun 2017 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 lebih menggunakan istilah nikah, misalnya akta nikah dan buku nikah, sedangkan PMA RI No. 19 Tahun 2018 lebih menggunakan istilah perkawinan, misalnya akta perkawinan dan buku pencatatan perkawinan.

- 3) Adanya penambahan beberapa istilah untuk didefinisikan

Ada beberapa istilah yang sebelumnya tidak ada di PMA RI No. 11 Tahun 2007 kemudian ada di kedua PMA setelahnya, misalnya Kepala KUA Kecamatan, kartu perkawinan/nikah dan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam. Ada juga yang di kedua PMA sebelumnya tidak ada namun di PMA terakhir ada, misalnya Pencatatan Perkawinan, Pegawai Pencatat Nikah dan Pegawai Pencatat Nikah di Luar Negeri serta Sistem Informasi Manajemen Nikah.⁹

- 4) Adanya penghapusan beberapa istilah yang didefinisikan

Istilah kepala seksi, Buku Pendaftaran Cerai Talak dan Cerai Gugat yang ada di PMA RI No. 11 Tahun 2017 tidak ditemukan lagi baik di PMA RI No. 19 Tahun 2018 maupun di PMA RI No. 20 Tahun 2019. Istilah pengadilan ada di PMA RI No. 11 Tahun 2017 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 tetapi tidak dicantumkan di PMA RI No. 19 Tahun 2018.

⁹ PMA RI No. 11 Tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah; PMA RI No. 19 Tahun 2018 tentang Pencatatan Perkawinan; PMA RI No. 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan.

Istilah Pembantu Pegawai Pencatat Nikah juga tidak dicantumkan di PMA terakhir meskipun pada PMA kedua ada dengan istilah yang berbeda.

- b. Dalam hal penjelasan mengenai pencatatan perkawinan Penjelasan mengenai pencatatan perkawinan baru ditemukan di PMA No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019, meskipun ada yang berbeda di antara keduanya. Perbedaan tersebut terletak pada tahapan pencatatan perkawinan/nikah, yang mana pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 tahapannya meliputi: pendaftaran kehendak perkawinan, pengumuman kehendak perkawinan, pelaksanaan pencatatan perkawinan dan penyerahan Buku Pencatatan Perkawinan, sedangkan dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 meliputi keempat tahapan yang disebutkan dalam PMA sebelumnya namun dengan penggantian istilah perkkawinan menjadi nikah ditambah dengan tahap pemeriksaan nikah sesudah tahap pendaftaran perkawinan/nikah. Perbedaan pengelompokkan ini bukan berarti pemeriksaan nikah tidak tercantum dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018, karena dalam PMA tersebut pemeriksaan nikah dimasukkan ke dalam Bab Pendaftaran Perkawinan.

2. Adanya Penghapusan Bab Pegawai Pencatat Nikah

Bab tentang Pegawai Pencatat nikah yang hanya dapat ditemukan di PMA RI No. 11 Tahun 2017 karena di PMA setelahnya bab ini tidak dihilangkan. Bab yang dimaksud tidak lain berisikan tentang pengertiannya, siapa yang menjabatnya, tugasnya ditambah dengan penjelasan mengenai pembantu PPN sebagai wakilnya. Hal ini kemungkinan besar karena pembahasan mengenai PPN dan Pembantu PPN LN telah dibahas pada ketentuan umum sehingga tidak membutuhkan bab tersendiri.¹⁰

¹⁰ Ibid.

3. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Bab Pemberitahuan Kehendak Menikah
Pemberitahuan kehendak menikah dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dikenal dengan istilah pendaftaran kehendak perkawinan dengan tiga bagian, yaitu permohonan, persyaratan administratif dan pemeriksaan dokumen serta pendaftaran kehendak nikah dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 dengan dua bagian saja karena pemeriksaan dokumen menjadi bab tersendiri. Beberapa perubahan lain yang dimaksud adalah:
 - a. Pemberitahuan/pendaftaran yang awalnya disampaikan kepada PPN tempat tinggal istri berubah menjadi dilakukan di KUA Kecamatan tempat akad pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019.
 - b. Adanya penambahan terkait waktu pendaftaran nikah yang belum ditemukan di PMA RI No. 11 Tahun 2007 yaitu minimal 10 hari kerja sebelum akad atau harus adanya dispensasi dari camat jika kurang dari waktu yang ditentukan (Pada PMA RI No. 20 Tahun 2019 dispensasi juga dapat diperoleh dari Kepala Perwakilan RI di luar negeri).
 - c. Adanya perubahan, penambahan maupun pengalihan persyaratan administratif yang jika dirinci surat keterangan nikah dan surat keterangan orang tua di PMA RI No. 11 Tahun 2017 menjadi surat pengantar nikah dan KK, berlakunya kembali surat keterangan kelahiran di samping akte kelahiran di PMA RI No. 20 Tahun 2019, ditambahkannya KTP di PMA RI 19 Tahun 2018 dan diperluas di PMA terakhir, ditambahkannya surat rekomendasi perkawinan/nikah dan izin dari wali lain jika walinya telah meninggal dunia atau tidak mampu yang belum ditetapkan di PMA RI No. 11 Tahun 2017 (dalam PMA terakhir ditambahkan pengampu di samping wali lainnya).

Adanya penghapusan mengenai penggantian buku pendaftaran talak/cerai di PMA No. 11 Tahun 2007 dan pengalihan mengenai penerjemahan izin nikah serta dihilangkannya poin izin menikah dari kedutaan atau perwakilannya bagi WNA karena poin ini dialihkan dipembahasan tentang perkawinan/pernikahan WNA. Selain itu, hanya disebutkannya dispensasi pengadilan bagi calon suami dan tidak untuk calon istri pada PMA terakhir.¹¹ Hal ini kemungkinan besar karena *judicial review* mengenai usia nikah masih proses dan baru diputuskan dengan terbitnya Undang-undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang disahkan pada tanggal 14 Oktober 2019.¹²

- d. Adanya tambahan pembahasan khusus mengenai persyaratan administrasi bagi WNI yang tinggal di luar negeri dan sama sekali tidak memiliki dokumen kependudukan yang tentunya lebih sederhana daripada persyaratan administrasi umumnya.
4. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Bab Pengumuman Kehendak Nikah

Istilah pengumuman kehendak nikah digunakan dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019, sedangkan dalam PMA No. 19 Tahun 2018 digunakan istilah pengumuman kehendak perkawinan. Adapun pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 yang mengumumkan adalah PPN di tempat tertentu KUA Kecamatan setempat atau tempat lain yang mudah diketahui dalam waktu sepuluh hari kerja, sedangkan pada PMA RI 19 Tahun 2018 yang mengumumkan adalah Kepala KUA atau penghulu di KUA Kecamatan atau media lain yang mudah diakses dalam waktu sepuluh hari

¹¹ Ibid.

¹² Undang-undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

kerja sejak pendartaran atau setelah mendapat dispensasi dari camat, serta adanya penambahan PPN LN sebagai pemeriksa dan Kantor Perwakilan RI di luar negeri serta penghapusan waktu pengumuman dalam PMA terakhir.

5. Adanya Penghapusan Bab Persetujuan dan Dispensasi Usia Nikah

Bab mengenai Persetujuan dan Dispensasi Usia Nikah ini hanya ditemukan di PMA RI No. 11 Tahun 2007 dan tidak ditemukan lagi di dua PMA setelahnya. Hal ini kemungkinan besar karena isi dari bab tersebut sudah terwakili dalam pembahasan persyaratan administrasi sebelumnya.

6. Adanya Penghapusan Bab Pencegahan Pernikahan

Bab Pencegahan Pernikahan yang ada di PMA RI No. 11 Tahun 2007 dihilangkan pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 maupun pada PMA RI No. 20 Tahun 2019. Adapun dalam bab tersebut dijelaskan mengenai siapa saja yang dapat mengajukan pencegahan pernikahan beserta sebab dan kemana pencegahan tersebut diajukan. Selain itu, dijelaskan pula beberapa larangan untuk PPN terkait pencatatan nikah.

7. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Pemeriksaan Nikah.

Beberapa perubahan yang dimaksud yaitu:

- a. Istilah pemeriksaan nikah pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 diganti dengan istilah pemeriksaan dokumen pada kedua PMA yang terbit setelahnya.
- b. Jika pada PMA No. 11 Tahun 2007 pemeriksaan dilakukan oleh adalah PPN atau Pembantu PPN, sedangkan pada PMA No. 19 Tahun 2018 adalah Kepala KUA atau Penghulu dan ditambah dengan PPN LN pada PMA terakhir.¹³

¹³ PMA RI No. 11 Tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah; PMA RI No. 19 Tahun 2018 tentang Pencatatan Perkawinan; PMA RI No. 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan.

- c. Adanya penyebutan dengan jelas mengenai tempat pemeriksaan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 yaitu di wilayah kecamatan tempat akad dan ditambah di Kantor Perwakilan di luar negeri pada PMA terakhir serta tidak adanya pemeriksaan di luar wilayah kecamatan sebagaimana yang tertuang dalam PMA No. 11 Tahun 2007.
 - d. Adanya ketentuan batasan waktu untuk melengkapi kekurangan dokumen yang disebutkan dalam PMA No. 19 Tahun 2018 dan PMA No. 18 Tahun 2019, yaitu paling lambat satu hari kerja sebelum nikah dilaksanakan.
 - e. Jika penolakan kehendak nikah di PMA RI No. 11 Tahun 2007 menjadi bab tersendiri, namun di PMA No. 19 Tahun 2018 dimasukkan dalam Bab Pendaftaran Kehendak Nikah dan dimasukkan Bab Pemeriksaan Dokumen dalam PMA No. 20 Tahun 2019. Selain itu, penjelasan mengenai pengajuan keberatan pada pengadilan dan kelanjutannya yang disebutkan di PMA RI No. 11 Tahun 2007 juga dihilangkan oleh kedua PMA setelahnya.
8. Adanya Perubahan, Penambahan serta Penghapusan Ketentuan dalam Bab Akad Nikah dan Pencatatan Nikah
- Bab Akad Nikah dan Pencatatan Nikah di PMA RI No. 11 Tahun 2007 dijadikan satu menjadi Pelaksanaan Pencatatan Perkawinan di PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan Pelaksanaan Pencatatan Nikah di PMA RI No. 20 Tahun 2019. Adapun beberapa perubahan yang dapat ditemukan adalah:
- a. Penghapusan larangan akad nikah dilakukan sebelum masa pengumuman berakhir kecuali jika ada dispensasi dari camat yang kemungkinan besar karena hal ini cukup dipahami dengan adanya Bab Pengumuman Kehendak Perkawinan/Nikah.
 - b. Dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 disebutkan rukun perkawinan/nikah yang meliputi: calon suami, calon istri, wali, dua orang

saksi dan ijab qabul. Penjelasannya pun lebih rinci dan sistematis dibandingkan dengan yang ada di PMA RI No. 11 Tahun 2007.

- c. Dihilangkannya persyaratan merdeka untuk wakil calon mempelai di PMA RI No. 11 Tahun 2017 dan digantinya minimal usia wakil dari 19 tahun menjadi 21 tahun sehingga di PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 persyaratan wali meliputi: laki-laki, Islam, minimal usia 21 tahun, berakal dan adil. Selain itu ada tambahan materai dalam surat kuasa yang awalnya hanya disahkan oleh PPN atau Kantor Perwakilan RI diberikan peluang kepada Kepala KUA Kecamatan dan penghulu sebagai pengganti dari PPN.¹⁴
- d. Dihilangkannya syarat merdeka dan usia wali nasab yang ada di PMA RI No. 11 Tahun 2007 sehingga pada kedua PMA setelahnya persyaratan wali nasab meliputi: laki-laki, Islam, baligh, berakal dan adil. Urutan wali nasabpun dipaparkan dengan jelas di PMA No. 19 Tahun 2018 yang dimulai dari bapak kandung, bapak dari bapak, bapak dari kakek, saudara laki-laki kandung, saudara laki-laki seapak, anak laki-laki saudara laki-laki kandung, anak laki-laki saudara laki-laki seapak, paman sekandung, paman seapak, anak paman sekandung, anak paman seapak, cucu paman sekandung, cucu paman seapak, paman bapak sekandung, paman bapak seapak, anak paman bapak sekandung, anak paman bapak seapak, saudara laki-laki kakek sekandung, saudara laki-laki kakek seapak, anak kandung saudara kandung kakek sampai anak saudara laki-laki kakek seapak. Akan tetapi, urutan wali nasab hanya sampai pada anak paman bapak seapak dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019.
- e. Jika pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 yang mewakili wali adalah PPN, penghulu, Pembantu PPN atau orang lain yang memenuhi syarat dan dalam PMA RI No. 19 Tahun

¹⁴ Ibid.

2018 disebutkan Kepala KUA Kecamatan, penghulu, P4 atau juga orang lain yang memenuhi syarat, maka ditambahkan PPN LN dan digantinya istilah P4 menjadi PPPN di PMA RI No. 20 Tahun 2019.

- f. Surat *taukil* wali yang belum ada dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007, dijelaskan dalam kedua PMA setelahnya dengan penggantian bahasa “diketahui” dalam PMA RI No.19 Tahun 2018 menjadi “dihadapan” pada PMA RI No. 20 Tahun 2019 yang memperlihatkan adanya penegasan prosesnya. Selain itu, surat *taukil* wali tidak hanya dapat dibuat dihadapan Kepala KUA Kecamatan tetapi juga dihadapan penghulu atau PPN LN yang disesuaikan dengan domisili wali.
- g. Dirincikannya persoalan wali hakim dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019. Pada PMA RI No. 19 Tahun 2018, penyebab wali hakim dapat bertindak sebagai wali meliputi: wali nasabnya tidak ada, *adhal*, tidak diketahui keberadaannya, tidak dapat dihadiran karena dalam masa tahanan, dan tidak ada yang Islam. Adapun dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 ditambahkan dua penyebab lainnya, yaitu walinya dalam keadaan ihram atau menjadi pengantin sendiri. Selain itu, dalam pembuktian wali yang tidak diketahui keberadaannya ditambahkan persyaratan adanya dua orang saksi dalam pembuatan surat pernyataan.¹⁵
- h. Dihilangkannya syarat usia dan merdeka pada saksi yang ada di PMA RI No. 11 Tahun 2007 sehingga di kedua PMA setelahnya syarat saksi hanya laki-laki, Islam, baligh, berakal dan adil. Selain itu, juga dihilangkannya keterangan tentang “PPN, Penghulu dan/atau Pembantu PPN dapat diterima menjadi saksi”.
- i. Adanya penegasan bahwa ijab dapat dilakukan oleh orang yang mewakili. Dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 hanya dinyatakan bahwa: “Ijab dalam Akad dilakukan oleh

¹⁵ Ibid.

wali”, sedangkan point ini ditambahkan dengan kalimat “atau yang mewakili” pada PMA RI No. 20 Tahun 2019. Dikatakan hanya penegasan karena meskipun belum ada penyebutan “yang mewakili” pada PMA RI No. 2018 namun sebenarnya sudah tercakup dengan adanya konsep *taukil* wali di dalam peraturan tersebut. Adapun dalam PMA RI No. 11 Tahun 2017 tidak ada perincian mengenai siapa yang melakukan ijab dan qabul dalam pernikahan.

- j. Dihilangkannya ketentuan dalam PMA No. 11 Tahun 2007 yang menjelaskan bahwa akad nikah pada dasarnya dilaksanakan di wilayah tempat tinggal calon istri dan harus mendapatkan surat rekomendasi nikah jika di luar wilayah tersebut. Peruntukan surat rekomendasi ini berubah pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 yaitu untuk pernikahan yang dilakukan di luar tempat tinggal calon suami dan calon istri.
- k. Dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007 pada dasarnya akad nikah dilaksanakan dihadapan PPN/penghulu/Pembantu PPN di tempat tinggal calon istri, sedangkan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dilaksanakan dihadapan Kepala KUA Kecamatan atau penghulu di wilayah tempat akad dan adanya tambahan PPN LN di PMA RI No. 20 Tahun 2019.
- l. Perubahan mengenai tempat akad yang awalnya hanya disebutkan di KUA Kecamatan maupun luar KUA Kecamatan sebagaimana yang dipaparkan dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007 kemudian ada tambahan pada jam kerja di PMA RI No. 19 Tahun 2018 serta ada tambahan di Kantor Perwakilan RI di luar negeri pada PMA RI No. 20 Tahun 2019. Selain itu yang awalnya atas permintaan calon pengantin dan persetujuan PPN menjadi atas permintaan calon pengantin saja kemudian berubah lagi

atas permintaan calon pengantin dan persetujuan Kepala KUA Kecamatan/Penghulu/PPN LN.¹⁶

- m. Diperluasnya alasan diperbolehkannya menugaskan P4/PPP. Pelaksanaan akad di daerah terdalam, terluar dan perbatasan yang menjadi alasan diperbolehkannya Kepala KUA Kecamatan menugaskan P4 dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 diperluas dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 dengan alasan “keterbatasan Penghulu” atau “tidak dapat hadirnya PPN LN dalam peristiwa nikah” untuk dapat menugaskan PPP. Ketentuan ini tidak ditemukan dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007.
 - n. Pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 yang mencatat peristiwa nikah dalam akad nikah adalah PPN dan ditandatangani oleh suami, istri, wali, saksi dan PPN, sedangkan yang mencatat akad dalam akta perkawinan di PMA RI No. 19 Tahun 2018 adalah kepala KUA dan ditandatangani oleh suami, istri, wali, saksi, penghulu dan Kepala KUA Kecamatan dan adanya penambahan PPN LN sebagai ganti dari Kepala KUA Kecamatan di PMA RI No. 20 Tahun 2019. Ketentuan selain kedua hal ini yang disebutkan di PMA RI No. 11 Tahun 2007 tidak diadopsi oleh kedua PMA setelahnya dalam hal pencatatan perkawinan/nikah dengan arti beberapa di antaranya masih diadopsi tetapi dalam pembahasan lain misalnya mengenai penyerahan buku nikah.
9. Adanya Pemisahan, Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan tentang Perjanjian Perkawinan
- Perjanjian perkawinan yang awalnya dijadikan satu dalam Bab Akad Nikah pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 menjadi bab tersendiri pada kedua PMA setelahnya. Adapun beberapa perubahan mengenai perjanjian perkawinan adalah:
- a. Adanya penegasan di PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 bahwa perjanjian nikah tidak

¹⁶ Ibid.

- hanya dapat dibuat sebelum perkawinan dilangsungkan tetapi juga pada waktu akad atau selama perkawinan.
- b. Adanya keharusan melibatkan notaris dalam pelaksanaan perjanjian perkawinan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 sehingga tidak cukup hanya bermaterai sebagaimana yang diatur dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007.
 - c. Pada PMA RI No. 11 Tahun 2007, pencatatan perjanjian perkawinan dilakukan oleh PPN didaftar pemeriksaan nikah, sedangkan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dilakukan oleh Kepala KUA Kecamatan dan dapat digantikan oleh PPN LN pada PMA RI No. 20 Tahun 2019 di Akta Perkawinan/Nikah dan Pencatatan Perkawinan/Nikah.
 - d. Tidak dimasukkannya ketentuan sigat talik dalam perjanjian perkawinan pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 sebagaimana yang disebutkan di PMA RI No. 11 Tahun 2007.¹⁷
 - e. Tidak disebutkan PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 berapa rangkapnya perjanjian perkawinan dibuat sebagaimana yang disebutkan di PMA RI No. 11 Tahun 2007 dengan perincian syarat dan tata caranya ditetapkan melalui Keputusan Direktur Jenderal Bimas Islam kemudian.
10. Adanya Pemisahan, Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan tentang Penyerahan Buku Nikah Penyerahan Buku Nikah yang awalnya disatukan dalam Bab Pencatatan Nikah dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007 akhirnya dipisah dalam bab tersendiri di kedua PMA setelahnya. Adapun beberapa perubahan dalam hal penyerahan Buku Nikah yaitu:
- a. Adanya tambahan PPN LN dalam penandatanganan Buku Nikah dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019.

¹⁷ Ibid.

- b. Adanya tambahan kartu perkawinan/nikah di samping Buku Nikah/Perkawinan yang dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019. Jika dilihat lebih lanjut, PMA RI No. 20 Tahun 2019 lebih rinci dalam mengatur mengenai kartu nikah ini, karena disebutkan juga banyaknya adalah satu buah dengan mengutamakan pada pasangan nikah tahun berjalan. Selain itu, dihilangkan keberadaan Keputusan Menteri Agama dan ditambah dengan keberadaan Keputusan Direktur Jenderal Bimas Islam.
 - c. Adanya tambahan ketentuan mengenai batas waktu keterlambatan penyerahan Buku Nikah dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 yaitu maksimal selama 7 hari dengan catatan terdapatnya hambatan pada penerbitan Buku Nikah.
11. Adanya Penambahan Perkawinan Campuran Disertai dengan Perubahan Ketentuannya

Bab mengenai Perkawinan Campuran tidak ditemukan di PMA RI No. 11 Tahun 2007, yang ada hanya pemaparan sepintas mengenai adanya syarat nikah dari kedutaan bagi WNA sebagaimana yang telah disinggung pada uraian sebelumnya. Akan tetapi, bab ini ditemukan di kedua PMA yang terbit setelahnya yaitu menjelaskan tentang perkawinan campuran yang dimaksud serta tempat dan persyaratan pencatatannya. Jika PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 dibandingkan, maka:

- a. Adanya penambahan persyaratan pernikahan campuran bagi WNA dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019, yaitu adanya legalisasi dari kedutaan negara yang bersangkutan terhadap surat izin menikah yang dibawa WNA dari negaranya. Selain itu, dalam hal negara asal suami tidak mengatur persoalan poligami, izinnnya dapat dilakukan pada Pengadilan Agama di Indonesia.¹⁸

¹⁸ Ibid.

- b. Adanya peluang pencatatan pernikahan antar WNA yang beragama Islam di KUA Kecamatan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2008 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 dengan ketentuan melengkapi persyaratan administrasi yang telah ditetapkan serta lebih dipaparkan di PMA RI No. 20 Tahun 2019 bahwa pernikahannya berlaku ketentuan nikah di luar kantor.
12. Adanya Penambahan Bab Pengadministrasian Peristiwa Perkawinan/Nikah Disertai dengan Perubahan Ketentuannya Terdapat penambahan Bab dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 yaitu Bab tentang Pengadministrasian Peristiwa Perkawinan/Nikah yang belum ada di PMA No. 11 Tahun 2007 yang berisi tentang pelaksanaan administrasi pencatatan perkawinan termasuk di dalamnya adalah perihal pengesahan perkawinan. Adapun beberapa tambahan ketentuan dan perubahannya adalah sebagai berikut:
- a. PMA RI No. 19 Tahun 2018 menggunakan kata pengadministrasian peristiwa perkawinan sedangkan PMA RI No. 20 Tahun 2019 menggunakan istilah pengadministrasian peristiwa nikah.
 - b. Adanya penjelasan mengenai pelaksanaan administrasi pencatatan yaitu dilakukan secara *online* dan masih dapat secara *offline* jika belum terhubungnya KUA Kecamatan dengan jaringan. Perbedaannya adalah pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 masih menggunakan aplikasi sistem informasi manajemen perkawinan berbasis *online*, sedangkan pada PMA RI No. 20 Tahun 2019 menggunakan aplikasi SIMKAH berbasis web¹⁹ yang merupakan pengembangan dari aplikasi sebelumnya (SIMKAH berbasis desktop) dan diluncurkan pada

¹⁹ Ibid.

tanggal 8 November 2018 oleh Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin.²⁰

- c. Adanya ketentuan bahwa *isbat* dapat dilakukan di KUA Kecamatan yang ditunjuk oleh PA, atau jika tidak ada penunjukan dapat dilakukan dengan dasar surat permohonan dan pernyataan belum pernah dicatatkan sebelumnya serta surat keterangan dari Lurah/Kepala Desa setempat. Akan tetapi syarat keterangan ini dihilangkan dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019. Selain itu, terdapat perbedaan istilah juga bagi yang mencatat *isbat* di Kantor Perwakilan RI, yaitu PPN/penghulu dalam PMA RI No. 18 Tahun 2019 dan PPN LN dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 meskipun kemungkinan besar substansinya adalah sama.

13. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Bab Pencatatan Nikah di Luar Negeri

Dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007, terdapat salah satu bab tentang Pencatatan WNI di luar negeri yang hanya berisi penjelasan bahwa pernikahan tersebut harus dilakukan sesuai dengan Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Luar Negeri RI No, 589 Tahun 1999 dan No. 182/OT/X/99/01 Tahun 1999 tentang Petunjuk Pelaksanaan Perkawinan WNI di Luar Negeri. Hal ini tentunya berbeda dengan kedua PMA sesudahnya yang mengatur tentang Pencatatan Perkawinan/Nikah di Luar Negeri yang secara langsung dapat menggambarkan bahwa perkawinan/nikah tersebut dapat dilakukan antar WNI atau antara WNI dan WNA. Di dalamnya juga diatur tentang syarat, tata cara pelaksanaan dan pendaftaran buktinya. Adapun jika PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 dibandingkan berikut hasilnya:

²⁰ Republika.co.id, “Penjelasan Kemenag Soal Penerbitan Kartu Nikah”, dalam <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/11/12/pi1dgz313-penjelasan-kemenag-soal-penerbitan-kartu-nikah>, diakses pada 15 Juni 2020.

- a. Adanya penambahan persyaratan administrasi dalam pencatatan nikah di luar negeri
Dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 persyaratan administrasi yang harus dilengkapi untuk pernikahan yang dilangsungkan di luar negeri hanya surat pengantar dari lurah/kepala desa, fotokopi KTP, KK dan Akta Kelahiran, Rekomendasi Perkawinan dari KUA Kecamatan dan pasfoto, berbeda dengan yang di PMA RI No. 20 Tahun 2019, yang mana menggunakan persyaratan untuk WNI dan/WNA yang lebih banyak dan tidak disebutkannya ketentuan mengenai pasfoto di dalamnya.
- b. Adanya penambahan persyaratan nikah di luar Kantor Perwakilan RI
Dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018, untuk menikah di luar Kantor Perwakilan RI hanya disyaratkan sesuai dengan ketentuan perundang-undangan negara setempat, tetapi dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 ditambahkan syarat berupa tidak dilanggarnya ketentuan perundang-undangan perkawinan yang berlaku di Indonesia oleh WNI. Setelah itu harus ada penerbitan surat keterangan oleh PPN LN setelah bukti pernikahan didaftarkan ke Kantor Perwakilan RI.²¹
- c. Adanya penambahan ketentuan mengenai keterlambatan dalam pendaftaran bukti pernikahan di Kantor KUA Kecamatan
Dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 disebutkan bahwa bagi yang melebihi satu tahun dalam pendaftaran pernikahan WNI di luar negeri pasca kembali ke tanah air, harus membuat pernyataan tentang kebenaran dokumen serta alasan keterlambatannya. Ketentuan ini belum diungkapkan di PMA sebelumnya.

²¹ PMA RI No. 11 Tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah; PMA RI No. 19 Tahun 2018 tentang Pencatatan Perkawinan; PMA RI No. 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan.

14. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Bab Pencatatan Rujuk

Jika pencatatan rujuk dalam ketiga PMA tersebut dibandingkan, maka berikut hasilnya:

- a. Adanya tambahan surat pengantar dari lurah/kepala desa di samping akta cerai dalam pemberitahuan rujuk pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019.
 - b. Pada PMA RI No. 11 Tahun 2007, pemberitahuan rujuk kepada PPN sedangkan pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 kepada Kepala KUA Kecamatan atau penghulu dan ada tambahan PPN LN untuk yang dilakukan di Kantor Perwakilan RI dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019.
 - c. Dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007, yang memeriksa dan meneliti persyaratan rujuk serta menyaksikan ikrar rujuk adalah PPN/penghulu/Pembantu PPN, sedangkan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 adalah Kepala KUA Kecamatan/penghulu dan ada tambahan PPN LN untuk rujuk yang dilakukan di Kantor Perwakilan RI dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019.
 - d. Adanya peluang penghulu di samping Kepala KUA untuk mencatat peristiwa rujuk dalam akta rujuk pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan ditambah PPN LN pada PMA RI No. 20 Tahun 2019.
 - e. Kewajiban KUA untuk menyampaikan pemberitahuan rujuk ke pengadilan guna pengambilan buku nikah dihilangkan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 dan diganti dengan penyerahan kutipan akta rujuk oleh suami istri ke PA guna mengambil Buku Pencatatan Perkawinan/Buku Nikah.
15. Adanya Penghapusan Bab tentang Pendaftaran Cerai Talak dan Cerai Gugat

Bab tentang Pendaftaran Cerai Talak dan Cerai gugat tidak ditemukan lagi di PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 dalam arti bab ini hanya ditemukan pada

PMA RI No. 11 Tahun 2017 yang berisi tentang kewajiban mendaftarkan peristiwa perceraian pada buku pendaftaran cerai dan mencatatnya pada Akta Nikah beserta caranya. Penghapusan bab ini kemungkinan besar karena peristiwa cerai sudah menjadi kewenangan pengadilan Agama bukan lagi KUA.²²

16. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Bab Sarana

PMA RI No. 11 Tahun 2007 cenderung ringkas dalam menjelaskan blanko/formulir pencatatan yaitu hanya disebutkan blanko pemeriksaan nikah, akta dan buku nikah, akta rujuk dan kutipannya serta selainnya ditetapkan oleh Direktur Jenderal Bimas Islam dan disediakan oleh Depag Provinsi. Selain itu, masih disebutkan pula formulir cerai dan talak yang sudah dihilangkan dalam kedua PMA setelahnya. Ada perubahan ketentuan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 mengenai formulir perkawinan/nikah:

- a. Adanya pemaparan formulir lain di samping yang ada dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007, yaitu surat pengantar perkawinan dan surat kematian dari lurah/kepala desa, permohonan kehendak perkawinan, persetujuan kedua calon mempelai, surat izin orang tua, penolakan kehendak perkawinan rujuk, pengumuman perkawinan, rekomendasi perkawinan, kartu nikah, duplikat buku pencatatan perkawinan, pendaftaran bukti perkawinan LN dan pemberitahuan rujuk serta ditambahkan formulir permohonan pencatatan *isbat* di PMA RI No. 20 Tahun 2019 dan penggantian seluruh istilah perkawinan dalam beberapa formulir tersebut menjadi nikah.
- b. Tidak ada penyebutan Menteri Agama dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019

²² Ibid.

serta penggantian penyedia formulir dari Depag Provinsi menjadi Kementerian Agama Kabupaten/Kota.

17. Adanya Perubahan, Penghapusan dan Penambahan Ketentuan dalam Bab Tata Cara Penulisan

Beberapa perubahan dan penambahan yang dimaksud adalah:

- a. Dihilangkannya keterangan tentang penggunaan huruf balok dan tinta hitam yang sebelumnya dipaparkan dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007 termasuk juga dalam hal ini penghilangan peristiwa cerai/talak.
- b. Pengisian blanko/formulir menggunakan mesin tik/computer dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007. Hal ini tentu berbeda dengan yang berlaku pada PMA setelahnya, yaitu melalui aplikasi SIMKAH pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan SIMKAH berbasis web pada PMA RI No. 20 Tahun 2019 meskipun keduanya masih memperbolehkan pengisian secara manual jika fasilitas KUA Kecamatan tidak mendukung.²³
- c. Adanya tambahan ketentuan penggantian Buku Nikah jika terjadi kesalahan penulisan pada PMA RI No. 20 Tahun 2019 dan pemunculan kembali cara perbaikan penulisan pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 yang sebelumnya dihilangkan pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 yang diperuntukkan jika ketersediaan Buku Nikah terbatas.
- d. Pencatatan perubahan nama dalam Buku Nikah yang awalnya didasarkan pada penetapan pengadilan negeri setempat menjadi berdasarkan akta kelahiran yang baru dan perubahan data perseorangan yang awalnya didasarkan pada surat pengantar dari lurah/kepala desa menjadi berdasarkan surat keterangan dari Dispendukcapil yang tata caranya ditetapkan dengan Keputusan Direktur Jenderal Bimas Islam.

18. Adanya Perubahan, Penghapusan dan Penambahan Ketentuan dalam Bab Penerbitan Duplikat

²³ Ibid.

Ketentuan penerbitan duplikat dalam PMA RI No. 11 Tahun 2017 cenderung sangat singkat dimana hanya mengatur tentang siapa yang berwenang menerbitkan dan dasar penerbitannya berbeda dengan PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 yang cenderung lebih rinci dalam penjelasannya. Selain itu masih dipaparkannya duplikat kutipan putusan cerai yang tidak lagi diatur dalam kedua PMA setelahnya. Adapun jika kedua PMA dibandingkan, ada perbedaan berupa penambahan ketentuan dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 mengenai dapat digantinya Duplikat Buku Nikah dalam bentuk lembaran menjadi duplikat yang baru melalui permohonan kepada KUA Kecamatan yang telah menerbitkan sebelumnya.

19. Adanya Perubahan, Penambahan dan Penghapusan Ketentuan dalam Bab Pencatatan Perubahan Status

Jika PMA RI No. 11 Tahun 2017, PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 dibandingkan, maka berikut hasilnya:

- a. Pencatatan perubahan status di PMA RI No. 11 Tahun 2017 dan PMA RI No. 19 Tahun 2018 sama-sama dilakukan oleh Kepala KUA Kecamatan meskipun dengan penggunaan istilah yang berbeda serta ditambahkan PPN LN dalam PMA No. 20 Tahun 2019. Hal ini berlaku juga dalam hal pembubuhan tanda tangan.
- b. Pencatatan Nomor Buku Nikah pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 diganti dengan Nomor Putusan/Penetapan dari Pengadilan pada PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019.²⁴
- c. Catatan perubahan status pada Buku Pendaftaran Talak/Cerai jika seseorang menikah lagi dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007 diganti pada Akta Nikah jika seseorang telah bercerai dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan

²⁴ Ibid.

PMA RI No. 20 Tahun 2019. Selain itu ketentuan tentang perceraian yang didaftar di tempat lain pun dihilangkan.

20. Adanya Perubahan, Penghapusan, Penambahan Ketentuan dalam Bab Pengamanan Dokumen

Adapun jika PMA RI No. 11 Tahun 2017, PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 dibandingkan, maka hasilnya adalah sebagai berikut:

- a. Dihilangkannya dokumen talak dan cerai dalam PMA No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 serta ditambahkannya penyimpanan secara elektronik di samping manual beserta tempatnya dalam kedua PMA tersebut, yaitu ditambahkan gedung arsip khusus di PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan Kantor Perwakilan RI di PMA RI No. 20 Tahun 2019 untuk yang manual dan pembaharuan untuk yang *online* melalui arsip digital di PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan menggunakan aplikasi SIMKAH di PMA RI No. 20 Tahun 2019.
- b. Pengamanan dokumen dalam PMA RI No. 11 Tahun 2017 dan PMA RI No. 19 Tahun 2018 sama-sama dilakukan oleh Kepala KUA Kecamatan walaupun dengan penggunaan istilah yang berbeda serta adanya tambahan PPN LN dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019. Hal ini berlaku juga dalam hal pembubuhan tanda tangan.
- c. Yang melaporkan terjadinya kerusakan atau kehilangan dokumen karena *force majeure* pada PMA No. 11 Tahun 2007 dan PMA RI No. 19 Tahun 2018 adalah Kepala KUA Kecamatan dan adanya penamahan pelaporan oleh Kepala Kantor Perwakilan RI kepada Menteri Luar Negeri dan pihak yang berwenang dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019.

21. Adanya Perubahan, Penghapusan dan Penambahan Ketentuan dalam Bab Pengawasan

Bab Pengawasan yang ada pada PMA RI No. 11 Tahun 2017 diganti dengan istilah Supervisi dalam PMA RI No. 19 Tahun

2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019. Dari ketiga PMA tersebut didapat beberapa kesimpulan berikut:

- a. Dihilangkannya ketentuan pengawasan terhadap pelaksanaan talak di KUA Kecamatan pada PMA RI No. 11 Tahun 2007.²⁵
- b. Pengawasan pada PMA RI No. 11 Tahun 2007 dilakukan oleh Kepala KUA dan dilaporkan kepada Kepala Kantor Depag Kabupaten/Kota atau bisa dilakukan oleh Kepala Seksi ke KUA dan hasilnya dilaporkan ke Kepala Kantor Depag Agama Kabupaten/Kota dan diteruskan ke Kepala Kawil Depag Provinsi, sedangkan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 yang melakukan supervisi kepada KUA adalah pejabat Bimas Islam di Kemenag Kabupaten/Kota setiap 3 bulan, pejabat di bidang kepenghuluan tingkat provinsi setiap 6 bulan dan ditingkat pusat sesuai kebutuhan yang hasilnya dilaporkan kepada Direktur Jenderal Bimas Islam.
- c. Berita Acara Pemeriksaan di PMA RI No. 11 Tahun 2007 ditandatangani oleh Kepala Seksi dan Kepala KUA Kecamatan sedangkan pada kedua PMA setelahnya ditandatangani oleh Kepala KUA Kecamatan dan tim supervisi.

22. Adanya Penambahan Bab Pelaporan

Bab pelaporan yang tidak ditemukan di PMA No. 11 Tahun 2007 kemudian dimunculkan dalam PMA PMA RI No. 19 Tahun 2018 maupun PMA RI No. 20 Tahun 2019 dengan isian sebagai berikut:

- a. Adanya kewajiban Kepala KUA menyampaikan laporan kepada Kepala Kemenag Kabupaten/Kota setiap bulan baik berbentuk *hard* maupun *soft copy* dan ditambah PPN LN kepada Direktur Jenderal dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 dengan format sesuai Keputusan Direktu Jenderal Bimas Islam.

²⁵ Ibid.

- b. Laporan yang dimaksud terdiri atas: 1) data peristiwa perkawinan yaitu meliputi data perkawinan di kantor maupun luar kantor, rujuk, perkawinan campuran, usia nikah, Pendidikan dan ditambahkan data tentang *isbat* dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019; 2) formulir nikah; 3) PNPB Nikah dan rujuk; serta 4) bimbingan perkawinan. Dalam hal ini PMA RI No. 20 Tahun 2019 cenderung menggunakan istilah nikah/pernikahan.
- c. Pelaporannya pun berjenjang dan dilakukan setiap bulan. Adapun alurnya adalah setelah kepala KUA melaporkan kepada Kepala Kemenag Kabupaten/Kota selanjutnya Kepala Kemenag melaporkan kepada Kanwil Kemenag Provinsi kemudian Kepala Kanwil melaporkan kepada Direktur Jenderal Bimas Islam melalui surat elektronik dan SIMKAH.²⁶

23. Adanya Penghapusan Bab Sanksi

Bab tentang Sanksi hanya ditemukan dalam PMA RI No. 11 Tahun 2017 dan PMA PMA RI No. 19 Tahun 2018. Dalam PMA RI No. 11 Tahun 2017 disebutkan adanya sanksi untuk PPN dan penghulu serta pembantu PPN dengan jenis sanksi yang berbeda sedangkan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 sanksi hanya dijatuhkan kepada Kepala KUA Kecamatan, Penghulu dan PPN LN tanpa menyebut pembantu PPN. Akan tetapi ketentuan sanksi di kedua peraturan tersebut tidak ditemukan dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019.

24. Adanya Penambahan Bab Ketentuan Lain-lain

Ketentuan lain-lain yang tidak ditemukan PMA RI No. 11 Tahun 2017 maupun PMA RI No. 19 Tahun 2018 dimunculkan dalam PMA RI No. 20 Tahun 2019 yaitu mengenai:

- a. Pendaftaran bukti pernikahan eks KUA Kecamatan Provinsi Timor Timur dengan syarat membawa Buku Nikah asli dan surat keterangan dari kepala desa/lurah

²⁶ Ibid.

- setempat dan dicatat pada model NL dan memberikan catatan pada Buku Nikah tentang sudah terdaftarnya nikah di KUA Kecamatan.
- b. Dapatnya Kepala KUA Kecamatan menerbitkan surat keterangan mengenai status seseorang (belum menikah/ janda/ duda) untuk keperluan menikah dan/ atau lainnya yang didasarkan atas permohonan.
 - c. Dapatnya dicatat kembali Akta Nikah dan Buku nikah yang rusak maupun hilang karena *force majeure* setelah adanya penetapan pengadilan agama.
25. Adanya Penambahan dan Penghapusan Bab Ketentuan Peralihan
- Ketentuan Peralihan tentang penyesuaian berlakunya PMA maksimal 3 tahun sejak diundangkan dimunculkan dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan dihilangkan lagi dalam PMA No. 20 Tahun 2019.²⁷

Dinamika Ketentuan Pencatatan Perkawinan/Pernikahan dalam Peraturan Menteri Agama

Setelah dilakukan perbandingan antara PMA RI No. 11 Tahun 2007, PMA RI No. 19 Tahun 2018 dan PMA RI No. 20 Tahun 2019, maka dapat disimpulkan bahwa dinamika ketentuan Pencatatan Perkawinan/Pernikahan yang terjadi dalam ketiga PMA tersebut, yaitu:

1. Adanya penghapusan bab, yaitu Bab Pegawai Pencatat Nikah, Persetujuan dan Dispensasi Usia Nikah, Pencegahan Pernikahan, Pendaftaran Cerai Talak dan Cerai Gugat serta Bab Sanksi.
2. Adanya penambahan bab, yaitu Bab Pelaporan serta Bab Ketentuan Lain-lain

²⁷ Ibid.

3. Adanya penambahan bab disertai dengan perubahan ketentuannya, yaitu Bab Perkawinan Campuran serta Bab Pengadministrasian Peristiwa Perkawinan/Nikah.
4. Adanya perubahan, penambahan dan penghapusan beberapa ketentuan, yaitu dalam Bab Ketentuan Umum, Pemberitahuan Kehendak Nikah, Pengumuman Kehendak Nikah, Pemeriksaan Nikah, Akad Nikah dan Pencatatan Nikah, Pencatatan Nikah di Luar Negeri, Pencatatan Rujuk, Sarana, Tata Cara Penulisan, Penerbitan Duplikat, Pencatatan Perubahan Status, Pengamanan Dokumen serta Bab Pengawasan.
5. Adanya pemisahan, perubahan, penambahan dan penghapusan ketentuan, yaitu dalam Bab Perjanjian Perkawinan serta Bab Penyerahan Buku Nikah
6. Adanya penambahan dan penghapusan bab, yaitu Bab Ketentuan Peralihan.

Jika dianalisis lebih jauh, dinamika yang terjadi dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 lebih banyak daripada yang terjadi di PMA RI No. 20 Tahun 2019, baik berupa perubahan, penambahan, penghapusan maupun pemisahan, baik dalam segi bab maupun ketentuan dalam bab. Hal ini, kemungkinan besar karena rentang waktu pergantian PMA RI No. 11 Tahun 2007 ke PMA RI No. 19 Tahun 2018 lebih lama dibanding pergantian PMA RI No. 19 Tahun 2018 ke PMA RI No. 20 Tahun 2019, meskipun pada akhirnya, PMA RI No. 20 Tahun 2019 merupakan PMA yang terinci dan terlengkap dibanding kedua PMA sebelumnya. Berangkat dari temuan ini, dalam penggantian suatu peraturan perundang-undangan, termasuk PMA pejabat yang berwenang dalam hal tersebut harus lebih mempertimbangkan aspek ketepatan rentang waktu serta kebutuhan masyarakat.

Penutup

Dinamika ketentuan pencatatan pernikahan yang terjadi dalam PMA RI No. 11 Tahun 2007, PMA RI No. 19 Tahun 2018

dan PMA RI No. 20 Tahun 2019 berupa: 1) adanya penghapusan bab; 2) penambahan bab; 3) penambahan bab disertai dengan perubahan ketentuannya; 4) perubahan, penambahan dan penghapusan beberapa ketentuan dalam bab; 5) pemisahan, perubahan, penambahan dan penghapusan ketentuan dalam bab; serta 6) penambahan dan penghapusan bab. Adapun dinamika yang terjadi dalam PMA RI No. 19 Tahun 2018 lebih banyak daripada yang terjadi di PMA RI No. 20 Tahun 2019. Hal ini, kemungkinan besar karena rentang waktu pergantian PMA RI No. 11 Tahun 2007 ke PMA RI No. 19 Tahun 2018 lebih lama, meskipun pada akhirnya PMA RI No. 20 Tahun 2019 adalah yang terinci dan terlengkap dibanding kedua PMA sebelumnya. Oleh karena itu, dalam penggantian suatu peraturan perundang-undangan, termasuk PMA harus lebih mempertimbangkan aspek ketepatan rentang waktu serta kebutuhan masyarakat.

Daftar Pustaka

Manan, Abdul. *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, cet. 3. Jakarta: Kencana, 2012.

Republika.co.id, “Penjelasan Kemenag Soal Penerbitan Kartu Nikah”, dalam <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/11/12/pi1dgz313-penjelasan-kemenag-soal-penerbitan-kartu-nikah>, diakses pada 15 Juni 2020.

Syarifuddin, Amir. *Garis-garis Besar Fiqh*, cet. 4. Jakarta: Kencana, 2013.

-----, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, cet. 3. Jakarta: Kencana, 2009.

Kompilasi Hukum Islam.

Peraturan Pemerintah RI No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksana Undang-undang RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

PMA RI No. 11 Tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah.

PMA RI No. 19 Tahun 2018 tentang Pencatatan Perkawinan

PMA RI No. 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Pernikahan.

Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Undang-undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas
Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Undang-undang No. 22 Tahun 1946 Tentang Pencatatan Nikah,
Talak dan Rujuk.

OPTIMALISASI PERLINDUNGAN TERHADAP PEREMPUAN DAN ANAK MELALUI REFORMULASI KETENTUAN TALAK DI DEPAN PENGADILAN AGAMA

Ita Musarrofa

Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya.
E-mail: itaisme@gmail.com

Pendahuluan

Dalam proses menjadikan hukum keluarga Islam sebagai hukum substantif Peradilan Agama di Indonesia, baik melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun melalui Kompilasi Hukum Islam, tidak semua aturan Fikih Munakahat serta merta dipositifkan, tetapi pendapat-pendapat ulama dalam Fikih Munakahat tersebut dinegosiasikan dan disesuaikan dengan kultur masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, ada banyak ketentuan dalam peraturan bidang hukum keluarga tersebut yang mengalami keberanjakan dari Fikih Munakahat klasik.¹

Tentang keberajakan hukum keluarga Islam Indonesia, Amir Syarifuddin lebih jauh memetakan relasi hukum keluarga Islam Indonesia dengan Fikih Munakahat menjadi empat relasi:

¹ Khoiruddin Nasution menggunakan istilah keberanjakan untuk menyebut langkah maju hukum positif dari Fikih Munakahat. Keberanjakan bermakna perubahan ke arah lebih baik, atau setidaknya selangkah lebih maju dari Fikih Munakahat. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara, Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002).

pertama, ketentuan dalam hukum keluarga Islam Indonesia sepenuhnya mengikuti Fikih Munakahat, ia mencontohkan ketentuan tentang larangan perkawinan dan masa *iddah*. *Kedua*, ketentuan dalam hukum keluarga Islam Indonesia tidak ada dalam Fikih Munakahat tetapi ditetapkan karena kepentingan administratif. Ia mencontohkan ketentuan pencatatan perkawinan dan pencegahan perkawinan. *Ketiga*, ketentuan dalam hukum keluarga Islam Indonesia tidak ada dalam Fikih Munakahat, tetapi dicantumkan dengan alasan kemaslahatan. Contoh dalam hal ini adalah ketentuan batas minimal usia kawin. *Keempat*, ketentuan dalam hukum keluarga Islam Indonesia secara lahiriyah bertentangan dengan Fikih Munakahat, tetapi ditetapkan dengan pertimbangan kemaslahatan. Ia mencontohkan keharusan perceraian di depan Pengadilan Agama dan poligami dengan izin Pengadilan Agama.²

Ketentuan-ketentuan baru yang merefleksikan keberanjakan hukum keluarga Islam Indonesia dari fikih munakahat di atas, dalam proses perumusannya, tidak bisa dilepaskan dari perjuangan kaum perempuan yang gelisah dengan tidak adanya perlindungan negara terhadap kasus-kasus yang merugikan kaum perempuan dalam keluarga, seperti poligami dan talak yang seenaknya.³ Oleh karena itu, saat pertama kali disahkan, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 (selanjutnya disebut UUP), dipandang oleh banyak kalangan perempuan sebagai satu langkah maju ke arah perbaikan status perempuan Indonesia.⁴

Beberapa ketentuan baru hasil negosiasi fikih dengan kondisi sosial masyarakat Indonesia, disahkan dengan maksud merubah

² Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Prenada Media, 2009).

³ Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia, Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-lembaga Hukum* (Jakarta: PT. Intermasa, 1996), 175 dan 326. Surkanti Suryochondro juga menjelaskan latar belakang sejarah ini. Lihat Surkanti Suryochondro, *Potret Pergerakan Wanita di Indonesia* (Jakarta: CV. Rajawali, 1994), 103-104.

⁴ Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 1984), 104.

kebiasaan masyarakat agar tidak sewenang-wenang kepada kaum perempuan. Dengan meminjam istilah Roscoe Pound, sebagaimana dikutip oleh Najmi, ketentuan baru tersebut adalah alat rekayasa sosial (*a tool of social engineering*) untuk menggiring masyarakat melakukan tindakan yang dikehendaki oleh hukum.⁵

Meski telah diberlakukan sejak tahun 1975, ketentuan-ketentuan baru yang berbeda dengan Fikih Munakahat itu tidak sepenuhnya dilaksanakan masyarakat. Di kalangan masyarakat Tapal Kuda Jawa Timur misalnya, pernikahan sirri, pernikahan dini, dan poligami liar, masih menjadi kebiasaan masyarakat.⁶ Masyarakat daerah Tapal Kuda lebih percaya menyerahkan urusan keagamaan, termasuk masalah perkawinan, kepada otoritas lokal, kyai. Sementara kyai-kyai di sana, masih terus mensosialisasikan Fikih Munakahat klasik yang cenderung tidak berpihak pada kaum perempuan.⁷

Selain nikah sirri, pernikahan dini, dan poligami liar, talak di luar pengadilan juga masih menjadi hal biasa di kalangan masyarakat.⁸ Tidak terwujudnya idealita hukum (*law in book*) dalam realitas perilaku hukum masyarakat (*law in action*) dalam

⁵ B. Arief Sidharta Lili Rasjidi, *Filsafat Hukum, Mazhab dan Relevansinya* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), 98.

⁶ lihat misalnya penelitian yang dilakukan oleh Tim Pusat Studi Gender IAIN Sunan Ampel Surabaya Tsuroya Kiswati et. al., *Perkawinan di Bawah Tangan (Sirri) dan Dampaknya Bagi Kesejahteraan Istri dan Anak di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur* (Surabaya: Pusat Studi Gender, 2003), 11.

⁷ Ibid. lihat juga misalnya Ita Musarrofa, "Poligami: antara Legalitas Formal dan Legalitas Budaya (Studi Kasus Praktek Poligami Kyai Pesantren di Probolinggo Jawa Timur)," *Al-Mawarid Journal of Islamic Law*, no. 14 (2005).

⁸ lihat misalnya penelitian Defrianto, "Pandangan Tokoh Masyarakat Terhadap Talak di Luar Pengadilan Agama (Studi di Jorong Sitiung Kenagarian Sitiung Kecamatan Sitiung Kabupaten Darmasraya)," Skripsi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009), 61–62. Syukri, "Ikrar Talak di Luar Pengadilan (Studi Terhadap Pandangan Tuan Guru di Lombok)," Disertasi (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019), 119-137. Eko Pratama Putra, "Problematika Talak di Luar Pengadilan Bagi Masyarakat di Wliayah Tigaraksa," Skripsi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010), 54-60. Muhammad Dohri, "Talak di Luar Pengadilan Perspektif Ulama Buntet Pesantren Cirebon," Skripsi (Cirebon: IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2015). Munandar, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Talak di

hal talak di depan Pengadilan Agama, jelas berdampak buruk bagi perempuan dan anak. Selain tindakan yang sewenang-wenang, tidak adanya kepastian hukum bagi talak yang sudah dijatuhkan, menyebabkan perempuan tidak bisa menikah lagi secara sah yang otomatis berimbas pada ke-sah-an anak yang dilahirkan. Kerugian perempuan lainnya, tidak mendapatkan jaminan berupa nafkah Iddah, *mut'ah*, *hadanah*. Tidak hanya itu, persoalan harta bersama dan warisan juga tidak bisa dijamin dan dipastikan.⁹

Untuk itu, tulisan ini bermaksud membahas dampak diabaikannya ketentuan talak di depan Pengadilan Agama untuk kemudian diusulkan jalan keluar serta rasionalitasnya. Di banding penelitian terdahulu tentang talak di luar Pengadilan Agama, tulisan ini mempertegas pentingnya mencari jalan keluar bagi persoalan yang dialami kaum perempuan dalam keluarga. Selain itu, tulisan ini dimaksudkan sebagai sebetuk advokasi hak-hak kaum perempuan dalam keluarga, terutama hak atas legalitas dan keutuhan keluarga.

Talak di Depan Pengadilan dalam Hukum Positif dan Hukum Islam

Aturan negara terhadap praktik talak pertama kali muncul di tahun 1946, jauh sebelum UUP disahkan. Ketentuan pencatatan talak pada tahun 1946 tersebut di tuangkan dalam Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 Tentang Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk yang diberlakukan bagi umat Islam. Undang-undang yang diumumkan pada tanggal 21 November 1946 dan ditetapkan di Linggarjati pada tanggal 26 November 1946 ini, lahir atas inisiatif Departemen Agama dan dimaksudkan untuk menyatukan administrasi nikah, talak, dan rujuk di seluruh Indonesia di bawah pengawasan Departemen Agama. Undang-undang ini juga, menurut Daniel S. Lev, melemahkan dan mematahkan kekuasaan

Luar Pengadilan Agama Pada Masyarakat di Kecamatan Lappariaja Kabupaten Bone,” Skripsi (Makasar: UIN Alauddin, 2017).

⁹ Muhammad Fauzan, “Perceraian di Luar Pengadilan: Antara Peraturan Perundang-undangan dan Realita Masyarakat Indonesia,” t.t. 12. Putra, “Problematika Talak,,” 61-62.

adat di daerah dan mengarahkannya pada kekuasaan nasional. Dengan lahirnya undang-undang ini, peraturan-peraturan pencatatan yang ada pada masa kolonial dicabut karena dinilai bersifat profinsialistis. Karena negara Indonesia bersifat kesatuan, maka sepantasnya peraturan yang dibuat juga bersifat kesatuan.¹⁰

Dalam pasal 1 ayat (2) Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 dinyatakan bahwa “yang berhak melakukan pengawasan atas nikah dan menerima pemberitahuan tentang talak dan rujuk, hanya pegawai yang diangkat oleh Menteri Agama atau oleh pegawai yang ditunjuk olehnya.” Dan pada pasal 2 ayat (1) ditegaskan:

“pegawai pencatat nikah dan orang yang disebut dalam ayat (3) pasal 1 membuat catatan tentang segala nikah yang dilakukan di bawah pengawasannya dan tentang talak dan rujuk yang diberitahukan kepadanya, catatan yang dimaksudkan pada pasal 1 dimasukkan di dalam buku pendaftaran masing-masing yang sengaja diadakan untuk hal itu, dan contohnya masing-masing ditetapkan oleh Menteri Agama.”¹¹

Jadi jelas tergambar dari pasal-pasal di atas, bahwa undang-undang ini hanya mengatur tentang pencatatan atau pendaftaran talak, tetapi tidak mengatur tentang tata cara suami menjatuhkan talak. Suami yang telah menjatuhkan talak hanya perlu memberitahukan ke pegawai pencatat nikah untuk mendapat surat talak atau rujuk.

Setelah disahkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, maka berlaku ketentuan tentang tata cara suami menjatuhkan talak. Pada pasal 39 dinyatakan:

- (1) Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan setelah pengadilan yang bersangkutan

¹⁰ Lev, *Peradilan Agama*, 74-77.

¹¹ Neng Djubaidah, *Pencatatan Perkawinan dan erkawinan Tidak Dicatat Menurut Hukum Tertulis di Indonesia dan Hukum Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2017), 210.

berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.

- (2) Untuk melakukan perceraian harus ada cukup alasan bahwa antara suami istri itu tidak akan dapat hidup rukun sebagai suami istri.
- (3) Tata cara perceraian di depan sidang pengadilan diatur dalam peraturan perundang-undangan tersendiri.¹²

Ketentuan dalam ayat (1) di atas ditegaskan kembali dalam Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama dalam pasal 65 dan dinyatakan lagi dalam Kompilasi Hukum Islam pada pasal 115.¹³

Tata cara perceraian bagi umat Islam kemudian diatur dalam Peraturan Pemerintah RI Nomor 9 tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang berlaku secara efektif pada tanggal 1 Oktober 1975. Pada bab V tentang tata cara perceraian, dari pasal 14 sampai pasal 19 diuraikan tentang bagaimana mengajukan perceraian ke pengadilan agama. Pada pasal 18 dinyatakan, bahwa perceraian itu terjadi terhitung pada saat perceraian itu dinyatakan di depan sidang pengadilan.¹⁴

Keharusan talak di depan pengadilan di atas merupakan jalan kemaslahatan yang ditempuh undang-undang untuk mengubur kebiasaan suami melakukan talak dengan sewenang-wenang sekaligus merespon tuntutan kaum perempuan yang memperjuangkan hak-hak perbaikan status perempuan dalam keluarga.

Dalam Fikih, talak di depan pengadilan diistilahkan dengan *al-tafriq al-qadha'i*. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan campur tangan negara dalam urusan perceraian. Disinggungnya istilah *al-tafriq al-qadha'i* dalam perdebatan ulama mazhab,

¹² “Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam” (Citra Umbara Bandung, 2011), 16 .

¹³ Ibid., 268.

¹⁴ “Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam.”, 47-49.

menurut Fauzan, menunjukkan bahwa gagasan menyerahkan perkara talak kepada pengadilan telah muncul sejak dini dalam pemikiran hukum keluarga Islam. Gagasan ini kemudian berkembang seiring kompleksitas persoalan keluarga.¹⁵

Ulama Fikih, sebagaimana temuan penelitian Muhammad Fauzan, menyepakati keharusan campur tangan pengadilan dalam perkara cerai gugat, tetapi berbeda-beda dalam kasus cerai talak. Di kalangan ulama klasik, campur tangan pengadilan dalam perkara cerai talak tidak diperbolehkan. Perbedaan pendapat terjadi di kalangan ulama kontemporer. Yusuf Qardawi, sebagaimana dikutip oleh Fauzan menyatakan, bahwa meskipun perceraian harus dipersulit, tetapi tidak berarti perlu ada campur tangan pengadilan. Karena ada penyebab talak yang tidak boleh dibeberkan ke pengadilan.¹⁶ Mustafa Siba'i juga menyatakan rasionalitas yang sama, bahwa pengadilan terhadap talak akan membuka rahasia kedua belah pihak di depan pengadilan. Husain al-dzahabi juga mengamini alasan ini dengan mengatakan, bahwa talak di depan pengadilan tidak mengandung *maslahah* bahkan mengandung banyak *mafsadah*. Penyebab talak seringkali tidak bisa dibuktikan karena berhubungan dengan rahasia yang disimpan dalam hati.¹⁷ Sedangkan Muhammad Azzah al-Darwuzah, sebagaimana dikutip oleh Fauzan, berbeda pendapat dan meyakini, bahwa pengadilan dapat dipercaya untuk menjaga rahasia orang. Ia juga menyanggah pendapat yang menyatakan, bahwa rahasia tidak boleh dibeberkan bahkan di hadapan pengadilan. Menurutnya, pendapat ini tidak pada tempatnya, karena di dalam pengadilan banyak sekali rahasia yang tidak boleh dibeberkan keluar, maka seharusnya pengadilan menjadi lembaga yang bisa dipercaya.¹⁸

Di dalam al-Qur'an sendiri, konsep talak di depan pengadilan ini dapat dilihat dari ayat tentang mempersaksikan talak (Q.S.

¹⁵ Fauzan, "Perceraian,,"3.

¹⁶ Ibid., 4.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

Al-Talaq: ayat (2)) serta penyelesaian *nusyuz* dan *syiqaq* (Q.S. Al-Nisa': ayat (34-35)). Mayoritas ulama menafsirkan bahwa persaksian talak dalam Q.S. Al-Talaq: ayat (2) tidak wajib tetapi sunnat. Talak adalah hak mutlak suami yang diberikan Allah dan tidak membutuhkan pembuktian sewaktu dilakukan. Pendapat inilah yang dipegangi oleh sebagian besar umat Islam.¹⁹ Padahal kalangan sahabat memaknai *amar* dalam *zahir* ayat tersebut sebagai perintah wajib karena tidak ada dalil yang mengubahnya.²⁰

Dalam ayat tentang penyelesaian *syiqaq* dan *nusyuz*, QS. An-Nisa': ayat (34-35) dinyatakan:

Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka dan pukullah mereka. kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar. (34)

Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami istri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (35)

Para ulama menafsirkan khitab pada kedua ayat tersebut berbeda. Ayat 34 khitab ditujukan kepada suami sementara ayat 35 ditujukan kepada hakim. Wahbah Zuhaily misalnya menyatakan, bahwa hakim berkewajiban mendatangkan *hakam* (mediator) dari pihak istri dan dari pihak suami untuk menghilangkan tindakan aniaya yang menjadi kewajiban seorang hakim.²¹

Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa perceraian harus dihindari dan dipersulit. Meskipun talak merupakan hak suami,

¹⁹ Ibid.

²⁰ Kalangan sahabat yang mewajibkan persaksian talak adalah Ali bin Abi Thalib dan Imran bin Husein. Kalangan ahli tafsir seperti al-Suyuti dan Ibnu Katsir juga menafsirkan wajibnya persaksian talak dan rujuk dari QS. Al-Talaq ayat (2) tersebut. Ibid., 7–9.

²¹ Fauzan, "Perceraian..,"10.

tetapi tetap harus ada kontrol negara yang akan memastikan, bahwa hak tersebut digunakan sebagaimana mestinya. Mengenai turut campurnya negara dalam urusan talak ini, al-Tahir al-Haddad sebagaimana dikutip Oleh Khoiruddin Nasution, mencatat sepuluh alasan penting penetapan ikrar talak di depan pengadilan. Kesepuluh alasan tersebut menunjukkan pentingnya peran pengadilan dalam mewujudkan keluarga yang harmonis.²²

Dari sisi kemaslahatan, setidaknya ada empat hal yang terlindungi dengan ketentuan talak di depan pengadilan: (1) mempersulit perceraian; (2) menghindari talak sewenang-wenang (3) kepastian hukum tentang telah terjadinya perceraian dan *iddah*; (4) jaminan pembiayaan berupa nafkah *iddah*, *mut'ah* dan *hadanah*.

Respon Lembaga-lembaga Fatwa Terhadap Praktik Talak di Luar Pengadilan

Salah satu produk pemikiran di bidang hukum Islam adalah fatwa. Fatwa merupakan nasehat resmi dari suatu otoritas mengenai pendirian hukum atau dogma Islam sebagai respon terhadap masalah yang muncul saat itu. Fatwa memiliki posisi sangat penting bagi umat Islam karena kebutuhan umat akan landasan otentik wahyu bagi setiap peristiwa dan perilaku hidup sehari-hari. Karenanya, fatwa merupakan respon internal terhadap pelbagai persoalan dalam menunaikan kewajiban yang

²² Sepuluh alasan pentingnya ikrar talak di depan pengadilan, yaitu: (1) Islam sangat menganjurkan perkawinan dan pelestariannya; (2) pengadilan merupakan lembaga kekuatan pelindung; (3) fungsi pengadilan untuk meluruskan tindakan yang melenceng; (4) fungsi pengadilan menyelamatkan perkawinan; (5) memastikan penggunaan hak talak tidak menyimpang; (6) pengadilan menjamin hak-hak istri; (7) pengadilan sebagai perwujudan juru damai; (8) pengadilan memberikan pelajaran kepada pihak-pihak yang berperkara; (9) pengadilan mengkaji sebab-sebab perceraian; (10) pengadilan menjamin hak masing-masing pihak akibat perceraian. Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara, Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, 257–58.

diberikan Tuhan dengan benar.²³ Sifat kekinian dan kedisinian fatwa, menjadikannya produk hukum Islam yang paling dinamis.

Di Indonesia, pada kuartal ke-2 abad ke-20, fatwa dilakukan oleh lembaga-lembaga keagamaan, tidak secara individual.²⁴ Di antara lembaga fatwa yang banyak memiliki pengaruh di masyarakat adalah lembaga fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (NU), dan Majelis Tarjih Muhammadiyah. Dengan metode ijtihadnya masing-masing, ketiga lembaga fatwa ini memberikan respons berbeda-beda terhadap persoalan sah tidaknya talak di luar pengadilan.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) membahas persoalan talak di depan pengadilan pada ijtima' komisi fatwa di Pondok Pesantren Cipasung Tasikmalaya Jawa Barat pada tanggal 1 Juli 2012. Dalam putusannya, ada empat hal yang ditetapkan MUI mengenai status hukum talak di luar pengadilan, yaitu:

1. Talak di luar pengadilan hukumnya sah dengan syarat ada alasan syar'i yang dapat kebenarannya dibuktikan di pengadilan
2. *Iddah* talak dihitung semenjak suami menjatuhkan talak
3. Untuk kepentingan kemaslahatan dan menjamin kepastian hukum, talak di luar pengadilan harus dilaporkan (*ikhbar*) kepada Pengadilan Agama.²⁵

Penetapan tersebut didasarkan pada QS. Al-Talaq ayat (1 dan 2), QS. Al-Baqarah ayat (236), Hadis Nabi tentang talak *hazl* serta beberapa kaidah fikih yang mendukung. Ijmak ulama MUI

²³ M. B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Teraju, 2003), 13-14. Lihat juga Muhammad Suhufi, "Fatwa dan Aktualisasi Hukum Islam Indonesia". Vol. 8 No. 1, *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum* (2010), 56.

²⁴ Fatwa pada awalnya diberikan ulama secara perorangan, baru pada kuartal ke-2 abad ke-20, fatwa mulai dinerikan ulama secara berkelompok dengan membentuk lembaga fatwa. Muhammad Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 4.

²⁵ "Keputusan Ijtimak Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia IV Tentang Masalah-masalah Fikih Kontemporer (Masail Fiqhiyyah Mu'asirah)," 1 Juni 2012, 3.

ini kemudian merekomendasikan dua hal penting, yaitu, *pertama* agar pemerintah bersama ulama melakukan edukasi kepada masyarakat untuk memperkuat lembaga pernikahan dan tidak mudah menjatuhkan talak. *Kedua*, jika suami menceraikan istri, harus menjamin hak-hak istri yang diceraikan dan hak-hak anak.²⁶

Lajnah Bahtsul Masail NU membahas persoalan talak ini pada Mukhtamar Nahdlatul Ulama ke-28 di Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta ada tanggal 25-28 Nopember 1989 M. Ada empat ketetapan yang disepakati dalam mukhtamar ini, berkenaan dengan kedudukan talak di Pengadilan Agama dan kaitannya dengan talak di luar Pengadilan Agama, yaitu:

1. Apabila suami belum menjatuhkan talak di luar Pengadilan Agama, maka talak yang dijatuhkan di depan hakim agama itu dihitung talak yang pertama dan sejak itu pula dihitung *iddahnya*.
2. Jika suami telah menjatuhkan talak di luar Pengadilan Agama, maka talak yang dijatuhkan di depan hakim agama itu merupakan talak yang kedua dan seterusnya jika masih dalam waktu *iddah raj'iyah*. Sedangkan perhitungan *iddahnya* dimulai dari jatuhnya talak yang pertama dan selesai setelah berakhirnya *iddah* yang terakhir yang dihitung sejak jatuhnya talak yang terakhir tersebut.
3. Jika talak yang di depan hakim agama dijatuhkan setelah habis masa *iddah* atau di dalam masa *iddah bain*, maka talaknya tidak diperhitungkan.
4. Jika talak di depan hakim agama itu dilakukan karena terpaksa (*mukrah*) atau sekedar menceritakan talak yang telah diucapkan, maka tidak diperhitungkan juga.

Ketetapan di atas didasarkan pada keterangan yang terdapat di berbagai kitab, yaitu: *Fath al-Mu'in*, *Nihayah al-Zain*, *Tuhfah al-Muhtaj*, *Bughyah Al-Mustarsyidin*.²⁷

²⁶ Ibid., 6.

²⁷ *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M)*, 1 ed. (Surabaya:

Sedangkan fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah yang disidangkan pada hari Jum'at 25 Mei 2007, menghasilkan dua keputusan, yaitu:

1. Perceraian harus dilakukan melalui pemeriksaan pengadilan: cerai talak dilakukan dengan cara suami mengikrarkan talaknya di depan sidang pengadilan. Dan cerai gugat diputuskan oleh hakim.
2. Perceraian yang dilakukan di luar sidang pengadilan dinyatakan tidak sah.²⁸

Keputusan tersebut diambil berdasarkan *maslahah al mursalah* dan *sadd al dzari'ah*. Majelis Tarjih menilai besarnya kemaslahatan yang diwujudkan oleh ketentuan talak di depan pengadilan yang berupa perlindungan terhadap institusi keluarga dan perwujudan kepastian hukum agar perkawinan tidak begitu mudah diputuskan.

Dari fatwa ketiga lembaga tersebut, terlihat bagaimana perbedaan masing-masing dalam menyikapi ketentuan fikih klasik dan pembaharuan oleh peraturan perundang-undangan. MUI dalam fatwanya ini mengakui keabsahan talak di luar pengadilan dengan menyatakan bahwa *iddah* terhitung setelah talak itu dijatuhkan di luar pengadilan. Talak ini kemudian diminta dilaporkan ke pengadilan untuk mendapatkan kepastian hukum. Dengan demikian, pengadilan berfungsi sebagai penguat, pendukung dan pemberi kepastian hukum bagi praktik talak yang telah dijatuhkan di luar pengadilan. Di satu sisi, MUI tidak menafikan ketentuan fikih klasik tentang hak suami menjatuhkan talak, di sisi lain juga mengakui kemaslahatan ketentuan talak di depan pengadilan.

Berbeda dengan MUI, Lajnah Bahtsul Masail NU sepenuhnya menggunakan kriteria kesahan talak menurut perspektif fikih klasik. Dijatuhkan di manapun talak itu, baik di luar maupun di depan pengadilan, asal sesuai dengan ketentuan fikih klasik, maka

Khalista, 2011), 440–443.

²⁸ “Fatwa Tarjih: Perceraian di Luar Sidang Pengadilan,” t.t., 3.

sah. Hal ini terbaca dari ketetapan Bahtsul Masail di atas, bahwa talak yang dilakukan di depan pengadilan, pada saat menjalani masa iddah talak yang dijatuhkan di luar pengadilan, maka dihitung talak kedua dan seterusnya. Terlihat juga dari bagaimana Bahtsul Masail menghukumi talak di depan pengadilan tidak lagi diperhitungkan jika dilakukan setelah selesai masa iddah dari talak di luar pengadilan. Pelaporan terjadinya talak kepada pengadilan juga tidak dihitung sebagai talak. Lajnah Bahtsul Masail terkesan tidak mengakomodir ketentuan baru dalam UUP di Indonesia, bahkan menempatkan ketentuan fikih klasik sebagai satu-satunya penentu kesahan talak.

Sedangkan Majelis Tarjih terlihat menempatkan kemaslahatan di banding pendapat-pendapat ulama tentang keabsahan talak dalam fikih klasik. Karena hal ini, Majelis Tarjih menegaskan talak di luar pengadilan tidak sah, cerai talak harus diikrarkan di depan pengadilan setelah melalui pemeriksaan, serta cerai gugat diputus oleh hakim.

Baik MUI, maupun Lajnah Bahtsul Masail mengakui otoritas fikih klasik dalam menentukan sah tidaknya talak, meskipun keduanya berbeda dalam menyikapi aturan baru dalam UUP. MUI lebih akomodatif terhadap kemaslahatan yang dimunculkan oleh ketentuan talak di depan pengadilan, sementara Bahtsul Masail tidak mengadaptasi atau bahkan merubah apapun dari ketentuan fikih klasik. Sedangkan Majelis Tarjih, dengan tegas menempatkan kemaslahatan dan menolak kemafsadahan sebagai dasar utama dalam menentukan sah tidaknya talak di luar pengadilan.

Dari ketiga fatwa di atas, ada semangat yang sama yang ingin diwujudkan dalam praktik talak, yaitu pentingnya pengakuan talak di luar pengadilan secara hukum dalam menciptakan kemaslahatan. Dalam fatwa MUI, hal ini sudah dengan jelas ditegaskan. Dalam fatwa Bahtsul Masail terlihat dari bagaimana talak yang dilakukan di pengadilan setelah terjadinya talak di luar pengadilan, terhitung sebagai talak kedua dan talak satu jika belum dijatuhkan talak di luar pengadilan. Dari pendapat ini, sesungguhnya yang diinginkan adalah agar talak yang

dijatuhkan di luar pengadilan bisa disahkan. Demikian juga dengan pendapat Majelis Tarjih yang menyatakan bahwa talak di luar pengadilan tidak sah adalah karena negara tidak memberikan jaminan kepastian hukum terhadap talak yang dijatuhkan di luar pengadilan. Seandainya ada ketentuan tentang pengesahan talak di luar pengadilan, maka tidak ada lagi *mafsadah* yang ditimbulkan dari praktik talak di luar pengadilan.

Urgensi Pengesahan Talak di Luar Pengadilan: Belajar dari Sarawak Malaysia

Mengingat pentingnya kejelasan status talak, menarik melirik aturan pengesahan talak di luar pengadilan dalam Ordinan Keluarga Islam Negeri Sarawak Malaysia tahun 2001. Ordinan ini disahkan oleh Dewan Undangan Negeri (setara DPR di Indonesia) pada tanggal 5 November 2001 dan diberlakukan dengan persetujuan Yang Dipertuan Negeri Sarawak (Gubernur) pada tanggal 27 Desember 2001.²⁹

Ketentuan tentang pengesahan talak di luar pengadilan dalam Ordinan 43 Keluarga Islam Negeri Sarawak 2001, tercantum pada pasal atau seksyen 54 dan 55. Pada pasal 54 dinyatakan: “Tidak ada pelafazan talak atau perintah perceraian atau pembatalan boleh didaftarkan melainkan jika ketua pendaftar berpuas hati bahawa Mahkamah telah membuat perintah muktamad berhubungan dengannya.” Sedangkan dalam seksyen 55 tentang pendaftaran perceraian di luar mahkamah dinyatakan:

- (1) Walau apapun seksyen 53, seseorang lelaki yang telah menceraikan istrinya dengan lafaz talak di luar Mahkamah dan tanpa kebenaran Mahkamah hendaklah, dalam masa tujuh hari dari pelafazan talak itu, melaporkannya kepada Mahkamah.

²⁹ Badan Perundangan Sarawak, “Ordnan 43 Undang-Undang Keluarga Islam 2001,” 2001.

- (2) Mahkamah hendaklah mengadakan siasatan untuk memastikan sama ada talak yang dilafazkan itu adalah sah mengikut Undang-Undang Islam.
- (3) Jika Mahkamah berpuas hati bahawa talak yang telah dilafazkan itu adalah sah mengikut Undang-Undang Islam, maka Mahkamah hendaklah, tertakluk pada seksyen 128.
 - (a) Membuat perintah meluluskan perceraian dengan talak
 - (b) Merekodkan perceraian itu, dan
 - (c) Menghantar salinan rekod itu kepada pendaftar yang berkenan dan kepada ketua pendaftar bagi pendaftaran³⁰

Pada seksyen 128 tentang perceraian di luar Mahkamah tanpa kebenaran Mahkamah dinyatakan: “Seorang lelaki yang menceraikan istrinya dengan melafazkan talak dalam apa-apa bentuk di luar Mahkamah dan tanpa kebenaran Mahkamah adalah melakukan suatu kesalahan dan hendaklah dihukum denda tidak melebihi satu ribu ringgit atau penjara tidak melebihi enam bulan atau kedua-duanya denda dan penjara itu.”³¹

Dalam Ordinan 43 Tahun 2001, Ordinan Keluarga Islam 2001 Negeri Sarawak di atas, perceraian yang dilakukan di luar Mahkamah harus dicatatkan dalam tempo tujuh hari sejak talak dilakukan. Aturan dalam ordinan ini juga dilengkapi dengan denda bagi suami yang menceraikan istrinya di luar Mahkamah.

Aturan pengesahan talak di luar Mahkamah dalam Ordinan Keluarga Islam Negeri Sarawak Malaysia ini lebih jelas dalam memberi perlindungan kepada kaum perempuan dari terjadinya talak sewenang-wenang. Jika seorang istri menjadi korban talak yang sewenang-wenang, maka ia dapat melaporkannya pada Mahkamah dalam tempo 7 hari. Kemudian pihak Mahkamah akan memanggil kedua belah pihak untuk meneliti kebenaran talak yang sudah dijatuhkan serta kesesuaiannya dengan hukum Islam. Mahkamah dapat menjatuhkan talak dan menetapkan hak-hak istri pasca cerai. Selain itu, ada sanksi pidana bagi suami

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

yang menjatuhkan talak di luar Mahkamah. Hukum sebagai alat rekayasa sosial akan lebih efektif jika dilengkapi dengan sanksi. Pengesahan talak dalam Ordinan Keluarga Islam Sarawak ini terlihat tidak hanya memberikan perlindungan terhadap istri dari kemungkinan adanya pelanggaran oleh suami, tetapi juga mencegah suami melakukan talak di luar mahkamah dengan menetapkan sanksi yang tegas.

Pengesahan Talak di Luar Pengadilan dan Penguatan Ketahanan Keluarga

Keluarga merupakan salah satu pranata primer dalam masyarakat (*basic social institutions*) di samping pranata ekonomi dan pemerintahan. Sistem norma dalam pranata ini menjadi kebutuhan dasar karena memiliki fungsi penting bagi kelangsungan kehidupan masyarakat.³² Fungsi-sungsi yang diemban lembaga keluarga, seperti pengaturan keturunan, sosialisasi atau pendidikan, ekonomi atau unit produksi, pelindung, penentu status, pemeliharaan, maupun afeksi, menjadikan pranata ini dibutuhkan secara universal oleh semua masyarakat dunia.³³ Mengingat pentingnya fungsi-fungsi tersebut, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa kesejahteraan keluarga berbanding lurus dengan kesejahteraan masyarakat.

Karenanya, pembangunan yang dilakukan pemerintah Indonesia, tidak hanya menekankan pada pembangunan ekonomi tetapi juga pembangunan sosial, melalui pembangunan keluarga. Untuk memayungi kebutuhan ini telah banyak peraturan perundang-undangan dikeluarkan pemerintah dalam rangka mewujudkan ketahanan keluarga yang diharapkan berimbas pada ketahanan kehidupan berbangsa dan bernegara.³⁴ Peraturan

³² Bagong Suyanto J. Dwi Narwoko, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006)., 223-224.

³³ Randall Collins, *Sociology of Marriage and The Family, Gender, Love, and Property* (Chicago: Nelson Hall, 1987).

³⁴ Anisah Cahyaningtyas Dkk., *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak,

perundang-undangan tentang ketahanan keluarga diantaranya adalah Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera, Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1994 Tentang Penyelenggaraan Pembangunan Keluarga Sejahtera, Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 Tentang Perkembangan Kependudukan dan pembangunan Keluarga, serta Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Nomor 06 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga.

Dalam peraturan perundang-undangan tersebut, dijelaskan tentang istilah ketahanan dan kesejahteraan keluarga yang didefinisikan dengan kondisi keluarga yang memiliki keuletan dan ketangguhan serta mengandung kemampuan fisik materil guna hidup mandiri dan mengembangkan diri dan keluarganya untuk hidup harmonis dalam meningkatkan kesejahteraan kebahagiaan lahir dan batin.³⁵ Pada bab III tentang hak dan kewajiban penduduk, pasal 5 huruf a, Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 Tentang Perkembangan Kependudukan dan pembangunan Keluarga dinyatakan, bahwa dalam penyelenggaraan perkembangan kependudukan dan pembangunan keluarga, setiap penduduk mempunyai hak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah. Legalitas perkawinan disinggung pula pada pasal 3 Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Nomor 06 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga. Pada pasal itu dijelaskan tentang lima dimensi ketahanan keluarga,

2016), 1.

³⁵ Pasal 1 Bab I Ketentuan Umum “Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera,” 1992, 4. “Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1994 Tentang Penyelenggaraan Pembangunan Keluarga Sejahtera,” 1994. “Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 Tentang Perkembangan Kependudukan dan pembangunan Keluarga,” 2009, 5. “Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Nomor 06 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga,” 2013, 2.

yaitu: landasan legalitas dan keutuhan keluarga, ketahanan fisik, ketahanan ekonomi, ketahanan sosial-psikologi, dan ketahanan sosial-budaya. Dalam penjelasannya, landasan legalitas dan keutuhan ini bermakna, bahwa keluarga akan memiliki tingkat ketahanan yang tinggi jika ada kepastian hukum tentang eksistensi pernikahan serta adanya pengakuan dan perlindungan atas hak dan kewajiban suami istri beserta keturunannya. Perkawinan bukan hanya harus sah secara agama tetapi juga sah menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.³⁶

Ketentuan bahwa talak harus diikrarkan di depan sidang pengadilan memang sangat diperlukan dengan pertimbangan kemaslahatan yang bisa diwujudkan oleh ketentuan tersebut. Akan tetapi, aturan ini tidak akan mewujudkan perilaku hukum jika tidak ditentukan pula sanksi bagi yang melanggar. Tidak ditetapkannya sanksi menunjukkan bahwa aturannya ini hanya bersifat sukarela sehingga hanya masyarakat yang sadar dan butuh saja yang melaksanakannya.

Dalam hal kompleksitas motif masyarakat menaati hukum, L. M. Friedmen mengkategorikannya menjadi empat kategori. *Pertama*, masyarakat mematuhi hukum karena kepentingannya sendiri (*self interest*), seperti mematuhi rambu-rambu lalu lintas karena ingin selamat dalam berkendara. *Kedua*, masyarakat mematuhi hukum karena ingin menghindari sanksi dan hukuman. *Ketiga*, hukum yang diberlakukan berkesesuaian dengan norma-norma yang berlaku di masyarakat. Masyarakat menaati hukum karena ingin memelihara hubungan baik dengan lingkungan masyarakat dan pemerintah. *Keempat*, masyarakat berkeyakinan bahwa melanggar hukum adalah perbuatan ilegal.³⁷

Menarik kiranya melihat ketaatan masyarakat kita terhadap ketentuan ikrar talak di depan sidang pengadilan menggunakan motif-motif yang dikategorikan Friedmen di atas. *Pertama* dari

³⁶ Cahyaningtyas Dkk., *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*, 15.

³⁷ Lawrence M. Friedman, *Law and Society, An Introduction* (New Jersey: Prentice Hall, 1997), 155.

sisi *self interest*. Sangat sedikit masyarakat yang sadar untuk menjatuhkan talak di depan pengadilan. Berapa banyak dari kaum laki-laki yang berfikir untuk menceraikan istrinya dengan baik, dengan memberikan semua hak istri pasca cerai yang seharusnya diberikan? *Kedua*, tidak adanya sanksi terhadap praktik talak di luar pengadilan, juga membuat kesan, bahwa ketentuan ini hanya sukarela saja dan tidak terlalu penting ditaati, hanya efektif bagi yang punya kepentingan berupa kesadaran mewujudkan kemaslahatan bagi istri yang diceraikan. *Ketiga*, norma fikih klasik yang menyatakan, bahwa persaksian perkawinan hukumnya sunnah juga membuat aturan ini hanya ditaati secara sukarela. *Keempat*, tidak adanya sanksi tegas bagi yang melanggar ketentuan ikrar talak di depan pengadilan serta tidak adanya dukungan dari norma Fikih klasik, menyebabkan tidak terwujudnya perilaku hukum dan pada akhirnya tidak memunculkan sama sekali keyakinan, bahwa talak di luar pengadilan adalah perbuatan yang ilegal.

Melalui kerangka teori Friedmen di atas, dapat dijelaskan dengan lebih baik mengapa talak di luar pengadilan masih marak terjadi. Dampak dari pelanggaran terhadap ketentuan ini tentu saja merugikan kaum perempuan. Istri yang ditalak tidak dapat mencatatkan perkawinan keduanya setelah masa iddah selesai. Bila pernikahan ingin tetap dilakukan, maka bisa dilakukan secara sirri yang secara hukum akan dianggap sebagai perkawinan poliandri, karena menikah dalam kondisi masih sah secara hukum sebagai istri suami pertamanya. Demikian juga dengan anak yang dilahirkan, akan termasuk anak luar kawin yang hanya punya hubungan perdata dengan ayah biologisnya.

Legalitas perkawinan kedua dan seterusnya bagi perempuan yang ditalak di luar pengadilan jelas tidak bisa dimiliki. Padahal dalam Undang-Undang Nomor 52 tahun 2015 legalitas perkawinan adalah hak setiap keluarga. Karenanya, untuk mencari jalan keluar dan memberikan perlindungan maksimal terhadap perempuan dan anak dari dampak praktik talak di luar pengadilan, undang-undang perlu memfasilitasi adanya pengesahan talak di luar pengadilan.

Penutup

Sebagai sebuah pembaharuan, ketentuan tentang ikrar talak di depan sidang pengadilan memang sangat penting diterapkan. Meskipun demikian, dalam kondisi keyakinan hukum masyarakat yang sangat mempercayai fikih munakahat klasik, ketentuan ini perlu dilengkapi dengan aturan lain yang melindungi pihak-pihak yang dirugikan. Dari keputusan tiga lembaga fatwa, masukan dari Ordinan Keluarga Islam Negeri Sarawak Malaysia, serta peraturan perundang-undangan tentang ketahanan keluarga, maka bisa ditegaskan, bahwa undang-undang perkawinan Indonesia membutuhkan adanya aturan tentang pengesahan talak di luar pengadilan. Selain itu, pemberian sanksi bagi suami yang melanggar juga perlu ditambahkan agar rekayasa hukum melalui ketentuan talak di depan pengadilan dapat berlaku lebih efektif dalam mewujudkan perilaku hukum.

Daftar Pustaka

- Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M). 1 ed. Surabaya: Khalista, 2011.
- Badan Perundangan Sarawak. "Ordinan 43 Undang-Undang Keluarga Islam 2001," 2001.
- Cahyaningtyas Dkk., Anisah. Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2016.
- Collins, Randall. *Sociology of Marriage and The Family, Gender, Love, and Property*. Chicago: Nelson Hall, 1987.
- Defrianto. "Pandangan Tokoh Masyarakat Terhadap Talak di Luar Pengadilan Agama (Studi di Jorong Sitiung Kenagarian Sitiung Kecamatan Sitiung Kabupaten Darmasraya)." Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

- Dhohri, Muhammad. "Talak di Luar Pengadilan Perspektif Ulama Buntet Pesantren Cirebon." Skripsi. Cirebon: IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2015.
- Djubaidah, Neng. Pencatatan Perkawinan dan erkawinan Tidak Dicatat Menurut Hukum Tertulis di Indonesia dan Hukum Islam. Jakarta: Sinar Grafika, 2017.
- "Fatwa Tarjih: Perceraian di Luar Sidang Pengadilan," t.t.
- Fauzan, Muhammad. "Perceraian di Luar Pengadilan: Antara Peraturan Perundang-undangan dan Realita Masyarakat Indonesia," t.t.
- Friedman, Lawrence M. *Law and Society, An Introduction*. New Jersey: Printice Hall, 1997.
- Hooker, M. B. *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Ita Musarrofa. "Poligami: antara Legalitas Formal dan Legalitas Budaya (Studi Kasus Praktek Poligami Kyai Pesantren di Probolinggo Jawa Timur)." *Al-Mawarid Journal of Islamic Law*, no. 14 (2005).
- "Keputusan Ijtimak Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia IV Tentang Masalah-masalah Fikih Kontemporer (Masail Fiqhiyyah Mu'asirah)," 1 Juni 2012.
- Lev, Daniel S. *Peradilan Agama Islam di Indonesia, Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-lembaga Hukum*. Jakarta: PT. Intermasa, 1996.
- Mudzhar, Muhammad Atho'. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Munandar. "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Talak di Luar Pengadilan Agama Pada Masyarakat di Kecamatan Lappariaja Kabupaten Bone." Skripsi. Makasar: UIN Alauddin, 2017.

- Narwoko, Bagong Suyanto J. Dwi. *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara, Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Leiden-Jakarta: INIS, 2002.
- “Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Nomor 06 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga,” 2013.
- “Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1994 Tentang Penyelenggaraan Pembangunan Keluarga Sejahtera,” 1994.
- Putra, Eko Pratama. “Problematika Talak di Luar Pengadilan Bagi Masyarakat di Wilayah Tigaraksa.” Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010.
- Rasjidi, B. Arief Sidharta Lili. *Filsafat Hukum, Mazhab dan Relevansinya*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Soewondo, Nani. *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat*. Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 1984.
- Suhufi, Muhammad. “Fatwa dan Aktualisasi Hukum Islam Indonesia” 8 No. 1, no. Diktum: *Jurnal Syariah dan Hukum* (2010).
- Suryochondro, Surkanti. *Potret Pergerakan Wanita di Indonesia*. Jakarta: CV. Rajawali, 1994.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Prenada Media, 2009.
- Syukri. “Ikrar Talak di Luar Pengadilan (Studi Terhadap Pandangan Tuan Guru di Lombok).” Disertasi. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019.

- Tsuroya Kiswati et. al. Perkawinan di Bawah Tangan (Sirri) dan Dampaknya Bagi Kesejahteraan Istri dan Anak di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur. Surabaya: Pusat Studi Gender, 2003.
- “Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera,” 1992.
- “Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 Tentang Perkembangan Kependudukan dan pembangunan Keluarga,” 2009.
- “Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam.” Citra Umbara Bandung, 2011.

HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI (Kritik Realitas atas Aturan Hukum Keluarga di Indonesia)

Reni Nur Aniroh

Universitas Sains Al-Quran (UNSIQ) Wonosobo
E-Mail: reninur@unsiq.ac.id

Pendahuluan

Perkembangan dan perubahan zaman dewasa ini semakin cepat, nyata, dan mengemuka hingga berpengaruh terhadap segala sendi kehidupan manusianya. Namun hal ini tidak berlaku terhadap sebagian besar, untuk tidak mengatakan seluruhnya, aturan hukum keluarga di Indonesia. Aturan-aturan ini masih mempertahankan bentuk lamanya. Sejak diundangkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (selanjutnya disebut UUP) hingga saat ini masih bernuansa patriarkhis dan diskriminasi terhadap perempuan.¹ Walaupun perdebatan akademik begitu ramai membicarakan isu-isu kesetaraan dari segala aspeknya dan para aktivis gender begitu gencar menyuarakannya hingga tawaran Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya ditulis CLD-KHI) pun diusahakan, namun dibekukan, sehingga hasilnya “nihil”.

Salah satunya yang diperbincangkan ialah terkait aturan mengenai hak dan kewajiban suami istri dalam keluarga.

¹ Bandingkan Husein Muhammad, “Reformulasi Hukum Keluarga Indonesia,” dalam Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, Cet. I (Bandung: Marja, 2014), xxii.

Antara aturan yang digariskan secara literal dalam fiqh dan aturan positif di Indonesia dengan realitas di masyarakat menunjukkan perbedaannya yang nyata. Di mana dalam aturan bakunya, dalam fiqh, kewajiban nafkah dan seluruh urusan rumah tangga dibebankan kepada suami, sementara istri hanya berkewajiban melayani kebutuhan biologis suami. Ini agak berbeda dengan aturan di Indonesia, di mana suami berkewajiban mencari nafkah dan memenuhi semua kebutuhan keluarga, sementara istri bertugas mengurus rumah tangga. Namun dalam realitasnya sebagian besar keluarga hidup dari mata pencaharian bersama antara suami istri. Bahkan ada yang menggantungkan tercukupinya kebutuhan keluarga dari pekerjaan istrinya. Pertukaran peran antara suami istri pun tidak dapat dihindari. Namun tidak semua keluarga menyadari keniscayaan pertukaran peran itu, sehingga menyebabkan salah satu pasangannya terdiskriminasi.

Persoalan ini menjadi menarik dan penting untuk ditelaah karena antara teks undang-undang dengan realitas dan fiqh, yang “katanya” dianut oleh masyarakat, menunjukkan perbedaannya yang nyata. Dan justru ketika teks undang-undang, khususnya tentang pembagian peran suami istri ini benar-benar diterapkan apa adanya, malah akan menimbulkan berbagai persoalan. Tulisan ini akan menyuguhkan bagaimana realitas itu berjalan sekaligus menunjukkan sebuah aturan hukum yang sudah usang sehingga perlu ditinjau ulang.

Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam UUP, KHI dan Fiqh

UUP menyebutkan bahwa suami kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga (pasal 31 ayat (3)), suami berkewajiban untuk melindungi istrinya dan wajib mencukupi seluruh kebutuhan rumah tangga sedapat yang ia mampu (pasal 34 ayat (1)), istri berkewajiban mengatur rumah tangga (pasal 34 ayat (2)). Ketentuan ini juga dikuatkan oleh Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya ditulis KHI) dengan adanya tambahan bahwa suami berkewajiban untuk memberikan pendidikan agama kepada

istrinya dan merinci kewajibannya dalam memenuhi kebutuhan keluarga (pasal 80-81 KHI). Sementara pasal 83 KHI menyatakan bahwa kewajiban istri adalah berbakti lahir batin kepada suaminya dan ia dibebani tanggung jawab menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga dengan sebaik-baiknya.

Aturan semacam ini dapat menempatkan suami pada ranah publik dan istri pada ranah domestik. Kekuasaan dan keuangan keluarga akan dikuasai oleh suami sedangkan istri diposisikan di bawah kekuasaan suaminya. Walaupun dalam beberapa ayat yang lain baik dalam UUP ataupun KHI menyebutkan adanya kesetaraan dalam hak dan kedudukan antara suami istri khususnya mengenai pergaulan hidup dalam keluarga maupun masyarakat dan sama-sama berhak dalam melakukan perbuatan hukum. Selaras dengan yang diungkapkan oleh Bustanul Arifin, bahwa tugas seorang istri yang digambarkan dalam literatur lama, yakni *macak* (bersolek), *marak* (melayani suami), *masak* (memasak), dan *manak* (melahirkan anak), sebagian sudah dikoreksi oleh UUP.² Namun ketentuan kesamaan kedudukan ini terasa mengambang yang seolah tertutup oleh ketentuan kepemimpinan suami atas istrinya. Kyai Husein Muhammad menyebutkan bahwa ketentuan suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai ibu rumah tangga, tidak pernah mempertimbangkan kapasitas dan kredibilitas istri sebagai kepala keluarga.³ Dalam aturan yang seperti ini istri dianggap lemah karena ia harus dilindungi dengan nafkah dan harus dipimpin, dibimbing, dididik serta diarahkan oleh suaminya sebagai orang yang mengepalainya.

Hal ini tentu dapat memunculkan ketimpangan gender dan permasalahan sosial lainnya. Karena dalam realitas tidak semua suami itu mempunyai kemampuan menafkahi sebagaimana seorang kepala keluarga. Di mana sebagian keluarga ada yang kebutuhannya dicukupi oleh nafkah bersama, bahkan ada yang

² Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam Di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan Dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 59.

³ Husein Muhammad, "Reformulasi Hukum Keluarga Indonesia," dalam Wahid, *Fiqh Indonesia*, xxiv.

justro seorang istrilah yang menjadi tulang punggung keluarga. Ini menunjukkan bahwa tidak selamanya dalam mengemban pekerjaan itu akan selalu lancar dan beruntung. Ada kalanya seseorang mengalami masa-masa sulit dalam urusan keuangannya yang tidak jarang harus melibatkan bantuan pasangannya demi kelangsungan keluarga. Namun karena kewajiban nafkah ditanggungkan kepada suami, konsekuensinya jika istri ikut bekerja/mencari nafkah, ia juga harus mengerjakan pekerjaan domestiknya (*double burden*) yang dianggap sebagai kewajiban utamanya. Sementara jarang sekali seorang suami yang kemudian mau bergantian juga membantu pekerjaan domestik istrinya. Agaknya ini disebabkan karena posisinya yang sudah terlanjur superior sebagai kepala keluarga dan sudah mendapat legitimasi baik dari fiqh ataupun norma/hukum positif, sehingga beberapa kaum bapak merasa malu ketika harus terjun ke ranah domestik.

Padahal pertukaran peran ini sudah dicontohkan dengan baik oleh Rasulullah dalam kehidupan keluarganya. Khadijah Ra., istri Rasulullah adalah seorang pengusaha sukses. Ia sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga Rasulullah. Bahkan dapat dikatakan kepala keluarga pada saat itu ada di pundak Khadijah. Tidak hanya dari sisi ekonominya, Rasulullah juga mengandalkan Khadijah dari segi pemikirannya dan saran konstruktifnya.⁴ Sementara, dalam hadis diceritakan bahwa Rasul juga melakukan pekerjaan untuk melayani keluarga,⁵ menjahit baju, memperbaiki sepatu, dan sebagainya.⁶ Cerita semisal juga dapat ditemui dalam kehidupan para sahabat. Salah satu contohnya, ketika ‘Usmān

⁴ Ratna Batara Munti, *Perempuan Sebagai Kepala Keluarga*, Cet. I (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender bekerja sama dengan Perserikatan Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999), 57–58.

⁵ Lihat Hadis no. 676, “Bāb Man Kāna fi Ḥajāti Ahlihi Fauqimati aṣ-Ṣalātu Fakharaja” Muhammad ibn Isma‘il Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāri*, Juz 1 (t.p.: Dār Tūq an-Najāh, 1422), 136.

⁶ Lihat Hadis no. 24903, Bāb Musnad an-Nisā’: Musnad aṣ-Ṣiddiqah ‘Aisyah Bint aṣ-Ṣidiq Ra., Abū ‘Abd Allāh Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, vol. Juz 41 (t.tp.: Mu’asasah ar-Risālah, 2001), 390. Lihat pula Hadis no. 26239, juz 43..., 289.

tidak ikut perang Badar karena harus merawat istrinya (Ruqayah) yang sedang sakit, Rasul mengapresiasi apa yang dilakukan oleh ‘Usmān bahwa dengan apa yang dilakukan olehnya, ia telah mendapatkan pahala sebagaimana orang yang ikut dalam perang Badar sekaligus ia juga mendapatkan harta rampasan perang.⁷ Namun yang terjadi hari ini, doktrin fiqh dan praktik pada kebanyakan keluarga, seolah kembali ke masa sebelum Islam datang.⁸

Seberkas Realitas: Relasi Suami Istri

Penulis mengambil contoh nyata bagaimana relasi suami istri dipraktikkan di masyarakat, khususnya di desa tempat tinggal penulis, yakni Desa Sumberdalem⁹ yang terletak di kaki gunung Sindoro Sumbing, tepatnya di Kecamatan Kertek Kabupaten Wonosobo. Seluruh penduduknya beragama Islam. Pekerjaan penduduknya bermacam-macam antara lain petani, peternak, pedagang, pandai besi, buruh, guru, dosen dan sebagainya. Penulis memfokuskan penelitian pada keluarga yang suaminya bekerja sebagai empu¹⁰ pandai besi (dalam hal ini pengrajin cangkul).¹¹

⁷ Lihat Hadis no. 3131, “Bāb Izā Ba’āsa al-Imām Rasūlan fi Hājah aw Amarahu bi al-Muqām hal Yushamu lah”, Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 88.

⁸ Khoiruddin Nasution, “Islam Membangun Masyarakat Bilateral dan Implikasinya terhadap Hukum Keluarga Islam Indonesia” 17 (2007): 86.

⁹ Desa ini terdiri dari tujuh dusun, yaitu Dusun Mlandi, Sambon, Pangempon Lor, Pangempon Kidul, Sumpersari, Mlandi Dukuh, dan Sendang Arum. Adapun Dusun Pangempon Kidul yang menjadi lokasi penelitian ini memiliki jumlah penduduk 453 orang, terdiri dari satu RW (Rukun Warga) dan empat RT (Rukun Tangga) serta terdiri dari 103 KK (Kepala Keluarga). Arsip Data Penduduk Desa Sumberdalem tahun 2018.

¹⁰ Empu dalam Kamus Bahasa Indonesia diartikan sebagai sebuah gelar kehormatan “tuan” atau sebagai orang yang ahli (terkhusus untuk para pengrajin keris). Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 389.

¹¹ Khususnya yang bermukim di Dusun Pangempon Kidul. Dalam sejarahnya, nama “Pangempon” itu diambil dari kata “empu” karena mayoritas penduduknya terutama para suami bekerja sebagai empu pandai besi dan yang lainnya sebagai “kènek” yang membantu empu. Namun dewasa ini tinggal beberapa orang saja yang masih menekuni bidang ini, yaitu hanya 25 orang di

Selanjutnya, untuk dapat mendeskripsikan persoalan secara objektif, peneliti melakukan beberapa metode dalam mengumpulkan data. Menelusuri data-data literer melalui data desa, melakukan observasi terlibat¹² dan interview dengan para informan dan mereka yang terlibat sebagai responden penelitian. Pasangan suami istri yang menjadi fokus penelitian dipilih berdasarkan data kualitatif dan tidak difokuskan untuk memetakan secara kuantitatif. Dalam hal ini peneliti melakukan klasifikasi terhadap pola-pola relasi suami istri khusus pada pasangan di mana suami bekerja sebagai empu pande besi baik mereka yang masih aktif bekerja ataupun mereka yang karena sesuatu hal sudah tidak aktif bekerja sebagai empu pande besi.

Beberapa pola relasi suami istri tersebut dapat peneliti bagi menjadi lima pola relasi yang ditemukan di lapangan. Pola-pola tersebut yaitu *pertama*; suami sebagai empu pande besi yang

Pangempon Kidul. Sebenarnya para empu Desa ini tidak hanya berada/bertempat tinggal di Dusun Pangempon Kidul tetapi juga di Dusun Pangempon Lor. Namun sesuai dengan sejarahnya, para empu di Dusun Pangempon Kidul lebih bisa menggunakan “*supit*” salah satu alat utama untuk memproduksi cangkul, dari pada empu yang bermukim di Dusun Pangempon Lor. Menurut sejarah yang berkembang di Masyarakat, dahulu Pangempon Lor memiliki empu yang sangat terkenal. Ia bernama empu Supa yang awalnya beliau adalah pengrajin keris yang produksinya sangat terkenal di Kerajaan Mataram. Ia memiliki keris “Naga Runcing” dan “Naga Rombang” yang setelah ia melakukan pertapaan, kemudian kedua keris tersebut berubah menjadi “supit” yang digunakan untuk membuat keris, cangkul, dan sebagainya dalam pekerjaan pandai besi. Sang Empu kemudian memberikan wasiat terkait dengan “supit” tersebut dan menyatakan bahwa Pangempon Lor hanya bisa memelihara/menyimpan “supit” sedangkan Pangempon Kidul yang bisa menggunakan. Namun hingga kini keberadaan “supit” tersebut dirahasiakan. Lihat Admin Desa Sumberdalem, “Sejarah Desa”, 7 November 2018, diakses 27 Desember 2019. <http://sumberdalem-kertek-wonosobokab.go.id>.

¹² Dalam hal ini peneliti merupakan salah satu dari penduduk Dusun Pangempon Kidul sejak tahun 2003, sehingga setiap harinya peneliti sudah terlibat langsung dengan masyarakat sekitar. Bahkan peneliti pernah aktif dalam beberapa kegiatan desa, seperti menjadi kader PKK (Pemberdayaan dan Kesejahteraan Keluarga) dan Posyandu (Pos Pelayanan Terpadu), pernah menjadi ketua BKB (Bina Keluarga Balita) Dusun Pangempon Kidul, pengurus Madrasah Diniyah Takmiliah di Dusun dan pengurus bank sampah Dusun.

masih aktif dan istri sebagai ibu rumah tangga murni. *Pola kedua*; suami bekerja sebagai empu yang masih produktif dan istri sebagai ibu rumah tangga plus mencari nafkah untuk membantu suami. *Pola ketiga*; suami aktif bekerja sebagai empu pandai besi plus mau membantu pekerjaan domestik dan istri sebagai ibu rumah tangga. *Pola keempat*; suami aktif sebagai empu pande besi plus mau mengerjakan pekerjaan rumah tangga dan istri ibu rumah tangga plus bekerja mencari nafkah. *Pola kelima*; suami sudah tidak produktif sebagai empu tetapi ia melakukan pekerjaan domestik rumah tangga dan istri ibu rumah tangga sekaligus tulang punggung keluarga. Berikut tabel pola relasinya:

POLA RELASI	SUAMI			ISRTI		
	Bekerja	Tidak Bekerja	Membantu pekerjaan domestik istri	Ibu Rumah Tangga	Bekerja utk membantu Suami	Tulang punggung keluarga
I	√	-	-	√	-	-
II	√	-	-	√	√	-
III	√	-	√	√	-	-
IV	√	-	√	√	√	-
V	-	√	√	√	-	√

Tabel di atas menunjukkan bahwa di antara suami ada yang awalnya bekerja sebagai empu, namun saat ini sudah tidak lagi menekuni bidang tersebut. Hal ini antara lain disebabkan karena permintaan pasar tidak seramai dahulu. Dengan kemajuan teknologi khususnya teknologi pertanian, para petani tidak lagi hanya mengandalkan alat-alat pertanian konvensional, sehingga kondisi pemasaran cangkul dan alat-alat pertanian konvensional cenderung menurun. Di sisi lain, beberapa generasi sekarang yang nenek moyangnya sebagai petani, mereka banyak yang berpindah profesi. Sehingga dengan berkurangnya petani juga menyebabkan

permintaan pasar menurun. Namun bagi para pengrajin cangkul yang kreatif, mereka masih dapat bertahan hingga sekarang.

Penyebab lain mereka tidak lagi bekerja sebagai empu ialah karena faktor intern. Faktor tersebut di antaranya karena tenaga mereka tidak lagi sesehat dan sekuat ketika mereka masih muda dan panca indra mereka sudah tidak lagi berfungsi secara maksimal, mengingat bekerja sebagai empu memerlukan tenaga dan kondisi fisik yang ekstra. Selain itu, ada juga yang disebabkan karena mereka divonis menderita penyakit tertentu sehingga kondisi fisik mereka tidak memungkinkan lagi untuk bekerja, lebih-lebih sebagai empu. Beberapa suami yang sudah tidak memungkinkan lagi memproduksi cangkul, di antara mereka ada yang beralih profesi. Seperti bekerja menjadi penjual bahan-bahan baku untuk pandai besi, penjual makanan, dan sebagian yang lain bercocok tanam. Namun dalam penelitian ini hanya difokuskan kepada mereka yang tidak beralih profesi.

Berikut ini dipaparkan secara riil mengenai pola-pola relasi tersebut pada beberapa keluarga di Dusun Pangempon Kidul Desa Sumberdalem Kecamatan Kertek Kabupaten Wonosobo. Dalam paparan ini, penulis hanya akan menyebutkan nama-nama inisial mereka. Berikut uraiannya:

1. Pak R dan Bu SR

Pak R (59 tahun) merupakan salah satu dari empu yang ada di Pangempon Kidul. Ia sudah bekerja sebagai empu sejak sekitar usianya masih belasan tahun. Pada tahun 1982 ia menikah dengan Bu SR dan sekarang telah dikaruniai enam orang anak. Tiga anaknya sudah menikah dan tiga yang lainnya masih menjadi tanggungan mereka. Kebutuhan nafkah keluarga ditanggung sepenuhnya oleh Pak R karena Bu SR murni sebagai ibu rumah tangga. Walaupun awalnya Bu SR pernah bekerja membantu mencukupi kebutuhan keluarga, namun sekarang tidak lagi bekerja karena tidak didukung oleh Pak R dan ia murni hanya melakukan pekerjaan domestik sebagai ibu rumah tangga. Dahulu

ketika keduanya masih sama-sama bekerja, semua kebutuhan dapat tercukupi dengan baik, bahkan bisa menabung, membangun rumah dan memiliki kendaraan roda empat. Sementara kondisi sekarang jauh berbeda, di mana kebutuhan keluarga sering tidak tercukupi. Hasil penjualan produksi cangkul Pak R tidak lancar seperti dahulu, semakin hari semakin sepi. Apalagi kondisi Pak R tidak sehat dan sekuat dahulu. Dalam kondisi ini Bu SR juga tidak dapat membantu. Sehingga beberapa tabungan terkuras, kendaraan dijual, dan rumahpun sudah ditawarkan untuk dijual.

Adapun mengenai pekerjaan rumah tangga seperti memasak, mencuci, mengurus anak, dan sebagainya semuanya dikerjakan sendiri oleh Bu SR. Pak R tidak pernah membantu sedikit pun, pekerjaannya hanya murni memproduksi cangkul. Meskipun penghasilannya yang sering tidak dapat mencukupi kebutuhan keluarga, Pak R tetap tidak mendukung istrinya untuk bekerja, ditambah lagi kondisi istrinya juga tidak sehat dahulu. Dalam pola ini, relasi suami istri yakni suami sebagai pencari nafkah dan istri sebagai ibu rumah tangga, terjalin secara kaku. Pekerjaan publik hanya khusus untuk suami, sementara istri hanya mengerjakan urusan domestik yang keahliannya tidak diberdayakan. Sehingga ketika suami mengalami permasalahan dalam pekerjaannya, kesejahteraan keluarga menjadi taruhannya.

2. Pak K dan Bu M

Pak K (65 tahun) dan Bu M (54 tahun) merupakan pasangan suami istri yang keduanya sama-sama bekerja untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Pak K bekerja sebagai empu sudah sejak ketika usianya 20-an tahun. Setiap pagi sekitar pukul 06:00 pagi Pak K memulai pekerjaannya dan berakhir pada pukul 14:00 siang. Sementara Bu M selain mengurus rumah tangga juga membuka warung makan. Setiap pukul 03:00 dini hari Bu M sudah memulai bekerja membuat makanan. Tidak hanya itu, di sela-sela waktunya Bu M juga ditugasi oleh Pak K untuk mengantarkan pesanan cangkulnya ke beberapa pengepul di Dusun setempat

dan pedagang di pasar Ambarawa. Bu M sudah banyak membantu perekonomian suaminya, namun suaminya tersebut tidak pernah membantu menyelesaikan urusan rumah tangga, hanya sesekali “momong” (mengasuh) cucu yang saat ini masih tinggal satu atap dengan mereka. Bahkan semua keputusan keluarga selalu ditentukan oleh Pak K. Bu M selalu taat dengan apapun keputusan suaminya tersebut. Bu M dengan pekerjaan *double*-nya tersebut, ia tidak berani membantah terhadap apa pun yang dikatakan dan diperintahkan oleh suaminya. Ia bertahan dengan kondisi yang seperti ini sudah sekitar tiga puluhan tahun hingga sekarang.

3. Pak Y dan Bu SH

Pak Y (55 tahun) dan Bu SH (35 tahun) merupakan pasangan suami istri dengan relasi pola ketiga, yaitu suami bekerja dan sesekali membantu pekerjaan rumah tangga, sedangkan istri murni mengurus rumah tangga. Pasangan yang telah menikah sekitar 19 tahun yang lalu dan telah dikaruniai dua orang anak, hidup dalam kecukupan dan terbilang mapan. Meskipun yang berpenghasilan hanya Pak Y saja, namun dalam memutuskan segala sesuatunya terkait dengan urusan keluarga seperti mengambil keputusan dalam hal kebutuhan pakaian, sosial, pendidikan, kesehatan, dan kegiatan sehari-hari diputuskan secara bersama-sama. Dalam kegiatan sehari-harinya, kadang sebelum bekerja, Pak Y keluar untuk membeli makanan untuk sarapan pagi keluarga. Kemudian ia mengantar anaknya ke sekolah. Setelah itu biasanya sekitar pukul 07:00 pagi ia baru pergi bekerja ke “salen” (tempat memproduksi cangkul) hingga selesai pukul 14:00 siang.

4. Pak AR dan Bu R

Pak AR (65 tahun) dan Bu R (60 tahun) sudah berkeluarga sejak 46 tahun yang lalu. Mereka dikaruniai tujuh orang anak yang semuanya telah berumah tangga. Berbeda dengan keluarga pada umumnya, relasi suami istri antara Pak AR dan Bu R dapat

dibilang tidak seperti umumnya. Bu R selain sebagai ibu rumah tangga, ia juga sebagai tulang punggung keluarga. Mengikuti jejak ibunya, ia menjadi seorang pedagang kain yang sukses. Ia memiliki tiga karyawan yang membantu menjahit dan berjualan di pasar Sapuran Wonosobo. Setiap hari sesuai dengan jadwal pasaran Pahing dan Wage, Bu R berjualan di Pasar. Sedangkan tiga hari yang lain, yaitu Kliwon, Legi, dan Pon ia gunakan untuk memotong jahitan kemudian karyawannya yang menjahit, yang hasil jahitannya dibawa ke Pasar setiap Wage dan Pahing. Selain bekerja, Bu R juga masih mengerjakan pekerjaan domestik bersama Pak AR seperti memasak, mencuci, dan bersih-bersih rumah. Pada awalnya, Pak AR bekerja sebagai empu pande besi. Namun sejak ia menjalani operasi tumor ganas tahun 2014 lalu, ia tidak lagi dapat kembali bekerja seperti semula, mengingat menjadi empu membutuhkan tenaga dan kesehatan yang ekstra. Beruntung Bu R sudah sejak dulu memberdayakan diri untuk berkarya, sehingga sekarang penghasilannya dapat mencukupi seluruh kebutuhan keluarga.

5. Pak Y dan Bu M

Relasi peran suami istri pada pasangan Pak Y (55 tahun) dan Bu M (50 tahun) mewakili beberapa keluarga di Dusun Pangempon Kidul dengan relasi yang fleksibel antara keduanya. Pak Y sebagai seorang empu, ia bekerja dengan tekun walaupun pada saat-saat tertentu produksinya terhambat karena sepiya permintaan pasar. Sebagaimana Pak Y, Bu M juga merupakan pekerja yang tekun yang setiap pagi berjualan makanan. Dari pekerjaannya ia dapat membantu mencukupi kebutuhan keluarga. Sebelum Pak Y berangkat bekerja memproduksi cangkul, ia menyempatkan diri membantu istrinya berjualan. Sejak pukul 03:00 dini hari Bu M dan Pak Y sudah memulai memasak dan menyiapkan makanan yang akan diujakan. Kemudian setelah pukul 07:00 pagi Pak Y beralih ke pandai besi. Sementara Bu M melanjutkan menjual dagangannya hingga sekitar jam 09:00 siang. Pekerjaan rumah tangga seperti memasak, mencuci, bersih-

bersih rumah, dan mengurus anak, mereka lakukan bersama-sama. Selain itu Bu M juga masih sempat bekerja sebagai penjahit pada produksi rumahan adiknya (Bu Sn). Di mana pekerjaan ini (menjahit) akan lebih difokuskan ketika bulan puasa. Karena di bulan tersebut Bu M tidak berjualan makanan. Kehidupan keluarga mereka tergolong sederhana dan berkecukupan, bahkan mereka dapat menyekolahkan anaknya sampai tingkat sarjana. Hal ini karena mereka saling melengkapi dan mencukupi jika salah satunya sedang mengalami kesulitan.

Analisis Pertukaran Peran Suami Istri dari Sudut Teks dan Realitas

Kasus-kasus di atas memperlihatkan bahwa antara teks undang-undang, lebih-lebih fiqh, dengan realitas kehidupan di masyarakat sangat jauh berbeda. Aturan undang-undang hanya mengambil satu pola relasi suami istri yang ada di masyarakat (suami sebagai kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga) dan menafikan berbagai pola lain yang ada. Aturan tersebut secara tidak langsung telah mendukung secara tegas pembagian peran berdasar atas jenis kelamin.¹³ Sehingga undang-undang yang mengatur tentang kewajiban suami istri dalam keluarga hanya sebatas teks yang pada realitasnya jauh berbeda. Apalagi teks fiqh yang mengatakan bahwa suami berkewajiban mencari nafkah dan mengurus segala urusan rumah tangga, istri hanya disuruh taat dan melayani kebutuhan biologis suami. Realitas yang seperti ini agaknya jarang dan mungkin tidak ada sama sekali di Indonesia, terutama di objek tempat penelitian ini. Adapun aturan undang-undang negara kita yang menyebutkan secara terperinci peran suami istri tersebut, pada realitasnya, jika hal ini dipraktikkan apa adanya justru yang timbul adalah kerusakan dan keterhambatan dalam kelangsungan keluarga.

Contoh riil dari persoalan tersebut, dapat dilihat pada keluarga Pak R dan Bu SR. Nafkah keluarga murni ditanggung oleh suami. Akibatnya ketika suami menghadapi masa-masa

¹³ Munti, *Perempuan Sebagai Kepala Keluarga*, 11.

sulit dalam pekerjaannya, istri tidak dapat membantu karena tidak pernah diberdayakan. Pembagian tugas secara kaku, nafkah hanya dipercayakan kepada suami, secara teologis, sosiologis dan antropologis dapat dipertentangkan. Secara teologis, hanya Allah lah yang mempunyai sifat tetap dan paling layak untuk dijadikan sandaran kehidupan. Sedangkan mempercayakan dan menjamin nafkah secara penuh kepada seorang suami yang notabene adalah manusia yang memiliki sifat tidak tetap, adalah pada saat tertentu merupakan sesuatu yang fatal. Urusan nafkah merupakan kebutuhan primer (wilayah *darūriyah*) yang jika tidak dapat tercukupi maka dapat menyebabkan kekacauan bahkan kehancuran keluarga. Di sisi lain, secara sosiologis dan antropologis, kehidupan manusia itu sangat rumit dan dinamis, bergerak, berubah, berkembang, bahkan tumbang. Sehingga kerjasama mutlak dibutuhkan dalam mengatasi segala dinamika demi keberlangsungan.

Hal di atas relevan dengan realitas sebagaimana yang ditemui pada keluarga Pak AR dan Bu R. Di mana pada awalnya mereka sama-sama bekerja (urusan nafkah digotong bersama), kemudian karena alasan medis sehingga suami tidak produktif, maka kebutuhan keluarga bisa dicover oleh istri. Dapat dibayangkan jika sebelumnya Bu R tidak bekerja sama sekali, sementara Pak AR berhenti secara total dalam mencari nafkah, tentu keberlangsungan keluarga tergadaikan. Ditambah lagi setiap sebulan sekali, sekarang tiga bulan sekali, Pak AR harus cek kesehatannya dengan biaya yang tidak sedikit. Maka kebersamaan dalam memenuhi kebutuhan keluarga menjadi mutlak diperlukan.

Pertanyaanya kemudian, bagaimana dengan realitas yang ditemui dalam keluarga Pak Y dan Bu SH? di mana nafkah hanya dipercayakan kepada suami tanpa melibatkan istri, namun terlihat baik-baik saja. Saya berargumen bahwa realitas pembagian peran ini tidak dapat digeneral untuk selamanya dan untuk semua keluarga. Ada kalanya karena nasib mereka sedang baik. Tetapi tidak ada yang bisa menjamin bahwa suami akan selamanya produktif sebagaimana sekarang. Yang menjadi penulis salut di

sini ialah Pak Y masih meluangkan waktu untuk terjun ke ranah domestik bersama istrinya. Dalam hal ini ia menghargai kiprah istrinya yang hanya di ranah domestik dan seolah menyamakan dengan kiprahnya di ranah publik.

Terkait dengan ranah publik dan ranah domestik, sebenarnya merupakan hak bersama antara suami istri. Tidak ada perbedaan peran di kedua ranah tersebut untuk laki-laki atau perempuan. Sebagaimana dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, bahwa kita dapat melihat sejarah bagaimana Rasulullah memberikan kesempatan yang sama untuk suami/laki-laki dan istri/perempuan untuk berkiprah di kedua ranah tersebut tanpa perbedaan sama sekali.¹⁴ Kemudian pertanyaannya, bagaimana dengan teks-teks agama yang secara literal jelas-jelas menyebutkan pembagian peran itu?

Memang secara literal Al-Qur'an menyebutkan bahwa perintah memberi nafkah ditujukan kepada para suami, namun teks-teks tersebut hendaknya dipahami secara kontekstual. QS. Al-Baqarah/2: 233¹⁵ dan QS. at-Ṭalāq/65: 6¹⁶ membicarakan kewajiban nafkah oleh suami dalam kondisi ketika istri sedang

¹⁴ Selain Khadijah binti Khuwailid (istri Nabi) yang peneliti contohkan pada pembahasan sebelumnya, kita juga mengenal para wanita lain yang juga aktif di ranah publik. Beberapa di antaranya ialah Zainab binti Jahsy sebagai penyamak kulit binatang, Ummu Salim binti Malhan bekerja sebagai perias pengantin dan sebagainya. Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan Dalam Islam* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender bekerja sama dengan Perserikatan Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999), 32.

¹⁵ penggalan QS. Al-Baqarah/2: 233 (*wa 'alā al-maulūdi lahū rizqunna wa kiswatuḥunna*) "Dan (wajib) atas ayah dari anak yang dilahirkan, untuk menanggung rizki (makanan) dan pakaian kepada ibu anak tersebut dengan baik."

¹⁶ QS. at-Ṭalāq/65: 6 (*askinūhunna min ḥaiṣu sakantum min wujdikum wa lātudārrūhunna lituḍayyiqū 'alaihinna wa in kunna ūlāti ḥamlin fa anfiqū alaihinna ḥattā yaḍana ḥamlahunna, fa in arḍa'na alkum fa ātūhunna ujūrahunna, wa'tamirū bainakum bi ma'rūf..*) "Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu. Dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusui untuk

dalam masa-masa menjalankan kewajiban reproduksinya. Di mana pada masa-masa itu istri sangat membutuhkan kecukupan nafkah dan perlindungan dari suaminya. Karena kewajiban reproduksi bersifat kodrati, sehingga tidak dapat digantikan oleh suami. Sementara kewajiban produksi (mencari nafkah) dapat dilakukan baik oleh laki-laki ataupun perempuan, terutama ketika perempuan sedang tidak menjalankan kewajiban reproduksinya. Kewajiban reproduksi ini sebenarnya sama pentingnya dengan kewajiban produksi (nafkah) yang keduanya diupayakan demi keberlangsungan hidup manusia. Jadi ayat ini sebenarnya harus dipahami dalam konteksnya di mana kewajiban suami mencukupi nafkah sangat diutamakan dalam kondisi istrinya sedang menjalankan kewajiban reproduksinya. Namun ketika istri sedang tidak menjalankan kewajiban reproduksinya tersebut, maka kewajiban nafkah dan seluruh urusan rumah tangga dapat ditanggung secara fleksibel bersama-sama.¹⁷

Sementara QS. an-Nisā'/4: 34¹⁸ yang biasanya digunakan sebagai justifikasi kepemimpinan laki-laki atas perempuan karena keunggulan "*ar-rijāl*/maskulin" atas "*an-nisā'*/feminin" dan karena pemberian nafkah hendaknya juga dipahami dalam konteksnya. Sehingga implementasinya tidak boleh tidak mempertimbangkan konteks sosial dan *'illat* yang ada di balik ketentuan normatifnya.¹⁹

anak-anakmu maka berikanlah upah kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kalian (semua hal) dengan ma'ruf ...".

¹⁷ Bandingkan dengan Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 375.

¹⁸ QS. an-Nisā'/4: 34 yang berbunyi: (*ar-rijālu qawwāmūna 'alā an-nisā'i bimā faḍḍalallāhu ba'dahum 'alā ba'din wa bimā anfaqū min amwālihim, faṣṣāliḥātu qānitātun ḥāfiḍātu lilgaibi bimā ḥāfiḍallāh...*) Potongan ayat ini biasa dipahami bahwa "Suami adalah pemimpin bagi istri karena Allah telah melebihkan sebagian dari mereka (suami) atas sebagian yang lain (istri) dan karena para suami menafkahkan harta-harta mereka. Sebab itu perempuan yang ṣāliḥah ialah yang taat, memelihara diri ketika tidak di tempat, oleh karena Allah telah memelihara mereka..."

¹⁹ Ali Shodiqin, "Nafkah dalam Hadis," dalam Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Membina Keluarga Mawaddah Wa Rahmah Dalam Bingkai Sunah Nabi*, Cet. I (Yogyakarta: Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan The Ford Foundation Jakarta, 2003), 191.

Dalam hal ini maskulin dan feminin tidak identik dengan jenis kelamin laki-laki atau perempuan, tetapi lebih kepada konstruksi sosial. Sebenarnya dalam diri laki-laki dan perempuan terdapat dua sifat secara bersamaan (maskulin dan feminin) tetapi akan lebih menonjol salah satunya. Jadi ketika yang menonjol itu sifat maskulinitasnya baik pada laki-laki/suami ataupun perempuan/istri, maka ia sebagai “*qawwamūn*” (pelindung dengan nafkahnya) kepada yang lainnya. Jadi kelebihan yang dimaksud oleh ayat ini sebenarnya tidak ada kaitannya dengan jenis kelamin seseorang.²⁰

Realitas di masyarakat sesungguhnya merupakan ayat-Nya (ayat *kawnniyah*) dan teks Al-Qur’an juga merupakan ayat-Nya yang lain (ayat *qur’aniyah*). Antar sesama ayat-Nya tidak mungkin saling bertolak belakang. Dalam realitasnya (ayat *kawnniyah*) memperlihatkan bahwa sebagian besar kaum istri tanpa harus diperintah untuk mencari nafkah, mereka secara suka rela mencari nafkah dengan sendirinya. Sehingga sangat logis sekali jika teks linguistiknya (ayat *qur’aniyah*) kemudian menekankan kepada para suami untuk “bersama-sama” mencari nafkah. Perintah ini lebih ditekankan lagi kepada para suami ketika kondisi istri mereka sedang dalam mengemban kewajiban reproduksi, agar para istri tidak menanggung beban ganda.

Penutup

Pertukaran peran suami istri dalam realitasnya memperlihatkan bahwa pola relasi peran suami istri itu tidak hanya sebatas suami yang mencari nafkah dan istri sebagai ibu rumah tangga saja. Namun pola-pola yang lain di mana istri juga terlibat dalam pencarian nafkah bahkan sebagai tulang punggung keluarga adalah sebuah fakta yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya. Bahkan kiprah istri di ranah publik sangat dibutuhkan sebagai penyeimbang dalam laju kesejahteraan dan keberlangsungan keluarga. Tentunya hal ini juga diimbangi dengan

²⁰ Sinta Nuriyah, dkk., *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab ‘Uqūd al-Lujjāyn*, Cet. II (Yogyakarta: LKiS bekerja sama dengan FK3, 2003), 12.

peran suami ke ranah domestik. Artinya kedua ranah tersebut adalah garapan bersama yang dapat diterapkan secara fleksibel tanpa memberatkan salah satu pihak, mengingat kehidupan tidak pernah diam dalam dinamika dan fluktuasinya. Sehingga pertukaran peran suami istri secara fleksibel dapat mengatasi keterpurukan ekonomi keluarga. Dan sebaliknya Pembagian peran suami istri secara kaku, menyebabkan kesejahteraan keluarga terganggu. Sehingga reformulasi hukum terkait dengan pembagian peran suami istri dalam UUP ataupun KHI menjadi sebuah keharusan agar sebuah aturan dapat diterapkan dan mendatangkan kemaslahatan dalam masyarakatnya.

Daftar Pustaka

- Al-Bukhārī, Muhammad ibn Isma'īl. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Juz 1. t.p.: Dār Tūq an-Najāh, 1422.
- Arifin, Bustanul. *Pelembagaan Hukum Islam Di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan Dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Ibn Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh Ahmad Ibn Muḥammad. *Musnad Aḥmad*. Vol. Juz 41. t.tp.: Mu'asasah ar-Risālah, 2001.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirā'ah Mubādalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga (ed.). *Membina Keluarga Mawaddah Wa Rahmah Dalam Bingkai Sunah Nabi*. Cet. I. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan The Ford Foundation Jakarta, 2003.
- Munti, Ratna Batara. *Perempuan Sebagai Kepala Keluarga*. Cet. I. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender bekerja sama dengan Perserikatan Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999.

- Nasution, Khoiruddin. "Islam Membangun Masyarakat Bilateral dan Implikasinya terhadap Hukum Keluarga Islam Indonesia" 17 (2007): 16.
- Nuriyah, Sinta, dkk. *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjāyn*. Cet. II. Yogyakarta: LKiS bekerja sama dengan FK3, 2003.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Umar, Nasaruddin. *Kodrat Perempuan Dalam Islam*. Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender bekerja sama dengan Perserikatan Solidaritas Perempuan dan The Asia Foundation, 1999.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cet. I. Bandung: Marja, 2014.
- Internet website: Admin Desa Sumberdalem, "Sejarah Desa", 7 November 2018, diakses 27 Desember 2019 .
<http://sumberdalem-kertek-wonosobokab.go.id>.

ANALISIS TERHADAP UU NO. 7 TAHUN 1989, UU NO. 3 TAHUN 2006 DAN UU NO. 50 TAHUN 2009 TENTANG KEKUASAAN PERADILAN AGAMA.

Ali Hamzah

Fakultas Syari'ah IAIN Kerinci
Jl. Pelita IV Koto Lolo kota Sungai Penuh
E-mail: alihamzah311268@gmail.com

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara hukum (*rechtsstaat*), tidak semata-mata berdasarkan kekuasaan (*machtsstaat*). Bagi negara Indonesia menjadikan Pancasila sebagai sumber hukum, maka negara hukum Indonesia dapat pula dikategorikan negara hukum Pancasila. Salah satu pokok ajaran dalam Negara hukum Pancasila kebebasan beragama.¹ Ini sejalan dengan apa yang telah diamanatkan oleh UUD 1945 bahwa “Negara telah menjamin kemerdekaan warga negara untuk memeluk dan menjalankan ibadah agama masing-masing.”²

Penduduk Indonesia di tahun 2020 mencapai lebih dari 220 juta jiwa (88 %), namun Indonesia tidaklah termasuk kategori “negara Islam”. Dari kenyataan ini dapat dipahami, bahwa umat Islam Indonesia telah memiliki dasar yang kuat untuk memberlakukan hukum perdata Islam dalam kehidupan

¹ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hlm. 91-93

² Lihat pasal 28 E ayat (1). Pasal 281 ayat (1), pasal 29 (2) UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

masyarakat yang terakumulasi dalam hukum positif antara lain dirumuskan dalam Undang-Undang Peradilan Agama.³ Secara umum, hukum Islam di Indonesia mempunyai dua bentuk, yaitu: *Pertama*, sebagai hukum formal yang dilegislasikan sebagai hukum positif untuk umat Islam di Indonesia. *Kedua*, sebagai hukum normatif yang diimplementasikan secara sadar oleh umat Islam. Bentuk pertama dilakukan dengan pendekatan struktural sedangkan bentuk kedua melalui pendekatan kultural.⁴

Pasca Undang-Undang Dasar 1945 diamandemen, otomatis mengalami perubahan pada berbagai peraturan perUndang-Undangan. Perubahan tersebut antara lain terdapat pada:

“Pasal 24 ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 menegaskan: *“Kekuasaan kehakiman merupakan kekuasaan yang merdeka untuk menyelenggarakan peradilan guna menegakkan hukum dan keadilan.”*”

“Pasal 24 ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 menyatakan bahwa: *“Kekuasaan kehakiman dilakukan oleh sebuah Mahkamah Agung dan badan peradilan di bawahnya dalam lingkungan peradilan umum, lingkungan peradilan agama, lingkungan peradilan militer, lingkungan peradilan tata usaha negara, dan oleh sebuah Mahkamah Konstitusi.”* Konsekuensi logis dari pasal ini, hakim harus memiliki integritas dan kepribadian yang tangguh dan jujur, adil, dan profesional di bidang hukum.

Amandemen Undang-Undang Dasar 1945 menghendaki adanya perubahan semua Undang-Undang tentang kekuasaan peradilan pada 4 lingkungan peradilan (yakni peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha

³ A. Malik Fajar, “Potret Hukum Pidana Islam: Deskripsi, Analisis Perbandingan dan Kritik Konstruktif”, dalam M. Arskal Salim GP dan Jaenal Aripin, ed., *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek dan Tantangan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hlm. 15.

⁴ Masykuri Abdillah, *Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, h. 60

negara) serta peraturan lain yang berkaitan dengan kekuasaan kehakiman. Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman telah merubah dua Undang-Undang sebelumnya, yakni UU No 14 tahun 1970 dan UU No. 35 tahun 1999. UU No. 35 tahun 1999 dan UU no 4 Tahun 2004 menghilangkan dualisme kekuasaan kehakiman yang terbebas dari intervensi pihak ekstrayustisial. Kedua UU ini meneguhkan dan menegaskan kembali paradigma peradilan satu atap yang melengkapi organ pelaksana kekuasaan kehakiman.⁵ Kemudian lahir lagi UU No. 48 tahun 2009 sekaligus mencabut UU No. 4 tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman karena dianggap tidak sesuai lagi dengan aspirasi hukum dan ketatanegaraan berdasarkan UUD Negara Republik Indonesia 1945.

Adapun persamaan dan perbedaan ketiga bentuk Undang-Undang di atas, yaitu: Persamaannya adalah sama-sama membahas tugas dan wewenang Peradilan Agama untuk memeriksa, memutuskan dan menyelesaikan di tingkat pertama. Sedangkan perbedaannya diatur dalam pasal 49 UU no 7 tahun 1989 meliputi: “Bidang perkawinan, kewarisan, wasiat, dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam serta wakaf dan sedekah.”

Setelah berlakunya UU no. 3 tahun 2006, bidang-bidang yang menjadi kewenangan Peradilan Agama sebagai berikut:

“Pasal 2, pasal 3a, pasal 49, pasal 50 dan pasal 52.” UU no. 3 tahun 2006 yaitu perkara Islam yang meliputi bidang “perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infak, sedekah, ekonomi syariah, sengketa hak milik yang timbul akibat adanya sengketa terhadap bidang yang menjadi kewenangan Peradilan Agama, isbat kesaksian rukyat hilal dalam penentuan awal bulan pada tahun hijriyah, serta pemberian keterangan atau nasihat mengenai perbedaan penentuan arah kiblat dan penentuan waktu salat.”

⁵ Jaenal Aripin, *Peradilan Agama dalam Bingkai Reformasi Hukum di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2012, hlm. 390

Sementara pada UU no.50 tahun 2009 memuat perubahan baru di antaranya:

“Pengadilan agama khusus di lingkungan Peradilan Agama, hakim adhoc di Peradilan Agama, pengawasan internal oleh Mahkamah Agung dan eksternal oleh Komisi Yudisial, putusan bisa dijadikan dasar mutasi, seleksi pengangkatan hakim dilakukan oleh Mahkamah Agung dan Komisi Yudisial, pemberhentian hakim atas usulan MA dan atau KY via KMA, tunjangan hakim sebagai pejabat negara, usia pensiun hakim 65 bagi PA dan 67 bagi PTA, PANITERA/PP, 60 PA dan 62 PTA, pos bantuan hukum di setiap pengadilan agama, jaminan akses masyarakat akan informasi keadilan dan terakhir yaitu ancaman pemberhentian tidak hormat bagi penarik pungli.”

Dalam tulisan ini akan dibahas beberapa poin perubahan yang mendasar mengenai kekuasaan Peradilan Agama setelah Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama diamandemen dua kali oleh Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009.

Perubahan substansial mengenai kekuasaan Peradilan Agama menurut Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006

Kata kewenangan, kekuasaan dan kompetensi, merupakan tiga serangkai yang mengandung satu makna. Bila dikaitkan dengan peradilan sebagai lembaga yudikatif, maka kewenangan, kekuasaan atau kompetensi diartikan dengan “Kekuasaan Pengadilan untuk mengadili”. Sedangkan kata mengadili adalah memproses suatu perkara, diawali dengan pengajuan gugatan ke Pengadilan, kemudian dilanjutkan dengan pemeriksaan perkara oleh majelis hakim dan diakhiri dengan pengambilan keputusan yang adil dan benar, untuk kemudian dibacakan dalam sidang terbuka untuk umum.⁶

⁶ Darmawati, *Kewenangan Peradilan Agama*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2010, hlm 6

Wewenang/kompetensi Pengadilan dapat dikategorikan kepada dua bagian, yaitu kekuasaan Relatif dan Kekuasaan Absolut.

1. Kompetensi Relatif

Yang dimaksud dengan Kompetensi Relatif adalah kewenangan pengadilan untuk mengadili suatu perkara didasarkan pada domisili para pihak yang bersengketa. Contohnya:

- a. Pengadilan Agama Kerinci memiliki wewenang mengadili perkara yang berada di wilayah Kerinci dan tidak berwenang mengadili perkara yang masuk teritorial kekuasaan Pengadilan Agama Merangin.
- b. Pengadilan Negeri Padang Sidempuan hanya berwenang mengadili perkara perdata yang berada di wilayah kota Padang Sidempuan, dan tidak berwenang mengadili perkara yang masuk teritorial kekuasaan Pengadilan Padang Lawas.

“Pasal 4 UU Nomor 7 Tahun 1989 berbunyi:

- (1) Pengadilan Agama berkedudukan di Kotamadya atau di ibu kota kabupaten, dan daerah hukumnya meliputi wilayah kotamadya atau kabupaten.
- (2) Pengadilan Tinggi Agama berkedudukan di Ibukota provinsi, dan daerah hukumnya meliputi wilayah Provinsi.”⁷

Dari pasal 4 UU Nomor 7 Tahun 1989 di atas, dapat dipahami bahwa Pengadilan Agama maupun Pengadilan Tinggi Agama mempunyai yurisdiksi relatif/wilayah hukum tertentu, dimana daerah hukumnya sama dengan wilayah/teritorial kota/kabupaten maupun provinsi. Batas dan luas daerahnya telah ditetapkan oleh pemerintah daerah berdasarkan Peraturan Daerah (Perda II Kota/Kabupaten dan Perda I Provinsi).

⁷ *Undang-Undang Republik Indonesia No. 50 Tahun 2009 Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama*, Jakarta: Novindo Pustaka Mandiri, 2010, hlm. 84

Pendirian PTA pada tingkat banding (provinsi), tidak sama antara satu daerah dengan daerah lain, sangat tergantung kepada kebutuhan masyarakat pencari keadilan untuk naik banding perkaranya ke Pengadilan Tinggi Agama (PTA), yang menjadi pertimbangan bukan luasnya daerah. Misalnya PTA Jambi berdiri pada tanggal 20 Agustus 1992 berdasarkan UU No. 20 tahun 1992 dan diresmikan tanggal 6 Februari 1993. Sementara PTA Palangkaraya, Kalimantan Tengah, daerahnya lebih kecil dari Jambi, lebih dahulu didirikan dari PTA Jambi.

2. Kompetensi Absolut

Yang dimaksud dengan “Kompetensi Absolut atau wewenang mutlak yaitu kekuasaan/wewenang pengadilan untuk mengadili berdasarkan materi hukum (hukum material)”⁸ Atau dengan kata lain: “Wewenang pengadilan memeriksa jenis perkara tertentu yang secara mutlak tidak dapat diperiksa oleh pengadilan lain, baik dalam lingkungan peradilan yang sama maupun peradilan lain.”⁹ Misalnya: Kewenangan absolut Peradilan Agama hanya memproses (menerima, memeriksa dan memutuskan) perkara-perkara yang berkaitan dengan perdata Islam seperti perkawinan, kewarisan, zakat, wakaf, wasiat, hibah, dan lain-lain, maka perkara ini menjadi kewenangan absolut Peradilan Agama. Sedangkan orang-orang non muslim harus mengajukan perkara-perkara mereka ke Pengadilan Negeri untuk diproses dan diselesaikan. Namun apabila ada pihak yang berperkara tidak mau menerima putusan Pengadilan Agama tersebut, maka dapat mengajukan banding ke Pengadilan Tinggi Agama.¹⁰ Contoh lain adalah Pengadilan Agama berwenang menyelesaikan masalah waris,

⁸ Departemen Agama, *Beracara pada Peradilan Agama*, Jakarta: Ditjen Binbaga Islam Direktorat BPA, 1980/1981, hlm. 2

⁹ Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata di Indonesia*, Yogyakarta: Liberty, 1993, hlm. 2. Bandingkan dengan : R. Soeroso. *Praktik Hukum Acara Perdata: Tatacara dan Proses Persidangan*, Jakarta: Sinar Grafika, 1994, hlm. 6

¹⁰ M. Fauzan, *Pokok Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syariah di Indonesia* (Cet. Ke-1; Jakarta: Kencana, 2007), h. 33.

wakaf, wasiat, dan sedekah umat Islam, sedang bagi non muslim merupakan wewenang Pengadilan Negeri.

Sesuatu yang telah ditetapkan secara mutlak menjadi kewenangan badan peradilan, maka otomatis menjadi kewenangannya untuk memeriksa dan memutus perkara. Pengadilan Agama harus bertanggung jawab menyeleksi perkara yang diajukan kepadanya apakah benar-benar kekuasaan absolutnya atau bukan. Kalau tidak termasuk kekuasaan absolutnya, maka Hakim karena jabatannya (*ex officio*) wajib menyatakan dirinya tidak berwenang, sebagaimana dinyatakan pada pasal 134 HIR/169 RBG. Jika ternyata hakim menerimanya karena kurang hati-hati, maka pihak tergugat dapat mengajukan keberatan lazim disebut dengan “eksepsi absolut”.

Kekuasaan Absolut Peradilan Agama jelas diatur dalam Pasal 49 dan 50 UU No. 7 Tahun 1989 yang telah dirubah dengan UU No 3 Tahun 2006:

Pasal 49:

- (1) Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang:
 - (a) perkawinan;
 - (b) kewarisan, wasiat, dan hibah, yang dilakukan berdasarkan hukum Islam;
 - (c) wakaf dan shadaqah.
- (2) Bidang perkawinan sebagaimana yang dimaksud dalam ayat (1) huruf a ialah hal-hal yang diatur dalam atau berdasarkan Undang-Undang mengenai perkawinan yang berlaku.
- (3) Bidang kewarisan sebagaimana yang dimaksud dalam ayat (1) huruf b ialah penentuan siapa-siapa yang menjadi ahli waris, penentuan mengenai harta peninggalan, penentuan bagian masing-masing ahli waris, dan melaksanakan pembagian harta peninggalan tersebut.”
 - a) Perkawinan

“Yang dimaksud dengan perkawinan pada pasal 49 huruf a UU No. 3 Tahun 2006 adalah hal-hal yang diatur dalam atau berdasarkan Undang-Undang mengenai perkawinan yang berlaku (UU No 1 tahun 1974) yang dilakukan menurut syari’ah, antara lain adalah: (1) Izin beristeri lebih dari satu orang (poligami); (2). Izin melangsungkan perkawinan (izin perkawinan) bagi yang belum berumur 21 tahun, dalam hal orang tua atau wali terdapat perbedaan pendapat; (3) Dispensasi kawin, (4). Pencegahan perkawinan; (5). Penolakan perkawinan oleh Pegawai Pencatat Nikah; (6). Pembatalan perkawinan; (7). Gugatan kelalaian atas kewajiban suami dan isteri; (8). Perceraian karena talak; (9). Gugatan perceraian; (10). Penyelesaian harta bersama; (11). Penguasaan anak-anak; (12). Ibu dapat memikul biaya pemeliharaan dan pendidikan anak bilamana bapak yang seharusnya bertanggung jawab tidak memenuhinya; (13). Penentuan kewajiban memberi biaya penghidupan oleh suami kepada bekas isteri atau penentuan kewajiban bagi bekas isteri; (14). Putusan tentang sah atau tidaknya seorang anak; (15). Putusan tentang pencabutan kekuasaan orang tua; (16). Pencabutan tentang kekuasaan wali; (17). Penunjukan orang lain sebagai wali oleh pengadilan dalam hal kekuasaan seorang wali dicabut; (18). Penunjukan seorang wali dalam hal seorang anak yang belum cukup umur 18 (delapan belas) tahun yang ditinggal kedua orang tuanya; (19). Pembebanan kewajiban ganti kerugian atas harta benda anak yang ada di bawah kekuasaannya; (20). Penetapan asal usul seorang anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam; (21). Putusan tentang hal penolakan pemberian keterangan untuk melakukan perkawinan campuran; (22). Pernyataan tentang

sahnya perkawinan yang terjadi sebelum UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan dijalankan menurut peraturan yang lain.”¹¹

b) Waris

“Yang dimaksud dengan waris adalah penentuan siapa yang menjadi ahli waris, penentuan mengenai harta peninggalan, penentuan bagian masing-masing ahli waris, dan melaksanakan pembagian harta peninggalan tersebut, serta penetapan pengadilan atas permohonan seseorang tentang penentuan siapa yang menjadi ahli waris, penentuan bagian masing-masing ahli waris.”

c) Wasiat

“Yang dimaksud dengan wasiat adalah perbuatan seseorang memberikan suatu benda atau manfaat kepada orang lain atau lembaga/badan hukum, yang berlaku setelah yang memberi wasiat tersebut meninggal dunia.”

d) Hibah

“Yang dimaksud dengan hibah adalah pemberian suatu benda secara sukarela dan tanpa imbalan dari seseorang atau badan hukum kepada orang lain atau badan hukum untuk dimiliki.”

e) Wakaf

“Yang dimaksud dengan wakaf adalah perbuatan seseorang atau sekelompok orang (wakif) untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan

¹¹ *Undang-Undang Republik Indonesia No. 50 Tahun 2009 Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama*, *op.cit.*, hlm. 72-73. Bandingkan dengan: Mardani, *Hukum Islam Kumpulan Peraturan tentang Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013, Cet. ke 1, hlm. 220-223

kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah.”

f) Zakat

“Yang dimaksud dengan zakat adalah harta yang wajib disisihkan oleh seorang muslim atau badan hukum yang dimiliki oleh orang muslim sesuai dengan ketentuan syariah untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya.”

g) Infaq

“Yang dimaksud dengan infaq adalah perbuatan seseorang memberikan sesuatu kepada orang lain guna menutupi kebutuhan, baik berupa makanan, minuman, mendermakan, memberikan rezeki (karunia), atau menafkahkan sesuatu kepada orang lain berdasarkan rasa ikhlas, dan karena Allah Subhanahu Wata’ala.”

h) Shadaqah

“Yang dimaksud dengan shadaqah adalah perbuatan; seseorang memberikan sesuatu kepada orang lain atau lembaga/badan hukum secara spontan dan sukarela tanpa dibatasi oleh waktu dan jumlah tertentu dengan mengharap rido Allah Subhanahu Wata’ala dan pahala semata.”

i) Ekonomi Syari’ah

“Yang dimaksud dengan ekonomi syariah adalah perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syariah, antara lain meliputi: bank syari’ah; lembaga keuangan mikro syari’ah; asuransi syari’ah; reasuransi syari’ah; reksa dana syari’ah; obligasi syariah dan surat berharga berjangka menengah syari’ah; sekuritas syari’ah; pembiayaan

syari'ah; pegadaian syari'ah; dana pensiun lembaga keuangan syari'ah; bisnis syari'ah”¹²

Dengan demikian penambahan kompetensi absolut Peradilan Agama, terdapat pada perkara infaq, zakat dan ekonomi syari'ah. Rincian perkara dalam bidang perkawinan sama halnya dengan rincian yang terdapat dalam penjelasan Pasal 49 UU No. 7 tahun 1989 yaitu 22 perkara. Sedangkan wali *adhol* (perkara no. 32) dalam Blanko LI-PA (B.2) Peradilan Agama, tidak ada. Jadi, suatu perkara dapat dikategorikan perkara ekonomi syariah, bila berpijak pada prinsip-prinsip hukum syariah.

Untuk memperlancar perkara ekonomi syari'ah bagi Hakim, maka dikeluarkanlah Peraturan Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah:

Pasal 1 PERMA tersebut menyatakan bahwa:

1. Hakim pengadilan dalam lingkungan peradilan agama yang memeriksa, mengadili dan menyelesaikan perkara yang berkaitan dengan ekonomi syariah, mempergunakan sebagai pedoman prinsip syariah dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah.
2. Mempergunakan sebagai pedoman prinsip syariah dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah sebagaimana dimaksud ayat (1), tidak mengurangi tanggung jawab hakim untuk menggali dan menemukan hukum untuk menjamin putusan yang adil dan benar.”¹³

Perubahan mendasar mengenai kekuasaan Peradilan Agama setelah Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama diamandemen dua kali oleh Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009, sebagai berikut:

¹² *Ibid*, hlm. 73-75. Bandingkan dengan: Linda Firdawaty, Analisis Terhadap UU no 3 Tahun 2006 dan UU no. 50 Tahun 2009 Tentang Kekuasaan Peradilan Agama, Jurnal *AL-'ADALAH* Vol. X, No. 2 Juli 2011, hlm. 216-217

¹³ Pasal 1 PERMA Nomor 2 Tahun 2008 tentang *Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah*

1. Pengadilan Khusus

“Pasal 3A Undang-Undang No 3 Tahun 2006 mengatur bahwa di lingkungan Peradilan Agama dapat diadakan pengkhususan pengadilan yang diatur dengan Undang-Undang. Yang dimaksud dengan “diadakan pengkhususan pengadilan” adalah adanya spesialisasi di lingkungan peradilan agama dimana dapat dibentuk pengadilan khusus, misalnya pengadilan arbitrase syariah, sedangkan yang dimaksud dengan “yang diatur dengan undang-undang” adalah susunan, kekuasaan, dan hukum acaranya.”

Pengadilan khusus dalam lingkungan Peradilan Agama adalah pengadilan syariah Islam yang diatur dengan Undang-Undang. Mahkamah Syar’iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang dibentuk berdasarkan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang oleh Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman Pasal 15 ayat (2) disebutkan bahwa: Peradilan Syari’ah Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan agama sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan peradilan agama, dan merupakan pengadilan khusus dalam lingkungan peradilan umum sepanjang kewenangannya menyangkut kewenangan Peradilan Umum.¹⁴

Kekuasaan Peradilan Agama lebih luas penerapannya setelah diberlakukannya peradilan khusus di Nanggroe Aceh Darussalam yang telah menerapkan hukum pidana, walau sebatas perkara hudud dan ta’zir.

2. Pembinaan Teknis Peradilan

Perubahan yang sangat mendasar selain mengenai kekuasaan Peradilan Agama antara lain menyangkut pembinaan teknis

¹⁴ Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman

peradilan. Pasal 5 UU No 3 Tahun 2006 menyatakan bahwa “Pembinaan teknis peradilan, organisasi, administrasi dan finansial pengadilan dilakukan oleh Mahkamah Agung.”

Peradilan Agama salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman di Indonesia yang berada di bawah Mahkamah Agung secara struktur organisasi, administrasi dan finansial tunduk ke Mahkamah Agung. Dapat dipahami bahwa perubahan kedua atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama telah meletakkan dasar kebijakan bahwa segala urusan mengenai Peradilan Agama, pengawasan tertinggi baik menyangkut teknis yudisial maupun non yudisial yaitu urusan organisasi, administrasi, dan finansial berada di bawah kekuasaan Mahkamah Agung.

3. Kewenangan Mengadili Sengketa Ekonomi Syariah

“Pasal 49 UU No 3 Tahun 2006 mengatur bahwa jenis perkara yang menjadi kewenangan Peradilan Agama bertambah luas, dengan kewenangan mengadili sengketa ekonomi syariah.” Juga ditegaskan kembali dalam Pasal 55 ayat (1) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah yang menyatakan apabila terjadi sengketa di bidang perbankan syariah, maka penyelesaian sengketa diajukan ke Pengadilan Agama. Dalam hal ini Pengadilan agama mempunyai hak dan wewenang untuk menerima, mengadili, dan menyelesaikannya.¹⁵

Direktur Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI Drs. H. Purwosusilo, S.H., M.H ketika diwawancarai tanggal 21 Desember 2013 tidak menerima pendapat yang menyatakan bahwa peradilan agama tidak siap menangani sengketa ekonomi syariah. “Itu hanya asumsi tanpa bukti,” katanya.¹⁶ Menurut penjelasan pasal 49 UU 3/2006, maksud

¹⁵ Muh. Nasikhin, *Perbankan Syariah Dan Sistem Penyelesaian Sengketanya*, (Kuala Tunggal: Fatawa, 2010), hlm. 141

¹⁶ Rahmat Arijaya dan Hermansyah, *Mahklamah Agung Republik Indonesia*, Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama, 2013, hlm 1

kalimat «antara orang-orang yang beragama Islam» dalam pasal 49 adalah termasuk orang atau badan hukum yang dengan sendirinya menundukkan diri dengan sukarela kepada hukum Islam tentang hal-hal yang menjadi kewenangan Peradilan Agama.

4. Kewenangan Mengadili Tidak Meliputi Sengketa Hak Milik Atau Sengketa Lain Antar Orang Islam dengan Non Islam (Pasal 50 UU No 3 Tahun 2006)

Apabila terjadi sengketa hak milik atau sengketa lain dalam perkara yang menjadi kewenangan Peradilan Agama cara penyelesaiannya adalah:

- a) “Apabila objek sengketa terdapat sengketa hak milik atau sengketa lain antara orang Islam dengan selain orang Islam maka menjadi kewenangan Peradilan Umum untuk memutuskan perkara tersebut. Proses pemeriksaan perkara di Peradilan Agama terhadap objek sengketa yang masih terdapat sengketa milik atau sengketa lain antara orang Islam dan selain orang Islam ditunda terlebih dahulu sebelum mendapatkan putusan dari Peradilan Umum.” Sebagaimana diatur dalam pasal 50 (1) Undang-Undang No.3 Tahun 2006: “Dalam hal terjadi sengketa hak milik atau sengketa lain dalam perkara sebagaimana dimaksud dalam pasal 49, khusus mengenai objek sengketa tersebut harus diputus lebih dahulu oleh pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum”
- b) “Apabila terjadi sengketa hak milik sebagaimana dimaksud ayat (1) yang subjek hukumnya antara orang-orang yang beragama Islam, objek sengketa tersebut diputus oleh pengadilan agama bersama-sama perkara sebagaimana dimaksud dalam pasal 49.”¹⁷

5. Pilihan Hukum/Hak Opsi Dihapuskan

¹⁷ Pasal 50 (1) Undang-Undang No 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Yang dimaksud dengan hak opsi adalah pilihan hukum bagi para pihak yang bersengketa khusus dalam perkara warisan untuk menempuh penyelesaian melalui jalur Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*) atau Hukum Adat atau hukum Islam. Penjelasan Umum Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama menyatakan: “Para Pihak sebelum berperkara dapat mempertimbangkan untuk memilih hukum apa yang dipergunakan dalam pembagian kewarisan”. Sedangkan dalam Undang-Undang No 3 Tahun 2006 rumusan tersebut dihapus. Bagi umat Islam tidak ada pilihan lain, jika ingin mengajukan permohonan penyelesaian perkara waris ke pengadilan, maka harus diajukan ke Pengadilan Agama, tidak dapat diajukan ke Pengadilan Negeri.

6. Memberikan Itsbat Kesaksian Rukyat Hilal, Penentuan Arah Kiblat dan Waktu Salat

Salah satu perubahan terdapat pada “pasal 52 A Undang-Undang No 3 Tahun 2006 bahwa Pengadilan Agama memberikan itsbat kesaksian rukyat hilal dalam penentuan awal bulan tahun hijriyah”. Penjelasan pasal 52 A adalah sebagai berikut:

“Pengadilan Agama diminta oleh Menteri Agama untuk memberikan penetapan (itsbat) terhadap kesaksian orang yang telah melihat atau menyaksikan hilal pada setiap memasuki bulan Ramadhan dan awal bulan Syawal tahun Hijriyah dalam rangka Menteri Agama mengeluarkan penetapan secara Nasional untuk penetapan 1 Ramadhan dan 1 Syawal. Peradilan Agama dapat memberikan keterangan atau nasehat mengenai perbedaan penentuan arah kiblat dan penentuan waktu shalat.”¹⁸

“Undang-Undang Peradilan Agama baru No. 50/2009 memuat perubahan baru, yaitu:

¹⁸ Penjelasan Pasal 52 A Undang-Undang No 3 Tahun 2006 Perubahan Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

“Pengadilan khusus di lingkungan Peradilan Agama, Hakim Adhoc di Peradilan Agama, Pengawasan Internal oleh MA dan eksternal oleh Komisi Yudisial, Putusan bisa dijadikan dasar mutasi, Seleksi pengangkatan hakim dilakukan oleh MA dan Komisi Yudisial, Pemberhentian hakim atas usulan MA dan atau Komisi Yudisial via KMA, Tunjangan hakim sebagai pejabat Negara, Usia pensiun hakim 65 bagi PA dan 67 bagi PTA. Panitera/PP, 60 PA dan 62 PTA, Pos Bantuan Hukum di setiap Pengadilan Agama, Jaminan akses masyarakat akan informasi pengadilan, dan ancaman pemberhentian tidak hormat bagi penarik pungli.”

7. Pengawasan Internal dan Eksternal

Pasal 12 UU No. 50 Tahun 2009, dijelaskan bahwa:

- (1) “Pengawasan internal atas tingkah laku hakim dilakukan oleh Mahkamah Agung. Pengawasan internal atas tingkah laku hakim masih diperlukan meskipun sudah ada pengawasan eksternal yang dilakukan oleh Komisi Yudisial.”
- (2) “Selain pengawasan sebagaimana dimaksud pada ayat (1), untuk menjaga dan menegakkan kehormatan, keluhuran martabat, serta perilaku hakim, pengawasan eksternal atas perilaku hakim dilakukan oleh Komisi Yudisial.”

Pengawasan terhadap hakim dilakukan secara ketat dan komprehensif yaitu pengawasan internal dan eksternal. Di samping Mahkamah Agung telah melakukan pengawasan internal terhadap perilaku hakim, namun masih perlu pengawasan eksternal yang dilakukan oleh Komisi Yudisial. Pengawasan yang komprehensif ini diharapkan kehormatan, keluhuran martabat, serta perilaku hakim betul-betul dapat terjaga.

Dari poin-poin perubahan yang dijelaskan di atas, kedudukan Peradilan Agama sekarang ini, semakin kuat kedudukannya dalam bidang pengembangan Peradilan Agama di Nanggroe

Aceh Darussalam, juga pengembangan struktur seperti yang dapat kita saksikan pada Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama.¹⁹ Dengan adanya penambahan kompetensi ini mengharuskan Pengadilan Agama melaksanakan perkara-perkara yang diajukan oleh masyarakat dapat diproses secara baik dan profesional.

Penutup

Lahirnya UU Nomor 7 Tahun 1989 merupakan tonggak kebangkitan keberadaan Peradilan Agama di Indonesia dan mencapai titik kulminasinya setelah lahirnya Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman kemudian diubah oleh UU no. 48 tahun 2009 yang menyatakan bahwa semua lingkungan peradilan, termasuk Peradilan Agama, pembinaan organisasi, administrasi dan finansialnya dialihkan dari pemerintah kepada Mahkamah Agung. Eksistensi Peradilan Agama mengalami perubahan di berbagai bidang, antara lain kewenangannya bertambah, tidak hanya menangani persoalan hukum keluarga, tapi juga hukum ekonomi syariah sebagaimana yang diatur dalam pasal 49 UU Nomor 3 Tahun 2006 yang diubah lagi dengan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009. Namun untuk hukum materilnya tidak mengalami perubahan yang signifikan. Oleh karena itu, eksistensi Peradilan Agama semakin kokoh dalam sistem hukum nasional Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Masykuri, 1999, *Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana
- Arijaya, Rahmat dan Hermansyah, 2013, *Mahklamah Agung Republik Indonesia*, Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama

¹⁹ Jaenal Aripin, *Op. Cit.*, hlm. 313.

- Aripin, Jaenal, 2008, *Peradilan Agama dalam Bingkai Reformasi Hukum di Indonesia*, Jakarta, Kencana
- Azhary, Muhammad Tahir, 2003, *Negara Hukum*, Jakarta: Prenada Media
- Darmawati, 2010, *Kewenangan Peradilan Agama*, Jambi: Sulthan Thaha Press
- Departemen Agama, 1980/1981, *Beracara pada Peradilan Agama*, Jakarta: Ditjen Binbaga Islam Direktorat BPA
- Fajar, A. Malik, 2001, "Potret Hukum Pidana Islam: Deskripsi, Analisis Perbandingan dan Kritik Konstruktif", dalam M. Arskal Salim GP dan Jaenal Aripin, ed., *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek dan Tantangan*, Jakarta: Pustaka Firdaus
- Firdawaty, Linda, 2011, Analisis Terhadap UU no 3 Tahun 2006 dan UU no. 50 Tahun 2009 Tentang Kekuasaan Peradilan Agama, *Jurnal AL-'ADALAH* Vol. X, No. 2 Juli
- Mardani, 2013, *Hukum Islam Kumpulan Peraturan tantang Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, Cet. ke 1
- , 2013, *Hukum Islam Kumpulan Peraturan tantang Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, Cet. ke 1
- M. Fauzan, 2007, *Pokok Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Mahkamah Syariah di Indonesia*, Cet. Ke-1; Jakarta: Kencana
- Mertokusumo, Sudikno, 1993, *Hukum Acara Perdata di Indonesia*, Yogyakarta: Liberty
- Nasikhin, Muh., 2010, *Perbankan Syariah Dan Sistem Penyelesaian Sengketanya*, Kuala Tunggal: Fatawa

- Rasyid, Roihan A., 1992, *Huku Acara Peradilan Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Soeroso, R, 1994, *Praktik Hukum Acara Perdata: Tatacara dan Proses Persidangan*, Jakarta: Sinar Grafika
- Ubaydillah, A., 2008, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education)*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah
- Undang-Undang Republik Indonesia No. 50 Tahun 2009 *Tentang Perubahan Kedua Atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama dan Penjelasaanya*, 2010, Jakarta: Novindo Pustaka Mandiri
- Undang-Undang No 3 Tahun 2006 *Perubahan Undang-Undang No 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama dan dan Penjelasaannya*
- Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 *tentang Kekuasaan Kehakiman.*

DINAMIKA PENANGANAN PERKARA HUKUM KELUARGA DAN PERKARA EKONOMI SYARIAH DI PERADILAN AGAMA

Erie Hariyanto

Institut Agama Islam Negeri Madura
Jl. Raya Panglegur, km. 04 Tlanakan Pamekasan 69371
E-Mail: erie@iainmadura.ac.id

Pendahuluan

Negara Indonesia adalah negara dengan semboyan Bhinneka Tunggal Ika, adalah negara yang terdiri dari banyak suku bangsa, agama dan adat istiadat. Perbedaan tersebut nampak bahwa keberadaan hukum nasional disokong oleh hukum adat, hukum Islam dan hukum Barat. Pluralisme hukum tersebut mengakibatkan keanekaragaman pula dalam hukum, keadaan hukum masyarakat memang beraneka ragam. Hal ini sebagai akibat dari penggolongan penduduk, yang membagi penduduk menjadi 3 (tiga) golongan yaitu Eropa, Bumi Putera dan Timur Asing.¹

Penggolongan penduduk tersebut menimbulkan akibat terhadap perbedaan hukum yang dianut oleh masing-masing golongan. Bagi orang keturunan Eropa tunduk pada hukum Barat, golongan Bumiputera tunduk pada hukum adat, dan golongan

¹ Erie Hariyanto, "BURGERLIJK WTBOEK (Menelusuri Sejarah Hukum Pemeberlakuannya Di Indonesia)," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 4, no. 1 (2003): 146.

Timur Asing juga tunduk pada hukum adatnya masing-masing. Perbedaan tersebut terutama terdapat pada bidang hukum perdata. Sedemikian beragamnya dalam bidang hukum perdata tersebut, maka terkadang sulit untuk menentukan seseorang tunduk pada suatu hukum tertentu. Apalagi hal tersebut didukung dengan asas dalam hukum perdata, yakni pihak-pihak berhak menentukan secara bebas hukum yang akan dipilihnya termasuk juga dalam pemilihan penyelesaian sengketa di Peradilan atau diluar Peradilan.

Kemandirian Peradilan dimulai sejak bergulirnya Gerakan Reformasi sebagai manifestasi bangsa Indonesia untuk Kembali kepada hakikat dari bangsa/negeri Indonesia, sebagai bangsa yang berlandaskan kepada hukum, Negara yang berlandaskan hukum harus menempatkan hukum sebagai hal yang tertinggi dengan tidak mengabaikan tiga ide hukum yaitu kepastian, keadilan dan kemanfaatan yang salahsatu wujud dari supremasi hukum melalui putusan-putusan Lembaga Peradilan.

Lembaga peradilan dalam suatu negara hukum hal yang sangat strategis dan menentukan karena lembaga peradilan bertindak untuk menyelesaikan sengketa yang terjadi dalam masyarakat secara damai yang menghindari perbuatan main hakim sendiri (*eigenreicthing*). Sehingga akan tercipta kedamaian dan keteraturan dalam masyarakat yang pada akhirnya akan menciptakan kesejahteraan pada masyarakat.²

Salahsatu amanat reformasi adalah dilakukannya Amandemen terhadap Undang-Undang Dasar 1945, khususnya dalam pelaksanaan kekuasaan Lembaga Peradilan di Indonesia yang sebelumnya masih terdapat dualisme di satu kaki lembaga yudikatif dan kaki yang lain berada diranah eksekutif melalui Menteri kehakiman, setelah amandemen dilaksanakan kekuasaan yudikatif dilakukan oleh dua Lembaga (*double jurisdiction*) yaitu

² Eka Susylawati, *Kewenangan Pengadilan Agama Dalam Mengadili Perkara Kewarisan Islam Berdasarkan Undang-Undang Peradilan Agama*, ed. Erie Hariyanto (Pamekasan: Duta Media, 2018), 45.

Mahkamah Agung dan Mahkamah Konstitusi sebagai sebagaimana disebutkan dalam Pasal 24 ayat 1 Undang-Undang Dasar 1945, yang dilanjutkan dengan memperkuat prinsip kehakiman dengan mereformasi Undang-Undang Pokok-Pokok Kehakiman dengan diundangkan Undang-undang Nomor 48 Tahun 2004 yang dalam penjelasan dinyatakan bahwa terdapat tiga lingkungan peradilan khusus yaitu Peradilan Agama, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara.

Peradilan agama sebagai lembaga peradilan khusus yang ditujukan kepada umat Muslim dengan lingkup kewenangan yang khusus pula, baik mengenai perkaranya maupun prosedur dalam para pencari keadilannya.³ Sejarah kehadiran peradilan agama di sudah sebelum datangnya penjajah belanda yang memberi pengaruh pada hukum eropah di Nusantara, kehadiran para *qhadi* (hakim) yang pada umumnya adalah para ulama dimana hak mengadili dan menyelesaikan sengketa keluarga diberikan langsung oleh raja yang berkuasa untuk mengadili perkara-perkara perdata maupun perkara pidana pada masyarakat sekitar.⁴

Karakteristik Peradilan Agama dibangun dari konsep wahyu (*Samawiyah*) menggunakan hukum Negara sedangkan Peradilan Umum, Peradilan Tata Usaha Negara (TUN) dan Peradilan militer berbasis kepentingan Negara dan hukum positif. Rasio logis berlakunya hukum Islam dan eksistensi Peradilan Agama di Indonesia *pertama* Seluruh aspek kehidupan masyarakat muslim Indonesia sangat dipengaruhi oleh ajaran Islam baik pandangan hidup, cita moral dan cita hukum, *kedua* aktualisasi kebutuhan layanan hukum dan peradilan dengan meng-tahkimkan kepada pemuka agama yang dipandang mampu menjadi hakim (*qadi*) untuk memeriksa, mengadili dan menyelesaikan masalah hukum. *Ketiga* tata hukum kolonial tidak mampu membendung arus tuntutan layanan hukum masyarakat muslim sehingga

³ Abdul Ghofur Anshori, *Peradilan Agama Di Indonesia Pasca UU Nomor 3 Tahun 2006* (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2007), 1.

⁴ Susylawati, *Kewenangan Pengadilan Agama Dalam Mengadili Perkara Kewarisan Islam Berdasarkan Undang-Undang Peradilan Agama*, 60.

diberikan pengakuan pada Peradilan Agama dalam tata hukum di Indonesia.⁵

Keberadaan Peradilan agama dalam satu atap peradilan di Mahkamah Agung tidak lepas dari problematika peninggalan zaman sebelumnya seperti putusan yang hakim masih menyandarkan pada *fiqh* para *fuqaha'*, untuk eksekusinya masih memerlukan tindaklanjut dengan pengajuan kepada pengadilan Negeri. Pada umumnya hakim-hakim berpendidikan syari'ah tradisional dan tidak berpendidikan hukum, organisasinya masih di bawah Departemen Agama bukan dibawah Mahkamah Agung. Sehingga kemandirian dan tambahan kewenangan Peradilan Agama selain berwenang menyelesaikan hukum keluarga juga mengadili perkara ekonomi syari'ah yang termaktud dalam Undang-Undang peradilan Agama .⁶ menjadi peluang sekaligus tantangan karena akan mewarnai dalam penyelesaian kegiatan-kegiatan perekonomian di masyarakat yang didasari oleh penggunaan prinsip-prinsip *syari'ah*.⁷

Dalam undang-Undang Peradilan Agama memiliki beberapa Asas dalam implementasinya seperti Asas bebas merdeka, Asas pelaksana kekuasaan kehakiman, Asas ketuhanan, Asas fleksibelitas, Asas upaya perdamaian, pada artikel ini penulis lebih mengeksplere pada Asas personalitas keislaman asas *ijbari*. Asas *ijbari* lebih banyak di praktekkan dalam masalah peralihan atau pembagian harta waris. Dimana ditentukan bukan sepenuhnya ditentukan oleh pewaris, melainkan dibatasi oleh hukum Islam sehingga dalam hukum kewarisan Islam tidak diperkenankan untuk mewasiatkan mayoritas hartanya kepada salah seorang

⁵ Anthin Lathifah, "State Marriage and Civil Marriage: The Role of State Policy on Interreligious Marriage in Central Java," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 15, no. 1 (June 27, 2020): 9, <https://doi.org/10.19105/AL-IHKAM.V15I1.2689>.

⁶ Rifyal Ka'bah, "Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syari'ah Sebagai Sebuah Kewenangan Baru Peradilan Agama," *Varia Peradilan* 21, no. 245 (2006): 12.

⁷ Mardani, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama* (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), 65.

ahli waris saja, terlebih kepada orang yang tidak termasuk dalam golongan ahli waris.

Dalam hukum Islam, maksimal wasiat hanyalah sepertiga dari harta waris, sedangkan dua pertiganya merupakan hak mutlak ahli waris. Hal ini berbeda dalam konsep kewarisan KUH Perdata dimana pemilik harta bebas untuk melakukan apa saja atas hartanya (sebagai akibat dari asas *eigendom*). Dengan perkataan lain kehendak atau keinginan si mati merupakan yang utama dan hukum baru ikut campur apabila si mati tidak meninggalkan wasiat yang sah. Wasiat seperti ini dapat merugikan ahli waris misalnya ketika si mati mewasiatkan mayoritas hartanya kepada orang yang tidak tergolong sebagai ahli waris.

Agama pewaris juga akan menentukan terhadap akan diselesaikan ke pengadilan mana atas suatu perkara waris. Mengenai pengadilan yang berwenang, biasanya tergantung pada agama pewaris. Apabila pewaris beragama Islam maka perkara kewarisan diajukan ke Pengadilan Agama, sebaliknya apabila beragama lain maka diajukan ke Pengadilan Negeri. Penerapan Asas personalitas keislaman sepintas akan menghalangi ahli waris yang berbeda agama. Dalam waris Pembagian waris karena perbedaan agama memang telah menjadi *issue* penting dalam dinamika yurisprudensi Indonesia di bidang waris atau hukum keluarga pada umumnya. Kebhinnekaan masyarakat Indonesia adalah sebuah keniscayaan yang seharusnya juga tergambar dalam penegakan hukum.

Putusan Mahkamah Agung tersebut dalam tataran di masyarakat masih terdapat pro dan kontra. Pendapat yang kontra berpendapat bahwa apabila pewaris beragama Islam maka tidak ada pilihan lain untuk diterapkan hukum kewarisan Islam. Penerapan wasiat wajibah dinilai sebagai yang tidak tepat karena pewaris tidak meninggalkan wasiat sehingga harta peninggalan dikategorikan sebagai benda waris. Akibatnya karena tergolong sebagai benda waris maka orang yang beda agama tidak memperoleh bagian waris.

Mahkamah Agung memberikan *portie* waris bagi anak yang beda agama merupakan terobosan dalam menghindari perdebatan tanpa ujung. Mahkamah Agung memperhatikan keanekaragaman hukum kewarisan yang berlaku di Indonesia. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa hukum kewarisan yang familier di dalam masyarakat saat ini adalah hukum waris adat. Seandainya pewaris yang meninggal bukan beragama Islam maka perkara waris itu menjadi kewenangan Pengadilan Negeri dan apabila perkara kewarisan tersebut terjadi pada masyarakat yang menganut sistem kekerabatan parental maka dalam menentukan kewarisan tidak mendasarkan pada agama yang dianut sehingga semua anak akan memperoleh bagian termasuk anak yang beda agama.

Kewenangan Peradilan Agama dalam bidang perkawinan, waris, wasiat sudah memiliki akar yang kuat baik selain faktor sejarah yang panjang juga pengaturan yang spesifik dalam Undang-Undang No 7 tahun 1987 sampai Undang-Undang 50 tahun 2009, Kompilasi Hukum Islam, PERMA, SEMA dan yurisprudensi yang sudah dijalankan oleh para hakim. Berbeda dengan kewenangan yang baru Penanganan Ekonomi Syariah, Zakat, Infaq dan shadaqah menjadi tantangan dan peluang karena kebutuhan masyarakat akan jasa-jasa keuangan syariah, karakteristik yang berbeda dengan kegiatan usaha bank konvensional, juga pengaturan mengenai ekonomi Syariah dalam Undang-undang Perbankan dan Peradilan Agama belum spesifik aturan baru muncul dua Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) No 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) dan PERMA No 14 Tahun 2016 tentang Tata Cara Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah.

Perkembangan lembaga keuangan syariah yang semakin pesat sampai saat ini ada 14 Bank Umum Syariah, 20 unit Usaha Syariah dan 163 BPRS dengan total aset 535,49 triliun perlu perhatian.⁸

⁸ Otoritas Jasa Keuangan, “Perkembangan Bank Syariah,” 2020, <https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/berita-dan-kegiatan/publikasi/Pages/Snapshot-Perbankan-Syariah-Indonesia-Maret-2020.aspx>.

Dimana hampir semua yang mendasari perikatanya adalah akad/perjanjian sehingga diperlukan lembaga penegak bagi para pihak yang bermasalah terkait dengan ekonomi *syaria*h untuk mendapatkan keadilan seperti kewenangan dalam Hukum keluarga yang secara kelembagaan dan penagaturanya sudah lebih mapan.⁹ Sehingga asas personalitas islam bisa dijalankan secara optimal oleh peradilan Agama untuk kepentingan ummat islam.

Dinamika Penanganan Perkara Hukum Keluarga dan Perkara Ekonomi Syariah di Peradilan Agama di Indonesia

Landasan hukum positif penerapan hukum Islam diharapkan lebih kokoh dengan Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 ini, karena telah menghapus permasalahan pilihan hukum. Undang-undang peradilan agama yang lalu antara lain menyatakan dalam penjelasan umum bahwa: *“para pihak sebelum berperkara dapat mempertimbangkan hukum apa yang dipergunakan dalam pembagian kewarisan”*. Dalam Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 rumusan tersebut dihapus.

Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 merupakan perubahan atas Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989. Status Undang-undang yang lama dinyatakan dalam pasal 106A dengan rumusan sebagai berikut : pada saat Undang-undang ini mulai berlaku, peraturan perundang-undangan pelaksana Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang peradilan Agama masih berlaku sepanjang tidak bertentangan dan belum diganti berdasarkan Undang-undang ini.

Pasal-pasal yang mengalami perubahan antara lain pasal 2 sehingga dirumuskan sebagai berikut : *“peradilan agama adalah salah satu pelaku kekuasaan kehakiman bagi rakyat pencari keadilan yang beragama Islam mengenai perkara tertentu sebagaimana dimaksud dalam Undang-undang ini”*. Perubahan terdapat pada kata-kata *“perkara tertentu”*. Pada Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 disebut dengan *“perkara perdata tertentu”*

⁹ Erie Hariyanto, “The Characteristic Settlement of The Syariah Banking Dispute In Religious Judiciary” (Universitas 17 Agustus 1945, 2016), 98.

penghapusan kata “perdata” disini dimaksudkan agar tidak hanya perkara saja yang menjadi kompetensi pengadilan agama. Perkara pidana yang berdasar syariat Islam seperti yang berlaku di provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dapat diadili di Mahkamah Syar’iyah yang merupakan peradilan khusus dari peradilan agama.

Kekuasaan Peradilan Agama berdasarkan Undang-undang Nomor 3 tahun 2006 lebih luas daripada Undang-undang Nomor 7 tahun 1989. Peradilan Agama sebagai salah satu pelaku kekuasaan kehakiman bertugas menyelenggarakan penegakan hukum dan keadilan bagi rakyat pencari keadilan perkara tertentu, antara orang islam dengan orang-orang yang agama Islam dalam bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shodaqoh, dan ekonomi *syari’ah*. Landasan hukum positif penerapan hukum Islam diharapkan lebih kokoh dengan Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 ini, karena telah menghapus permasalahan pilihan hukum.¹⁰

Perluasan kewenangan Pengadilan Agama disesuaikan dengan perkembangan hukum dan kebutuhan hukum masyarakat. Perluasan tersebut antara lain meliputi bidang ekonomi *syari’ah*.¹¹ Di dalam Undang-undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang perbankan sebagaimana telah diubah dengan Undang-undang Nomor 10 Tahun 1998 antara lain diatur tentang pembiayaan berdasarkan prinsip *syari’ah*.

Peradilan agama semakin mendapatkan kepercayaan masyarakat dan negara Indonesia untuk mengadili dan menyelesaikan perkara-perkara dalam hukum keluarga dan ekonomi syariah juga dimungkinkan untuk menadili perkara/sengketa zakat sebagai sumber ekonomi terbesar ummat islam yang belum di optimalkan, Msalah wakaf yang belum diolah dan dimanaafkan olah ummat, infaq jika suatu saat ada institusi keagamaan yang dananya bersumber dari infaq, lalu timbul

¹⁰ Afdol, *Landasan Hukum Positif Pemberlakuan Hukum Islam Dan Permasalahan Implementasi Hukum Kewarisan Islam* (Surabaya: Airlangga University Press, 2003), 46.

¹¹ Mardani, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama*, 90.

gugatan ekonomi *syari'ah* yang lebih luas lagi dari pada zakat dan infaq.

Aktivitas atau kegiatan ummat Islam dalam bidang ekonomi yang dilakukan menurut prinsip syariah yang dalam pelaksanaan tidak menutup kemungkinan timbul sengketa karena wanprestasi, berarti tidak tertutup kemungkinan adanya kasus-kasus dalam bentuk lain dibidang tersebut selain yang disebutkan itu.¹²

Setelah berlakunya UU Peradilan Agama, pihak-pihak yang melakukan perjanjian berdasarkan prinsip syariah (ekonomi syariah) tidak dapat melakukan pilihan hukum untuk diadili di Pengadilan yang lain. Apalagi, sebagaimana tercantum dalam Penjelasan Umum UU Peradilan Agama No. 3 Tahun 2006 alenia ke-2, pilihan hukum telah dinyatakan dihapus, walaupun butuh waktu untuk Pengadilan Agama menerima limpahan kewenangan ini, sehingga seharusnya kontrak-kontrak yang dibuat antara nasabah dengan pihak Bank syariah sudah harus mencantumkan klausula apabila terjadi sengketa di selesaikan melalui Pengadilan Agama

Terjadinya sengketa ini pada umumnya, karena adanya penipuan atau ingkar janji oleh pihak-pihak, atau salah satu pihak tidak melakukan apa yang dijanjikan/disepakati untuk dilakukan. Pihak-pihak atau salah satu pihak telah melaksanakan apa yang disepekati akan tetapi tidak sama persis sebagaimana yang dijanjikan. Pihak-pihak atau salah satu pihak melakukan apa yang dijanjikan, tetapi terlambat, dan pihak-pihak atau salah satu pihak melakukan sesuatu yang menurut perjanjian tidak boleh dilakukan. Sehingga tindakan-tindakan tersebut menimbulkan salah satu pihak merasa dirugikan.¹³ Para pihak mungkin melukai atau wan prestasi terhadap kewajiban-kewajibannya kepada orang lain, sehingga terjadi permasalahan-permasalahan ekonomi baik konvensional atau *syari'ah*.

¹² Mardani, 60.

¹³ Richard Burton Simatupang, *Aspek Hukum dalam Bisnis* (Jakarta. Rineka Cipta. 2003), hlm. 41.

Terdapat 3 sengketa ekonomi syari'ah secara umum yang terjadi yaitu: *pertama* Sengketa antara lembaga ekonomi syari'ah dan pembiayaan syari'ah dengan nasabahnya ini yg berbeda dengan hukum keluarga dalam bidang muamalah dimungkinkan terjadi akad dengan pihak non muslim, *kedua* Sengketa ekonomi syari'ah antara lembaga-lembaga keuangan syari'ah dimungkinkan adanya sharing pembiayaan oleh lembaga pembiayaan syari'ah kepada satu nasabah yang memungkinkan timbul sengketa . *Ketiga* Sengketa ekonomi syari'ah antara orang-orang yang beragama islam, hal ini menyangkut kewenangan personalitas islam seperti pada perkara dalam hukum keluarga yang mana akad perjanjiannya diucapkan dengan tegas bahwa kegiatan usaha yang dilakukan adalah berdasar prinsip-prinsip syari'ah. Dimana sengketa-sengketa tersebut apabila tidak bisa diselesaikan secara damai (non litigasi) maka harus melalau Pengadilan Agama¹⁴

Dari beberapa sengketa ekonomi syari'ah tersebut sebenarnya penyelesaiannya banyak dilakukan oleh pihak-pihak yang bersengketa, namun untuk sengketa tertentu yang mana penyelesaiannya sulit dilakukan oleh pihak yang bersengketa, oleh karena itu dibutuhkan penyelesaian oleh pihak ketiga agar lebih efisien dan tidak terjadi sengketa yang lain setelahnya dan mempunyai kekutan hokum yang dilindungi oleh Negara dan undang-undang. Dalam konteks Indonesia, penyelesaian sengketa ekonomi yang berbasis syari'ah tersebut diselesaikan di pengadilan agama. Sebagai Lembaga peradilan yang melaksanakan tugasnya diberikan oleh undang-undang yang dikhususkan bagi orang beragama Islam atau yang menundukan diri pada hukum Islam secara sukarela menurut Undang-Undang Peradilan Agama.

Namun dalam undang-undang no. 50 tahun 2009 tersebut tidak diatur bagaimana tatacara berperkara dalam hukum keluarga apalagi yang berkaitan dengan sengketa ekonomi

¹⁴ Norjihah Ab Aziz and Nasimah Hussin, "The Application of Mediation (Sulh) in Islamic Criminal Law," *Shariah Journal* 24, no. 1 (March 2016): 44, <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=awr&AN=115137575&site=ehost-live>.

syari'ah, pada pasal tersebut hanya dijelaskan bahwa lembaga peradilan agama dapat membentuk badan peradilan husus agar terdapat difrensiasi atau spesialisasi terhadap masalah-masalah syari'ah yang terjadi di masyarakat yang tertuang dalam pasal 3A ayat 1 UU no. 50 tahun 2009. Oleh karenanya dengan semakin maraknya sengketa-sengketa ekonomi syariah yang terjadi di masyarakat mahkamah agung segera melengkapi tatacara (hukum acara) dalam berperkara tentang masalah sengketa ekonomi syariah di lingkungan peradilan agama yang sebelumnya mengadopsi hukum acara hukum perdata yang tertuang dalam peraturan Mahkamah Agung No. 14 tahun 2016.

Dalam kaitannya dengan kewenangan Peradilan Agama dalam sengketa hukum keluarga dan ekonomi Syariah Lawrence M. Friedman menjelaskan “ada tiga unsur atau komponen dalam sistem hukum, atau biasa disebut *Three Elements of Legal Sistem*, yang merupakan faktor yang mempengaruhi penegakan hukum, yaitu komponen struktur, komponen substansi, dan komponen kultur atau budaya hukum”.¹⁵ Ketiga komponen tersebut membentuk satu kesatuan yang utuh dan bulat, serta saling berhubungan, atau biasa disebut dengan sistem.

Dengan demikian dalam penyelesaian sengketa perbankan syariah harus diajukan ke Pengadilan Agama. *Choice of forum* dinyatakan tidak berlaku dengan adanya putusan MK Putusan MK Nomor 93/PUU-X/2012 tentang Penjelasan pasal 52 Ayat (2) UU Perbankan Syariah. Tidak berwenangnya Pengadilan Negeri dalam mengadili perkara perbankan syariah apabila dihubungkan dengan teori sistem hukum yang diajukan oleh Friedman menyatakan bahwa efektif tidaknya suatu peraturan perundang-undangan tergantung pada tiga hal yaitu *legal stucture*, *legal substance* dan *legal culture*. Teori ini dapat dijadikan sebagai tolak ukur untuk menentukan keefektifan norma kewenangan absolut

¹⁵ Lawrenc M. Friedman, *American Law: An Introduction* (New York: WW Norton & Company, 1998), 92.

Pengadilan Agama dalam penyelesaian sengketa perbankan syariah.

Legal structure dalam konsep teori sistem hukum diibaratkan sebagai mesin. Dalam *legal structure*, keefektifan penerapan kewenangan absolut Pengadilan Agama dalam perkara ekonomi syariah terletak pada citra pranata peradilan dan hakim yang memutus perkara. Apabila pengadilan baik Pengadilan Negeri maupun Pengadilan Agama memahami akan kewenangannya sebagaimana yang diatur dalam perundang-undangan maka penerapan kewenangan Pengadilan Agama dalam sengketa hukum keluarga dan ekonomi syariah akan efektif. Dalam kaitannya dengan *legal structure*, hakim merupakan komponen terpenting karena hakim merupakan person yang akan menjalankan fungsi peradilan dan sekaligus menjaga ke-*kaffah*-an dari prinsip-prinsip syariah yang diamanatkan dalam UU Perkawinan maupun UU Perbankan Syariah dalam melalui putusan hakim yang membawa keadilan dan kemaslhatan .

Legal substance sebagai upaya untuk mengembalikan hukum pada akar moralitasnya, akar budayanya dan akar religiusnya. Sebab dengan konsep ini dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara akan merasakan hukum itu cocok dengan nilai-nilai intrinsik yang dianut yang bersumber dari Agama Islam. Sepanjang aturan hukum tidak sesuai dengan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat, maka ketaatan hukum yang muncul hanyalah sekedar ketaatan yang bersifat *compliance* (taat karena takut akan sanksi).¹⁶ Dalam bidang hukum keluarga ini sudah berjalan dengan baik sedangkan dalam perbankan syariah melakukan aktivitas yang berdasarkan syariah dimana penduduk Indonesia 85 % adalah muslim, sehingga dengan ada perbankan syariah dan peradilan agama, umat islam lebih dekat kepada hukum agamanya sehingga akan menimbulkan rasa ketenangan dan ketenteraman, begitu juga kalau seandainya terjadi perselisihan diantara nasabah dan pihak

¹⁶ Afdol, *Landasan Hukum Positif Pemberlakuan Hukum Islam Dan Permasalahan Implementasi Hukum Kewarisan Islam*, 65.

bank juga dapat diselesaikan dengan menggunakan prinsip-prinsip syariah. *Legal culture* suasana pikiran sosial dan kekuatan sosial yang menentukan bagaimana hukum digunakan, Masyarakat Indonesia mayoritas beragama Islam sehingga idealnya dalam penyelesaian hukum keluarga dan ekonomi syariah ke Pengadilan Agama.

Dengan demikian, efektif tidaknya penerapan kewenangan Pengadilan Agama dalam penyelesaian sengketa syariah berkait dengan tiga unsur hukum tersebut. Apabila ketiga unsur hukum tersebut berjalan efektif maka supremasi hukum dan keadilan akan mudah direalisasikan. Upaya lain yang dapat dilakukan adalah mendekatkan hukum Islam kepada masyarakat yaitu upaya yang mengarah pada pembentukan teori keadilan kontekstual perlu dilakukan oleh Pengadilan Agama agar tingkat keberdayaan Pengadilan Agama terus meningkat sampai pada posisi yang ideal sebagai lembaga peradilan yang mempunyai kewenangan absolut dalam penangangan sengketa hukum keluarga dan ekonomi syariah sesuai dengan UU Peradilan Agama dan UU Perbankan syariah.”

Kesimpulan

Peradilan Agama sudah menjalankan kewenangannya dalam menyelesaikan sengketa di bidang hukum keluarga dan ekonomi syariah sesuai Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 jo Undang-Undang No 50 Tahun 2009 karena sudah memiliki rekam sejarah yang Panjang penanganan perkara hukum keluarga dan ekonomi Syariah sejak sebelum masuk kolonial Belanda, apalagi pasca putusan Mahkamah Konstitusi yang menegaskan kewenangan absolut dalam penyelesaian sengketa ekonomi Syariah begitu juga dalam sengketa keluarga khususnya waris sudah tidak ada lagi muncul pilihan hukum semuanya harus melalui Pengadilan Agama.

Optimalisasi Pengadilan Agama dalam mengemban amanat dalam menyelesaikan sengketa hukum keluarga dan sengketa

ekonomi syariah, dipengaruhi oleh tiga faktor yaitu *pertama* Struktur hukum, Mahkamah Agung RI sudah melakukan perbaikan infrastuktur fasilitas Pengadilan (Gedung dan sarana-prasarana) yang representasif dengan mengadopsi layanan berbasis teknologi informasi dan pengembangan sumber daya manusia melalui pendidikan hakim dalam penagangan perkara keluarga dan ekonomi syariah dimana sudah banyak hakim yang sudah melanjutkan ke jenjang Magister dan Doktor, diantara mengambil studi hukum ekonomi syariah. *kedua* Materi hukum berupa peraturan perundang-undang tentang kewenangan penyelesaian sengketa syariah (hukum keluarga dan hukum ekonomi Syariah) dalam satu Undang-Undang hukum materiil dan hukum acara khusus Peradilan Agama sehingga asas personalisasi Islam dapat dilaksanakan dengan optimal oleh umat islam sebagai pencari keadilan. yang sudah dilakukan Mahkamah Agung RI dengan menerbitkan Peraturan Mahkamah Agung dan Surat Edaran Mahkamah Agung terkait kewenangan absolut dalam bidang hukum keluarga dan hukum ekonomi syariah yang menjadi pendorong penguatan fungsi Peradilan Agama sebagai peradilan untuk khusus umat Islam berdasarkan al-quran serta hadist dan *ketiga* adalah faktor budaya hukum dari masyarakat utamanya kalangan pelaku bisnis syariah perlu ditingkatkan kepercayaan (*trust*) bagaimana peradilan agama dapat penyelesaina perkara- ekonomi syariah dengan cepat, tepat dan profesional. Sebagaimana sudah dilakukan dalam penanganan perkara hukum keluarga

Daftar Pustaka

Ab Aziz, Norjihana, and Nasimah Hussin. "The Application of Mediation (Sulh) in Islamic Criminal Law." *Shariah Journal* 24, no. 1 (March 2016): 115–36. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=awr&AN=115137575&site=ehost-live>.

- Abdul Ghofur Anshori. *Peradilan Agama Di Indonesia Pasca UU Nomor 3 Tahun 2006*. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2007.
- Afdol. *Landasan Hukum Positif Pemberlakuan Hukum Islam Dan Permasalahan Implementasi Hukum Kewarisan Islam*. Surabaya: Airlangga University Press, 2003.
- Friedman, Lawrence M. *American Law: An Introduction*. New York: WW Norton & Company, 1998.
- Hariyanto, Erie. "BURGERLIJK WTBOEK (Menelusuri Sejarah Hukum Pemeberlakuannya Di Indonesia)." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 4, no. 1 (2003): 141–52.
- — —. "The Characteristic Settlement of The Syariah Banking Dispute In Religious Judiciary." Universitas 17 Agustus 1945, 2016.
- Lathifah, Anthin. "State Marriage and Civil Marriage: The Role of State Policy on Interreligious Marriage in Central Java." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 15, no. 1 (June 27, 2020): 1–30. <https://doi.org/10.19105/AL-IHKAM.V15I1.2689>.
- Mardani. *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama*. Jakarta: Sinar Grafika, 2007.
- Otoritas jasa Keuangan. "Perkembangan Bank Syariah," 2020. <https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/berita-dan-kegiatan/publikasi/Pages/Snapshot-Perbankan-Syariah-Indonesia-Maret-2020.aspx>.
- Rifyal Ka'bah. "Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syari'ah Sebagai Sebuah Kewenangan Baru Peradilan Agama." *Varia Peradilan* 21, no. 245 (2006): 12.
- Susylawati, Eka. *Kewenangan Pengadilan Agama Dalam Mengadili Perkara Kewarisan Islam Berdasarkan Undang-Undang Peradilan Agama*. Edited by Erie Hariyanto. Pamekasan: Duta Media, 2018.

POLITIK HUKUM DISPENSASI PERKAWINAN DI INDONESIA

Nurnazli

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
E-Mail: Nurnazlibukhari1971@gmail.com

Pendahuluan

Hukum merupakan *output* politik, hasil kerja institusi politik yang duduk di lembaga legislatif dan eksekutif. Ketika hukum dituangkan dalam bentuk produk perundang-undangan, tiada seorangpun dapat membantah bahwa hukum adalah produk politik. Karena produk politik ini adalah formalisasi dan legalisasi dari kehendak politik yang saling berkompetisi, baik melalui kompromi politik ataupun kekuatan politik yang dominan dalam pengambilan keputusan.¹ Politik hukum memberikan landasan dalam formulasi hukum yang lebih sesuai dengan situasi dan kondisi, kultur serta nilai yang hidup di masyarakat dengan memperhatikan kebutuhan masyarakat terhadap hukum.² Kendati demikian, formulasi dan legalisasi kehendak politik tidak boleh keluar dari koridor politik hukum negara yang telah dituangkan dalam rencana Jangka Panjang maupun jangka menengah yang telah disusun oleh representasi rakyat di Majelis maupun Dewan Perwakilan Rakyat.

¹ Moh. Mahfud, MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Revisi, Cet. 5 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), h. 5

² Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum Di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009).

Terkait dengan itu, tidak dipungkiri bahwa Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan juga merupakan produk politik yang proses legislasinya didasarkan pada kemauan politik penguasa, mulai dari proses pembuatannya hingga implementasinya. Selanjutnya dirubah dengan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Permasalahan yang menarik untuk didiskusikan adalah Undang-Undang Perkawinan yang baru masih memberikan celah bagi mereka yang belum berusia 19 tahun untuk menikah dengan membuka peluang dispensasi perkawinan. Ketika persyaratan usia belum terpenuhi, maka pernikahan dapat dilakukan jika pengadilan telah mengeluarkan penetapan dispensasi sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku. Lalu untuk menguatkan peraturan perundang-undangan tersebut, maka Mahkamah Agung RI mengeluarkan Peraturan Mahkamah Agung Nomor 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin sebagai aturan formil bagi para hakim dalam proses memeriksa dan menetapkan atau menolak dispensasi perkawinan yang diajukan para pihak. Artinya di sini masih ada celah untuk terjadinya perkawinan usia anak, dan pembentuk undang-undang belum sepenuhnya menghapuskan aturan tentang dispensasi perkawinan.

Peneliti terdahulu pernah mengkaji tentang dispensasi perkawinan di antaranya adalah Nadya Aprilia Kalo (2019) tentang Dispensasi Pengadilan Agama Dalam Perkawinan di bawah Umur (Studi kasus di Pengadilan Agama Binjai Pada Tahun 2018).³ Penelitian Teuku Yudi Afriza tentang Dispensasi Perkawinan Di Bawah Umur Dalam Perspektif Hukum Islam dan Perundang-Undangan Bidang Perkawinan di Mahkamah Syar'iyah

³ Nadya Aprilia Kalo, 'Dispensasi Pengadilan Agama Dalam Perkawinan Di Bawah Umur (Studi Kasus Di Pengadilan Agama Binjai Pada Tahun 2018)', *Jurnal Civil Law*, Vol 1, No 5 (2019).

Lhokseumawe.⁴ Penelitian M. Syuib dan Nadhilah Filzah terkait Kewenangan Hakim Menerapkan Diskresi Dalam Permohonan Dispensasi Nikah (Studi Kasus di Mahkamah Syar'iyah Jantho).⁵ Penelitian lainnya ditulis oleh Abdussalam Hizbullah dengan tema Eksistensi Dispensasi Perkawinan Terhadap Pelaksanaan Perlindungan Anak di Indonesia. Menyebutkan bahwa adanya dispensasi perkawinan menimbulkan persoalan baru terkait upaya pencegahan perkawinan dan perlindungan terhadap anak. Adanya dispensasi perkawinan menyebabkan sulitnya dilakukan pencegahan perkawinan anak.⁶

Berangkat dari penelitian terdahulu maka sangat relevan untuk dikaji politik hukum dalam legislasi dispensasi perkawinan di Indonesia mengingat lahirnya payung hukum terkait dispensasi perkawinan tidak terlepas dari campur tangan negara. Permasalahan yang akan dianalisis dalam tulisan singkat ini adalah bagaimana politik hukum dispensasi perkawinan di Indonesia. Bagaimana landasan filosofis dan sosiologis dispensasi perkawinan sehingga diperlukan keberadaannya dalam hukum perkawinan di Indonesia.

Konstruksi Hukum Dispensasi Perkawinan

Dispensasi secara istilah diartikan dengan ketetapan yang memberikan peluang kepada seseorang untuk menyimpangi

⁴ Teuku Yudi Afrizal, 'Dispensasi Perkawinan Di Bawah Umur Dalam Perspektif Hukum Islam dan Perundang-Undangan Bidang Perkawinan di Mahkamah Syar'iyah Lhokseumawe', *ADHAPER: Jurnal Hukum Acara Perdata*, Vol 5, No 1 (2019) <<http://www.jhaper.org/index.php/JHAPER/index>>.

⁵ M. Syuib Syuib Nadhilah Filzah, 'Kewenangan Hakim Menerapkan Diskresi Dalam Permohonan Dispensasi Nikah (Studi Kasus Di Mahkamah Syar'iyah Jantho) M. Syuib Syuib, Nadhilah Filzah', *SAMARAH, Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, Vol 2, No 2 (2018), 435–64 <<http://dx.doi.org/10.22373/sjkh.v2i2.4747>>.

⁶ Abdussalam Hizbullah, 'Eksistensi Dispensasi Perkawinan Terhadap Pelaksanaan Perlindungan Anak di Indonesia', *Jurnal Hawa : Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, Vol 1, No 2 (2019), 269–286 <<http://dx.doi.org/10.29300/hawapsga.v1i2.2608>>.

suatu aturan dikarenakan adanya keadaan tertentu. Dispensasi perkawinan diartikan dengan suatu penetapan pengadilan bagi calon suami isteri yang belum mencukupi usia perkawinan yang telah diatur oleh Undang-Undang Perkawinan. Dengan surat penetapan tersebut seseorang yang semula tidak boleh menikah maka menjadi boleh melangsungkan menikah karena telah melakukan prosedur pendewasaan.

Hakikat dispensasi perkawinan dimaksudkan untuk menerobos rintangan yang seharusnya secara normal tidak diperkenankan untuk dilakukan, akan tetapi karena alasan-alasan yang sangat mendesak maka hal itu diperbolehkan.⁷ Wacana tentang dispensasi perkawinan sejak tahun 1973 sudah diajukan oleh pemerintah dalam Rancangan UU Perkawinan. Hal ini sebagai jalan keluar dari adanya pembatasan usia minimum untuk melangsungkan perkawinan. Bila dicermati, adanya campur tangan negara dalam mengatur pembatasan usia perkawinan dan dispensasi perkawinan adalah dalam rangka memberikan dan mengarahkan perilaku publik terkait persoalan tersebut.

Konstruksi hukum dispensasi perkawinan dituangkan dalam Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perkawinan Perubahan atas Pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pasal 7 ayat (2) UU Perkawinan Baru sebagai payung hukum dispensasi perkawinan merumuskan bahwa dispensasi perkawinan dapat diberikan atas alasan mendesak. Pasal 7 ayat (2) menyebutkan bahwa: “dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagai mana di maksud pada ayat (1) di atas, orangtua pihak laki-laki dan/ atau orangtua pihak perempuan dapat minta dispensasi kepada Pengadilan dengan alasan mendesak disertai bukti-bukti yang mendukung yang cukup”. Selanjutnya dalam penjelasan Pasal tersebut diuraikan bahwa alasan mendesak merupakan suatu keadaan dimana tidak ada pilihan lain dan sangat terpaksa

⁷ Andrian Sutendi, *Hukum Perizinan Dalam Sektor Pelayanan Publik* (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), h. 178

harus dilaksanakannya perkawinan tersebut. Alasan mendesak harus dibuktikan secara kuat dan cukup oleh para pihak dengan mencantumkan bukti berupa surat keterangan dari pihak terkait yang mendukung pernyataan orangtua bahwa perkawinan tersebut memang sangat urgen dan harus segera dilaksanakan.

Dispensasi perkawinan merupakan prosedur pemberian hak bagi calon suami dan isteri yang ingin menikah namun belum mencapai usia minimal 19 tahun. Syarat minimal usia perkawinan 19 tahun dapat dikesampingkan jika ternyata keadaan menghendaki. Penyimpangan tersebut hanya dapat dilakukan jika yang bersangkutan atau orang tua salah satu pihak atau kedua belah pihak mengajukan permohonan kepada pengadilan. Bagi yang beragama Islam permohonan diajukan ke Pengadilan Agama, dan Non muslim dapat mengajukan melalui Pengadilan Negeri.

Selanjutnya terkait prosedur dan kelancaran penyelenggaraan peradilan dalam implementasi dispensasi perkawinan, maka Ketua Mahkamah Agung RI menetapkan Peraturan Mahkamah Agung RI Nomor 5 Tahun 2019 tentang Pedoman mengadili permohonan dispensasi kawin. Peraturan MA-RI tersebut memuat asas-asas yang harus dipertimbangkan hakim di dalam menetapkan dispensasi kawin, yaitu: ⁸ 1)kepentingan terbaik anak; 2) hak hidup/tumbuh kembang anak; 3)penghargaan atas pendapat anak; 4)penghargaan atas harkat dan martabat manusia; 5) tidak diskriminatif; 6) kesetaraan jender; 7)persamaan dihadapan hukum; 8) Asas keadilan; 9) asas kemanfaatan hukum; dan 10) Asas kepastian hukum.

Tujuan penetapan pedoman PERMA-RI tersebut dalam rangka untuk menerapkan asas-asas yang dituangkan di atas demi kepentingan terbaik bagi anak, hak hidup dan tumbuh kembang anak, menjamin pelaksanaan system peradilan yang melindungi hak anak, meningkatkan tanggungjawab orangtua dalam rangka

⁸ Mahkamah Agung RI, 'Peraturan Mahkamah Agung RI Nomor 5 Tahun 2019 Tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin' (Pub. L. No. Tahun 2019 Nomor 1489, 2019).

mencegah perkawinan anak, menelusuri ada/tidaknya paksaan dan intimidasi yang melatarbelakangi diajukannya permohonan tersebut, dan mewujudkan standarisasi proses mengadili dalam perkara dispensasi perkawinan di pengadilan, baik Pengadilan Agama maupun Pengadilan Negeri.⁹

PERMA-RI memberikan tuntunan kepada hakim di dalam pemeriksaan perkara permohonan dispensasi perkawinan, bahwa hakim dapat: 1) mendengar keterangan anak tanpa kehadiran orangtua; 2) mendengar keterangan anak melalui pemeriksaan komunikasi audio visual jarak jauh di pengadilan setempat atau di tempat lain; 3) menyarankan agar anak di dampingi oleh pendamping; 4) meminta arahan psikolog atau dokter atau bidan, pekerja sosial profesional, tenaga kesejahteraan sosial atau Pusat pelayanan Terpadu Perlindungan perempuan dan anak.¹⁰ Dengan disahkannya PERMA di atas semakin memperketat prosedur pengajuan dispensasi perkawinan, karena para pihak dituntut untuk memenuhi semua persyaratan ketat yang tertuang dalam PERMA tersebut.

Sebelumnya, prosedur dan standar penyelesaian permohonan dispensasi perkawinan di pengadilan belum diatur dengan tegas. Akibatnya hakim mengadili dengan cara yang berbeda satu sama lain, semisal, dalam memeriksa perkara ada yang meminta dan mendengar keterangan anak secara langsung dipersidangan, dan ada yang hanya mendengar melalui orangtuanya saja. Atau ketika alasan dispensasi karena kehamilan si anak, ada hakim yang tidak minta surat keterangan dokter/bidan.

Politik Hukum Dispensasi Perkawinan di Indonesia

Menurut Satjipto Rahardjo, Politik hukum dimaknai sebagai kegiatan memilah dan kiat yang hendak digunakan dalam mencapai tujuan bersama, dan hukum yang mana dan bagaimana yang akan diterapkan dalam masyarakat. Lebih

⁹ Mahkamah Agung RI. Bab II Pasal 3

¹⁰ Mahkamah Agung RI. Bab IV Pasal 15

lanjut ia mengungkapkan terdapat beberapa pertanyaan yang terkandung dalam studi politik hukum, yakni: a) apa tujuan yang ingin dicapai dalam sistem hukum yang ada; b) Bagaimana cara terbaik untuk mencapainya; c) Bilamana hukum harus diperbarui dan bagaimana cara melakukan perubahan tersebut; d) Apakah bisa dirumuskan pola baku dan mapan sehingga dapat membantu menentukan tujuan dan cara-cara mencapai tujuan tersebut secara baik.¹¹

Politik hukum merupakan sebuah kebijakan negara lewat badan-badan kekuasaan negara yang memiliki kewenangan untuk menetapkan peraturan yang dikehendaki, guna mengekspresikan apa yang menjadi permasalahan dalam masyarakat dan untuk mencapai apa yang dicita-citakan oleh negara.¹² Politik hukum berupaya menjawab pertanyaan peraturan-peraturan hukum mana yang pantas dan tepat untuk dijadikan hukum. Sebagai output politik, hukum mewakili kepentingan-kepentingan institusi yang dominan dalam proses pembuatannya. *Ius constitutum* merupakan cerminan bagaimana hukum dirumuskan, ditegakkan, dan direvisi dimasa yang akan datang. Politik hukum tidak lain adalah kebijakan asasi yang diterapkan penguasa dalam menyelenggarakan negara di bidang hukum yang akan atau sedang atau telah diberlakukan dengan bersumber pada nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat guna mencapai tujuan negara sesuai amanat konstitusi. Tujuan praktis politik hukum adalah mengarahkan dan memberi pedoman agar peraturan hukum positif dirumuskan, dan diselenggarakan serta diterapkan dengan baik. Arahan ini tidak hanya bagi pembentuk UU, akan tetapi juga bagi penyelenggara peradilan.

Politik hukum tidak hanya ditentukan oleh apa yang dicita-citakan, dan dikehendaki oleh pembentuk hukum, praktisi, atau teori semata, melainkan juga ditentukan oleh perkembangan

¹¹ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya, 2014), h. 352.

¹² Soedarto, *Hukum Pidana Dan Perkembangan Masyarakat Dalam Kajian Hukum Pidana* (Bandung: Sinar Baru, 1983), h. 20.

hukum negara-negara lain. Maka perlu ditegaskan bahwa studi politik hukum sebenarnya tidak hanya terkait dengan politik hukum legislasi, melainkan juga mencakup politik hukum produk Lembaga-lembaga peradilan yang dikenal dengan yurisprudensi. Produk legislasi mencakup perundang-undangan yang dibuat oleh lembaga legislatif bersama dengan eksekutif, sedangkan produk politik hukum lembaga peradilan adalah putusan hakim. Hakim dengan kewenangan yang dimilikinya dapat mengkaji, menganalisis, dan melakukan reformulasi, rekonstruksi terhadap permasalahan hukum yang diselesaikannya.

Perbedaan politik hukum suatu negara dengan negara akan melahirkan konsep politik Hukum Nasional.¹³ Politik hukum nasional Indonesia didasari pada nilai-nilai kultur dan sosial bangsa Indonesia yang berlandaskan Pancasila dan UUD 1945 sebagai landasan dalam setiap pembentukan dan penegakan hukum di Indonesia. Untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat, negara perlu campur tangan di berbagai aspek kehidupan. Wujud campur tangan tersebut di antaranya melalui perumusan peraturan perundang-undangan yang bersifat memaksa, baik ditingkat pusat maupun di daerah. Dalam penyelenggaraan negara tidak bisa luput dari apa yang dinamakan kebijakan-kebijakan yang dituangkan dalam legislasi sebagai payung hukum.

Secara garis besar ada dua sudut kajian politik hukum yang keduanya saling berkaitan, yakni dimensi filosofis-teoritis dan normatif-operasional. Dalam menganalisis politik hukum sebuah negara kedua dimensi tersebut tidak terpisah satu sama lain, kedua-duanya harus dibedah.¹⁴ Dimensi pertama menunjukkan bahwa politik hukum merupakan standar nilai dalam mewujudkan pembangunan dan pembinaan hukum di

¹³ Sunaryati Hartono, *Politik Hukum Menuju Satu Sistem Hukum Nasional, Alumni, Bandung, Hlm: 23* (Bandung: Alumni, 1991).

¹⁴ Warkun Sumitro, Muh. Anas Kholis, M.H.I SH, MH, *Politik Hukum Islam: Reposisi Eksistensi Hukum Islam Dari Masa Kerajaan Hingga Era Reformasi Di Indonesia* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014), Cet. 1.

dalam masyarakat. Dimensi ini untuk Indonesia terkandung dalam Pancasila sebagai ide hukum, dan UUD 1945 sebagai norma dasar. Dimensi normatif-operasional menunjukkan bahwa politik hukum lebih ditujukan pada tatanan masyarakat yang dikehendaki oleh penguasa, yang disusun ke dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara. Politik hukum pada aspek normatif-operasional, objek permasalahan digodok dan dirancang melalui proses legislasi, selanjutnya di undangkan menjadi hukum positif. Maka ada kecenderungan hukum yang dihasilkan terkadang tidak sesuai dengan rasa keadilan masyarakat, bahkan dipandang asing oleh sebagian besar masyarakat.

Politik hukum pada masa Orde Baru tentu berbeda dengan Politik hukum di Era Pasca Reformasi. Periode awal Orde baru (1966-1968) pada hakikatnya adalah masa transisi dalam rangka mencari format baru konfigurasi politik di Indonesia. Seputaran tahun 1969-1977 Orde Baru mulai mengedepankan konfigurasi politik otoriter birokratis, sebagai realisasi untuk mengamankan program pembangunan.¹⁵ Di era Orde Baru diketahui bahwa politik legislasi yang diberlakukan dimaksudkan untuk menguatkan kekuasaan yang ada, sehingga hukum yang dilahirkan tidak terlepas dari upaya untuk menguntungkan dan melestarikan rezim yang berkuasa waktu itu.

Pada estafet Reformasi yang berangkat berawal dari tahun 1998, yakni pasca berhentinya Jenderal (Purn) Soeharto dan selanjutnya dilantiknya Wakil Presiden BJ. Habibie menggantikan posisi kepresidenan. Pada dekade ini konfigurasi politik mencerminkan pemerintahan demokratis terbuka, yang siap menerima kritik dan saran dari masyarakat. Habibie sebagai Presiden kala itu mengikuti arus reformasi sehingga menyebut kabinetnya dengan cabinet Reformasi.

¹⁵ Nasrulloh Ali Munif, 'KHI DAN KONFIGURASI POLITIK HUKUM ORDE BARU (Vis a Vis Antara Hukum Islam Dan Sistem Pemerintahan Otoriter)', *AHKAM*, Volume 3, Nomor 2 (2015), 265-86.

Estafet reformasi di era pemerintahan Jokowi-JK pada hakikatnya juga mencerminkan pemerintahan yang demokratis terbuka dengan bentuk hukum yang responsif. Pemerintahan Jokowi-JK berupaya menghadirkan negara yang memberikan perlindungan dan rasa aman pada seluruh warga negara.

Mahfud MD, membagi kekuatan politik ketatanegaraan secara umum ke dalam dua konsep, yakni konfigurasi politik yang bernuansa demokratis dan otoriter.¹⁶ Era Orde baru hakikatnya menerapkan konfigurasi politik yang bernuansa demokratis dengan tujuan menciptakan kehidupan politik, ekonomi, dan budaya yang dijiwai nilai-nilai Pancasila, khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa.¹⁷

Politik hukum lahirnya UU Perkawinan membutuhkan mekanisme yang melibatkan banyak pihak. Di Era Pasca Reformasi saat ini sejatinya masyarakat dituntut partisipasi dan tanggungjawabnya di dalam pembentukan peraturan perundang-undangan, sehingga tidak hanya menjadi wilayah domain eksekutif dan legislatif saja, karena tanpa keikutsertaan masyarakat maka peraturan perundang-undangan yang ada akan sulit untuk diimplementasikan. Karena hukum yang responsif adalah hukum yang mampu mengakomodir persoalan yang timbul dari masyarakat.

Undang-Undang Nomor Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang selanjutnya disebut Undang-Undang Perkawinan, merupakan produk hukum Orde Baru, yang muatannya sebagian diakomodasi dari hukum agama, khususnya Hukum Islam, dan disesuaikan dengan nilai-nilai kultur bangsa Indonesia.

Pada hakikatnya perkawinan merupakan ranah keperdataan bukan ranah hukum publik. Akan tetapi peristiwa perkawinan akan menimbulkan akibat hukum berupa hak dan kewajiban suami dan isteri secara timbal balik. Hak dan kewajiban ini

¹⁶ Moh. Mahfud, MD. h. 7

¹⁷ Moh. Mahfud, MD. h. 199

manakala tidak diatur oleh negara maka akan ada pihak yang dirugikan. Boleh jadi suami dan isteri tidak memahami hak dan kewajibannya, atau ada salah satu pihak mengabaikan hak dan kewajiban tersebut. Untuk mengembalikan hak dan kewajiban yang diabaikan oleh salah satu pihak tentu memerlukan regulasi yang dijadikan landasan dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi suami dan isteri.

Perkawinan berdampak pada peristiwa publik, karena langsung maupun tidak langsung dapat berakibat pada orang lain, bahkan keluarga maupun lingkungan sekitarnya. Oleh sebab itu negara bertanggungjawab di dalam penyelenggaraan perkawinan dan segala sesuatu yang berkaitan dengan bidang-bidang perkawinan, termasuk juga tentang batasan usia perkawinan. Dalam upaya mencegah perkawinan dini, pemerintah Indonesia melakukan perubahan Pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dengan mengeluarkan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019. Undang-undang yang baru ini menaikkan batas minimum usia perkawinan menjadi 19 tahun bagi laki-laki maupun perempuan. Perubahan ini terjadi atas desakan masyarakat sipil yang terhimpun dalam Koalisi Indonesia untuk Penghentian perkawinan anak.

Tingginya angka perkawinan anak di Indonesia mendorong berbagai elemen masyarakat untuk bahu membahu mengkampanyekan perubahan usia perkawinan di Indonesia. Adanya dorongan masyarakat ini maka Mahkamah Konstitusi RI telah mengkaji ulang pasal 7 UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang usia perkawinan yang akhirnya adalah Putusan MK RI Nomor. 22/Puu-XV/2017. Dengan demikian politik hukum perubahan UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan terutama Pasal 7 disebabkan karena dorongan dari masyarakat (*bottom-up*) melalui gugatan yang diajukan elemen masyarakat kepada Mahkamah Konstitusi RI, dengan pertimbangan bahwa pada hakikatnya hukum tidak boleh membeda-bedakan antara usia minimum perkawinan bagi perempuan dan laki-laki.

Pada hakikatnya perubahan batas usia yang terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan No 1 Tahun 1974 yang semula 16 tahun bagi perempuan lalu dirubah menjadi 19 tahun merupakan upaya sinkronisasi antara peraturan tentang perkawinan dengan undang-undang lainnya. Dalam UU Nomor 23 Tahun 2003 tentang Perlindungan anak, yang dimaksudkan dengan anak adalah mereka yang belum berumur 18 tahun. Sementara dalam Pasal 7 ayat (1) UU Nomor 1 Tahun 1974 dirumuskan bahwa perkawinan hanya diizinkan jika pria berusia 19 tahun dan wanita berusia 16 tahun. Maka yang perlu disinkronkan adalah usia calon pengantin wanita, karena masih tergolong usia anak yang bertolak belakang dengan undang-undang perlindungan anak. Di sisi lain, lahirnya UU Perkawinan Nomor 16 Tahun 2019 mengandung semangat untuk mencegah perkawinan usia anak, dengan mempertimbangkan aspek moral, agama, adat dan budaya masyarakat Indonesia, aspek psikologi, kesehatan, serta dampak lainnya yang ditimbulkan.

Hal yang perlu mendapat perhatian Lembaga peradilan terkait perubahan usia minimum menjadi 19 tahun adalah kuantitas perkara dispensasi perkawinan pada institusi peradilan pun akan meningkat. Maka hakim harus lebih hati-hati dan cermat dalam menyelesaikan dan menetapkan permohonan dispensasi perkawinan. Peraturan MA Nomor 5 Tahun 2019 di atas seyogyanya dipahami oleh seluruh hakim yang menyelesaikan permohonan dispensasi perkawinan tersebut. Agar semangat UU Nomor 16 Tahun 2019 untuk menurunkan angka perkawinan anak di Indonesia dapat diwujudkan.

Landasan Filosofis dan Sosiologis Dispensasi Perkawinan

Memahami hakikat dispensasi perkawinan dapat juga disorot secara ontologis, epistemology dan aksiologi. Secara ontology, hakikat dispensasi perkawinan tidak terlepas dari hakikat perkawinan. Perkawinan merupakan bagian dari hak dasar setiap individu untuk membentuk keluarga yang bahagia, kekal

berdasarkan ke Tuhanan YME. Perkawinan merupakan hak dasar setiap individu yang ini dilindungi oleh Konstitusi dan Peraturan Perundang-undangan di Indonesia. Selain itu, Perkawinan merupakan cikal bakal lahirnya hubungan hukum berupa hak dan kewajiban suami dan isteri yang serasi, seimbang, dan dari pasangan tersebut terbentuklah sebuah keluarga inti. Tujuan perkawinan dapat dicapai manakala calon suami dan isteri telah siap lahir dan batin serta, memenuhi syarat untuk melangsungkan perkawinan. Siap secara lahir salah satunya dibuktikan dengan kematangan usia perkawinan.

Aturan dispensasi perkawinan memiliki landasan filosofis yang kuat, yakni nilai keadilan, kemanfaatan, dan kemaslahatan. Nilai keadilan di antaranya dalam upaya memperkuat perlindungan bagi pasangan yang ingin menikah dalam kondisi darurat, sehingga memperkecil terjadinya perkawinan di bawah tangan. Keadilan adalah salah satu tujuan hukum yang harus dikedepankan dalam menangani persoalan dispensasi perkawinan. Dalam menerapkan asas keadilan tersebut maka hukum yang hidup di dalam masyarakat yang bersangkutan harus dipertimbangkan.

Legislasi dispensasi perkawinan juga memiliki landasan kemaslahatan, karena di dalamnya tentu terkandung manfaat untuk orang banyak. Dengan di aturnya dispensasi perkawinan dapat menolak bahaya yang ditimbulkan dari perkawinan dini, karena dispensasi perkawinan salah satu upaya memperketat terjadinya perkawinan usia dini.

Di sisi lain juga melindungi anak dari tindak kekerasan seksual dan mental, serta tindakan diskriminasi terhadap anak laki-laki dan perempuan. Untuk itu orang tua dibebani tanggungjawab yang besar dalam mencegah perkawinan pada usia anak, melalui regulasi batasan minimum usia perkawinan. Adanya pembatasan usia minimum perkawinan yaitu 19 tahun tentu mempersempit langkah para pihak yang akan menikah di bawah usia tersebut. Namun hukum di Indonesia masih memberikan terobosan yakni melalui pemberian dispensasi perkawinan. Perkawinan anak

di bawah usia 19 tahun menjadi *ultimum remedium* manakala terjadi keadaan darurat yang mengharuskan dilangsungkannya perkawinan, maka untuk melangsungkan perkawinan tersebut anak perlu mendapatkan dispensasi perkawinan dari pengadilan.

Sepintas terkesan bahwa negara bersikap ambigu dalam mengatur batas minimum usia untuk melangsungkan perkawinan, karena masih memberikan peluang menikah di usia dini. Sikap negara yang demikian tidak terlepas dari pertimbangan realitas sosial masyarakat Indonesia dan hubungan muda mudi yang sulit dikendalikan sehingga tidak sedikit terjadi kehamilan pra nikah yang sebagian besar terjadi dikalangan remaja yang belum berusia 19 tahun. Pengaruh media sosial yang hampir dapat dijangkau oleh semua lapisan masyarakat di perkotaan hingga dipedesaan membawa pengaruh negatif yang luar biasa. Berawal dari dunia maya kemudian kontak sering berlanjut di dunia nyata, dan hubungan intens yang semula pacaran saja berlanjut pada hubungan di luar batas norma agama dan kesusilaan. Sejak adanya revisi usia minimum perkawinan maka permohonan dispensasi perkawinan di Pengadilan Agama mengalami peningkatan, pemicunya adalah semakin banyak kasus-kasus pergaulan bebas anak-anak di bawah umur yang berakibat pada kehamilan.

Masyarakat adat Indonesia masih menganggap hubungan seksual luar nikah (zina) adalah aib, apalagi jika hamil di luar nikah, maka jalan keluar yang sering diambil oleh kepala-kepala adat atau tokoh-tokoh masyarakat dan orang tuanya adalah mengawinkan keduanya.¹⁸ Kasus-kasus seperti ini sangat dilematis. Disatu sisi pembuat undang-undang menghendaki pembatasan usia perkawinan, disisi lain pertimbangan kemanusiaan dan keadilan bagi calon mempelai yang sudah mengandung juga harus dilindungi. Pertimbangan kemanusiaan yang lebih utama adalah terhadap bayi yang ada di dalam kandungan calon mempelai perempuan. Anak yang akan

¹⁸ Marilang, 'Dispensasi Kawin Anak Di Bawah Umur', *Al-Daulah : Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan*, Vol. 7 / No. 1 (2018), 140–52.

dilahirkan perlu pengakuan hukum sebagai anak yang sah yang memiliki hubungan hukum dengan kedua orangtuanya. Hal ini yang menjadi salah satu pertimbangan sikap ambigu negara menyimpangi aturan batas minimum usia perkawinan tersebut dengan memunculkan kembali lembaga dispensasi perkawinan dalam Undang-Undang Perkawinan yang baru.

Jika dispensasi perkawinan dihilangkan dari UU Perkawinan baru tentu dapat menimbulkan problem sosial baru seperti semakin merajalelanya perkawinan yang tidak tercatat (nikah siri), atau akan lahir anak di luar perkawinan (anak tidak sah) sehingga merenggut hak anak yang lahir di luar perkawinan untuk hidup, tumbuh dan berkembang secara layak. Meskipun tentu tidak dapat dipungkiri juga akan berdampak pada meningkatnya kuantitas perkara dispensasi perkawinan di Pengadilan.

Penutup

Politik hukum dispensasi perkawinan di Indonesia berjalan beriring dengan politik hukum lahirnya Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang dirubah dengan UU Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan UU Perkawinan. Karena pengaturan dispensasi perkawinan merupakan bagian dari Pasal yang tertuang dalam UU Perkawinan tersebut. Munculnya pengaturan dispensasi perkawinan dipengaruhi adanya pembatasan usia minimum untuk menikah yang semula 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki dirubah menjadi 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan. Aspek politik hukum adanya dispensasi perkawinan dipengaruhi oleh pemikiran filosofis dan sosiologis dengan pertimbangan keadilan, kemaslahatan, kemanfaatan dan kepastian hukum. Mengkaji politik hukum dispensasi perkawinan juga harus dikaji pada tahapan latar belakang legislasi, perubahan aturan dispensasi, dan penerapan peraturan tersebut di tengah masyarakat.

Dispensasi hanya diberikan dalam keadaan yang benar-benar darurat sebagaimana diatur lebih lanjut dalam PERMA Nomor 5

Tahun 2019 sebagai payung hukum acara dan standar bagi hakim dalam memeriksa dan menetapkan dispensasi perkawinan. Pesan moral yang terkandung dalam PERMA tersebut pada para hakim adalah Negara melalui institusi peradilan menginginkan hakim sebagai institusi penegak hukum dan keadilan benar-benar berperan serta dalam mencegah perkawinan usia anak dan di sisi lain hakim berpihak untuk kepentingan terbaik anak.

Negara perlu memberikan batasan yang jelas tentang keadaan darurat yang bagaimana yang dapat diberikan dispensasi perkawinan. Selain itu prosedur dispensasi perkawinan sejatinya lebih diperketat sehingga masyarakat yang akan mengajukan permohonan dispensasi perkawinan mempertimbangkan dengan matang untung ruginya mengajukan permohonan dispensasi perkawinan, sehingga cita-cita negara dan masyarakat Indonesia untuk mencegah perkawinan dini dapat diwujudkan.

Daftar Pustaka

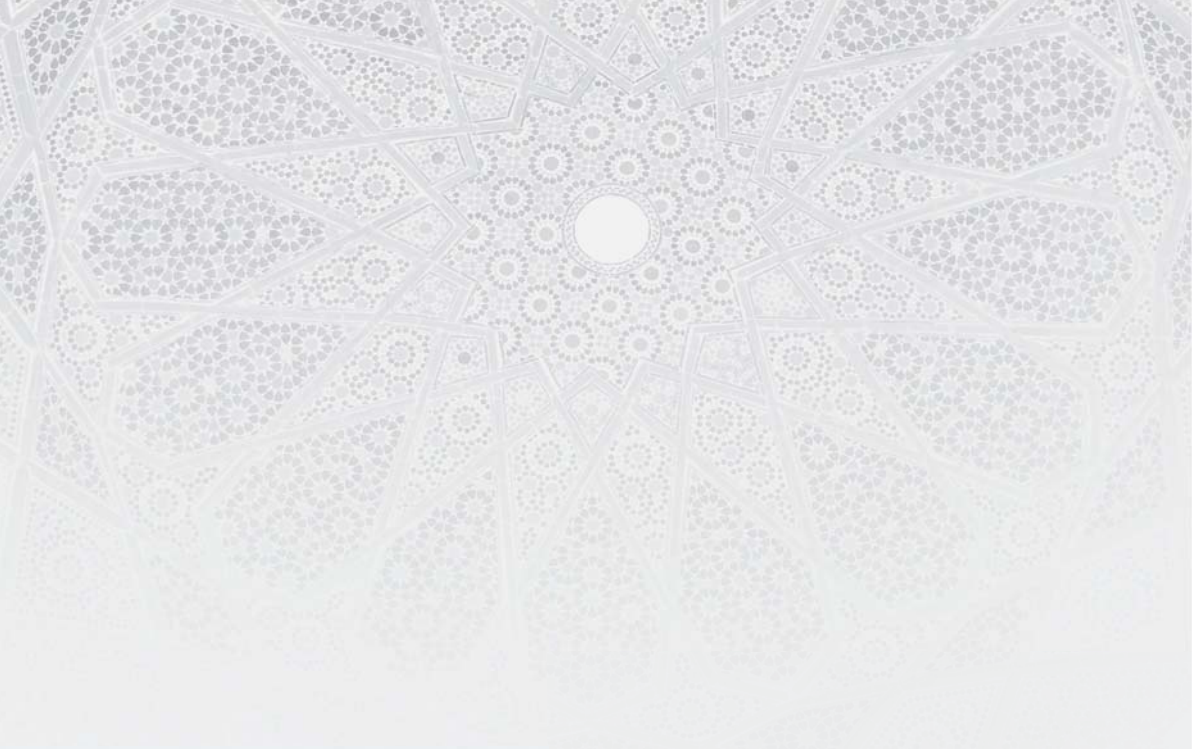
- Muh. Anas Kholis, M.H.I, Warkun Sumitro, SH, MH, *Politik Hukum Islam: Reposisi Eksistensi Hukum Islam Dari Masa Kerajaan Hingga Era Reformasi Di Indonesia* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014), CET. PERTAMA
- Abdussalam Hizbullah, 'Eksistensi Dispensasi Perkawinan terhadap Pelaksanaan Perlindungan Anak di Indonesia', *Jurnal Hawa : Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, Vol 1, No 2 (2019), 269–86 <<http://dx.doi.org/10.29300/hawapsga.v1i2.2608>>
- Andrian Sutendi, *Hukum Perizinan Dalam Sektor Pelayanan Publik* (Jakarta: Sinar Grafika, 2010)
- Mahfud MD, *Politik Hukum Di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009)
- Mahkamah Agung RI, 'Peraturan Mahkamah Agung RI Nomor 5 Tahun 2019 Tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin' (Pub. L. No. Tahun 2019 Nomor 1489, 2019)

- Marilang, 'DISPENSASI KAWIN ANAK DI BAWAH UMUR', *Al-Daulah : Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan*, Vol. 7 / No. 1 (2018), 140–52
- Moh. Mahfud, MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Revisi, Cet. 5 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012)
- Nadhilah Filzah, M. Syuib Syuib, 'Kewenangan Hakim Menerapkan Diskresi Dalam Permohonan Dispensasi Nikah (Studi Kasus Di Mahkamah Syar'iyah Jantho) M. Syuib Syuib, Nadhilah Filzah', *SAMARAH, Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, Vol 2, No 2 (2018), 435–64 <<http://dx.doi.org/10.22373/sjhc.v2i2.4747>>
- Nadya Aprilia Kalo, 'Dispensasi Pengadilan Agama Dalam Perkawinan Di Bawah Umur (Studi Kasus Di Pengadilan Agama Binjai Pada Tahun 2018)', *Jurnal Civil Law*, Vol 1, No 5 (2019)
- Nasrulloh Ali Munif, 'KHI DAN KONFIGURASI POLITIK HUKUM ORDE BARU (Vis a Vis Antara Hukum Islam Dan Sistem Pemerintahan Otoriter)', *AHKAM*, Volume 3, Nomor 2 (2015), 265–86
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya, 2014)
- Soedarto, *Hukum Pidana Dan Perkembangan Masyarakat Dalam Kajian Hukum Pidana* (Bandung: Sinar Baru, 1983)
- Sunaryati Hartono, *Politik Hukum Menuju Satu Sistem Hukum Nasional, Alumni, Bandung, Hlm: 23* (Bandung: Alumni, 1991)
- Teuku Yudi Afrizal, 'Dispensasi Perkawinan Di Bawah Umur Dalam Perspektif Hukum Islam dan Perundang-Undangan Bidang Perkawinan di Mahkamah Syar'iyah Lhokseumawe', *ADHAPER: Jurnal Hukum Acara Perdata*, Vol 5, No 1 (2019) <<http://www.jhaper.org/index.php/JHAPER/index>>

BAGIAN 2

DIMENSI FIQH ISLAM





URGENSI KEBERADAAN SAKSI PERKAWINAN DI ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0

Ahmad Rajafi

Institut Agama Islam Negeri Manado
E-Mail: ahmad.rajafi@gmail.com

Pendahuluan

Fiqh sebagai produk hukum bagi umat Islam akan terus berprogress dan mengalami transformasi karena berubahnya waktu, tempat dan keadaan. Dialektika seperti ini digambarkan oleh ulama sebagai sebuah keniscayaan, Abu Zahrah menegaskan:

إن النصوص تنهاه ولكن الحوادث لا تنهاه¹

Artinya: «*Sesungguhnya script agama (al-Qur'an dan Hadits) akan habis (penelaahan nya secara tekstual), akantetapi (konteks) problem hukum tidak akan pernah habis.*»

Progresifitas hukum tidak hanya terjadi di masa Nabi Muhammad saw tapi terjadi pula di masa-masa setelahnya. Seperti terma saksi dalam perkawinan, Quraish Shihab menjelaskan bahwa persaksian dalam pekawinan tidak disinggung secara tegas di dalam al-Qur'an, tetapi beberapa hadist menyinggungnya.²

¹ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi as-Siyasah wa al-Aqaid wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 16.

² Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Alqur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, 14 ed. (Bandung: Mizan, 1996), 203.

Adapun ayat yang banyak dijadikan pedoman sebagai dasar persaksian di dalam perkawinan, dirujuk dari ayat persaksian dalam kontrak hutang piutang, bukan spesifik pada ayat perkawinan, sebagaimana firman-Nya:

... وَأَسْتَشْهَدُ وَأَشْهَدِينَ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَارَ جُلَيْنِ فَرَجُلٍ
وَأَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ
إِحْدَاهُمَا الْآخَرَىٰ . . . ﴿البقرة: ٢٨٢﴾

Artinya: «. . .Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada), agar jika yang seorang lupa, maka yang seorang lagi mengingatkannya. . .» (QS. al-Baqarah: 282)

Sedangkan hadits yang secara *marfu'* dan berkualitas *shahih* tentang saksi perkawinan tidaklah ditemukan kecuali dalam derajat *dha'if* namun ada yang naik ke derajat *hasan* dalam jalur tertentu. Salahsatu hadits yang memiliki kualitas *shahih* adalah hadits *mauquf* yang disandarkan kepada perkataan Khalifah Umar bin Khathab ra, sebagaimana al-Baihaqi meriwayatkan:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَطَاءٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ قَتَادَةَ عَنْ
الْحَسَنِ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ
وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ . هَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ ﴿رواه البيهقي﴾³

Artinya: «Disampaikan oleh Muhammad bin Ishaq, disampaikan oleh 'Abd al Wahhab bin 'Atha' dari Sa'id dari Qatadah dari al-Hasan dan Sa'id bin al-Musayyab, bahwa Umar ra telah berkata:

³ Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin Ali al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra*, vol. II (India: Majlis Dairah al-Ma'arif an-Nizhamiyyah al-Kainah, 1344), 487.

tidak (sah) perkawinan tanpa ada wali dan dua orang saksi yang adil. Hadits ini sanadnya shahih.” (HR. al-Baihaqi)

Atas dasar beberapa dalil hukum tersebut maka para ulama membuat kesimpulan hukum tentang saksi dalam perkawinan. Imam asy-Syafi'i, Abu Hanifah, dan Ahmad bin Hanbal sepakat bahwa perkawinan tidaklah sah tanpa adanya saksi, tetapi Abu Hanifah memandang cukup pada dua orang laki-laki, atau seorang laki-laki dengan dua orang perempuan, tanpa persyaratan adil. Sedangkan Imam Syafi'i dan Ahmad mensyaratkan dua saksi dari laki-laki, muslim dan adil. Adapun Imam Malik mengatakan saksi hukumnya tidak wajib dalam akad. Satu hal yang disepakati oleh mereka bersama adalah, kesaksian kaum wanita saja tanpa laki-laki dinyatakan tidak sah.⁴

Argumentasi hukum dari para ulama fiqh klasik yang terkonsentrasi pada orang dan bukan pada substansinya, tentu perlu untuk ditinjau ulang di era revolusi industri 4.0 yang mengedepankan kecepatan kerja dengan keakuratan hasil pekerjaan yang tinggi, melalui digitalisasi di seluruh sektor kehidupan. Dengan demikian, maka dapatkah dua orang saksi dalam perkawinan diganti dengan keberadaan mesin digital yang merekam dan menyimpan data secara online pada praktik-praktik perkawinan era revolusi industri 4.0? Inilah masalah utama dari artikel ini, dengan tujuan untuk menemukan urgensi keberadaan saksi dalam perkawinan di era revolusi industri 4.0.

Narasi Fiqhiyah tentang Keberadaan Saksi dalam Perkawinan

Kata saksi dalam kaidah bahasa Arab berasal dari kata *شهد* – *شهادة* – *يشهد* yang artinya adalah pasti,⁵ sedangkan kata kesaksian (*مشاهدة*) yang biasa digunakan dalam kajian fiqh memiliki arti melihat dengan mata kepala dan memberitahukan atas apa yang telah disaksikan dan dilihatnya, sehingga ketika ada

⁴ Masykur, ed., *Fiqh Lima Mazhab*, 6 ed. (Jakarta: Lentera, 2007), 313–14.

⁵ Louis Ma'luf al-Yussui, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, 17 ed. (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 406.

yang mengatakan أشهد، artinya aku menyaksikan atau aku telah menyaksikannya.⁶

Secara terminologi, kata saksi bermakna dua hal; *Pertama*, orang yang diminta hadir pada suatu peristiwa untuk melihat, menyaksikan atau mengetahui agar suatu ketika bila diperlukan ia dapat memberikan keterangan yang membenarkan bahwa peristiwa itu sungguh-sungguh terjadi. *Kedua*, orang yang memberikan keterangan di muka Pengadilan untuk kepentingan pendakwa atau terdakwa, keterangan (bukti pernyataan) yang diberikan oleh orang yang melihat atau mengetahui suatu peristiwa.⁷

As-Shan'ani juga membuat definisi tentang saksi, yakni:

والشاهد حامل الشهادة ومؤدبها لأنه مشاهد لما غاب عن غيره⁸

Artinya: «Saksi adalah orang yang mempertanggungjawabkan atas apa yang disaksikannya lalu menyampaikannya, karena dia menyaksikan sesuatu yang tidak disaksikan oleh orang lain.»

Demi menguatkan nilai-nilai *mitsaqan ghalizhan* dalam perkawinan, maka saksi dan persaksian menjadi sangat penting untuk menjaga eksistensi pasangan suami-istri dan mempererat tali pernikahan dengan segala hal yang terkait dengannya. Sehingga menurut Imam at-Tirmidzi, para ahli sejak dari *sahabat, tabi'in*, hingga ke *tabi' at-tabi'in* menyepakati hukum tidak sah bagi perkawinan yang tidak dihadiri para saksi.⁹

Imam asy-Syafi'i juga secara tegas membuat rumusan hukum tentang perkawinan yang berdasar pada empat unsur

⁶ Idris Al-Marbawi, *Kamus al-Marbawi*, vol. 1 (Mesir: Mushtafa al-Bab al-Halabi, t.t.), 128.

⁷ Azyumardi Azra, ed., *Ensiklopedi Islam*, vol. 4 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), 202.

⁸ Muhammad Ibnu Ismail al-Kahlani ash-Shanani, *Subul as-Salam*, vol. II (Semarang: Toha Putra, t.t.), 126.

⁹ Selamet Abidin dan Aminudin, *Fiqih Munakahat I* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), 99.

utama, yakni; kerelaan dari perempuan yang telah baligh untuk dinikahkan, kerelaan laki-laki yang telah baligh untuk menikah, perempuan harus dinikahkan oleh walinya atau penguasa (*sulthan*), dan harus disaksikan oleh dua orang saksi yang adil. Jika pernikahan tersebut tidak memenuhi baik salah satu atau keseluruhan dari ke-empat unsur tersebut, maka pernikahannya dianggap tidak sah.¹⁰

Pendapat yang lebih tegas disampaikan oleh Imam Abu Hanifah yang menjadikan keberadaan saksi sebagai sesuatu yang urgen dalam perkawinan dan keberadaannya lebih utama daripada keberadaan saksi dalam hukum kontrak *mu'amalat*, meskipun catatan khusus tentang adil tidak dijadikannya sebagai syarat menjadi saksi,¹¹ bahkan orang yang fasik diperbolehkan menjadi saksi, karena point dari adanya saksi dalam perkawinan adalah agar diketahui secara resmi oleh orang banyak.¹² Selain itu, orang yang buta juga diperkenan untuk menjadi saksi, sebagaimana al-Kasani menjelaskan:

الا ترى أنه لا يقدر في ولاية النكاح ولا في قبول النكاح بنفسه ولا في المنع من جواز القضاء بشهادته في الجملة فكان من أهل أن ينعقد النكاح بحضوره.¹³

Artinya: «Ketahuilah, bahwa orang yang buta tidak tercela ketika menjadi wali dalam perkawinan, tidak pula tercela dalam menerima (*qabul*) sebuah pernikahan bagi dirinya sendiri, serta tidak dilarang untuk menjadi saksi secara umum, maka orang

¹⁰ Abu Abdillah Muhammad bin Idris asy-Syafii, *Ringkasan Kitab Al Umm*, trans. oleh Imron Rosadi (Jakarta: Pustaka Azam, 2008), 447.

¹¹ Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang (Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan)* (Yogyakarta: Liberty, 1986), 51.

¹² Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam* (Jakarta: Bulang Bintang, 1998), 155.

¹³ Abu Bakr Bin Mas'ud al-Kasani, *Bada'i ash-Shana'i fi Tartib asy-Syara'i*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 403.

yang buta dapat dikategorikan boleh untuk menyaksikan akad nikah sebagai saksi.”

Ulama lain yang juga memiliki pendapat berbeda adalah Malikiyyah, di mana menurutnya tidak ada keharusan untuk menghadirkan saksi dalam pelaksanaan akad nikah, akan tetapi yang diperlukan adalah mengumumkannya (*i'lan* atau *walimah*) dengan persyaratan bahwa kesaksian melalui pengumuman tersebut ada sebelum *dukhul* (melakukan hubungan seksual) dilakukan,¹⁴ pendapat ini didasarkan atas hadits Nabi Muhammad saw:

أخبرنا عيسى بن ميمون الأنصاري عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت:
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في
المساجد واضربوا عليه بالدفوف ﴿رواه الترمذي﴾¹⁵

Artinya: «Diinformasikan kepada kami oleh Isa bin Maimun al-Anshari dari al-Qasim bin Muhammad dari Aisyah berkata; Rasulullah saw telah bersabda; umumkanlah akad nikah ini dan lakukanlah hal tersebut di masjid, serta pukullah rebana (sebagai penanda).» (HR. at-Tirmidzi)

Keterangan tersebut menunjukkan betapa pentingnya keberadaan saksi, sehingga persyaratan menjadi seorang saksi harus dibuat secara ketat oleh para ulama, seperti Ibnu Rusyd yang mengharuskan; Islam, *baligh* (dewasa), merdeka (bukan budak sahaya), laki-laki (minimal dua orang), adil, tidak sedang haji dan umrah, tidak dipaksa, dapat melihat, bicara dan mendengar serta mengerti maksud dan tujuan, mengerti bahasa dalam *sighat* (ijab dan kabul), hadir dalam majelis dan menyaksikan langsung, dan

¹⁴ Ahmad Ibn Idris al-Qarafi, *al-Furuq*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 321.

¹⁵ Muhammad bin Isa Abu Isa at-Tirmidzi, *al-Jami' ash-Shahih Sunan at-Tirmidzi*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-arabi, t.t.), 398.

tidak menjadi calon wali.¹⁶ Adapun sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seorang saksi adalah:

1. Hendaknya memiliki kapabilitas untuk mengamban persaksian, telah baligh dan berakal;
2. Dengan kehadiran mereka hendaknya terwujud makna pengumuman pernikahan;
3. Hendaknya mampu menghargai pernikahan ketika menghadirinya.¹⁷

Atas dasar penjelasan *fiqhiyyah* di atas, maka dapat dipahami bahwa aturan hukum yang telah ditetapkan adalah untuk menyempurnakan agama, maka dengan melakukan pernikahan dapat dianggap sebagian nilai ketaatan untuk mendekatkan diri kepada Allah swt sehingga mendapatkan ganjaran pahala di sisi-Nya. Oleh karenanya, *fiqh* mewajibkan kehadiran saksi dalam akad nikah untuk menyatukan seorang pria yang akan menjadi calon suami dengan wanita yang akan menjadi calon istri.

Secara yuridis, kehadiran saksi dalam perkawinan bersifat preventif dan kehati-hatian (*ihthiyath*), di mana jika di masa-masa tertentu terjadi permasalahan antara suami-istri dan berujung pada kehendak untuk bercerai, maka saksi di hadapan hakim menjadi sangat dibutuhkan untuk dimintai keterangannya sehubungan dengan pemeriksaan perkara. Alasan lainnya menurut Idris Ramulya¹⁸ adalah, bahwa untuk menceraikan (talak) istri, seorang suami harus mengucapkan kata talaknya dihadapan dua orang saksi tersebut.

¹⁶ Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, vol. 2 (Kairo: Mathba'ah Mustafa, 1989), 119.

¹⁷ Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri': Sejarah Legislasi Hukum Islam*, trans. oleh Nadirsyah Hawari, 3 ed. (Jakarta: Amzah, 2015), 76.

¹⁸ M. Idris Ramulya, *Beberapa Masalah Tentang Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Hukum Perkawinan Islam* (Jakarta: Ind Hill, 1995), 179.

Nalar Fiqhiyah Transformasi Kuantitas Status Saksi Antara Laki-laki dan Perempuan

Pada bagian pendahuluan, sekilas dijelaskan bahwa nash al-Qur'an yang secara spesifik membahas tentang saksi dalam perkawinan tidak ditemukan, akan tetapi dianalogikan ke dalam persaksian dalam kontrak muamalat, dengan menggunakan ayat ke 282 pada QS. al-Baqarah, script-nya dengan jelas menyebutkan; "jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada)".

Namun penggunaan ayat tersebut sebagai dalil diperbolehkannya perempuan sebagai saksi hanya digunakan oleh Madzhab Hanafi dan tidak bagi yang lain. Sebagaimana yang dijelaskan oleh para ulama di beberapa kitab fiqh, seperti:

شرط عند الجمهور غير الحنفية بأن يكون الشاهدان رجلين، فلا يصح
الزواج بشهادة النساء وحدهن ولا بشهادة رجل وامرأتين لخطورة
الزواج وأهميته.¹⁹

Artinya: «Mayoritas ulama selain al-Hanafiyah mensyaratkan dua orang saksi adalah laki-laki, maka tidak sah suatu pernikahan yang hanya menjadikan perempuan semata sebagai saksi, tidak pula satu orang laki-laki dengan dua orang perempuan, karena sakralitas sebuah perkawinan dan urgensinya.»

والشافعية والحنابلة يشترطون في الشهود الذكورة، فإن عقد الزواج بشهادة
رجل وامرأتين لا يصح لمارواه أبو عبيد عن الزهري أنه قال: مضت السنة
عن رسول الله صل الله عليه وسلم أن لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا

¹⁹ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, vol. 7 (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), 74.

في النكاح ولا في الطلاق.²⁰

Artinya: «Ulama Syafi'iyah dan Hanbali mensyaratkan hanya laki-laki sebagai saksi (dalam perkawinan), maka akad nikah yang hanya disaksikan oleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan hukumnya tidak sah, sebagaimana adanya riwayat dari Abu 'Ubaid dari az-Zuhri yang pernah menyampaikan; telah berlalu sunnah Rasulullah saw, bahwa tidak diperkenankan persaksian perempuan dalam masalah pidana, perkawinan, dan perceraian.»

Lalu, ketika madzhab Hanafi memperbolehkan adanya perempuan sebagai saksi, tentu alasan rasionalnya akan dirujuk kepada hadits Nabi Muhammad saw yang bersifat umum seperti Sabda Nabi Muhammad saw:

حدثنا ابن أبي مريم أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها ﴿رواه البخاري﴾²¹

Artinya: «Disampaikan kepada kami oleh Ibnu Abi Maryam, diinformasikan kepada kami oleh Muhammad bin Ja'far ia berkata; aku diinfokan oleh Zaid dari 'Iyadh bin 'Abdullah dari Abi Sa'id al-Khudri ra; dari Nabi saw beliau bersabda; bukankah kesaksian seorang wanita seperti setengah dari kesaksian laki-laki? Mereka menjawab; benar. Rasul bersabda; hal itu disebabkan karena kurangnya akal.» (HR. al-Bukhari)

Konsekuensi ini tentu berimplikasi pada narasi-narasi fiqh yang dibangun setelahnya dengan menguatkan kuasa laki-laki

²⁰ As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), 51.

²¹ Muhammad bin Isma'il Abu Abdillah al-Bukhari, *al-Jami' ash-Shahih al-Mukhtashar*, vol. 2 (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1987), 941.

dibandingkan perempuan meskipun tidak berkorelasi dengan terma perkawinan secara general namun dapat dipaksakan untuk dikorelasikan. Seperti narasi dalam kitab *syarh 'uqud al-lujjain* yang selanjutnya menjadi alat bias gender dalam fiqh Islam:

فإنها ناقصات عقل ودين.²²

Artinya: «*maka sesungguhnya wanita itu kurang akal dan agama.*»

Al-Muhallab bahkan membuat statemen bahwa naskah hadits Nabi Muhammad saw di atas menjadi dasar adanya distingsi bagi para saksi sesuai tingkat kecerdasan dan ketepatan dalam menyampaikan kesaksian, dengan demikian maka kesaksian orang yang cerdas dan cakap harus lebih diutamakan daripada kesaksian orang yang baik dalam beragama namun lamban dalam berpikir.²³

Namun jika dirujuk kepada sejarah sosial masyarakat Arab maka akan didapatkan nalar berpikir sehingga lahir Sabda tersebut, sebagaimana diketahui bahwa wanita sebelum Islam merasa aib jika mereka haid atau datang bulan, sehingga harus keluar dari rumahnya dan menyepi di tempat lain, efek psikologis ini terus terbawa hingga masa Nabi saw – meskipun tidak lagi menyepi – sehingga tidak diketahui mana yang sedang haid atau yang tidak, kecuali melalui komunikasi yang nampak tidak sempurna dan cenderung emosional. Karena itulah maka Nabi Muhammad saw memberikan catatan lain terhadap keberadaan perempuan dalam hukum persaksian dan mengukur satu banding dua antara laki-laki dengan perempuan.²⁴

²² Muhammad bin 'Umar bin 'Ali an-Nawawi al-Bantani, *Syarh 'Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq al-Zaujain* (Jakarta: Maktabah Dar al-Hikmah, t.t.), 12.

²³ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Baari*, trans. oleh Amiruddin (Jakarta: Pustaka Azam, 2005), 69.

²⁴ Ahmad Rajafi, "Tanmiyah al-Musawah bain al-Jinsain fi Ahkam al-Ushrah bi Indonesia: Qadhiyyah al-Wali wa asy-Syahidain fi an-Nikah," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 15, no. 2 (2015): 310.

Berdasar kepada keterangan *fiqhiyyah* di atas, maka ada dua pola yang dibangun oleh para ulama fiqh tentang saksi perempuan dalam perkawinan. *Pertama*, mereka yang menolak keberadaan perempuan dalam persaksian, dalam hal ini pola yang dibangun adalah nalar seremonial-skriptualistik, di mana yang menjadi urgensi adalah kehadiran para saksi di dalam acara akad nikah demi menjaga sakralitas dengan mengikuti standar sunnah dari Nabi Muhammad saw yang hanya menjadikan laki-laki sebagai saksi perkawinan dan bukan perempuan.

Kedua, mereka yang membolehkan perempuan sebagai saksi dalam perkawinan, dalam hal ini pola yang dibangun adalah nalar positional-substansial, di mana yang menjadi poin utamanya adalah kedudukan dari saksi itu sendiri dan apa yang menjadi inti utama dengan adanya saksi dalam perkawinan. Maksudnya adalah, posisi saksi harus diperhitungkan kebutuhannya, untuk hal yang sifatnya seremonial atautkah untuk menghadirkan manfaat dalam perkawinan, jika untuk menghadirkan manfaat maka keberadaan saksi tidak lagi dilihat dari sisi jenis kelamin, tapi kebutuhan informasi yang tersimpan baik dan mampu menginformasikannya kepada halayak secara tepat.

Urgensi Saksi di Era Revolusi Industri 4.0

Pertama kali istilah revolusi industri 4.0 diperkenalkan oleh Klaus Schwab yang menjelaskan bahwa revolusi ini telah menghadirkan transformasi yang sangat prinsipil terhadap cara kerja manusia. Schwab adalah Ketua Eksekutif *World Economic Forum* dan telah menoreh karya ilmiah tentang revolusi industri 4.0 dalam bentuk buku berjudul *The Fourth Industrial Revolution*. Beberapa ide utama yang terdapat dalam era revolusi ini, yaitu:

1. Ketersediaan dan penggunaan internet dan IoT (*Internet of Thing*);
2. Integrasi antara proses teknikal dan proses bisnis dalam perusahaan;
3. Pemetaan digital dan virtualisasi pada dunia nyata; dan

4. Adanya *smart factory* yang mencakup produksi industri yang cerdas dan produk yang cerdas.²⁵

Selain itu, ada penjelasan berbeda yang menuturkan setidaknya ada tiga area yang menjadi domain utama pada era revolusi industri 4.0, yaitu:

1. Area digital seperti *big data*, seperti *internet of thing* dan *artificial intelligences*;
2. Bioteknologi seperti beberapa aplikasi dalam pertanian, perikanan, obat-obatan, proses makanan, proteksi lingkungan, energi, dan kimia; dan
3. Fisik, seperti robot generasi terbaru, mobil dengan kendali otomatis, dan nanoteknologi.²⁶

Penjelasan di atas menjadi pertanda bahwa di era ini semua pekerjaan bisa jadi akan tergantikan dengan perangkat-perangkat digital yang lebih mudah digunakan, efisien dari segi anggaran dan keamanan, bahkan mampu menggapai pekerjaan yang belum tentu dapat dikerjakan oleh manusia. Paling tidak untuk masalah perkawinan, sudah beberapa kali terjadi pernikahan yang dilakukan secara *online* karena lokasi yang berbeda antara calon pengantin laki-laki dan perempuan, dengan menggunakan *video call* atau *conference* melalui media WhatsApp, Zoom, Skype, Messenger Facebook, dan lain sebagainya.

Kalau ini terus berlangsung dan mendapat posisi yang nyaman di masyarakat, maka tidak menutup kemungkinan jika ada dari rukun atau syarat sah dalam perkawinan akan tergantikan pula oleh perangkat-perangkat digital tersebut, salah satunya adalah keberadaan saksi dalam perkawinan yang bisa digantikan dengan kamera digital yang mampu menyimpan rangkaian acara akad nikah baik secara *offline* maupun *online* dan selanjutnya di *share*

²⁵ Andreja Rojko, "Industry 4.0 Concept: Background and Overview," *International Journal of Interactive Mobile* 4, no. 2 (2017): 77–90.

²⁶ Huynh Van Thai dan M. A Le Thi Kim Anh, "The 4.0 Industrial Revolution Affecting Higher Education Organizations' Operation in Vietnam," *International Journal of Management Technology* 4, no. 2 (2017): 1–12.

melalui berbagai media sebagai bentuk *i'lan* atau pengumuman perkawinan kepada masyarakat.

Jika dilihat dari sisi fungsi, maka saksi digital dan saksi orang memiliki fungsi yang sama, yakni untuk merekam kejadian atau kegiatan akad nikah dan selanjutnya mampu untuk menunjukkan hasil rekamannya jika dibutuhkan, bahkan saksi digital bisa lebih sempurna dari saksi orang dalam hal menampilkan hasil rekamannya, jika saksi orang hanya mampu untuk menunjukkan dari apa yang diingatkannya, maka saksi digital mampu secara runtut dan detil menampilkan hasil rekamannya.

Fungsi lainnya yang sama adalah pengumuman, di mana kehadiran saksi di dalam akad nikah adalah untuk memberitahukan kepada masyarakat bahwa keduanya telah menikah secara sah, maka pernikahan yang tidak dihadiri oleh saksi (*nikah sir*) dianggap tidak sah. Namun ternyata, saksi digital memiliki kemampun melebihi kemampuan saksi orang yang terbatas dalam menjalankan fungsi pengumuman, karena saksi digital mampu mentransmisi hasil rekamannya secara masal dan bahkan hingga ke luar negeri dengan model *live* atau meng-*upload* ke media-media elektronik atau sosial miliknya.

Sekilas, argumentasi di atas sangat rasional dan bisa menjadi alat pembenaran dengan alasan-alasan tertentu, bahkan jika dirujuk kepada ungkapan dari Nabi Muhammad saw berikut ini:

نحن نحكم بالظواهر والله يتولى السرائر²⁷

Artinya: «Kami memutuskan hukum atas apa yang nampak dan urusan Allah untuk hal yang tidak tersingkap.»

²⁷ Ahmad bin Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, vol. 16 (Mesir: Mushtafa al-Bab al-Halabi, 1946), 7; Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan Atsir ad-Din al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi at-Tafsir*, vol. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1420), 404; Isma'il Haqqi, *Ruh al-Bayan*, vol. 9 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 422.

Namun ada satu hal yang tidak bisa dilakukan oleh perangkat digital, yakni menjawab berbagai pertanyaan jika ada yang bertanya dan mereview semua kegiatan akad nikah dari awal hingga akhir. Hal ini menunjukkan bahwa kebutuhan dari saksi bukan sekedar untuk *me-record* kegiatan akad nikah dan memublikasikannya, akantetapi juga mampu untuk menilai dan menganalisanya.

Semisal ada sebuah perkawinan yang tidak didasari oleh kerelaan antara calon suami dan calon istri, karena adanya paksaan atau perjodohan dari orang tua, atau karena ada *accident* yang mengharuskan terjadinya kompromi antar dua keluarga besar sebelum perkawinan, dan lain sebagainya, lalu berdampak pada konflik di tengah perjalanan berumah tangga dan mengarah kepada perceraian, maka saksi digital tidak akan mampu untuk menerangkan permasalahan tersebut. Di sinilah maka dapat dipahami mengapa ayat tentang saksi di dalam QS. al-Baqarah ayat 282 ketika menyebut kata saksi dipadankan dengan kata adil, karena adil menggunakan perangkat intelegensi dan intuisi milik manusia, sedangkan saksi digital tidak akan pernah memilikinya.

Perlu untuk dipahami pula, bahwa madzhab Hanafi yang berbeda pendapat dengan jumhur dengan membolehkan transformasi kualitas dan kuantitas saksi berbasis gender, ternyata merumuskan syarat-syarat seorang saksi dengan isi syarat pertamanya adalah harus berakal.²⁸ Ini menunjukkan bahwa prinsip tranformasi masih dalam kerangka kesempurnaan manusia, dan setiap manusia tidak boleh menafikan kesempurnaannya dengan menjadikan perangkat-perangkat digital melebihi dirinya.

Adapun jika menggunakan konsep *maqashid asy-syari'ah* yang terdiri dari tiga klasifikasi, yakni; *adh-dharuriyyah* (primer), *al-hajiyyah* (sekuder), dan *at-tahsiniyyah* (tersier),²⁹ maka saksi

²⁸ Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*, IV (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 127.

²⁹ Abu Ishaq asy-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), 7–8.

orang bisa dikategorikan sebagai hal yang primer, karena dengan intelegensi dan intuisinya mampu untuk menjaga agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal, baik untuk dirinya maupun orang lain, sedangkan perangkat digital dapat dikategorikan sebagai sesuatu yang sekunder dengan fungsi untuk menyempurnakan hal-hal yang bersifat primer. Artinya, fungsi perangkat digital adalah untuk membantu saksi orang jika suatu saat ia lupa ketika dimintai keterangannya dihadapan pengadilan.

Penutup

Era revolusi industri 4.0 adalah keniscayaan, segala aspek sosial dan hukum dimungkinkan bisa tergantikan dengan perangkat-perangkat digital termasuk saksi. Namun di era ini, keberadaan saksi orang masih sangat penting meskipun dimungkinkan bertransformasi berupa saksi digital. Karena saksi orang memiliki kelebihan yang tidak akan pernah dimiliki oleh saksi digital, yakni intelegensi dan intuisi secara bersamaan, untuk menilai sebuah akad nikah yang berdampak konflik, jika suatu saat dimintai keterangannya oleh pengadilan. Untuk itu, keberadaan perangkat digital dalam konteks kesaksian bersifat sekunder demi membantu keutuhan dan kesempurnaan saksi orang.

Daftar Pustaka

- Abidin, Selamat, dan Aminudin. *Fiqih Munakahat I*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999.
- Al-Maraghi, Ahmad bin Musthafa. *Tafsir al-Maraghi*. Vol. 16. Mesir: Mushtafa al-Bab al-Halabi, 1946.
- Al-Marbawi, Idris. *Kamus al-Marbawi*. Vol. 1. Mesir: Mushtafa al-Bab al-Halabi, t.t.
- Andalusi, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan Atsir ad-Din al-. *al-Bahr al-Muhith fi at-Tafsir*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Fikr, 1420.

- Asqalani, Ibnu Hajar al-. *Fathul Baari*. Diterjemahkan oleh Amiruddin. Jakarta: Pustaka Azam, 2005.
- Azra, Azyumardi, ed. *Ensiklopedi Islam*. Vol. 4. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.
- Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husain bin Ali al-. *as-Sunan al-Kubra*. Vol. II. India: Majlis Dairah al-Ma'arif an-Nizhamiyyah al-Kainah, 1344.
- Bantani, Muhammad bin 'Umar bin 'Ali an-Nawawi al-. *Syarh 'Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq al-Zaujain*. Jakarta: Maktabah Dar al-Hikmah, t.t.
- Bukhari, Muhammad bin Isma'il Abu Abdillah al-. *al-Jami' ash-Shahih al-Mukhtashar*. Vol. 2. Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1987.
- Daly, Peunoh. *Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Bulang Bintang, 1998.
- Haqqi, Isma'il. *Ruh al-Bayan*. Vol. 9. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*. Vol. 2. Kairo: Mathba'ah Mustafa, 1989.
- Kasani, Abu Bakr Bin Mas'ud al-. *Bada'i ash-Shana'i fi Tartib asy-Syara'i*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- Khalil, Rasyad Hasan. *Tarikh Tasyri': Sejarah Legislasi Hukum Islam*. Diterjemahkan oleh Nadirsyah Hawari. 3 ed. Jakarta: Amzah, 2015.
- Masykur, ed. *Fiqh Lima Mazhab*. 6 ed. Jakarta: Lentera, 2007.
- Qarafi, Ahmad Ibn Idris al-. *al-Furuq*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Rajafi, Ahmad. "Tanmiyah al-Musawah bain al-Jinsain fi Ahkam al-Ushrah bi Indonesia: Qadhiyyah al-Wali wa asy-Syahidain fi an-Nikah." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 15, no. 2 (2015): 295–315.

- Ramulya, M. Idris. *Beberapa Masalah Tentang Hukum Acara Perdata Peradilan Agama dan Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Ind Hill, 1995.
- Rojko, Andreja. "Industry 4.0 Concept: Background and Overview." *International Journal of Interactive Mobile* 4, no. 2 (2017).
- Sabiq, As-Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- Shanani, Muhammad Ibnu Ismail al-Kahlani ash-. *Subul as-Salam*. Vol. II. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Wawasan Alqur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*. 14 ed. Bandung: Mizan, 1996.
- Soemiyati. *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-Undang (Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan)*. Yogyakarta: Liberty, 1986.
- Syafii, Abu Abdillah Muhammad bin Idris asy-. *Ringkasan Kitab Al Umm*. Diterjemahkan oleh Imron Rosadi. Jakarta: Pustaka Azam, 2008.
- Syathibi, Abu Ishaq asy-. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Thai, Huynh Van, dan M. A Le Thi Kim Anh. "The 4.0 Industrial Revolution Affecting Higher Education Organizations' Operation in Vietnam." *International Journal of Management Technology* 4, no. 2 (2017).
- Tihami, dan Sohari Sahrani. *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*. IV. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- Tirmidzi, Muhammad bin Isa Abu Isa at-. *al-Jami' ash-Shahih Sunan at-Tirmidzi*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-arabi, t.t.
- Yussui, Louis Ma'luf al-. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*. 17 ed. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.

Zahrah, Muhammad Abu. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi as-Siyasah wa al-'Aqaid wa Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Zuhaili, Wahbah az-. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Vol. 7. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.

KOMPARASI PEMBERIAN NAFKAH SUAMI KEPADA ISTRI PERSPEKTIF FIKIH DAN HUKUM POSITIF DI INDONESIA

Dahlia Haliah Ma'u

Institut Agama Islam Negeri Pontianak
Email: lystia.lia@gmail.com

Pendahuluan

Pada dasarnya esensi dari sebuah perkawinan adalah menaati perintah Allah Swt dan Rasul-Nya, yang tentunya tujuan dari setiap perkawinan adalah mendatangkan kemaslahatan bagi setiap pasangan, keturunan, keluarga, maupun masyarakat. Sebagai suatu ikatan yang kokoh (*mitsaqan ghalizhan*), setiap perkawinan tidak hanya sekedar penyaluran biologis semata, tapi berkaitan juga dengan pemenuhan hak dan kewajiban masing-masing pihak (suami, istri, maupun anak).

Salah satu syari'at yang ditetapkan Islam dalam konteks hukum keluarga adalah kewajiban memberikan nafkah dari seorang suami kepada istrinya. Pemberian nafkah ini telah diatur juga dalam hukum positif di Indonesia sebagaimana tertuang dalam Undang-Undang Perkawinan (UUP) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Islam telah mengatur bahwa kewajiban suami terhadap istri dapat dipetakan menjadi dua yaitu kewajiban yang bersifat materi dan non materi. Kewajiban yang bersifat materi sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah: 233, QS. at-Thalaq: 6-7.

Sedangkan kewajiban yang bersifat non materi terdapat dalam QS. An-Nisa': 19 dan QS. At-Tahrim: 6.

Sabiq¹ mengemukakan bahwa kewajiban suami dalam pemberian nafkah kepada istri meliputi: makanan, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, pengobatan istri, dan memberi dana untuk belanja. Pemberian nafkah tersebut merupakan kewajiban yang diatur dalam al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 233 "*dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya*".

Hukum positif di Indonesia mengatur tentang kewajiban suami terhadap keluarganya. Pasal 34 ayat 1, UU nomor I tahun 1974 tentang perkawinan disebutkan: suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya. Sedangkan dalam Kompilasi Hukum Islam (Inpres I / 1991) pasal 80 ayat 4 dinyatakan bahwa sesuai dengan penghasilannya, maka suami menanggung: nafkah, kishah, dan tempat kediaman bagi istri, biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak, serta biaya Pendidikan anak. Pada pasal 81 diatur juga tentang kewajiban suami untuk menyiapkan tempat tinggal bagi istrinya.

Fikih dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia juga telah mengatur tentang kewajiban pemberian nafkah dari suami yang beristri lebih dari seorang, yang hal ini tidak di atur dalam Undang-Undang Perkawinan. Komparasi tentang kewajiban pemberian nafkah dari suami kepada istri maupun istri-istrinya menjadi menarik untuk dikaji lebih lanjut dalam bentuk kajian ilmiah.

¹ Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah*, jilid 7. Penerjemah: Mohammad Thalib. (Bandung: al-Ma'arif, 1981: 77).

Definisi Nafkah

Kata nafkah berasal dari kata infak yang berarti mengeluarkan. Kata infak hanya digunakan pada hal-hal kebaikan. Bentuk jamak dari kata nafkah adalah *nafaqat* yang artinya sesuatu yang dikeluarkan oleh seseorang untuk keperluan keluarganya². Secara Bahasa, nafkah juga berarti biaya, belanja, pengeluaran uang, biaya hidup³. Secara istilah, nafkah juga berarti segala sesuatu yang dikeluarkan oleh suami dan menjadi kewajibannya kepada istri berupa harta yang digunakan untuk membeli makanan, pakaian, tempat tinggal, dan untuk pemeliharaan anak⁴.

Fukaha mendefinisikan nafkah adalah beban yang dikeluarkan seseorang terhadap orang lain yang wajib ia nafkahi yakni berupa pakaian, tempat tinggal, roti, lauk pauk, dan hal-hal yang berkaitan dengannya seperti biaya untuk air, minyak, lampu, dan lain-lain⁵.

Rajafi⁶ memaparkan bahwa nafkah berarti kewajiban seseorang yang timbul sebagai akibat perbuatannya yang mengandung beban tanggungjawab, berupa pembayaran sejumlah biaya untuk memenuhi kebutuhan primer, sekunder, maupun tersier, dari sesuatu yang menjadi tanggungannya.

Merujuk pada beberapa sumber di atas, dapat dipahami bahwa nafkah bermakna pemberian wajib dari suami kepada istri atau keluarganya untuk memenuhi kebutuhan keluarganya, baik berupa makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Dengan demikian nafkah yang dimaksud lebih tertuju kepada sesuatu yang bersifat materi.

² Az-Zuhaily, Wahbah. *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, (Mesir: Dar al-Fikr, Juz. VII. 1405 H / 1985 M: 765).

³ Munawwir, AW. *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997: 1449).

⁴ Mustafa, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasit*, (T.tp: Dar al-Da'wah, t.th: 942).

⁵ Al-Juzairi, Abdur Rahman. *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz. IV. (Beirut: Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H / 1990 M: 485).

⁶ Rajafi, Ahmad. *Reinterpretasi Makna Nafkah dalam Bingkai Islam Nusantara*, (IAIN Madura: jurnal al-Ihkam, Volume 13 Nomor 1, Juni 2018).

Hukum dan Sebab-sebab Wajibnya Pemberian Nafkah

Hukum nafkah bagi orang yang menanggung adalah wajib, misalnya nafkah diwajibkan bagi suami terhadap istrinya, ayah terhadap anak-anaknya. Dasar hukum adanya kewajiban memberikan nafkah tersebut sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an, hadis, dan ijmak fukaha. Terdapat sejumlah ayat al-Qur'an yang mewajibkan pemberian nafkah, diantaranya QS. Al-Baqarah: 233: "...Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya..."; QS. At-Thalaq: 6 "Tempatkanlah mereka (para istri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka...". QS. At-Thalaq: 7 "Hendaknya orang yang mempunyai keluasan memberi nafkah menurut kemampuannya, dan orang yang terbatas rezekinya, hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak membebani kepada seseorang melainkan (sesuai) dengan apa yang diberikan Allah kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan setelah kesempitan".

Hadis Nabi yang berkaitan dengan pemberian nafkah, diantaranya hadis dari Aisyah ra, ia berkata bahwa: "*Hindun binti Utbah, istri Abu Sufyan telah menghadap Rasulullah Saw dan berkata wahai Rasulullah sesungguhnya Abu Sufyan adalah orang yang kikir, ia tidak mau memberi nafkah yang cukup untuk saya dan anak-anak saya, melainkan dengan harta yang saya ambil tanpa sepengetahuannya, apakah itu dosa? Rasul bersabda: ambillah dari hartanya yang cukup buatmu dan anak-anakmu dengan cara yang patut*".⁷

Hadis lainnya dari Hakim bin Muawiyah dari ayahnya (Muawiyah bin Haidah) ia berkata: Wahai Rasulullah, apa hak salah seorang istri kami?, Rasul bersabda: kamu memberinya makan ketika kamu makan, memberi pakaian ketika kamu

⁷ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1423 H / 2002 M: 1367).

berpakaian, tidak memukul wajah, tidak mencela, atau tidak mengasingkannya kecuali di rumah”⁸

Telah ijmak fukaha tentang wajibnya pemberian nafkah dan telah disepakati bahwa yang harus diberi nafkah adalah istri, kedua orang tua, dan lainnya, yakni berupa nafkah sandang dan pangan.⁹

Sebab-sebab wajib menafkahi ada 2 macam yaitu: *Pertama*, nafkah yang wajib dikeluarkan oleh seseorang untuk dirinya sendiri jika ia mampu. Nafkah bentuk ini harus didahulukan daripada nafkah untuk orang lain, sebagaimana hadis Nabi Saw: “*Mulailah dengan dirimu sendiri, selanjutnya kepada orang yang berada dalam tanggunganmu*”. *Kedua*, nafkah yang wajib atas diri seseorang untuk orang lain. Sebab-sebab adanya nafkah jenis kedua ini terbagi atas 3 sebab yaitu sebab nikah, hubungan kekerabatan, dan hak kepemilikan¹⁰. Artikel ini lebih fokus mengurai tentang jenis nafkah yang disebabkan karena perkawinan.

Paparan di atas menunjukkan bahwa pemberian nafkah dari suami kepada istrinya adalah hal yang bersifat wajib dan tidak boleh dilalaikan. Kewajiban tersebut merujuk pada sejumlah ayat al-Qur’an, hadis Nabi Saw, dan ijmak para fukaha. Ketiga sumber ini secara tegas menyatakan bahwa menanggung nafkah merupakan kewajiban suami terhadap keluarganya. Kewajiban yang ditetapkan syara’ ini juga disesuaikan dengan kemampuan suami.

Pemberian Nafkah Suami Kepada Istri Perspektif Fikih

1. Syarat diwajibkannya nafkah

Menurut fukaha pemberian nafkah dari suami kepada istri jika perkawinannya telah sah dan telah *dukhul*,

⁸ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ditahqiq oleh Syu’aib al-Amut, Juz 33. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999: 217).

⁹ Abu Habieb, Sa’di, *Mausuatul Ijmak (Ensiklopedi Ijmak)*, penerjemah: Ahmad Sahal Mahfudz dan Mustofa Bisri, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006: 518).

¹⁰ Az-Zuhaily, *Op.cit.*, 765-766.

dan istri tidak *nusyuz* (durhaka). Fukaha berbeda pendapat tentang waktu diwajibkannya nafkah.

Mazhab Maliki mengemukakan bahwa nafkah menjadi wajib atas suami jika suami telah men-*dukhul* atau mengajak *dukhul* istrinya dan istrinya termasuk orang yang dapat digauli dan suami telah dewasa. Sedangkan mazhab Hanafi dan Syafi'i berpendapat bahwa suami yang belum dewasa wajib memberi nafkah apabila istri telah dewasa. Akan tetapi jika suami telah dewasa dan istri belum dewasa, maka mazhab Syafi'i memiliki dua pendapat pertama; sama dengan pendapat mazhab Maliki, kedua; istri berhak memperoleh nafkah apapun keadaannya.¹¹

Jaih Mubarak mendeskripsikan pendapatnya imam Syafi'i bahwa suami berkewajiban memberikan nafkah kepada istri jika sudah *dukhul* atau *jimak*, karena jika pemberian nafkah diwajibkan karena akad perkawinan, maka suami yang menceraikan istrinya sebelum *dukhul* diwajibkan membayar seluruh mahar yang telah ditentukan.¹²

Az-Zuhaili¹³ mengemukakan bahwa syarat-syarat wajibnya nafkah menurut mayoritas ulama ada empat yaitu: istri menyerahkan dirinya kepada suami dengan sepenuhnya, istri sudah dewasa dan mampu melakukan hubungan suami istri, akad nikah yang dilangsungkan adalah akad nikah yang sah, hak suami tidak hilang dalam hal penahanan istri di sisinya tanpa izin syar'i.

Penjelasan lebih detail tentang syarat wajibnya nafkah perspektif fukaha sebagaimana paparan dari imam al-Juzairi¹⁴ berikut ini:

¹¹ Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid wa Nihayah al-Muqthashid*, penerjemah Imam Ghazali Said dan Achmad Zaidun, Jilid 2. (Jakarta: Pustaka Amani, 2007: 519).

¹² Mubarak, Jaih. *Modifikasi Hukum Islam, Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002: 262).

¹³ Az-Zuhaili, *Op.cit.*, 789.

¹⁴ Al-Juzairi., *Op.cit.*, 495-499.

- a. Mazhab Hanafi: (1).akad nikahnya harus sah. dengan demikian jika akad nikahnya batal atau tidak sah maka suami tidak wajib memberikan nafkah kepada istrinya. (2).istri harus mampu untuk di *dukhul* oleh suaminya, dalam hal ini tidak disyaratkan usia baligh. (3).istri telah menyerahkan dirinya, kecuali jika *nusyuz* maka tidak wajib diberikan nafkah. (4).istri tidak murtad. (5).istri tidak melakukan perbuatan yang haram. (6). bukan istri yang menanti iddah wafat. (7).bila berstatus budak, disyaratkan harus *mabu'ah* artinya jika seseorang menikahi budak milik orang lain, maka tidak wajib nafkah.
- b. Mazhab Maliki. Mazhab ini mengelompokkan syarat wajib nafkah kedalam dua kategori yaitu sebelum *dukhul* dan sesudah *dukhul*. Syarat wajib nafkah sebelum *dukhul* meliputi: (1).istri telah mengajak suami untuk *dukhul* tapi suami tidak mau. (2).istri kuat untuk di *dukhul*. (3). istri tidak sedang sakit keras. (4).suami telah baligh. (5). Adapun wajibnya nafkah sesudah *dukhul* disyaratkan agar istri memberikan kesempatan kepada suami untuk *dukhul* dengannya dan istri harus terbebas dari penyakit di farajnya yang menghalangi suami *dukhul* dengannya. Kecuali jika suami dapat menikmati dengan selain *dukhul* dan suami mengetahui penyakit istri, maka wajib nafkah pada kondisi tersebut.
- c. Mazhab Syafi'i. (1).istri menyerahkan dirinya secara penuh kepada suami. misalnya istri berkata; aku serahkan diriku padamu. (2).istri tersebut kuat untuk di *dukhul*. Jika istri masih kecil dan tidak kuat untuk di *dukhul* maka istri tidak berhak mendapatkan nafkah dari suaminya. (3).istri tidak *nusyuz* (durhaka). Untuk syarat ketiga ini, mazhab Syafi'i mendeskripsikan gambaran nusyuz adalah: -istri menolak untuk bermesraan dan *dukhul* dengan suaminya. Dalam hal ini, tidak termasuk *nusyuz* jika ada uzur, misalnya istri dalam kondisi haid

atau nifas, istri tidak kuat, atau istri sedang sakit dan akan semakin parah jika *dukhul*. -keluar dari rumah tanpa izin suami, kecuali jika keluar rumah karena ada uzur seperti ada kekhawatiran rumah akan runtuh, dan beberapa kebiasaan yang berlaku dan tidak menyebabkan suami marah kepadanya. -istri bepergian untuk suatu keperluan selain keperluan suaminya meskipun suami mengizinkannya. -suami berhak juga melarang istri untuk puasa sunnah dan melakukan amalan wajib yang waktunya Panjang, jika istri tidak taat maka nafkahnya gugur.

- d. Mazhab Hanbali. (1).istri menyerahkan dirinya secara penuh kepada suami. (2).istri bisa di *dukhul*. (3).istri tidak *nusyuz* (durhaka). (4).tidak sedang menunggu masa *iddah* karena karena di *dukhul* laki-laki lain. (5).tidak ada yang menghalangi keduanya, misalnya jika istri ditahan (dipenjara).

Sabiq¹⁵ memaparkan bahwa syarat bagi istri yang berhak menerima nafkah adalah: (1).adanya ikatan perkawinan yang sah. (2).istri menyerahkan dirinya kepada suami. (3).suami dapat menikmati istrinya. (4).istri tidak menolak apabila diajak pindah ke tempat yang dihendaki suaminya. (5).keduanya dapat saling menikmati. Jika kelima syarat ini tidak terpenuhi, maka istri tidak wajib diberi nafkah.

Berdasarkan beberapa pandangan fukaha di atas, secara umum menetapkan bahwa syarat wajibnya nafkah jika telah terjadi pernikahan secara sah dan istri telah di *dukhul* oleh suaminya. Jika istri telah menyerahkan diri kepada suaminya, akan tetapi suami yang enggan atau belum mampu untuk *dukhul*, maka istri tetap mendapat nafkah dari suaminya, karena belum di *dukhul* bukan disebabkan oleh istri tapi karena ketidakmampuan suami untuk itu. Lain halnya, jika

¹⁵ Sabiq. *Op.cit.*, 80-81.

istri masih kecil yang belum layak untuk di *dukhul*, maka suami tidak berkewajiban untuk menafkahnya.

2. Macam-macam dan kadar nafkah istri

Pada umumnya, beragam referensi fikih menyebutkan bahwa nafkah pernikahan mencakup makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Dan terdapat juga fukaha yang menambahkan berupa pembantu jika dibutuhkan dan perabot rumah tangga. Fukaha telah merinci macam dan kadar nafkah dari suami kepada istrinya khususnya yang berupa makanan, pakaian, dan tempat tinggal, sebagaimana paparan berikut ini:

a. Makanan¹⁶

Mazhab Hanafi berpendapat bahwa memberikan makanan kepada istri adalah kewajiban suami dan pemberian makanan tersebut disesuaikan dengan kondisi dan kebiasaan istri. Jika istri tidak bisa masak atau sakit, maka suami harus memberi makanan instan. Jika istri bisa masak maka ia wajib melakukannya sendiri, bahkan ia wajib melakukan pekerjaan yang dilakukan oleh kebanyakan wanita lainnya. Hal ini sesuai dengan petunjuk Rasulullah Saw kepada rumah tangga putrinya yaitu Fatimah dibebankan untuk bekerja di rumah dan suaminya (Ali bin Abi Thalib ra) dibebankan dengan pekerjaan di luar rumah.

Mazhab Maliki mengemukakan bahwa berkaitan dengan pemberian makanan yang wajib dinafkahi suami kepada istrinya bergantung pada kebiasaan, baik berupa roti, lauk pauk, daging, atau lainnya. Jika suami tergolong kaya dan istri terbiasa makan daging setiap hari, maka suami wajib memberikan makanan sesuai kebiasaan istri dan memberikan keperluan untuk proses memasaknya juga. Jika kebiasaan istri tidak seperti itu, maka suami memberikan makanan dengan

¹⁶ Al-Juzairi., *Op.cit.*, 486-492.

kualitas sedang sebanyak sekali dalam seminggu dan di hari lainnya diberikan lauk pauk sesuai dengan kondisi istri.

Mazhab Syafi'i mendeskripsikan bahwa suami yang miskin diwajibkan memberi makanan untuk istrinya sebanyak satu *mud* (0,687 liter) setiap pagi hari. Batasan orang yang tidak mampu adalah orang yang tidak memiliki harta atau memiliki harta tapi tidak cukup jika dipakai untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Contoh, jika harta milik suami dibagi untuk keperluan pribadi dan orang-orang yang menjadi tanggungannya dan masih tersisa satu setengah *mud* berarti dia bukan orang miskin tetapi tergolong sederhana dan istrinya diberikan satu setengah *mud*, dan jika harta suami masih tersisa dua *mud* setelah dikeluarkan untuk kebutuhan pribadi dan orang-orang yang menjadi tanggungannya maka ia tergolong kaya. Mazhab ini juga berpendapat bahwa suami diwajibkan memberikan daging yang sesuai dengan kemampuannya, dan juga memberikan sayur, roti, mentega, madu, dan lainnya. Jika pemberian daging sudah mencukupi maka itulah yang terbaik. Jika tidak cukup, maka suami wajib memberikan lauk pauk. Kemudian, jika istri terbiasa mengkonsumsi buah-buahan dan sejenisnya, maka suami harus memberikan sesuai dengan kebiasaan istrinya.

Mazhab Hambali memaparkan jika berkaitan dengan makanan dan minuman dan yang terkait dengannya maka setiap hari suami wajib memberikan roti dan lauk pauk yang cukup untuk istrinya. Jika istri terbiasa makan bersama suami maka nafkahnya gugur. Suami wajib memberikan lauk pauk yang sesuai dengan kebiasaan istri. Jika istri bosan dengan lauk tertentu, maka suami harus menggantinya dengan menu lain. Istri juga berhak diberikan daging sebanyak dua kali dalam seminggu. Mazhab ini juga berpandangan jika suami istri tersebut sepakat atas sesuatu, maka hukumnya sah.

b. Pakaian

Mazhab Hanafi menyatakan bahwa suami diwajibkan memberikan pakaian untuk istrinya setiap enam bulan sekali. Saat memberikan pakaian tersebut, suami harus mempertimbangkan faktor musim saat itu. Disaat musim dingin, suami harus memberikan pakaian lebih untuk menangkai suhu dingin, jika musim panas maka suami harus memberikan pakaian yang menangkai suhu panas saat itu. Suami juga harus memperhatikan kebiasaan istri dalam berpakaian. Pakaian dalam konteks ini, termasuk juga alas kaki, jilbab, dan lainnya.

Mazhab Maliki memaparkan bahwa suami wajib memberikan pakaian kepada istrinya sebanyak dua kali dalam setahun. Suami juga harus memperhatikan musim pada saat memberikan pakaian untuk istrinya. Jika musim panas, maka suami harus memberikan pakaian yang sesuai dengan musim panas, jika musim dingin, maka suami memberikan pakaian yang sesuai dengan musim dingin. Pakaian yang diberikan suami harus dipakai sampai usang. Mazhab ini juga berpendapat bahwa suami tidak diwajibkan memberikan pakaian untuk keperluan ke keluarga istri atau untuk keperluan pernikahan. Jika suami kaya, maka harus memberikan apapun yang diperlukan istrinya untuk berhias, seperti celak mata, sisir, minyak rambut dan lainnya.

Mazhab Syafi'i mengemukakan pemberian pakaian untuk istri diperkirakan cukup untuknya disetiap musim. Pemberian pakaian tersebut juga disesuaikan dengan kebiasaan istri dan kondisi suami (miskin atau kaya). Pakaian diberikan sekali dalam enam bulan, walaupun rusak dan bukan karena kelalaian istri. Dan istri tidak berhak mendapatkan selain itu. Terkait dengan keperluan lainnya, seperti tikar, karpet, tirai penutup kamar, maka disesuaikan dengan kebiasaan setempat. Akan tetapi jika istri termasuk masyarakat yang rumahnya tidak menggunakan karpet, maka ia tidak diberi karpet.

Mazhab Hambali mendeskripsikan bahwa pemberian pakaian disesuaikan dengan kebiasaan istri dan kebiasaan setempat. Jika istrinya terbiasa menggunakan sutera maka suami wajib memberikan sutera. Jika tidak, maka suami memberi pakaian katun yang disesuaikan dengan kondisi istri. Saat memberikan pakaian tersebut, suami wajib memperhatikan musim saat itu. Di musim dingin, suami harus memberikan pakaian lebih untuk menjaga istri dari udara dingin dan wajib juga memberikan jilbab dan alas kaki untuk istrinya. Suami tidak berkewajiban memberikan pakaian untuk pesta, hari raya, dan untuk berhias.

c. Tempat tinggal

Mazhab Hanafi berpendapat bahwa suami wajib memberikan tempat tinggal yang layak untuk ditempati bersama. Tempat tinggal disyaratkan berisi semua yang diperlukan seperti kamar mandi, dapur, jemuran, tempat tidur, tempat duduk, dan lainnya. Pemberian ini juga disesuaikan dengan kondisi ekonomi suami dan kebiasaan setempat. Jika keduanya bertempat tinggal di rumah istri, maka suami tidak berhak melarang istri untuk membawa serta keluarganya.

Selanjutnya, pandangan mazhab Maliki bahwa berkaitan dengan tempat tinggal maka disyaratkan harus berisi keperluan yang dibutuhkan. Jika istri dari kalangan biasa atau maharnya kecil, maka istri berhak menolak untuk tinggal bersama keluarga suami. Jika maharnya besar dan suami mensyaratkan untuk tinggal bersama keluarganya jika telah menikah, maka berlaku dua ketentuan: istri diberi tempat tersendiri agar tidak terlihat auratnya dan keluarga suami tidak memperlakukan istri dengan tidak baik.

Adapun mazhab Syafi'i mengemukakan bahwa pemberian nafkah berupa tempat tinggal, ukurannya disesuaikan dengan kondisi istri. Artinya, tempat tinggal yang disiapkan

untuk istri didasarkan pada kenyamanan dan manfaat yang diperoleh istri.

Menurut mayoritas ulama (selain Malikiyah) bahwa untuk tempat tinggal, syaratnya harus lengkap dengan perabot dan keperluan rumah tangga, seperti tempat tidur, peralatan dapur, dan perlengkapan lainnya yang diperlukan, karena perlengkapan-perengkapan tersebut dibutuhkan dalam rumah tangga.¹⁷

Mayoritas fukaha mengemukakan bahwa macam dan kadar nafkah yang wajib diberikan suami kepada istrinya adalah berupa makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Tiga kebutuhan ini sangat urgen bagi kehidupan berumah tangga. Jika menganalisis pandangan fukaha tentang kadar nafkah berupa makanan, maka menurut penulis, pandangan yang lebih fleksibel adalah dari kalangan mazhab Maliki dan Syafi'i yang menyesuaikan dengan kondisi suami juga istri. Dalam hal nafkah pakaian, mayoritas fukaha mewajibkan suami memberikan pakaian kepada istrinya sebanyak dua kali dalam setahun dan disesuaikan dengan musim pada saat itu. Untuk nafkah tempat tinggal, fukaha sependapat disesuaikan dengan kenyamanan dan manfaat bagi istri.

3. Pemberian nafkah suami yang berpoligami

Mengacu pada kitab fikih dipaparkan bahwa suami yang memiliki istri dua, tiga atau empat, tidak wajib menyamakan nafkah kepada para istrinya. Akan tetapi, disesuaikan dengan keadaan setiap istri. Akan tetapi, suami tidak boleh sewenang-wenang terhadap para istrinya. Mazhab Hanafi memiliki beberapa pandangan. Pertama, yang dijadikan acuan terkait nafkah adalah keadaan dan kemampuan suami, suami juga wajib menyamakan nafkah untuk para istrinya berupa makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal. Kedua, yang dijadikan acuan terkait nafkah adalah keadaan suami

¹⁷ Az-Zuhaili., *Op.cit.*, 805.

istri. Dengan demikian, nafkah diberikan sesuai dengan kemampuan suami, kemudian dibagikan kepada para istri sesuai dengan keadaannya masing-masing, istri yang kaya diberikan lebih banyak dari istri yang miskin. Dalam hal ini, jika suami telah melaksanakan kewajibannya tersebut, maka suami bebas untuk menambahkan kepada istri yang dikehendakinya.

Terdapat dua pendapat di kalangan mazhab Maliki tentang pemberian nafkah kepada para istri. Pertama, jika suami telah memberikan nafkah kepada setiap istri sesuai dengan haknya, dan setelah itu suami menambahkan kepada salah satu dari para istrinya, maka hal ini dibolehkan. Kedua, suami tidak boleh menambahkan pemberian nafkah kepada salah satu istrinya setelah para istri menerima haknya¹⁸.

Paparan di atas menunjukkan bahwa suami yang berpoligami dituntut untuk tetap melaksanakan kewajibannya terhadap para istrinya. Penulis lebih cenderung mengambil pendapat bahwa pemberian nafkah kepada para istri disesuaikan dengan keadaan dan kondisi setiap istri. Artinya, pemberian nafkah tidak harus disamakan. Karena bisa jadi, diantara para istri ada yang mempunyai anak dan ada yang belum dikarunia anak, sehingga tingkat keterbutuhan terhadap sesuatu yang dibutuhkan bagi keluarganya akan berbeda bagi setiap istri.

Konsep Nafkah Perspektif Hukum Positif di Indonesia

Perkawinan sebagai perbuatan hukum antara suami istri bukan saja bermakna merealisasikan ibadah kepada Allah Swt, akan tetapi sekaligus berimplikasi kepada hukum keperdataan antara suami istri. Tujuan perkawinan sebagaimana terumuskan dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia atau UUP nomor 1 tahun 1974 dan UUP nomor 16 tahun 2019 tentang perubahan

¹⁸ AL-Juzairi., Op.cit., 211.

atas UUP nomor 1/1974, yaitu membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Maka untuk mewujudkan tujuan tersebut diperlukan pemahaman yang utuh tentang hak dan kewajiban masing-masing pasangan tersebut. Salah satu kewajiban yang di atur dalam hukum positif di Indonesia adalah tentang pemberian nafkah suami kepada istri atau istri-istrinya.

Kewajiban pemberian nafkah suami kepada istri tercantum dalam 2 sumber hukum, yaitu Undang-Undang nomor I tahun 1974 tentang perkawinan dan Intruksi Presiden nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Berikut ini rumusan tentang kewajiban suami yang dimaksud.

1. Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan

Hak dan kewajiban suami istri diatur dalam pasal 30 sampai 34.

Pasal 30:

Suami istri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakkan rumah tangga yang menjadi sendi dasar dari susunan masyarakat.

Pasal 31:

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

Pasal 32:

- (1) Suami istri harus mempunyai tempat kediaman yang tetap.
- (2) Rumah tempat kediaman yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini ditentukan oleh suami istri bersama.

Pasal 33:

Suami istri wajib saling cinta-mencintai, hormat menghormati, setia dan memberi bantuan lahir bathin yang satu kepada yang lain.

Pasal 34:

- (1) Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya.
- (2) Istri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya.
- (3) Jika suami atau istri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada pengadilan.

2. Intruksi Presiden nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam

Hak dan kewajiban suami istri diatur dalam pasal 77 sampai 82 dan kewajiban suami diatur dalam pasal 80.

Pasal 80:

- (1) Suami adalah pembimbing terhadap istri dan rumah tangganya, akan tetapi mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami istri bersama.
- (2) Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya.
- (3) Suami wajib memberikan Pendidikan agama kepada istrinya dan memberikan kesempatan belajar pengetahuan yang berguna dan bermanfaat bagi agama, nusa, dan bangsa.
- (4) Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung:
 - a. nafkah, kishah dan tempat kediaman bagi istri

- b. biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak.
 - c. biaya Pendidikan bagi anak
- (5) Kewajiban suami terhadap istrinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada tamkin sempurna dari istrinya.
 - (6) Istri dapat membebaskan suaminya dari kewajiban terhadap dirinya sebagaimana tersebut pada ayat (4) huruf a dan b.
 - (7) Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila istri nusyuz.

Pasal 81:

- (1) Suami wajib menyediakan tempat kediaman bagi istri dan anak-anaknya atau bekas istri yang masih dalam iddah.
- (2) Tempat kediaman adalah tempat tinggal yang layak untuk istri selama dalam ikatan perkawinan, atau dalam iddah talah atau iddah wafat.
- (3) Tempat kediaman disediakan untuk melindungi istri dan anak-anaknya dari gangguan pihak lain, sehingga mereka merasa aman dan tenteram. Tempat kediaman juga berfungsi sebagai tempat menyimpan harta kekayaan, sebagai tempat menata dan mengatur alat-alat rumah tangga.
- (4) Suami wajib melengkapi tempat kediaman sesuai dengan kemampuannya serta disesuaikan dengan keadaan lingkungan tempat tinggalnya, baik berupa alat perlengkapan rumah tangga maupun sarana penunjang lainnya.

Pasal 82:

- (1) Suami yang mempunyai istri lebih dari seorang berkewajiban memberikan tempat tinggal dan biaya hidup kepada masing-masing istri secara berimbang menurut

besar kecilnya jumlah keluarga yang ditanggung masing-masing istri, kecuali jika ada perjanjian perkawinan.

- (2) Dalam hal para istri rela dan ikhlas, suami dapat menempatkan istrinya dalam satu tempat kediaman.

Jika mengacu pada UUP dan KHI di atas dapat dipetakan bahwa dalam UUP tidak menyebutkan secara eksplisit tentang kewajiban suami dalam pemberian nafkah berupa makanan, pakaian, ataupun tempat tinggal untuk istrinya. Pasal 32 ayat (1) dan (2), disebutkan bahwa suami istri harus memiliki tempat tinggal dan ditentukan oleh keduanya. Dan pasal 34, hanya dijelaskan bahwa suami wajib memberikan keperluan hidup berumah tangga sesuai kemampuannya. Dalam UUP juga tidak di atur tentang kewajiban nafkah bagi suami yang berpoligami.

Adapun KHI telah merumuskan dengan rinci tentang pemberian nafkah, sebagaimana tertuang dalam pasal 80 ayat (4) huruf a,b,c, bahwa suami menanggung nafkah berupa: pakaian, tempat tinggal, biaya rumah tangga, biaya perawatan, biaya pengobatan untuk istri dan anak, serta biaya pendidikan anak. KHI juga telah mengatur tentang nafkah yang harus dikeluarkan oleh suami yang berpoligami, yakni terdapat dalam pasal 82 ayat (1), bahwa suami berkewajiban menyiapkan tempat tinggal dan biaya hidup kepada para istrinya yang disesuaikan dengan jumlah keluarga (anak) dari setiap istrinya.

Penutup

Berdasarkan paparan pembahasan dapat ditarik kesimpulan bahwa pemberian nafkah dari suami kepada istri merupakan kewajiban yang dibebankan syari'at dan aturan negara kepada suami. Sumber syari'at memberikan kemudahan bagi suami dalam pemberian nafkah terhadap istrinya yakni disesuaikan dengan kemampuannya serta keterbutuhan istri. Fikih dan hukum positif Indonesia telah mengatur macam dan kadar nafkah yang wajib diberikan kepada istri yaitu makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Ketiga jenis nafkah ini sangat penting bagi setiap

istri atau para istri bagi suami yang berpoligami. Selanjutnya sebagai rekomendasi, Hukum positif Indonesia, khususnya UUP seharusnya mengatur secara detail tentang kewajiban nafkah tersebut baik bagi suami yang memiliki satu istri ataupun lebih dari satu istri.

Daftar Pustaka

- Abu Habieb, Sa'di, *Mausuatul Ijmak (Ensiklopedi Ijmak)* , penerjemah: Ahmad Sahal Mahfudz dan Mustofa Bisri, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006).
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, ditahqiq oleh Syu'aib al-Amut, Juz 33. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1999).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1423 H / 2002 M).
- Al-Juzairi, Abdur Rahman. *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz.IV. (Beirut:Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H / 1990 M).
- Mubarok, Jaih. *Modifikasi Hukum Islam, Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).
- Munawwir, AW. *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997).
- Mustafa, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasit*, (T.tp: Dar al-Da'wah, t.th.).
- Rajafi, Ahmad. *Reinterpretasi Makna Nafkah dalam Bingkai Islam Nusantara*, (IAIN Madura: jurnal al-Ihkam, Volume 13 Nomor 1, Juni 2018).
- Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid wa Nihayah al-Muqthashid*, penerjemah Imam Ghazali Said dan Achmad Zaidun, Jilid 2. (Jakarta: Pustaka Amani, 2007).

Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah*, jilid 7. Penerjemah: Mohammad Thalib. (Bandung: al-Ma'arif, 1981).

Az-Zuhaily, Wahbah. *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, (Mesir: Dar al-Fikr, Juz. VII. 1405 H / 1985 M).

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Undang-Undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perubahan atas UUP nomor 1/1974 tentang Perkawinan.

Kompilasi Hukum Islam (Inpres Nomor I Tahun 1991).

STATUS ANAK LUAR NIKAH PASCA PUTUSAN MKRI NOMOR 46/PUU- VIII/2010 PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Munadi Usman

Institut Agama Islam Negeri Lhokseumawe
E-Mail: munadiusman83@gmail.com

Pendahuluan

Hidup sebagai pasangan suami-istri hanya dapat diwujudkan melalui perkawinan, sebagaimana ketentuan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bahwa tujuan perkawinan bukan hanya untuk melegalkan hubungan seksual antara pasangan suami-istri, namun juga mencakup kegiatan membangun rumah tangga, membesarkan dan mendidik anak, mencurahkan kasih sayang, musyawarah dan mengumpulkan harta kekayaan.¹

Hubungan seksual pasangan berlainan jenis tanpa ikatan nikah merupakan hubungan gelap atau ilegal, karena pada prinsipnya hubungan sex diperbolehkan antara laki-laki dan perempuan yang memiliki hubungan nikah, yaitu suatu ikatan suci dan kuat yang membenarkan laki-laki dan perempuan membentuk rumah tangga dan melakukan aktivitas suami istri.

Harus diakui hubungan sex luar nikah masih sering terjadi dalam masyarakat di berbagai tempat, anehnya ada yang beranggapan bahwa hubungan seksual merupakan bagian dari

¹ Gatot Supramono, *Segi-segi Hukum Hubungan Luar Nikah*, (Jakarta: Djambatan, 2000), h. 2.

masalah privat seseorang yang tidak boleh diganggu. Pemikiran ini muncul dari kalangan pemikir sekuler yang menganut kebebasan hidup, namun bila ditinjau menurut hukum Islam hubungan sex tanpa nikah (zina) adalah suatu dosa besar, karena membawa dampak kerusakan moral dan kekacauan nasab anak.

Maraknya hubungan sex luar nikah mengakibatkan meningkatnya angka kelahiran anak yang tidak jelas siapa bapak biologisnya. Anak tersebut kerap menghadapi stigma negatif dari masyarakat akibat hubungan haram ibu dan bapaknya.² Secara yuridis nasab anak tersebut dihubungkan kepada ibunya, berbeda dengan anak yang lahir dari perkawinan sah yang dihubungkan kepada bapak.

Pasca lahirnya putusan Mahkamah Konstitusi RI (MKRI) Nomor 46/PUU-VIII/2010, status hukum anak luar nikah mengalami perubahan yang signifikan terkait hubungan keperdataan dengan ayah biologisnya. Jika sebelumnya antara keduanya tidak memiliki hubungan apapun, maka dengan putusan ini antara keduanya telah memiliki hubungan keperdataan beserta hak dan tanggung jawab. Melalui artikel ini penulis ingin mengkaji Putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010 menurut hukum Islam.

Anak Luar Nikah Menurut Hukum Islam

Dalam Islam anak adalah seseorang yang dilahirkan melalui pernikahan yang sah antara ibu dan bapaknya. Sahnya seorang anak tergantung kepada sahnya pernikahan ibu-bapaknya, dan sahnya nikah juga menentukan nasab anak dengan laki-laki selaku ayahnya. Hubungan nasab tidak ditentukan oleh kehendak atau kerelaan manusia, namun ditentukan oleh pernikahan yang suci dengan nama Allah Swt.³

² Andy Hartanto, *Kedudukan Hukum dan Hak Waris Anak Luar Nikah Menurut BW*. (Yogyakarta: Laksbang Press, 2008), h. 1.

³ Insan Tajali Nur, *Kajian Normatif Tentang Hak Keperdataan Anak Luar Nikah Menurut Hukum Islam*, (Risalah Hukum Fakultas Hukum Universitas

Menurut hukum Islam batas minimal waktu lahirnya anak sejak pernikahan terjadi adalah 6 bulan. Bila mencapai batasan minimal tersebut maka anak yang lahir dari suatu pernikahan dianggap sah bagi pasangan suami-istri. Dasar hukumnya adalah QS. *al-Ahqaf* (46) : 15 yang berbunyi:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا قَدْ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا
قَدْ وَحَمَلُهُ وَفَضْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا قَدْ . . .

Artinya: Kami perintahkan kepada manusia untuk berbuat baik terhadap kedua ibu bapaknya, ibunya telah mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkan dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya hingga tiga puluh bulan...

Ayat di atas menegaskan tentang kewajiban untuk berbuat baik terhadap kedua orang tua, khususnya ibu yang telah mengandung dan melahirkan anak dengan susah payah serta menyapihnya sampai 30 bulan. Ayat ini mengisyaratkan bahwa anak yang sah harus melalui proses mengandung dan melahirkan. Hanya saja ayat ini tidak menjelaskan secara eksplisit batas minimal usia kandungan.

Ayat yang lain terkait ibu mengandung adalah QS. Luqman (31) : 14 yang berbunyi:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي
عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرِّي وَلَوْلَا دَيْكُ قَدْ إِلَى الْمَصِيرِ

Artinya: Dan Kami perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya

Mulawarman, Desember 201, Vol. 7, Nomor 2), h. 217.

dalam usia dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu. Hanya kepada Aku kembalimu.

Sebagaimana ayat sebelumnya, ayat ini juga memerintahkan untuk berbuat baik terhadap kedua ibu-bapak, khususnya ibu yang telah mengandung anak dengan sangat susah payah. Pada ayat pertama rentang waktu kehamilan dan menyusui adalah 30 bulan, namun tidak dirincikan lama masing-masing untuk kehamilan dan menyusui. Sedangkan ayat kedua menjelaskan masa menyusui yaitu selama 2 tahun atau 24 bulan. Dari itu ayat kedua menjadi penjelas bagi ayat pertama yang bersifat umum. Bila 30 bulan pada ayat pertama dikurangi 24 bulan untuk masa menyusui, maka sisanya adalah 6 bulan untuk masa kehamilan, dan itu merupakan batasan minimal masa kehamilan. Sedangkan normal masa kehamilan adalah 9 bulan.

Soedaryo Soimin menyebutkan bahwa menurut hukum Islam anak yang sah adalah jika dilahirkan pada usia 177 hari atau setara 6 bulan semenjak pernikahan ibu-bapaknya, tidak peduli ketika anak itu lahir kedua orang tuanya masih terikat hubungan pernikahan atau sudah bercerai. Adapun ada anak yang lahir sebelum genap 177 hari atau enam bulan, maka anak itu sah dihubungkan dengan ibunya, bukan kepada bapaknya.⁴

Ahli hukum Islam dari kalangan Sunni dan Syiah sepakat menetapkan minimal masa kehamilan adalah 180 hari atau setara 6 bulan, hanya saja mereka berbeda pendapat terkait penghitungan permulaan kehamilan. Mazhab Hanafi menghitung dari masa akad nikah, sedangkan Jumhur ulama menghitungnya dari masa adanya kemungkinan suami istri bersenggama.⁵

Untuk memastikan anak sungguh-sungguh anak bapaknya, para ulama membuat tiga kriteria dasar yaitu:

⁴ Soedaryo Soimin, *Hukum Orang dan Keluarga Perspektif Hukum Perdata Barat/BW, Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2000), h. 46.

⁵ Asywadie Syukur, *Intisari Hukum Pernikahan dan Kekeluargaan dalam Fikih Islam*, (Surabaya: Bina Ilmu, 2005), h. 32.

1. Tempat tidur yang sah (*al-firasy al-shahih*), yaitu pernikahan yang sah antara ibu dan bapak si anak semenjak mulai mengandung. Untuk memastikan tempat tidur yang sah ini disyaratkan suami sudah baligh (sampai umur), tenggang terpendek kehamilan yaitu enam bulan sejak terjadi akad nikah, dan suami tidak mengingkari atau menyangkal anak yang lahir dari istrinya itu.
2. Pengakuan, yaitu anak sah yang ditetapkan melalui pengakuan dengan syarat pembuat pengakuan tidak dikenal oleh keturunannya, serta ada kemungkinan anak tersebut dari orang yang mengakui, dan pengakuan tersebut diterima oleh anak.
3. Saksi, yaitu anak yang sah dapat juga ditetapkan dengan adanya bukti seperti adanya saksi yang membuat kesaksian sah atau tidaknya anak tersebut untuk seseorang.⁶

Islam maupun agama lainnya memandang hubungan luar nikah sebagai perbuatan nista yang harus dihindari. Dalam Islam, perzinahan dengan segala jenisnya seperti sama-sama suka atau bukan, yang melakukan belum pernah menikah atau telah menikah adalah perbuatan terlarang dan termasuk dosa besar. Pelaku zina mendapatkan hukuman yang berat berupa had (rajam atau cambuk).⁷

Islam memandang perbuatan zina tidak boleh dibiarkan karena berakibat rusaknya tatanan dan martabat kehidupan manusia. Zina merusak tatanan keluarga masyarakat yang terbina melalui mekanisme yang sah dan terhormat, yaitu nikah.⁸ Jika perzinahan dibiarkan dalam masyarakat, maka tidak ada bedanya manusia dengan hewan yang bebas berhubungan seksual tanpa harus ada ikatan nikah. Perzinahan juga berdampak negatif

⁶ Insan Tajali Nur,...h. 219.

⁷ Abdurrahman Al-Jaziry, *Kitab Fiqh 'ala Madzahib Arba'ah*, Juz. V (Mesir: Maktabah Tijariyah Kubra, 2005) h. 57.

⁸ Muhammad Ali Al-Shabuni, *Rawa'i Bayan bi Tafsir Ayat Ahkam min Al-Qur'an*, Jilid. II, 2002, h. 52

terhadap perempuan dan anak, mereka sering diterlantarkan oleh laki-laki pezina tanpa mau bertanggung jawab. Dan banyak lagi dampak negatif dari zina, sehingga Islam sangat melarang perbuatan ini.

Dalam terminologi hukum Islam, anak zina ialah anak yang lahir akibat hubungan suami-istri yang tidak sah, yaitu hubungan badan antara pasangan yang tidak memiliki ikatan nikah yang sah.⁹ Hubungan badan (seksual) tidak sah bisa terjadi atas dasar saling suka atau karena terpaksa (pemeriksaan) oleh orang yang sudah menikah atau belum.

Dalam KHI istilah untuk anak zina disebut dengan anak yang lahir di luar perkawinan yang sah, sebagaimana bunyi pasal 100 KHI yaitu: *“anak yang lahir di luar perkawinan hanya memiliki hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya”* selanjutnya pada pasal 186 disebutkan: *“Anak yang lahir di luar perkawinan hanya memiliki hubungan saling mewarisi dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya”*.

Sedangkan menurut UUP/1974, Pasal 44 ayat 1 disebutkan: *“Seorang suami dapat menyangkal sahnya anak yang dilahirkan oleh istrinya, bilamana ia dapat membuktikan bahwa istrinya telah berzina dan kelahiran anak itu akibat dari perzinahan tersebut.”*

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa yang dimaksud anak zina yaitu janin atau anak yang lahir akibat perzinahan, atau anak yang lahir bukan melalui perkawinan yang sah. Dalam hukum Islam anak zina hanya memiliki hubungan keperdataan dengan ibunya serta keluarga ibunya. Sedangkan dengan ayah biologisnya tidak memiliki hubungan apapun.¹⁰

⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ahwalu Syakhshiyah*, (Beirut: Darul Fikr 'Araby, 2005), h. 404.

¹⁰ Syamsul Anwar dan Isak Munawar, (Artikel Nasab anak di luar perkawinan paska putusan mahkamah konstitusi Nomor 46/PUU-IIIIV/2010 Tanggal 27 Februari 2012 Menurut teori fikih dan perundang-undangan).

Anak Luar Nikah Menurut Perundang-Undangan

Menurut Pasal 43 ayat (1) UUP/1974, anak luar nikah hanya memiliki hubungan keperdataan dengan ibunya serta kerabat (keluarga) ibunya. Jadi anak luar nikah tidak memiliki hubungan apapun dengan bapak biologisnya. Sejak lahir ia hanya memiliki ibu, yaitu wanita yang melahirkannya, bila wanita tersebut tidak dapat menyangkal kelahiran anak tersebut olehnya. Akta kelahiran hanya mencatat anak tersebut lahir dari seorang perempuan. Berbeda dengan anak sah, dalam akta kelahirannya dicatat lahir dari pernikahan suami-istri atas nama fulan dan fulan. Akibat hukum lainnya, anak luar nikah hanya menjadi ahli waris bagi ibunya dan keluarga/kerabat ibunya. Demikian pula jika ibunya meninggal (meninggal) lebih dahulu dari neneknya, maka anak luar nikah menggantikan posisi ibunya sebagai ahli waris neneknya yang meninggal.

KUH Perdata memuat institusi (lembaga) pengakuan anak luar nikah pada Buku Ke I, Bab XII, Bagian III. Institusi ini dapat dipertimbangkan berdasarkan Pasal 66 UUP yang memberi peluang menggunakan peraturan-peraturan dalam KUH Perdata sepanjang belum diatur dalam UUP. Menurut Pasal 280 KUH Perdata, pengakuan anak luar nikah dapat menimbulkan hubungan keperdataan antara seseorang dan anak yang diakuinya. Pengakuan dilakukan pada kantor catatan sipil dan dicatat pada akta kelahiran anak sebagaimana ketentuan Pasal 281 ayat 2.¹¹ Anak luar nikah dapat mewarisi dengan syarat diakui secara sah oleh bapak atau ibunya. Menurut KUH Perdata yang berhak mewarisi adalah orang yang memiliki hubungan keperdataan melalui pengakuan secara sah.¹²

Menurut Pasal 281 KUH Perdata anak luar perkawinan yang tidak mendapat pengakuan ayahnya tidak berhak atas harta warisan. Hanya dengan pengakuan secara sukarela ataupun paksaan terwujudnya hubungan perdata antara ayah dan anak.

¹¹ Dirga Insanu Lamaluta, *Lex et Societatis*, Vol. I/No.3/Juli/2013

¹² J. Satrio, *Hukum Waris*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2009), hlm. 137

Selanjutnya untuk menetapkan siapa ibunya, anak luar nikah harus mampu menunjukkan bukti-bukti tertulis dalam tuntutan pengakuan, tidak cukup mengajukan bukti saksi saja tanpa adanya bukti tertulis.

Pengakuan terhadap anak luar nikah ada dua bentuk, yaitu: *Pertama*, pengakuan dengan sukarela oleh bapak atau ibunya. Pengakuan bentuk ini tidak terdapat batasan umur. *Kedua*, Pengakuan secara paksaan karena tuntutan anak luar nikah. Pihak terkait, yaitu pegawai Kantor Catatan Sipil harus menasehati ibu anak luar nikah supaya mengakui anak tersebut.

Berbeda dengan KUH Perdata, UUP/1974 telah menetapkan hubungan keperdataan antara ibu dengan anak luar nikah. Pada Pasal 43 ayat 1 disebutkan bahwa anak yang lahir di luar ikatan pernikahan yang sah, hanya mempunyai hubungan keperdataan dengan ibunya dan keluarga ibunya.¹³

Anak yang lahir di luar perkawinan yang sah yang boleh diakui ada dua, yaitu:

- a. Anak zina, yaitu anak hasil hubungan laki-laki dan perempuan, di mana salah satu dari mereka atau keduanya memiliki hubungan nikah dengan orang lain.
- b. Anak sumbang, yaitu anak yang lahir dari hubungan seorang lelaki dan seorang perempuan yang terdapat larangan nikah, karena sangat dekat hubungan kekerabatannya.

Mengenai hak mewarisi anak luar perkawinan dan anak sumbang yang tidak diakui ayahnya menurut Pasal 281 KUH Perdata memungkinkan mereka menuntut *alimentatie* sebagai ahli waris bagi ayah atau ibu yang telah meninggal setara dengan jumlah warisan anak luar nikah yang diakui. Hak alimentasi itu tidak dapat dirampas oleh suatu persetujuan maupun wasiat.

Anak luar perkawinan yang diakui dapat mewarisi apabila dia memiliki hubungan hukum dengan pewaris (hubungan hukum

¹³ Soetojo Prawirohamidjojo, *Hukum Waris Kodifikasi*, (Airlangga University Press, 2005), hlm. 23.

timbul karena pengakuan). Pasal 285 KUH Perdata menyatakan: *“Pengakuan yang dilakukan sepanjang pernikahan oleh suami atau istri untuk kebahagiaan anak luar nikah, yang sebelum nikah, olehnya diperbuahkan dengan orang lain dari pada istri atau suaminya, tak akan membawa-kerugian baik bagi istri atau suami itu maupun bagi anak yang dilahirkan dari pernikahan mereka”*.

Orang yang telah mengakui anak secara sah sama dengan telah memiliki hubungan perdata antara keduanya yang diakui hukum. Keduanya memiliki hak dan kewajiban sebagaimana diatur undang-undang. Hubungan perdata antara keduanya bersifat terbatas, yaitu hanya antara anak luar nikah dengan ayah atau ibu yang mengakui. Sedangkan dengan anggota keluarga dari ayah atau ibu yang mengakui tidak ada hubungan apapun.

Anak Luar Nikah Pasca Putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010

Putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang uji materi terhadap pasal 43 UUP No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan bahwa hukum bagi anak yang lahir di luar perkawinan, tidak berbeda dengan anak yang lahir dalam pernikahan yang sah. Hal ini berbeda dengan ketentuan Pasal 43 ayat (1) UUP yang menegaskan bahwa anak yang lahir tanpa perkawinan sah hanya memiliki ikatan perdata dengan ibunya dan kerabat/keluarga ibunya. Mulai Tanggal 17 Februari 2010, MKRI menegaskan bahwa Pasal 43 ayat (1) UUP *a quo* tidak mempunyai lagi kekuatan hukum mengikat.

Putusan MKRI tersebut menjawab permohonan uji materi UU No. 1/1974 oleh Aisyah Mochtar yang mempermasalahkan konstitusionalitas Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) UU *a quo*. Pemohon merasa hak konstitusionalnya dirugikan oleh kedua pasal tersebut karena tidak bisa mendapatkan pengesahan status hukum bagi anaknya bernama Muhammad Iqbal yang lahir di luar nikah.¹⁴

¹⁴ Majalah Konstitusi, No. 61 Februari 2012, Jakarta, h. 3.

Persoalan hukum terkait anak yang lahir di luar nikah, menurut Mahkamah merupakan makna hukum dari frasa “*yang dilahirkan di luar perkawinan*”. Mahkamah memandang mustahil seorang perempuan hamil tanpa proses pertemuan antara spermatozoa dan ovum lewat hubungan seksual (*coitus*) atau metode lain menurut kemajuan teknologi dapat terjadi pembuahan. MK memandang tidak tepat dan tidak adil menetapkan anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan dengan ibunya.

Mahkamah juga menilai tidak tepat serta tidak adil hukum membebaskan tanggung jawab dan meniadakan hak-hak anak terhadap dari lelaki yang berhubungan seksual sehingga terjadi kehamilan dan kelahiran anak. Mahkamah memandang laki-laki tersebut harus bertanggung jawab sejauh dapat dibuktikan secara meyakinkan melalui saksi dan perkembangan teknologi bahwa anak itu dari lelaki tertentu.

Mahkamah juga menegaskan bahwa peristiwa kelahiran anak karena kehamilan sebab hubungan seksual antara lelaki dan perempuan menimbulkan akibat hukum berupa hak dan kewajiban timbal balik antara subjek hukum yang meliputi bapak, ibu dan anak. Mahkamah menilai hubungan anak dan laki-laki sebagai bapaknya tidak terbatas melalui ikatan perkawinan. Namun juga berdasarkan pembuktian adanya hubungan genetik antara anak dengan laki-laki sebagai bapak.

Mahkamah berpendapat anak harus memperoleh perlindungan hukum berupa hubungan biologis dengan laki-laki sebagai bapaknya. Anak tidaklah berdosa disebabkan lahir bukan atas kehendaknya. Aspek sosiologis juga menjadi salah satu aspek tinjauan, karena anak yang lahir tanpa status ayah yang jelas kerap menghadapi stigma negatif dan perlakuan tidak adil dalam masyarakat. Untuk itu perlu adanya perlindungan dan kepastian hukum bagi anak yang lahir di luar pernikahan serta hak-hak yang melekat padanya. Sama halnya anak yang lahir dari perkawinan masih dipersengketakan keabsahannya juga perlu diberikan kepastian dan perlindungan hukum.

Melalui berbagai pertimbangan di atas, maka Mahkamah Konstitusi memutuskan bahwa Pasal 43 ayat (1) UU 1/1974 yang berbunyi: *“Anak yang dilahirkan di luar pernikahan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya”*, harus ditambah, kemudian dibaca *“Anak yang dilahirkan di luar pernikahan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/ atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya.”*

Melalui putusan tersebut rasa keadilan dan kepastian hukum terhadap anak yang lahir di luar perkawinan terwujud. Putusan MK ini juga dapat menghilangkan stigma negatif terhadap anak tanpa ayah dalam masyarakat. Putusan ini telah menimbulkan beban tanggung jawab terhadap lelaki yang merupakan ayah biologis atas anak di luar perkawinan. Sehingga terwujudnya persamaan di hadapan hukum (*equality before the law*) antara anak yang lahir dalam perkawinan dan luar perkawinan.

Putusan MKRI tersebut merupakan resolusi baru dalam uji materil terhadap UUP/1974 terkait status hukum anak luar nikah, melalui putusan tersebut ketentuan Pasal 43 ayat (1) UUP/1974 mendapat tambahan *“Anak yang dilahirkan di luar pernikahan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/ atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”*.¹⁵

Pengujian UUP oleh MKRI difokuskan pada dua masalah yang krusial, yaitu:

- a. Perlindungan anak, yaitu menjamin terpenuhinya hak-hak anak agar dapat hidup, berkembang, berpartisipasi dan tumbuh secara optimal selaras dengan harkat dan

¹⁵ Wahyu Nugroh, *Perlindungan Anak dan Hak-hak Konstitusional*, Jakarta: Mahkamah Konstitusi, 2002 h. 6.

martabat kemanusiaan, serta memperoleh perlindungan dari diskriminasi dan kekerasan, demi terwujudnya anak Indonesia yang berakhlak mulia, berkualitas, dan sejahtera. Setiap anak meskipun lahir di luar perkawinan sejatinya diperlakukan sama dengan anak yang lain dan menghindari stigma negatif terhadapnya. Anak tidak perlu menanggung kerugian akibat perbuatan salah orangtuanya. Masyarakat harus berpikir jernih dalam merespon putusan ini, supaya tidak terjebak dalam asumsi-asumsi negatif seperti menganggap putusan ini melegalkan perzinaan. Pada prinsipnya putusan ini merupakan manifestasi dari kewajiban negara untuk melindungi warganya sebagaimana amanah konstitusi, terlepas dari sah dan tidaknya suatu pernikahan.

- b. Membebaskan tanggungjawab bagi laki-laki yang telah melakukan perbuatan yang menyebabkan lahirnya anak. Laki-laki tersebut menjadi ayah biologis bagi anak apabila terbukti dengan ilmu pengetahuan atau alat bukti lainnya yang sah. Apabila anak luar perkawinan hanya memiliki hubungan keperdataan dengan ibu dan kerabat ibunya, maka nilai keadilan telah dipertaruhkan dengan membebaskan ayah biologis dari tanggungjawab atas perbuatannya yang menyebabkan kelahiran anak.

Terkait pencatatan nikah secara administratif menurut Pasal 2 ayat 2 bertujuan untuk memenuhi hak-hak konstitusi, adanya perlindungan, kepastian hukum, penegakan, pemajuan, dan penegakan hak asasi manusia bagi istri, suami dan anak. Hal ini adalah bagian dari peran negara yang harus diimplementasikan berdasarkan prinsip negara hukum dan demokratis. Pencatatan pada hakikatnya bukan persyaratan sahnya nikah, melainkan untuk menjamin hubungan hukum dengan ibu dan ayah biologisnya. Pencatatan nikah dilakukan pada kantor KUA bagi orang Islam, dan Kantor Catatan Sipil bagi non muslim.

Pemerintah beranggapan bahwa Pasal 43 ayat (1) UUP bertujuan untuk mewujudkan perlindungan dan kepastian

hukum terhadap hubungan keperdataan antara anak dan ibunya serta kerabat ibunya. Pernikahan yang tidak dicatat sama dengan tidaknya adanya peristiwa pernikahan dan anak yang lahir dikategorikan di luar perkawinan yang sah. Ketentuan pasal tersebut adalah konsekuensi logis adanya aturan terkait persyaratan dan prosedur perkawinan yang sah dan tidak sah menurut UUP.

Dari uraian di atas dapat digarisbawahi bahwa ketentuan Pasal 43 ayat (1) UUP/1974 bertujuan melindungi dan memberikan kepastian hukum terkait anak dan ibunya serta keluarga (kerabat) ibunya. Sedangkan pencatatan perkawinan adalah formalitas untuk legalisasi peristiwa perkawinan yang membawahi akibat hukum berupa garis keturunan, nafkah, hak waris dan lainnya. Pencatatan nikah dinyatakan dalam akte resmi dari instansi terkait. Tujuan dari pencatatan pernikahan setidaknya ada lima, yaitu: 1) Tertib administrasi pernikahan. 2) Memperoleh hak-hak tertentu seperti akte kelahiran, kartu tanda penduduk (KTP), kartu keluarga (KK), dan lainnya). 3) melindungi status pernikahan. 4) adanya kepastian status hukum suami, istri dan anak. Dan 5) adanya perlindungan terhadap hak-hak privat (sipil) yang muncul karena perkawinan.

Pandangan Hukum Islam Terhadap Putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010

Putusan MKRI No. 46/PUU-VIII/2010 tentang uji materi terhadap Pasal 43 ayat 1 UUP/1974 seperti yang tertulis dalam amar putusannya memiliki sejumlah pertimbangan, antara lain:

1. Permasalahan hukum anak luar nikah ialah terkait makna hukum (*legal meaning*) dari frasa “*yang dilahirkan di luar perkawinan*”. Untuk memperoleh jawaban secara lebih luas dinilai perlu menjawab persoalan lain terkait sahnya anak.
2. Secara alamiah, mustahil perempuan bisa hamil tanpa melalui pertemuan dan percampuran unsur *ovum* dan

spermatozoa dengan hubungan seksual atau cara yang lain sehingga terjadi pembuahan. Maka ketetapan hukum anak luar nikah hanya memiliki hubungan keperdataan ibunya adalah tidak tepat dan tidak adil. Dan sangat tidak adil pula jika ayah biologis bebas dari beban dan tanggung jawab terhadap anak.

3. Akibat hukum dari kasus kelahiran anak adalah hubungan hukum berupa hak dan kewajiban dalam bentuk timbal balik bapak, ibu dan anak.
4. Hubungan anak dengan bapak biologis tidak terbatas dengan adanya perkawinan, namun juga berdasarkan pembuktian adanya hubungan darah antara keduanya. Maka setiap anak yang lahir harus dilindungi oleh hukum, supaya anak tidak dirugikan. Ia tidak berdosa karena kelahiran di luar kehendaknya.
5. Anak yang tidak jelas status ayahnya kerap mengalami perlakuan tidak adil dan stigma dalam masyarakat. Maka hukum harus hadir untuk memberikan perlindungan terhadap anak tersebut. Termasuk juga anak yang dilahirkan dari perkawinan yang keabsahannya masih dipersengketakan.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang telah disebutkan di atas maka Pasal 43 ayat (1) UUP/1974 yang berbunyi: “*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya*” harus dibaca, “*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya*”.

Konsekuensi logis dari putusan MKRI ini, anak yang lahir di luar perkawinan memiliki kedudukan yang kuat terhadap ayah biologisnya terkait hubungan keperdataan. Namun tidak jelas dalam putusan ini sejauh mana cakupan hubungan keperdataan

itu, apakah sebatas nafkah dan warisan saja, ataupun mencakup hak perwalian dan lain-lain.

Putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010 tersebut mendapat respon yang positif maupun negatif dari ahli hukum Islam. Muhammad Nurul Irfan menilai putusan tersebut mengarah kepada pembagian harta pewaris untuk anak luar nikah. Akan tetapi pembagiannya tidak bisa dilaksanakan sebagaimana konsep dasar hukum waris Islam, di mana anak laki-laki memperoleh dua bagian anak perempuan. Sebab hukum waris Islam membuat persyaratan terhadap ahli waris seperti memiliki hubungan nasab atau hubungan sah melalui perkawinan. Nasab sendiri adalah hubungan darah antara ayah dan anak yang terjalin lewat perkawinan yang sah dengan ibu si anak. Atau melalui pengakuan oleh seseorang bahwa itu anaknya dan dibuktikan dengan test DNA dan lain-lain.¹⁶

Mukti Arto dalam Syamsul Anwar mendukung putusan MKRI yang merevisi pasal 43 ayat 1 UUP/1974, ia menilai bahwa putusan tersebut memiliki tujuan yang baik, antara lain:

1. Mewujudkan legalitas hukum hubungan darah antara anak dengan ayah biologisnya yang semula hanya berupa realitas berubah menjadi hubungan hukum, dan memiliki akibat hukum.
2. Melindungi hak anak terhadap ayah biologisnya, keluarga/kerabat ayahnya dan lingkungan tempat tinggalnya.
3. Memperlakukan secara adil setiap anak sekalipun perkawinan ibu-bapaknya belum atau tidak ada kepastian.
4. Menegaskan hubungan anak dengan bapak biologisnya menurut hukum.
5. Menegaskan kewajiban ayah menurut hukum (*legal custody*) untuk mengasuh anak yang lahir dari darahnya.

¹⁶ <http://anggara.org/2012/02/21/melihat-putusan-mk-tentang-anak-luar-kawin/>

6. Melindungi hak waris anak dari ayah biologisnya, serta hak dan tanggung jawab antara mereka.
7. Menjamin masa depan anak
8. Menjamin pemeliharaan, pengasuhan, pendidikan, biaya hidup dan perlindungan serta hak-hak lainnya bagi anak dari ayah biologisnya.
9. Menegaskan untuk setiap laki-laki supaya bertanggung jawab atas perbuatannya telah menyebabkan lahirnya anak.

Mukti Arto menilai bahwa tujuan dari Putusan Mahkamah Konstitusi erat kaitannya dengan konsep pemeliharaan keturunan yang merupakan salah satu tujuan dasar institusi perkawinan menurut Islam. Namun menurut Syamsul Anwar tidaklah demikian, tujuan pemeliharaan keturunan dapat diraih secara benar dan pasti dengan me-review UUP secara keseluruhan yang selama ini terkesan mandul dan tidak tegas, di samping juga tidak menetapkan bentuk sanksi apapun bagi pelanggarnya.¹⁷

Mukti Arto berpendapat bahwa ikatan nasab antara ayah dengan anak semata-mata hubungan darah akibat hubungan seksual laki-laki dengan perempuan, sekalipun tanpa mempunyai ikatan nikah yang sah. Hal ini mengacu kepada pendapat ulama Hanafiyah bahwa dengan semata-mata hubungan seksual telah mengakibatkan hubungan mahram. Abu Hanifah memahami nikah yang terdapat dalam QS. Al-Nisa ayat 22 adalah hubungan badan laki-laki dan perempuan (*jima'*). Tafsiran seperti ini berimplikasi bahwa perempuan yang disetubuhi dalam ikatan nikah yang sah atau tidak jadi haram dinikahi oleh anaknya. Namun mayoritas ulama memahami kata nikah dalam ayat tersebut adalah ikatan perkawinan yang fasid dan bertentangan dengan Islam.¹⁸

¹⁷ Syamsul Anwar dan Isak Munawar, (Artikel Nasab anak di luar perkawinan paska putusan mahkamah konstitusi Nomor 46/PUU-III/2010 Tanggal 27 Februari 2012 Menurut Teori Fikih dan Perundang-Undangan.)

¹⁸ Mukti Arto, *Diskusi Hukum Putusan Mahkamah Konstitusi RI Nomor 46/PUU-VIII/2010 Tanggal 27 Pebruari 2012 Tentang Perubahan Pasal 43 UUP*, hlm.

Argumentasi di atas terkait hubungan anak dan ayah biologis bertolak belakang dengan teori mahram dalam fikih menurut para ulama. Mereka tidak mengakui hubungan semata-mata hubungan badan mengakibatkan mahram. Adapun sebab munculnya mahram menurut ulama fikih ada tiga, yaitu:

- a. Hubungan perkawinan (*mushaharah*)
- b. Hubungan nasab (darah)
- c. hubungan susuan¹⁹

Dari berbagai pendapat di atas dapat dirangkumkan bahwa ahli hukum Islam memberikan beberapa catatan terhadap putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010. Sebahagian dari mereka mendukung putusan ini sebagai suatu terobosan hukum untuk anak yang lahir di luar perkawinan yang sebelumnya tidak mempunyai hubungan apapun dengan ayah biologisnya, dengan putusan ini ia dapat menuntut hak-hak keperdataan kepada ayah biologisnya. Sebahagian ahli hukum yang lain menilai bahwa putusan MKRI tidak tepat, karena menyamakan status anak dari nikah poligami secara siri dengan anak yang lahir di luar perkawinan, padahal dalam pandangan hukum Islam status hukum keduanya berbeda. Putusan MKRI ini juga melahirkan ketentuan hukum yang berpotensi terciptanya pelanggaran oleh masyarakat dengan adanya legalisasi anak dari perbuatan yang melanggar hukum (zina).

Penutup

Dari uraian di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan bahwa dalam pandangan hukum Islam anak yang lahir di luar nikah dianggap anak tidak sah dan hanya memiliki hubungan keperdataan dengan ibunya dan kerabat (keluarga) ibunya. Sedangkan dengan laki-laki sebagai ayah biologisnya tidak memiliki hubungan hukum apapun. Namun berdasarkan putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010 anak luar nikah telah mendapat

1.

¹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwaal al-Syakhshiyah*,hlm. 406.

kedudukan dan status yang lebih kuat. Selain memiliki hubungan/ikatan keperdataan dengan ibunya dan kerabat/keluarga ibunya juga memiliki ikatan/hubungan keperdataan dengan ayah biologisnya sejauh terbukti dengan sains (ilmu pengetahuan) dan perkembangan teknologi mutakhir. Dari itu anak luar nikah telah memiliki hubungan keperdataan dengan ibu dan bapak biologisnya sekaligus. Hak keperdataan itu meliputi nafkah dan warisan.

Ahli hukum Islam berbeda pendapat dalam merespon Putusan MKRI Nomor 46/PUU-VIII/2010 Tentang Perkawinan. Sebahagian ahli hukum mendukung dan menganggap bahwa putusan tersebut sebuah terobosan hukum yang positif untuk melindungi hak-hak anak yang lahir di luar perkawinan. Namun sebahagian ahli hukum yang lain menolak isi putusan ini karena menganggap logikanya tidak tepat, bahkan putusan ini menimbulkan dampak negatif yang lebih luas terhadap kehidupan masyarakat karena dianggap bermuara kepada legalisasi hubungan seksual luar nikah (perzinahan).

Daftar Pustaka

- Supramono, G. (2000). *Segi-segi Hukum Hubungan Luar Nikah*, Jakarta: Djambatan.
- Hartanto, A. (2008). *Kedudukan Hukum dan Hak Waris Anak Luar Nikah Menurut BW*. Yogyakarta: Laksbang Press.
- Soimin, S. (2000). *Hukum Orang dan Keluarga Perspektif Hukum Perdata Barat/BW, Hukum Islam dan Hukum Adat*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Syukur, A. (2005). *Intisari Hukum Pernikahan dan Kekeluargaan dalam Fikih Islam*, Surabaya: Bina Ilmu.
- Al-Jaziiry, A. A. (2005). *Kitab Al-Fiqh 'ala Al-Madzahib Al-Arba'ah*, Jilid V Mesir: Al-Maktabah Al-Tijariyah Al-Kubra'.

- Aly Al-Shabuny, M. (2002). Muhammad, *Rawa'i al-Bayan bi tafsir ayat al-Ahkam min Al-Qur'an*, Juz II.
- Zahrah, M. A. (2005). *Al-Ahwaal al-Syakhshiyah*, Bairut: Dar Alfikr al-'Araby.
- Lamaluta Dirga. I. (2013). *Lex et Societatis*, Vol. I/No.3/Juli
- J. Satrio. (2009). *Hukum Waris*, Bandung: Citra Aditya Bakti, Cet. 3.
- Prawirohamidjoj. S. (2005). *Hukum Waris Kodifikasi*, Airlangga University Press.
- Majalah Konstitusi, No. 61 Februari 2012, Jakarta.
- Nugroh. W. (2002). *Perlindungan Anak dan Hak-hak Konstitusional*, Jakarta: Mahkamah Konstitusi.
- [http://anggara.org/2012/02/21/melihat putusan-mk-tentang anak luar kawin/](http://anggara.org/2012/02/21/melihat_putusan-mk-tentang_anak_luar_kawin/)
- Anwar. Syamsul, ed.tl, (Artikel Nasab anak di luar perkawinan paska putusan mahkamah konstitusi Nomor 46/PUU-III/2010 Tanggal 27 Februari 2012 Menurut teori fikih dan perundang-undangan.)
- Arto, Mukti, *Diskusi Hukum Putusan Mahkamah Konstitusi RI Nomor 46/PUU-VIII/2010 Tanggal 27 Pebruari 2012 Tentang Perubahan Pasal 43 UUP*.

PERUBAHAN KETENTUAN PERKAWINAN DALAM UNDANG- UNDANG PERKAWINAN PASCA REFORMASI PERSPEKTIF KAJIAN FIQH

Muchamad Coirun Nizar

Universitas Islam Sultan Agung Semarang
Email: choirun.nizar@unissula.ac.id

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara kepulauan dengan jumlah penduduk yang cukup besar dan mayoritas beragama Islam. Dalam dunia internasional, bisa dikatakan Indonesia merupakan negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia. Alasannya simpel, prosentase jumlah penduduk muslim yang mencapai 87,2 % dari total jumlah penduduk yang begitu besar.¹ Keberadaan hukum Islam sebagai salah satu sistem hukum di dunia, tidak bisa terlepas dari adanya fiqh atau dalam bahasa hukum, dikenal dengan yurisprudensi hukum Islam. Begitu pula di Indonesia. Sebagai negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam, pemberlakuan hukum Islam telah mengalami sejarah panjang sejak masa sebelum penjajahan hingga kini.² Hukum Islam

¹ “Data Populasi Penduduk Muslim 2020: Indonesia Terbesar di Dunia . See - <https://ibtimes.id/data-populasi-penduduk-muslim-2020-indonesia-terbesar-di-dunia/>,” 2020, (<https://ibtimes.id/data-populasi-penduduk-muslim-2020-indonesia-terbesar-di-dunia/> 2020).

² Sejarah pemberlakuan hukum Islam di Indonesia telah dimulai sejak masuknya agama Islam ke Indonesia. Jauh sebelum negara Indonesia terbentuk, hukum Islam telah lama diterapkan di kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia.

di Indonesia juga memiliki yurisprudensi yang eksistensinya dikuatkan oleh kekuatan negara. Yurisprudensi hukum Islam itu disebut sebagai Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Kompilasi Hukum Islam berisikan kumpulan materi hukum Islam khususnya terkait dengan hukum keluarga Islam yang berlaku di Indonesia dengan pokok pembahasan hukum perkawinan, kewarisan dan perwakafan. KHI ini dipandang sebagai suatu model bagi *fiqh* yang bersifat khas ke-Indonesia-an, maka jelas gagasan ini diilhami oleh ide-ide pembaharuan hukum Islam Hazairin (1905-1975) dan T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (1906-1976). Baik Hazairin maupun Hasbi terlampau sering melontarkan pendapatnya mengenai perlunya disusun semacam *fiqh* Indonesia yang sesuai dengan kebutuhan dan kesadaran hukum masyarakat Islam Indonesia.³

Seiring berjalannya waktu, KHI yang dulunya bisa dikatakan sebagai sebuah trobosan kreatif guna mengatasi permasalahan kepastian hukum di PA, justru kemudian banyak menimbulkan kritik dan menjadi sorotan. Sebagai fikih bernuansa Indonesia, KHI dirasa belum mampu mengakomodir segala kepentingan umat Islam Indonesia secara menyeluruh. *Fiqh* yang memiliki karakteristik fleksibel dan sarat akan pembaharuan, KHI justru menjadi satu sumber hukum yang stagnan dan minim pembaharuan. Hal itu disinyalir karena KHI masih begitu kuat dipengaruhi oleh nuansa *teologi-fiqhiyyah*.⁴

Pengadilan Surambi menjadi salah satu bukti sejarah dilaksanakannya sebuah system peradilan dengan hukum Islam sebagai materinya dan Ulama sebagai pemimpinnya. Suherman, "KEDUDUKAN DAN KEWENANGAN PERADILAN AGAMA DI INDONESIA," *AL MASHLAHAH JURNAL HUKUM DAN PRANATA SOSIAL ISLAM* 05, no. 09 (2017): 675–89, <https://doi.org/10.30868/am.v5i09.189>.

³ Bismar Siregar, "Prof. Dr. Hazairin, Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa," dalam *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memorium Prof. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, t.t.), 4; Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1985); T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).

⁴ Ahmad Rajafi, "SEJARAH PEMBENTUKAN DAN PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI NUSANTARA," *Aqlam: Journal of Islam*

Jauh sebelum KHI muncul sebagai salah satu sumber hukum positif bagi umat Islam di Indonesia, telah ada undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan yang berisi ketentuan perkawinan bagi masyarakat Indonesia. Undang-Undang perkawinan No. 1 tahun 1974 beserta PP No, 09 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 tahun 1974 dikeluarkan sebagai ketentuan hukum keluarga bagi masyarakat Indonesia baik muslim maupun non muslim.

Dalam sejarahnya, momentum perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia pasca reformasi terabadikan dalam beberapa peristiwa antara lain: dikeluarkannya Undang-Undang No. 41 tahun 2004 tentang wakaf, dirumuskannya CLD KHI, beberapa kali permohonan pengajuan pengujian materi terhadap beberapa pasal-pasal dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, serta yang terbaru dikeluarkannya Undang-Undang No. 16 tahun 2019 tentang perubahan atas undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan. Artikel ini mencoba menganalisa beberapa perubahan ketentuan perkawinan dalam undang-undang perkawinan di Indonesia dalam perspektif kaidah fiqh. Salah satu alasan penulis melakukan analisa terhadap perubahan undang-undang perkawinan menggunakan perspektif kaidah fiqh ialah karena undang-undang yang berkaitan dengan hukum Islam dapat dikategorikan sebagai fiqh yang sarat akan perubahan. Sementara fiqh sebagai produk dari hukum Islam yang terkadang dapat diputuskan dengan menggunakan kaidah fiqh. Kaidah fiqh didefinisikan sebagai suatu hukum-hukum yang berkaitan dengan asas hukum yang dibangun oleh syar'i serta tujuan-tujuan yang dimaksud dalam pensyari'atannya.⁵

Perubahan Ketentuan Perkawinan dalam Undang-Undang Perkawinan

and Plurality 2, no. 1 (1 Februari 2018), <https://doi.org/10.30984/ajip.v2i1.507>. 14

⁵ Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah Pedoman Dasar Dalam Istibath Hukum Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997). 98

di Indonesia

Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dapat dikatakan sebagai undang-undang pertama yang membahas secara spesifik terkait tema perkawinan. Undang-undang ini diusulkan sejak Juli tahun 1973 dan baru diputuskan selesai menjadi undang-undang pada awal tahun 1974.⁶ Ahmad Rifai dalam penelitiannya menyebutkan bahwa dalam prosesnya, Undang-undang ini mengalami banyak pertentangan ketika masih menjadi RUU. Pertentangan paling banyak muncul dari kalangan umat Islam yang terwakili dalam fraksi PPP di DPR serta dukungan dari beberapa ormas Islam. Pertentangan muncul karena materi perkawinan dalam RUU tersebut dinilai banyak bertentangan dengan ajaran agama Islam.⁷

Pada akhirnya, RUU tersebut yang sedianya terdiri dari 77 pasal, disepakati menjadi 67 pasal dan disahkan menjadi Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.⁸ Secara sistematika, Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan terdiri dari 67 pasal yang dikelompokkan dalam 14 bab. Berikut rincian sistematika dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan:

Tabel 1

Rincian Sistematika UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan

Bab	Tentang	Pasal	Jumlah Pasal
I.	Dasar Perkawinan	1-5	5
II.	Syarat-Syarat Perkawinan	6-12	7

⁶ Amak F.Z., *Proses Undang-Undang Perkawinan* (P.T. Alma'arif, Bandung, 1976), <https://books.google.co.id/books?id=gpWLAQAACAAJ>.
9

⁷ Ahmad Rifai, Ibnu Sodiq, dan Abdul Muntholib, "Sejarah Undang-Undang Perkawinan Atas Pendapat Hingga Pertentangan dari Masyarakat dan Dewan Perwakilan Rakyat Tahun 1973-1974," 2015, 9.

⁸ Rifai, Sodiq, dan Muntholib.

Bab	Tentang	Pasal	Jumlah Pasal
III.	Pencegahan Perkawinan	13-21	9
IV.	Batalnya Perkawinan	22-28	7
V.	Perjanjian Perkawinan	29	1
VI.	Hak Dan Kewajiban Suami-Isteri	30-34	5
VII.	Harta Benda Dalam Perkawinan	35-37	3
VIII.	Putusnya Perkawinan Serta Akibatnya	38-41	4
IX.	Kedudukan Anak	42-44	3
X.	Hak Dan Kewajiban Antara Orang Tua Dan Anak	45-49	5
XI.	Perwakilan	50-54	5
XII.	Ketentuan-Ketentuan Lain	55-63	9
XIII.	Ketentuan Peralihan	64 –65	2
XIV.	Ketentuan Penutup	66-67	2

Sumber: UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan, data diolah.⁹

Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan diikuti dengan peraturan pemerintah sebagai ketentuan pelaksanaan undang-undang tersebut. Peraturan Pemerintah (PP) no. 9 tahun 1975 ditetapkan pada tanggal 1 April 1975 di Jakarta. PP ini berisi penjelasan terkait pelaksanaan UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dengan memberikan penjelasan terhadap beberapa pasal dalam UU tersebut.

⁹ “Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan,” 1974, https://peraturan.go.id/peraturan/index-lembaran-negara.html?LembaranNegaraSearch%5Bjenis_peraturan_id%5D=&LembaranNegaraSearch%5Bnomor%5D=1&LembaranNegaraSearch%5Btahun%5D=1974&LembaranNegaraSearch%5Btentang%5D=perkawinan.

Dalam perkembangannya, baik UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan maupun PP no. 9 tahun 1975 belum mampu secara jelas mengakomodir ketentuan hukum keluarga bagi umat Islam di Indonesia. Dimulai dari kemunculan pemikiran tokoh-tokoh muslim terkait terobosan mengenai fiqh Indonesia, khususnya yang dilakukan Hazairin (1905-1975) dan T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (1906-1976), langkah itu kemudian menjadi nyata dengan adanya prakarsa antara Mahkamah Agung (MA) RI dengan Departemen Agama RI tentang proyek pembangunan hukum Islam melalui yurisprudensi, suatu proyek yang akan bertanggungjawab atas pembentukan KHI. Proyek ini tidak hanya melibatkan kalangan legislatif dan eksekutif, namun juga melibatkan para Ulama dan cendekiawan muslim yang memiliki kepakaran dalam bidang hukum Islam.¹⁰

KHI dirumuskan melalui beberapa usaha antara lain kajian terhadap kitab-kitab fiqh, menggali sumber informasi dari Ulama, penelusuran yurisprudensi Pengadilan Agama, pelaksanaan studi banding dengan hukum di negara lain dan pelaksanaan lokakarya materi hukum keluarga.¹¹ KHI yang kemudian ditetapkan sebagai salah satu hukum materi di Pengadilan Agama, dalam prosesnya merupakan salah satu produk keputusan politik. Oleh karenanya, KHI kemudian dikuatkan menggunakan Inpres no.1 tahun 1991 tentang penyebarluasan KHI.

Setelah UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan KHI beserta inpres no. 1 tahun 1991 ditetapkan, muncul beberapa permasalahan di masyarakat. Beberapa penelitian menyebutkan dampak dari ditetapkannya ketentuan tentang hukum keluarga di Indonesia, tidak hanya positif, namun ada juga dampak negatifnya. Ahmad Rifai dan kawan-kawan menyebutkan bahwa salah satu dampak negatif akibat diaturnya poligami

¹⁰ M. Yaya Harahap, "Tujuan KHI", dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Kajian Islam Tentang Berbagai Masalah Kontemporer* (Jakarta: Hikmat Syahid Indah, 1988). 92-93

¹¹ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1995). 12

di Indonesia adalah semakin maraknya perzinaan, kawin *sirri* dan istri simpanan sebagai ‘alternatif’ pelampiasan bagi para lelaki hidung belang yang tidak mampu melaksanakan poligami secara sah sesuai aturan dalam hukum positif.¹² Ahmad Rajafi juga menyebutkan beberapa dampak negatif akibat belum membuminya ketentuan-ketentuan dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan KHI seperti pernikahan di bawah tangan, perceraian yang dibiarkan menggantung penuh ketidakjelasan dan lain sebagainya.¹³

Sekitar tahun 2002, muncul *Counter Legal Draft* (CLD) KHI dimana rumusan barunya disusun berdasarkan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang amat menghargai nilai-nilai kemanusiaan seperti keadilan, kemaslahatan, dan kesetaraan, khususnya antara laki-laki dan perempuan. Latar belakangnya ialah ketika KHI juga dinilai belum mampu mengusung kesetaraan dan keadilan dalam hal gender disebabkan adanya beberapa pasal yang bisa dikatakan bias terhadap gender. Sejumlah pasal dalam KHI memang terkesan memarjinalkan kaum perempuan. KHI justru mengukuhkan pandangan dominasi fikh yang menempatkan perempuan dalam ‘urutan kedua’ setelah laki-laki. Hal itu dapat dilihat dalam permasalahan wali nikah, saksi, *nusyuz*, dan lain sebagainya.¹⁴

Dalam perkembangannya, CLD KHI tidak mampu melanjutkan perjalanannya hingga akhir. Perjuangan membawa CLD KHI untuk mengamandemen KHI ternyata pupus di tengah jalan ketika menteri agama yang baru ditetapkan presiden pada tahun 2004 memilih menghentikan proyek tersebut karena

¹² Rifai, Sodiq, dan Muntholib, “Sejarah Undang-Undang Perkawinan Atas Pendapat Hingga Pertentangan dari Masyarakat dan Dewan Perwakilan Rakyat Tahun 1973-1974.”

¹³ Rajafi, “SEJARAH PEMBENTUKAN DAN PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI NUSANTARA.”

¹⁴ Musdah Mulia, “Menuju Hukum Perkawinan yang Adil; Memberdayakan Perempuan Indonesia,” dalam *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif kesetaraan dan Keadilan*, ed. oleh Sulistyowati Irianto (Jakarta: NZAID, 2006). 142

dianggap liberal dan banyak mendapatkan pertentangan dari kalangan umat Islam.¹⁵

Perjalanan perubahan ketentuan dalam undang-undang perkawinan di Indonesia memasuki babak baru di dunia modern. Terjadinya perkawinan *sirri* oleh pasangan yang tidak dapat diakui oleh ketentuan dalam hukum positif di Indonesia merupakan salah satu pemicu munculnya perubahan. Hingga pada tahun 2010, terjadi pengajuan uji materiil terhadap UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan khususnya pasal 2 ayat (2) dan pasal 43 ayat (1) yang berkaitan dengan status anak di luar nikah. Peristiwa ini pada akhirnya menghasilkan sebuah putusan MK No.46/PUU-VII/2010 tentang kedudukan anak di luar nikah.¹⁶

Pada tahun 2017, permohonan pengujian materi dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan kembali menguat. Pengujian materi ini terkait pasal 7 yang berkaitan dengan batas minimal usia perkawinan. Pengujian materi di MK tersebut menghasilkan putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang perkara pengujian UU Perkawinan yang menyatakan antara lain :

“Pasal 7 ayat (1) sepanjang frasa “16 tahun” bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum yang mengikat.”

“Memerintahkan kepada pembentuk undang-undang untuk dalam jangka waktu paling lama 3 (tiga) tahun melakukan

¹⁵ Ahmad Rajafi, “Hukum Keluarga Islam di Indonesia: dari Orde Lama hingga Orde Reformasi,” *AL-ADALAH* 14, no. 2 (30 Desember 2018): 311, <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i2.2059>. 323

¹⁶ Salah satu amar putusan berbunyi:

“Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya.”

Baca: “MK No.46/PUU-VII/2010 tentang kedudukan anak di luar nikah,” 2010, [https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_\(perkawinan\).pdf](https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_(perkawinan).pdf).

perubahan terhadap Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019), khususnya berkenaan dengan batas minimal usia perkawinan bagi perempuan”¹⁷

Tiga tahun setelah putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang perkara pengujian UU Perkawinan ditetapkan, bulan Agustus tahun 2019, agenda perubahan ketentuan perkawinan dalam undang-undang di Indonesia kembali menguat. Konkretnya terjadi ketika usulan perubahan tersebut masuk dalam agenda Program Legislasi Nasional (prolegnas) 2019. Sesuai dengan amanah dari putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017, bahwa jangka waktu paling lama 3 tahun harus sudah ada perubahan ketentuan khususnya terkait batas usia nikah.¹⁸ Hingga akhirnya pada 14 Oktober 2019, disahkan Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.

Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan mulai diajukan dalam rapat Badan Legislasi DPR RI pada tanggal 20 Agustus 2019.¹⁹ Setelah melalui beberapa harmonisasi dan pembicaraan antar para penyusun undang-undang, pada tanggal 14 Oktober 2019, UU ini disahkan oleh Presiden. Salah satu latar belakang ditetapkannya UU ini adalah terjadinya kompleksitas hukum dalam permasalahan perkawinan di Indonesia serta tidak adanya integrasi antara UU perkawinan dengan UU PKDRT dalam pemeriksaan perkara perdata sehingga menyebabkan

¹⁷ “MK Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang perkara pengujian UU Perkawinan,” 2017, [https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_\(perkawinan\).pdf](https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_(perkawinan).pdf).

¹⁸ “MK Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang perkara pengujian UU Perkawinan.”

¹⁹ “Rekam Jejak RUU Perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan,” 2019, <http://www.dpr.go.id/uu/detail/id/118>.

kaum perempuan dan anak terhalangi dalam memperoleh akses terhadap keadilan.²⁰

Undang-Undang no.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan hanya berisi beberapa pasal perubahan. Pasal-pasal yang diubah dari undang-undang no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan antara lain :

1. Pasal 7 yang berisi ketentuan batas usia perkawinan
2. Pasal 65 yang berisi tentang permohonan perkawinan berdasarkan UU no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.²¹

Batas minimal usia perkawinan pada UU no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan ialah 19 tahun bagi pria dan 16 tahun bagi wanita. Pada UU no. 16 tahun 2019, pasal 7 diubah menjadi 19 tahun bagi pria dan wanita.²² Selain itu, pada pasal 7 juga diberi ketentuan tambahan mengenai dispensasi yakni adanya tambahan ketentuan tentang dispensasi yakni kewajiban mendengarkan pendapat kedua belah calon mempelai. Redaksi pasal 7 ialah sebagai berikut:

Pasal 7 :

- (1) “Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun.”
- (2) “Dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagaimana dimaksud pada ayat (1), orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak wanita dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan dengan alasan

²⁰ “Rekam Jejak RUU Perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.”

²¹ “Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan,” 2019, <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/122740/uu-no-16-tahun-2019>.

²² Salah satu landasan filosofis perubahan pasal ini ialah adanya UUD NRI Tahun 1945 Pasal 28 D “menjamin setiap orang, tak terkecuali anak, laki-laki, maupun perempuan berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum.” Pengusul RUU, “Draft REVISI UU nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan berdasarkan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017,” 2019, <http://www.dpr.go.id/uu/detail/id/118>.

sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup.”

- (3) “Pemberian dispensasi oleh Pengadilan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) wajib mendengarkan pendapat kedua belah calon mempelai yang akan melangsungkan perkawinan.”
- (4) “Ketentuan-ketentuan mengenai keadaan seorang atau kedua orang tua calon mempelai sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (3) dan ayat (4) berlaku juga ketentuan mengenai permintaan dispensasi sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dengan tidak mengurangi ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 ayat (6).”²³

Sedangkan pada pasal 65 ialah penambahan point berupa pasal 65A yang berisi tetap berlakunya permohonan perkawinan berdasarkan UU no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan, ketika UU No. 16 tahun 2019 mulai berlaku. Redaksi lengkap pasal 65A ialah sebagai berikut:

Pasal 65A

“Pada saat Undang-Undang ini mulai berlaku, permohonan perkawinan yang telah didaftarkan berdasarkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, tetap dilanjutkan prosesnya sesuai dengan ketentuan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.”²⁴

Perubahan Ketentuan Perkawinan di Indonesia Perspektif Kaidah Fiqh

Undang-undang adalah produk legislasi di dunia modern yang berfungsi mengikat komunitas manusia untuk mentaatinya. Begitu juga dengan undang-undang yang materinya disarikan dari

²³ “Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.”

²⁴ “Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.”

hukum Islam atau yang biasa disebut sebagai fiqh. Undang-undang tersebut tentunya memiliki kekuatan hukum mengikat dan wajib dilaksanakan dan ditaati oleh masyarakat dalam komunitas tersebut, khususnya umat Islam. Berbeda dengan fiqh, undang-undang lebih bersifat pasti dan mengikat. Sedangkan ketentuan dalam fiqh bersifat fleksibel dan beragam. Karena dalam fiqh, akan banyak ditemukan pendapat yang berbeda antar Ulama yang memiliki kepakaran dalam hal yang sama.

Persamaan undang-undang dan fiqh adalah sifatnya yang akan terus mengalami perubahan dengan penyesuaian terhadap situasi dan kondisi. Negara Indonesia mengenal ketentuan perubahan terhadap undang-undang yang telah ditetapkan. Melalui mekanisme yang dibenarkan, ketentuan dalam undang-undang dapat dirubah jika dirasa tidak sesuai dengan Undang-Undang Dasar. Begitu juga dalam fiqh, perubahan adalah suatu keniscayaan mengingat perkembangan umat Islam baik dari aspek kondisi, tempat, budaya dan lain sebagainya. Semua itu mengharuskan fiqh bersifat fleksibel.

Salah satu kaidah fiqh berbunyi

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

Artinya: “tidak dapat diingkari adanya perubahan hukum-hukum agama disebabkan oleh perubahan zaman.”

Muhammad Mustafa az Zuhaili menjelaskan kaidah ini bahwa perubahan hukum Islam merupakan konsekuensi dari perubahan *urf* (kebiasaan) manusia. Ketika kebiasaan umat manusia pada suatu masa mengalami perubahan dari kebiasaan masyarakat sebelumnya, konsekuensinya adalah perubahan *amaliyah* terutama dalam tataran teknis.²⁵ Sebagai contoh, ketika pada suatu masa, pakaian berwarna hitam bagi laki-laki dianggap sebagai cacat atau aib. Imam Abu Hanifah berfatwa bahwa

²⁵ Muhammad Mustafa Az Zuhaili, *Al Qawaid al Fiqhiyah wa Tathbiqatuhā fi al Madzahib al Arbaah* (Damaskus: Dar al Fikr, 2006). 353

dalam hal pakaian yang *dighasab* (dipinjam tanpa sepengetahuan pemiliknya) oleh seseorang kemudian pakaian itu dicelup dan diubah menjadi berwarna hitam, maka orang itu harus mengganti pakaian yang ia ghasab karena pakaian itu menjadi pakaian yang cacat. Ketika zaman berubah, warna hitam tidak lagi menjadi aib, Imam Abu Yusuf dan al Hasan sebagai murid senior imam Abu Hanifah mengeluarkan fatwa bahwa mencelupkan pakaian dalam warna hitam tidak merupakan aib, melainkan sekedar menambah warna saja.²⁶

Perubahan ketentuan dalam undang-undang perkawinan di Indonesia mengalami beberapa fase. Perubahan ketentuan perkawinan dalam undang-undang dalam ranah formal, sebenarnya hanya terjadi dua kali, yakni ketika permohonan uji materi terhadap beberapa pasal-pasal dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan dan dikeluarkannya UU No. 16 tahun 2019. Namun secara substansial, setidaknya ada beberapa peristiwa yang diabadikan sejarah terkait perubahan ketentuan perkawinan dalam undang-undang pasca reformasi. Meski tidak berhasil, dirumuskannya CLD KHI adalah terobosan pertama yang terjadi dalam upaya merubah ketentuan perkawinan yang ada dalam undang-undang perkawinan. CLD KHI pada akhirnya kandas di tengah jalan ketika menteri agama yang baru dilantik memilih menghentikan proyek tersebut karena dianggap liberal dan banyak mendapatkan pertentangan dari kalangan umat Islam.

Upaya perubahan terhadap substansi undang-undang perkawinan yang terjadi pasca masa reformasi untuk pertama kalinya ketika dikabulkannya permohonan uji materi terhadap pasal 2 ayat (2) dan pasal 43 ayat (1) yang berkaitan dengan status anak di luar nikah. Amar putusan MK No.46/PUU-VII/2010 tentang kedudukan anak di luar nikah berbunyi:²⁷

²⁶ Ahmad ibn Muhammad Az Zarqa, *Syarah al Qawaid al Fiqhiyah* (Damaskus: Dar Al-Qalam, 1989). 227

²⁷ “MK No.46/PUU-VII/2010 tentang kedudukan anak di luar nikah.”

1. “Mengabulkan permohonan para Pemohon untuk Sebagian.”
2. “Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) yang menyatakan, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya”, bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya.”
3. Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3019) yang menyatakan, “*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya*”, tidak memiliki kekuatan hukum mengikat sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya, sehingga ayat tersebut harus dibaca, “*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya*”.

4. “Menolak permohonan para Pemohon untuk selain dan selebihnya.”
5. “Memerintahkan untuk memuat putusan ini dalam Berita Negara Republik Indonesia sebagaimana mestinya.”

Selanjutnya, putusan MK No.46/PUU-VII/2010 tentang kedudukan anak di luar nikah bersifat final dan memiliki kekuatan hukum mengikat bagi seluruh warga Negara Indonesia tanpa terkecuali. Hal ini berdasarkan pasal 24C ayat (1) UUD 1945 yang berbunyi :

“(1) Mahkamah Konstitusi berwenang mengadili pada tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final untuk menguji undang-undang terhadap Undang-Undang Dasar, memutus sengketa kewenangan lembaga negara yang kewenangannya diberikan oleh Undang-Undang Dasar, memutus pembubaran partai politik dan memutus perselisihan tentang hasil pemilihan umum.”²⁸

serta pasal 10 ayat (1) Undang-Undang no. 24 tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi yang berbunyi :

“Mahkamah Konstitusi berwenang mengadili pada tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final untuk:
a. menguji undang-undang terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; b. memutus sengketa kewenangan lembaga negara yang kewenangannya diberikan oleh Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; c. memutus pembubaran partai politik; dan d. memutus perselisihan tentang hasil pemilihan umum.”²⁹

Jika dianalisa menggunakan kaidah fiqh, ketentuan mengenai status anak di luar nikah yang dapat mempunyai hubungan keperdataan dengan ayahnya serta keluarga ayahnya, merupakan implementasi dari keberadaan kaidah fiqh yang berbunyi :

²⁸ “UUD RI 1945,” t.t., <http://www.dpr.go.id/jdih/uu1945>.

²⁹ “Undang-Undang No.24 Tahun 2003 Tentang Mahkamah Konstitusi,” t.t., <https://mkri.id/public/content/profil/kedudukan/uu242003.pdf>.

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ³⁰

Boleh jadi hubungan nasab dalam ketentuan fiqh klasik terhadap anak di luar pernikahan adalah hanya terhubung kepada ibunya saja dikarenakan belum kompleksnya ketentuan pernikahan pada saat itu sebagaimana sekarang. Perubahan ketentuan dari fiqh klasik sampai masa modern saat ini dapat berpengaruh pada perubahan ketentuan status anak di luar nikah. Sebab anak di luar nikah belum tentu hasil dari perbuatan zina. Bisa jadi anak tersebut adalah hasil dari pernikahan *sirri* yang tidak diakui oleh negara meski secara agama telah memenuhi rukun dan syarat pernikahan.

Selain itu, salah satu kaidah asas dalam kaidah fiqh adalah kaidah yang berbunyi

الضَّرَّارُ يُزَالُ³¹

Artinya: *bahaya harus dihilangkan.*

Kaidah ini juga terhubung dengan kaidah cabangnya yang berbunyi :

الضَّرُورَةُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ³²

Artinya: *kondisi darurat memaksa diperbolehkannya hal yang dilarang.*

Dalam hal ini, jelas terdapat *madharat* jika status anak di luar pernikahan yang sah hanya dihubungkan keperdataannya dengan ibu. Oleh karenanya, *madharat* tersebut harus dihilangkan dengan

³⁰ Muhammad Mustafa Az Zuhaili, *Al Qawaid al Fiqhiyah wa Tathbiqatuha fi al Madzahib al Arbaah.*

³¹ Abdullah ibn Said Al Lahji, *Idhah al Qawaid al Fiqhiyah li Thullab al Madrasah As Sawlathiyah* (Makkah: Mathba'ah Al Madani, 1388). 35

³² Abdullah ibn Said Al Lahji. 36

tetap menghubungkan status keperdataan anak tersebut kepada ayahnya.

Upaya perubahan terhadap substansi undang-undang perkawinan terjadi pasca masa reformasi selanjutnya adalah ketika dikabulkannya permohonan uji materi terhadap pasal 7 yang berkaitan dengan batas usia minimal perkawinan. Pengujian materi di MK tersebut menghasilkan putusan MK Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang perkara pengujian UU Perkawinan. Dalam perkembangannya, putusan tersebut mengamanahkan adanya perubahan undang-undang perkawinan dalam jangka waktu maksimal 3 tahun. Pada akhirnya, dikeluarkanlah Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.

Beberapa pokok inti perubahan substansial dalam undang-undang ini antara lain terkait batas minimal usia perkawinan, kewajiban mendengarkan pendapat kedua calon mempelai ketika diajukan dispensasi, serta pemberlakuan permohonan perkawinan berdasarkan UU no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan. Batas minimal usia perkawinan yang asalnya dibedakan antara laki-laki (19 tahun) dan perempuan (16 tahun), oleh undang-undang no. 16 tahun 2019 diubah menjadi seragam antara laki-laki dan perempuan yakni 19 tahun. Pada hakikatnya, ketentuan mengenai batas minimal usia perkawinan adalah permasalahan yang masuk dalam ranah *ijtihad* dikarenakan tidak adanya ketentuan *qath'i* dalam nash yang menjelaskan hal tersebut. Pembatasan usia perkawinan sebagaimana penentuan hukum Islam terkait batasan haid dan nifas bagi kaum perempuan yang baru ditetapkan jauh setelah masa kenabian. Nabi Muhammad sendiri menikahi *sayyidah* Aisyah ketika *sayyidah* Aisyah berusia 6 tahun dan menggaulinya ketika usia 9 tahun.³³

³³ Ibnu Katsir, *Al Bidayah wan Nihayah* (Beirut: Dar al Fikr, 1986). 131

Pemberlakuan pembatasan usia minimal perkawinan adalah rekomendasi dari para pakar kesehatan³⁴ dan psikologi demi melihat kondisi perkembangan kesehatan fisik dan psikologi remaja. Dalam tinjauan kaidah fikih, ketika terjadi pertentangan antara tuntutan dan larangan, maka larangan harus didahulukan. Kaidah ini berbunyi :

إِذَا تَعَارَضَ الْمُقْتَضَى وَالْمَانِعُ قَدَّمَ الْمَانِعُ³⁵

Dalam hal ini, pernikahan Nabi Muhammad dengan *sayyidah* Aisyah dalam usia 6 tahun dapat dikategorikan sebagai sebuah ketentuan bahwa usia pernikahan minimal adalah 6 tahun. Namun ketika membaca rekomendasi dari dunia kesehatan bahwa usia pernikahan ideal adalah antara 21-25 tahun. Kehamilan di usia dini yakni di bawah 17 tahun dapat meningkatkan resiko kehamilan serta meningkatkan komplikasi medis bagi ibu dan anak.³⁶ Rekomendasi dunia kesehatan ini dapat dikategorikan sebagai *mani'* atau larangan yang harus didahulukan sebagai prioritas aturan yang wajib diikuti.³⁷ Oleh karena itulah, pembatasan usia nikah dengan menyeragamkan antara usia laki-laki dan perempuan merupakan implementasi dari kaidah fiqh ini dikarenakan adanya *mani'* yang harus didahulukan.

Sedangkan ketentuan mengenai kewajiban mendengarkan pendapat kedua calon mempelai ketika diajukan dispensasi yang ada dalam pasal 7 ayat (3) UU No.16 tahun 2019 tentang

³⁴ Usia pernikahan ideal versi BKKBN adalah usia 21-25 tahun. "BKKBN : Usia Pernikahan Ideal 21-25 Tahun," 2017, <https://www.bkkbn.go.id/detailpost/bkkbn-usia-pernikahan-ideal-21-25-tahun>.

³⁵ Kaidah ini merupakan kaidah cabang dari kaidah asas berbunyi *Al Adah Muhakkamah*. Abdullah ibn Said Al Lahji, *Idhah al Qawaid al Fiqhiyah li Thullab al Madrasah As Sawlathiyah*. 49

³⁶ Eddy Fadlyana dan Shinta Larasaty, "Pernikahan Usia Dini dan Permasalahannya," *Sari Pediatri* 11, no. 2 (2009): 136, <https://doi.org/10.14238/sp11.2.2009.136-41>.

³⁷ Kaum perempuan dalam hal ini cenderung lebih besar unsur *mani'*nya karena menanggung resiko kesehatan lebih besar jika terjadi kehamilan dini.

perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan adalah dalam rangka klarifikasi sebagaimana diamanahkan dalam Alquran.³⁸ Hal ini juga merupakan implementasi dari kaidah fiqh:

الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ³⁹

Artinya: *Sesuatu yang meyakinkan tidak dapat hilang hanya dengan keraguan.*

Mendengarkan pendapat kedua calon mempelai sebelum penetapan dispensasi nikah adalah upaya majlis hakim dalam meminimalisir keraguan menuju informasi yang meyakinkan hingga ketika sampai pada penetapan dispensasi, tidak dapat dianulir dengan keraguan.

Perubahan ketentuan perkawinan yang terakhir adalah berkaitan dengan pemberlakuan permohonan perkawinan berdasarkan UU no. 1 tahun 1974 tentang perkawinan. Ketentuan ini berlandaskan kaidah fiqh :

الإِجْتِهَادُ لَا يُقْضَىٰ بِالِإِجْتِهَادِ⁴⁰

Artinya: *ijtihad tidak bisa dianulir oleh ijtihad yang sejenisnya.*

Pemberlakuan Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan tidak dapat menganulir ketentuan yang berlaku sebagai ijtihad sebelumnya yakni yang ada dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan khususnya bagi permohonan perkawinan yang telah didaftarkan.

Penutup

³⁸ QS. Al Hujurat ayat 6

³⁹ Abdullah ibn Said Al Lahji, *Idhah al Qawaid al Fiqhiyah li Thullab al Madrasah As Sawlathiyah*. 22

⁴⁰ Abdullah ibn Said Al Lahji. 43

Perubahan terhadap ketentuan dalam agama yang bersifat *ijtihadi* merupakan sebuah keniscayaan karena perubahan kondisi dan situasi manusia dalam segala waktu dan tempat. Perubahan ketentuan perkawinan dalam undang-undang perkawinan di Indonesia ditandai dengan beberapa peristiwa antara lain dirumuskannya CLD KHI, permohonan pengajuan pengujian materi terhadap UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, serta Undang-Undang No. 16 tahun 2019 tentang perubahan atas undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan.

Dalam pandangan kaidah fiqh, perubahan ketentuan status anak di luar nikah merupakan hal yang bisa disahkan karena adanya kompleksitas pemberlakuan hukum perkawinan di Indonesia. Bisa jadi anak tersebut adalah hasil dari pernikahan *sirri* yang tidak diakui oleh negara meski secara agama telah memenuhi rukun dan syarat pernikahan. Begitu juga dengan perubahan batas minimal yang notabene merupakan perkara *ijtihadi*. Penyeragaman antara usia laki-laki dan perempuan menjadi 19 tahun merupakan implementasi dari kaidah fiqh ini dikarenakan adanya *mani'* yang harus didahulukan. Berkenaan dengan ketentuan kewajiban mendengarkan pendapat kedua calon mempelai sebelum penetapan dispensasi nikah adalah upaya majlis hakim dalam meminimalisir keraguan menuju informasi yang meyakinkan. Sedangkan pasal 65A adalah dalam rangka pemberlakuan UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan khususnya bagi permohonan perkawinan yang telah didaftarkan yang tidak dapat dianulir dengan ijtihad berikutnya berupa UU No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.

Daftar Pustaka

Abdullah ibn Said Al Lahji. *Idhah al Qawaid al Fiqhiyah li Thullab al Madrasah As Sawlathiyah*. Makkah: Mathba'ah Al Madani, 1388.

- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1995.
- Ahmad ibn Muhammad Az Zarqa. *Syarah al Qawaid al Fiqhiyah*. Damaskus: Dar Al-Qalam, 1989.
- Amak F.Z. *Proses Undang-Undang Perkawinan*. P.T. Alma'arif, Bandung, 1976. <https://books.google.co.id/books?id=gpWLAQAACAAJ>.
- Bismar Siregar. "Prof. Dr. Hazairin, Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa." Dalam *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memorium Prof. Dr. Hazairin*, 4. Jakarta: UI Press, t.t.
- "BKKBN : Usia Pernikahan Ideal 21-25 Tahun," 2017. <https://www.bkkbn.go.id/detailpost/bkkbn-usia-pernikahan-ideal-21-25-tahun>.
- "Data Populasi Penduduk Muslim 2020: Indonesia Terbesar di Dunia . See - <https://ibtimes.id/data-populasi-penduduk-muslim-2020-indonesia-terbesar-di-dunia/>," 2020. (<https://ibtimes.id/data-populasi-penduduk-muslim-2020-indonesia-terbesar-di-dunia/> 2020).
- Fadlyana, Eddy, dan Shinta Larasaty. "Pernikahan Usia Dini dan Permasalahannya." *Sari Pediatri* 11, no. 2 (2009): 136. <https://doi.org/10.14238/sp11.2.2009.136-41>.
- Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Ibnu Katsir. *Al Bidayah wan Nihayah*. Beirut: Dar al Fikr, 1986.
- M. Yaya Harahap. "*Tujuan KHI*", dalam *IAIN Syarif Hidayatullah, Kajian Islam Tentang Berbagai Masalah Kontemporer*. Jakarta: Hikmat Syahid Indah, 1988.

- “MK No.46/PUU-VII/2010 tentang kedudukan anak di luar nikah,” 2010. [https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_\(perkawinan\).pdf](https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_(perkawinan).pdf).
- “MK Nomor 22/PUU-XV/2017 tentang perkara pengujian UU Perkawinan,” 2017. [https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_\(perkawinan\).pdf](https://www.bphn.go.id/data/documents/putusan_46-puu-viii-2010_(perkawinan).pdf).
- Muhammad Mustafa Az Zuhaili. *Al Qawaid al Fiqhiyah wa Tathbiqatuha fi al Madzahib al Arbaah*. Damaskus: Dar al Fikr, 2006.
- Muhlish Usman. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah Pedoman Dasar Dalam Istibath Hukum Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Musdah Mulia. “Menuju Hukum Perkawinan yang Adil; Memberdayakan Perempuan Indonesia.” Dalam *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif kesetaraan dan Keadilan*, disunting oleh Sulistyowati Irianto. Jakarta: NZAID, 2006.
- Pengusul RUU. “Draft REVISI UU nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan berdasarkan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 22/PUU-XV/2017,” 2019. <http://www.dpr.go.id/uu/detail/id/118>.
- Rajafi, Ahmad. “Hukum Keluarga Islam di Indonesia: dari Orde Lama hingga Orde Reformasi.” *AL-ADALAH* 14, no. 2 (30 Desember 2018): 311. <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i2.2059>.
- — —. “SEJARAH PEMBENTUKAN DAN PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI NUSANTARA.” *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 2, no. 1 (1 Februari 2018). <https://doi.org/10.30984/ajip.v2i1.507>.
- “Rekam Jejak RUU Perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan,” 2019. <http://www.dpr.go.id/uu/detail/id/118>.

Rifai, Ahmad, Ibnu Sodiq, dan Abdul Muntholib. “Sejarah Undang-Undang Perkawinan Atas Pendapat Hingga Pertentangan dari Masyarakat dan Dewan Perwakilan Rakyat Tahun 1973-1974,” 2015, 9.

Suherman. “KEDUDUKAN DAN KEWENANGAN PERADILAN AGAMA DI INDONESIA.” *AL MASHLAHAH JURNAL HUKUM DAN PRANATA SOSIAL ISLAM* 05, no. 09 (2017): 675–89. <https://doi.org/10.30868/am.v5i09.189>.

T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy. *Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

“Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan,” 1974. https://peraturan.go.id/peraturan/index-lembaran-negara.html?LembaranNegaraSearch%5Bjenis_peraturan_id%5D=&LembaranNegaraSearch%5Bnomor%5D=1&LembaranNegaraSearch%5Btahun%5D=1974&LembaranNegaraSearch%5Btentang%5D=perkawinan.

“Undang-Undang No.16 tahun 2019 tentang perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan,” 2019. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/122740/uu-no-16-tahun-2019>.

“Undang-Undang No.24 Tahun 2003 Tentang Mahkamah Konstitusi,” t.t. <https://mkri.id/public/content/profil/kedudukan/uu242003.pdf>.

“UUD RI 1945,” t.t. <http://www.dpr.go.id/jdih/uu1945>.

IMPLIKASI PERUBAHAN SOSIAL TERHADAP PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM

Said Syaripuddin

Universitas Muslim Indonesia Makassar
E-Mail: said.syaripuddin.abu@gmail.com

Pendahuluan

Allah swt menurunkan syari'at Islam kepada Nabi Muhammad saw. untuk disampaikan kepada manusia sebagai pedoman untuk mengatur kehidupan mereka guna mencapai kebahagiaan hidup, baik di dunia maupun di akhirat. Hukum Islam dengan al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utamanya, memperkenalkan kepada manusia tentang kebenaran-kebenaran dan tata nilai yang bersifat universal, kekal, dan komprehensif, karena itu hukum Islam memiliki daya untuk menampung keragaman yang menjadi ciri khas keragaman manusia, sekaligus mampu untuk berkembang sejalan dengan kemajuan peradaban manusia.

Selama 15 abad sejak diturunkan ke dunia, hukum Islam mengalami dinamika dan perkembangan. Tujuan utama formulasi hukum dalam Islam adalah untuk mengatur kehidupan manusia, yaitu kehidupan yang aman, teratur, dan harmonis dalam berintraksi sosial. Dorongan untuk mewujudkan kemaslahatan itulah yang membuat hukum Islam senantiasa berkembang untuk mengawal gerak laju kehidupan sosial manusia. Dinamika perkembangan tersebut adakalanya mengalami kemajuan, tetapi pada waktu tertentu ia mengalami stagnasi dan dekaden sehingga terlantar di tangan umat Islam sendiri.

Hukum Islam hidup di tengah-tengah masyarakat dan masyarakat senantiasa mengalami perubahan. Oleh karena itu, hukum Islam perlu dan bahkan harus mempertimbangkan perubahan (modernitas) yang terjadi di masyarakat, guna memberikan jalan keluar dan petunjuk terhadap persoalan-persoalan kehidupan manusia. Hal ini perlu dilakukan agar hukum Islam mampu mewujudkan kemaslahatan dalam setiap aspek kehidupan manusia di segala tempat dan waktu.

Perubahan Sosial Dalam Pemikiran Hukum Islam

Perubahan adalah merupakan hukum alam atau *sunnatullah*. Kehadiran manusia di bumi ini merupakan bukti tentang perubahan itu sendiri, dari tidak ada menjadi ada. Manusia sejak ia lahir mengalami perubahan dan perkembangan secara terus-menerus, dari embrio menjadi janin, dari janin menjadi manusia yang gagah, kuat dan sempurna. Lalu berubah menjadi tua renta, lemah dan mati. Tentang hal ini Allah mengingatkan manusia dalam QS. al-Ruum(30):54.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ
مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾

Terjemahnya: Allah, dialah yang menciptakan kamu dari keadaan lemah, Kemudian dia menjadikan (kamu) sesudah keadaan lemah itu menjadi kuat, Kemudian dia menjadikan (kamu) sesudah Kuat itu lemah (kembali) dan berubah. dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya dan dialah yang Maha mengetahui lagi Maha Kuasa.¹

Kehidupan manusia disebut berubah disebabkan karena adanya perbedaan waktu. Perbedaan waktu sebagai akibat

¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: PT. Toha Putra, 2003), h. 410

perputaran waktu memaksa manusia untuk berubah, baik sebagai individu demikian pula sebagai kumpulan individu. Manusia memiliki sifat bawaan yang menjadi energi dirinya untuk melakukan kegiatan, sifat bawaannya yang paling mendasar adalah perubahan dan perkembangan, sebagai makhluk hidup manusia bersifat berkembang.

Perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat merupakan hal yang tak bisa dipungkiri. Sebab, alam semesta tempat manusia hidup ini adalah baru yang ada setelah tiada, selalu bergerak dan berubah-ubah, demikian pula selalu tumbuh dan berkembang.² Oleh sebab itu, perubahan merupakan salah satu ciri bahwa masyarakat itu ada dan hidup, QS. al-Furqan (25): 62.

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنۢ أَرَادَ أَن يَدۡكُرَ أَوْ أَرَادَ
شُكُورًا ﴿٦٢﴾

Terjemahnya: *Dan dia (pula) yang menjadikan malam dan siang silih berganti bagi orang yang ingin mengambil pelajaran atau orang yang ingin bersyukur.*³

Aya ini secara tegas mengingatkan manusia tentang perputaran waktu yang akan senantiasa meliputi kehidupan setiap makhluk sebagai *sunnatullah*. Manusia sebagai makhluk Allah tidak pernah bisa lepas dari perputaran waktu yang akan menggiringnya untuk mengalami perubahan dan perkembangan. Perbedaan waktu akan merubah kehidupan manusia, terkadang ia bahagia terkadang ia sedih, hari ini ia jaya besok ia sengsara demikian seterusnya, QS. Ali Imran(3): 140 .

² Badri Khaeruman, *Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial: Fatwa Ulama Tentang Masalah-Masalah Sosial Keagamaan, Budaya, Politik, Ekonomi, Kedokteran, dan HAM*, Cet. I,(Bandung: Pustaka Setia, 2010). h. 28

³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 365

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاؤُهَا بَيْنَ النَّاسِ

Terjemahnya: *Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu kami pergilirkan diantara manusia (agar mereka mendapat pelajaran).*⁴

Kedua ayat di atas menggambarkan bahwa alam ini akan selalu berubah, selalu beredar karena diperedarkan oleh Allah, tanpa usaha manusia. Manusia akan ikut dalam perputaran waktu, dan dalam perputaran waktu itulah ia akan mengalami perubahan dan perkembangan. Menurut sosiolog, perubahan yang terjadi pada masyarakat ada dua, ada yang terjadi tanpa diusahakan, tanpa dikehendaki dan tanpa direncanakan oleh manusia. Perubahan masyarakat semacam ini mereka sebut dengan *Unintended Change* atau *Unplanned Change*. Selain itu, ada perubahan yang terjadi di masyarakat karena memang diusahakan oleh manusia sebagai *Agent of Change*, perubahan masyarakat yang demikian mereka sebut *Intended Change* atau *Planned Change*.⁵

Menurut Soerjono Soekanto, perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap dan pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. Perubahan sosial juga dapat dimaknai sebagai suatu variasi dan cara-cara hidup yang lebih diterima, baik karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, idiologi maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.⁶

Kehidupan manusia yang selalu mengalami perubahan dan perkembangan itu menuntut hukum Islam untuk senantiasa bergerak dinamis guna mengikuti gerak laju kehidupan mereka. Tujuannya, memberikan solusi terhadap persoalan-persoalan

⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 67

⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu pengantar*, (Yogyakarta: Rajawali, 1986), h. 281

⁶ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu pengantar*, h.305

yang dihadapi oleh manusia, khususnya persoalan muamalah supaya mendapatkan jawaban yuridis terhadap perilaku social mereka. Sebab, sebagai repleksi dari perubahan social, setiap waktu akan selalu muncul persoalan-persoalan kemanusiaan dan peristiwa-peristiwa hukum baru.⁷ Hal ini perlu dilakukan untuk membuktikan bahwa salah satu watak dari pada hukum Islam adalah adaptatif dan akomodatif dengan perubahan sosial yang akan terus bergulir dari waktu ke waktu.

Syari'at Islam dengan al-Qur'an dan hadis sebagai sumbernya, mengajarkan kebenaran-kebenaran dan tata nilai yang kekal, universal, dan komprehensif, karena itu syari'at Islam memiliki kapasitas untuk menampung keragaman yang menjadi ciri khas keragaman manusia, dan mampu berkembang sejalan dengan kemajuan peradaban manusia.⁸

Selama 15 abad sejak diturunkan ke dunia, syari'at Islam mengalami dinamika dan perkembangan. Formulasi hukum dalam Islam bertujuan untuk mengatur kehidupan manusia, yaitu kehidupan yang aman, teratur, dan harmonis dalam berintraksi social. Oleh karena itu, untuk mencapai tujuan yang dimaksud, hukum Islam senantiasa berkembang dan berjalan sesuai dengan situasi, kondisi, dan gerak laju perkembangan manusia. Dinamika perkembangan tersebut adakalanya mengalami kemajuan, tetapi pada waktu tertentu ia mengalami stagnasi dan dekaden sehingga terlantar di tangan umat Islam sendiri.

Wacana Perubahan Hukum dalam Islam

Islam sebagai agama wahyu dari Allah swt. yang berdimensi *rahmatan li al-'alamin* merupakan petunjuk dalam kehidupan manusia secara menyeluruh, menuju tercapainya kebahagiaan

⁷ Eko Siswanto, *Deradikalisasi Hukum Islam Dalam Perspektif Maslahat*, Cet. I, (Makassar: Alauddin University Press, 2012), h. 35

⁸ Badri Khaeruman, *Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial : Fatwa Ulama Tentang Masalah-masalah Sosial Keagamaan, Budaya, Politik, Ekonomi, Kedokteran, dan HAM*, h. 1

hidup yang bahagia, baik jasmani maupun rohani, serta untuk mengatur tata kehidupan manusia, baik sebagai makhluk individu maupun sebagai makhluk social.

Syari'at Islam diformulasikan dengan tujuan untuk mengatur kehidupan manusia, cakupan pengaturan itu meliputi segala aspek kehidupan manusia seperti, bidang ibadah, pendidikan, ekonomi, hukum, dan lain-lain. Tujuannya, untuk mengatur sebaik mungkin kehidupan manusia dan memperlancar proses interaksi sosial mereka, sehingga terwujudlah masyarakat yang harmonis, aman, dan sejahtera. Dalam hal-hal tertentu, syari'at Islam menetapkan aturan yang cukup rinci dan mendetail sebagaimana terlihat dalam hukum yang bertalian dengan ibadah, seperti shalat, puasa, haji, dan lain-lain.⁹ Sementara ketentuan-ketentuan yang berkenaan dengan masalah yang lain, seperti masalah muamalah, pada umumnya syari'at Islam hanya menetapkan aturan pokok dan nilai-nilai dasarnya.¹⁰ Perinciannya diserahkan kepada para ahli dan pihak-pihak yang berkompeten pada bidang masing-masing, dengan tetap memperhatikan dan berpegang teguh pada aturan pokok dan ruh syari'at Islam, misalnya perintah untuk berlaku adil kepada manusia yang terdapat dalam QS.al-Nisā/4:58.

⁹ Islam sebagai agama universal mengenal sistem perpaduan antara yang disebut konstan non- *adaptable*, di satu sisi, ajaran Islam dalam kelompok ini tidak mengenal perubahan apa pun karena berkaitan dengan persoalan-persoalan ritus agama yang transenden. Nas-nas yang berkaitan dengan watak konstan non- *adaptable* ini dalam al-Qur'an maupun Hadis sekitar 10% berupa diktum-diktum ajaran agama yang bersifat *qat'I* seperti, persoalan keimanan (tauhid), shalat, zakat, puasa, dan haji. Segmen ini harus diterima apa adanya tanpa harus adaptasi dengan perubahan-perubahan di sekitarnya. Sebab, segmen ini berkaitan dengan persoalan dasar menyangkut sendi-sendi ajaran agama, Eko Siswanto, *Deradikalisasi Hukum Islam Dalam Perspektif Masalahat*, h 34

¹⁰ Selanjutnya ada ajaran Islam yang bersifat elastis-*adaptable*. Segmen ini lebih banyak berkisar 90 %, teks agama berupa aturan-aturan global yang bersifat *zanni*. Segmen ini mempunyai nilai taktis-operasional, bersentuhan langsung fenomena social dan masyarakat. Wataknya yang taktis inilah, segmen ini menerima akses perubahan pada tataran operasionalnya sepanjang tetap mengacu pada pesan-pesan moral yang terkandung dalam ajaran agama, Eko Siswanto, *Deradikalisasi Hukum Islam Dalam Perspektif Masalahat*, h 34

... وَإِذَا حَكَمْتُمُ النَّاسَ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ...

Terjemahnya: ...Dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil...¹¹

Perintah untuk berlaku adil kepada manusia yang terdapat pada ayat di atas bersifat global/*ijmali*, cara untuk mewujudkannya tidak disebutkan secara rinci, tetapi diserahkan kepada para ahli dan pihak-pihak yang berkompeten untuk memikirkannya.

Untuk mewujudkan nilai-nilai keadilan di tengah masyarakat memerlukan beberapa upaya dan terobosan seperti, pembentukan lembaga-lembaga peradilan, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar bin Khaththab. Pada saat menjabat sebagai khalifah menggantikan Abu Bakar, Umar bin Khaththab membentuk *Wilayah al-Qadha* (lembaga pengadilan), *Wilayah al-Mazhalim* (lembaga pengaduan orang-orang teraniaya), *Wilayah al-Hisbah* (lembaga pengaduan masyarakat).¹² Lembaga-lembaga yang berorentasi pada kasus-kasus hukum tersebut secara umum dibentuk dengan satu tujuan, yakni menciptakan masyarakat yang berkeadilan secara merata serta menghapus segala bentuk kezhaliman yang dapat merugikan manusia, sehingga masyarakat hidup dengan damai, tentram, dan sejahtera. Dengan demikian, hukum Islam akan berfungsi sebagai pengatur kehidupan masyarakat dan memperlancar hubungan sosial mereka.

Umat Islam sebagai bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat dunia, tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan kehidupan yang membutuhkan jawaban hukum. Persoalan-persoalan baru yang status hukumnya sudah dinyatakan dengan jelas dan tegas dalam al-Qur'an dan hadis, tidak akan menimbulkan perdebatan di kalangan umat Islam. Akan tetapi, terhadap persoalan-persoalan baru dalam kehidupan

¹¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 87

¹² 'Abd al-'Azhim Faudah, *al-Hukmu Bima Anzalallah* (Cet: I; Kuwait: Dar al-Buhuts al-'Ilmiyah, 1987), h. 164

manusia yang belum jelas status hukumnya dalam kedua sumber hukum Islam itu, menuntut para ulama untuk memberikan solisi dan jawaban yuridis secara tanggap dan tepat untuk mendapatkan kepastian hukum bagi muamalah mereka, sehingga hukum Islam tampak responsif dan dinamis mengawal perkembangan kehidupan mereka. Di sinilah letak strategisnya posisi ijtihad sebagai instrumen untuk melakukan “*Social Engineering*”.¹³ Hukum Islam akan berperan secara nyata dan fungsional kalau ijtihad ditempatkan secara proporsional dalam mengantisipasi dinamika kehidupan masyarakat dengan berbagai kompleksitas persoalan yang ditimbulkannya.¹⁴ Sebab, persoalan-persoalan baru semacam ini hanya dapat ditanggulangi apabila ajaran-ajaran agama yang bersifat multidimensional dipahami secara arif dan diimplementasikan secara konsekuen dan proporsional.

Masalah perubahan hukum tidak perlu dipertentangkan. Sebab, perubahan hukum dalam Islam sesungguhnya mempunyai dasar yang kuat dalam al-Qur’an, hadis Nabi, dan praktik sahabat. Menurut Yusuf al-Qaradhawi, ada beberapa ayat al-Qur’an dan hadis Nabi sebagai dasar perubahan hukum Islam, di antaranya:

QS. al-Anfal(8): 65.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا أَمَاتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾

Terjemahnya: *Hai nabi, Kobarkanlah semangat para mukmin untuk berperang. jika ada dua puluh orang yang sabar diantaramu,*

¹³ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad al-Muashir Baina al-Indhibath wa al-Infirath* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), h. 37

¹⁴ Badri Khaeruman, *Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial : Fatwa Ulama Tentang Masalah-masalah Sosial Keagamaan, Budaya, Politik, Ekonomi, Kedokteran, dan HAM*, h. 79

niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. dan jika ada seratus orang yang sabar diantaramu, niscaya mereka akan dapat mengalahkan seribu dari pada orang kafir, disebabkan orang-orang kafir itu kaum yang tidak mengerti.¹⁵

Kemudian setelah itu turunlah ayat QS. al-Anfal(8): 66.

الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ
صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ
وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٦٦﴾

Terjemahhnya: Sekarang Allah Telah meringankan kepadamu dan dia Telah mengetahui bahwa padamu ada kelemahan. Maka jika ada diantaramu seratus orang yang sabar, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang kafir; dan jika diantaramu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ribu orang, dengan seizin Allah. dan Allah beserta orang-orang yang sabar.¹⁶

Sebagaimana yang dikemukakan oleh para *mufassir* bahwa ayat tersebut mengandung *nasikh mansukh*. Setelah diteliti lebih jauh ternyata bukan *nasikh mansukh* melainkan *azimah* dan *rukshah*, sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa ayat *azimah* tersebut di-*mansukh* dengan ayat *rukshah* sesudahnya “*sekarang Allah meringankan kamu...: Ayat-ayat yang berkaitan dengan nasikh mansukh* ataupun ayat *azimah* atau *rukshah* sesungguhnya keduanya menggambarkan bahwa ayat itu mengalami perubahan yang berimplikasi pada ketentuan hukum yang baru.¹⁷ Sehingga dapat dipahami bahwa ayat itu mengandung ketentuan hukum yang baru sebagai akibat dari perubahan hukum tersebut.

¹⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 185

¹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 185

¹⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasat al-Syari'at al-Islamiyah*, h. 203

Adapun hadis-hadis Nabi Saw. yang menunjukkan tentang perubahan hukum di antaranya, hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari sahabat Abu Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ، فَرَخَّصَ لَهُ وَأَنَّهُ الْآخِرُ فَفَنَهَا، فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ وَإِذَا الَّذِي نَهَاهُ شَابٌّ¹⁸

Artinya: Dari sahabat Abu Hurairah ra. bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah tentang suami yang sedang puasa lalu mencium istrinya. Rasulullah Saw membolehkan, kemudian datang laki-laki lain menanyakan hal yang sama tapi beliau melarangnya. Ternyata hukum yang pertama diperuntukkan bagi seorang kakek, sedang yang kedua diperuntukkan bagi seorang pemuda.

Tidak hanya hadis ini saja yang di jadikan dasar bolehnya perubahan hukum, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dari sahabat Salamah ibn Akra' :

عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْرَعِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ ضَمِّيَ مِنْكُمْ فَلَا يُصِحِّحَنَّ بَعْدَ ثَلَاثَةٍ، وَيَبْقَى فِي بَيْتِهِ شَيْءٌ فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَفَعَلْ كَمَا فَعَلْنَا الْعَامَ الْمَاضِي قَالَ: كُلُّوْا وَادْخُرُوا فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا¹⁹

Artinya: “Dari sahabat Salamah ibn al-‘Akra’ ra. berkata: Bahwasanya Rasulullah saw. Bersabda: Barang siapa dari kamu

¹⁸ Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, jilid. II (Cet. II; Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), h. 181

¹⁹ Abu Abdullah Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn al-Mugirah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Jil. VI (Cet. I; Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), h. 596

memotong hewan kurban, maka jangan menyimpannya lebih dari tiga hari dan janganlah menyimpannya di rumah!. Pada tahun berikutnya mereka bertanya: Wahai Rasulullah kami akan melakukan seperti yang kami lakukan tahun kemarin(lalu). Rasulullah menjawab, untuk tahun ini makan dan simpanlah sebab tahun kemarin manusia banyak yang kelaparan, “maka aku ingin kalian menolong mereka”. (HR. Bukhari)

Adapun perilaku (praktik) sahabat tentang perubahan hukum Islam, yakni kesepakatan mereka menentukan *qadar hadd* (batas maksimal sanksi) bagi pelaku minuman keras. Menurut al-Qaradhawi, ketentuan *qadar hadd* bagi pelaku minuman keras belum ada pada masa Nabi saw. sanksi yang ada pada waktu itu hanya berupa *zajar* (larangan) yang memiliki kedudukan yang sama dengan *ta'zir*.²⁰

Untuk menguatkan pendapatnya, al-Qaradhawi menyebut beberapa riwayat dari hadis Nabi saw. di antaranya, hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بُعَيْمَانَ أَوْ ابْنَ بُعَيْمَانَ وَهُوَ سُكَرَانٌ، فَشَقَّ عَلَيْهِ وَأَمَرَ مَنْ فِي الْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ بِالْجَرِيدِ وَالنَّعَالِ وَكَتُفِ فِيمَنْ ضَرَبُوهُ²¹

Artinya: Dari ‘Uqbah ibn Harits, bahwasanya Nu’aiman atau ibn Nu’aiman dibawa menghadap kepada Nabi saw. Dalam kondisi mabuk, maka Nabi saw marah, Beliau kemudian memerintahkan orang-orang yan ada di rumaahnya untuk memukulnya (Nu’aiman) dengan pelapah kurma dan sandal. ‘Uqbah ibn Haris berkata: Bahwa saya termasuk yang memukulnya. (HR. Imam Bukhari)

²⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasat al-Syari’at al-Islamiyah*, h. 209

²¹ Abu Abdullah Muhammad ibn Isma’il ibn Ibrahim ibn al-Mugirah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Jil. VIII, Cet. I, h. 326

Riwayat ini dan beberapa riwayat lainnya menunjukkan bahwa *qadar hadd* (sanksi) bagi pelaku minuman keras pada masa Nabi saw. hanya berupa *hadd taqribi*, yakni *hadd* yang diperkirakan, bukan *hadd* yang pasti. Sebagaimana redaksi hadis lain seperti yang diriwayatkan oleh Anas ibn Malik menjelaskan:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِرَجُلٍ
قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَهُ بِمِجْرَدَتَيْنِ مِخْوَارَتَيْنِ

Artinya: Dari sahabat Anas ibn Malik ra. berkata: Sesungguhnya Nabi saw. dibawakan kepadanya seorang laki-laki yang telah meminum khamar, maka Nabi saw. menderanya dengan pelapah kurma sekitar empat puluh pukulan. (HR. Muslim)

Menurut al-Qaradhawi, kata *nahwan* memberikan petunjuk jumlah perkiraan, bukan kepastian, selanjutnya al-Qaradhawi menyebutkan bahwa pada saat Abu Bakar menjabat sebagai khalifah sanksi berupa dera bagi pelaku minuman keras ditetapkan, yaitu sebanyak empat puluh kali dera.²³ Menurut Ibn 'Abba>s, pelaku minuman keras pada masa Abu Bakar bertambah banyak dibandingkan pada masa Nabi saw. sehingga Abu Bakar mengambil inisiatif menetapkan sanksi bagi pelaku minuman keras sebanyak empat puluh kali dera.

Selanjutnya, pada saat Umar ibn Khatta>b memegang tampuk kekuasaan menggantikan Abu Bakar, sanksi bagi pelaku minuman keras semakin bertambah. Dalam suatu riwayat, beliau mengumpulkan beberapa sahabat terkemuka untuk bermusyawarah membicarakan tentang batasan *hadd* bagi pelaku minuman keras, Ia berkata: Sesungguhnya orang-orang yang meminum minuman keras semakin banyak, mereka juga semakin berani meminumnya, Ali ibn Thalib yang turut hadir dalam

²² Abu al-Husain Muslim al-H}ajja>j al-Qusyairi> al-Naisa>bu>ri>, *S}ahi>h} Muslim*, jilid. III (Indonesia: Maktabah Dahlan t.th), h. 1330

²³ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dira>sat al-Syari'at al-Islam>miyah*, 210

pertemuan itu menimpali: Sesungguhnya orang-orang yang sudah mabuk akan mengigau (*ngelantur*), dan apabila ia sudah *ngelantur* maka ia akan melakukan perbuatan fitnah/*qazaf*. Karena itu, sudihlah kiranya Anda menetapkan *hadd* bagi pelaku minuman keras lebih berat, yakni sebanyak delapan puluh kali dera dengan menganalogikan *hadd khamar* kepada *hadd qazaf*.²⁴

Dari keterangan-keterangan di atas, dapat dipahami bahwa tak satupun nash secara eksplisit, baik dari al-Qur'an maupun dari hadis Nabi saw. yang menjelaskan tentang batasan *hadd khamar* yang dapat dijadikan hujjah oleh sahabat untuk menetapkan hukum yang serupa. Sebab seandainya ada suatu nas yang menjelaskan tentang batasan *hadd khamar*, maka tentu sahabat tidak perlu lagi melakukan musyawarah untuk membicarakan sanksi khamar, mereka juga tidak perlu mempergunakan *ra'yu* (pendapat) untuk menganalogikan pelaku minuman keras dengan pelaku *qazaf*.²⁵

Karena *nash* tidak ada untuk dijadikan hujjah oleh sahabat dalam menetapkan *qadar hadd* bagi pelaku minuman keras, maka keputusan hukum mereka mengalami perubahan sesuai dengan perubahan waktu dan kondisi masyarakat. Umar ibn al-Khaththab menjabat sebagai khalifah, ia menetapkan *hadd khamar* sebanyak empat puluh kali dera, selanjutnya ia menambah sanksi tersebut menjadi enam puluh kali dera, selanjutnya menjadi delapan puluh kali dera. Hal itu ia lakukan (ditempuh) atas dasar suatu pertimbangan sosiologis, bahwa hukuman empat puluh kali dera dan enam puluh kali dera bagi pelaku minuman keras tidak memberikan efek jera. Sehingga sanksi khamar harus terus bertambah sampai sanksi tersebut betul-betul menghentikan mereka dari perbuatan mengkonsumsi minuman keras.

Perubahan hukum dilakukan karena adanya pemahaman terhadap al-Qur'an dan sunnah Rasul, perubahn itu tidak berarti meninggalkan apalagi membatalkan nash-nash al-Qur'an. Karena

²⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dira>sat al-Syari'at al-Isla>miyah*, 211

²⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dira>sat al-Syari'at al-Isla>miyah*, 211

itu, perubahan tidaklah identik dengan pembatalan hukum dalam konsepsi syari'at Islam. Perubahan hukum itu semata-mata dimaksudkan untuk memahami secara kreatif dan sehat tanpa ragu-ragu terhadap *maqasid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'at) itu sendiri.²⁶ Dengan kata lain, perubahan hukum dimaksudkan guna memelihara tujuan syari'at Islam. Hanya saja, tujuan syariat Islam itu terkadang transparan, terkadang tersembunyi yang tidak bisa diketahui kecuali oleh ahli ilmu, hanya mereka yang dapat melihat esensi hukum secara keseluruhan dengan pandangan yang luas dan menghimpun berbagai hukum yang terpisah-pisah sehingga tersingkaplah hikmah atau tujuan syariat tersebut.

Ketidakjelasan tujuan syari'at Islam terkadang menjadikan orang mengigkarnya, sebab mereka meyakini bahwa Allah tidak mungkin membuat syariat yang tidak mengandung kemaslahatan dan kebaikan untuk hamba-hamba-Nya, baik untuk kepentingan individu maupun masyarakat. Karena itu, jika syariat yang dikandungnya itu tidak mempunyai kemaslahatan atau bahkan menghilangkan kemaslahatan, mereka akan menudingnya bukan hukum syara' melainkan hukum yang diselipkan manusia untuk kepentingan temporer yang menyesatkan.²⁷ Padahal, perubahan hukum itu mengandung hikmah, yaitu berupaya mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Untuk mewujudkan kemaslahatan, sehingga dapat dijadikan alasan untuk melakukan suatu perubahan hukum, dapat diperhatikan pernyataan Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi sebagai berikut: "*Tumpuan akhir syariat adalah kemaslahatan, dimana saja ditemukan kemaslahatan, maka disanalah hukum Allah*".²⁸ Hikmah dari perubahan hukum yang pernah dilakukan oleh para sahabat menunjukkan bahwa mereka berusaha menjaga dan menggali esensi syari'at Islam tersebut guna merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia

²⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah fi al-Siyasah wa al-Aqaid wa Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*, h. 20

²⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasat al-Syari'at al-Islamiyah*, h. 159

²⁸ Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, *al-Madkhal ila Ilm Ushul al-Fiqh* (Cet. V; Bairut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1995), h. 16

dan akhirat.²⁹ Untuk mewujudkan itu, maka seorang ahli hukum harus memiliki ketajaman pemikiran agar ia mampu menangkap hikmah dibalik hukum tersebut, karena inti dari hikmah itu tidak lain adalah kemaslahatan itu sendiri.

Ketajaman pemikiran dalam menangkap hikmah hukum tersebut telah ditunjukkan Umar ibn al-Khaththab. Dalam banyak kasus, Umar ibn al-Khaththab memperlihatkan bagaimana perubahan hukum itu harus dilakukan agar kemaslahatan manusia dapat diwujudkan. Praktik ini pula mendorong agar hukum Islam tetap dinamis dalam mengikuti perkembangan zaman. Karena itu, hukum Islam perlu dikembangkan, pemahaman terhadap hukum Islam terus diperbaharui dengan memberikan penafsiran-penafsiran baru terhadap *nash syara'*, yakni dengan cara menggali kemungkinan-kemungkinan lain dalam syariat yang diyakini mengandung hikmah sebagai solusi atas masalah-masalah baru tersebut.

Jadi perubahan hukum dalam Islam dimaksudkan agar syari'at Islam mampu merealisasikan *maqasid* syariat semaksimal mungkin, yaitu terealisasinya kemaslahatan hidup manusia di dunia dan akhirat, perubahan hukum juga dimaksudkan agar syari'at Islam tidak ketinggalan zaman dan agar mampu menjawab permasalahan yang dihadapi masyarakat.³⁰ Apabila syari'at Islam tidak dikembangkan dalam konteks perubahan hukum tersebut, maka syari'at Islam akan ketinggalan zaman dan tidak sesuai dengan masyarakat modern, ia akan ditinggalkan oleh masyarakat karena sudah tidak mampu lagi menjawab permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat. Sebab, hal itu berarti bahwa syari'at Islam tidak lagi mampu memberikan kebahagiaan bagi mereka. Dengan demikian, perubahan hukum dalam Islam itu merupakan tuntutan syari'at Islam itu sendiri, karena syari'at Islam memang diciptakan untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia.

²⁹ Achmad Musyahid, *Melacak Aspek-Aspek Sosiologis dalam Penetapan Hukum Islam*, (Makassar: Alauddin University Press, 2012), h. 33

³⁰ Achmad Musyahid, *Melacak Aspek-Aspek Sosiologis dalam Penetapan Hukum Islam*, h. 34

Pertimbangan Sosiologis Perubahan Hukum Islam

Pemikiran hukum Islam telah berkembang sejak kurun waktu yang cukup lama. Dalam perkembangannya terlihat keragaman yang amat tajam, baik yang berkenaan dengan teori-teori yang bersifat mendasar maupun beberapa aspek khusus yang bersifat parsial.³¹ Keragaman di atas menjadi bukti bahwa hukum Islam dari generasi ke generasi ternyata telah mengalami perubahan dan perkembangan yang cukup signifikan.

Wacana perubahan hukum di kalangan muslim mengalami pro kontra, namun kebanyakan ulama fikih mau menerima kaidah perubahan hukum tersebut. Mereka berbeda pendapat mengenai masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya yang jelas dalam al-Qur'an dan sunnah.³² Dalam konteks agama dan ibadah, semua nas-nas syar'i tetap dan tidak mengalami perubahan karena agama menjadi keharusan yang pasti bagi manusia yang hidup di dunia ini sampai hari kiamat. Karena itu, alasan perubahan waktu dan tempat maupun keadaan tidak ada artinya bagi agama dan ibadah, sebab apa yang sudah ditetapkan akan terus menjadi ketetapan untuk selama-lamanya bagi segala tempat, zaman, dan keadaan.³³ Lain halnya dengan masalah muamalat, para ulama berbeda pendapat antara menolak dan menerimanya.

Pertimbangan sosiologis perubahan hukum dalam Islam sebenarnya telah dijelaskan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyah, yakni karena perubahan waktu, tempat, kondisi, lingkungan, dan tradisi. Namun perkembangan selanjutnya bukan hanya waktu dan tradisi yang melatarbelakangi perubahan hukum Islam, kemaslahatan pun akan memberikan pengaruh terhadap perubahan hukum Islam.

³¹ Robin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosial-Historis Pemikiran Imam Syafi'i* (Malang: UIN Malang Press, 2008), h. 31

³² Achmad Musyahid, *Melacak Aspek-Aspek Sosiologis dalam Penetapan Hukum Islam*, h. 25

³³ Sobhi Mahmassani, *Falsafat al-Tasyri' al-Islami*, dikutip dalam Robin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosial-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, h. 31

Menurut Yusuf al-Qaradhawi, faktor yang melatar belakangi perubahan hukum dalam Islam berkisar pada tiga pertimbangan, yakni pertimbangan kemaslahatan, pertimbangan adat atau kondisi, dan pertimbangan waktu atau tempat. al-Qaradhawi merangkum ketiga factor pertimbangan sosiologis perubahan hukum Islam ini setelah berdasarka berbagai pandangan ulama usul fikih, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Ibn Qayyim al-Jauziyah, al-Qarafi, dan Ibn 'Abidin.³⁴

Pertimbangan sosiologis perubahan hukum Islam yang pertama adalah maslahat. Menurut al-Qaradhawi, maslahat bisa dijadikan sebagai salah satu pertimbangan sosiologis untuk melakukan perubahan hukum dalam Islam. Sebab, kemaslahatan dalam Islam terdiri atas dua jenis, yakni kemaslahatan yang bersifat absolute (abadi) yang tidak mengalami perubahan, dan kemaslahatan temporal yang bisa berubah menurut perubahan waktu dan keadaan. Karena itu, resikonya perubahan hukum yang akan menyertainya, karena dalam menetapkan hukum didasarkan pada beredar dan berputarnya sebuah *illat*.³⁵

Muhammad Hisyam al-Ayyubi menegaskan, apabila nash menetapkan suatu hukum berdasarkan pertimbangan maslahat, maka hukum tersebut akan mengalami perubahan mengikuti perubahan maslahat tersebut yang merupakan dasar pertimbangan hukum tersebut. Ia menyatakan, para sahabat pernah mengalami kasus-kasus semacam ini, mereka kemudian menyelesaikan kasusu-kasus semacam ini dengan cara mengeluarkan fatwa yang “bertolak belakang” dengan petunjuk zhahir nas.³⁶

Kedua, Berdasarkan suatu riwayat, Utsman ibn 'Affan pernah mengeluarkan kebijakan yang berisi tentang perintah

³⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Siyasat al-Syar'iyah fi Dhawi Nushush al-Syari'at wa Maqashidiha* (Cet. III; Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), h. 288

³⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Siyasat al-Syar'iyah fi Dhawi Nushush al-Syari'at wa Maqashidiha*, Cet. III, h. 290

³⁶ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-'Ashri* (Omman: Dar al-Fikr, t.th), h. 211

penangkapan terhadap onta-onta yang berkeliaran yang tidak diketahui pemiliknya, kemudian selanjutnya dijual. Harga dari hasil penjualan onta-onta tersebut kemudian diserahkan kepada pemiliknya setelah mereka datang mencari onta-ontanya.³⁷ Kebijakan Utsman ibn 'Affan tersebut – secara *zhahir*- bertolak belakang dengan kebijakan yang pernah diputuskan oleh Nabi saw. Yakni, kebijakan Nabi tentang larangan penangkapan terhadap onta-onta yang berkeliaran yang tidak diketahui pemiliknya.

Berdasarkan riwayat Imam Bukhari, Nabi saw. pernah ditanya tentang onta-onta yang berkeliaran yang tidak diketahui pemiliknya, apakah onta-onta tersebut diperbolehkan ditangkap sebagai bentuk pengamanan?, Nabi saw. melarang untuk menangkapnya. Sebaliknya, Beliau menginstruksikan kepada sahabat agar membiarkan onta-onta tersebut berkeliaran merumput untuk mencari makanan dan minuman hingga datang sang pemilik menangkapnya.³⁸

Kebijakan Nabi di atas berdasar kepada pertimbangan kemaslahatan. Sebab, masyarakat pada saat itu memiliki kesadaran moral yang tinggi, ketaqwaan dan nilai-nilai *ihsan* mereka sulit tertandingi oleh generasi setelahnya, termasuk hubungan social mereka. Karena itu, kebijakan Nabi membiarkan onta-onta tersebut berkeliaran untuk merumput mencari makanan dan minuman merupakan kebijakan yang berdasar kepada pertimbangan kemaslahatan. Sebab, onta-onta tersebut akan terhindar dari segala bentuk perilaku criminal, seperti pencurian dan sejenisnya.

Akan tetapi, pada saat Utsman ibn 'Affan menjabat sebagai khalifah, kondisi social masyarakat sudah mulai berubah, sebahagian masyarakat sudah mengalami dekadensi moral. Tidak jarang ada di antara mereka yang sudah berani mengambil hak orang lain secara batil, kasus-kasus pencurian sudah sering

³⁷ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-'Ashri*, h. 212

³⁸ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-'Ashri*, h. 212

terjadi. Karena itu, apabila onta-onta tersebut dibiarkan terus berkeliaran (tidak ditangkap), maka dikhawatirkan akan dicuri oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab.

Karena itu, kebijakan Utsman ibn 'Affan memerintahkan penangkapan terhadap onta-onta yang berkeliaran yang tidak diketahui pemiliknya tersebut, juga berdasar kepada pertimbangan maslahat, yakni untuk melindungi harta benda manusia dari pencurian dan sejenisnya.

Pertimbangan sosiologis perubahan hukum Islam yang kedua adalah adat (*'urf*). Ulama sepakat bahwa *'urf* yang tidak bertentangan dengan syara', dapat dijadikan sebagai *hujjah* dalam menetapkan hukum. Menurut al-Qarafi – dari mazhab Maliki-seorang mujtahid dalam menetapkan suatu hukum harus terlebih dahulu meneliti kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat setempat. Sehingga hukum yang ditetapkan itu tidak bertentangan atau tidak menghilangkan kemaslahatan masyarakat tersebut.³⁹

Imam Malik membuat banyak keputusan hukum berdasarkan pada perilaku masyarakat Madinah. Abu Hanifah berbeda tentang persoalan hukum dengan para pengikutnya disebabkan perbedaan adat atau kebiasaan yang berlaku di antara mereka. Selain itu, Imam Syafi'i, ketika pindah ke Mesir, beliau merubah beberapa keputusan hukum yang sebelumnya beliau tetapkan di Baghdad, karena adanya perbedaan adat antara dua tempat tersebut. Dari sinilah kemudian dikatakan bahwa Imam Syafi'i mempunyai *qaul qadim* dan *qaul jadid*.⁴⁰

Berkaitan dengan persoalan ini, Muhammad Atho' Muzhar menjelaskan bahwa tidak perlu dipersoalkan lagi bagaimana *fugaha* masa lalu telah dipengaruhi oleh lingkungan social-budaya mereka dalam menetapkan hukum. Bukti yang paling gamblang adalah bahwa imam Syafi'i pendiri mazhab *Syafi'iyah*,

³⁹ Abdul Aziz Dahlan, et. al, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001) h. 1878,

⁴⁰ Abdu al-Wahhab Khallaf, *Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Da>r al-Millah, 1978), 89

mempunyai *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Banyak keputusan *qaul qadim* yang digantikan atau dirubah oleh *qaul jadid*, karena lebih pantas/lebih sesuai dengan lingkungan social yang baru.⁴¹

Hukum dalam Islam selalu sarat dengan muatan ruang dan waktu yang melingkupinya. Hukum dalam Islam tidak lahir dari ruang hampa, melainkan ia terlahir di tengah dinamika pergulatan kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, setiap produk pemikiran hukum dalam Islam pada dasarnya adalah hasil intraksi antara si pemikir hukum dengan lingkungan sosio-kultural atau sosio-politik yang mengitarinya. Oleh karena itu, produk pemikiran itu sebenarnya bergantung pada lingkungan tersebut.⁴² Kenyataan sejarah ini semakin memperkuat alasan bahwa produk-produk pemikiran yang sering dianggap sebagai hukum Islam itu sebenarnya tidak lebih dari hasil intraksi tersebut.

Masalah selanjutnya adalah apabila '*urf*' yang merupakan landasan suatu produk hukum dalam Islam mengalami perubahan, apakah hukum yang dihasilkan itu ikut mengalami perubahan?

Menurut Muhammad Hisyam al-Ayyubi, persoalan ini telah menyita perhatian banyak ulama. Karena itu, mereka telah menyusun suatu konsep pemikiran tentang keniscayaan suatu hukum mengalami perubahan akibat perubahan '*urf*' yang mendasarinya.⁴³

Hisyam al-Ayyubi mengutip pernyataan al-Qarafi, bahwa setiap produk hukum dalam Islam yang dihasilkan berdasarkan pertimbangan '*urf*' akan mengalami perubahan, apabila '*urf*' yang menjadi landasannya mengalami pergeseran/ perubahan.⁴⁴ al-

⁴¹ Muhammad Atho' Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 109

⁴² Sudirman Tebba, *Sosiologi Hukum Islam* (Cet. I; Yogyakarta: UUI Press, 2003), h. 100

⁴³ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-'Ashri*, h. 218

⁴⁴ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-'Ashri*, h. 218

Qarafi melanjutkan, perubahan hukum tersebut tidak perlu melalui mekanisme ijtihad. Sebab, teori “*suatu hukum dapat mengalami perubahan akibat perubahan ‘urf yang merupakan landasannya*”, sudah merupakan *qaidah fiqhiyah* yang telah dirumuskan dan disepakati oleh ulama. Dengan demikian, kita tinggal mengikuti kaidah/norma yang telah mereka rumuskan itu.⁴⁵

Al-Qarafi memberikan sebuah contoh tentang fatwa Imam Malik yang berdasar pada *‘urf*, yaitu apabila ada sepasang suami-istri bertengkar/berselisih tentang maskawin, dalam kondisi *ba'da dukhul* / istri telah digauli oleh suaminya. Tiap-tiap pihak mengklaim dirinya benar, menurut pengakuan suami, maskawin tersebut sudah diberikan kepada sang istri, sementara pengakuan sang istri, maskawin belum diterima.

Menurut fatwa Imam Malik, pengakuan yang benar/didengarkan ialah pengakuan sang suami, bukan pengakuan istri. al-Qadhi Ismail mengemukakan dasar fatwa Imam Malik ialah *‘urf* penduduk Madinah, yaitu mereka tidak memperkenankan suami menggauli istrinya sebelum ia (suami) menyerahkan maskawin yang telah disepakati secara keseluruhan. al-Qadhi Ismail melanjutkan, kondisi social yang dihadapi oleh Imam Malik berbeda dengan kondisi sosial yang kini kita hadapi saat sekarang. Oleh karena itu, pengakuan yang didengarkan (dianggap benar) untuk saat ini, kata dia, ialah pengakuan sang istri setelah dikuatkan dengan sumpah.⁴⁶

Pertimbangan sosiologis perubahan hukum Islam yang ketiga adalah kondisi atau keadaan. Perubahan hukum karena perubahan waktu dan tempat (kondisi), seperti kondisi perang, kondisi paceklik, dan sebagainya bisa menjadi salah satu pertimbangan sosiologis untuk melakukan perubahan hukum.

⁴⁵ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-Ashri*,h. 218

⁴⁶ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-Ashri*,h. 219

Beberapa riwayat berikut ini bisa dijadikan sebagai *hujjah* untuk mendukung pernyataan tersebut:

1. Nabi saw melarang memotong tangan pencuri pada masa perang, riwayat ini disampaikan oleh al-Tirmizi:

عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ عَنْ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةَ قَالَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تُقَطِّعُ الْأَيْدِيَّ فِي الْغُرُورِ^{٤٧}

Artinya: Dari junada ibn Abi Umayyah dari Busri ibn Artah berkata: Sesungguhnya Nabi saw. bersabda: Tidak dilaksanakan had hukum potong tangan pada masa perang.

Larangan Nabi di atas bertujuan untuk menghindarkan pencuri dari kondisi yang lebih buruk dan lebih dibenci oleh Allah, yakni bergabung dengan musuh-musuh Islam/ kaum *musyrikin* untuk meminta perlindungan kepada mereka, karena kebencian kepada orang-orang Islam. Pendapat ini dipelopori oleh sahaba-sahabat terkemuka Nabi, seperti: Umar ibn Khaththab, Huzaifah, dan lain-lain.

Bahkan menurut Abu Muhammad al-Muqaddasi bahwa pendapat ini merupakan *ijma'* sahabat. Sa'id ibn Mansur meriwayatkan dari "*sunan*"-nya dengan sanadnya dari al-Ahwas ibn Hakim dari ayahnya, bahwasanya Umar ibn al-Khaththab menyampaikan kepada umat Islam agar seorang pimpinan tentara, komandan perang dan siapapun di antara kaum muslimin untuk tidak melaksanakan *had* (hukuman) atas seorang yang melanggar larangan Allah sedang ia dalam kondisi perang, hingga perang tersebut usai. Hal itu dilakukan agar ia tidak dilindungi oleh setan sehingga membawanya kepada kekafiran.⁴⁸

⁴⁷ Abi Isa Muhammad ibn Isa ibn Saurah al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, jilid. III (Bairut: Dar al-Fikr, 2005), h. 13

⁴⁸ Muhammad Hisyam al-Ayyubi, *Al-Ijtihad wa Muqadhayat al-'Ashri*, h. 222

Demikian pula pendapat Imam Ahmad ibn Hanbal, Ishaq ibn Rahawiyah, al-‘Auza’i, dan lai-lain. Mereka berpendapat bahwa *hudud* (sanksi-sanksi agama) tidak dilaksanakan di daerah musuh. Abu Qasim al-Kharaqi menyebutkan di dalam “*Mukhtashar*”-nya, seraya berkata: *Had* (hukuman) atas seorang muslim tidak dilakukan di daerah musuh. Untuk memperkuat uraian ini, disebutkan dalam suatu riwayat,

عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ قَالَ : كُنَّا مَعَ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةٍ فِي الْبَحْرِ فَأُتِيَ بِسَارِقٍ يُقَالُ لَهُ مُصَدَّرٌ قَدْ سَرَقَ بِمُخْتَبَةٍ فَقَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : لَا تُقَطَّعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَقَطَّعْتُهُ⁴⁹

Artinya: *Diriwaayatkan oleh Junadah ibn Abi Umayyah berkata: Kami pernah bersama Busri ibn Arthah di tengah laut (berlayar), kemudian seorang pencuri yang bernama Mishdar dibawa menghadap kepadanya, sebab ia telah mencuri seekor unta betina. Bushri ibn Arthah berkata: Seandainya aku tidak pernah mendengar Rasulullah saw bersabda: “Hukuman potong tangan tidak dilaksanakan pada saat safar (bepergian)”, aku pasti akan memotong tangannya.*

Menanggapi beberapa uraian di atas, Ibn Qayyim al-Jauziyyah berpendapat bahwa sebagian besar tindakan men-*ta’khir*-kan *had* (menangguhkan hukuman) atau bahkan menggugurkan *had* adalah demi kemaslahatan yang lebih kuat,⁵⁰ baik kemaslahatan itu sebagai bagian dari kebutuhan kaum muslimin, atau karena kekhawatiran terhadapnya akan keluar dari Islam (*murtad*) dan menjadi kafir. Menurutnya, bahwa men-*ta’khir*-kan *had* karena suatu tujuan adalah persoalan yang telah ditentukan oleh syari’at, sebagaimana di-*ta’khir*-kannya pada saat hamil dan menyusui, pada saat

⁴⁹ Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, jilid. III, h. 145

⁵⁰ Syamsuddin Muhammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilam al-Muwaqqi’ien ‘an Rabbi al-Alamin*, jilid. III, h. 27

dingin, panas, dan sakit.⁵¹ Penangguhan sanksi ini dilakukan demi kemaslahatan orang yang terhukum dan kemaslahatan Islam.

2. Umar ibn al-Khaththab menggugurkan hukum potong tangan terhadap pencuri, yaitu hukum yang didukung oleh dalil al-Qur'an. Beliau membatalkan pelaksanaan hukuman itu ketika bahaya kelaparan di Jazirah Arab sedang berkecamuk, yaitu pada tahun yang dikenal sebagai tahun *Ramadhan* / paceklik.

Sebagaimana diketahui bahwa pada dasarnya hukum terhadap para pencuri adalah hukum potong tangan dengan berbagai syarat, diantaranya, cukup satu nisab, orang yang mencuri itu *mukallaf*, perbuatan mencuri itu dilakukan atas dasar kehendaknya sendiri, bukan paksaan dari orang lain. Sebab, paksaan itu menghilangkan kehendaknya sendiri yang berarti juga menghilangkan *taklif*, pencuri itu tidak memiliki hak syubhat terhadap barang yang dicurinya itu. Bila syarat di atas terpenuhi maka tidak ada alasan lagi untuk menghindari hukum potong tangan, sebagaimana disebutkan dalam QS.al-Maidah(5): 38.

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُوعًا وَلَعِبًا ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٥٨﴾

Terjemahnya: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”⁵²

Ayat ini merupakan dasar pokok dilakukannya *had* pencurian, sehingga pada masa Rasulullah setiap pelaku pencurian yang mencapai satu *nishab* dikenai hukuman potong tangan. Menurut

⁵¹ Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Qiyas fi Syar'i al-Islami* (Cet. II; t.tp: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1975), h. 157

⁵² Kementerian Agama R.I. *Al-quran dan Terjemahnya*, h. 165.

al-Jaziri, pencuri pertama laki-laki yang dikenakan sanksi berupa potong tangan adalah Khiyar ibn A'dy ibn Naufal ibn Abdi Manaf, sedangkan pencuri perempuan adalah Marrah binti Sufyan ibn Abdi al-Asad. Sedang pada masa Abu Bakar, pencuri yang dipotong tangannya adalah Asma binti 'Umais dan pada masa Umar adalah Ibn Samrah, saudara dari Abd Rahman ibn Samrah.⁵³ Akan tetapi, berdasarkan riwayat di atas Umar ibn al-Khaththab tidak menjatuhkan sanksi hukum potong tangan kepada pencuri, dengan pertimbangan keadaan darurat kebutuhan dan untuk menyelamatkan jiwa masyarakat menjadi dasar utama dalam membatalkan penerapan hukum potong tangan tersebut.⁵⁴ Para ulama mengatakan bahwa itu adalah cara yang tepat untuk menerapkan hukuman, yakni ketika rakyat sedang mengalami paceklik, atau sangat membutuhkan ketersediaan ekonomi.⁵⁵

Umar ibn al-Khaththab tidak menjatuhkan sanksi hukum potong tangan kepada pencuri karena didasari factor sosiologis. Umar ibn al-Khaththab tidak bermaksud melawan *nash* al-Qur'an, tidak juga menafikan syarat-syarat hukum potong tangan sebagaimana dijelaskan dalam hadis. Akan tetapi Umar ibn Khaththab lebih memerhatikan aspek psikososial si pencuri yang sangat terpaksa melakukan pencurian. Keputusan Umar ibn al-Khaththab yang tidak menjatuhkan sanksi hukum potong tangan kepada pencuri ini dilatarbelakangi oleh situasi social. Riwayat-riwayat di atas memberikan bukti kuat bahwa hukum Islam dapat bergeser/ mengalami perubahan akibat perubahan waktu, tempat, dan kondisi masyarakat.

Hal ini membuktikan bahwa hukum dalam Islam berkembang mengikuti roda sejarah social. Sebab, al-Qur'an sudah final, wahyu

⁵³ Abd al-Rahman al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Ala al- Mazahib al-'Arba'ah* jilid. V, (Beirut: Daar al-Fikr, 1972), h. 157.

⁵⁴ Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial: Fatwa Ulama Tentang Masalah: Sosial Keagamaan, Budaya, Politik, Ekonomi, Kedokteran, dan HAM*, h. 41

⁵⁵ Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islam*, (Beirut: al-Intisyar al-'Arabi., 2003), h. 63

telah berhenti, dan Nabi saw. telah berpulang ke pangkua-Nya. Akan tetapi, zaman terus berputar dan persoalan yang dihadapi umat manusia semakin kompleks. Agar hukum Islam tetap eksis mengawal perkembangan social masyarakat, hukum Islam harus adaptatif dan responsive terhadap perkembangan social masyarakat yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Caranya, mencari solusi dan jawaban hukum terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi oleh manusia. Hal ini perlu dilakukan agar hukum Islam mampu mewujudkan kemaslahatan dalam setiap aspek kehidupan manusia di segala tempat dan waktu.

Sebagai ilustrasi, akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dikembangkan oleh manusia setelah melalui riset ilmiah yang cukup panjang dan eksperimen yang rutin dilakukan, kemajuan ilmu kedokteran telah menghasilkan penemuan-penemuan baru yang sangat mencengangkan, yaitu transplantasi organ tubuh manusia, misalnya transplantasi ginjal, jantung, dan sebagainya. Penemuan-penemuan dalam ilmu kedokteran semacam itu belum ada pada zaman Nabi, sahabat, bahkan pada zaman ulama-ulama mazhab terdahulu. Sebab, persoalan-persoalan kedokteran semacam itu, nanti muncul sekitar abad ke-18 yang puncaknya ketika memasuki abad ke-20.

Jika hukum Islam tidak dikembangkan dalam konteks perubahan social, maka hukum Islam akan ketinggalan zaman dan tidak sesuai dengan masyarakat modern, ia akan ditinggalkan oleh masyarakat, karena sudah tidak mampu lagi menjawab permasalahan yang dihadapi oleh masyarakatnya.

Terkait dengan persoalan ini, Yusuf alQaradhawi melandasinya pada kebiasaan Imam Malik yang di antara fatwa-fatwanya selalu berbeda dengan pendahulunya *hatta* dengan pendapat sahabat disebabkan factor perbedaan waktu. Misalnya, fatwa Imam Malik tentang seseorang yang mempunyai sebidang tanah, lalu dia hendak mengalirkan air ke tanahnya yang harus melewati tanah milik orang lain di sebelahnya, menurutnya, sipemilik tanah tidak seharusnya melakukan hal itu. Dalam

hal ini Imam Malik tidak menerapkan kebijakan Umar ibnal-Khaththabyang memperbolehkan mengalirkan air melewati tanah tetangganya.⁵⁶ Hal ini jelas karena keadaannya sudah berubah pada masa Imam Malik dan banyak penyimpangan yang menyebar di masyarakat sehingga ia pun melarangnya.

Penutup

Perubahan hukum dalam Islam mempunyai dasar legitimasi yang kuat dari al-Qur'an, hadis Nabi, dan perilaku sahabat. Tujuan perubahan hukum dalam Islam adalah untuk menetapkan hukum baru yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, yakni dengan cara menjadikan perkembangan baru itu sebagai pertimbangan hukum agar hukum dalam Islam betul-betul mampu merealisasikan tujuan syariat. Hukum yang mampu merealisasikan tujuan syariat adalah hukum yang berpedoman pada prinsip-prinsip al-Qur'an dan sunnah.

Pertimbangan sosiologis perubahan hukum Islam adalah masalah, kondisi (keadaan), dan *urf* (adat). Hukum Islam akan mengalami perubahan dan perkembangan bila ketiga dasar pertimbangan hukum Islam tersebut mengalami perubahan. Oleh karena itu, apabila nash menetapkan suatu hukum berdasarkan pertimbangan masalah, maka hukum tersebut akan mengalami perubahan mengikuti perubahan masalah tersebut yang merupakan dasar pertimbangannya. Kedua, suatu fatwa akan mengalami perubahan karena perubahan waktu dan tempat (kondisi), seperti kondisi perang, kondisi paceklik, dan sebagainya, ketiga; setiap produk hukum Islam yang dihasilkan berdasarkan pertimbangan '*urf*' akan mengalami perubahan, apabila '*urf*' yang menjadi landasannya mengalami pergeseran atau perubahan.

⁵⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Siyasat al-Syar'iyah fi Dhawi Nushush al-Syari'ah wa Maqashidiha*, h.290

Daftar Pustaka

- al-Asymawi, Muhammad Sa'id. *Jauhar al-Islam*. Beirut: al-Intisyar al-'Arabi., 2003.
- al-Ayyubi, Muhammad Hisyam. *Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-'Ashri*. Omman: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad ibn Isma'il ibn Ibrahim ibn al-Mugirah. *Shahih al-Bukhari*, jilid. VI. Cet. I. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf. *al-Madkhal ila Ilm Ushul al-Fiqh*. Cet. V. Bairut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1995.
- al-Jauziyah, Syamsuddin Muhammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in*, jilid. III. Kairo: Dar al-Hadits, 1997.
- al-Jaziri, Abd al-Rahman. *Al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-'Arba'ah*, jilid. V. Beirut: Daar al-Fikr, 1972.
- al-Naisaburi, Abu al-Husain Muslim al-Hajjaj al-Qusyairi. *Shahih Muslim*, jilid. III. Indonesia: Maktabah Dahlan t.th.
- al-Qaradhawi, Yusuf. *Al-Ijtihad al-Muashir Baina al-Indhibath wa al-Infirath*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1993.
- *Al-Siyasat al-Syar'iyah fi Dhawi Nushush al-Syari'at wa Maqashidiha*. Cet. III. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- *Fiqh al-Zakat*, jilid. II. Bairut: Dar al-Fikr, 1992.
- al-Sijistani, Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*, jilid. II. Cet. II. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007.
- al-Tirmidzi, Abi Isa Muhammad ibn Isa ibn Saurah. *Sunan al-Tirmidzi*, jilid. III. Bairut: Dar al-Fikr, 2005.
- Dahlan, et. al, Abdul Aziz. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001.

- Faudah, 'Abdu al-'Azhim. *al-Hukmu Bima Anzalallah*. Cet: I. Kuwait: Dar al-Buhuts al-'Ilmiyah, 1987.
- Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Al-Qiyas fi Syar'i al-Islami*. Cet. II. t.tp: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1975.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: PT. Toha Putra, 2003.
- Khaeruman, Badri. *Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial: Fatwa Ulama Tentang Masalah-Masalah Sosial Keagamaan, Budaya, Politik, Ekonomi, Kedokteran, dan HAM*, Cet. I. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Khallaf, Abdu al-Wahhab. *Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Millah, 1978.
- Musyahid, Achmad. *Melacak Aspek-Aspek Sosiologis dalam Penetapan Hukum Islam*,. Makassar: Alauddin University Press, 2012.
- Muzhar, Muhammad Atho'. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Robin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosial-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Siswanto, Eko. *Deradikalisasi Hukum Islam Dalam Perspektif Maslahat*, Cet. I. Makassar: Alauddin University Press, 2012.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu pengantar*. Yogyakarta: Rajawali, 1986.
- Tebba, Sudirman. *Sosiologi Hukum Islam*. Cet. I; Yogyakarta: UUI Press, 2003.

WABAH COVID-19 SEBAGAI BAGIAN DARI *MAN YAMUTUNA JUMLATAN* (KONTEKS KEWARISAN)

Wahidah

Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin
E-Mail: wahidah.antasari@gmail.com

Pendahuluan

Pandemi covid-19 merupakan salah satu bagian dari wabah yang mematikan banyak orang. Peristiwa kematian secara serentak ini, tentu saja menyisakan duka mendalam bagi keluarga korban yang ditinggalkan, sekaligus mengingatkan kita pada satu tema pembahasan dalam ilmu *faraidh*, yaitu tentang kewarisan mati bersama (*man yamutuna jumlatan*).

Tragedi yang telah menimpa masyarakat dunia di penghujung tahun 2019 ini, menyadarkan kita pada kenyataan tentang bagaimana mengurus dan melanjutkan hak dan kepemilikan si mati (pewaris) kepada ahli warisnya, sebagai akibat hukum yang selanjutnya timbul daripadanya, dan penyelesaiannya diatur oleh hukum waris.

Dalam konteks ilmu *faraidh* (hukum waris Islam), wabah mematikan yang diakibatkan oleh virus covid-19 (corona) ini, ternyata sudah ada dalam perbincangan *fuyaha* di belasan abad yang silam. Ini dapat ditelaah pada pembahasan mereka tentang salah satu bab khususnya yang membicarakan tentang masalah harta warisan yang belum bisa dipastikan bagiannya, meskipun

penyebutannya tidak dalam istilah khusus (kewarisan secara *al Taqdir*).¹

Di dalam pasal khususnya tersebut, terdapat penjelasan mengenai apa dan bagaimana yang harus dilakukan ketika diantara orang-orang yang punya hubungan mewarisi seperti kerabat/keluarga ini, mati secara bersamaan tanpa bisa diketahui sama sekali mana diantara mereka itu yang matinya terdahulu atau terkemudian, karena kematiannya bersifat serempak, tapi bukan dalam istilah “beruntun”.

Sesungguhnya banyak sebab yang menjadikan orang bisa tewas (mati) secara bersamaan dalam satu peristiwa atau pun kejadian yang berbeda. Baik disebabkan oleh musibah jatuhnya pesawat terbang, atau karena karam dan tenggelamnya kapal yang ditumpangi. Termasuk mati karena tertimpa reruntuhan oleh sebab gempa bumi, musibah banjir, keracunan makanan, atau kasus orang yang mati dalam peristiwa peperangan, terbakar, atau wabah-wabah penyakit mematikan sebagaimana virus (covid-19) yang melanda dunia saat ini.

Bertolak dari pandemi virus corona ini, penulis tertarik mengangkat satu tulisan yang diberi judul “Wabah Covid-19 Sebagai Bagian Dari Man Yamutuna Jumlatan (Konteks Kewarisan)”. Dilatarbelakangi oleh keinginan untuk mencerahkan kembali ingatan (perhatian) kita, atau bahkan dijadikan sebagai bahan pertimbangan bagi pihak terkait dalam upaya menyelesaikan kasus kewarisan di tengah keluarga yang terpapar virus ini, maka uraian berikutnya (paling tidak) menjadi sesuatu yang urgen dalam konteks operasional metode perhitungannya.

Dalam setiap peristiwa kematian, maka kita akan berhadapan dengan aturan hukum waris. Terkait peristiwa mati bersama ini, dalam hukum waris Islam (*faraidh*) dikenal beberapa istilah seperti: *al Gharqo*, *al Hadma*, dan *al Harqo*. Konteksnya dengan

¹ Wahidah, “Relasi Setara antara Laki-laki dan Perempuan dalam Kasus Kewarisan Islam (Faraidh),” *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 18, no. 1 (2018): 73.

apa yang menjadi tujuan dari penulisan ini, dirumuskan beberapa permasalahan yang akan di urai dalam sub-sub pembahasan selanjutnya. Mulai dari maksud *man yamutuna jumlatan* sampai kepada ilustrasi contoh penyelesaian kasus kewarisan orang yang mati bersama terkait virus covid-19.

Beberapa Istilah Terkait Mati Bersama

Ilmu *faraidh* melalui salah satu pembahasan pasal khususnya, menyebut tiga peristilahan yang berhubungan dengan matinya (secara bersamaan) orang-orang yang memiliki hubungan saling mewaris. Baik karena hubungan darah ataupun oleh sebab adanya ikatan nikah yang sah (antara pasangan suami dan istri). Yaitu *al Harqo*, *al Hadma*, dan *al Gharqo*.

Al Harqo dimaksudkan dengan pembakaran/kebakaran. Sedangkan *al Hadma* adalah merobohkan, dan *al Gharqo*, artinya tenggelam, mati tenggelam.² Adapun maksud ketiga istilah ini, adalah orang-orang yang mati (secara bersamaan, serentak) oleh sebab terbakar, atau karena keruntuhan bangunan, rumah, gunung, atau mati oleh sebab tenggelam dalam air.

Banyak peristiwa/kejadian meninggalnya seseorang atau secara bersama-sama oleh berbagai musibah yang tidak terbatas pada tiga istilah itu saja. Diantaranya orang bisa saja mati oleh sebab terjadinya gempa bumi dan atau tsunami sebagaimana yang dulu pernah terjadi pada masyarakat Nangro Aceh Darussalam dan Sumatera Utara di penghujung tahun 2004.

Musibah tsunami yang dipicu oleh gempa di bawah dasar laut belasan tahun yang silam ini, secara khusus dapat dihubungkan dengan dua istilah *fiqh* di atas, yaitu *al Hadma* dan *al Gharqo*. Karena dari kejadian itu, ratusan ribu korban manusia telah meninggal disebabkan oleh peristiwa gempa yang merobohkan rumah/bangunan, dan sekaligus menenggelamkan mereka hingga

² Kata *Gharqo* berasal dari bahasa Arab, غرق-غرقا sedangkan *Hadma*, dari kata هدم-هدم. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab Indonesia*, Pustaka Prograsif, Surabaya, 1997, hal. 1003 dan 1495.

mati secara serempak antara orang-orang yang saling memiliki hubungan mewaris. Karena musibah dan korbannya terjadi diantara sesama keluarga.

Mati bersama antara orang-orang yang memiliki hubungan kerabat ini, pada dasarnya tidak terbatas pada tiga sebab (istilah) di atas saja. Sebab ia mempunyai makna yang luas, dan keluasan pengertian tersebut bisa saja dibawa kepada sebuah penafsiran terhadap “seluruh bentuk dan peristiwa kematian yang menewaskan orang secara bersama-sama/serentak.”³

Sebagaimana halnya mati karena keracunan makanan dan minuman, mati dalam peperangan, musibah banjir, ataupun wabah penyakit yang menimpa suatu keluarga dan masyarakat, seperti *tha'un 'amwas* (yang pernah terjadi) dimasa sahabat Nabi, termasuk pandemi virus covid-19 yang saat ini telah mewabah di berbagai belahan dunia, dan pada kenyataannya dalam kasus-kasus ini, ditemui kematian yang menewaskan satu keluarga sekaligus.⁴

Atas dasar ini, maka peristiwa mati bersama antara sesama orang yang mempunyai hubungan saling mewarisi dapat dikorelasikan dengan wabah covid-19 (corona), yang sampai saat ini masih belum bisa diketahui atau dipastikan kapan akan berakhirnya. Padahal sampai hari ini, kematian oleh sebab virus ini sudah melebihi jumlah ratusan ribu jiwa manusia. Tercatat per tanggal 15 Mei 2020, jumlah total yang dikonfirmasi meninggal dunia melebihi 300.000 jiwa. Amerika Serikat dan Inggris tertinggi, disusul Italia, Spanyol dan Prancis.⁵

³ Namun pengertian ini harus dibedakan dengan istilah mati “beruntun” karena di dalamnya terdapat jeda waktu kematian antara yang satu dengan yang lain (Lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia).

⁴ “<https://kabar24.bisnis.com/read/20200404/19/1222379/virus-corona-habiskan-satu-keluarga-di-italia>,” t.t. Lihat juga situs lainnya terkait beberapa kasus kematian satu keluarga (pasangan suami istri, sesama saudara) akibat virus covid-19.

⁵ <https://www.bbc.com/indonesia/dunia-52671341>

Penentuan Hidup dan Matinya Seseorang

Proses kewarisan (waris mewarisi) dalam ilmu *faraidh*, baru bisa terjadi jika sudah terpenuhinya rukun dan syarat. Yaitu matinya pewaris (*al muwarrits*), hidupnya ahli waris pada saat matinya pewaris, dan adanya harta peninggalan yang sudah “bersih” dari segala hal yang bersangkutan paut dengannya. Seperti biaya-biaya *tajhiez al mayyit*,⁶ pelunasan utang,⁷ dan pelaksanaan wasiat pewaris yang tidak melebihi kadar atau batas maksimalnya.

Adapun syarat yang menjadi standar sah tidaknya kewarisan itu dilakukan, masih diikat oleh beberapa persyaratan lainnya, seperti diantaranya, adalah terdapatnya hubungan (*asbab al irtsi*) antara si pewaris dengan ahli waris, dan tidak terdapatnya halangan yang dapat mencegah atau menggugurkan hak kewarisan seseorang ahli waris. Baik oleh sebab sifat⁸ ataupun oleh sebab adanya orang.⁹

Kaitannya dengan peristiwa wabah covid-19 ini, jika ditemui ada kasus satu keluarga atau pasangan suami isteri yang mati bersama, tanpa dapat diketahui mana diantara mereka yang meninggal lebih dahulu dan mana yang terkemudian, maka “dihukumkanlah” mereka ini sebagai orang yang telah mati bersama (*man yamutuna jumlatan*). Antara mereka tidak berlaku lagi waris mewarisi. Karena dalam kasus tersebut, tidak bisa diketahui mana ahli warisnya dan siapa pewarisnya.

⁶ *Tajhiez al mayyit*, adalah pengurusan/penyelenggaraan jenazah. Biaya yang dikeluarkan hanya terbatas pada: memandikan, mengkafani, mensholatkan, dan menguburkan saja, dan tidak termasuk biaya-biaya “ritual arwahan” yang banyak dipraktikkan masyarakat muslim.

⁷ Baik utang kepada Allah (*daen al Allah*) dan utang kepada manusia (*daen al 'ibad*).

⁸ Seperti budak, pembunuh, dan perbedaan agama (termasuk murtad). Lihat Muhammad bin Salim bin Hafizh bin Abdillah bin al Syaikh Abi Bakar ibn Salim al 'Alawy al Husainy al Tarimy, *Takmilat Zubdat al Hadits fi Fiqh al Mawarits*, al Haramain Sinqafurat-Jaddah Indonesia, hal. 8-9. Orang yang terhalang oleh sebab sifat ini, disebut dengan istilah *mamnu'* (*mahrum*).

⁹ Orang yang lebih dekat hubungan, derajat, dan kekuatan kekerabatannya dengan pewaris. Untuk ini dikenal kemudian istilah *mahjub*, sebagai sebutan terhadap orang yang “terhijab hirman.”

Syarat ahli waris, adalah hidup pada saat matinya pewaris,¹⁰ sedangkan dalam kasus ini, yang demikian tidak bisa dibuktikan. Maka meskipun dalam konteks ini kematian pewarisnya dapat ditentukan secara *hakiky*,¹¹ namun proses kewarisan (waris mewarisi) tetap saja tidak bisa dilakukan, karena sebagian syaratnya tidak terpenuhi. Karena pada saat yang bersamaan, “calon ahli waris” juga diketahui kematiannya secara jelas (diketahui dan disaksikan orang banyak).

Kaidah Penyelesaian Warisan *Man Yamutuna Jumlatan*

Man yamutuna jumlatan, adalah sebutan terhadap orang-orang yang matinya secara bersamaan (serempak). Baik mereka ini terdiri dari dua orang atau lebih, dan mereka adalah orang-orang yang tadinya memiliki hubungan saling mewaris. Tetapi karena adanya peristiwa musibah, bencana, malapetaka, ataupun wabah penyakit (pandemi) yang menyerang, mereka pun kemudian tewas bersama-sama, tanpa ada saksi yang melihat dan mengetahui siapa diantara mereka yang matinya terdahulu dan hidupnya lebih kemudian.

Atas dasar ini, dalam ilmu *faraidh* terdapat suatu ketentuan yang berlaku dalam konteks penyelesaian harta warisannya, yaitu antara mereka yang mati bersama ini “tidak saling mewarisi, tidak ada hak waris antara mereka”. Baik kematiannya sebagai akibat peperangan, terbakar, tertimpa reruntuhan, tenggelam, keracunan makanan dan minuman, ataupun malapetaka lainnya, seperti terserang wabah penyakit mematikan sebagaimana halnya *tha'un amwas*¹², atau virus covid-19 (corona).

¹⁰ Penentuan hidup dan matinya pewaris dapat diketahui secara *hakiky* atau *hukmy*. Lihat Muhammad Ali al Shabuny, *al Mawarits fi al Syariat al Islamiyyah fi Dhau-i al Kitab wa al Sunnah*, Dar al Kutub al Islamiyyah, hal. 34.

¹¹ Yaitu jelas kematiannya. Dapat dilihat, diketahui dan atau dibuktikan dengan (sekurang-kurangnya) dua orang saksi.

¹² “<https://republika.co.id/tag/wabah-thaun>, lihat juga situs lainnya, seperti diantaranya, “<https://akurat.co/news/id-1073592-read-kisah-berakhirnya-wabah-thaun-amwas-di-wilayah-syam>,” t.t.

Sesuai dengan kaidah yang telah ditetapkan fukaha bahwa: “Tidaklah bisa saling mewarisi antara orang yang tenggelam dan tertimpa reruntuhan. Demikian pula dengan dua orang yang binasa karena suatu peristiwa.” Ketentuan ini ditetapkan oleh sebab tidak terpenuhinya sebagian dari *syuruth al irts*. Seperti tidak diketahuinya secara jelas tentang hidupnya ahli waris pada saat kematian pewaris (*al muwarrits*).¹³ Ketentuan ini kemudian mereka gambarkan dalam bentuk ungkapan bait-bait syair:

<p>أحداث عما لجميع كالحرق فلا تورث زاهقا من زاهق فهكذا القول السديد الصائب¹⁴</p>	<p>وإن يمت قوم بهدم أو غرق ولم يكن يعلم حال السابق وعد هم كأنهما جانب</p>
---	---

“Jika sekelompok orang mati disebabkan oleh tertimpa reruntuhan, atau tenggelam, atau kejadian (malapetaka) yang menimpa semuanya seperti kebakaran, dan tidak diketahui keadaan mana orang yang lebih terdahulu (dari mereka), maka tidaklah mewarisi diantara orang yang tewas dari mereka. Anggaplah mereka itu seolah-olah orang asing (orang lain). Maka yang demikian inilah pendapat yang tepat lagi benar”.

Pendapat Fukaha Tentang Warisan Man Yamutuna Jumlatan

Sesuai dengan ketentuan rukun dan syarat kewarisan (sebagaimana disebutkan terdahulu), bahwa hidupnya ahli waris pada saat matinya pewaris, merupakan salah satu syarat yang

¹³ Hukum (ketentuan) ini disepakati secara *ijma'*. Lihat Al Kaff, Hasan bin Ahmad bin Muhammad, *al Taqriraat al Sadiidat fi al Masaail al Mufidat, Qism al Buyu' wa al Faraidh*, Dar al Mirats al Nabawy, cet pertama, 1434 H. – 2013 M., hal. 281. Padahal adanya jeda waktu meskipun hanya sesaat, seperti bayi yang lahir dalam keadaan bersuara (bernyawa, menangis/berteriak), dan sesudah itu ia meninggal, maka bayi tersebut sudah bisa diberi hak warisnya.

¹⁴ Muhammad Ali al Shabuny, *al Mawarits fi al Syariat al Islamiyyah fi Dhau-i al Kitab wa al Sunnah*, Dar al Kutub al Islamiyyah, hal. 190.

menjadi standar sah tidaknya warisan itu dibagikan, selain adanya *tirkah* yang sudah “bersih” menjadi *mauruts* dan siap dibagikan.

Oleh karena persyaratan ini tidak bisa dipenuhi dalam konteks kewarisannya, maka jika terjadi suatu musibah atau malapetaka, dan membawa korban kematian secara serentak/bersama antara “waris pewaris”, termasuk pandemi virus covid-19¹⁵ yang saat ini sudah mewabah di dunia luas, *fukaha* berpendapat bahwa:

1. Tidak saling mewarisi

Antara mereka yang mati dan mempunyai hubungan mewaris ini, satu sama lainnya tidak bisa saling waris mewarisi. Harta milik masing-masing “pewaris” diserahkan kepada ahli warisnya masing-masing. Adapun antara pasangan suami istri atau satu keluarga yang tewas akibat virus covid-19 ini (misalnya), maka tidak ada teknis perhitungan hak warisnya sebagaimana ketentuan *faraidh*. Harta istri atau suami diserahkan kepada masing-masing ahli warisnya. Jika mereka tidak memiliki ahli waris (kerabat), maka harta tersebut diserahkan kepada *Baitul Maal*.¹⁶

Senada dengan pendapat pertama ini, Kitab Undang-Undang Hukum Warisan (KUHW) Mesir tahun 1943 juga mencantumkan ketentuan ini dalam pasal (3) nya yang menyatakan bahwa:

إذ مات إثنان ولم يعلم أيهما مات أولاً فلا إستحقاق لأحدهما في
تركة الآخر سواء كان موتهما في حادث واحد أم لا .

¹⁵ Maksud dan penularannya dapat dilihat pada “<https://www.alodokter.com/virus-corona>,” t.t.

¹⁶ Sebagaimana pendapat *fukaha* dan imam madzhab seperti Imam Abu Hanifah, *fukaha* Madinah bersama para pengikutnya, Imam Malik dan Imam Syafi’iy. *Baitul Maal* yang dimaksud adalah Balai Harta Keagamaan, yang salah satu fungsinya, menerima dan mendistribusikan harta untuk kepentingan kaum muslimin.

“Jika meninggal dua orang, dan tidak diketahui siapa diantara keduanya itu mana yang mati terdahulu, maka tidak hak bagi salah satu dari keduanya terhadap harta peninggalan yang lain, baik kematiannya keduanya tersebut (terjadi) dalam satu peristiwa (yang sama) ataupun tidak”¹⁷

Pendapat pertama dari jumbuh *fukaha* ini berdalil (dikuatkan) kepada *atsar* yang diriwayatkan oleh Kharijah bin Zaid bin Tsabit dan ayahnya yang menyatakan bahwa:

أمرني أبو بكر ابن الصديق بتوريث أهل اليمامة فورثت الأحياء من
الأموات ولم أورث الأموات بعضهم من بعض، وأمرني عمر رضی
الله عنه بتوريث أهل طاعون عمواس، وكانت القبيلة تموت بأسرها،
فورثت الأحياء من الأموات ولم أورث بعضهم من بعض.¹⁸

“Telah memerintahkan kepadaku Abu Bakar al Shiddieq untuk membagikan harta warisan (korban) pada perang Yamamah. Kemudian aku membagikan (harta warisan tersebut) kepada keluarga (korban) yang masih hidup dan aku tidak membagikan (warisan tersebut) kepada (korban yang mati) itu satu sama lain. Umar ra. juga memerintahkan kepadaku untuk membagikan harta warisan (para korban) penyakit tha’un ‘amwas yang mana pada saat itu para qabilah mati oleh karenanya. Maka aku pun membagikan (warisan tersebut) kepada (keluarga korban) yang masih hidup, dan aku tidak membagikan (warisan tersebut) kepada (para korban) itu satu sama lain.”

¹⁷ Lihat Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, PT. Alma’arif, Bandung, cetakan ke 10, hal. 521.

¹⁸ Al Bajuri, *Hasyiyah al Syaikh Ibrahim ‘ala Syarh al Syansyury fi ‘Ilmi al Faraidh*, Sinqafurat-Jaddah, Indonesia: Al Haramain, 16 Mei 2006 M/18 Rabi’al Tsani 1427 H. Cet. Pertama, hal. 317.

Selain dalil tersebut, jumbuh juga memberikan argumen lain, bahwa tidak cukup alasan untuk bisa memindahkan warisan tersebut kepada para korban (mati bersama). Karena sebab-sebab untuk memiliki dan memindahkan harta warisan tersebut kepada mereka (para korban yang memiliki hubungan mewaris) satu sama lain, tidak diketahui secara yakin, terkait tidak bisa diketahuinya mana diantara mereka ini yang matinya terdahulu dan mana yang terkemudian.

Dalam hukum waris Islam (*faraidh*), perpindahan kepemilikan harta melalui jalan pewarisan ini, harus didasari oleh sebab yang meyakinkan. Oleh sebab kenyataan (dalam kasus ini) adalah sebaliknya, maka kepemilikan tersebut tidak bisa dipindahkan dengan jalan *syak* (keraguan). Selain itu, alasan pendapat pertama ini juga diperkuat dengan didasarkan pada kenyataan, bahwa “tidak ada jalan untuk bisa mengambil alih milik pewarisnya” sedang mereka sendiri tidak hidup pada saat matinya pewaris.

2. Saling mewarisi

Pendapat kedua¹⁹ ini berpandangan lain, bahwa mereka (mati bersama) bisa saja saling waris mewarisi satu sama lain. Tetapi hanya pada “benda yang ada pada mereka bukan pada harta benda yang mereka warisi dari salah satu pihak”. Pendapat ini pun masih bersyarat dengan “selama tidak terjadi daku-mendaku antara ahli waris masing-masing tentang terakhirnya kematian pewaris mereka”.

Jika (dalam kasus mati bersama) syarat tersebut terjadi, baik dengan atau tanpa bukti, dan masing-masing pihak saling menolak, maka dalam keadaan seperti ini, pendapat kelompok kedua ini pun, sesuai atau sepakat dengan pendapat kelompok pertama yang bersumber dari sahabat Nabi Muhammad Saw., yaitu Zaid bin Tsabit ra.

¹⁹ Dipelopori oleh Ali bin Abi Thalib, dan kemudian diikuti oleh al Syuraih dan al Sya'by, Imam Ahmad bin Hanbal, Iyas, 'Atha, al Hasan dan Ibnu Abi Laila.

Contoh dan Penyelesaian Kasus Kewarisan *Man Yamutuna Jumlatan*

Kaitannya dengan peristiwa wabah covid-19 yang terjadi saat ini, senyatanya memang tidak ditemui adanya informasi terkait kasus satu keluarga meninggal dalam waktu yang bersamaan tanpa diketahui mana diantara mereka yang mati terdahulu dan yang terkemudian untuk bisa dihubungkan dengan kasus *man yamutuna jumlatan* sebagaimana yang dimaksud dalam konteks kewarisan Islam (*faraidh*).

Kalaupun ada, kematiannya masih memiliki jeda waktu dua atau tiga hari sesudahnya.²⁰ Sebagaimana halnya dengan kasus meninggalnya dua orang perempuan bersaudara di Inggris, yaitu si kembar Katty Davis (21 April 2020) dan Emma Davis (24 April 2020). Sama halnya dengan dua keluarga lainnya di Italia dan Florida Amerika Serikat.

Di Lombardy Italia, satu keluarga meninggal dunia, mereka terdiri dari ayah, ibu, dan dua orang anak mereka. Meninggal lebih dahulu adalah (ayah) Alfredo Bertucci pada 27 Maret 2020, baru disusul kedua anaknya Daniele dan Claudio, kemudian istri Alfredo, yaitu Angela Albergati yang meninggal pada 1 April 2020.

Sedangkan di Florida AS, Mario Mayorga Jr. (petugas medis) meninggal pada tanggal 26 April 2020, menyusul kedua orang tuanya yang sudah mendahuluinya. (ayahnya meninggal pada tanggal 10 april 2020, dan sembilan hari sesudahnya, ibunya Esperanza Mayorga juga meninggal) akibat virus covid-19.

Di Florida Amerika Serikat ini juga, ditemui pasangan suami istri (Stuart dan Adriana Baker) yang meninggal hanya dengan selisih waktu enam menit saja.²¹ Untuk kasus

²⁰ Penyelesaian kasus kewarisannya, bukan dihubungkan pada kewarisan *man yamutuna jumlatan* (mati bersama). Masih berlaku penyelesaian kasus kewarisan biasa.

²¹ Lihat <https://www.pikiran-rakyat.com>.

di Indonesia, pasangan suami istri yang meninggal akibat virus corona ini, ada di kota Surabaya, Lampung dan Riau.²² Tragisnya pasangan suami istri di Surabaya ini, istrinya adalah seorang perawat di sebuah rumah sakit yang sedang hamil.

Keseluruhan data dan informasi sementara terkait kasus kematian keluarga akibat covid-19, baik yang di dalam maupun yang di luar negeri, sampai saat ini belum diketahui adanya korban kematian dalam waktu yang bersamaan dan tidak diketahui siapa diantara mereka itu yang mati terdahulu dan terkemudian antara orang-orang yang memiliki hubungan kerabat (keluarga) dan sebab nikah tersebut.

Sehingga untuk contoh penyelesaian kasus kewarisan mati bersama akibat wabah covid-19, ini penulis hanya bisa mengillustrasikan contohnya dalam bentuk “pengandaian” saja. Misal, jika dua orang bersaudara (kakak beradik) meninggal bersama dalam musibah covid-19, tanpa bisa diketahui mana diantara mereka ini yang terdahulu dan terkemudian matinya, maka di “hukumkanlah” mereka sebagai orang yang mati bersama (*man yamutuna jumlatan*).

Jika kakak beradik (laki-laki) ini masing-masing memiliki ahli waris dan harta warisan sebagaimana matriks berikut:

No	Pewaris	Ahli waris	Harta Warisan
1	Kakak	Ibu, 1 anak perempuan, dan seorang paman (<i>'amm</i>)	Rp. 360.000.000,-
2	Adik	Ibu, 1 anak perempuan, dan seorang paman (<i>'amm</i>)	Rp. 180.000.000,-

²² Lihat <https://regional.kompas.com>.; <https://www.merdeka.com>; <https://kumparan.com>; <https://m.goriau.com>; <https://www.tribunnews.com>. Baca juga <https://www.bbc.com> Indonesia;

Maka sebagaimana pendapat dua kelompok *fukaha*,²³ penyelesaian kasus kewarisannya, dapat dijelaskan sebagaimana matriks di bawah ini:

a. Menurut pendapat fukaha kelompok pertama

Ahli Waris	Fardh	Asal Masalah ¹ = 6	Harta Warisan (Rp.360.000.000,-) Bagian yang diterima
Ibu	1/6	1/6 x Rp.360.000.000,-	Rp. 60.000.000,-
1 orang anak perempuan	½	3/6 x Rp.360.000.000,-	Rp.180.000.000,-
Paman	Ashobah	2/6 x Rp.360.000.000,-	Rp.120.000.000,-
Penyelesaian pembagian harta warisan kakak.			

Ahli Waris	Fardh	Asal Masalah = 6	Harta Warisan (Rp.360.000.000,-) Bagian yang diterima
Ibu	1/6	1/6 x Rp.180.000.000,-	Rp. 30.000.000,-
1 orang anak perempuan	½	3/6 x Rp.180.000.000,-	Rp. 90.000.000,-
Paman	Ashobah	2/6 x Rp.180.000.000,-	Rp. 60.000.000,-
Penyelesaian pembagian harta warisan adik.			

Ahli waris kakak beradik yang meninggal bersama ini, memiliki ahli waris yang sama orangnya, yaitu ibu dan paman. Sehingga mereka ini mendapat warisan sebanyak dua kali, senilai yang tertera pada kedua matrik di atas. Ibu (Rp.60.000.000,- + Rp.30.000.000,-), sedangkan paman (Rp.120.000.00,- + Rp. 60.000.000,-). Adapun anak

²³ Pendapat pertama dari Zaid bin Tsabit, sedang pendapat kelompok kedua, adalah dari Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Mas'ud dalam salah satu riwayat.

perempuan dari dua matriks tersebut, orangnya berbeda, yaitu (anak perempuan kakak pada matriks pertama, dan anak perempuan adik pada matriks kedua).

Namun ketika dilakukan perhitungan kembali menyesuaikan dengan kenyataan, bahwa dua orang kakak beradik ini sama-sama meninggal dunia, dan dalam teknis operasionalnya maka paman akan *terhijab hirman*²⁴ (menurut pendapat kedua). Dalam keadaan seperti ini, penyelesaian hak waris ibu dan kedua anak perempuan kakak beradik ini pun menjadi berubah (lihat sebagaimana matrik di bawah).

b. Menurut pendapat fukaha kelompok kedua

Ahli Waris	Fardh	Asal Masalah = 6	Harta Warisan (Rp.360.000.000,-) Bagian yang diterima
Ibu	1/6	1/6 x Rp.360.000.000,-	Rp. 60.000.000,-
1 orang anak perempuan	½	3/6 x Rp.360.000.000,-	Rp.180.000.000,-
Adik (laki-laki)	Ashobah	2/6 x Rp.360.000.000,-	Rp.120.000.000,-
Paman	Mahjub	Tidak mendapat apa-apa, lantaran <i>dihijab</i> oleh adik (laki-laki) oleh pewaris.	

Jika kakak “dihukumkan” meninggal lebih dahulu.

Ahli Waris	Fardh	Asal Masalah = 6	Harta Warisan (Rp.180.000.000,-) Bagian yang diterima
Ibu	1/6	1/6 x Rp.180.000.000,-	Rp. 30.000.000,-

²⁴ Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqhu al Sunnah*, al Maktabah al ‘Ashriyah, jilid ketiga, hal. 315. *Hijab hirman* dimaksudkan dengan tercegahnya seseorang waris untuk mendapatkan haknya dengan sebab adanya halangan-halangan kewarisan, seperti pembunuhan. Secara umum, biasanya *hijab hirman* dimaksudkan dengan terhalangnya mewarisi oleh sebab adanya ahli waris yang lebih dekat hubungan kekerabatannya dengan pewaris.

1 orang anak perempuan	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{6} \times \text{Rp.180.000.000,-}$	Rp. 90.000.000,-
Kakak (laki-laki)	Ashobah	$\frac{2}{6} \times \text{Rp.180.000.000,-}$	Rp. 60.000.000,-
Paman	Mahjub	Tidak mendapat apa-apa, lantaran <i>dihijab</i> oleh kakak (laki-laki) oleh pewaris	

Jika adik “dihukumkan” meninggal lebih dahulu

Teknis perhitungan seperti ini tentu saja tidak diberlakukan sebagaimana matriks di atas, karena pada kenyataannya kakak beradik tersebut “dihukumkam” sebagai *man yamutuna jumlatan* (orang yang mati bersama). Masing-masing kakak beradik tersebut masih mempunyai harta warisan (hasil dari saling mewarisi antara mereka satu sama lain). Maka sisa tersebut, diwariskan kembali kepada ibu dan masing-masing anak perempuan mereka. Secara operasional perolehan ahli waris kakak beradik ini dapat dijelaskan sebagaimana matrik berikut:

- 1) Warisan kakak yang diterima dari adik laki-laknya Rp.60.000.000,-

Ibu	$\frac{1}{6}$	$\frac{1}{6} \times \text{Rp.60.000.000,-}$	Rp. 10.000.000,-
1 orang anak perempuan	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{6} \times \text{Rp.60.000.000,-}$	Rp. 30.000.000,-
Paman ('amm)	Ashobah	$\frac{2}{6} \times \text{Rp.60.000.000,-}$	Rp. 20.000.000,-

- 2) Warisan adik yang diterima dari kakak laki-laknya Rp.120.000.000,-

Ibu	$\frac{1}{6}$	$\frac{1}{6} \times \text{Rp.120.000.000,-}$	Rp. 20.000.000,-
1 orang anak perempuan	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{6} \times \text{Rp.120.000.000,-}$	Rp. 60.000.000,-
Paman ('amm)	Ashobah	$\frac{2}{6} \times \text{Rp.120.000.000,-}$	Rp. 40.000.000,-

Sesuai dengan kaidah penyelesaian kasus kewarisan *man yamutuna jumlatan* atas ilustrasi kasus kakak beradik yang

mati bersama di atas, maka penyelesaian akhir pembagian warisan mereka adalah:

Ahli waris	Pewaris		Total Penerimaan
	Kakak Penerimaan	Adik Penerimaan	
Ibu*	Rp. 60.000.000,- Rp. 10.000.000,-	Rp. 30.000.000,- Rp. 20.000.000,-	Rp.120.000.000,-
Anak Pr. kakak**	Rp.180.000.000,- Rp. 30.000.000,-	-	Rp.210.000.000,-
Anak Pr. adik	-	Rp. 90.000.000,- Rp. 60.000.000,-	Rp.150.000.000,-
Paman ('amm)	Rp. 20.000.000,-	Rp. 40.000.000,-	Rp. 60.000.000,-
Harta warisan	Rp.360.000.000,-	Rp. 180.000.000,-	Rp.540.000.000,-

*Ibu mendapat warisan sebanyak empat kali, yaitu pada saat kematian: anak tertuanya, kemudian anak termuda, dan dua kalinya pada saat kakak beradik tersebut "dihukumkan" meninggal lebih dahulu. **Masing-masing anak perempuan pewaris, mendapat haknya sebanyak dua kali, yaitu: ketika ayahnya (kakak/adik) meninggal dunia, dan ketika dua bersaudara "dihukumkan" meninggal lebih dahulu".

Analisis

Wabah covid-19 merupakan satu diantara musibah mematikan dan banyak memakan korban. Pandemi jenis ini juga merupakan satu permasalahan yang sangat memungkinkan di dalamnya terdapat peristiwa kematian yang menewaskan sesama kerabat/keluarga (orang-orang yang memiliki hubungan nikah atau nasab/pertalian darah). Hubungan ini merupakan dua dari tiga sebab orang berhak saling mewarisi sebagai akibat hukum yang timbul dari peristiwa kematian seseorang.

Selain ketakutan, duka mendalam tentu saja sangat dirasakan oleh keluarga yang ditinggalkan. Namun persoalan tersebut tidak berhenti sampai di sini saja, karena selaku umat muslim ada kewajiban-kewajiban lain yang harus diselesaikan terkait kematian tersebut. Mulai dari perawatan (ketika sakit), penyelenggaraan jenazahnya (jika korban meninggal) sampai kepada proses penyelesaian pembagian harta warisan yang ditinggalkan.²⁵

Waris mewarisi bisa terjadi dan dilakukan penyelesaiannya, jika sudah terpenuhi rukun dan syaratnya. Yaitu kejelasan matinya pewaris (*al muwarrits*), hidupnya ahli waris, dan terdapatnya harta peninggalan yang sudah “bersih”. Kaitannya dengan kasus kematian secara serempak (bersama) diantara orang-orang yang memiliki hubungan mewaris ini, maka syarat hidupnya ahli waris pada saat kematian pewaris, tidak bisa dipenuhi.

Orang-orang yang memiliki hubungan mewaris, baik karena sebab nikah atau nasab, dan kemudian mereka tewas bersama tanpa bisa diketahui mana yang terdahulu matinya, dan mana yang terkemudian hidupnya, maka “dihukumkanlah” mereka sebagai *man yamutuna jumlatan*. Dalam konteks ini berlaku suatu kaidah hukum bahwa “Antara mereka yang mati bersama tidak saling mewarisi satu sama lainnya.” Harta peninggalan mereka diserahkan kepada ahli waris masing-masing.

Banyak sebab yang menjadikan orang bisa mati secara serentak, seperti halnya peristiwa kebakaran, tertimpa reruntuhan, atau tenggelam. Tiga persoalan ini dalam ilmu *faraidh* sudah dikenal istilahnya dengan *al Harqo*, *al Hadma*, dan *al Gharqo*.²⁶ Meskipun demikian, perluasan pengertian untuk kasus mati bersama ini, oleh hukum waris Islam, tidak terbatas/

²⁵ Lihat Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, buku II Bab II “Ahli Waris” pasal (175).

²⁶ Tampaknya di setiap literature *faraidh*, ketika membahas persoalan kewarisan mati bersama ini, memang selalu memberikan judul tulisannya dengan pasal khusus mengenai tiga istilah ini (*Al Gharqo*, *al Harqa*, dan *al Hadma*). Lihat misalnya Abdul Hamid, Muhammad Muhyiddin, *Ahkam Al*

dibatasi pada tiga istilah ini saja. Karena segala macam dan bentuk kejadian (musibah, malapetaka) yang pada akhirnya menewaskan mereka secara bersamaan, masuk dalam pengertian *man yamutuna jumlatan*.

Tidak terkecuali dengan wabah covid-19 yang telah menimbulkan ratusan ribu korban tewas (meninggal dunia). Di dalamnya terdapat beberapa peristiwa kematian yang merenggut nyawa satu keluarga, atau sesama saudara dalam ikatan nasab (hubungan darah), termasuk pasangan suami istri. Mereka yang (tadinya) seharusnya saling mewarisi karena kematian salah satu anggota keluarganya, tetapi menjadi berbalik “tidak saling mewarisi” karena suatu kaidah/ketentuan *وعدمهم كأنهم أجاناب*

Berdalil kepada *atsar* Nabi yang diriwayatkan dari Kharijah bin Zaid bin Tsabit, kaidah bahwa mereka itu “seolah-olah orang lain” dan tidak ada alasan yang bisa dihubungkan untuk menyatakan terjadinya sebab-sebab kewarisan karena tidak diketahui secara yakin, serta tidak ada jalan untuk bisa mengambil alih milik pewarisnya, karena dia sendiri tidak hidup pada saat matinya pewaris.²⁷

Wabah covid-19 meskipun masuk dalam lingkup *man yamutuna jumlatan*, namun konteksnya dalam kewarisan, pada kenyataannya tidak ditemui kasus kematian satu keluarga yang merenggut nyawa mereka dalam waktu yang bersamaan. Sebab masih terdapat jeda waktu (dua hari, tiga hari, mingguan atau bahkan bulanan) atau dalam hitungan menit saja antara kematian pewaris dan ahli waris.

Meskipun demikian, kemungkinan besar kasus serupa ini bisa saja menyisakan permasalahan kewarisan *man yamutuna jumlatan*, sebagaimana yang pernah terjadi pada masa sahabat terkait melandanya kasus wabah besar *tha'un 'amwas*. Terbukti

Mawarits fi al Syariat al Islamiyyah ala Madzahib al Aimmah al Arba'ah, Dar al Kitab al Araby. Cet pertama, 1404 H. – 1984 M., hal. 197.

²⁷ Maka pendapat kelompok pertama dari *fukaha* Madinah, dan tiga imam madzhab lainnya (selain Imam Ahmad bin Hanbal), dijadikan sebagai *hujjah* bagi penyelesaian kasus kewarisan ini.

secara jelas melalui dasar hukum yang telah diriwayatkan anaknya Zaid bin Tsabit di atas, bahwa sahabat Nabi Saw. Abu Bakar al Shiddiq dan Umar bin Khattab, tidak mewariskan bagian harta peninggalan orang yang mati bersama itu kepada mereka satu sama lain. Peninggalannya diserahkan kepada ahli waris mereka masing-masing.

Kitab Undang-Undang Hukum Warisan (KUHW) Mesir tahun 1943 yang juga mengadopsi dan menerapkan kaidah penyelesaian kewarisan mati bersama ini, paling tidak menjadi verifikasi bahwa pendapat kelompok pertama dari *fukaha faradhiyun*, merupakan pendapat kelompok terpilih (*rojih*) yang bisa dipegangi dalam operasional metode perhitungan kasus kewarisan mati bersama (*man yamutuna jumlatan*).

Sebagai contoh penyelesaian kasus kewarisan mati bersama terkait pandemic covid-19 (corona) ini, sampai saat ini hanya bisa dillustrasikan dalam bentuk “pengandaian,” meskipun untuk kasus sejenis wabah besar yang mematikan, ketentuan dan kaidah penyelesaiannya (yang sudah ada), adalah bersifat faktual di belasan abad yang silam peristiwa atau kejadiannya.

Penutup

Wabah covid-19 (corona) merupakan satu diantara beberapa musibah yang berdampak pada peristiwa *man yamutuna jumlatan* (mati bersama). Konteksnya dengan hukum kewarisan Islam, penamaannya memang tidak ditunjuk dengan suatu istilah khusus sebagaimana *al Harqa*, *al Hadma*, dan *al Gharqa* dalam fikih *faraidh*.

Nikah dan nasab (hubungan darah) yang menjadi sebab-sebab kewarisan, menjadi sesuatu yang “asing” ketika antara orang-orang yang memiliki hubungan mewaris ini mengalami malapetaka bersama yang menewaskan mereka, tanpa bisa diketahui mana diantara mereka yang matinya terdahulu, atau hidupnya yang lebih terkemudian. Karena pemindahan hak dan

kepemilikan dari satu pihak kepada pihak lainnya tidak diketahui secara yakin.

Memperhatikan sebab-sebab penularannya, dan sebagai virus yang mematikan, pandemi covid-19 juga merupakan bagian dari jenis wabah besar sebagaimana *tha'un 'amwas* yang sangat memungkinkan untuk bisa menewaskan satu keluarga secara bersamaan. Meskipun pada kenyataannya selalu ada jeda waktu antara kematian dua orang/lebih yang saling memiliki hubungan mewaris ini (“pewaris dan ahli waris”).

Fakta ini sekaligus menunjukkan bahwa ada sedikit kesulitan ketika ingin memberikan ilustrasi penyelesaian pembagian warisan dengan menunjuk contoh kasus konkretnya. Tetapi rambu-rambu persyaratan yang menjadi operasional metode perhitungan kasus kewarisan *man yamutuna jumlatan* ini, paling tidak sudah menjadi kaidah yang bisa dipegangi sebagai *hujjah*, karena didukung oleh pendapat kelompok mayoritas (dari kalangan sahabat, seperti Zaid bin Tsabit dan para imam madzhab).

Daftar Pustaka

Abdul Hamid, Muhammad Muhyiddin, *Ahkam Al Mawarits fi al Syariat al Islamiyyah ala Madzahib al Aimmah al Arba'ah*, Dar al Kitab al Araby. Cet pertama, 1404 H. – 1984 M.

Ahmad Mubarak, *Jad, Is'af al Raghabin fi'Ilmi al Faraidh*, Ma'had al Islamy: al Mursyid al Amin, Ds. Ma'mur Gambut Kalimantan Selatan.

Al Bajuri, *Hasyiyah al Syaikh Ibrahim 'ala Syarh al Syansyury fi 'Ilmi al Faraidh*, Sinqafurat-Jaddah, Indonesia: Al Haramain, 16 Mei 2006 M/18 Rabi'al Tsani 1427 H. Cet. Pertama.

Al Bikaz, Abdul Qadir Mahmud, *al Ahkam al Syar'iyah fi al Ahwal al Syakhshiyah*, Dar al Salam Lil Thaba'ah wa al Nasyr wa al Tauzi' wa al Tarjamah, juz pertama, cet. kedua, 1430 H. – 2009 M.

- Al Kaff, Hasan bin Ahmad bin Muhammad, *al Taqriraat al Sadiidat fi al Masaail al Mufidat, Qism al Buyu' wa al Faraidh*, Dar al Mirats al Nabawy, cet pertama, 1434 H. – 2013 M.
- Al Maky, Hasan Muhammad al Musyath, *Is'aful Khaidh fi 'Ilmi al Faraidh*, terj. Muhammad Syukri Unus al Banjary, *Tuhfat al Saniyyah fi Ahwal al waritsat al 'Arba'iniyyah*, Banjarmasin.
- Al Musawy, al Sayyid Muhsin bin Ali, *al Nafhat al Hasaniyyah 'ala al Tukhfat al Saniyyah fi 'Ilmi al Faraidh*, Sinqafurat-Jaddah Indonesia, al Haramain.
- Al Sayyid Sabiq, *Fiqhu al Sunnah*, Maktabah al 'Ashriyyah, Beirut Libanon, jilid ketiga.
- Al Shabuny, Muhammad Ali, *al Mawaarits fi al Syariat' al Islamiyyah fi Dhau-i al Kitab wa al Sunnah*. 2010 M/1431 H., cet. pertama.
- Al Shiddieqy, Tengku Muhammad Hasbi, *Fiqh Mawaris Hukum Pembagian Warisan Menurut Syariat Islam*, PT. Pustaka Rizki Putra, Semarang, cet 2, ed. 3, September 2010.
- Al Syafi'iy, *Hasyiyah al Syaikh Muhammad bin Umar al Baqry, 'ala Syarh Matan Rahbiyyah fi 'Ilmi al Faraidh Lil Imam al Syuhair Basbath al Mardiny*, Sinqafurat-Jaddah Indonesia, al Haramain.
- Al Syafi'iy, Zainuddin bin Abdul Azis al Malibary, *Fath al Mu'in bi Syarh Qurrat al 'Ain bi Muhimmati al Din*, Dar al Kotob al Ilmiyah Beirut Lebanon, 1971, cetakan kedua, 1436 H./2015 M.
- Al Tarimy, Muhammad bin Salim bin Hafizh bin Abdillah bin al Syaikh Abi Bakr ibn Salim al 'Alawy al Husainy, *Takmilat Zubdat al Hadits fi Fiqh al Mawarits*, Sinqafurat-Jaddah Indonesia, al Haramain.
- Al Zuhaily, Wahbah, *al Fiqh al Islamy wa Adillatuhu*, Dar al Fikr, t.th.

Anwar, Moh, *Faraidh Hukum waris dalam Islam dan Masalah-Masalahnya*, Surabaya, al Ikhlas, 1981.

Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, PT. Alma'arif, Bandung, cet. Ke 10.

Hassan, A. *Al faraid Ilmu Pembagian Waris*, Surabaya, Pustaka Progressif, Desember, 1992, cet. XIII.

<https://regional.kompas.com>.; <https://www.merdeka.com>;
<https://kumparan.com>; <https://m.goriat.com>; <https://www.tribunnews.com>. <https://www.bbc.com> Indonesia; “<https://akurat.co/news/id-1073592-read-kisah-berakhirnya-wabah-thaun-amwas-di-wilayah-syam>,” t.t.; “<https://kabar24.bisnis.com/read/20200404/19/1222379/virus-corona-habiskan-satu-keluarga-di-italia>,” t.t.; “<https://republika.co.id/tag/wabah-thaun>,” t.t. ; “<https://www.alodokter.com/virus-corona>,” t.t.

Komite Fakultas Syariah Universitas al Azhar Mesir, *Ahkam al Mawarits fi al Fiqh al Islamy*, Mesir, Maktabah al Risalah al Dauliyah, 2000-2001, terj. Addys Aldizar dan Fathurrahman (CV. Kuwais Media Kreasindo), Jakarta, Senayan Abadi Publishing, Maret. 2004, cet. Pertama.

Maruzi, Muslich, *Asas al Mawarits, Pokok-Pokok Ilmu Waris*, Jakarta, Pustaka Amani.

Saebani, Beni Ahmad, *Fiqh Mawarits*, CV. Pustaka Setia Bandung, cet. ke 3, Desember 2015.

Salim, Abu Malik Kamal bin as-Sayyid, *Shahihu Fiqhi al sunnati wa adillatuhu wa Taudhihu Madzahib al Aimmati*, Maktabah al Taufiqiyah Kairo Mesir, terj. Ade Ichwan Ali, *Tuntunan Praktis Hukum Waris Lengkap dan Padat Menurut al-Qur'an dan as-Sunnah yang Shahih*, Pustaka Ibnu Umar, cet. Pertama, Muharram 1431 H./Januari 2010 M.

Wahidah. “Relasi Setara antara Laki-laki dan Perempuan dalam Kasus Kewarisan Islam (Faraidh).” *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 18, no. 1 (2018): 73.

(Footnotes)

¹ Penjelasan tentang *Asal Masalah* ini, dapat dibaca pada Zainuddin bin Abdul Azis al Malibary al Syafi’iy, *Fath al Mu’in bi Syarh Qurrat al ‘Ain bi Muhimmati al Din*, Dar al Kotob al Ilmiyah Beirut Lebanon, 1971, cetakan kedua, 1436 H./2015 M., hal.156.

MENELUSURI NALAR HUKUM DAN KERANGKA METODOLOGIS PEMBAGIAN HARTA BERSAMA DALAM PERKAWINAN DI INDONESIA

Wardah Nuroniyah

Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon
E-Mail: wardah.faza17@gmail.com

Pendahuluan

Menurut ketentuan Pasal 1 Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, pengertian 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 kepada Ketuhanan YME. Setiap orang atau pasangan (pria dan wanita) jika sudah melakukan perkawinan maka terhadapnya ada ikatan kewajiban dan hak diantara mereka berdua dan anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Perkawinan menurut Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, bukan hanya merupakan suatu perbuatan perdata saja, akan tetapi juga merupakan suatu perbuatan keagamaan, karena sah atau tidaknya suatu perkawinan tolak ukurnya sepenuhnya ada pada hukum masing-masing agama dan kepercayaan yang dianutnya ¹.

¹ Abdurrahman, *Masalah-Masalah Hukum Perkawinan Di Indonesia*, Alumni, Bandung, 1978. hal. 9

Perkawinan merupakan sebuah instansi yang mengandung multi aspek dan multidimensi². Antara aspek yang satu dengan aspek yang lain berjalan merata tidak mendominasi. Aspek tersebut antara lain aspek sosial, aspek ritual, aspek moral dan aspek kultural. Dengan aspek yang terkandung dalam institusi tersebut mengandung tanda (*qarīnah*) bahwa perkawinan merupakan suatu persekutuan suci yang tinggi nilainya di dalam Islam. Oleh sebab itu hendaklah perkawinan dihindari dari segala hal yang bias merusak nilai dari sebuah perkawinan, kenyataan membuktikan banyak faktor yang memicu keretakan bangunan rumah tangga. Dengan putusnya suatu perkawinan maka menimbulkan akibat hukum yang merupakan konsekuensi dari hubungan antara suami dan istri. Akibat hukum yang ditimbulkan antara lain hak asuh anak (*haḍanah*), nafkah iddah dan mut'ah, dan harta bersama³.

Harta kekayaan merupakan salah satu faktor yang penting dalam perkawinan karena dapat dikatakan sebagai penggerak suatu kehidupan perkawinan. Dalam perkawinan memang sepantasnya lah suami yang berkewajiban memberikan nafkah bagi hidup rumah tangga, dalam arti harta kekayaan dalam perkawinan ditentukan oleh kondisi dan tanggung jawab suami. Namun dimasa sekarang ini, dimana wanita telah hampir sama memiliki kesempatan dalam pergaulan sosial, wanita juga sering berperan dalam kehidupan ekonomi rumah tangga. Hal ini pastinya akan membawa pengaruh bagi harta kekayaan suatu perkawinan, baik selama perkawinan berlangsung atau pun jika suatu saat terjadi perceraian.

Distribusi kerja antara suami sebagai pencari nafkah dan istri sebagai pekerja urusan domestik rumah tangga dikenal dan dipraktikkan seluruh kebudayaan dunia, termasuk Islam. Tak terkecuali masyarakat di Indonesia. Sayangnya, jika yang pertama

² Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam*, Cet1, Bandung: Pustaka Setia, 2000. hal. 146

³ Moh. Idris Mulyo, *Tinjauan Beberapa Pasal UU No 1 Tahun 1974 dari Segi Perkawinan Islam*, Jakarta: INDHI ILCO, 1985. Hal 212-213

itu penuh apresiasi, yang kedua justru minim, bahkan nihil. Perempuan yang bekerja penuh waktu bagi kepentingan seluruh anggota keluarga tidak dibayar. Mereka tidak memperoleh insentif ekonomi apapun kecuali jika atas budi baik pemberian suami. Padahal seluruh tenaga dan waktu yang dimilikinya digunakan untuk memenuhi pembagian kerja tersebut. Jika pembagian kerja ini dilestarikan sebagai perwujudan dari prinsip “pergaulan yang baik (*mu’asharah bi al-ma’ruf*)” antara suami dan isteri (an-Nisa, 4:19), untuk mewujudkan keluarga bahagia dan penuh kasih sayang (ar-Rum, 30:21), serta sebagai implementasi dari pola relasi saling melengkapi (suami pakian bagi istri dan istri pakaian bagi suami, al-Baqarah, 2: 187), maka seharusnya kerja-kerja domestik istri juga memperoleh apresiasi riil. Dari sinilah pemikiran harta bersama muncul, atau yang dikenal dengan *gono-gini*, yaitu untuk mengapresiasi kerja-kerja domestik istri di dalam rumah.

Harta bersama merupakan hasil dari hubungan hukum kekeluargaan dan hubungan hukum kekayaannya terjalin sedemikian eratnyanya sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan⁴. Oleh sebab itu, dengan putusnyanya perkawinan maka harta bersama yang diperoleh harus dibagi diantara suami dan istri. Harta bersama diatur dalam Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 yang mengatur tentang harta perkawinan, pada bab VII. Dalam pasal 35-37 dijelaskan bahwa harta bersama adalah harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama, harta bersama dibagi apabila terjadi perceraian menurut hukumnya masing-masing. Kenyataan yang terjadi setiap perceraian yang terjadi selalu menimbulkan sengketa antara suami dan istri yang menuntut hak mereka masing-masing sehingga sering terjadi gugatan harta bersama yang diajukan di Pengadilan Agama. Mengenai pembagian harta bersama dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) diatur dalam bab XIII pasal 85-97, yang didalamnya disebutkan bahwa janda atau duda cerai masing-masing berhak seperdua atas

⁴ J. Satrio, *Hukum Harta Perkawinan*, Bandung:PT Citra Aditya Bakti, 1991. hal.5

harta peninggalan bersama selama tidak ditentukan lain dalam perjanjian pernikahan. Kemudian dalam pasal 128-129 KUHPer dinyatakan bahwa apabila putusanya tali perkawinan antara suami dan istri maka harta bersama itu dibagi dua antara suami-istri.

Aturan Kompilasi Hukum Islam dan KUHPer tentang harta bersama yang dibagi dua dengan besaran yang sama banyak telah memberikan keseimbangan hak kepada pihak laki-laki dan perempuan. Pembagian yang samarata akan menjadi pembagian yang adil apabila suami isteri memberikan besaran kontribusi yang sama selama perkawinan. Suami melaksanakan kewajibannya dengan mencari nafkah dan istri melaksanakan kewajibannya dengan mengurus rumah tangga. Namun tidak sedikit dalam suatu rumah tangga salah satu pihak tidak melaksanakan kewajibannya sehingga menimbulkan adanya kontribusi yang tidak seimbang antara suami isteri, baik kontribusi suami lebih besar dari pada istri, maupun kontribusi istri lebih besar dari pada suami atau hanya salah satu pihak yang berkontribusi didalam proses penciptaan harta bersama, sedangkan pihak lain hanya menjadi beban terhadap pihak lain. Fenomena terhadap kontribusi yang tidak seimbang didalam pengumpulan harta bersama dapat dijumpai dalam kehidupan nyata, misalnya kasus para TKW dimana isteri lebih banyak menjadi tulang punggung keluarga, harta yang diperoleh selama perkawinan adalah hasil jerih payah isteri, sehingga lebih dominan dan berperan aktif dalam memenuhi kebutuhan hidup rumah tangganya. Padahal seharusnya suamilah yang berkewajiban mencari nafkah sebagaimana yang diatur dalam pasal 80 ayat (4) huruf a dan b Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa kewajiban seorang suami terhadap istrinya adalah (1) Nafkah, kishwah dan tempat kediaman bagi isteri, (2) Biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak.

Upaya pembaruan materi hukum perkawinan Islam perlu diawali oleh pengkajian teori dan metodologi hukum Islam yang sistematis, bahkan juga landasan filsafat hukum Islamnya, sehingga pembaruan hukum perkawinan tersebut secara epistemologis dapat dipertanggung jawabkan serta memiliki

pijakan yang kuat. Kemudian, dengan mengkaji Ushul Fikih bagi upaya pembaruan hukum perkawinan ini dimungkinkan pembaruan tersebut dilakukan secara konsisten dan sistematis serta selalu dapat menjawab tantangan masyarakat modern. Dalam diskursus pemikiran hukum Islam kontemporer dinyatakan bahwa problem yang dihadapi sebenarnya adalah bukan hanya pada materi hukum Islam seperti apa yang sesuai dengan konteks masyarakatsaat ini, tetapi lebih dari itu adalah formulasi teori dan metodologi (Ushul Fikih) seperti apa yang digunakan supaya hukumIslam yang bersumber dari Al-Qur`an dan Sunnah Nabi SAW tersebut sesuai dengan konteks masyarakat kontemporer⁵. Untuk melihat sejauh mana pembaruan hukum yang telah dilakukan dalam bidang Perkawinan di Indonesia, perlu dilihat dan dianalisis kerangka Ushul Fikih yang dibangun. Aturan hukum perkawinan sendiri sebenarnya tidak menjelaskan kerangka metodologi yang digunakan, namun dari materi hukum yang ada, nalar hukum dan kerangka metodologinya dapat ditelusuri. Dalam artikel ini penulis mencoba melakukan penelusuran terhadap kerangka metodologis yang menjadi landasan pembagian harta bersama dalam tatanan hukum perkawinan Islam Indonesia, dengan upaya ini diharapkan pembaruan hukumnya dapat diformulasi secara lebih sistematis dan kontekstual. Dari latar belakang tersebut penulis merasa perlu diangkat permasalahan, bagaimana nalar hukum dan kerangka metodologis pembagian harta bersama dalam hukum perkawinan Indonesia.

Analisis Metodologis Harta Bersama dalam Hukum Perkawinan Indonesia

Kewajiban nafkah dari suami dan bekerjanya istri dalam mengurus rumah tangga sebenarnya merupakan salah satu perwujudan dari pergaulan yang baik (*mu'asharah bi al-ma'ruf*)

⁵ Ratno Lukito, *Hukum Sakral Dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik Dan Resolusi Dalam Sistem Hukum Indonesia*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008.

antara suami dan isteri (Q.S: an-Nisa (4): 19), yang merupakan sarana untuk mewujudkan perkawinan, yaitu keluarga sakinah yang dipenuhi dengan kasih sayang (ar-Rum (30): 21). Suami dan isteri seharusnya dapat bekerja sama dan dapat melakukan pembagian tugas, sehingga harta yang diperoleh oleh keduanya dapat dipandang sebagai harta bersama. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT yang menyatakan bahwa isteri merupakan pakaian suami dan begitu pula sebaliknya (al-Baqarah (2): 187), sehingga dipandang sebagai satu kesatuan yang utuh dalam keluarga yang disatukan melalui ikatan perkawinan⁶. Penafsiran beberapa ayat seperti inilah yang menjadi dasar bagi adanya harta bersama antara suami dan isteri, yaitu harta yang diperoleh selama perkawinan. Suami dan isteri merupakan mitra untuk mencapai tujuan perkawinan, yaitu terbentuknya rumah tangga yang sakinah (harmonis dan sejahtera). Untuk mencapai keharmonisan dalam rumah tangga tersebut, perlu ada pembagian tugas masing-masing, yang dalam bahasa fikih disebut dengan hak dan kewajiban suami isteri⁷. Salah satu kewajiban suami adalah memberi nafkah kepada isteri sesuai dengan kemampuan suami dan kepatutan yang ada dalam masyarakatnya (al-Baqarah (2): 233). Dalam fikih mazhab, adanya kewajiban nafkah ini umumnya memberi konsekuensi adanya dominasi suami terhadap isteri dalam urusan rumah tangga. Hak suami menjadi lebih besar dalam mengatur rumah tangga, dan isteri harus taat terhadap suami dalam masalah apapun (an-Nisa (4): 34). Apabila dicermati, sebenarnya kewajiban nafkah kepada suami ini merupakan perimbangan dari fungsi reproduksi yang diemban oleh perempuan. Oleh karena itu, dalam QS.Al-Baqarah (2) ayat 233 tersebut suami disebut sebagai *al-maulūd lahu*, yaitu bapaknya anak yang dilahirkan. Ini berarti bahwa isteri yang telah melahirkan anak tersebut berhak untuk mendapat nafkah dari suaminya.

⁶ Muhammad Qadri Basha, *al-Ahkam al-Shari'iyah Fi Ahwal Asy-Syakhisiyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2006.

⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

Dengan demikian, adanya pemberian nafkah oleh suami terhadap isteri tersebut tidak bisa menjadi alasan adanya dominasi suami terhadap isteri. Relasi antara suami isteri dalam rumah tangga tetap didasarkan pada pergaulan yang baik (*mu'asharah bi al-ma'rūf*) (an-Nisa (4): 19). Relasi yang baik antara suami dan isteri sebagai mitra ini dalam aturan hukum dipahami tidak saja menyangkut sikap dan perilaku, tetapi juga dalam masalah harta bersama yang didapat selama perkawinan, termasuk setelah terjadi perceraian, baik cerai mati maupun cerai hidup.

Dari penjelasan tentang ketentuan harta bersama dalam hukum perkawinan Indonesia dalam pembahasan di atas, dapat dipahami bahwa harta bersama adalah harta yang didapatkan selama perkawinan, merupakan milik berdua suami dan isteri, tanpa memandang apakah isteri juga ikut bekerja di luar rumah atau hanya sebagai ibu rumah tangga. Kewajiban suami untuk memberi nafkah, tempat tinggal dan pakaian kepada isteri, menurut Wahbah al-Zuhaili, ini memberi pengertian bahwa sebenarnya pelayanan untuk memasak, mencuci pakaian serta membersihkan dan merawat rumah adalah juga kewajiban suami, dan bukan kewajiban isteri. Bahkan isteri, apabila melakukan pekerjaan rumah tangga tersebut, lanjut Wahbah, dapat meminta bayaran dan upah (*al-ujrah*) kepada suami⁸. Dengan demikian, isteri, walaupun sebagai ibu rumah tangga, dianggap bekerja sehingga berhak mendapat upah dari suaminya. Atau dengan kata lain, harta yang diperoleh oleh suaminya merupakan hasil jerih payah berdua antara suami dan isteri, hanya saja ada pembagian tugas, suami bekerja di luar rumah dan isteri bekerja di dalam rumah⁹. Ketetapan KHI yang menganggap bahwa isteri yang bekerja di rumah perlu mendapatkan upah tersebut secara metodologis-Ushul Fikih merupakan hasil dari metodologi *Qiyas* atau analogi terhadap upah menyusui anak yang terdapat pada QS. Ath-Thalaq 65 ayat 6: *fa in ardla'na lakum fa atūhunna ujūrahunna*

⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

⁹ M. Abdurrahman, *Pengantar & Asas Asas Hukum Perdata Islam (Fiqih Muamalah)*. Central Media. 1992

(apabila mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) menyusui (anak-anakmu) untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya). Dalam hal ini, berarti *al-ashl*-nya adalah adanya upah bagi isteri yang telah ditalak ketika menyusui anaknya, *al-far'*-nya adalah adanya upah bagi isteri yang bekerja di rumah, *al-'illah*-nya adalah suatu pekerjaan untuk membantu suami, dan *al-hukm*-nya adalah kewajiban adanya upah bagi isteri yang bekerja untuk suaminya. Dengan demikian, harta yang didapat oleh suami isteri selama perkawinan merupakan harta bersama, sehingga apabila salah satunya meninggal atau bercerai, salah satu pihak berhak memiliki separuhnya. Dalam kaitannya dengan cerai mati, maka separuh harta bersama tersebut menjadi milik pasangan yang ditinggal mati, sebelum kemudian dibagi waris. Hal ini dalam tradisi Jawa disebut sebagai *gono gini*. Dengan demikian, ketetapan KHI dalam hal ini juga mempertimbangkan adat kebiasaan masyarakat, yang dalam Ushul Fikih disebut sebagai *al-'urf*. Istilah *gono gini* saat ini kemudian digunakan juga bagi bagian harta yang menjadi hak isteri yang dicerai hidup oleh suaminya.

Dengan demikian, harta yang didapat oleh suami isteri selama perkawinan merupakan harta bersama, sehingga apabila salah satunya meninggal atau bercerai, salah satu pihak berhak memiliki separuhnya. Dalam kaitannya dengan cerai mati, maka separuh harta bersama tersebut menjadi milik pasangan yang ditinggal mati, sebelum kemudian dibagi waris, hal ini dalam tradisi Jawa disebut sebagai *gono gini*. Persoalan berikutnya adalah ketika istri yang bekerja di luar rumah mencari nafkah sementara suaminya tidak bekerja, apakah harta hasil nafkah istri juga menjadi harta bersama yang dimiliki juga oleh suami? Dengan menggunakan penjelasan di atas, harta hasil nafkah istri bisa menjadi harta bersama dengan suami, hanya jika sang suami melakukan kerja-kerja domestik di dalam rumah. Karena pada kasus di atas, sang istri bekerja mengurus rumah tangga. Jika suami tidak bersedia berbagi pekerjaan, maka hukumnya bisa berbeda yaitu menggunakan teori keadilan dan masalah.

Beberapa argumentasi metodologis yang bisa diajukan untuk menetapkan harta bersama dalam pernikahan;

1. Dalam fiqh persatuan harta suami dan istri bias diqiyaskan dengan konsep *syirkah*, kerja sama atau perkongsian. Tepatnya, ia masuk dalam kategori *syirkah mufawwadhah*, yaitu suatu kerjasama kepemilikan dimana posisi dan komposisi pihak-pihak yang terlibat di dalamnya tidaklah sama, baik dalam hal modal pekerjaan maupun dalam hal keuntungan dan kerugian¹⁰. Dalam mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, jenis kerjasama ini dikenal sebagai perkongsian yang tak terbatas. Karena apapun yang dihasilkan selama masa perkawinan, tanpa adanya batasan, menjadi harta yang dikongsi bersama. Persoalannya, fiqh memandang akad pernikahan sebagai akad yang berbeda dari akad perkongsian (*syirkah*). Sehingga, jika tidak ada pernyataan eksplisit mengenai akad perkongsian pada saat akad nikah, kepemilikan kedua pihak tetap terpisah. Kepemilikan atas harta tidak bisa disatukan, menjadi harta bersama, hanya karena akad nikah semata. Dengan pengertian seperti ini, hanya harta “nafkah pencaharian” yang menjadi harta keluarga atau “harta bersama”. Sisanya adalah milik masing-masing yang terpisah. Ketika salah satu pasangan meninggal dunia, maka tidak ada pembagian harta, kecuali menggunakan skema pembagian waris.
2. Dalam fiqh klasik, seperti disebutkan oleh Wahbah az-Zuhaili¹¹, istri tidak diwajibkan mengurus rumah tangga; membersihkan rumah, mencuci, memasak, dan membesarkan anak. Sehingga, jika mereka melakukannya, maka ia berhak meminta upah dari suami. Dengan demikian, isteri, walaupun sebagai ibu rumah tangga, dianggap bekerja sehingga berhak

¹⁰ Ghufron A Mas'adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2002.

¹¹ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

mendapat upah dari suaminya. Hal yang sama ditegaskan Abdur Rahman I Doi¹², Bahwa istri dipandang sedang bekerja ketika menyelesaikan pekerjaan rumah tangganya, karena menurut ketentuan syariah, pada dasarnya isteri memiliki hak ekonomi juga dalam rumah tangga. Jika kerja istri di rumah dianggap bernilai secara ekonomis, sementara pada kenyataannya tidak diberi upah, maka hasil kerja suami di luar rumah menjadi milik bersama antara keduanya, suami dan istri. Ini tentu saja bukan kesimpulan Zuhaili dan Doi, tetapi kesimpulan mengenai adanya ketentuan harta bersama, sangat mungkin didasarkan pada pandangan fiqh tersebut. Dalam fiqh sendiri, pekerjaan sebagai sebuah tanggungan itu berimplikasi pada hasil. Hasil di sini bisa diartikan sebagai upah dari pekerjaan itu, sesuai dengan kaidah;

الخراج بالضمآن

“Hasil itu didapat dari tanggungan”

3. Ketentuan harta bersama bisa diqiyaskan (analogi) dengan upah menyusui anak, yang harus diberikan suami kepada istri. Ini terdapat dalam QS. Ath-Thalaq, 65: 6. Ayat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

فَإِنَّ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسُدِّعْ لَهُ الْأُخْرَى

Dalam hal ini, persoalan asalnya (al-ashl) adalah penyusuan istri yang ditalak terhadap anaknya yang harus diberi upah. Persoalan (al-far') yang diqiyaskannya adalah seluruh pekerjaan istri di dalam rumah yang juga harus diberi upah. Persoalan yang kedua diqiyaskan hukumnya

¹² Abdurrahman I Doi, *Women in Shariah (Islamic Law)*, Kuala Lumpur; A. S Noordeen, 1992.

dengan hukuan yang ditetapkan pada persoalan pertama, karena keduanya memiliki persamaan karakter ('illah), yaitu bahwa keduanya adalah pekerjaan untuk kepentingan keluarga.

4. Fiqh memasukkan adat kebiasaan (*al-'adah*) sebagai dasar penetapan hukum. Dengan dasar ini, kepemilikan harta benda dalam perkawinan ini dianggap sebagai produk hukum adat dan diderivasikan dari premis filosofis nilai-nilai lokal yang menetapkan keseimbangan antara suami dan istri dalam kehidupan perkawinan. Mengenai klaim terhadap harta benda tersebut, maka kedua partner dalam ikatan perkawinan tersebut dipandang sebagai dua pihak yang mempunyai hak-hak yang sama di bawah hukum, karena memelihara rumah tangga sejak dahulu dipandang sebagai tugas yang harus dipikul bersama secara seimbang oleh kedua pihak¹³. Dalam kontek adat Indonesia saat ini, hubungan suami istri itu dipandang sebagai sesuai yang sangat erat sekali, seolah-olah tidak ada batasan yang mana hak suami dan kewajiban istri. Karena ketika sepasang insan yang sudah berjanji mengikatkan diri untuk hidup selamanya bersama, maka sejak saat itu pula sepasang insane itu bersama-sama berjuang mengarungi bahtera rumah tangga, senang, sedih, bahagia dan duka dilakoni bersama-sama. Meskipun begitu, hak dan kewajiban sebagai suami-istri tetap dijaga, tetapi dalam pelaksanaannya tidak kaku mengikuti pada aturan formalnya. Dalam kondisi ini, hak dan kewajiban suami-istri menjadi buyar, istri bisa saja yang mencari nafkah dan suami menjaga keluarga dirumah, atau keduanya mencari nafkah, prinsipnya selama pasangan tersebut dalam usahanya digunakan untuk mempertahankan

¹³ R. Lukito, Stokhof, W. A. L., & Meij, T. C, *Pergumulan Antara Hukum Islam Dan Adat Di Indonesia*. Inis. 1998

kebersamaan dalam kesejahteraan keluarga maka suami-istri dapat memahami dan saling merelakkan apa yang dilakukan suami dan istri. Jadi penyimpangan terhadap hak dan kewajiban dalam rumah tangga, selama dilakukan dalam rangka meningkatkan kesejahteraan keluarga, maka sesungguhnya tindakan tersebut bukanlah dianggap sebagai tindakan yang melanggar. Dalam kerangka seperti ini hubungan suami-istri adalah sebagai *partner* yang saling mengisi. Tentunya dengan dibarengi dengan sikap yang saling pengertian dan saling merelakan, dengan ketentuan selama yang mereka (suami-istri) lakukan untuk menjaga kesejahteraan keluarga. Dari situlah munculnya kepemilikan bersama harta dalam perkawinan, suami-istri tidak lagi melihat hasil usahanya selama perkawinan sebagai harta pribadi yang pengeluarannya mesti dikontrol dengan ketat. Dalam keluarga seperti ini tidak ada hutang suami kepada istri, atau hutang istri kepada suami, Dengan demikian, harta yang didapat oleh suami isteri selama perkawinan merupakan harta bersama, sehingga apabila salah satunya meninggal atau bercerai, salah satu pihak berhak memiliki separuhnya. Dalam kaitannya dengan cerai mati, maka separuh harta bersama tersebut menjadi milik pasangan yang ditinggal mati, sebelum kemudian dibagi waris, hal ini dalam tradisi Jawa disebut sebagai *gono gini*.

5. Pembagian harta bersama berdasarkan kontribusi dalam perkawinan. Ketika harta bersama dibagi dua, separoh milik suami dan separoh milik istri pada umumnya suami adalah tulang punggung keluarga, suami yang menafkahi keluarga, akan tetapi jika dalam kasus istri yang bekerja sebagai tulang punggung keluarga, dan kurangnya kontribusi suami terhadap ekonomi keluarga, maka tidak jarang putusan pengadilan memutuskan lain, seperti dalam perkara Pengadilan Agama Demak Nomor

1708/Pdt.G/2014/PA. Dmk dan Perkara nomor 1102/Pdt.G/2017/PA. Bbs yaitu dibagikan menjadi dua bagian (2/3) menjadi milik istri (janda cerai) satu bagian (1/3) menjadi milik suami (duda cerai). Model pembagian ini sesuai dengan putusan MA RI No. 266/AG/2010, yang dalam menentukan pembagian harta bersama akibat perceraian dalam putusan tersebut berdasarkan Teori Hukum Kasus yang berkeadilan dan berkemaslahatan. Dasar hukum dalam menyelesaikan perkara ini, yaitu:

- a. Pasal 31 ayat (3) dan Pasal 34 ayat (1) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan
- b. Pasal 35 Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Jo. Pasal 85, Pasal 87 ayat (1) Pasal 91 ayat (1) dan (2) Kompilasi Hukum Islam (KHI) Tentang Pembagian Harta Bersama.
- c. Al-Qur'an Surat An-Nisa ayat 32 dan 34
- d. Teori Keadilan (*Difference* dan *Distributif*) dan Teori Kemaslahatan.

Keadilan menurut Plato yaitu menekankan pada harmoni atau keselarasan. Plato mendefinisikan keadilan sebagai “*thesupreme virtue of the good state*”, orang yang adil adalah “*the self diciplined man whospassions are controlled by reason*”. Bagi Plato keadilan tidak dihubungkan secara langsung dengan hukum, baginya keadilan dan tata hukum merupakan substansi umum dari suatu masyarakat yang membuat dan menjaga kesatuan¹⁴. Dalam hal ini Teori keadilan dibagi menjadi dua, yaitu: *Prinsip Difference* dan *Prinsip Distributive*.

Prinsip perbedaan (*the difference principle*), yang dirumuskannya sebagai berikut: *Social and economic inequalities are to be arranged so that they are bot (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and office*

¹⁴ Bahder Johan Nasution, *Kajian Filosofis Tentang Hukum Dan Keadilan Dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern*, Yustisia Vol. 3 No.2 Mei - Agustus 2014.

*open to all*¹⁵. Rumusan ini menghendaki persamaan terhadap semua orang, untuk tidak melupakan dan meninggalkan orang lain yang sulit untuk memperoleh kedudukan dan kesempatan dalam kegiatan ekonomi. Jadi perbedaan sosial ekonomi, harus diatur agar memberi manfaat bagi warga yang kurang beruntung. Prinsip persamaan yang adil untuk memperoleh kesempatan bagi setiap orang (*the principle of fair equality of opportunity*), yaitu ketidaksamaan ekonomi harus diatur sedemikian rupa agar memberi kesempatan. bagi setiap orang untuk menikmatinya¹⁶. Sehingga dengan kata lain, ketidaksamaan kesempatan akibat adanya perbedaan kualitas kemampuan, kemauan, dan kebutuhan dapat dipandang sebagai suatu nilai yang adil berdasarkan perspektif Rawls¹⁷

Adapun Prinsip Distributif atau keadilan distributif adalah keadilan yang menuntut bahwa setiap orang mendapat apa yang menjadi haknya, jadi sifatnya proporsional. Di sini yang dinilai adil adalah apabila setiap orang mendapatkan apa yang menjadi haknya secara proporsional. Hak yang diberikan dapat berupa benda yang tak bisa dibagi (*undivided goods*) yakni kemanfaatan bersama misalnya perlindungan, fasilitas baik yang bersifat administratif maupun fisik dan berbagai hak lain, di mana satu pihak dapat menikmati tanpa harus mengganggu hak pihak lain dalam proses penikmatan tersebut. Selain itu juga benda yang habis dibagi (*divided goods*) yaitu hak-hak atau benda-benda yang dapat ditentukan dan dapat diberikan demi pemenuhan kebutuhan individu dan keluarganya, sepanjang negara mampu untuk memberikan apa yang dibutuhkan para warganya secara adil, atau dengan kata lain dimana terdapat keadilan distributif, maka keadaan tersebut akan mendekati dengan apa yang disebut

¹⁵ Rawls, J. (1971). *Justice as Reciprocity. Utilitarianism*. Bobbs-Merrill, New York. hal 303

¹⁶ Bahder Johan Nasution, *Kajian Filosofis Tentang Hukum Dan Keadilan Dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern*, Yustisia Vol. 3 No.2 Mei-Agustus 2014.

¹⁷ Pan Mohamad Faiz, *Teori Keadilan Jhon Rawls*, Jurnal Konstitusi, Volume 6, Nomor 1, April 2009,.

keadaan dimana tercapainya keadilan sosial bagi masyarakat¹⁸. Dari konstruksi konsep keadilan Aristoteles tersebut, dapat ditarik benang merah bahwa keadilan distributif merupakan tugas dari pemerintah kepada warganya untuk menentukan apa yang dapat dituntut oleh warga negara dalam negaranya. Konstruksi keadilan yang demikian ini membebaskan kewajiban bagi pembentuk Undang-undang untuk memperhatikannya dalam merumuskan konsep keadilan ke dalam suatu undang-undang.

Jadi dapat dipahami keadilan Distributif adalah memberikan jatah pada setiap orang berdasarkan jasanya atau memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya berdasarkan kepada asas keseimbangan atau memberikan hak kepada setiap orang berdasarkan prestasinya, atau memberikan penghargaan atau perlindungan kepada pihak yang berprestasi. Adapun Keadilan Difference adalah memberikan manfaat yang paling besar kepada orang yang paling beruntung agar mendapat kesejahteraan, atau memberikan jatah kepada pihak yang tidak berprestasi agar mendapat kesejahteraan atau melindungi pihak yang tidak berprestasi agar mendapat kesejahteraan.

Sedangkan Teori Kemaslahatan yang dimaksud adalah yang dilatar belakangi dan bertujuan untuk kebaikan dan kemaslahatan dan membuang kemadlaratan, yaitu sesuai dengan *maqashid asy-syari'ah* dalam hukum Islam. Teori kemaslahatan melalui metode *Ta'lili* adalah mempunyai maksud dan tujuan berlakunya hukum adalah karena adanya *'illat* hukum yang melatar belakungnya, *illat* hukum yang dimaksud disini adalah peran isteri yang lebih dominan menjadi tulang punggung keluarga yang seharusnya menjadi kewajiban bagi suami untuk menafkahi keluarganya dengan menggunakan kaidah *Jalb Al-mashlahah wa daf' al-mafsadah* (menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan). Kemaslahatan dalam hal ini yaitu yang bersifat wajib yaitu nafkah sedangkan mafsadatnya yaitu akibat jika nafkah tersebut

¹⁸ Bahder Johan Nasution, *Kajian Filosofis Tentang Hukum Dan Keadilan Dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern*, Yustisia Vol. 3 No.2 Mei-Agustus 2014.

tidak dilaksanakan. Adapun pada kasus perkara pembagian harta bersama tidak lagi sama antara suami dan isteri, maka penggunaan *Istihsan* dapat dijelaskan yaitu pada umumnya yang mempunyai kewajiban menafkahi dan menjadi tulang punggung keluarga adalah suami akan tetapi karena dalam beberapa kasus berbeda, yaitu isteri yang menggantikan kewajiban suami bekerja dengan penghasilan yang lebih besar dibandingkan dengan suami yang tinggal dirumah. Apabila Pasal 97 KHI tersebut diterapkan dalam pembagian harta bersama dalam kasus ini maka terjadi ketidakadilan bagi janda yang perannya dalam rumah tangga sangat dominan dan menjadi tulang punggung ekonomi keluarga, sebaliknya lebih menguntungkan bagi duda yang perannya dalam ekonomi rumah tangga kecil, atas kenyataan tersebut dalam pembagian harta bersama untuk dapat tercapai keadilan perlu menerapkan hukum secara tepat terhadap suatu perkara dengan pendekatan *tathbiqi* dengan menggunakan teori keadilan dan teori kemaslahatan.

Teori kemaslahatan ini sejalan dengan metode *Istihsan* dalam ushul Fiqih, yaitu *Istihsan* merupakan penetapan hukum yang masih sesuai dengan maksud dan tujuan syara', bahkan hal ini menunjukkan bahwa syari'ah Islam fleksibel. Karena apabila hanya memegang *al-qiyās* atau ketentuan umum, syari'ah Islam akan terlihat kaku. Apabila suatu masalah hanya ditetapkan hukumnya dengan jalan *al-qiyās*, hal itu terkadang akan mengakibatkan lenyapnya kemaslahatan atau bahkan mengakibatkan timbulnya kerusakan, dan jalan terbaik adalah dengan memberlakukan *Istihsān*. *Istihsān* secara etimologi berarti memandang baik (*hasan*) sesuatu, baik pada hal-hal yang konkrit maupun pada hal-hal yang abstrak¹⁹ sedangkan menurut terminologi Ushul Fiqh *Istihsān* menurut ulama Malikiyyah adalah mendahulukan *masalahah* (kemaslahatan) dari pada ketentuan umum syara' (dalil umum, kaidah umum, atau *al-qiyās*). Dengan kata lain, sesuai dengan batasan Ibnu 'Arabi (w. 638H), bahwa *al-istihsān*

¹⁹ Fakhruddin al-Razi, *al-Mahshul Fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.

adalah pengecualian dalil umum karena pertimbangan '*urf, ijma'*, *masalahah*, atau *raf'u al-haraj waal-mashaqqah* (menghilangkan kesempitan dan kesulitan). Hal ini berarti bahwa seorang mujtahid dalam menetapkan suatu masalah hukum tidak harus terpaku pada dalil atau ketentuan umum yang ada, tetapi dapat juga meninggalkan dalil atau ketentuan umum tersebut apabila ada kemaslahatan lain yang dapat diterapkan pada masalah hukum tersebut, selama tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan syari'ah. Definisi istihsan menurut terminologi para ahli Ushul Fiqh, bisa disimpulkan yaitu berpindah dari hukum yang dikehendaki oleh dalil syara' pada suatu masalah, kepada hukum lain karena ada dalil syara' lain yang menghendaki perpindahan tersebut, dalil syara' yang menghendaki perpindahan tersebut disebut dengan *sanad al-istihsan* (sandaran *al-istihsan*). Adapun dalil syara' yang ditinggalkan itu dapat berupa *al-qiyas*, dalil dan nash umum, atau kaidah syara' umum, sedangkan yang dimaksud dengan *sanad al-istihsan* adalah nash, *ijma'*, *dharurah*, *al-qiyas al-khafi*, '*urf*, *mashlahah*, dan *raf'u al-haraj wa al-mashaqqah* ²⁰

Dalam ketentuan pembagian harta bersama dengan menggunakan Istihsan, penjelasannya bahwa dalil syara' yang ditinggal adalah berupa qiyas, produk qiyasnya adalah sebagaimana diatur dalam UU Perkawinan No. 1/1974, KHI dan KUHPer bahwa Harta bersama di bagi dua antara suami dan isteri, ketentuan ini berlaku jika yang menjadi tulang punggung adalah suami karena suami yang mempunyai kewajiban nafkah dalam keluarga. Sedangkan jika yang yang menjadi tulang punggung keluarga adalah isteri maka pembagian harta bersama tersebut berbeda yaitu dengan mempertimbangkan asas kontribusi dalam perkawinan, yaitu membagi dengan perbandingan 2 (dua) berbanding 1 (satu) yaitu istri mendapat 2 bagian atau 2/3 dari harta bersama dan 1 bagian atau 1/3 dari harta bersama menjadi bagian suami, kemasalahatan dalam hal ini adalah nafkah keluarga yang bersifat wajib, jika nafkah itu tidak ada dalam

²⁰ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

keluarga maka mafsadah akan timbul dalam keluarga, maka dari sini dapat dipahami *sanad al-istihsānnya* adalah mashlahah, dan *raf'u al-haraj wa al-mashaqqah*.

Penutup

Setidaknya ada lima argumentasi untuk menetapkan harta bersama dalam pernikahan; (1) pernikahan dianggap sebagai perkongsian antara suami dan istri sehingga harta keduanya menjadi milik bersama; (2) fiqh tidak mewajibkan istri mengurus rumah tangga sehingga ketika melakukannya harus diberi upah; (3) qiyas dengan penyusuan perempuan terhadap anaknya yang diberi upah oleh suaminya; dan (4) karena adat menjadi salah satu dasar hukum dalam Islam, maka kebiasaan orang Indonesia mengenai harta bersama bisa menjadi ketentuan hukum; (5). Pembagian harta perkawinan berdasarkan kontribusi dalam perkawinan, dengan menggunakan teori keadilan dan kemaslahatan.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, *Masalah-Masalah Hukum Perkawinan Di Indonesia*, Alumni, Bandung, 1978
- Abdurrahman, *Pengantar & Asas Asas Hukum Perdata Islam (Fiqh Muamalah)*. Central Media, 1992
- A.Mas'adi, Ghufron. *Fiqh Muamalah Kontekstual*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2002
- Bahder Johan Nasution, *Kajian Filosofis Tentang Hukum Dan Keadilan Dari Pemikiran Klasik Sampai Pemikiran Modern*, Yustisia Vol. 3 No.2 Mei - Agustus 2014
- Hakim, Rahmat, *Hukum Perkawinan Islam*, Cet1, Bandung: Pustaka Setia, 2000

- I. Doi Abdurrahman, *Women in Shariah (Islamic Law)*, Kuala Lumpur; A. S Noordeen, 1992
- Lukito, R., Stokhof, W. A. L., & Meij, T. C., *Pergumulan Antara Hukum Islam Dan Adat Di Indonesia*. Inis, 1998
- Muhammad Qadri Basha, *al-Ahkam al-Shari'iyah Fi Ahwal Asy-Syakhisiyyah*, Kairo: Dar al-Salam, 2006.
- Mulyo, Moh. Idris, *Tinjauan Beberapa Pasal UU N. 1 Tahun 1974 dari Segi Perkawinan Islam*, Jakarta: INDHILCO, 1985
- Pan Mohamad Faiz, *Teori Keadilan Jhon Rawls*, Jurnal Konstitusi, Volume 6, Nomor 1, April 2009
- Ratno Lukito, *Hukum Sakral Dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik Dan Resolusi Dalam Sistem Hukum Indonesia*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008
- Rawls, J. *Justice as Reciprocity. Utilitarianism*. Bobbs-Merrill, New York, 1971
- Razi (al), Fakhruddin, *al-Mahshul Fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Satrio, J., *Hukum Harta Perkawinan*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1991
- Zuhaili (al) Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986

KONTRIBUSI HUKUM KELUARGA DALAM MEMPERTAHANKAN IDENTITAS TRADISI HUKUM INDONESIA

Masnun Tahir dan Murdan

Universitas Islam Negeri Mataram
E-Mail: masnun_tahir@yahoo.com

Pendahuluan

Tingginya hegemoni hukum negara di era kuatnya arus globalisasi dan milenialisasi hari ini akan berimplikasi terhadap menggilanya sentralisasi hukum negara.¹ Jika kebijakan hukum nasional tidak peka terhadap hukum agama dan hukum adat, maka akan berdampak besar terhadap hilangnya identitas nasional, regional, dan lokal.² Nilai-nilai universal agama dan

¹ Negara didesak untuk mengeluarkan berbagai aturan masyarakat global dan milenial seperti Undang-Undang tentang berbagai bentuk transaksi elektronik yang tidak pasti, detik ini aturan ini disahkan, bisa jadi beberapa detik kemudian aturan itu dapat dijadikan alat untuk menindas dan mencuragi orang lain. Salah satu aturan tentang Informasi dan Transaksi Elektronik bisa dibaca dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik.

² Melalui penyalahgunaan Video Call, Facebook, Whats App, Instagram, dan berbagai media elektronik lainnya orang bebas mengirim berbagai informasi yang tidak dapat dipertanggungjawabkan, tentu hal itu bertentangan dengan nilai-nilai agama dan adat istiadat masyarakat Indonesia. Misalnya seperti Propaganda Rusia, Propaganda Rusia hakekatnya bukanlah sikap intervensi negara Rusia dalam hal proses politik di sebuah negara termasuk Indonesia. Tetapi, Propaganda Rusia lebih bersifat metode politik di era *post truth* untuk mengalahkan lawan politik, metode ini pernah digunakan di Pemilihan

nilai-nilai luhur bangsa akan dilahap habis oleh nilai-nilai globalisasi dan milenialisasi.³ Generasi bangsa ini tidak lagi tertarik terhadap berbagai norma agama dan norma adat sebagai dasar dari moralitas masyarakat Indonesia. Hukum agama dan hukum adat akan dilihat sebagai teks klasik yang hanya tertulis indah dalam berbagai kitab-kitab suci dan cerita-cerita masa lalu, romantisme sejarah, atau sebatas dongeng pengantar tidur.⁴

Bangsa dan negara Indonesia harus secepat mungkin menyadari bahwa semakin hari hukum nasional mendapatkan berbagai tantangan, harus responsif terhadap kencangnya arus globalisasi

Umum Brazil, Mexico, dan Venezuela. Istilah Firehose of Falsehood awalnya dipopulerkan oleh Rand Corporation di tahun 2016 menerbitkan tulisan yang berjudul “*The Russian ‘Firehose of Falsehood’ Propaganda Model*”. Ada beberapa cara yang digunakan oleh metode ini, *pertama* berusaha mendapat perhatian media melalui pernyataan kontroversi, Hoax, dan memanipulasi data dan merusak kredibilitas lawan politik. Untuk lebih jelas baca Kompas.com, *Timeses Jelaskan Soal Awal Mula Istilah ‘Propaganda Rusia’ dipakai Jokowi, Rumah Pemilu: Refrensi Pemilu Indonesia*, diunggah pada hari Senin, 4 Februari 2019, dibaca pada hari Senin, 18 Februari 2019. Baca juga, Zaki Iland, “Dubes Rusia Soal ‘Propaganda Rusia’: It’s Inappropriate, It’s Hoax”, *detiknews*, diunggah pada Rabu, 13 Februari 2019, dibaca pada Senin, 18 Februari 2019.

³ Karakter keramah tamahan masyarakat Indonesia yang bersumber dari ajaran agama dan adat sudah dilahap habis oleh budaya global dan milenial, satu sama lain saling menghujat atas dasar perbedaan pilihan politik. Ajaran agama dijadikan alat untuk saling menjustifikasi, dan nilai luhur adat dijadikan sebagai identitas untuk menjustifikasi yang lain tidak nasionalis, dan lain sebagainya. Untuk menghindari disintegrasi nasional yang disebabkan oleh media elektronik, Kementerian Komunikasi dan Informasi membatasi akses media sosial pada tanggal 22 Mei 2019, lihat *Kompas*. <https://www.kompas.tv/article/47726/kominfo-batasi- sementara- akses- media- sosial>. Diakses tanggal 12 September 2019. Pada awal tahun 2019 Kominfo telah memblokir sebanyak 170 situs Media Sosial, disampaikan langsung oleh Rudiantara selaku Menteri Komunikasi dan Informasi Republik Indonesia tahun 2019 melalui Metro TV Live, dan beritasatu.com, dan Prime Time News pada tanggal 7 Februari 2019.

⁴ Masyarakat gemar menggunakan pakaian adat, namun kehilangan makna dan ajaran yang terkandung dalam pakaian adat tersebut. Tentu perilaku menggunakan atribut adat itu harus diapresiasi sebesar-besarnya, namun akan lebih baik lagi jika pakaian adat itu diresapi dan dipraktikkan nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya. Begitu juga dengan busana Keagamaan, seperti busana Syar’i, terkadang terlalu Syar’i, sehingga lupa ajaran agama yang lebih fundamental, yang tertutup dengan busana yang dikategorikan Syar’i.

dan milenialisasi, dan harus juga mempertahankan karakteristik dan identitas nasional. Satu sisi negara dituntut untuk bersaing dengan negara lain dalam menghasilkan uang untuk menjamin kesejahteraan rakyat, namun sisi lain, negara dituntut untuk tetap mempertahankan identitas nasional ditengah persaingan sosial ekonomi, politik, pertahanan, teknologi, dan berbagai kompetisi antara dunia. Detik ini negara membuat aturan hukum tertentu, bisa jadi setelah beberapa detik kemudian aturan hukum itu sudah tidak relevan dengan derasnya perkembangan dan perubahan masyarakat global dan milenial tersebut. Derasnya perkembangan masyarakat global dan milenial yang harus mendapatkan perhatian ekstra dari negara, akan berimplikasi terhadap hukum agama dan hukum adat. Hukum agama dan hukum adat tidak lagi dipandang sebagai bagian yang penting bagi kehidupan berbangsa dan bernegara, karena seluruh pegawai negara dan segenap jajaran pemerintahan negara disibukkan dengan berbagai pertarungan antar negara yang bersifat global.

Hari ini, hukum nasional tidak saja dituntut peka terhadap kepentingan masyarakat Indonesia sendiri, namun kepentingan nasional tersebut sering kali bertabrakan dengan berbagai kepentingan internasional, seperti hukuman mati.⁵ Hukum Indonesia mengenal istilah hukuman atau pidana mati, namun bertentangan dengan Hak Asasi Manusia⁶ pada umumnya. Dalam kondisi seperti ini, Indonesia sebagai bagian dari salah satu organisasi dunia seperti Perserikatan Bangsa-Bangsa dan

⁵ Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Indonesia mengenal beberapa jenis hukuman atau pidana, diantaranya adalah hukuman atau pidana pokok dan pidana tambahan. Pidana pokok terdiri dari hukuman atau pidana mati, pidana penjara, pidana kurungan, pidana denda, dan pidana tutupan. Sedangkan pidana tambahan terdiri dari pencabutan hak-hak tertentu, perampasan barang-barang tertentu, dan pengumuman putusan hakim. Lebih jelas lihat Pasal 10 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Republik Indonesia.

⁶ Hasil *Declaration of Human Right* dunia ini sudah dituangkan ke dalam Pasal 28 A sampai pasal 28 J Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945, pasal ini kemudian menginspirasi munculnya Undang-Undang Republik Indonesia Nomo 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

lain sebagainya dituntut untuk menaati berbagai perjanjian dan kesepakatan internasional tersebut.⁷ Ini menunjukkan bahwa hukum negara tidak lagi mengatur sebatas pada persolan masyarakat Indonesia yang bersifat nasional, regional dan lokal, melainkan menyentuh dan mengatur ke semua lini kehidupan, baik kehidupan lintas nasional, lokal, regional maupun kehidupan lintas internasional,⁸ oleh Robert A. Kagan dibahsakan sebagai *Legal Proliferation*. Awalnya hukum hanya mengatur bagian-bagian tertentu dari kehidupan masyarakat, namun seiring waktu, hukum mengatur seluruh lini kehidupan manusia, masyarakat, dan organisasinya. Inilah yang mengakibatkan hukum itu semakin rumit dan membingungkan, ditambah lagi dengan berbagai kepentingan politik dan sosial lainnya, perdebatan akademik, refisi peraturan hingga amandemen konstitusi, relasi antara kekuasaan negara, dan lain sebagainya.⁹

Eksistensi Hukum Adat dan Islam dalam Hukum Perkawinan Indonesia

Kebersamaan antara hukum adat dan hukum Islam di Nusantara, diyakini oleh beberapa sarjana dimulai seiring dengan masuknya Islam di Nusantara sejak awal abad pertama Hijriah atau abat ke-7/8 Masehi.¹⁰ secara politik, Islam mulai menunjukkan

⁷ Selain terjaring sebagai bagian penting dari Perserikatan Bangsa-Bangasa, Indonesia juga tergabung dalam berbagai organisasi dunia, seperti Asean, Asia, G 20, dan lain sebaaginya.

⁸ States have safeguarded their hold on many issues, even those addressed in the regional or global areas through intergovernmental agreements, and maintained the national role in making them possible and effective. Lebih jelas lihat Gianluigi Pablombella, "Interlegality and Jusctice", Electronic copy available at: <https://ssrn.com/abstract=3066001>, hlm. 1-21.

⁹ Robert A. Kagan, "What Socio-Legal Scholars Should Do When There is Too Much Law to Study", dalam *Journal of Law and Society*, Vol. 22, No. 1, 1995, hlm. 140-148.

¹⁰ Berdasarkan hasil seminar sejarah Islam yang diselenggarakan oleh Bahrum Djamil dkk di Medan pada tanggal 17-20 Maret 1963, dan dilanjutkan di Aceh pada tanggal 10-16 Januari 1978, menyimpulkan bahwa Islam masuk ke Nusantara pertamakali pada abad pertama Hijriah atau abad ke-7/8 Masehi yang

eksistensinya berkisar pada abad ke 13-14 Masehi, yang ditandai dengan berbagai atribut ibadah, seperti masjid dan sebagainya.¹¹ Keterbukaan masyarakat Nusantara terhadap Islam tentu tidak terlepas dari kearifan para penyebar-penyebar Islam terhadap masyarakat Nusantara, seperti yang diungkapkan oleh John Crawford, seorang sejarawan berkebangsaan Inggris mengatakan bahwa alasan keberhasilan para penyebar agama Islam adalah dikarenakan mereka mampu melebur dan menyelaraskan dirinya dengan masyarakat pribumi, mereka mempelajari bahasanya, mengikuti adat istiadatnya, mengawininya, menyatukan dirinya dengan masyarakat banyak, dan kemampuan intelektual dan peradaban yang mereka miliki hanya digunakan untuk mendidik dan mengarahkan pemikiran masyarakat pribumi kearah yang sejalan dengan pribadi masyarakat setempat tanpa harus merugikan masyarakat itu sendiri.¹²

Pada dasarnya, ide tentang penyatuan kembali antara hukum Adat dan hukum Islam di Indonesia, puluhan tahun yang lalu sudah diwacanakan oleh beberapa cendikian Islam Indonesia, salah satunya misalnya, pada abad ke-20 Hasbi Ash-Shiddiqy telah menggagas tentang penyatuan antara Hukum Adat dan Hukum Islam melalui selogan Fiqih Indonesianya, namun, sangat disayangkan ide besar dari Hasbi ini sebatas pada wacana dan penghias catatan-catatan dunia akademis, tanpa ada aplikasi yang ril dari wacana besar itu. Inti dari wacana besarnya ini adalah mereformasi fiqih syafi'i yang bercorak Hijazi atau Misri yang berkarakter masyarakat Mesir, dan menjadi fiqih Indonesia yang bercorak ke-Indonesiaan dan berkarakter masyarakat Indonesia itu sendiri. Tentu saja reformasi hukum menurut Hasbi haruslah didasarkan pada penggalian dan pengembangan

secara langsung diperkenalkan oleh para pedagang dari Arab. Untuk lebih jelas, lihat A. Hasmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, cet. Ke-2 (tpp: Percetakan Offset, 1989), hlm. 7 dan 12.

¹¹ Oyo Sunaryo Mukhlas, *Perkembangan Peradilan Islam: Dari Kahin Jazirah Arab ke Peradilan Agama di Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2011), hlm. 119.

¹² A. Hasmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, cet. Ke-2..., hlm. 118

dari empat mazhab terkemuka (mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali). Sedangkan Hazairin dalam wacana besarnya yakni "Mazhab Nasional Indonesia", berkeinginan membangun mazhab nasional berdasarkan pembaharuan dari mazhab Syafi'i berdasarkan kondisi lokal masyarakat Indonesia. Sehingga, dari wacana kedua tokoh ini Ratno Lukito menyimpulkan bahwa, baik Hasbi maupun Hazairin sepakat bahwa Adat istiadat masyarakat Indonesia harus menjadi pertimbangan dalam pembuatan Hukum Islam Indonesia, kedua ide ini membuka jalan baru bagi bersatu padunya antara nilai-nilai yang berasal dari Adat istiadat dengan Hukum Islam untuk menciptakan atmosfer harmoni dalam satu entitas hukum.¹³

Fikih Indonesia dianggap sangat penting oleh Hasbi karena dalam Islam agama dan akal harus bersinergi, agama tidak mungkin dapat dipahami tanpa perantara akal, agama dan akal diibaratkan dengan lampu dan minyak yang tidak boleh terpisah dan bermusuhan satu sama lain, namun selalu bersahabat dan berdampingan. Namun, harus disadari bahwa akal memiliki keterbatasan yang dalam banyak hal belum dapat dijangkau, sehingga keterbatasannya inilah kemudian akal membutuhkan wahyu sebagai pemberi atau penyalur informasi baginya. Argumentasi Hasbi ini sangat mempengaruhi keyakinannya mengenai sumber hukum dalam Islam, baginya sumber Hukum Islam adalah *Al-Quran, Hadis, Ijma, Qiyas, Ra'yu*, dan *Urf* (adat kebiasaan). Berangkat dari inilah kemudian Hasbi menyimpulkan jika fikih ingin digunakan oleh seluruh masyarakat Indonesia, maka fikih tersebut tidak cukup hanya sebatas menyelesaikan persoalan-persoalan yang berkeadilan, namun harus juga mudah dipahami dan tidak asing bagi masyarakat Indonesia. Jika *Urf* Arab (Hijaz, Irak, Mesir, Syiria dan lain-lainnya) bisa berlaku bagi fikih di Arab, maka mengapa tidak untuk *Urf* di Indonesia, dan sudah barang tentu bisa dijadikan sebagai sumber fikih bagi masyarakat Indonesia. Sehingga, demi asas keadilan, persamaan,

¹³ Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Yogyakarta: Manyar Media, 2003), hlm. 135-136.

dan penghargaan terhadap *iradah* manusia, maka fikih Islam akan dirasakan oleh semua umat Islam tanpa keasingan.¹⁴

Salah satu faktor yang menyebabkan ide Hasbi ini tidak mampu direalisasikan dalam bentuk kehidupan nyata sampai saat ini adalah karena meninggalkan ciri masyarakat modern, yakni ketidakberhasilan Hasbi dalam menyentuh segenap regulasi lembaga pengadilan. Mungkin, kendala utama dari kegagalan Hasbi merongrong ke dunia pengadilan, dikarenakan pengadilan Islam di masanya belum memiliki kekuatan dalam struktur politik di Indonesia atau belum memiliki wewenang yang kuat untuk memutuskan perkara secara independen. Marjinalisasi Pengadilan Agama di Indonesia dirasakan sejak masa pemerintahan kolonialisme Belanda hingga terjungkirnya masa kekuasaan orde baru. Pada masa ini kebijakan politik selalu memposisikan Pengadilan Agama sebagai lembaga yang “katrok” dan tidak memiliki independensi dalam memutuskan perkara. Seiring dengan kemunculan UU No. 7 Tahun 1989 membawa angin segar bagi Peradilan Agama, melalui UU ini, beberapa perundang-undangan yang digelontorkan oleh pemerintahan Hindia Belanda dan pemerintahan Indonesia yang dianggap menyudutkan dan melemahkan Pengadilan Agama dinyatakan tidak berlaku oleh UU ini, seperti *Staatsblad* 1882 Nomor 152, 1937 Nomor 638 dan 639, dan PP No 45 Tahun 1957, Pasal 63 ayat 2 UU Nomor 1 Tahun 1974, berkat UU No. 7 Tahun 1989 inilah independensi Pengadilan Agama di Indonesia dimulai.¹⁵ Sehingga, sampai

¹⁴ Nuruzzaman Shiddiqi, *Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy Dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia*, dalam Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 51 dan 59. Sebagai tambahan dalam memahami pemikiran Hazairin dan Hasbi mengenai persinggungan antara Hukum Adat dan Hukum Islam, dapat dibaca pada tulisan Euis Nurlaelawati, *Modernization Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesia Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 76-78.

¹⁵ Untuk lebih luas pemahaman tentang sejarah Pengadilan Agama di Indonesia, baik kebijakan politik masa pemerintahan Hindia Belanda maupun pasca kemerdekaan Indonesia, bisa dibaca pada tulisan Oyo Sunaryo Mukhlas, *Perkembangan Peradilan Islam: Dari Kahin Jazirah Arab ke Peradilan Agama di*

hari ini, Pengadilan Agama selain sebagai refleksi atau wujud nyata dari peradilan negara modern atau independensi hukum negara, juga Pengadilan Agama sebagai representasi, aktualisasi, implementasi atau wujud nyata dari hukum Islam di Indonesia.

Penting untuk dicatat bahwa, sebaik apapun ide, gagasan atau konsep tentang hukum, tidak akan ada artinya apabila gagasan itu belum disentuh oleh para hakim peradilan negara sebagai identitas masyarakat moder. Masyarakat di era derasnya arus positifisme hukum seperti hari ini sangat mengagung-agungkan negara hukum, atau semua persoalan sosial masyarakat yang tidak bisa diselesaikan oleh masyarakat itu sendiri harus diselesaikan di ruang sidang pengadilan. Sehingga, besarnya pengaruh atau pentingnya posisi hakim negara di dunia modern, tidak berlebihan jika disebut atau diibaratkan sebagai dewanya masyarakat atau wakil tuhan di muka bumi. Apapun yang diputuskan oleh hakim merupakan bentuk perkara itu sudah final dan memiliki kekuatan mengikat. Bagi masyarakat modern, hakim dan pengadilan selalu dijadikan sebagai tempat pencarian keadilan terakhir atas segala sengketa dan permasalahan yang dihadapi. Keberhasilan suatu konsep atau ide tentang hukum, terletak pada sejauh mana konsep itu diaplikasikan dan diadopsi oleh hakim beserta lingkungan peradilanannya. Realitas berhukumnya masyarakat dunia beberapa puluh tahun terakhir inilah yang menggiring kajian hukum itu mendewakan kajian positifisme hukum.

Konsistensi Penggunaan Kata Pernikahan atau Perkawinan dalam Hukum Perkawinan Indonesia

Penggunaan kata atau istilah dalam perumusan peraturan perundang-undangan dan segenap produk hukum pejabat negara di Indonesia juga dituntut untuk cermat memilih bahasa, kata, atau istilah yang tepat, termasuk dalam hukum perkawinan di

Indonesia..., hlm. 129-149. Bisa juga dibaca tulisan Erfaniah Zuhriah, *Peradilan Agama Indonesia: Sejarah, Konsep dan Praktik di Pengadilan Agama* (Malang: Setara Press, 2014), hlm. 54-94.

Indonesia, apakah akan menggunakan kata Pernikahan atau Perkawinan. Menurut peraturan hukum di Indonesia, kedua kata itu seringkali menghiasi setiap kebijakan atau produk hukum yang dibuat oleh pejabat negara yang berwenang, dan seringkali tidak senapas atau tidak konsisten antara aturan hukum (*reggeling*) dan keputusan pejabat negara (*beschikking*). Sebagai contoh, aturan hukum menggunakan kata perkawinan, seperti Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan segenap aturan pelaksanaannya, sedangkan keputusan pejabat negara menggunakan kata nikah, seperti akta nikah, buku nikah, dan lain sebagainya. Begitu juga dengan penggunaan kedua istilah tersebut, jika negara menghendaki bahwa perkawinan ini hanya sebatas ikatan kontraktual, transaksional, dan menjadikan wanita sebagai obyek transaksional, maka lebih tepat menggunakan kata pernikahan (نكاح - نکاح). Tetapi, jika negara ingin tetap mempertahankan definisi perkawinan yang terdapat dalam pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, maka harus konsisten menggunakan kata perkawinan (تزوج - تزويج) terhadap seluruh produk hukum yang ada¹⁶. Penggunaan kata nikah dalam tradisi Islam banyak dipengaruhi oleh budaya patriarki masyarakat Arab sebelum Islam, dimana wanita diasumsikan sebagai obyek hukum, bukan sebagai subyek hukum. Konsekuensi dari wanita sebagai obyek hukum adalah, para wanita tidak jauh berbeda dengan benda yang bisa diperjual belikan, mereka tidak bisa berbuat atas nama hukum, sehingga mereka harus tunduk sepanjang hidupnya terhadap orang yang membelinya. Atas dasar asumsi masyarakat partilineal Arab pra Islam terhadap wanita inilah yang mendorong konsep tentang mahar (maskawin) dalam Islam.

¹⁶ Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 mendefinisikan Perkawinan, adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Apabila dikaji secara mendalam dalam ayat Alquran, misalnya dalam Alquran surat Alnisa ayat 3 (tiga)¹⁷ dan surat Alnur 32 (tiga puluh dua)¹⁸. Kata pernikahan sangat relevan dengan konsep perkawinan dalam hukum perdata masyarakat barat (Amerika, Eropa, Australia, dan lain-lain) dan masyarakat perkotaan, yang melihat pernikahan hanya sebatas ikatan kontraktual dan transaksional belaka. Dalam fikih klasik, nikah ini selalu diartikan sebagai sarana untuk menghalalkan dan mendapatkan kemaluan seorang wanita, dan tidak lebih dari itu. Sehingga, didefinisikan bahwa pernikahan secara kebahasaan merupakan menggabungkan atau mempersatukan kelamin pria dan wanita (الضم والجمع), dan secara istilah Syariat, pernikahan merupakan akad transaksional atau akan jual-beli yang bertujuan untuk memiliki dan mendapatkan manfaat sebesar-besarnya untuk menggauli wanita (belah duran) dengan maksud tertentu.¹⁹

Berbeda jauh dengan istilah perkawinan (تزوج - تزوج). Kata perkawinan biasanya digunakan tidak saja sebatas pada hubungan seksualitas antara pria dan wanita, namun digunakan untuk mengikat lahir dan batin yang kuat (ميثاقا غليظ), ketulusan jiwa, kesetiaan hidup, ketentraman, ikatan suci dari dunia sampai akhirat (jika tidak berlebihan), dan lain sebagainya. Kata perkawinan ini dalam Alquran digunakan terhadap hubungan Adam dan Hawa, yang dalam Alquran digambarkan sebagai manusia pertama yang sebelumnya berdomisili di Syurga. Ikatan yang kuat dan suci antara Adam dan Hawa ini tidak sebatas cinta di Syurga yang tidak bisa digambarkan keindahan dan kenikmatannya, namun ikatan cinta yang suci itu dibawa sampai

¹⁷ وان خفتما الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وربيع فان خفتما الاتعدوا (النساء: 3 فواحدة او ما ملكت ايمانكم، ذلك اذني الاتعواوا. (النساء: 3

وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامانتكم. ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله، والله (النور: 32: واسع عليهم. (النور: 32:

عق يرد على تمليك منفعة البضع قصدا، وفي القيد الأخير احتراز عن البيع ونحوه، لأن المقصود فيه ¹⁹ تمليك الرقب، وملك المنفعة داخل فيه ضمنا. Lebih jelas lihat, Alsyarif Aljurjānī, *Alta'rifāt* (Beirut-Lebanon: Dār Alkutub Alilmiyyah, 2009), hlm. 242.

ke dunia, yang diceritakan ratusan tahun terpisah dan saling mencari satu sama lain, dan dipertemukan dalam rindu yang mendalam di salah satu tempat yang dikenal belakangan sebagai Jabal Rahmah.²⁰ Meskipun dunia sangat berbanding terbalik dengan Syurga, namun karena cinta, kasih sayang, dan ikatan yang suci, dunia menjadi lebih indah dari Syurga. Keindahan cinta Adam dan Hawa diabadikan dalam Alquran surat Albaqarah ayat 35 dan Alakraf ayat 19²¹, artinya, berdomisililah engkau Adam dan istrimu (Hawa) di dalam Syurga. Kata perkawinan ini juga dapat dilihat dalam Alquran surat Alhaj ayat 5 dan surat Qaf ayat 7²², yang artinya adalah hubungan yang saling mewarnai, saling mengisi, dan saling melengkapi antara pria dan wanita.

Jadi perkawinan (تزوج - تزوج) yang asal katanya adalah زوج merupakan kesatau paduan antara satu unsur dengan unsur lainnya. Huruf yang tidak bisa disambung satu sama lain menunjukkan bahwa, sebelumnya pasangan suami istri tidak memiliki hubungan darah, atau mungkin sebelumnya tidak saling mengenal satu sama lain, atau mungkin sebelumnya tidak bisa saling waris mewarisi antara satu sama lain, namun karena ada hubungan yang suci berupa perkawinan dan pernikahan, maka kedua insan dapat saling mewarisi, saling mengenal satu sama lain melebihi dari orang tua sebagai orang yang paling dekat dengannya, dan lain sebagainya.²³ Mungkin bisa ditafsirkan dengan Alquran surat Albaqarah ayat 187²⁴, yang artinya, mereka para istri merupakan pakaian indah bagi anda para suami, dan anda para suami merupakan pakaian indah bagi mereka para isteri. Inilah hakekat dari sebuah perkawinan, perkawinan bukan saja sebatas materi duniawi, tempat saling menyalurkan nafsu

²⁰ Ikuti ceramah Gus Muwafiq di Istana Negara Indonesia, Bogor, Jawa Barat, Indonesia, pada tanggal 21 November 2018.

²¹ اسكن أنت وزوجك الجنة. (البقرة: ٣٥، الأعراف: ١٩)

²² من كل زوج بهيج. (الحج: ٥٥، ق: ٧)

²³ الزاء والواو والجيم أصل يدل على مقارنة شيء لشيء، الزوج زوج المرأة والمرأة زوج الزوج. وهو الفصح. Lebih lanjut lihat, Abu Alhusain Ahmad bin Zakariya, Maqāyisu Alluḡati (Alqāhirah: Dāru Alhadīṣ, 2008), hlm. 392.

²⁴ هن لباس لكوأتملباس لهن. (البقرة: ١٨٧)

seksualitas, atau sebatas pada saling memberi yang bisa dilihat, namun perkawinan merupakan tempat mencari kedamaian, kenyamanan, ketentraman jiwa dan raga. Dalam Alquran surat Alrum ayat 21²⁵, yang artinya, salah satu bagian dari tanda kekuasaan Allah adalah, Dia menciptakan dari diri anda sendiri pasangan hidup, agar anda setia atau cendrung terhadapnya, dan Allah menjadikan antar kalian berdua saling mencintai, mengasihi, dan saling menyayangi.

Dari penjelasan tersebut dapat dikatakan bahwa, hakekatnya hukum Islam membedakan dengan tajam kedua istilah tersebut. Pernikahan digunakan untuk aktifitas kontraktual atau transaksional antara pria dan wanita, sedangkan istilah perkawinan lebih diartikan sebagai ikatan yang tulus, awet, fitrah, natural antara pria dan wanita yang memiliki derajat yang sama, hak dan kewajiban hukum yang sama, dan lain sebagainya.

Eksistensi Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional Indonesia

Kajian tentang Kompilasi Hukum Islam merupakan kajian paling digemari oleh beberapa sarjana hukum Islam di Indonesia. Beberapa sarjana hukum Islam sangat tertarik untuk mengkaji substansi hukum dari Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, kemudian substansi dari aturan hukum yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam tersebut disandingkan dengan kitab-kitab fikih klasik. Menariknya, para sarjana hukum Islam sangat tertarik membenturkan antara substansi hukum yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam dengan fikih klasik dan gerakan organisasi masyarakat Islam di Indonesia,²⁶ namun sangat sedikit

ومن آياته، أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً. (الروم: ٢١)

²⁶ Salah satu tulisan yang sangat baik dalam menjelaskan tentang Kompilasi Hukum Islam dan realitas kehidupan masyarakat Islam di Indonesia dengan segenap organisasi Islamnya adalah tulisan dari Euis Nurlailawati, "Hukum Keluarga Islam Ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi

yang tertarik untuk melihat seberapa besar kekuatan hukum yang dimiliki oleh Kompilasi Hukum Islam, baik untuk mengikat para pejabat negara dalam menjalankan tugas kenegaraannya, maupun kekuatan mengikat Kompilasi Hukum Islam bagi masyarakat Islam di Indonesia.

Dalam perundang-undangan di Indonesia, Kompilasi Hukum Islam yang merupakan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tidak masuk dalam Hirarki Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia. Hirarki peraturan perundang-undangan di Indonesia terdiri dari Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945, Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat, Undang-Undang Republik Indonesia/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Republik Indonesia, Peraturan Pemerintah Republik Indonesia, Peraturan Presiden Republik Indonesia, Peraturan Daerah Provinsi, Peraturan Daerah Kabupaten/Kota.²⁷ Selain itu, negara juga mengakui beberapa hirarki peraturan lainnya, seperti Peraturan Majelis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, Mahkamah Agung, Mahkamah Konstitusi, Badan Pemeriksa Keuangan, Komisi Yudisial, Bank Indonesia, Menteri, badan, lembaga, atau komisi yang setingkat yang dibentuk dengan Undang-Undang atau Pemerintah atas perintah Undang-Undang, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi, Gubernur, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten/Kota, Bupati/Walikota, Kepala Desa atau yang setingkat.²⁸ Dari beberapa peraturan yang diakui oleh negara tersebut, tidak ada pengakuan tertulis atau pengakuan secara eksplisit terhadap eksistensi Instruksi Presiden dalam hirarki peraturan perundang-undangan di Indonesia. Pertanyaan

Hukum Islam di Kalangan Otoritas Agama dan Ahli Hukum”, dalam *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 50, No.1, Juni 2016, hlm. 199-222.

²⁷ Lihat Pasal (7) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan

²⁸ Lihat Pasal (8) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan

hukumnya, dimana posisi Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam dalam hirarki peraturan perundang-undangan di Indonesia? pertanyaan hukum itu penting, karena dalam pasal (7) angka (2) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangn mengatur bahwa kekuatan hukum Peraturan Perundang-undangan sesuai dengan hierarki tersebut.

Langkah penelusuran pertama yang harus dilakukan untuk menjawab pertanyaan hukum tersebut adalah menentukan dengan tegas bahwa Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam masuk dalam klaster produk hukum berupa peraturan perundang-undangan (*regeling*) ataukah keputusan (*beschikking*). Setelah disahkannya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangn, maka seluruh produk produk hukum yang dikeluarkan oleh pejabat negara yang berwenang, dan prosuk hukum itu sifatnya mengatur, harus dikategorikan sebagai peraturan perundang-undangan (*regeling*). Ketentuan hukum itu sudah diatur dalam Pasal (100) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangn.²⁹ Jadi, berangkat dari aturan hukum ini, secara yuridis Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam masuk dalam klaster produk hukum berupa peraturan perundang-undangan (*regeling*).

Setelah dipastikan bahwa Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum

²⁹ Pasal (100) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangn ini mengatur sebagai berikut “Semua Keputusan Presiden, Keputusan Menteri, Keputusan Gubernur, Keputusan Bupati/Walikota, atau keputusan pejabat lainnya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 97 yang sifatnya mengatur, yang sudah ada sebelum Undang-Undang ini berlaku, harus dimaknai sebagai peraturan, sepanjang tidak bertentangan dengan Undang- Undang ini”.

Islam masuk dalam klaster produk hukum berupa peraturan perundang-undangan (*regeling*), penelusuran selanjutnya adalah menelusuri dari sisi fungsi dan wewenang yang dimiliki Presiden dalam sistem kenegaraan di Indonesia. Penelusuran ini penting untuk mengetahui kekuatan mengikat dari Instruksi Presiden, apakah setara dengan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia atautkah setara dengan Peraturan Presiden Republik Indonesia. Dalam teori kewenangan, pejabat negara dalam menjalankan pemerintahan bisa mendapatkan kewenangan melalui beberapa jalur, diantaranya: melalui kewenangan atribusi (*attributie*), delegasi (*delegatie*), dan mandat. Atribusi sering diartikan oleh para sarjana hukum maupun pemerintahan sebagai pemberian wewenang pemerintahan oleh undang-undang atau yang membuat undang-undang kepada organ pemerintahan (*toekening van enn bestuurbevoegheid door een wetgever aan enn bestuursorgaan*). Delegasi diartikan oleh para sarjana hukum dan pemerintahan sebagai pelimpahan wewenang pemerintahan dari satu organ pemerintahan kepada organ pemerintahan lainnya (*overdracht van enn bevoegheid van het ene bestuur orgaan aan een ander*). Sedangkan mandat para sarjana hukum dan pemerintahan mengartikannya sebagai keridaan sebuah organ pemerintahan dalam mengizinkan kewenangannya untuk dijalankan oleh organ lain atas namanya (*een bestuursorgaan laat zijn bevoegheid namens hem uitoefenen door enn ander*)³⁰.

Dari penjelasan tentang teori kewenangan tersebut, dapat dikatakan bahwa Presiden Republik Indonesia mendapatkan wewenang atribusi langsung dari Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945. Ada beberapa fungsi atributif kenegaraan yang dimiliki oleh Presiden Republik Indonesia, *Pertama*, Presiden berfungsi sebagai pemegang tertinggi kekuasaan pemerintahan.³¹ Melalui ketentuan konstitusi ini, maka Presiden

³⁰ Ridwan, *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: Gravindo Persada, 2016) ,hlm. 102.

³¹ Lihat pasal (4) ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945

Republik Indonesia berfungsi sebagai Kepala Pemerintahan Negara Republik Indonesia. *Kedua*, Presiden berfungsi sebagai pemegang kekuasaan tertinggi Tentara Nasional Indonesia,³² dan berwenang untuk mengangkat duta dan konsul.³³ Berdasarkan ketentuan hukum konstitusi ini, maka presiden berfungsi sebagai kepala Negara. Berdasarkan kedua fungsi pokok tersebut, yakni Presiden berfungsi sebagai Kepala Negara dan Presiden berfungsi sebagai Kepala Pemerintahan, Presiden difasilitasi tempat kerja (kantor) dalam menjalani tugas-tugas kenegaraannya. Tugas-tugas kepresidenan yang berkaitan dengan Presiden sebagai Kepala Negara, berkantor di Istana Negara, sedangkan tugas-tugas kepresidenan yang berkaitan dengan Presiden sebagai Kepala Pemerintahan, berkantor di Istana Kepresidenan.

Dalam rangka menjalankan fungsi dan tugas kenegaraannya tersebut, Presiden kemudian diberi wewenang untuk membuat produk hukum, baik peraturan perundang-undangan maupun keputusan. Berkaitan dengan perundang-undangan, Presiden diberi wewenang untuk membuat produk hukum berupa Undang-Undang bersama dengan Dewan Perwakilan Rakyat, Peraturan Pementah, dan Peraturan Presiden. Melihat Presiden diberi wewenang membuat tiga jenis produk hukum yang masuk dalam kategori hirarki peraturan perundang-undangan, maka, Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang dikategorikan sebagai peraturan, dapat digolongkan sebagai Peraturan Presiden. Berdasarkan ketentuan hukum, Peraturan Presiden harus mengatur tentang materi hukum yang diperintahkan oleh Undang-Undang, materi hukum yang diperintahkan untuk melaksanakan Peraturan

³² Presiden memegang kekuasaan yang tertinggi atas Angkatan Darat, Angkatan Laut, dan Angkatan Udara. Lihat pasal (10) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945

³³ Presiden mengangkat duta dan konsul. Lihat pasal (13) ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945

Pemerintah, atau mengatur tentang materi hukum yang bertujuan untuk melaksanakan penyelenggaraan kekuasaan pemerintahan.³⁴

Persoalan hukum yang muncul kemudian ialah dalam persoalan perkawinan, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan mendelegasikan kewenangan untuk mengatur lebih lanjut tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 ini diberikan sepenuhnya kepada Peraturan Pemerintah bukan Peraturan Presiden. Ketentuan hukum ini sudah diatur dalam ketentuan penutup Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 yang menghendaki bahwa, persoalan yang membutuhkan aturan pelaksanaan dalam Undang-Undang ini, maka diberikan wewenang sepenuhnya kepada Peraturan Pemerintah.³⁵ Begitu juga dengan Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 tentang Peraturan Pelaksana Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang mendelegasikan kewenangan mengatur tentang persoalan perkawinan yang dianggap perlu untuk diatur oleh Menteri Kehakiman, Menteri Agama, Menteri Luar Negeri, Menteri HANKAM/PANGAB, baik diatur secara bersama-sama, maupun diatur dalam bidangnya masing-masing,³⁶ bukan mendelegasikan pengaturannya dalam/dengan Peraturan Presiden. Berangkat dari

³⁴ “Materi muatan Peraturan Presiden berisi materi yang diperintahkan oleh Undang-Undang, materi untuk melaksanakan Peraturan Pemerintah, atau materi untuk melaksanakan penyelenggaraan kekuasaan pemerintahan”. Lihat, pasal (13) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.

³⁵ “Hal-hal dalam Undang-undang ini yang memerlukan pengaturan pelaksanaan, diatur lebih lanjut oleh Peraturan Pemerintah”. Lihat pasal (67) angka (2) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

³⁶ “Tanpa mengurangi ketentuan-ketentuan dalam Peraturan Pemerintah ini, maka ketentuan-ketentuan lainnya yang berhubungan dengan pengaturan tentang perkawinan dan perceraian khusus bagi anggota Angkatan Bersenjata diatur lebih lanjut oleh Menteri HANKAM/PANGAB”. “Petunjuk-petunjuk pelaksanaan yang masih dianggap perlu untuk kelancaran pelaksanaan Peraturan Pemerintah ini, diatur lebih lanjut oleh Menteri Kehakiman, Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama, baik bersama-samamaupun dalam bidangnya masing-masing”. Lihat pasal 46 dan pasal 48 Peraturan Pemerintah Republik

pasal (67) angka (2) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, dan pasal (46) dan (48) Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 9 tahun 1975 tentang Peraturan Pelaksana Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan tersebut, maka Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam khususnya yang mengatur tentang perkawinan, dapat disetarakan dengan Peraturan Pemerintah.

Jadi, berdasarkan analisis hukum tersebut, maka dapat dikatakan bahwa Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam khususnya Buku I yang mengatur tentang perkawinan, posisi hukumnya dalam sistem hirarki peraturan perundang-undangan di Indonesia adalah dapat disejajarkan atau distarakan keudukannya dengan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia. Artinya bahwa, Kompilasi Hukum Islam merupakan peraturan turunan atau refleksi dan implementasi dari Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

Penutup

Dari penjelasan di atas sangat terlihat bahwa hukum keluarga Indonesia lebih khusus dalam aturan hukum perkawinan tidak saja memperhatikan sisi positifisme administrasi semata sebagai ciri khas dari masyarakat modern, tetapi, juga memperhatikan aspek hukum Adat lebih-lebih hukum Islam. Hukum adat dan hukum agama dapat dikatakan sebagai hukum asli masyarakat Indonesia, yang jauh sebelum Indonesia merdeka tradisi kedua hukum itu sudah menjadi jiwa dan raga masyarakat Nusantara. Selain itu, pluralitas agama juga sangat dijunjung tinggi dalam aturan hukum ini. Ketentuan ini bisa dilihat dalam Undang-Undang Perkawinan yang menghendaki bahwa suatu perkawinan

Indonesia Nomor 9 tahun 1975 tentang peraturan pelaksana Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

dikatakan sah oleh hukum negara, jika suatu perkawinan dilangsungkan berdasarkan dari ajaran agama yang diakui secara konstitusional oleh Negara Kesatuan Republik Indonesia. Sehingga, melalui ketaatan masyarakat terhadap hukum negara, agama, dan hukum adat, negara berharap langkah tersebut sebagai langkah awal untuk mewujudkan cita-cita luhur bangsa, seperti mencerdaskan anak bangsa, melindungi segenap bangsa, mewujudkan keadilan dan kesejahteraan sosial bagi seluruh masyarakat Indonesia, mewujudkan ketertiban umum, dan ikut serta dalam menjaga perdamaian dunia.

Melalui hukum keluarga ini, hukum negara, agama, dan adat telah memberikan status yang jelas terhadap kelahiran seseorang. Siapa bapak, ibu, kaka, adik, kakek, nenek, buyut, dan keluarga dari yang bersangkutan. Melalui akta kelahiran dan administrasi perkawinan yang tertib, negara ikut serta mempermudah proses pendidikan anak bangsa, yang merupakan bagian penting dari pencerdasan anak bangsa. Melalui status perkawinan yang jelas, seorang pria dan wanita diberi kebebasan oleh negara dan masyarakat untuk bekerja mencari nafkah bersama, bermusyawarah, tinggal bersama dalam satu rumah, hingga merantau dan menjalin hubungan bisnis ke luar negeri. Langkah ini juga bagian penting dari usaha keras negara dalam mewujudkan kesejahteraan rakyat, memastikan keamanan rakyat, dan memastikan pula keadilan dalam menjalin kehidupan keluarga, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Melalui ketertiban masyarakat ini, otomatis negara juga telah ikut serta untuk menjaga perdamaian dan keamanan dunia. Karena, jika ada warga negara Indonesia (WNI) terlibat dalam tindakan-tindakan kolonialis, teroris, dan lain sebagainya, negara otomatis dengan mudah mengidentifikasi Warga Negaranya.

Daftar Pustaka

Aljurjānī Alsyarīf, *Alṭaʿrīfāt*, Beirut-Lebanon: Dār Alkutub Alilmiyyah, 2009.

- Erfaniah Zuhriah, *Peradilan Agama Indonesia: Sejarah, Konsep dan Praktik di Pengadilan Agama*, Malang: Setara Press, 2014.
- Hasymy A., *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, cet. Ke-2, ttp: Percetakan Offset, 1989.
- Iland Zaki, “Dubes Rusia Soal ‘Propaganda Rusia’: It’s Inappropriate, It’s Hoax”, *detiknews*, diunggah pada Rabu, 13 Februari 2019.
- Kagan Robert A., “What Socio-Legal Scholars Should Do When There is Too Much Law to Study”, dalam *Journal of Law and Society*, Vol. 22, No. 1, 1995, hlm. 140-148.
- Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Republik Indonesia.
- Kompas*. <https://www.kompas.tv/article/47726/kominfo-batasi-mentara-akses-media-sosial>. Diakses tanggal 12 September 2019.
- Kompas.com*, *Timses Jelaskan Soal Awal Mula Istilah ‘Propaganda Rusia’ dipakai Jokowi, Rumah Pemilu: Refrensi Pemilu Indonesia*, diunggah pada hari Senin, 4 Februari 2019.
- Lukito Ratno, *Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Yogyakarta: Manyar Media, 2003.
- Mukhlas, Oyo Sunaryo, *Perkembangan Peradilan Islam: Dari Kahin Jazirah Arab ke Peradilan Agama di Indonesia*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2011.
- Muwafiq, Ceramah di Istana Negara Indonesia, Bogor, Jawa Barat, Indonesia, pada tanggal 21 November 2018.
- Nurlaelawati Euis, *Modernization Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesia Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
-, “*Hukum Keluarga Islam Ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam di*

Kalangan Otoritas Agama dan Ahli Hukum”, dalam *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum*, Vol. 50, No.1, Juni 2016, hlm. 199-222.

Pablombella Gianluigi, “Interlegality and Justice”, Electronic copy available at: <https://ssrn.com/abstract=3066001>, hlm. 1-21.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 9 tahun 1975 tentang peraturan pelaksana Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

Ridwan, *Hukum Administrasi Negara*, Jakarta: Gravindo Persada, 2016.

Shiddiqi Nuruzzaman, *Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy Dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia*, dalam Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomo 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan

Zakarīya, Abu Alhusain Ahmad bin., *Maqāyisu Alluḡatī*, Alqāhirah: Dāru Alhadīṣ, 2008.

PELAKSANAAN *FURUDHUL MUQADDARAH* BAPAK IBU DI KOTA PALOPO

A. Sukmawati Assaad

Institut Agama Islam Negeri Palopo
E-Mail: hj.a.sukma@iainpalopo.ac.id

Pendahuluan

Kajian tentang hukum kewarisan Islam di Indonesia, pada umumnya berkisar pada dua topik, pertama: Peranan hukum kewarisan Islam dalam pembentukan hukum kewarisan nasional. Kedua; Berlakunya tiga sistem hukum dalam hukum kewarisan, yaitu hukum kewarisan islam, hukum kewarisan adat, dan hukum kewarisan perdata barat (BW).¹

Berlakunya tiga sistem hukum dalam lapangan kewarisan, merupakan suatu tantangan bagi para ahli hukum untuk dapat menjernihkan dan meluruskan masalah tersebut. Satu hal yang perlu dicatat yaitu apakah kaidah-kaidah hukum dari ketiga sistem hukum tersebut dapat berfungsi secara efektif dalam menata atau mengatur kewarisan.² Berdasarkan latar belakang tersebut, terlihat adanya beberapa masalah yang akan dicoba untuk diungkapkan melalui penelitian ini; Bagaimana praktek

¹ Afidah Wahyuni, "Sistem Waris Dalam Perspektif Islam Dan Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 5, no. 2 (2018): 147–60, <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v5i2.9412>.

² Muhammad Amin Suma, "Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks Dan Konteks Al-Nushûsh," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 12, no. 2 (2012): 47–58, <https://doi.org/10.15408/ajis.v12i2.965>.

pelaksanaan furudhul Muqaddarah ayah-ibu dikalangan masyarakat Islam di kota Palopo. Faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya keserasian atau penyimpangan tersebut. Bagaimana sikap hakim agama (pengadilan agama) dalam menyelesaikan kasus furudhul muqaddarah ayah-ibu terutama dalam kaitannya dengan kenyataan bahwa dalam hukum kewarisan di Indonesia berlaku 3 sistem hukum.

Yang dimaksud dengan furudhul muqaddarah adalah bagian-bagian ahli waris yang telah ditetapkan atau ditentukan kadarnya oleh syara', Bagian-bagian yang telah ditetapkan di dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis-Hadis itu, ada enam macam yaitu; dua pertiga (*tsulutsani*), seperdua (*nishfu*), sepertiga (*tsuluts*), seperempat (*rubu*), Seperenam (*sudus*), Seperdelapan (*tsumun*).³

Dasar hukum bagian ayah-ibu sebagai ahli waris dalam firman Allah swt (QS. An-Nisaa/4:11)

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ

Terjemahnya: *Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga;*

1. Furudhul muqaddarah ayah sebagai ahli waris nasabiyah sbb;
 - a. Apabila seorang meninggal dengan meninggalkan ayah, anak laki-laki atau cucu laki-laki dari anak laki-laki, maka ayah mendapat 1/6 dari harta peninggalan dan sisanya diambil oleh anak laki-laki atau cucu laki-laki.

³ Sakirman, "Konvergensi Pembagian Harta Waris Dalam Hukum Islam," *Al-Adalah*, 2016.

- b. Apabila seorang meninggal dengan meninggalkan ayah, anak perempuan atau cucu perempuan dari anak laki-laki, maka ayah mendapat $\frac{1}{6}$ (bagian tertentu), dan bagian anak perempuan atau cucu perempuan dari anak laki-laki, mendapat $\frac{1}{2}$, dan sisanya diberikan lagi kepada ayah.
 - c. Apabila seorang dengan meninggalkan hanya ayah saja, maka semua harta peninggalan diambil oleh ayah.
 - d. Apabila seorang meninggal, dengan meninggalkan ayah dan ibu, maka ayah mendapat $\frac{2}{3}$ dan ibu mendapat $\frac{1}{3}$.
 - e. Perlu ditambahkan bahwa masih ada bagian ayah yang lain yaitu $\frac{2}{3}$ dari sisa. Masalah ini disebut “ Al-Garrawain”
2. Furudhul Muqaddarah ibu sebagai ahli waris nasabiyah sbb:
- a. Ibu mendapat $\frac{1}{6}$, apabila pewaris meninggalkan anak atau cucu.
 - b. Ibu mendapat $\frac{1}{6}$, apabila pewaris meninggalkan saudara dua orang atau lebih, baik saudara itu laki-laki atau perempuan semuanya, atau terdiri dari laki-laki dan perempuan, baik sekandung, seapak, seibu.
 - c. Ibu mendapat $\frac{1}{3}$ apabila pewaris tidak meninggalkan salah satu yang telah disebutkan di atas.
 - d. Perlu ditambahkan masih ada bagian ibu yang lain yaitu $\frac{1}{3}$ dari sisa yang disebut tsulutsul baaqi atau masalah garrawain atau umariyatain.
- Ibu menjadi hajib (menghalangi/penghalang) bagi;
- 1. Nenek dari pihak ibu yaitu ibunya ibu dan seterusnya ke atas.
 - 2. Nenek dari pihak ayah, yaitu ibunya ayah dan seterusnya ke atas.

Ibu tidak mungkin mahjub (dihalangi/terhalang) dari seluruh ahli waris kecuali terhalang sebagian bagiannya yang disebut mahjub nugshan yaitu dari $\frac{1}{3}$ menjadi $\frac{1}{6}$ apabila pewaris meninggalkan anak atau cucu serta saudara dua orang atau lebih.

Dalam penelitian ini digunakan jenis penelitian survei dan studi kasus yang bersifat mendeskripsikan tentang pelaksanaan furudhul muqaddarah ayah-ibu dan mempelajari kasus-kasus yang terjadi serta berhubungan dengan bagian-bagian ayah-ibu baik secara hukum adat, hukum Islam dan hukum perdata Barat (BW).

Sumber data penelitian ini terdiri dari: 1. Data primer (first hand), adalah data yang didapat dari tangan pertama atau sumber pertama di lapangan melalui wawancara langsung secara terstruktur dan pertanyaan secara tertulis (angket), dengan pihak yang melakukannya dan yang telah melakukan praktek pembagian warisan ayah-ibuk di kota palopo. 2. Data sekunder (Second Hand), yaitu data yang diperoleh dari tangan kedua dari berbagai sumber melalui kajian-kajian buku, media massa, instansi-instansi terkait dan dokumen-dokumen yang berhubungan dengan penelitian ini. Penelitian ini adalah seluruh masyarakat yang berada di wilayah kota palopo. Adapun sampel penelitian ini adalah ditetapkan 31 orang responden dengan mengambil tiga lokasi yang mewakili yaitu lokasi pinggiran pantai sebanyak 10 orang, lokasi perkotaan sebanyak 11 orang, lokasi pegunungan sebanyak 10 orang dengan teknik pengambilan sampel secara purposive sampling. Analisis data dilakukan dengan menggunakan analisis kualitatif yang bersifat mendeskripsikan, yaitu data yang diperoleh di lapangan, diolah melalui tahapan-tahapan sbb; edit, tabulasi, distribusi frekwensi, persentase dan disusul dengan interpretasi data dari masing-masing tabel.

Pemahaman Responden tentang Furudhul Muqaddarah Ayah dan Ibu

Untuk mengukur tingkat pemahaman responden berkaitan dengan variabel yang telah ditetapkan maka peneliti memberikan pertanyaan secara tertulis dalam bentuk angket (kuesioner) secara mendalam dengan berdasar pada landasan teori dan konsep tentang bagian ayah dan ibu menurut Fiqih Mawaris (Hukum

Islam). Untuk lebih jelas dapat dibuat hasil olah data yang dituangkan atau disajikan dalam bentuk tabel sebagai berikut :

Tabel: 6
Hukum Waris yang Diperpegangi

Hukum Waris yang Diperpegangi									
No	Kelurahan	Hukum Waris Islam		Hukum Waris Adat		Hukum Waris Perdata (BW)		Total	
		F	P	F	P	F	P	F	P
1	Batupasi	11	35,5%	-	-	-	-	11	35,5%
2	Pontap	10	32,25%	-	-	-	-	10	32,25%
3	Latuppa	8	80%	2	20%	-	-	10	32,25%
	Total	29	93,5%	2	6,5%	-	-	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer

Data tabel di tersebut menjelaskan bahwa hukum waris yang diperpegangi oleh responden pada Kelurahan Batupasi adalah Hukum Waris Islam sebanyak 11 orang (35,5%) atau semua responden yang ada di Kelurahan Batupasi hukum waris yang dijalankan/diperpegangi menjawab Hukum Waris Islam. Penelitian pada Kelurahan Pontap semua responden menjawab Hukum Waris Islam yang diperpegangi sebanyak 10 orang (100%). Sedangkan untuk Kelurahan Latuppa sebanyak 8 orang (80%) yang menjawab Hukum Waris Islam dan 2 orang (20%) yang menjawab Hukum Waris Adat. Hal ini menunjukkan bahwa hampir semua responden yang ada di ketiga kelurahan menjawab Hukum Warisan Islam yang diperpegangi.

Tabel: 7
Pemahaman Responden tentang Adanya Hak Waris Tertentu Ayah dan Ibu

No	Kelurahan	Pemahaman Responden tentang Adanya Hak Waris Ayah dan Ibu						Total	
		Ya		Samar-samar		Tidak ada		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	11	35,5%	-	-	-	-	11	35,5%
2	Pontap	10	32,25%	-	-	-	-	10	32,25%
3	Latuppa	8	80%	2	20%	-	-	10	32,25%
Total		29	93,5%	2	6,5%	-	-	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer

Tabel 7 memberikan gambaran bahwa pemahaman responden tentang adanya hak atau bagian warisan yang diterima ayah dan ibu. Responden Kelurahan Batupasi menjawab semua yang ada hak waris ayah dan ibu yang diterima dari anaknya yang meninggal dunia yaitu sebanyak 11 orang (35,5%). Kelurahan Pontap yang menjawab semuanya ada sebanyak 10 orang (35,25%). Kelurahan Latuppa responden menjawab ya ada sebanyak 8 orang (80%), responden yang menjawab samar-samar 2 orang (20%).

Dengan demikian hampir semua responden menjawab ya ada bagian atau hak waris ayah dan ibu sebanyak 29 orang (93,5%) dari 31 orang responden, 2 orang yang menjawab samar-samar dan tidak ada responden yang menjawab tidak.

Tabel: 8
Pemahaman Responden tentang Memberikan Bagian Warisan kepada Ayah dan Ibu

No	Kelurahan	Memberikan Bagian Warisan kepada Ayah dan Ibu						Total	
		Ya		Kadang-Kadang		Tidak		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	4	36,35%	4	36,35%	3	27%	11	35,5%

No	Kelurahan	Memberikan Bagian Warisan kepada Ayah dan Ibu						Total	
		Ya		Kadang- Kadang		Tidak		F	P
		F	P	F	P	F	P		
2	Pontap	4	40%	3	30%	3	30%	10	32,25%
3	Latuppa	3	30%	3	30%	4	40%	10	32,25%
Total		11	35,5%	10	32,35%	10	32,25%	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer item 3 dan 4

Data tabel di atas memperlihatkan bahwa pemahaman responden tentang memberikan bagian warisan kepada ayah dan ibu, responden yang mewakili Kelurahan Batupasi yang menjawab ya 4 orang (36,35%), responden yang menjawab kadang-kadang 4 orang (36,35%) dan yang menjawab tidak 3 orang (27,3%). Responden yang mewakili Kelurahan Pontap yang menjawab ya 3 orang (30%) yang menjawab kadang-kadang 3 orang (30%) dan yang menjawab tidak 4 orang (40%). Responden yang mewakili Kelurahan Latuppa yang menjawab ya 3 orang (30%), yang menjawab kadang-kadang 3 orang (30%) dan yang menjawab tidak 4 orang (40%).

Dengan demikian nampak hasil jawaban responden sama banyaknya yaitu 11 orang (35,5%) yang memberikan bagian warisan ayah dan ibu, dan 10 orang (32,25%) yang tidak memberikan bagian warisan kepada ayah dan ibu. Adapun alasan bagi yang memberikan bagian warisan kepada ayah dan ibu yaitu bahwa ayah dan ibu yang melahirkan memelihara, membiayai hingga dewasa dan mereka juga butuh biaya hidup. Di samping itu, sudah menjadi ketentuan dalam hukum Islam. Sedangkan alasan responden yang menjawab kadang-kadang memberikan bagian warisan kepada ayah dan ibu adalah disesuaikan dengan keadaan dan kondisi, disesuaikan dengan hasil kesepakatan anggota keluarga. Alasan responden yang tidak memberikan atau membagi hartanya. Adapun pemberian anak kepada orang tua

hanya sedekah atau balas budi, dalam pembagian warisan hanya kepada suami atau istri dan anak kandung.

Tabel: 9
Pemahaman Responden tentang Ayah dan Ibu Diposisikan sebagai Ahli Waris Utama

No	Kelurahan	Ayah dan Ibu Diposisikan sebagai Ahli Waris Utama						Total	
		Ya		Kadang-Kadang		Tidak		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	2	18,2%	-	-	9	81,8%	11	35,5%
2	Pontap	-	-	-	-	10	100%	10	32,25%
3	Latuppa	2	20%	-	-	8	80%	10	32,25%
Total		4	12,9%	-	-	27	87,1%	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer item 5 dan 6

Dari data di atas menjelaskan bahwa pemahaman responden tentang ayah dan ibu diposisikan sebagai ahli waris utama sama dengan ahli waris suami, istri, anak laki-laki dan anak perempuan. Jawaban responden yang diwakili oleh Kelurahan Batupasi 2 orang (18,2%) yang menjawab ya, yang menjawab kadang-kadang tidak ada dan yang menjawab tidak 9 orang (81,8%), yang diwakili Kelurahan Pontap responden yang menjawab ya tidak ada, yang menjawab kadang-kadang tidak ada, yang menjawab tidak 10 orang (100%) untuk Kelurahan Latuppa responden yang menjawab ya 2 orang (20%), yang menjawab kadang-kadang tidak ada, responden yang menjawab tidak 8 orang (80%) yang menjawab kadang-kadang tidak ada.

Dengan demikian pada umumnya responden menjawab tidak memosisikan ayah dan ibu sebagai ahli waris utama seperti suami/istri dan anak-anak terlihat 27 orang (87,1%) dan 4 orang (12,9%) yang menjawab ya memosisikan ayah dan ibu sebagai

ahli waris utama. Adapun alasan responden yang menjawab tidak memposisikan ayah dan ibu sebagai ahli waris utama adalah ayah dan ibu telah mewariskan hartanya kepada anak-anaknya karena pemberian kepada ayah dan ibu merupakan sedekah dari anaknya secara ikhlas, karena pemberian warisan hanya diberikan kepada suami atau istri, anak laki-laki dan anak perempuan karena sesuai dengan ketentuan hukum Islam. Adapun alasan responden yang menjawab ya memposisikan ayah dan ibu sebagai ahli waris utama yaitu karena orang tua mempunyai hak atas warisan karena orang tua sedarah atau anaknya.

Tabel: 10
Pemahaman Responden tentang Apakah Penting Ayah dan Ibu Diberikan Warisan

No	Kelurahan	Pentingnya Ayah dan Ibu Diberikan Warisan						Total	
		Ya		Kadang-Kadang Penting		Tidak Penting		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	10	90,9%	-	-	1	9,1%	11	35,5%
2	Pontap	8	80%	1	10%	1	10%	10	32,25%
3	Latuppa	9	90%	-	-	1	10%	10	32,25%
Total		27	87,1%	1	3,25	3	9,7%	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer item 7 dan 8

Pada tabel 10 memperlihatkan bahwa pemahaman responden tentang apakah penting ayah dan ibu diberikan warisan. Jawaban responden yang mewakili Kelurahan Batupasi ada 10 orang (90,9%) yang menjawab ya penting, tidak penting 1 orang (9,1%). Kelurahan Pontap responden yang menjawab ya penting 8 orang (80%), kadang-kadang penting 1 orang (10%), tidak penting 1 orang (10%). Untuk Kelurahan Latuppa responden yang menjawab ya penting 9 orang (90%), kadang-kadang penting tidak

ada responden yang menjawab, tidak penting 1 orang (10%) yang menjawab.

Dengan demikian, dari 31 jumlah responden yang mewakili tiga kelurahan, 27 orang (87,1%) yang menjawab ya penting ayah dan ibu diberikan warisan, kadang-kadang penting 1 orang (3,2%), tidak penting 3 orang (9,7%). Hal ini menunjukkan bahwa pada umumnya responden menjawab penting ayah dan ibu diberikan warisan. Adapun alasannya karena orang tua yang membesarkan dan menyekolahkan wajib berbakti pada orang tua dalam menafkahnya, orang tua yang selalu mendoakan anaknya. Adapun alasan responden yang menjawab tidak penting diberikan warisan ayah dan ibu adalah karena mereka (ayah dan ibu) telah mendapatkan warisan dari orang tuanya masing-masing. Jika ingin memberikan bukan dengan jalan warisan. Alasan responden yang menjawab kadang-kadang penting yaitu apabila ayah dan ibu sudah tidak punya harta atau rumah maka anak yang kehidupannya lebih baik berkewajiban untuk memberinya tempat tinggal dan menafkahnya.

Tabel: 11

Pemahaman Responden tentang Ketentuan (Jumlah) Bagian Warisan yang Diterima Ayah Apabila Pewaris (Anak yang Mempunyai Harta) Meninggal Dunia dan Bersama dengan Ahli Waris Lain misalnya Suami atau Istri, Anak Laki-laki dan Anak Perempuan

No	Kelurahan	Pemahaman Responden tentang Jumlah Bagian Warisan Ayah						Total	
		1/6 Bagian dari Warisan		1/6 + Sisa		Jawaban Lain		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	3	27,3%	-	-	8	72,7%	11	35,5%
2	Pontap	1	10%	-	-	9	90%	10	32,25%
3	Latuppa	2	20%	-	-	8	80%	10	32,25%

		Pemahaman Responden tentang Jumlah Bagian Warisan Ayah						Total	
No	Kelurahan	1/6 Bagian dari Warisan		1/6 + Sisa		Jawaban Lain		F	P
		F	P	F	P	F	P		
		Total	6	19,35%	-	-	25		

Sumber : Diolah dari data primer item 9

Data tabel ini memberikan penjelasan bahwa pemahaman responden tentang ketentuan (jumlah) bagian warisan yang diterima ayah dari pewaris (anak yang mempunyai harta) meninggal dunia dan bersama dengan ahli waris lain misalnya suami/istri, anak laki-laki dan anak perempuan. Jawaban responden ada tiga yaitu 1/6 dari harta warisan, 1/6 + sisa, jawaban lain. Jawaban responden yang mewakili Kelurahan Batupasi yang menjawab 1/6 dari harta warisan sebanyak 3 orang (27,3%), 1/6 + sisa tidak ada yang menjawab, jawaban lain sebanyak 8 orang (72,7%). Sedangkan jawaban responden yang mewakili Kelurahan Pontap yang menjawab 1/6 dari harta warisan 1 orang (10%), tidak ada yang menjawab 1/6 + sisa dan jawaban lain 9 orang (90%). Untuk Kelurahan Latuppa, responden yang menjawab 1/6 dari harta warisan 2 orang, 1/6 + sisa tidak ada yang menjawab, jawaban lain sebanyak 8 orang (80%). Hal ini menunjukkan bahwa pada umumnya responden dari ketiga kelurahan menjawab jawaban lain yaitu 25 orang (80,65%). Adapun isi jawaban lain dari responden bervariasi antara lain tidak tahu, disesuaikan dengan hukum Islam, dibicarakan dulu dengan anggota keluarga.

Tabel: 12
Pemahaman Responden tentang Ketentuan (Jumlah) Bagian Warisan yang Diterima Ayah Apabila Pewaris (Anak yang Mempunyai Harta) Meninggal Dunia dan Tidak Meninggalkan Ahli Waris Lain kecuali Ayah

No	Kelurahan	Pemahaman Responden tentang Jumlah Bagian Ayah Jika Tidak Ada Ahli Waris Lain						Total	
		1/6 Bagian dari Warisan		Sisa		Jawaban Lain		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	2	18,2%	3	27,3%	6	54,5%	11	35,5%
2	Pontap	1	10%	1	10%	8	80%	10	32,25%
3	Latuppa	-	-	2	20%	8	80%	10	32,25%
	Total	3	9,7%	6	19,35	22	70,95%	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer item 10

Pada tabel 12 menjelaskan bahwa pemahaman responden tentang jumlah bagian warisan yang diterima ayah dari anaknya yang memiliki harta (pewaris) telah meninggal dan tidak ada ahli waris lain kecuali ayah. Jawaban responden yang mewakili Kelurahan Batupasi yang menjawab 1/6 bagian dari harta warisan sebanyak 2 orang (18,2%), yang menjawab 1/6 + sisa 3 orang (27,3%), dan yang menjawab jawaban lain 6 orang (54,5%), yang mewakili Kelurahan Pontap responden yang menjawab 1/6 bagian dari harta warisan 1 orang (10%) yang menjawab 1/6 + sisa 1 orang (10%) dan yang menjawab jawaban lain 8 orang (80%). Responden yang mewakili Kelurahan Latuppa yang menjawab 1/6 dari harta warisan tidak ada, 1/6 + sisa 2 orang (20%), jawaban lain 8 orang (80%). Dengan demikian hampir semua responden menjawab jawaban lain sebanyak 22 orang (70,95%) dari 31 jumlah responden. Alasan responden menjawab jawaban lain pada umumnya tidak tahu, disesuaikan dengan hukum Islam, dibicarakan dulu dengan anggota keluarga.

Tabel: 13
Pemahaman Responden tentang Ketentuan (Jumlah) Bagian Warisan yang Diterima Ibu sebagai Ahli Waris dari Pewaris (Anak yang Mempunyai Harta) Meninggal Dunia dan Bersama dengan Ahli Waris Lain misalnya Suami/Istri, Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan

No	Kelurahan	Pemahaman Responden tentang Jumlah Bagian Ibu Jika Tidak Ada Ahli Waris Lain						Total	
		1/3 dari Harta Warisan		1/6 dari Harta Warisan		Jawaban Lain		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	3	27,3%	2	18,2%	6	54,5%	11	35,5%
2	Pontap	1	10%	1	10%	8	80%	10	32,25%
3	Latuppa	2	20%	2	20%	6	60%	10	32,25%
Total		6	19,35%	5	16,1%	20	64,55%	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer item 11

Pada data tabel 13 memperlihatkan bahwa pemahaman responden tentang jumlah bagian warisan yang diterima ibu sebagai ahli waris apabila anaknya (yang mempunyai harta) meninggal dunia dan ada ahli waris lain seperti suami/istri, anak laki-laki dan anak perempuan, dll, maka jawaban responden yang mewakili Kelurahan Batupasi yang menjawab 1/3 bagian dari harta warisan sebanyak 3 orang (27,3%), yang menjawab 1/6 dari harta warisan 2 orang (18,2%) dan yang menjawab jawaban lain sebanyak 6 orang (54,5%), yang diwakili Kelurahan Pontap responden yang menjawab 1/3 dari harta warisan ada 1 orang (10%), yang menjawab 1/6 dari harta warisan 1 orang (10%) dan yang menjawab jawaban lain 8 orang (80%). Untuk Kelurahan Latuppa responden yang menjawab 1/3 dari harta warisan 2 orang (20%), yang menjawab 1/6 dari harta warisan 2 orang (20%), dan yang menjawab dengan jawaban lain 6 orang (60%). Hal ini menunjukkan bahwa dari 31 jumlah keseluruhan responden sebanyak 20 orang (64,55%) yang menjawab dengan jawaban lain. Adapun isi jawaban lain dari responden bervariasi antara lain tidak tahu, disesuaikan dengan hukum Islam, dibicarakan dulu dengan anggota keluarga.

Tabel: 14
Pemahaman Responden tentang Ketentuan (Jumlah) Bagian Warisan yang Diterima Ibu dari Anaknya (Yang Mempunyai Harta) Meninggal Dunia Jika Tidak Ada Ahli Waris Lain Selain Ibu

No	Kelurahan	Pemahaman Responden tentang Jumlah Bagian Ibu Jika Tidak Ada Ahli Waris Lain						Total	
		1/3 dari Harta Warisan		1/6 dari Harta Warisan		Jawaban Lain		F	P
		F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	3	27,3%	1	9,1%	7	63,6%	11	35,5%
2	Pontap	1	10%	1	10%	8	80%	10	32,25%
3	Latuppa	2	20%	1	10%	7	70%	10	32,25%
	Total	6	19,35%	3	9,7%	22	70,95%	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer item 12

Pada data tabel 14 menjelaskan bahwa pemahaman responden tentang jumlah bagian warisan yang diterima ibu dari anaknya (yang mempunyai harta) meninggal dunia jika tidak ada ahli waris lain kecuali ibu. Jawaban responden yang diwakili Kelurahan Batupasi yang menjawab 1/3 bagian dari harta warisan sebanyak 3 orang (27,3%), yang menjawab 1/6 dari harta warisan 1 orang (9,1%) dan yang menjawab jawaban lain sebanyak 7 orang (63,6%). Responden yang diwakili Kelurahan Pontap yang menjawab 1/3 dari harta warisan ada 1 orang (10%), yang menjawab 1/6 dari harta warisan 1 orang (10%) dan yang menjawab jawaban lain 8 orang (80%). Untuk Kelurahan Latuppa responden yang menjawab 1/3 dari harta warisan 2 orang (20%), yang menjawab 1/6 dari harta warisan 1 orang (10%), dan yang menjawab dengan jawaban lain 7 orang (70%). Dengan demikian pada umumnya responden menjawab jawaban lain sebanyak 22 orang (70,95%) dari 31 jumlah responden. Adapun isi jawaban lain dari responden bervariasi antara lain tidak tahu, disesuaikan dengan hukum Islam.

Tabel:15
Pemahaman Responden tentang Tempat Menyelesaikan Sengketa Warisan

No	Kelurahan	Pemahaman Responden tentang Tempat Menyelesaikan Sengketa Warisan								Total	
		KUA		Kelurahan/ Kecamatan		Pengadilan Agama		Pegawai Negeri		F	P
		F	P	F	P	F	P	F	P		
1	Batupasi	1	9,1%	1	9,1%	8	72,7%	1	9,1	11	35,5%
2	Pontap	-	-	1	10%	9	90%	-	-	10	32,25%
3	Latuppa	1	10%	1	10%	8	80%	-	-	10	32,25%
Total		2	6,45%	3	9,7%	25	80,65%	1	3,2%	31	100%

Sumber : Diolah dari data primer item 13 dan 14

Pada data tabel 15 menjelaskan bahwa pemahaman responden tentang tempat menyelesaikan sengketa warisan. Responden yang mewakili Kelurahan Batupasi yang menjawab Imam Desa atau KUA sebanyak 1 orang (9,1%) yang menjawab kelurahan/kecamatan sebanyak 1 orang (9,1%), yang menjawab Pengadilan Agama sebanyak 8 orang (72,7%) dan yang menjawab Pengadilan Negeri 1 orang (19,1%). Sedang responden diwakili Kelurahan Pontap yang menjawab Imam Desa/KUA tidak ada yang menjawab, kelurahan/kecamatan sebanyak 1 orang (10%) dan yang menjawab Pengadilan Agama sebanyak 9 orang (90%), yang menjawab Pengadilan Negeri tidak ada. Responden yang mewakili Kelurahan Latuppa yang menjawab Imam Desa/KUA sebanyak 1 orang (10%), yang menjawab kelurahan/kecamatan 1 orang (10%) dan yang menjawab Pengadilan Agama 8 orang (80%), yang menjawab Pengadilan Negeri tidak responden yang menjawab. Hal ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden menyelesaikan sengketa warisan di Pengadilan Agama terlihat sebanyak 25 orang (80,65%) walaupun ada juga menurut

pemahamannya sengketa warisan diselesaikan di KUA/Imam Desa, kelurahan/kecamatan di Pengadilan Negeri.

Sebenarnya jika dikaji lebih mendalam terjadinya deviasi tersebut di atas, maka ada beberapa faktor yang mempengaruhi yaitu :

1. Pengetahuan Masyarakat tentang Hukum
Hanya masyarakat yang mengetahui tentang hukum saja yang akan membawa perkaranya ke pengadilan. Sebaliknya orang-orang yang tidak mempunyai pengetahuan tentang hukum tidak akan membawa perkaranya ke pengadilan. Pengetahuan tentang hukum merupakan faktor yang menentukan masuknya perkara ke pengadilan.
2. Kemampuan Keuangan Masyarakat
Berperkara di pengadilan membutuhkan biaya yang tidak kecil, olehnya orang yang berperkara harus membayar pnjar biaya perkara, membayar transport dan lain-lain untuk dirinya dan para saksi. Lebih lagi jika memakai jasa pengacara maka harus membayar dan membiayai pengacara tersebut. Dengan demikian hanya pihak-pihak yang mampulah yang berperkara di pengadilan dan tidak sedikit pula yang memutuskan tidak melanjutkan perkaranya ke pengadilan.
3. Kultur/Budaya Hukum
Terjadinya penyelesaian perkara bagi masyarakat Islam di luar Pengadilan Agama disebabkan kultur/budaya hukum yang menyelimuti masyarakat bersengketa. Masyarakat yang tidak tergerak hatinya atau keinginannya untuk memakai jasa Pengadilan Agama untuk menyelesaikan perkara warisannya, memberikan isyarat bahwa rakyat lebih mempercayakan penyelesaian sengketanya kepada institusi atau lembaga di luar Pengadilan Agama. Penyelesaian perkara di kelurahan adalah suatu budaya hukum bagi masyarakat setempat di Kota Palopo. Lurah sebagai kepala pemerintahan yang terdekat bagi

masyarakat dianggap mampu menyelesaikan segala masalah yang timbul dalam wilayahnya. Hal ini sudah menjadi turun-temurun dalam masyarakat adat. Lain halnya dengan penyelesaian perkara warisan di hadapan Imam/KUA, adalah orang yang dianggap paling mengetahui masalah Agama termasuk warisan sehingga putusan yang diambilnya merupakan sesuatu yang paling benar menurut anggapan masyarakat.

Sedangkan bagi mereka yang menyelesaikan perkara/sengketa warisannya memilih Pengadilan Negeri semata-mata karena pertimbangan keuntungan pribadinya dengan mengorbankan keyakinan yang dianutnya, atau memandang rendah kedudukan Pengadilan Agama.

Jika data dihubungkan pendidikan responden dengan tingkat pemahaman mereka utamanya mengenai Furudhul Muqaddarah atau bagian yang telah ditentukan untuk ayah dan ibu menurut hukum kewarisan Islam yang berdasar atau bersumber pada dalil Al-Qur'an Surah An-Nisa ayat 11 dan 12 bahwa bagian ayah jika bersama dengan Ahli Waris lain mendapat bagian $\frac{1}{6}$ dari harta warisan atau mendapat $\frac{1}{6}$ + sisa. Demikian pula jika pewaris hanya meninggalkan ayah saja tidak ada ahli waris lainnya maka ayah yang mengambil semua harta warisannya. Demikian pula bagian ibu jika bersama ahli waris lain ibu mendapat $\frac{1}{6}$ dari harta warisan, namun jika tidak bersama/tidak ahli waris lain kecuali suami/istri ibu mendapat $\frac{1}{3}$ bagian dari pewaris (anakny yang mempunyai harta) dan meninggal dunia.

Demikian pula kedudukan atau posisi ayah dan ibu sebagai ahli waris sama dengan posisi/kedudukan ahli waris seperti suami/istri, anak laki-laki dan anak perempuan yaitu sebagai ahli waris utama, artinya tidak ada seorang pun yang bisa menghalangi pewarisan ayah dan ibu untuk mendapatkan warisan kecuali bagian yang berkurang, misalnya ibu mendapat $\frac{1}{3}$ dari harta peninggalan anaknya namun karena ada anak dari anaknya (cucu, baik laki-laki maupun perempuan) bagian ibu berkurang menjadi $\frac{1}{6}$ dari harta peninggalan. Demikian pewarisan ayah dan ibu

sudah ditentukan dalam Al-Qur'an dan hadist Nabi SAW. Lain halnya pewarisan menurut hukum perdata barat (BW) pewarisan ayah dan ibu ditempatkan pada golongan kedua dan pewarisan golongan kedua tidak dapat harta warisan jika ada golongan pertama yaitu suami/istri dan anak turunanya.

Melihat dan mencermati jawaban responden yang ada maka dapat dikatakan bahwa pemahaman mereka tentang hukum kewarisan Islam terutama dengan Furudhul Muqaddarah atau bagian ayah dan ibu dalam pewarisan masih sangat rendah. Hal ini terlihat dari jawaban-jawaban responden misalnya hukum yang dijadikan dasar dalam pembagian harta warisan hampir semua responden berdasar pada hukum kewarisan Islam dan hanya 2 orang saja yang berdasar pada hukum kewarisan adat. Namun ketika ditanya tentang hak dan bagian dari ayah dan ibu menurut hukum kewarisan Islam atau Furudhul Muqaddarah ayah dan ibu pada umumnya responden menjawab tidak tahu. Ini menunjukkan pada dasarnya masyarakat Palopo juga belum mampu membedakan antara hukum kewarisan Islam dan hukum kewarisan adat. Sebenarnya mereka telah mempraktekkan hukum kewarisan adat namun yang ia kaatakan hukum kewarisan Islam. Dengan adanya faktor-faktor hukum/kenyataan-kenyataan hukum di masyarakat terkait dengan masalah tersebut, maka perlu adanya sosiasiasi hukum Islam terutama hukum kewarisan Islam dan kewenangan Pengadilan Agama dalam memeriksa, menyelesaikan, dan memutuskan perkara warisan, perceraian, hibah, zakat, wasiat, waqaf, dan ekonomi Islam.

Penutup

Pada umumnya (93,5%) responden berpegang pada hukum kewarisan Islam dan (6,5%) berpegang pada hukum kewarisan adat tentang memberikan hak waris kepada ayah dan ibu variatif jawaban (35,5%) memberikan warisan kepada ayah dan ibu, (32,25%) kadang-kadang memberikan, (32,25%) yang tidak memberikan warisan kepada ayah dan ibu. Sebanyak 912,9%)

responden yang memposisikan ayah dan ibu sebagai ahli waris utama, (87,1%) yang tidak menempatkan ayah dan ibu sebagai ahli waris utama, tentang jumlah bagian ayah jika bersama ahli waris lain sebanyak (19,35%) 1/6 bagian (80,65%) jawaban alternatif, : tidak tahu, disesuaikan dengan hukum Islam, dibicarakan dulu dengan anggota keluarga. Bagian ayah jika tidak bersama ahli waris lain (9,7%) memberikan 1/6 bagian, (19,35%) yang memberikan sisa (ashabah), 970,95%) dengan jawaban alternatif. Begitu pula dengan jumlah bagian ibu (64,55%) hampir semua responden memberikan jawaban alternatif apabila ibu bersama dengan ahli waris lain, 970,95%) pada umumnya responden dengan jawaban alternatif, 99,7%) yang memberi 1/6 bagian (19,35%) yang memberi 1/3 bagian jika tidak bersama dengan ahli waris lain.

Praktek pelaksanaan Furudhul Muqaddarah ayah dan ibu di Kota Palopo belum dilaksanakan sebagaimana mestinya atau sesuai dengan ketentuan hukum kewarisan Islam. Hal ini dilatarbelakangi kurangnya atau rendahnya tingkat pemahaman masyarakat tentang posisi dan jumlah bagian Furudhul Muqaddarah ayah dan ibu. Selain itu pada praktek yang sebenarnya masyarakat menggunakan hukum kewarisan adat walaupun pada umumnya masyarakat mengatakan berpegang teguh pada hukum waris Islam. Hal tersebut disebabkan masyarakat tidak mampu membedakan mana hukum kewarisan Islam dan mana hukum kewarisan adat. Pada umumnya (80,65%) responden menyelesaikan sengketa warisan di Pengadilan Agama (9,7%) di kelurahan/kecamatan, (6,45%) KUA/Imam Desa, (3,2%) di Pengadilan Agama.

Daftar Pustaka

Assaad Yunus, *Hukum Kewarisan Islam*, Cet.I; Jakarta: PT.AL-Ushwa, 1987.

Al.Hassan, *al-Faraidh*, Cet.I; Jakarta: Tintamas, 1964.

- Bushar Muhammad, *Asas-Asas Hukum Adat*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1987.
- Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*, Universitas Jogjakarta, 1980.
- A.Pitlo, *Het Efrecht Naar Het Nederlands Burgerlijk Wetboek*, Alih Bahasa oleh,
- M.Isa Arief,S.H., *Hukum Waris menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Barat*, Cet.II; Jakarta: Intermedia, 1986.
- Al-Ashqalany, *Mu'jam Mufradat al-faz al-Qur'an*, t.th.
- Mura P.Hutagalung, *Hukum Islam dalam era Pembangunan*, Cet.I; Ind Hill & co, 1985.
- A.Assaad Yunus, *Hukum Kewarisan Islam*, Cet.II; Jakarta: PT.Al-Qushwa, 1991.
- Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Bandung: Sumur.
- Wirjono Projodikoro, *Hukum Kewarisan di Indonesia*.Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*.
- Mura P.Hutagalung, *Hukum Islam dalam era Pembangunan*
- R.Soebekti dan Tjitrosudibio, *Kitab UU Hukum Perdata*, Cet.II; Jakaarta: Paramita, 1978.
- Hazairin, *Hukum kewarisan Nasional*, Cet.I; Jakarta: Tintamas, 1962.
- Muslim al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, al-Masyhad al-Husainiy juz II, t.th. 1233.
- Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Kewarisan di Indonesia*, Bandung: Sanur, 1983.

B.Ter Haar Bzn, *Asas-Asas dan Sususnan Hukum Adat, Terjemahan* oleh; K. Ng Soebekti Poesponoto, Cet.II; Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997.

R.Soepomo, *Bab-Bab tentang Hukum Adat*, Cet.II; Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

R.Van Dijk, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, Cet. IX; Jakarta: Tintamas, 1999.

Imam Sudiyat, *Hukum Adat*, Jakarta; Bulan Bintang, 1997.

HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI PERSPEKTIF FIKIH MUBAADALAH

lim Fahimah

Institut Agama Islam Negeri Bengkulu
E-Mail: fahimah_iim@yahoo.co.id

Pendahuluan

Konsep rumah tangga klasik yang ada di masyarakat Indonesia, seringkali yang terdengar adalah tujuan menikah agar hidup menjadi teratur. Seorang wanita ingin mempunyai suami agar ada yang menafkahi, seorang ibu ingin anaknya berumah tangga selain ingin agar anaknya dianggap laku, ada juga yang menginginkan agar tugas orang tua untuk membiayai anaknya beralih kepada seorang suami¹. Begitu pula para laki laki ingin mempunyai istri lantaran agar ada yang mengurus kehidupannya secara total. Sering mereka mengatakan mau punya istri agar ada yang masak dan ada yang mencuci, seorang ibu sering kali menginginkan anaknya cepat menikah agar ada yang mengurus, karena ketika sudah dewasa ibu tidak lagi mau mengurus pakaiannya sementara sering kali laki-laki membuat berantakan rumah, sehingga kata-kata yang terlontar dari seorang ibu adalah “Cepatlah menikah agar ada yang mencuci pakaianmu”². Selain masalah kehidupan keseharian yang dianggap tidak

¹ Ali Imron, “Memahami Konsep Perceraian Dalam Hukum Keluarga,” *BUANA GENDER : Jurnal Studi Gender Dan Anak* 1, no. 1 (2016): 15, <https://doi.org/10.22515/bg.v1i1.66>.

² Achmad Asfi Burhanudin, “Konsep Perjanjian Perkawinan Dalam Perspektif Perbandingan Hukum,” *El-Faqih : Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 5, no. 2 (2019): 133–52, <https://doi.org/10.29062/faqih.v5i2.69>.

nyaman adalah masalah ekonomi yang tidak beraturan. Biasanya laki-laki kalau belum punya istri uang yang didapatkan hasil kerjanya sering habis tanpa ada kejelasan.

Selanjutnya dalam tulisan ini ingin mengungkapkan tentang hak dan kewajiban suami istri perspektif qiraah mubadalah yang sedikit ada perbedaan dari konsep fikih klasik dan undang-undang perkawinan 1973

Definisi Qiraah Mubadalah

Mubadalah adalah kata dari Bahasa Arab baadala yubaadilu, mubadalatan artinya mengganti, menukar, ganti mengganti, atau saling menggantikan, saling mendahulukan, barter³. Sedangkan menurut terminologi saling menggantikan antara suami dan istri, baik peran ataupun tugas, baik tugas domestik ataupun tugas yang bersifat publik. Dalam tugas dan peran suami istri masing-masing memberikan sesuatu yang bernilai untuk mendapatkan manfaat dari masing masing fihak dalam rangka memenuhi kebutuhan. Suatu hal yang perlu digaris bawahi bahwa walaupun prinsipnya adalah adanya kesetaraan bukan berarti kalau laki –laki membajak di sawah perempuan juga harus membajak, laki- lakiitu suami jadi tukang bangunan maka prmpuan juga harus menjadi tukang bangunan.

Secara fisik, laki-laki dan perempuan berbeda struktur maka mubadalah bukan berarti harus adanya kesamaan dari segi kuantitas tugas dan peran, tetapi *mubadalah* lebih kepada kualitas, keseimbangan antara peran, tugas dan kedudukan antara laki-laki dan perempuan baik domestik ataupun publik.

Dasar Hukum Fiqh Mubadalah

Dasar hukum adanya fikih *mubaadalah* yang dikenalkan oleh bapak doktor Faqihuddin Abdul Kodir Sudah hasil perenungan

³ Wilis Werdiningsih, “PENERAPAN KONSEP MUBADALAH DALAM POLA PENGASUHAN ANAK,” *Ijous* Vol. 1, no. Nomor 1 (2020): 1–16.

panjang dengan mengambil beberapa ayat al-Quran dan beberapa teks Hadis yang terkait kewajiban suami dan istri.

1. Al-Quran

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الرَّكَّاتَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ
اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

“Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, adalah saling menolong, satu kepada yang lain; dalam menyuruh kebaikan, melarang kejahatan, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, dan mentaati Allah dan rasul-Nya. Mereka akan dirahmati Allah. Sesungguhnya Allah Maha Kuat dan Maha Bijaksana”. (QS. at-Taubah, 9: 71).

Ayat ini menunjukkan harus adanya saling membantu antar laki-laki dan perempuan dalam berbuat kebaikan dan saling mengingatkan agar tidak melakukan perbuatan keji dan mungkar⁴. kitab tafsir klasik rujukan, baik dari pendapat baik mereka yang berpendapat secara tekstual atau mereka yang bermadzhab kontekstual mengartikan⁵. Dengan makna-makna demikian, frasa (ba'dhum awliay ba'din) ini

⁴ Saihu, “PENDIDIKAN SOSIAL YANG TERKANDUNG DALAM SURAT AT-TAUBAH AYAT 71-72,” *Jurnal Pendidikan Islam* 09, no. 01 (2020): 127–48, <https://doi.org/10.30868/ei.v9i01.703>.

⁵ Abd Aziz, “Pendidikan Etika Sosial Berbasis Argumentasi Quranik,” *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam* 1, no. 3 (2019): 466–89, <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i3.68>.

menunjukkan adanya kesetaraan dan kesamaan tingkatan derajat masing-masing antara laki-laki dan perempuan.

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾

Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun istri sedang ia orang yang beriman, Maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun. (An-Nisa ayat 124)

Ini adalah ayat jaminan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Siapapun yang berbuat baik sudah pasti akan mendapatkan surga tanpa melihat jenis kelamin ataupun nasab dan kedudukan. Dengan melihat ayat ini mestinya semua orang mempunyai semangat untuk berkarya dan berbuat tanpa harus meragukan dan membanding-bandingkan apakah diterima atau tidak.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ

Hai orang-orang yang beriman sesungguhnya kami menciptakan laki -laki dan perempuan dan kami jadikan kalian bersuku-suku dan berbangsa-bangsa untuk sesungguhnya yang lebih mulia disisi Allah adalah ketakwaanmu.

Pesan moral yang ada dari ayat ini adalah tidak ada perbedaan ras antara manusia kecuali ketakwaan seseorang. Maka tidak boleh seseorang merasa lebih tinggi dan lebih mulia karena warna kulit, paras yang cantik atau ganteng, kedudukan dan nasab yang tinggi atupun kecakapan dan kecerdasan yang melampaui teman-temannya di mata Allah

kelebihan- kelebihan yang dimiliki oleh seseorang tidak menyebabkan menjadi lebih mulia dengan orang yang lainnya.

2. As-Sunnah

عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَفِي رِوَايَةٍ مَسْلُومَةٍ زِيَادَةٌ: أَوْ قَالَ لِحَارٍ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَفِي رِوَايَةِ النَّسَائِيِّ زِيَادَةٌ: مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ، وَأَمَّا رِوَايَةُ أَحْمَدَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ. (رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد.

Allah mengutus Nabi Muhammad untuk mengubah perangai masyarakat jahiliyah dari perangai dan perilaku jahiliyah.

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إنما بعثت لأتمم
مكارم الأخلاق⁶

“Dari Abi Hurairah bahwasanya nabi bersabda ia berkataSeungguhnya say ditus untuk menyempurnakan akhlak”

Diantara yang diajarkan oleh Rasulullah adalah bagaimana memperlkukaan wanita, ketika pada zaman jahiliyah mempunyai anak perempuan itu adalah aib nabi justru memberikan contoh bagaimana memuliakan perempuan,

⁶ Al-Hfiz AbiAl farj Abdurrahman, Bughyatul Insan fi Wazhaifi Ramadhan, (Beirut, Maktab Islami th. 1985)h. 34

dengan cara berbahagia dengan kehadiran anak laki-laki ataupun perempuan. Rasulullah mengajarkan bagaimana menghormati dan memposisikan perempuan dalam baik dalam kehidupan dalam rumah tangga ataupun dalam peran publik.

Hak dan Kewajiban Suami dan Istri Dalam Rumah tangga Perspektif Fiqih Mubadalah

Penjelasan konsep fikih Klasik, hak dan kewajiban pasangan suami istri hanya bertumpu pada tiga hal, relasi yang baik (muasyarah bil ma'ruf) nafkah harta, dan layanan seks, Yang pertama ditujukan pada kedua belah pihak, dimana suami diminta berbuat baik pada istri, dan istri juga diminta hal yang sama, Relasi ini menjadi pondasi bagi kedua hal berikutnya, dan hal-hal lain menyangkut peran-peran marital sehari-hari, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, relasi ini harus yang menguatkan keduanya dan mendatangkan kebaikan. ia bukan relasi yang dominatif, salah satu kepada yang lain baik dengan status sosial yang dimiliki, sumber daya yang dibawa atau sekedar jenis kelamin semata. Melainkan itu adalah relasi berpasangan (zawaj) kesalingan (mubadalah), kemitraan (muawanah), dan kerja sama (Musyarakah)⁷.

Sementara, hak yang kedua, yaitu nafkah harta, diwajibkan kepada suami terhadap istri sekalipun dalam kondisi tertentu, Istri juga diminta berkontribusi. Sebaliknya, untuk hak yang ketiga, soal seks, fikih lebih menekankan sebagai kewajiban istri terhadap suami. Sekalipun fikih juga menurunkan tuntutan-tuntutan agar suami melayani kebutuhan seks istri untuk menjaga kehormatannya. Penjelasan fikih seperti demikian, nafkah oleh suami dan seks oleh istri, sesungguhnya relevan untuk berbagai budaya dunia dan tuntutan hormon biologis yang memang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks ini

⁷ Aldian Muzakky, "ABDUL KODIR TERHADAP MASALAH ' IDDAH BAGI."

sering dijelaskan bahwa kebutuhan terbesar laki-laki adalah seks sementara kebutuhan terbesar perempuan adalah perlindungan melalui nafkah materi⁸.

Hak dan Kewajiban mendapatkan Perlakuan Baik

Seorang istri harus mendapatka perlakuan yang baik dari seorang suami, perlakuan baik yang dimaksud adalah perlakuan yang menyangkut fisik dan psikis. Secara fisik suami tidak boleh berlaku kasar kepada istri di manapun, kapanpun dalam situasi apapun, begitu pula sebaliknya tidak diperkenankan bagi seorang istri untuk berlaku kasar dengan berbuat aniaya kepada suami dengan dalih apapun. Sedangkan secara psikis seorang suami tidak boleh berkata kasar kepada seorang istri. Begitu pula seorang istri tidak boleh berkata kasar kepada suami dan tidak boleh banyak tuntutan terhadap suami dengan alasan suami sebagai kepala rumah tangga maka segala keinginan istri harus dapat dipenuhi oleh seorang suami. Karena walaupun ayat 19 dalam surat an-Nisa perintahnya kepada laki-laki akan tetapi dalam qiraah mubadalah itupun harus berlaku sebaliknya.

وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: Pergaulilah mereka (istri-istrimu) dengan baik “

Dalam Surat Al-Baqoroh ayat 228 diterangkan yang Artinya :*“Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf.*

Pada ayat tersebut yang menjadi khithab adalah laki-laki karena secara fisik yang kuat adalah laki-laki. Perlakuan baik yang dimaksud adalah mu’amalah cara memanggil bergaul dan berkomunikasi. Mayoritas laki-laki selalu merasa pemimpin yang harus dihormati sehingga segala titahnya harus selalu diikuti

⁸ Faqhuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

dan larangannya harus dihindari⁹. Suami dan orang tua hampir berbanding lurus dengan alasan tanggung jawab orang tua untuk menafkahi dari orang tua pindah kepada suami maka segala hal yang dianggap tidak etis kepada orang tua yang berujung ma'siat atau durhaka kepada orang tua maka otomatis juga durhaka kepada suami, maka klo dalam pepatah orang Jawa *neraka katut suwarga nunut* artinya jika suami masuk neraka maka otomatis istri juga masuk neraka jika suami masuk surga begitu pula otomatis seorang istri akan masuk surga.

Dalam fikih mubadalah suami dan istri harus sama-sama melakukan *mu'asyarah bilma'aruf* walaupun dalam ayat tersebut yang dituntut adalah suami tetapi pada prinsipnya semua orang mempunyai kewajiban yang sama yaitu berkhilaf dan berperangai yang baik sebagaimana dalam hadis disebutkan bahwa nabi Muhammad diutus ke dunia ini untuk menyempurnakan akhlak dan etika. Ketika zaman jahiliyah perempuan dianggap orang nomor dua dan makhluk yang lemah, keadaan ini berlangsung dan menjadi mapan sampai sekarang. Sejak abad 20 banyak tokoh-tokoh perempuan yang bermunculan menggagas ide kemerdekaan perempuan dan kesetaraan jender, perlahan tapi pasti pada akhirnya perempuan mendapatkan pendidikan yang sama. Berawal dari pendidikan inilah kemudian perempuan menyadari bahwa perempuan mempunyai hak dan derajat yang sama.

Rasulullah S.A.W bersabda :

أَنْ مِنْ أَكْمَلِ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا (رواه الطبران)

Artinya: "Sesungguhnya diantara kesempurnaan keimanan orang mukmin adalah mereka yang lebih bersikap kasih sayang (berlaku lemah lembut) terhadap istrinya." (riwayat Turmudzi dan Hakim dari Aisyah).

⁹ Jauharatun Jauharatun, "Hukum Pernikahan Janda Dalam Masa 'Iddah Menurut Pandangan Ulama Palangka Raya," *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 12, no. 2 (2017): 158, <https://doi.org/10.23971/jsam.v12i2.555>.

Maksud hadis tersebut yang dimaksud dengan hadis tersebut adalah dengan melakukan hal-hal yang utama dan meninggalkan hal-hal yang tercela. Akhlak yang baik adalah adalah perangai dan tingkah laku yang baik itu mencerminkan seseorang yang sempurna imannya. Rasulullah diutus untuk menyempurnakan akhlak. Jadi akhlak merupakan misi yang paling penting yang dibawa oleh Rasulullah. Akhlak dan etika yang harus dilakukan oleh pasangan suami istri adalah mendahulukan dan memprioritaskan kebutuhan keluarga baik kebutuhan materi yang berbentuk nafkah yang meliputi kebutuhan makan minum, pakaian dan tempat tinggal ataupun ataupun immateri baik itu berbentuk perhatian dengan meluangkan waktu ataupun pendidikan.

خيركم خيركم لأهله وأنا خير منكم لأهلي (رواه ابن حبان)

Sebaik baik kalian adalah yang berbuat baik dengan keluarganya dan saya adalah orang yang paling baik dengan keluargaku.
(HR. Ibnu Hibban)

Dalam hadis ini Rasulullah langsung memberikan contoh kepada umatnya agar berbuat baik kepada keluarga dengan mendahulukan segala kebutuhan keluarga sebelum kebutuhan pribadi yang berhubungan dengan orang banyak ataupun hubungan pribadi yang berhubungan dengan kedudukan dan posisi jabatan, yang sudah tentu bukan beraarti harus menyepelkan tanggung jawabnya sebagai seorang pemimpin di luar rumah. Kalau dahulu Rasulullah mengeluarkan hadis ini karena ada seorang laki-laki yang selalu memukuli istrinya padahal dia sering menggauli istrinya. Dalam kitab Fatawa mu'ashirah yang dikarang oleh Dr. Yusuf qardlawi beliau mengatakan “Ada sebagian perangai orang Arab itu malamnya istri digauli pagi-pagi sudah dipukuli maka turunlah hadis itu”.¹⁰ Dalam konteks Fikih

¹⁰ Hadi Tri Indarto, “Ahwal As-Syahsiyah Fakultas Syari’ah Dan Hukum” (UIN Walisongo, 2015).

mubadalah yang berafiliasi kepada masalah maka perintah agar tidak melakukan perbuatan kasar ditujukan kepada pasangan suami istri karena walaupun mayoritas laki-laki yang diidentikan berbuat kasar, laki-laki yang tidak pernah mengerti perasaan perempuan akan tetapi ada juga laki –laki yang mengerti tentang perempuan melakukan segala kewajibannya tetapi perempuan yang selalu kasar dan banyak tuntutan.

Hak dan Kewajiban Mendidik dan Menasehati

Dalam kitab fikih klasik seorang istri mempunyai hak pengajaran dari seorang suami, maka apabila seorang istri tidak tahu dan tidak mengerti tentang ilmu fikih, atau ilmu yang dibutuhkan untuk melakukan ibadah, maka seorang suami harus mengajarkan seorang istri. Dalam fikih klasik yang sering kita dengar adalah jika seorang istri tidak melakukan kewajiban rukun Islam maka dosanya akan menjadi tanggung seorang suami, tapi tidak sebaliknya. Konsep fikih yang ada dalam literatur seperti kitab ‘uqudujjain atau seorang istri mengajarkan suami karena semua manusia mempunyai kewajiban yang sama untuk saling mengingatkan sebagai mana dalam surat al’Ashr.

وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

Dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran.....

Ayat ini menegaskan kepada kita agar saling menasihati tanpa terkecuali suamidani istri. Jika dalam fikih klasik suami saja yang berkewajiban untuk mendidik maka dalam fikih mubadalah sama-sama dituntut untuk saling menasihati baik suami sebagai kepala keluarga ataupun istri sebagai kepala rumah tangga.

Sebagaimana dalam dasar-dasar perspektif fikih mubadalah yang sudah dideklarasikan dalam ulama perempuan dalam deklarasi ini menegaskan kemanusiaan perempuan dengan segala potensi akal budi, kiprah keimanan dan peran kesejarahan mereka,

mandat untuk meneguhkan ketauhidan yang membebaskan manusia dari kezaliman, amanah untuk ikut serta dalam amar ma'ruf nahi munkar baik dengan kerja kerja interpretasi dan intelektual maupun dakwah politik, serta sosial .

Dalam Fikih mubadalah tidak serta merta apa yang ada dalam fikih klasik yang seharusnya istri mendapat pengajaran dari suami berarti dibalik, suami yang harus dapat pengajaran atau informasi dari istri, tetapi harus adanya keseimbangan dalam penghargaan¹¹.

Laki-laki harus berani mengakui perempuan, jika perempuan itu memang hebat dan lebih berkompeten dari dirinya. Kemapanan seorang suami yang harus dihormati dengan alasan suami wajib mendidik istri itu sudah tidak berlaku lagi mengingat para perempuan sekarang juga sudah sama-sama sekolah dan mendapatkan pendidikan. Keegoisan dan keangkuhan laki-laki atas nama suami yang merasa lebih tinggi derajatnya karena berbagai faktor, baik agama budaya politik atau budaya perlahan harus membuka hati, karena sejatinya dalam kitab-kitab yang menyuguhkan suami harus dihormati, istri harus izin suami ketika akan keluar rumah sekalipun keluar rumah itu menjenguk orang tua yang sakit, itu karena lebih kepada faktor sosiologi dan budaya serta keamanan ketika itu.

Hak dan Kewajiban mendapatkan perlindungan

Hak dan kewajiban seorang suami dan istri adalah wajib mendapatkan perlindungan dari pasangan. Kalau bahasa al-Quran adalah *Hunna libaasun lahunna wa antum Libasun lahum* maka sangat tepat jika dikatakan bahwa seorang suami dan seorang istri harus sama-sama berkeinginan untuk melindungi. Secara fisik laki-laki mampu melakukan hal-hal yang besar secara fisik, misalnya untuk menganagkut barang yang besar-besar, atau melindungi pasangannya dari binatang buas yang akan

¹¹ Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*.

mengganngunya. Seorang istri harus melakukan perlindungan terhadap suami dengan menyuguhkan hal-hal yang membuat suami terlindungi dari berbagai penyakit. Term saling memberikan perlindungan dalam berumah tangga adalah hal yang sangat menarik untuk sam-sama dibahas dan disosialisasikan mengingat kemapanan yang ada di masyarakat sudah sangat lama dan mengakar dari tahun ketahun.

Dalam firman Allah Surat Al Tahrim ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَظْمُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

Artinya: *Hai orang-orang yg beriman, peliharalah dirimu keluargamu dari api neraka.*

Dalam ayat ini walaupun dlamirnya antum tapi yang menunjukan laki-laki tapi yang dimaksud dalam perintah tersebut adalah laki-laki dan perempuan. Jika seorang suami maka kewajibannya adalah melindungi istri dan keluarganya, begitu pula dengan seorang istri harus melindungi suami dan keluarganya, baik baik fisik maupun psikis¹². Kata menjaga yang diperintah oleh al-Quran yaitu menjaga keluarga dari hal-hal yang menyebabkan seseorang masuk neraka. Konsekuensinya seseorang akan selamat dari neraka ketika seseorang tersebut melakukan segala perintah-perintahNya dan menjauhi segala laranganNya. Untuk membuat keluarga harmonis dan sinergis dalam dalam menyelesaikan tugas melakukan peran masing-masing dalam sebuah keluarg maka harus saling mensupport antara suami dan istri dalam meningkatkan ketakwaan, dan menjaga dari perbuatan-perbuatan yang keji dan munkar.

Hak dan Kewajiban Membrikan Nafkah Keluarga

Hubungan suami Istri adalah hubungan kerjasama yang paling bersinergi seperti kedua tangan yang harus mengambil

¹² *Ibid*

peran secara otomatis. Jika dalam konsep fikih klasik yang berkewajiban memberi nafkah adalah seorang suami maka dalam fikih mubadalah tidak harus suami tetapi siapapun yang paling berkompeten dan berkesempatan untuk memberikan nafkah itulah yang berkewajiban menopang ekonomi keluarga dengan dasar ibadah walaupun Al- Quran menegaskan dalam surat al-Baqarah yang wajib memberikan nafkah adalah suami atau ayah bagi anak-anaknya.

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

... Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang baik ... (al-Baqarah /2: 233).

Penutup

Diantara kewajiban pasangan suami dan istri adalah mu'asyarah bilma'ruf menggauli secara baik, yang dimaksud ma'ruf adalah perlakuan baik menurut syara' dengan mempergaulinya dengan baik dan meninggalkan hal-hal yang membahayakan. Norma mu'asyarah bilma'ruf antara suami dan istri secara mubadalah adalah etika puncak dari ruh seluruh ajaran dan aturan dari seluruh ajaran Islam dalam sebuah pernikahan yang mana mubadalah sebagai satu konsep dan metode menuju kemaslahatan. Perspektif kesalingan dalam norma mu'asyarah bilma'ruf, dengan memastikan perempuan dan laki-laki sama sama mendapatkan kebaikan. Menikah dan berkeluarga seyogyanya tidak menjadi penghalang bagi siapapun baik laki-laki ataupun perempuan dalam mengembangkan potensi masing-masing sebagai manusia secara maksimal. . Hak dan kewajiban pasangan suami istri dalam perspektif mubadalah harus saling membantu, satu sama lain berkeinginan untuk meringankan beban pasangan dalam menyelesaikan urusan rumah tangga dalam berbagai aspek. Di era modern ini banyak perusahaan atau instansi yang lebih memilih tenaga kerja perempuan. Ketika beban nafkah keluarga

ditanggung oleh seorang istri maka urusan domestik harus pindah kepada seorang suami. Sakinah mawaddah wa rahmah, itu harus jadi tujuan pernikahan dengan cara mubadalah semua pihak menjadi hamba yang sama di mata sang pencipta harus betul-betul direalisasikan.

Daftar Pustaka

- Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Achmad Asfi Burhanudin. “Konsep Perjanjian Perkawinan Dalam Perspektif Perbandingan Hukum.” *El-Faqih : Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 5, no. 2 (2019): 133–52. <https://doi.org/10.29062/faqih.v5i2.69>.
- Aldian Muzakky, Muhammad. “ABDUL KODIR TERHADAP MASALAH ‘IDDAH BAGI.” UIN Walisongo, 2019.
- Aziz, Abd. “Pendidikan Etika Sosial Berbasis Argumentasi Quranik.” *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam* 1, no. 3 (2019): 466–89. <https://doi.org/10.36671/andragogi.v1i3.68>.
- Imron, Ali. “Memahami Konsep Perceraian Dalam Hukum Keluarga.” *BUANA GENDER : Jurnal Studi Gender Dan Anak* 1, no. 1 (2016): 15. <https://doi.org/10.22515/bg.v1i1.66>.
- Indarto, Hadi Tri. “AHWAL AS-SYAHSIYAH FAKULTAS SYARI`AH DAN HUKUM.” UIN Walisongo, 2015.
- Jauharatun, Jauharatun. “Hukum Pernikahan Janda Dalam Masa ‘Iddah Menurut Pandangan Ulama Palangka Raya.” *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 12, no. 2 (2017): 158. <https://doi.org/10.23971/jsam.v12i2.555>.
- Prihatinah, Tri Lisiani. “Persepsi Pegiat Jender Terhadap Konsep Pasal 31 Ayat (3) Undang-Undang Perkawinan Tentang Status

Kepala Keluarga.” *Jurnal Dinamika Hukum* 11, no. 1 (2011).
<https://doi.org/10.20884/1.jdh.2011.11.1.12>.

Saihu. “PENDIDIKAN SOSIAL YANG TERKANDUNG DALAM SURAT AT-TAUBAH AYAT 71-72.” *Jurnal Pendidikan Islam* 09, no. 01 (2020): 127–48. <https://doi.org/10.30868/ei.v9i01.703>.

Santoso, Lukman Budi. “EKSISTENSI PERAN PEREMPUAN SEBAGAI KEPALA KELUARGA (Telaah Terhadap Counter Legal Draf-Kompilasi Hukum Islam Dan Qira’ Ah Mubadalah).” *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 18, no. 2 (2019): 107–20.

Werdiningsih, Wilis. “PENERAPAN KONSEP MUBADALAH DALAM POLA PENGASUHAN ANAK.” *Ijougs* Vol. 1, no. Nomor 1 (2020): 1–16.

PEMAHAMAN JAMA'AH TABLIG TENTANG NAFKAH KELUARGA DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PEMENUHAN HAK ISTRI DI POLEWALI MANDAR

Rusman

Institut Agama Islam Negeri ParePare
E-Mail: rusmanr299@gmail.com

Pendahuluan

Pernikahan merupakan rahmat Allah swt., yang perlu dilakukan dalam kehidupan ini dan menjadi fitrah manusia untuk hidup berpasangan sebagai suami istri, dilakukan sesuai tuntunan Rasulullah saw. Islam menempatkan pasangan suami istri sebagai dua ruh dalam satu jasad sehingga harus saling mengisi, mencintai, mengasihi, menjaga, memberi dan menghormati. Cara inilah hubungan yang *mawaddah warahmah* dapat diwujudkan dalam bangunan rumah tangga.

. Salah satu upaya untuk menjaganya yaitu dengan memenuhi hak nafkah dan saling menghormati.¹ Rasulullah saw. berpesan;

أَلَا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا
غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مَّيْمِنَةٍ فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ

¹ Achmad Siddiq, *Bunga Rampai Fiqhi Muslimah*, 1st ed. (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, n.d.). h.136.

واضربوهن ضربا غير مبرح فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إلا إن لكم على نساءكم حقا ولنساءكم عليكم حقا فأما حقكم على نساءكم فلا يطنن فراشكم من تکرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تکرهون إلا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن (رواه الترمذي وابن ماجه)²

Artinya: “Ingatlah berikanlah wasiat yang baik kepada perempuan, karena mereka adalah tawanan dihadapanmu. Sesungguhnya kalian tidak memiliki apapun dari mereka kecuali kebaikan. Kecuali jika mereka (wanita) datang dengan membawa perbuatan buruk yang jelas. Jika wanita melakukan perbuatan tercela, maka pisahlah tempat tidur mereka, dan pukullah dengan pukulan yang tidak membahayakan. Jika istri kalian taat, maka kalian tidak boleh mencari-cari alasan untuk mengusik mereka ingtalah sesungguhnya kalian mempunyai hak atas diri kalian. Diantara hak suami atas istri adalah melarang untuk tidak menggelar tikar kalian terhadap orang yang kalian tidak sukai dan tidak mengizinkan istrimu memasukkan orang yang tidak kalian senangi ingatlah diantara hak-hak istri kalian adalah memberikan pakaian dan makanan yang baik terhadapnya.”

Hadis diatas memberi arahan dalam mengatur rumah tangga, perlakuan suami istri terhadap pasangannya, serta memahami kewajiban dan tanggung jawabnya. Banyak pasangan suami istri yang menuntut agar pasangannya membahagiakan mereka dengan modal cinta kasih semata, berujung pada perceraian, karena cinta dan kasih sayang akan tumbuh subur dan terawat dengan baik setelah terpenuhi kebutuhan nafkah fisik. Para suamilah yang bertanggung jawab dalam memberikan nafkah bagi istrinya.³

² Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirdmizji Al-Salimi, *Jami' Al Shahih Sunan Al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Turast al 'Arabi, n.d.). h. 467

³ Siddiq, *Bunga Rampai Fiqhi Muslimah*. h. 120.

Setelah kewajiban suami telah ditunaikan, maka istri berwenang mengatur biaya dan bertanggung jawab terhadap penggunaan fasilitas rumah tangga dengan baik dengan menyesuaikan pendapatan suami, agar terpenuhi seluruh kebutuhan suami dan anak-anaknya. Membelanjakan harta suami untuk keperluan diluar kebutuhan rumah tangga, sebaiknya atas persetujuan suaminya untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan.⁴

Di Polewali Mandar, *Khuruj* yang dilakukan oleh para suami anggota Jama'ah Tablig menuai banyak kritikan tajam dari masyarakat muslim lainnya, karena kegiatan itu memberikan kesan negatif adanya pengabaian tanggung jawab nafkah keluarga yang seharusnya dilakukan secara serius oleh para suami. Demikian juga, tugas dalam mendidik dan mengawasi anak sepenuhnya dipikul oleh istri selama suami *khuruj*. Dalam konteks membicarakan nafkah pada lingkup keluarga Jama'ah Tablig adalah merupakan suatu keniscayaan yang tidak boleh diabaikan oleh kepala rumah tangga. Dalam penelitian ini gambaran besar tentang pemberian nafkah Jama'ah Tablig terhadap istrinya dimana menjadikan seorang suami memenuhi segala kewajibannya sebagai seorang kepala rumah tangga. Tentunya tidak terlepas bagaimana nafkah tersebut dapat diaplikasikan dalam rumah tangga agar keharmonisan, kasih sayang dan ketentraman didalamnya tercapai tujuan yang didambakan semua orang dalam rumah tangga.

Pengamatan peneliti selama ini, bahwa eksistensi komunitas Jama'ah Tablig sangat berkembang di Kabupaten Polman. Pengikutnya berasal dari berbagai kalangan dan latar belakang yang beragam. Berdasarkan pemaparan diatas, peneliti tertarik untuk meneliti lebih mendalam untuk mengetahui kondisi ril tentang kewajiban nafkah suami terhadap istri Jama'ah Tablig dan dampak yang ditimbulkannya.

⁴ Muhammad Zaki, "Metode Pemahaman Dan Pengamalan Hadits Jamaah Tabligh," *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 8, no. 2 (2015): 103-26.

Defenisi Nafkah

Kata nafkah secara etimologis berasal dari bahasa arab yakni *an-nafaqah* dari kata *anfaqa-yunfiq, infaqan*,⁵ yang berarti *al-mashruf wa al-infaq*, yakni biaya belanja, pengeluaran uang, dan biaya hidup,⁶ atau bermakna sesuatu yang dipindahkan atau dialihkan dan dikeluarkan untuk suatu hal dan tujuan tertentu, dan kata tersebut digunakan untuk pengertian positif,⁷ sebagai belanja untuk hidup; (uang) pendapatan; belanja yang diberikan kepada istri; rezeki; bekal hidup sehari-hari.⁸ Sedangkan makna secara terminologi fiqh, adalah biaya wajib yang dikeluarkan oleh suami kepada orang yang berada dalam tanggungannya terdiri dari biaya untuk kebutuhan pangan, sandang, papan, termasuk juga kebutuhan sekunder seperti perabot rumah tangga⁹ Adapun pendapat senada dikemukakan Muhammad ibn Ibrahim dengan menyebut kebutuhan penting lainnya;

هي كفاية من يمونه طعاما وكسوة وسكنى وما يتبع ذلك^{١٠}

Artinya: “Nafkah adalah memberikan kepada yang ditanggung baik itu berupa makanan, pakaian, tempat tinggal dan kebutuhan penting lainnya.”

Memberikan nafkah kepada istri berupa makanan, tempat tinggal, pakaian dan kebutuhan yang layak lainnya sebagai kebutuhan pokok dalam sehari-hari. Seorang suami menafkahkan

⁵ Louis Ma'luf al-Yasu'i, *Al-Munjid* (Beirut: al-Syirkayah, 1986). h. 828

⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwi, 1984). h. 1449.

⁷ Abu Bakr ibn Sayyid Muhammad Syata Dimyatî, *I'ana Al-Talibin* (Beirut: Dar al-Fikr, 2009). h. 60.

⁸ Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2008). h. 992

⁹ Al-Jazirî, *Al-Fiqh 'alâ Al-Madzâhib Al-'Arba'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). h. 260.

¹⁰ Muhammad ibn Ibrahim ibn Abdillah al-Tuwaibahri, *Mukhtashar Fiqhi Al-Islami Fi Dhauat Al-Qur'an Wal Sunnah* (Beirut: Dar Mamlaka al-Su'udhiyah al-Arabiyah, 2010). h. 375

hartanya kepada keluarganya, maka itu sekaligus menjadi sedekah buat keluarganya.

Pemahaman Jama'ah Tablig tentang Pemberian Nafkah *Zahir* dan *Bathin* Terhadap Istrinya Ketika *Khuruj*

Berbicara tentang pemahaman Jama'ah Tablig bagaimana dengan pemberian nafkah *zahir* dan *batin* kepada istrinya, maka tentunya Jama'ah Tablig mempersiapkan bekal untuk dirinya dan istri yang ditinggalkan sesuai waktu yang ditentukan, maka kadar bekal yang disiapkan sesuai juga waktu yang telah ditentukan, maka dengan hal itu nafkah dalam rumah tangga menjadi prioritas utama dalam membahagiakan pasangan suami istri dan menjadi tanggung jawab terhadap apa yang diucapkan dalam akad nikah. Dalam hal yang lain tentang pengaplikasian nafkah istri ketika ditinggal keluar juga salah satu

Berkaitan hasil wawancara dari beberapa informan yang menyentuh langsung tentang pemahaman Jama'ah Tablig terhadap istri berupa nafkah dan dampaknya terhadap pemenuhan hak keluarga. Dalam hasil penelitian sebelumnya, kalau kita mencermati hasil tersebut bahwa Jama'ah Tablig dalam menjalankan tugasnya sebagai suami tidak terlepas melaksanakan dengan sebaik-baiknya.

Informan yang berhasil peneliti wawancarai bahwa menjalankan tugas untuk dakwah tidak akan berjalan dengan maksimal selama kewajiban dirumah tidak terlaksana dengan baik, maka oleh karena itu informan menjunjung tinggi nilai-nilai hak untuk istri sehingga tidak bisa diabaikan sama sekali.

Dalam pemahaman nafkah ada beberapa faktor yang harus dipenuhi oleh informan agar tetap kewajiban untuk istri dan anak terpenuhi diantaranya adalah pekerjaan tidak boleh ditinggalkan meskipun informan tersebut *khuruj* untuk meninggalkan istri dan anak. Dalam penyelesaian tanggung jawabnya ketika informan *khuruj*, maka terlebih dahulu menyisihkan hasil pekerjaannya kepada istri sebelum berangkat untuk dakwah.

Jama'ah Tablig sebagai informan memang seharusnya patut untuk menyelesaikan problem yang ada disekitarnya jangan sampai dalam lingkungannya memberikan tanggapan yang negatif kepada informan tersebut, sebab tidak bisa dipungkiri anggapan-anggapan negatif kepada informan selama tidak menampakkan hal yang positif kepada keluarganya ketika ingin *khuruj* baik itu berupa pengaplikasian nafkah kepada istri dan anaknya baik diwaktu *khuruj* atau tidak. Berdasarkan salah satu informan yang sempat peneliti wawancarai, beliau sampaikan;

*“Kami sebagai Jama'ah Tablig didalam memahami nafkah istri itu tidak ada perbedaanya dengan yang lain semuanya sama harus bertanggung jawab menafkahi istri setiap hari, maka salah pahamlah orang-orang yang ada disekitar kita bahwa Jama'ah Tablig tidak bertanggung jawab secara penuh didalam menafkahi istri dan anaknya.”*¹¹

Pemahaman nafkah terhadap istri itu tidak jauh beda dengan pemahaman masyarakat disekitar kita, dimana mereka tetap bertanggung jawab secara penuh sebagaimana yang ditetapkan dalam syariat Islam. Mengabaikan hak atau kewajiban terhadap istri adalah salah satu dosa yang sangat besar disisi Allah swt, maka dari itulah masyarakat tidak secara penuh mengetahui kondisi atau keadaan Jama'ah Tablig sehingga salah paham dalam melihatnya tentang pemahaman nafkah terhadap istri seakan-akan istri tidak secara penuh dinafkahi.

Aplikasi Jama'ah Tablig Tentang Pemberian Nafkah Terhadap Istrinya

Muh Akram juga mengutarakan pengaplikasian Jama'ah Tablig tentang nafkah terhadap istrinya bahwa cara pengaplikasiannya yang *pertama* dilakukan terlebih dahulu kesiapannya untuk *khuruj* apakah betul-betul siap meninggalkan istrinya tanpa resiko, yang *kedua* bagaimana dengan amalannya apakah amalannya sudah menjamin untuk menjaga diri dari hal-hal

¹¹ Muh. Akram, Wawancara, Madatte, 21 september 2019

yang tidak diinginkan. Didalam masalah amal ketika kelompok Jama'ah Tablig yang mana amalnya masih standar dalam artian shalat tahajjudnya masih kurang dan ibadah sunnah lainnya masih kurang, maka *amir* hanya memperbolehkan untuk *khuruj* degan waktu yang singkat karena mengantisifasi jangan sampai dalam perjalanan *khurujnya* mereka mengabaikan nafkah istri dan anaknya dirumah sebab sibuknya dalam ibadah sehingga lupa kewajiban yang lain. Salah satu yang disampaikan kepada penulis bahwa nafkah dzahiriyah itu sudah diperhitungkan terlebih dahulu sebelum berangkat, ada kalanya memberikan nafkah kepada istri secara keseluruhan sampai perkiraan waktu yang ditentukan bahkan ada juga pembelanjaan nafkah yang dimiliki oleh suami semuanya dipegang oleh istri tanpa memperhitungkan yang lain agar tidak ada lagi kata tidak memberi nafkah kepada istri.

Berbicara tentang nafkah *batin*, penulis memberanikan diri bertanya kepada Muh Akram adalah salah satu pembesar Jama'ah Tablig tentang bagaimana cara pengaplikasian nafkah batiniyanya, beliau menjawab:

Nafkah *batin* sebenarnya terbagi dua, yaitu:

1. Nafkah berhubungan badan dengan istri, akan tetapi hal ini tidak terlalu dominan dalam artian itu hanya bagian kecil saja.
2. Nafkah *batin* yang sesungguhnya adalah bagaimana cara istri dan anak ahli ibadah, menjadi orang yang taat, aqidahnya kuat terlebih lagi dengan keimanannya, maka dengan demikian inilah yang membuat bat}in kuat menghadapi persoalan yang ada didunia ini dan persoalan terhadap istri dan anaknya. Nafkah *batin* yang sesungguhnya adalah hati, ketika hati menjadi baik maka problem yang dihadapi akan mudah diselesaikan.¹²

¹² Muh. Akram, *Wawancara*, Madatte, Polewali Mandar, 21- September 2019

Penjelasan Muh. Akram memberikan pengertian bahwa nafkah *batin* itu bukan hanya sekedar hubungan seksual dengan istri akan tetapi tak kala pentingnya adalah memperbaiki agama istri, aqidahnya dan bagaimana ketaatannya kepada Allah swt, maka ketika hal yang kedua ini dapat diaplikasikan dalam kehidupan Jama'ah Tablig itulah sesungguhnya nafkah bathiniyah dan dapat menenangkan hati sebagaimana dalam firman Allah swt, S.Q. Al-Ra'd/ 13: 28.

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ
تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Terjemahnya: “(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram.”¹³

Ini ayat yang dijadikan dalil oleh Muh Akram bahwa ketenangan hati dengan cara mengingat Allah swt memperbaiki diri, *muraqabah*, *mahasabah* dan *istiqamah* serta membersihkan hati, maka sesungguhnya itulah nafkah *batin*.

Pandangan Istri terhadap Suami Ketika Ditinggal Khuruj

Salah satu istri yang kami jadikan informan adalah Zuhra, dan pertanyaan kami kepada beliau bagaimana pandangan anda ketika ditinggal oleh suami untuk *khuruj* ? lalu beliau menjawab:

“Saya senang senang saja kalau suami meninggalkan saya demi menjalankan perintah Allah swt, karena ketika suami berjuang menjalankan perintah Allah swt, maka pasti Allah swt, memberikan pahala yang berlipat ganda kepada saya dan anak saya ketika saya menjalaninya dengan sabar. Kalau masalah nafkah terhadap saya, juga tidak ada masalah

¹³ Kementerian Agama RI, *Alqur'an Terjemah* (Bandung: Toha Diponegoro, 2012). h. 252.

karena, sudah diberikan sebelum berangkat dan itu sudah diperhitungkan sebelumnya, seandainya dalam waktu yang sudah ditentukan belum sampai sedangkan bekal yang beliau berikan kepada kami sudah habis, maka itu tidak sama sekali membuat saya resah dan gelisa karena ketentuan Allah terhadap hambanya mengenai rezki pasti akan diberikan dengan jalan yang tidak disangka-sangka karena janji Allah swt, diberikan kemudahan dan rezki kepada orang yang taat kepadanya selama sebelumnya kita tetap berusaha.”¹⁴

Dalam wawancara kami terhadap Zuhra salah satu istri dari Jam'ah Tablig menuturkan bahwa sama sekali beliau tidak keberatan atas perginya seorang suami untuk *khuruj* sebab suami menjalankan perintah Allah swt, bahkan masalah nafkah itu tidak menjadi problem buat sang istri karena suami sudah paham akan tanggung jawabnya dan itu diberikan bekal kepada istrinya sebelum berangkat untuk *khuruj* . cukup atau tidak cukup itu persoalan dibelakang karena Allah maha kaya dan pasti memberikan kepada hambanya selama ketaatan itu dilaksanakan semaksimal mungkin dan ridha kepada suaminya akan *kekhurujannya* demi menyelamatkan ummat manusia dan itu adalah yang lebih baik.

Terakhir yang saya wawancarai dari istri Jama'ah Tablig adalah Maryam. Adapun pertanyaan peneliti kepada informan bahwa dalam kondisi istri ketika keluar empat bulan atau empat puluh hari apakah istri merasa terbebani nafkah lahirnya dan batinnya dalam artian hubungan fisiologis, maka beliau menjawab: apa yang saya tanyakan bahwa awal mulanya saya tidak setuju apa yang dilakukan oleh suami saya, bahkan saya sampaikan kepada beliau kalau mau menguatkan amaliyah cukup dirumah saja, maka insya Allah akan lebih baik. Akan tetapi dari waktu kewaktu apa yang dilakukan oleh suami saya ternyata berdampak positif karena tujuan suami meninggalkan istri sebenarnya ada yang dinamakan karantina, pembinaan dan dakwah. Berkaitan tentang

¹⁴ Zuhra, *Wawancara*, Lemo, Polewali Mandar, 14 september 2019.

nafkah baik dari nafkah zahir maupun hubungan seksual bahwa hal ini sebenarnya tergantung dari orangnya karena selama yang saya jalani bersama suami nafkah saya tetap terpenuhi sedangkan hubungan seks itu menjadi kebahagiaan tertentu ketika suami kembali kerumah berkumpul bersama dengan keluarga yang selama ini ditinggalkan.¹⁵

Dari informan tersebut mengemukakan bahwa yang dihadapi oleh istri Jama'ah Tablig ketika suaminya keluar dengan waktu yang lama itu tidak menjadi persoalan karena selama ini yang dialami pada saat suaminya keluar tidak menjadi problem buat istri.

Berkaitan hasil wawancara dari beberapa informan yang menyentuh langsung tentang pemahaman Jama'ah Tablig terhadap istri berupa nafkah dan dampaknya terhadap pemenuhan hak keluarga. Dalam hasil penelitian sebelumnya, kalau kita mencermati hasil tersebut bahwa Jama'ah Tablig dalam menjalankan tugasnya sebagai suami tidak terlepas melaksanakan dengan sebaik-baiknya. Dalam hal ini nafkah yang diberikan kepada keluarganya tetap sesuai dengan standar dalam hukum Islam. Informan yang berhasil peneliti wawancarai bahwa menjalankan tugas untuk dakwah tidak akan berjalan dengan maksimal selama kewajiban dirumah tidak terlaksana dengan baik, maka oleh karena itu informan menjunjung tinggi nilai-nilai hak untuk istri sehingga tidak bisa diabaikan sama sekali. Dalam penyelesaian tanggung jawabnya ketika informan *khuruj*, maka terlebih dahulu menyisihkan hasil pekerjaannya kepada istri sebelum berangkat untuk dakwah. Jama'ah Tablig sebagai informan memang seharusnya patut untuk menyelesaikan problem yang ada disekitarnya jangan sampai dalam lingkungannya memberikan tanggapan yang negatif kepada informan tersebut, sebab tidak bisa dipungkiri anggapan-anggapan negatif kepada informan selama tidak menampakkan hal yang positif kepada keluarganya ketika

¹⁵ Maryam, *Wawancara*, Lemo 16-01-2020

ingin *khuruj* baik itu berupa pengaplikasian nafkah kepada istri dan anaknya baik diwaktu *khuruj* atau tidak.

Persoalan nafkah *zahir* dan *batin* istri Jama'ah Tablig sesungguhnya bukanlah hal yang menjadi permasalahan, karena dasar utama dalam kehidupan pernikahan tidak bisa terlepas dengan tanggung jawab. Dalam akad pernikahan adanya *ijab* dan *qabul* memberikan isyarat, bahwa hal itu adalah ikatan yang penuh dengan tanggung jawab didalamnya sedangkan nafkah batin dalam pandangan Jama'ah Tablig adalah menjadikan istri lebih baik dan menguatkan akidah agar dalam kesehariannya tidak mudah goyah dalam setiap isu yang tidak mengenakan terhadap dirinya, Karena akidah dan kekuatan iman batin akan mampu mengontrol dari segala hal yang tidak baik.

Dalam hal ini, diantara Jama'ah Tablig menuturkan bahwa perbuatan ketika dimulai dengan tujuan yang baik, maka proses perjalannya akan menjadi baik, akan tetapi jika dimulainya dengan tujuan yang tidak baik, maka pastinya akan menjadi buruk baik bagi suami maupun istri karena dampaknya akan berakibat pada keluarga apakah itu dampaknya positif atau negative tergantung tujuan utamanya. Dalam pembahasan istri bagaimana cara memahami nafkah yang diberikan oleh suaminya dan cara mengelolanya. Tentunya istri cara pandanginya dalam memahami nafkah adalah bahwa kecukupan yang dirasakan oleh istri terhadap nafkah yang diberikan oleh suaminya selama dalam setiap harinya bisa terpenuhi sandan dan pangan meskipun hanya sebatas makan dan minum saja itu sudah lebih dan cukup, maka disitulah tolak ukur yang sebenarnya dalam pandangan istri Jama'ah Tablig berkaitan tentang nafkah. Keridhahan istri dalam menjalankan misi dakwahnya seorang suami tergantung kemampuan suami menjalankan kewajibannya terhadap keluarganya. Ketika memaksimalkan usaha untuk istri, maka sudah tentu sangat mudah seorang istri mengizinkan suaminya untuk *khuruj* dalam mengembangkan dakwa rasulullah saw. istri memandang bahwa nafkah itu kewajiban mutlak yang tidak bisa ditolerir, sebab ikrar dalam tali pernikahan merupakan janji

untuk menjalankan segala kewajiban yang diamanahkan olehnya, maka ketika janji itu sudah diucapkan berarti segala sesuatunya sudah siap menanggung resiko yang ada pada dirinya.

Didalam pemenuhan hak istri Jama'ah Tablig berkaitan tentang nafkah sesuai dengan analisis peneliti, dapat dicerna bahwa hal pemenuhan nafkahnya menjadi prioritas utama dan tidak pernah diabaikan. Hanya saja perlu diketahui penerapan pemenuhan hak istri Jama'ah Tablig ada perbedaan dikalangan masyarakat umum, karena pemenuhannya berkaitan tentang nafkah, misalnya kebutuhan sehari-hari terlebih dahulu dipersiapkan jauh sebelum suami berangkat *khuruj*. Adapun jumlah materi yang diberikan kepada istrinya sesuai batas kemampuan suaminya, karena hal itu tidak bisa dipaksakan diluar batas kemampuannya. Dan ada sebagian Jama'ah Tablig didalam memenuhi kebutuhan istrinya memberikan secara penuh kepada istrinya untuk mengantisipasi terjadinya kekurangan biaya rumah tangga ketika ditinggal dengan alasan, agar istri tidak terbebani dalam biaya rumah tangga, maka dengan hal itu selalu memberikan kelebihan kepada istrinya sebelum berangkat *khuruj*. diantara pendapat yang lain juga seorang istri tidak pernah terlepas membantu dalam biaya nafkah bagi suaminya dimana seorang istri yang termasuk pekerja, baik dari usaha kecil kecilan atau petani kebun untuk mengantisipasi terjadinya kekurangan dalam hal nafkah. Mereka lakukan semacam ini semata mata untuk mendapatkan pahala sedekah terhadap suaminya, karena menolong suami dalam bekerja atau meringankan beban terhadap suaminya akan mendapatkan derajat yang tinggi disisi Allah swt.

Sebagaimana yang diungkapkan beberapa istri Jama'ah Tablig bahwa implikasi dalam pemenuhan hak istri sangat mengarah kepada hal positif, karena dalam kehidupan rumah tangganya tetap terjalin harmonis saling mengisi antara suami istri dan tetap terjalin komunikasi yang baik. Akan tetapi tidak bisa dipungkiri ada sebagian yang rumah tangganya tidak harmonis diakibatkan karena belum memahami secara maksimal apa yang dilakukan oleh suaminya dan ini terjadi, karena istri baru masuk dilingkup

Jama'ah Tablig dimana belum memahami kondisi dalam lingkup Jama'ah Tablig. Ini menjadi catatan bahwa bukan Jama'ah Tablignya yang salah akan tetapi oknum atau individu sebagian kecil terjadi semacam itu.

Tujuan utama dalam pemenuhan hak istri Jama'ah Tablig di Polewali Mandar untuk mendapatkan ketentraman, kebahagiaan dan adanya saling mengasihi dan menyayangi. Prinsip dasar pemenuhan hak Istri menurut salah satu informan adalah adanya kemaslahatan keluarga dalam hal ini istri dan anak dimana kemaslahatan tersebut menguatkan agama, jiwa, akal, kehormatan dan menjaga harta.

Implikasi dari segala hasil penelitian yang diperoleh oleh peneliti tentunya ada yang mengarah kepada sesuatu yang positif dan ada juga yang negatif. Penerapan yang dilakukan didalamnya bermacam-macam, meskipun bermacam-macam, akan tetapi semuanya hal itu bisa dipertanggung jawabkan oleh Jama'ah Tablig atas nama informan. Dalam hal ini nafkah adalah prioritas dalam keluarga dimana seorang istri tidak merasa terusik dan tidak merasa terbebani jika suami keluar dalam menjalankan dakwahnya karena hal itu semua tanggung jawabnya direalisasikan dengan baik dan maksimal. Dan tidak bisa dipungkiri bahwa sisi negatif dalam penelitian ini bahwa Jama'ah Tablig sebagiannya masih ada yang mengabaikan konteks dalam menerapkan ayat dan hadits, ada kalanya hanya teks yang diperkuat dan mengabaikan konteks sehingga akan bisa rancau dalam penerapan hadis dan ayat ketika dalam berdakwah.

Adapun saya sebagai peneliti, memberikan argumentasi bahwa nafkah adalah prioritas utama dalam kehidupan berkeluarga, maka jangan sampai dari kelompok Jama'ah Tablig mengedepankan perkara sunnah daripada yang wajib, karena hal itu akan fatal akibatnya dan ini ada sebagian kelompok tersebut sangat semangat dalam memperjuangkan dakwah akan tetapi dalam hal keluarganya tidak maksimal. Seharusnya bagi *Amir* menekankan bagi yang masih lemah dalam keimanan tentunya

tidak membiarkan untuk *khuruj* sebab, banyak hal yang negative ketika meninggalkan istrinya.

Keluar dalam berdakwah adalah perkara yang penting dan sangat baik, tapi sebelumnya, jangan sampai dengan perkara itu membuat keluarga menjadi tidak harmonis ketika ditinggal dengan waktu yang lama, maka seharusnya terlebih dahulu melihat kondisi dalam keluarga sebelum berangkat untuk menjalankan dakwah untuk ummat. Begitu juga dengan nafkah fisiologis (seksual) tentunya seorang suami memperhatikan hal ini, karena salah satu tolak ukur keharmonisan, kebahagiaan dan ketentraman hidup yaitu hubungan seksual antara suami istri.

Penutup

Dalam pemahaman Jama'ah Tablig berkaitan dengan nafkah kepada istrinya ketika *khuruj* tidak berbeda dengan yang lainnya, dalam artian pemenuhan nafkah terhadap istri Jama'ah Tablig sesuai dengan ketentuan syariat penuh dengan tanggung jawab. Sedangkan pemberian nafkah *bat}in* kepada istrinya penulis dapat menyimpulkan sesuai data yang didapatkan melalui hasil wawancara dari beberapa Jama'ah Tablig, diantaranya adalah bahwa selama ini, Berbicara tentang hubungan biologis ada pandangan yang berbeda dikalangan Jama'ah Tablig, ada yang memahami hubungan biologis dengan istri itu masuk pada nafkah *zahir*, beliau mengkiyaskan sama halnya dengan makanan ketika seseorang lapar, maka pastinya akan makan begitu juga dengan hubungan biologis disaat dibutuhkan, maka juga tentunya dikerjakan. sedangkan pendapat yang lain bahwa hubungan biologis antara suami istri tetap masuk pada nafkah *batin* akan tetapi ini hanya sebagai tambahan dalam artian bukan menjadi prioritas.

Didalam aplikasi nafkah Jama'ah Tablig terhadap istrinya, penulis dapat menyimpulkan bahwa sebelum berangkat *khuruj* terlebih dahulu dicek kesehatannya, biayanya, pekerjaannya dan kesiapannya. Apabila memenuhi standar *khuruj* dengan

kondisi kesehatannya baik, biaya nafkah istrinya dirumah dan perjalanannya selama *khuruj* terpenuhi, maka diperbolehkan untuk keluar beberapa waktu yang ditentukan. Dalam pengaplikasian nafkah ada yang diisitilahkan tafaquh sebelum berangkat, dimana sekelompok Jama'ah Tablig dikumpulkan disuatu tempat yang ditentukan dimana poin yang paling utama dibicarakan adalah nafkah istri dan anak di rumah.

Sedangkan pandangan istri Jama'ah Tablig ketika suaminya *khuru>j* dimana penulis berhasil mendapatkan informasi terhadap istri Jama'ah Tablig dimana pandangn mereka bahwa ketika istri ditinggal oleh suami dalam memperjuangkan dakwah, maka seorang istri tidak merasa gelisa bahkan menjadi senang karena ketika istri ridha terhadap suami ketika memperjuangkan *fisabilillah*, maka akan mendapatkan ganjaran pahala yang berlipat ganda. Bahkan istri sangat senang ketika suami *khuruj* agar ketenagan jiwanya, shalat Jama'ahnya dan akhlaknya menjadi lebih baik dibandingkan sebelumnya. Itulah yang mendasari istri Jama'ah Tablig sehingga keridahan mereka terhadap suaminya ketika *khuruj*.

Daftar Pustaka

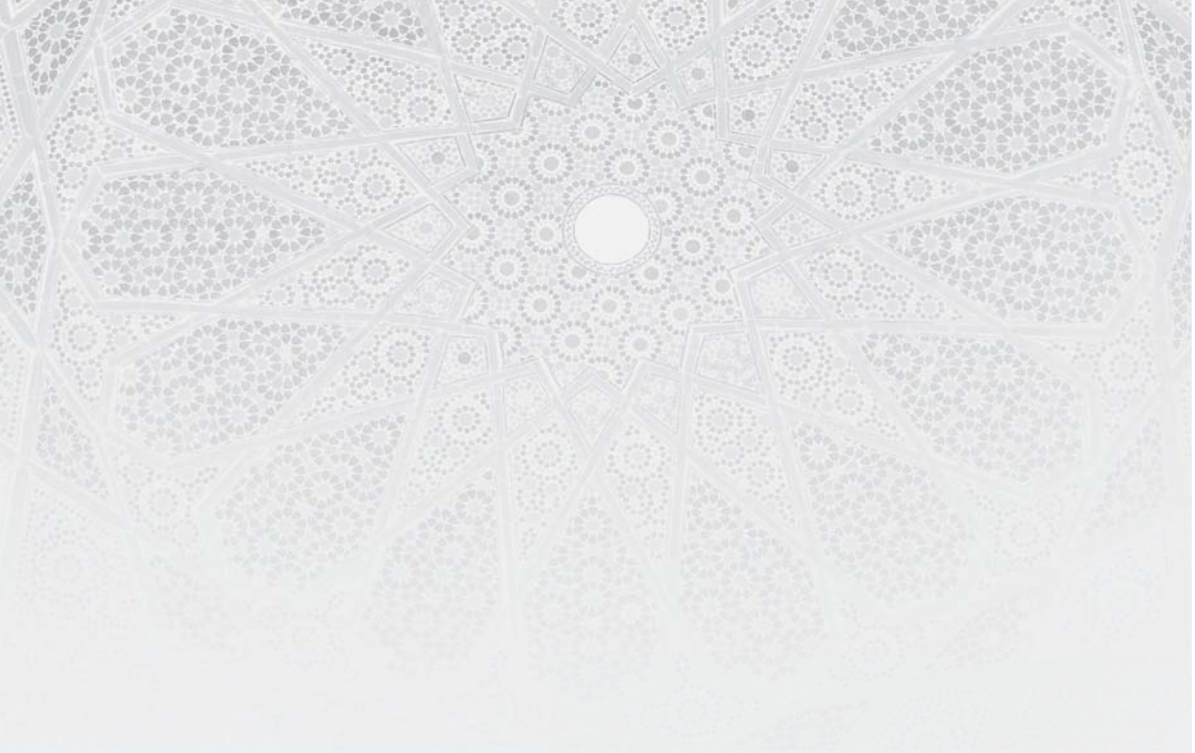
- Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwi, 1984.
- Al-Jaziri. *Al-Fiqh 'alâ Al-Madzâhib Al-'Arba'ah*,. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Al-Salimi, Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirdmiz|j. *Jami' Al Shahih Sunan Al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Turast al 'Arabi, n.d.
- Bahasa, Pusat. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Kementrian Agama RI. *Alqur'an Terjemah*. Bandung: Toha Dipanegoro, 2012.
- Louis Ma'luf al-Yasu'i. *Al-Munjid*. Beirut: al-Syirkiah, 1986.

- Muhammad ibn Ibrahim ibn Abdillah al-Tuwaibahri. *Mukhtashar Fiqhi Al-Islami Fi Dhauat Al-Qur'an Wal Sunnah*. Beirut: Dar Mamlaka al-Su'udhiyah al-Arabiyah, 2010.
- Siddiq, Achmad. *Bunga Rampai Fiqhi Muslimah*. 1st ed. Pasuruan: Pustaka Sidogiri, n.d.
- Syata Dimiyati, Abu Bakr ibn Sayyid Muhammad. *I'alah Al-Talibin*. Beirut: Dar al-Fikr, 2009.
- Zaki, Muhammad. "Metode Pemahaman Dan Pengamalan Hadits Jamaah Tabligh." *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 8, no. 2 (2015): 103–26.

BAGIAN 3

DIMENSI KEARIFAN LOKAL





BUDAYA *AKKEN ANAK* DALAM ADAT LAMPUNG

Siti Nurjanah, Sainul, Karsiwan

Institut Agama Islam Negeri Metro
E-Mail: nurbayaniah16c@gmail.com

Pendahuluan

Masyarakat adat Lampung mengenal beberapa bentuk perkawinan seperti perkawinan jujur, dan perkawinan semanda. Bentuk perkawinan jujur merupakan perkawinan utama daripada perkawinan semanda.¹ Setiap perkawinan selalu bermuara kepada harapan dan keinginan adanya keturunan yang baik, terlebih keberadaan anak laki-laki yang diyakini menjadi penerus garis keturunan keluarga dan mewarisi nilai-nilai budaya. Konsekuensi dari harapan akan adanya penerus keturunan itu membawa konsekuensi bagi pasangan yang belum memiliki keturunan. Pada masyarakat adat Lampung, apabila kondisi tersebut terjadi, maka ditempuhlah sebuah penyelesaian dengan cara-cara adat yakni dengan cara *akken anak* (adopsi anak).

Akken anak adalah suatu tata cara adat yang dilakukan sebagai sebuah tradisi dalam prosesi pengangkatan anak dalam adat Lampung. Perilaku *akken anak* adalah merupakan salah satu dari perilaku *akken waghei* yang sering dilakukan dalam masyarakat adat Lampung sebagai budaya angkat keluarga (*akken waghei*)².

¹ Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Adat Dengan Adat Istiadat dan Upacara Adatnya*. (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003), hal. 27

² Sainul. *Relevansi Akken Waghei (Angkat Keluarga) Mewujudkan Harmoni dalam Kebhinekaan di Kebandaran Mergo Sekampung Udik di Kabupaten Lampung*

Akken Waghei dilakukan adalah dalam rangka melaksanakan budaya, *pertama*: menjamin keberlangsungan hubungan baik yang telah terjalin, terjaga dan menghindari perselisihan, *Kedua*: menjadi jalan keluar dari persoalan dalam rumah tangga apabila terjadi ketidaksempurnaan keluarga dalam dambaan kehadiran seorang buah hati baik laki-laki ataupun perempuan, di sini membuka peluang terjadinya *akken anak* (adopsi anak angkat), *Ketiga*: merupakan wujud sikap sosial atas diri anak yang berhak mendapatkan perlindungan, pertolongan dan kasih sayang, yang *Keempat*: sebagai solusi atas persoalan apabila terdapat perselisihan sehingga melalui mekanisme adat istiadat Lampung dalam tradisi *akken waghei* dan *akken anak* terhapuslah dendam dan hubungan yang tidak baik antara individu yang memiliki persoalan sesudah diangkat menjadi bagian keluarga (baik sebagai orang tua angkat, anak angkat, maupun saudara)³.

Layaknya prosesi tradisi *akken waghei* yang lainnya, *akken anak* yang menjadi salah satu bagian dalam *akken waghei* juga dilakukan dengan prosesi yang sama, yakni dengan melakukan upacara adat berupa pengangkatan sumpah dengan ketentuan-ketentuan yang telah menjadi ketetapan adat dengan keputusan punyimbang (pemangku) adat secara turun temurun. Ketentuan itu antara lain, jika yang mengangkat anak memiliki kedudukan sebagai punyimbang marga maka berlaku ketetapan prosesi *akken anak* dengan ketentuan memotong satu kerbau dan membayar 30 rial, sedangkan untuk punyimbang tiyuh (kampung) berlaku ketetapan memotong satu kerbau dan membayar 14 rial, dan apabila berkedudukan punyimbang suku berlaku 12 rial. Prosesi *akken anak* ini masih ditambah dengan pemukulan bendi ditengah sesat, dan *kelamonnya* (saudara laki-laki dari ibu baik yang sekandung atau karena satu keturunan dari kakek) diwajibkan

Timur: Jurnal Fikri, Vo. 3 No 1 (2018). IAIMNu Lampung. hal. 69

³ *Ibid.* hal. 70

untuk duduk di sebelah orang yang diangkat tadi dalam tradisi *akken anak*⁴.

Budaya *Akken anak* (angkat anak) yang menjadi salah satu kriteria yang dilakukan dalam *akken waghei* (angkat keluarga) ini merupakan subyek hukum. Pelaku perbuatan sebagai subyek hukum, maka hukumnya sebagai sentral adalah seorang dari pribumi suku Lampung yang mengangkat dan atau yang diangkat orang lain, baik dari unsur keluarga dekat, ataupun keluarga yang berhubungan dekat, dengan orang lain baik dalam lingkup kesukuan pribumi Lampung maupun pada kesukuan lainnya.

Selanjutnya, Islam mengatur tentang pengangkatan anak dengan memperhatikan ketentuan yang ditetapkan dalam Kitabullah maupun dalam hadis Rasulullah. Islam memberikan peluang untuk mengangkat anak orang lain untuk menutupi keluarga yang tidak lengkap, karena persoalan belum memiliki anak yang akan melengkapi dan menyempurnakan sebuah ikatan keluarga. Pengangkatan anak secara Islami dilakukan secara terang, yaitu bin/binti anak tetap pada orang tua kandung, dan memberikan manfaat bagi keduanya khususnya bagi anak. Islam memberikan solusi tersebut agar sesuatu yang tidak lengkap menjadi lengkap, ada ayah, ada ibu dan anak atau tercipta keluarga yang ideal. Kekurangan anak dalam keluarga dengan adanya adopsi dapat mengurangi keresahan suami istri dan berdampak terciptanya keluarga sakinah mawaddah warahmah.

Sedangkan di Indonesia, terkait pengangkatan anak di atur dalam Undang Undang nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak (UUPA) Pasal 39 dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Mengangkat anak hanya dapat terjadi dengan tujuan memberikan yang terbaik bagi anak dan dilaksanakan berdasarkan pola asuh dan adat kebiasaan masyarakat

⁴ Khalik, Abu Tholib. *Pelatoeran Sepandjang Hadat Lampong*, (Yogyakarta: Philoshopy Press, 2002), hal. 55

setempat dan sesuai dengan ketentuan perundang-undangan.

2. Mengangkat anak sebagaimana dimaksud pada ayat (1) tidak menjadi sebab terputusnya hubungan dan ikatan darah antara anak yang diangkat dan Orang Tua kandungnya. (2a) Mengangkat anak sebagaimana dimaksud pada ayat (1) wajib tercatat dalam akta kelahiran, dengan tidak menghapuskan atau menghilangkan identitas awal Anak.
3. Calon Orang Tua angkat harus seagama dengan agama yang dianut oleh calon Anak Angkat.
4. Pengangkatan Anak oleh warga negara asing hanya dapat dilakukan sebagai upaya terakhir. (4a) Dalam hal Anak tidak diketahui asal usulnya, orang yang akan mengangkat Anak tersebut harus menyertakan identitas Anak sebagaimana dimaksud dalam Pasal 27 ayat (4)
5. Dalam hal asal usul Anak tidak diketahui, agama Anak disesuaikan dengan agama mayoritas penduduk setempat.

Dengan diaturnya perihal mengangkat anak di Indonesia, maka banyak hal yang bisa ditelusuri di dalamnya tentang sejarah pengangkatan anak yang terjadi di Indonesia dengan beragamnya suku dan budaya serta adat idsiadat yang berkembang. Khusus di daerah Lampung ada salah satu adat yang dilaksanakan dalam hal pengangkatan anak yaitu *akken waghei* yang patut dibahas disini.

Budaya Akken Anak Dalam Adat Lampung

Kebudayaan suatu daerah biasanya terdapat hukum adat kekerabatan yang dianut oleh beberapa suku budaya yang berada di Indonesia. Kekerabatan merupakan nilai pertalian darah dan diatur dalam adat tentang kedudukan seseorang individu baik dalam hal anggota kerabat, kedudukan orang tua terhadap anak begitu juga sebaliknya, hingga persoalan perwalian anak. Sehingga hukum adat Lampung memberikan aturan tentang berbagai

perolehan hubungan pertalian keluarga, baik yang berdasarkan kepada sebab hubungan darah, adanya hubungan perkawinan dan sebab hubungan adat. Masyarakat Lampung memiliki sejarah yang menjadi akar budaya yang cukup beragam. Hampir seluruh masyarakat Lampung menganggap dan menemukan asal garis keturunannya melalui tradisi lisan, dan merujuk dari akar leluhur yang sama, si Lampung. Masyarakat adat Lampung terbagi menjadi dua kelompok besar, yakni:

1. Masyarakat beradat Pepadun, terdiri dari kelompok Abung Siwo Mego, Buway Lima, Rarem Migo Pak, Pubian Telu Suku, dan Sungkai. Masyarakat Lampung beradat Pepadun umumnya bertempat tinggal di wilayah Lampung Selatan bagian tengah, Lampung Utara, dan Lampung Tengah. Pola kepemimpinan masyarakat Lampung beradat Pepadun disebut Punyimbang Bumi dengan *adok* (gelar adat) *Suttan/Suntan/Settan*.
2. Masyarakat beradat Saibatin umumnya bermukim sepanjang pantai selatan sampai pantai barat perairan Lampung, dan tersebar mulai dari daerah Kalianda, Sidomulyo, Penengahan, Belalau, Pesisir Utara, Pesisir Tengah Balik Bukit, hingga Pesisir Selatan. Pola kepemimpinan masyarakat Lampung beradat Saibatin mengacu kepada wilayah kemargaan (teritorial) dengan pimpinan marga dijabat oleh kepala marga Saibatin disebut Kepala Marga dengan *adok* (gelar adat) *Pengiran*⁵.

Masyarakat ialah sekumpulan individu yang hidup bersama-sama dalam waktu yang lama dan menghasilkan kebudayaan⁶. Masyarakat hukum adat ialah sekelompok individu/masyarakat yang hidup dan menetap secara berkelompok, dimana mereka terikat dan tunduk pada kebiasaan dan sistem adat dalam masyarakatnya. Semua anggota masyarakat adat memiliki hak

⁵ Puspawidjaja, Rizani. 2006. *Hukum Adat dalam Tebaran Pemikiran*. (Lampung: Penerbit Universitas Lampung, 2006), hal. 29-30

⁶ Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Hukum Adat*, (Bandung: Alumni, 1978), hal. 89

dan kewajiban yang sama dalam komunitasnya, dengan ciri kehidupan komunal, dan secara kolektif (*conditio since quanon*) dengan asas kebersamaan, kekeluargaan, *sakai sambaian* (guyub, gotong royong), dan memiliki peran di dalam komunitas adatnya⁷. Secara normatif perilaku ini secara sadar dan diterima bahwa hal ini menjadi keharusan demi terjaminnya pelaksanaan aturan dan tata tertib masyarakat adat Lampung, maka sebagian kecil dari kelompok masyarakat adat Lampung memperoleh otoritas kepemimpinan untuk menyelenggarakan penegakan norma dan aturan adat yang ada dan berlaku dalam masyarakat Lampung dan dikenal istilah *Kepunyimbangan*. *Kepunyimbangan* selanjutnya dijalankan oleh para Punyimbang (pemimpin adat), dengan otoritas dan kekuasaan dalam kelompok diberikan berdasarkan kriteria dan persyaratan tertentu, mengikat dan terikat dengan perjanjian atau kontrak sosial (*Social Contract*) dalam menjalankan kepemimpinan adat.

Masyarakat adat Lampung berdasarkan klasifikasi ikatan aturan, dapat dikelompokkan menjadi; *Pertama*: masyarakat hukum *territorial* dimana setiap anggota kelompok/masyarakat terikat berdasarkan daerah tempat bermukim) tertentu. *Kedua*: Masyarakat hukum *Geneologis* (kesatuan masyarakat adat yang teratur dimana diluar lingkungan kerabat para anggotanya terikat pada suatu garis keturunan yang sama, dari satu leluhur baik karena sebab hubungan darah ataupun ikatan perkawinan), *ketiga*: masyarakat hukum *territorial-geneologis*, (masyarakat hukum terikat pada tempat kediaman dan sekaligus juga terikat pada keturunan), dimana garis keturunan mengikat walau domisili tidak dalam wilayah territorial yang sama, misal *Marga* Batak, *Kebuwaian* di Lampung. *Keempat*: Masyarakat adat-keagamaan. Masyarakat hukum yang berdomisili didasarkan kelompok agama yang dianut, sedang di Lampung ada perkampungan (*tiyuh*) atau *pekon* bagi pribumi kampung, dan desa bagi orang pendatang secara umum. Kelima: masyarakat adat di perantauan, ini terlihat

⁷ Puspawidjaja, Rizani. *Op.cit*, hal. 22

pada terbentuknya berbagai kerukunan seperti paguyuban, komunitas seni budaya, dan komunitas masyarakat persekutuan adat lainnya, seperti organisasi masyarakat, Lembaga Swadaya Masyarakat.

Mengangkat anak angkat dalam arti dan pandangan hukum adat dapat diambil dari berbagai pendapat para ahli baik ahli hukum, hukum adat, antropologi maupun sosiologi. Imam Sudiyat⁸ memberikan pandangan dalam bukunya Hukum Adat Sketsa Asas, menjelaskan bahwa prosesi mengangkat anak masuk kedalam keanggotaan keluarga di seluruh wilayah Indonesia. Mengangkat anak ialah perbuatan mengangkat/memungut anak diluar kekerabatan untuk masuk dalam keanggotaan kerabat, sehingga terciptanya sebuah ikatan sosial yang sama dengan ikatan berdasarkan ikatan biologis. Menurut Imam Sudiyat⁹, perbuatan pengangkatan anak dalam aturan hukum terjadi apabila terciptanya ikatan sosial antara keluarga dengan anak angkatnya. Hilman Hadikusuma¹⁰ memberikan pandangan bahwa yang dimaksud anak angkat ialah anak kerabat ataupun orang lain yang diakui sebagai anak sendiri sebagai penerus garis keturunan (Lampung: *Tegak Tegi*) oleh orang tua angkat secara resmi dan diakui baik oleh keluarga maupun secara aturan hukum adat, dikarenakan tujuan untuk menjaga keberlangsungan garis keturunan ataupun sebab agar terjaganya atas harta kekayaan rumah tangga orang tua angkat. Hal ini berarti mengangkat anak yang sah baik dimata hukum nasional maupun hukum adat adalah mengangkat anak orang lain yang telah mendapatkan pengakuan baik oleh keluarga angkat maupun secara aturan hukum adat.

Selain penjelasan di atas, disebut anak angkat dalam masyarakat adat karena telah terjadinya suatu perkawinan akibat adanya perkawinan antar dua suku (adat) yang berbeda. Pada masyarakat adat Lampung, apabila mempelai pria berasal dari

⁸ Sudiyat, Imam. Hukum Adat Sketsa Asas, cet. ke-4 (Yogyakarta: Liberty, 2000), hal 78

⁹ *Ibid*, hal. 102

¹⁰ Hadikusuma, Hilman. 2014. *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia*, (Bandung, Mandar Maju, 2014), hal. 201

luar adat akan melakukan perkawinan, maka sebelum melakukan perkawinan si laki-laki harus diangkat secara adat oleh kerabat laki laki dari pihak ibu (*kelama*) dan apabila mempelai wanita calon istri yang orang luar adat maka sebelum melakukan perkawinan si wanita harus diangkat secara adat oleh saudara wanita dari pihak bapak (*benulung*) atau yang bersaudara ibu (*kenubi*)¹¹. Anak angkat yang terjadi dikarenakan perkawinan beda suku ini dilakukan hanya untuk terpenuhinya persyaratan karena ketentuan adat dalam hal perkawinan secara adat. Pengangkatan anak tidak lantas menjadi asbab si anak angkat menjadi ahli waris dari bapak angkatnya, tetapi hanya memperoleh posisi/kedudukan kewargaan adat di dalam kesatuan masyarakat adatnya.

Selain yang dikemukakan di atas, terdapat pula anak angkat dalam adat istiadat masyarakat Lampung sebagai penghormatan dan penghargaan kepada seorang individu karena jasa, kedudukan, dan hal lainnya. Mengangkat anak atau mengangkat saudara¹² atau tradisi *akken anak* sebagai tanda penghargaan, dilakukan dengan mengangkat seseorang yang memiliki kedudukan tinggi dan terhormat seperti menjabat dalam jabatan pemerintah menjadi saudara angkat, termasuk pula dalam hal golongan anak angkat sebagai bentuk kehormatan ialah pengangkatan anak karena baik budi dan, akhlaknya sebagaimana dikatakan pepatah orang Minangkabau "*kemenakan betali emas*" atau juga pengangkatan anak karena sebab demi terjadinya perdamaian antara kelompok yang bertikai. sebagai penyelesaian perselisihan yang diakibatkan perselisihan yang tak berkesudahan, sebab pembunuhan dan sebagainya. Mengangkat anak karena kehormatan ini tidak mengakibatkan anak angkat menjadi ahli waris dari ayah angkat, kecuali dilakukan penambahan ikatan

¹¹ Hadikusuma, Hilman. 2003. *Hukum Perkawinan Adat Dengan Adat Istiadat dan Upacara Adatnya*, (Bandung, PT. Citra Aditya Bakti, 2003), hal. 37

¹² Mengangkat saudara dalam tradisi masyarakat adat Lampung dikenal dengan istilah *adat mewari atau mewarei*

lanjutan dengan penyelenggaraan upacara adat dilaksanakan dan disaksikan pemuka adat dalam prosesi adat secara terbuka.

Motivasi terjadinya suatu pengangkatan anak dalam perspektif hukum adat pada umumnya terjadi karena faktor belum memiliki keturunan, atau dikarenakan perasaan sayang terhadap anak-anak dan diharapkan akan memiliki kehidupan yang lebih baik setelah diangkat anak. Hal ini terjadi karena bapak/ibu si anak dianggap belum/tidak mampu memberikan jaminan penghidupan yang lebih baik kepada si anak. Selain itu, ada juga faktor rasa belas kasihan terhadap anak dikarenakan tidak memiliki bapak/ibu, atau dikarenakan faktor sebuah keluarga hanya memiliki anak laki-laki, maka diangkatlah anak perempuan begitu juga berlaku sebaliknya. Kemudian ada juga karena memiliki keinginan memiliki anak dan pengangkatan anak dilakukan sebagai pemancing bagi yang tidak punya anak, untuk dapat memiliki anak kandung setelah mengadopsi anak. Ada juga karena berkeinginan menambah jumlah keluarga, sebagai jalan untuk membagikan kekayaannya. Atau juga dengan maksud agar anak yang diangkat mendapatkan kehidupan yang lebih baik setelah diadopsi.

Prosesi pelaksanaan tradisi *akken anak* dilakukan layaknya prosesi *akken waghei* baik perencanaan hingga pelaksanaan secara keseluruhan. *Akken anak* dilaksanakan karena sebuah keluarga belum memiliki keturunan, sehingga tujuan sebuah perkawinan untuk menghasilkan keturunan dan meneruskan generasi belum tercapai. Ini niscaya terjadi karena beberapa faktor yang dialami pasangan suami istri. Untuk lengkapnya sebuah keluarga, maka prosesi *akken waghei* dalam *akken anak* adalah menjadi salah satu solusi bagi pasangan suami istri.

Masyarakat adat Lampung menganut sistem patrilineal dalam garis keturunannya dengan pandangan memiliki seorang anak laki-laki memiliki posisi yang lebih diutamakan. Anak laki-laki akan meneruskan estafet kepemimpinan orang tua mereka yang memiliki peran penting sebagai tokoh adat pada estafet selanjutnya. Saat keluarga dari golongan atas masyarakat adat

tidak dikaruniai anak laki-laki, maka hal ini akan menimbulkan lenyapnya ketokohan orang tua sebagai tokoh adat. Oleh sebab itu *akken waghei* dan *akken anak* adalah sebuah solusi yang diakui dalam adat Lampung.

Prosesi *akken anak* (angkat anak) dilakukan dengan sakral. Dalam adat, angkat anak laki-laki yang dengan sengaja ditunjuk atau akan menjadi pewaris kekerabatan wajib dilaporkan secara terang-terangan di hadapan masyarakat dan tokoh-tokoh adat dalam upacara yang disebut “PENERANGAN”. akibat dari acara tersebut, maka orang tua yang bersangkutan dikenakan biaya (*luwah DAU*) sebesar Rp 60.000,- . Jika anak angkat tersebut akan langsung diberikan gelar dan atau menduduki ketokohan adat wajib dalam acara BEGAWI (pesta adat, dan dihadiri oleh ketua adat setempat)¹³.

Ketentuan *akken anak* yang langsung berimplikasi pada pemberian atau penobatan gelar bagi anak hasil adopsi antara lain berlaku ketentuan:

1. jika yang mengangkat anak memiliki kedudukan sebagai punyimbang marga maka berlaku ketetapan prosesi *akken anak* dengan ketentuan memotong satu kerbau dan membayar 30 rial,
2. jika yang mengangkat anak memiliki kedudukan sebagai punyimbang tiyuh (kampung) maka berlaku ketetapan dalam prosesi *akken anak* dengan ketentuan memotong satu kerbau dan membayar 14 rial,
3. dan apabila calon orangtua angkat berkedudukan punyimbang suku berlaku 12 rial dengan memotong satu kerbau.
4. Prosesi *akken anak* ini masih ditambah dengan pemukulan bendi ditengah *Sesat*, kelamonnya diwajibkan

¹³ Hadikusuma, Hilman. 1987. *Hukum Kekerabatan Adat*, (Jakarta, Fajar Agung, 1987), hal. 29

untuk duduk disebelah orang yang diangkat tadi dalam tradisi *akken anak*¹⁴.

Waktu pelaksanaan prosesi *akken waghei* ditentukan oleh pihak penyelenggara adat, setelah dilakukan sebelumnya berbagai rancangan persiapan, pelaksanaan dan penobatan status *akken waghei*. Pihak penyelenggara prosesi acara *akken waghei* menyiapkan berbagai persyaratan seperti al Qur'an (pengambilan sumpah), Angkat sumpah, makan bersama-sama, iringan do'a sebagai tanda syukur bersama¹⁵. Pelaksanaan *akken waghei* sendiri harus dilakukan dengan mengundang para tetua adat (punyimbang), tokoh masyarakat, sanak famili, dan para tetangga untuk hadir menyaksikan acara tersebut. Apabila *akken waghei* berimplikasi pada gelar adat anak tersebut baik asal kedudukan calon orangtua angkatnya dari punyimbang Marga, Tiyuh, ataupun Suku maka diperlukan ritual pemotongan kerbau sebagai sahnya prosesi *akken waghei*, sedangkan apabila *akken waghei* tidak berimplikasi pada gelar adat maka makan bersama cukup dilakukan dengan pemotongan hewan, seperti ayam, kambing atau yang senilai dengannya.

Saat perkawinan dilakukan karena adanya perbedaan suku, maka suku selain Lampung wajib dimasukkan dalam kekerabatan. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga agar tidak hilang atau menjadi samarnya kekerabatan orang Lampung. Kemudian juga agar terjalin hubungan baik dan tali persaudaraan. Seperti halnya antar orang tua sangat baik dan mempunyai status sosial yang sama, tidak ada peluang untuk berbagi (sama kaya, sama pintar, sama tokoh), maka prosesi *akken waghei* dalam *akken anak* dilakukan menjadi solusi agar hubungan itu terjaga dan tidak ada yang direndahkan. Selanjutnya jika terjadi orang tua di masyarakat mengalami persoalan anak dalam keluarga, karena setiap mempunyai anak kemudian sakit sampai meninggal, maka prosesi *akken anak* menjadi solusi. Yakni dengan cara anak

¹⁴ Khalik, Abu Tholib. *Pelatoeran Sepandjang Hadat Lampung*, (Yogyakarta: Philoshopy Press, 2002), hal. 55

¹⁵ Sainul.*op.cit.* hal. 20

seolah-olah dibuang kemudian dipungut baik secara diam-diam maupun bisa juga dengan terang-terangan.

Perspektif Hukum Islam Tentang Pelaksanaan *Akken Anak* Dalam *Akken Waghei* Pada Adat Lampung

Pelaksanaan *Akken Waghei* dalam *Akken anak* secara peraturan adat Lampung tidak mengakibatkan perbuatan hukum saling mewarisi, dan juga tidak mengakibatkan hubungan perwalian dalam prosesi perkawinan sebagaimana wali nasab. Hal ini sangat dimungkinkan karena, angkat anak (*akken anak*) yang dilakukan adalah bukan dalam rangka memutus tali persaudaraan dengan keluarga anak angkatnya, tetapi justru agar selalu terjalin hubungan kekeluargaan dengan baik. Tradisi angkat anak ini lebih kepada penyelenggaraan kepemilikan anak karena berbagai sebab sebagaimana penjelasan di atas. Yakni dilakukan karena belum memiliki anak, atau disebabkan faktor belas kasihan orangtua angkat terhadap kondisi anak-anak dengan maksud agar memperoleh kehidupan yang dengan baik. *Akken anak* juga dapat disebabkan bapak/ibu si anak belum memberikan kehidupan yang lebih baik atau juga faktor tidak mempunyai orang tua sehingga menyebabkan timbulnya belas kasihan calon orang tua angkat. Faktor lain dari sebab timbulnya *akken anak* karena keluarga hanya memiliki anak laki-laki, dan memiliki keinginan yang kuat akan kehadiran anak perempuan, maka diangkatlah anak perempuan begitu juga sebaliknya. Lalu mungkin juga karena memiliki keinginan sebagai pemancing bagi pasangan yang belum memiliki anak, agar dapat memiliki keturunan. Tetapi ada juga karena berkeinginan menambah jumlah keluarga, sebagai jalan untuk membagikan kekayaannya. Kemudian juga terdapat maksud pengangkatan anak bertujuan agar anak yang diangkat mendapatkan kehidupan yang lebih baik. Hal ini merupakan pokok-pokok persoalan pengangkatan anak yang baik dan dilakukan dalam prosesi pengangkatan anak. Semuanya dilaksanakan demi mewujudkan kemasahatan sesama kerabat atau sesama manusia, dengan berbagai kepentingan yang ada.

Selanjutnya dalam Islam dibolehkan adanya wasiat atau hibah dalam pembagian harta warisan baik semasa hidup atau setelah kematian bapak/ibu orangtua angkatnya. Dalam hal perkawinan dengan syarat pernikahan harus ada wali, maka dalam Islam berlaku perwalian dengan cara wali tunjuk, dimana diungkapkan dalam Majelis perkawinan, bahwa wali tunjuk bertindak sebagai wali dari orang tua si mempelai wanita yang telah mewakilkan pada saya, lalu ikrar perkawinan dimulai. Dua hal ini dapat difahami bahwa dalam adat *akken anak* seorang anak yang telah diangkat menjadi bagian dalam keluarga tidak secara otomatis menerima hibah/wasiat dan atau menjadi wali tunjuk dalam perkawinan karena sudah ada *akken waghei* atau angkat saudara keluarga sumpah tetapi dapat terjadi dengan adanya ikrar akad baru yang melandasinya.

Berkenaan dengan tinjauan hukum Islam terhadap pelaksanaan *akken anak* yang masuk dalam adat *akken waghei* masyarakat Lampung dibolehkan dengan beberapa prinsip pengangkatan anak seperti gotong royong, prinsip kekerabatan, kekeluargaan, dan tolong menolong. Seperti dalam memperlakukan pengasuhan anak yatim, fakir, miskin, terlantar dan lain-lain, dalam memperlakukan *akken anak* seperti memperlakukan anak kandungnya sendiri tanpa bermaksud memisahkan hubungan asal kekerabatan dari pihak bapak/ibu kandungnya, dengan tujuan semata-mata beribadah kepada Allah SWT. Pemaparan di atas mendapatkan pembenaran dalam aturan hukum agama dan hukum negara dengan diperkuat peraturan-peraturan yang ada di Indonesia seperti adanya Undang Undang Perlindungan Anak.

Dalam hal penegakan hukum terkait adopsi adalah memperoleh kewenangan absolut dalam peradilan agama bagi pihak-pihak yang beragama Islam. Artinya kepastian hukum atas adopsi bagi para pihak dijamin, demikian halnya aqidah anak juga dijamin oleh Undang-Undang, yang selanjutnya akhlak anakpun tidak keluar dari nilai-nilai normatif islami. Dalam konteks yuridis di atas menempatkan para pihak yang tidak banyak perbedaan,

akan lebih menjamin kepada keberlangsungan keluarga yang bahagia. Terkait dengan perkembangan sejarah, adopsi tidak luput dari persoalan yang di bahas dalam konteks hukum Indonesia.

Pengangkatan anak yang diajarkan secara Islam di atas, adalah dengan maksud untuk tujuan pemeliharaan, adopsi oleh orang seagama (Islam) dan tidak berdampak pada hak waris. Pemikiran ini dapat dipahami bahwa Islam mengajarkan bahwa sesama Islam harus saling tolong dalam kebaikan dan benar dan wajib menghindari tolong menolong dalam keburukan. Memelihara anak dari keluarga yang kurang mampu, anak yang tumbuh dalam keluarga yang berantakan *brokenhome*, atau anak yang lahir dan tumbuh dalam suasana perang yang diawatirkan akan keselamatan jiwanya sehingga perlu dipelihara agar memberikan manfaat pada anak tersebut hidup lebih layak, mendapatkan pendidikan dan kenyamanan. Dianjurkan untuk seagama antara bapak/ibu angkat dan anak angkat untuk menjamin aqidah si anak dan terciptanya ahlakul karimah berdasarkan ajaran Islam. Selanjutnya konsep tidak saling mewarisi, adalah agar terjaminnya esensi dan aplikasi hukum waris islam (*faraid*). Karena dapat merugikan ahli waris yang murni secara hukum ahli waris yang memiliki hubungan nasab, apa lagi jika anak angkat akan menghibab ahli waris nasab. Dengan demikian pengangkatan anak ini akan memberikan manfaat kepada para pihak, terhindar dari mudharat. Orang tua angkat mendapatkan ganjaran ibadah, bagi yang tidak memiliki anak dengan pengangkatan anak membuat keluarga tersebut (orang tua angkat) memiliki anak. Faktor tolong menolong dalam kebajikan, saling memberikan manfaat, saling mengisi antara satu dengan yang lain maka kemudian tercipta keluarga yang ideal, keluarga yang damai, bahagia dan sejahtera.

Islam sebagai aturan hidup bagi pemeluknya memiliki petunjuk yang jelas dalam proses mengangkat anak. Dalam perspektif hukum Islam, pengangkatan anak hanya dapat diperbolehkan dan dibenarkan apabila telah terpenuhi berbagai persyaratan, antara lain:

1. Tidak menjadi sebab terputusnya ikatan darah antara anak yang diangkat dengan bapak/ibu kandung dan keluarganya.
2. Anak angkat tidak memiliki kedudukan sebagai ahli waris dari bapak/ibu angkat, tetapi tetap sebagai ahli waris dari bapak/ibu kandungnya, demikian juga bapak/ibu angkat tidak berkedudukan sebagai ahli waris dari anak angkatnya.
3. Anak angkat tidak diperbolehkan menggunakan nama bapak/ibu angkatnya secara langsung kecuali hanya sebatas tanda pengenal/alamat.
4. Bapak angkat tidak dapat bertindak sebagai wali dalam perkawinan terhadap anak angkatnya¹⁶.

Selain aturan-aturan yang membenarkan dan membolehkan pengangkatan anak, Islam juga mengatur hal-hal yang menyebabkan *akken anak* dalam adat *akken waghei* menjadi dilarang dan haram. Sebagaimana C.T. Yanggo dan Hafiz Anshary dalam bukunya “Problematika Hukum Islam Kontemporer” mengemukakan bahwa hal-hal yang menyebabkan haramnya proses adopsi anak dikarenakan:

1. Pengangkatan anak adalah suatu kebohongan di hadapan Allah dan dihadapan masyarakat, dan hanya merupakan kata-kata yang diucapkan berulang ulang, tetapi tidak menimbulkan apa yang disebut cinta dan kasih sayang yang sesungguhnya. Sebagaimana yang timbul dalam hubungan keluarga antara ayah, ibu dan keluarga yang seutuhnya. Sebagaimana firman Allah dalam surat *Al-Ahzab ayat 4*: “Yang demikian itu hanyalah perkataanmu yang kamu ucapkan saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan yang benar”¹⁷. Jadi, memungut anak hanyalah

¹⁶ Syamsu Alam, Andi dan M. Fauzan. *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Kencana, 2008), hal. 43-44

¹⁷ Departemen Agama RI, *AL-Hikmah AL-Qur'an dan Terjemah*, (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2007), h. 415

mengucapkan kata-kata yang tidak menunjukkan kebenaran dan hanya mencampuradukkan keturunan, yang kelak menyebabkan hilangnya kebenaran dan runtuhnya ikatan keluarga yang asli. Mungkin ini akan mengakibatkan kutukan Allah, sebagaimana diterangkan oleh Rasulullah:

مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ . . . فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ،
لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا . رواه البخاري

“Barangsiapa yang mendakwahkan dirinya sebagai anak dari seseorang yang bukan ayahnya, maka kepadanya ditimpakan laknat Allah, para malaikat dan manusia seluruhnya. Kelak pada hari kiamat Allah tidak menerima amalan-amalannya, baik yang wajib ataupun yang sunat”¹⁸.

2. Mengangkat anak hanya ditujukan sebagai sarana untuk berbohong, menipu dan menyusahkan kaum keluarga. Misalnya, seorang laki-laki memungut anak yang akan menjadi pewaris dari harta kekayaannya. Dengan demikian berarti orang itu tidak memberikan bagian dari hartanya kepada saudara-saudaranya dan ahli waris yang lain, yang mempunyai hak dalam harta pusaka itu menurut ketentuan Allah.
3. Mengangkat anak pada perkembangannya mengakibatkan halalnya apa-apa yang diharamkan atau sebaliknya, karena anak pungut itu lantas menjadi muhrim dari wanita-wanita dari keluarga yang sebenarnya bukan muhrimnya. Anak angkat lalu merasa boleh melihat bagian-bagian tubuh mereka yang sebenarnya tidak boleh dilihatnya. Di pihak lain menyebabkan ia tidak boleh menikah dengan wanita-wanita yang sebenarnya halal

¹⁸ Abdullah bin Abdurrahman Ali Bassam, *Syarah Hadits Pilihan Bukhari Muslim*, (Jakarta: Darul Falah, 2002), h. 827 lihat juga di Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Jakarta: Al-Maktabah Al-Šamilah, 2006), Juz 4, h. 219

dinikahnya. Demikianlah seterusnya, banyak kerancuan dan kerusakan hubungan keluarga karena anak pungut¹⁹.

Pengangkatan anak/adopsi/ *akken anak* yang berlaku di Indonesia merujuk kepada Pendapat Majelis Ulama Indonesia yang ditandatangani oleh Ketua Umum K.H. M. Syukeri Ghazali dan tertuang dalam Surat bernomor U-335/MUI/VI/82 tertanggal 10 Juni 1982/18 Sya'ban 1402 H, sebagai berikut:

1. Adopsi dengan tujuan pemeliharaan, pemberian bantuan dan lain-lain yang sifatnya untuk kepentingan anak angkat dimaksud adalah boleh saja menurut aturan hukum Islam.
2. Anak-anak beragama Islam dianjurkan dijadikan anak angkat (adopsi) oleh orangtua angkat yang beragama Islam pula, agar akidahnya senantiasa terjaga.
3. Mengangkat anak (adopsi) tidak menimbulkan hak kekeluargaan yang biasanya dicapai melalui nasab keturunan. Oleh sebab itu angkat anak tidak menyebabkan hak wali mewali dalam perkawinan, hak waris, dan lain-lain. Oleh karena itu orangtua angkat jika akan memberikan apa-apa kepada anak angkatnya hendaklah dilakukan pada masa masih sama-sama hidup sebagai hibah biasa.
4. Adapun adopsi yang dilarang adalah:
 - a. Adopsi oleh orangtua yang berbeda keyakinan, sebagai contoh bapak/ibu Katholik dengan maksud anak angkatnya dijadikan pemeluk beragama Katholik, bahkan sedapat-dapatnya dijadikan pemimpin agama itu.
 - b. Pengangkatan anak angkat Indonesia oleh orang-orang Eropa dan Amerika atau lainnya, biasanya bertujuan seperti tersebut di atas. Oleh karena itu hal ini ada usaha untuk menutup adopsi²⁰.

¹⁹ Chuzaimah T. Yanggo, Hafiz Anshary AZ. 1994. *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 122-123

²⁰ Zaini, Muderis. 1988. *Adopsi Suatu Tinjauan dari Tiga Sistem Hukum*. (Jakarta: Sinar Grafika, 1988), hal. 54.

Pengangkatan anak patut diperhatikan, diantaranya adalah menghindari terganggunya hubungan keluarga berikut hak-haknya. Menghindari bercampurnya yang halal dan haram termasuk konsekuensi hukumnya. Kehadiran anak angkat dalam keluarga orang tua angkatnya menyebabkan terganggunya hubungan keluarga, permusuhan, pertikaian, dan perselisihan antara satu keturunan dalam keluarga itu. Seandainya Islam membolehkan lembaga pengangkatan anak, maka akan membuka peluang bagi orang mengangkat anak yang berbeda agama dengannya. Diharapkan keluarga baru tersebut dapat terjamin kedamaiaannya dan terjaga nilai islami.

Penutup

Berdasarkan uraian tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa, budaya *akken anak* dalam tradisi masyarakat adat Lampung sudah berjalan seiring dengan tumbuh kembangnya masyarakat Lampung di bumi ‘*Ruwa Jurai*’ ini. *Akken anak* merupakan sebuah solusi yang ditawarkan adat Lampung kepada pasangan suami/istri karena tidak mempunyai anak, atau terjadi karena rasa sayang dan belas kasihan terhadap calon *akken anak*. Hal lain yang mendorong terjadinya *akken anak* ialah orang tua si anak belum mampu memberikan kehidupan yang lebih baik kepada calon *akken anak*. Faktor lain yang menyebabkan terjadinya *akken anak* ialah karena belas kasihan di mana anak tersebut tidak mempunyai orang tua, atau karena orang tua angkat hanya memiliki anak laki-laki, maka diangkatlah anak perempuan atau sebaliknya. Ada juga karena memiliki keinginan sebagai pemancing bagi yang tidak memiliki anak, dengan harapan dapat mempunyai anak kandung setelah dilakukan pengangkatan anak. Namun ada juga karena memiliki keinginan menambah jumlah keluarga, sebagai jalan untuk membagikan kekayaannya. Juga dilakukan *akken anak* dengan tujuan agar anak yang diangkat mendapat kehidupan dan pendidikan yang lebih baik.

Adapun dampak dari pelaksanaan *akken anak* dengan melalui prosesi adat yang ketat, maka anak yang telah diangkat memiliki hubungan keluarga dan dapat menduduki posisi sesuai dengan keberadaan orang tua angkatnya. Namun dalam hal waris tidak secara otomatis mendapatkan dari orang tua angkatnya, tetapi diberikan wasiat atau hibah yang dilakukan oleh orang tua angkatnya.

Akken anak dalam tinjauan hukum Islam terhadap pelaksanaan *akken anak* dalam tradisi masyarakat adat Lampung tidak bertentangan, karena tidak berakibat pada perolehan waris secara otomatis, dan perwalian namun anak angkat berhak mendapatkan harta hibah dari orang tua angkatnya setelah dilakukan upacara adat proses pemberian harta yang menjadi bagiannya.

Daftar Pustaka

- Abdullah bin Abdurrahman Ali Bassam, *Syarah Hadits Pilihan Bukhari Muslim*, (Jakarta: Darul Falah, 2002),
- Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Jakarta: Al-Maktabah Al-Śamilah, 2006)
- Chuzaimah T. Yanggo, Hafiz Anshary AZ. *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994)
- Departemen Agama RI, *AL-Hikmah AL-Qur'an dan Terjemah*, (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2007)
- Hadikusuma, Hilman. *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia*, (Bandung, Mandar Maju, 2014)
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Adat Dengan Adat Istiadat dan Upacara Adatnya*, (Bandung, PT. Citra Aditya Bakti, 2003)
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Kekerabatan Adat*, (Jakarta, Fajar Agung, 1987)

- Khalik, Abu Tholib. *Pelatoeran Sepandjang Hadat Lampong*, (Yogyakarta: Philoshopy Press, 2002)
- Puspawidjaja, Rizani. *Hukum Adat dalam Tebaran Pemikiran*. (Lampung: Penerbit Universitas Lampung, 2006)
- Sainul. *Relevansi Akken Waghei (Angkat Keluarga) Mewujudkan Harmoni dalam Kebhinekaan di Kemandaran Mergo Sekampung Udik di Kabupaten Lampung Timur*. Jurnal Fikri, Vo. 3 No 1 (2018). IAIMNu Lampung. hal. 61-96
- Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Hukum Adat*, (Bandung: Alumni, 1978)
- Sudiyat, Imam. *Hukum Adat Sketsa Asas*, cet.ke-4 (Yogyakarta: Liberty, 2000)
- Syamsu Alam, Andi dan M. Fauzan. *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Kencana, 2008)
- Undang Undang nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perlindungan Anak
- Zaini, Muderis. *Adopsi Suatu Tinjauan dari Tiga Sistim Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1988)

HUKUMAN BAGI QADHI LIAR DALAM QANUN ACEH

Agustin Hanapi

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh
E-Mail: agustin.hanapi@ar-raniry.ac.id

Pendahuluan

Dalam kitab fikih klasik bahwa pernikahan tidak perlu dicatatkan, yang terpenting rukun dan syaratnya terpenuhi seperti adanya calon pengantin, ijab-qabul, wali, saksi, karena memang pada masa itu budaya tulis belum begitu menonjol tetapi lebih mengutamakan sistem hapalan (oral) sehingga pencatatan pernikahan dinilai belum menjadi penting. Kemudian pada masa itu belum terjadi pernikahan lintas wilayah seperti saat ini, jumlah penduduknya juga sedikit bahkan orang mudah mengenal satu sama lain dan mengetahui tempat domisilinya, jika terjadi sesuatu maka penyelesaiannya pun relatif mudah. Berbeda dengan kondisi saat ini, jumlah penduduk sangat padat, urusan administrasi umumnya menggunakan sistem *online* yang membutuhkan dokumentasi agar memiliki kepastian hukum sehingga hak masing-masing terlindungi secara baik. Maka Indonesia menerapkan peraturan bahwa setiap pernikahan harus dicatatkan dan harus sesuai menurut agamanya masing-masing. Namun faktanya di lapangan, masih saja terdapat kasus tanpa mencatatkan pernikahannya dengan berbagai faktor sehingga tidak mendapat perlindungan apapun dari negara, kondisinya sungguh memprihatinkan akibat ditelantarkan oleh pasangan hidupnya, bahkan mengalami kekerasan fisik dan psikis, namun

tidak dapat menempuh upaya hukum karena tidak memiliki dokumen resmi sebagaimana yang ditetapkan undang-undang.

Banyak pasangan yang menikah secara diam-diam di depan petugas yang tidak memiliki legalitas sebagaimana peraturan negara yang biasa disebut dengan qadhi liar. Qadhi liar dibayar dengan jumlah tertentu agar bersedia menikahkan pasangan tersebut yang terkadang belum memenuhi syarat bahkan masih terikat pernikahan, belum selesai masa iddahnya dan sebagainya, namun tetap dilangsungkan pernikahannya dengan alasan untuk mengantisipasi mereka berbuat zina. Praktek seperti ini sungguh membahayakan karena telah melakukan sesuatu di luar kewenangannya dan menimbulkan banyak masalah karena tidak memiliki legalitas dan konsekuensi hukum apapun sehingga tidak mendapatkan perlindungan apapun dari negara. Mekipun demikian, prakteknya masih marak terjadi karena adanya keuntungan tertentu bagi masing-masing pihak. Qadhi liar akan mendapatkan materi, sedangkan yang menikah akan memuluskan hasratnya yang boleh jadi secara hukum bermasalah seperti poligami liar atau masih terikat perkawinan yang sah dan sebagainya. Untuk mencegah persoalan ini, perlu kiranya membuat semacam regulasi yang memperkuat kedudukan Undang-Undang No: 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam agar pernikahan di depan Qadhi liar tidak terjadi, dan siapapun yang tidak memiliki wewenang untuk menikahkan seseorang perlu dijatuhkan sanksi berat agar masyarakat tertib secara administrasi. Maka, Aceh yang memiliki otonomi khusus dan menerapkan syariat Islam, menyusun sebuah qanun hukum keluarga yang memuat sanksi bagi Qadhi liar dan pasangan yang menikah di depan qadhi liar yang diyakini dapat menimbulkan efek jera.

Kekhususan Aceh

Setelah munculnya era Reformasi terjadi perubahan politik dan membawa berbagai perubahan penting dalam

ketatanegaraan Indonesia, di antaranya terjadinya amandemen UUD 1945. Amandemen ini yang diiringi dengan berbagai perubahan peraturan perundang-undangan yang lebih rendah, telah menjadikan Aceh sebagai daerah otonomi khusus, dengan beberapa kewenangan khusus yang salah satu daripadanya adalah izin melaksanakan syari`at Islam secara luas bahkan menyeluruh (*kaffah*) dalam koridor sistem hukum dan sistem peradilan nasional Indonesia, yang dimulai dengan pengesahan *Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh*, maka “Keistimewaan Aceh” yang sudah diberikan sejak tahun 1959 sebagai keputusan politik diberi payung hukum yang memadai.¹

Kehadiran Undang-Undang No: 44 Tahun 1999, dan lahirnya ***Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam***; dan ***Undang-Undang No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh***; telah menimbulkan harapan baru bagi Aceh karena telah memberikan kesempatan yang lebih luas untuk mengatur dan mengurus rumah tangga sendiri termasuk sumber-sumber ekonomi, menggali dan memberdayakan sumber daya alam dan sumber daya manusia, menumbuhkan-kembangkan prakarsa, kreativitas, dan demokrasi, meningkatkan peran serta masyarakat, menggali dan mengimplementasikan tata bermasyarakat yang sesuai dengan nilai luhur kehidupan masyarakat Aceh, memfungsikan secara optimal Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam memajukan penyelenggaraan pemerintahan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dan mengaplikasikan syari`at Islam dalam kehidupan bermasyarakat.

Aceh mendapat tambahan kewenangan yang diambil dari kewenangan Pemerintah (pusat) atau kewenangan Pemerintah di Aceh diatur secara berbeda dengan kewenangan Pemerintah

¹ Al Yasa` Abubakar, *Penerapan Syariat Islam di Aceh (Upaya Penyusunan Fiqih Dalam Negara Bangsa)*, Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh 2011 – 1432. hlm. 16.

di daerah (wilayah) Indonesia yang lain. Sebagai contoh, Aceh mendapat kewenangan tambahan (otonomi) dalam bidang hukum. Diberi izin untuk menggunakan syari'at Islam sebagai hukum materil dan formil di Aceh). Ketentuan mengenai pelaksanaan otonomi khusus yang menjadi kewenangan Pemerintah Provinsi ini, oleh undang-undang diperintahkan untuk diatur dengan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Qanun merupakan kata kerja dari bahasa Arab yang artinya membuat hukum (*to make law to legislate*). Dalam perkembangannya, kata qanun berarti hukum (*law*), peraturan (*rule, regulation*), dan undang-undang (*statute, code*). Dengan merujuk Qadri Azizy, istilah qanun sebagai sebuah terminologi “hukum sudah dipakai jauh sebelumnya oleh al-Mawardi. Semua konotasi maknanya adalah sama, yaitu norma hukum, legislasi atau undang-undang. Sedangkan posisinya setingkat dengan peraturan daerah provinsi dan kabupaten/kota, maka qanun tidak boleh dinilai lebih tinggi daripada peraturan perundang-undangan di tingkat pusat. Di sisi lain, materi muatan yang ada di dalam qanun tidak boleh melampaui materi yang dimuat di dalam peraturan daerah. Apabila terjadi pertentangan dengan peraturan yang di atasnya maka posisi peraturan daerah ini harus terbuka untuk dapat dikesampingkan oleh peraturan yang hierarkinya lebih tinggi derajatnya.”²

Adapun “qanun” yang terdapat di Aceh merupakan produk legislasi yang berskala kedaerahan atau lazim disebut Perda Syariah. dalam Pasal 1 butir 21 Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh menyatakan, Qanun Aceh adalah peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Kemudian di bawahnya ada qanun kabupaten/kota Pasal 1 butir 22 dari undang-undang tersebut menyatakan, Qanun kabupaten/kota adalah peraturan

² A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta, Gama Media, Cet.II. hlm.58

perundang-undangan sejenis peraturan daerah kabupaten/kota yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat kabupaten/kota di Aceh. Dalam Undang-Undang No: 18 Tahun 2001 Pasal 1. poin 8. Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam adalah Peraturan Daerah sebagai pelaksanaan undang-undang di wilayah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam rangka penyelenggaraan otonomi khusus. Kemudian dalam Undang-Undang pemerintahan Aceh, Pasal 125,

- (1) “Syariat Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi aqidah, syar`iyah dan akhlak”.
- (2) “Syariat Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, ahwal al-syakhshiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), jinayah (hukum pidana), qadha` (peradilan), tarbiyah (pendidikan), dakwah, syiar, dan pembelaan Islam”.
- (3) “Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan syariat Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan qanun”.

Kewenangan yang telah diberikan oleh muatan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, khususnya pada Pasal 125 di atas kiranya memperhatikan realitas kebutuhan masyarakat Aceh atas hadirnya peraturan khusus yang memberikan aturan terhadap pelaksanaan hukum keluarga maka sesuatu yang brilian jika Pemerintah Aceh mengatur hal-hal terkait dengan hukum keluarga di Aceh (*al akhwaalu as-shakhsiyah*) dalam qanun khusus yang pembentukannya sesuai dengan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan dan Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011 tentang Pembentukan Qanun Aceh. Untuk itu, Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) menetapkan Rancangan Qanun Program Legislasi Aceh (PROLEGA) Prioritas Tahun 2019 yang salah satunya “hukum keluarga”,³

³ *Harian Serambi Indonesia*, 27 Desember 2018.

Muatan Qanun

Dalam *memfollow up* keputusan tersebut, Eksekutif dan Legislatif sepakat untuk menyusun draft Rancangan Qanun Hukum Keluarga dengan melibatkan akademisi, praktisi dan lain sebagainya dan harus tuntas sebelum masa bakti anggota DPRA 2014-2019. Harapan itu terwujud, setelah melalui pembahasan dan masukan, maka Rancangan Qanun tersebut dibawa ke rapat dengar pendapat umum untuk menampung keinginan dan harapan berbagai pihak agar Qanun yang dihasilkan menjadi lebih sempurna. Setelah melalui proses panjang, tepatnya, tanggal 27 September 2019 Rancangan Qanun Hukum keluarga diparipurnakan oleh DPRA, setelah sebelumnya melewati berbagai tahapan diskusi, melakukan studi banding ke Daerah Istimewa Yogyakarta yang memiliki Perda Ketahanan Keluarga, berkonsultasi dengan pihak Kemenag RI, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Anak, berkonsultasi dan fasilitasi oleh Kementerian Dalam Negeri.⁴

Rancangan Qanun ini juga sebelumnya sempat menjadi pusat perhatian berbagai kalangan setelah adanya pemberitaan media cetak, *online*, “Aceh legalkan poligami”,⁵ bahkan ada candaan “jika ingin berpoligami maka tinggallah di Aceh”, tidak sedikit yang menyinyir dan bersikap sinis terhadap Raqan ini, bahkan ada yang menyebutnya sebagai “Rancangan Qanun Poligami”. tidak sedikit galau dan khawatir sehingga bersikap reaktif dan emosional, mempertanyakan mengapa ide ini bisa muncul, pasti hanya untuk memenuhi kebutuhan syahwat para laki-laki, padahal yang bersangkutan belum tentu membaca dan mendalami secara utuh muatan Raqan tersebut. Namun tidak sedikit juga yang mengapresiasi dan berharap agar Raqan ini segera disahkan

⁴ Meskipun Rancangan Qanun Hukum Keluarga ini telah diparipurnakan oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh, tetapi hingga artikel ini ditulis (akhir Ramadhan, 1441. H) belum turun nomor legislasinya dari Kemendagri. berdasarkan informasi dari pegawai Kemenkumham Aceh, bpk Dekstro masih dalam tahap proses.

⁵ *Harian Serambi Indonesia*, 6 Juli 2019,

menjadi Qanun Hukum Keluarga karena mengandung muatan positif terutama dalam penegakan syariat Islam di Aceh, menjaga ketahanan keluarga, dan menanggulangi angka perceraian yang saban hari meningkat tajam.

Rancangan Qanun Hukum Keluarga ini terdiri dari 28 Bab dan 186 Pasal yang memiliki ruang lingkup pra nikah, saat nikah, dan pasca nikah. Berikut penulis kutip yang dirasa penting yang terkait artikel ini.

Pasal 5, (1) Pernikahan bertujuan untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. (2) Pernikahan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) merupakan akad yang sangat kuat (*mitsaqan ghalizan*). (3) Pernikahan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) menganut asas monogami dan mempersulit perceraian.

Pasal 6, “Pernikahan dinyatakan sah, apabila dilaksanakan menurut ketentuan hukum Islam dan peraturan perundang-undangan. Pasal 7, (1) Setiap Pernikahan wajib dicatat untuk menjamin ketertiban administrasi dan kepastian hukum. (2) Pencatatan Pernikahan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan oleh Penghulu. (3) Untuk memenuhi ketentuan pencatatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2), setiap Pernikahan harus dilangsungkan di hadapan dan di bawah pengawasan Penghulu. (4) Pernikahan yang dilakukan di luar pengawasan Penghulu tidak mempunyai kekuatan hukum”.

Pasal 8, (1) “Pernikahan hanya dapat dibuktikan dengan akta nikah yang dibuat oleh Penghulu pada Kantor Urusan Agama”.

Pasal 19 (1) “Wali Nikah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 17 huruf c, harus memenuhi syarat: *a. laki-laki; b. muslim; c. adil; d. aqil; dan e. baligh*. (2) *Wali Nikah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) terdiri atas: a. Wali nasab; dan b. Wali hakim*”.

Pasal 20 (1) “Wali nasab sebagaimana dimaksud dalam Pasal 19 ayat (2) huruf a, terdiri dari 4 (empat) kelompok sesuai dengan urutan kedudukannya meliputi: *a. kerabat laki-laki garis lurus ke*

atas yaitu ayah, kakek dari pihak ayah dan seterusnya; b. kerabat saudara laki-laki kandung atau saudara laki-laki seayah, dan keturunan laki-laki; c. kerabat paman, yakni saudara laki-laki kandung ayah, saudara seayah dan keturunan laki-laki; d. saudara laki-laki kandung kakek, saudara laki-laki seayah kakek dan keturunan laki-laki. (2) Kerabat terdekat didahulukan dari kerabat yang lain bagi calon isteri. (3) Apabila dalam satu kelompok Wali Nikah terdapat beberapa orang yang sama-sama berhak menjadi Wali, maka yang paling berhak menjadi Wali adalah yang lebih dekat derajat kekerabatannya dengan calon isteri. (4) Apabila dalam satu kelompok sama derajat kekerabatannya maka yang paling berhak menjadi Wali adalah kerabat kandung dari kerabat yang hanya seayah. (5) Apabila dalam satu kelompok derajat kekerabatannya sama, maka yang lebih berhak menjadi Wali Nikah yakni sama-sama derajat kandung atau sama derajat seayah, mereka sama-sama berhak menjadi Wali Nikah, dengan mengutamakan yang lebih tua dan memenuhi syarat-syarat Wali”

Pasal 21 “Apabila Wali Nikah yang paling berhak, urutannya tidak memenuhi syarat sebagai Wali Nikah, maka hak menjadi Wali bergeser kepada Wali Nikah yang lain menurut dekatnya derajat berikutnya”.

Pasal 22 (1) “Wali Nikah berpindah kepada Wali hakim sebagaimana dimaksud dalam Pasal 19 ayat (2) huruf b, apabila calon istri tidak mempunyai Wali nasab. (2) Wali hakim baru dapat bertindak sebagai Wali Nikah apabila: *a. Wali nasab tidak ada; b. Wali nasab telah meninggal dunia; c. Wali nasab tidak diketahui keberadaannya; d. Wali nasab tidak bisa dihubungi dan/ atau tidak bersedia; dan e. Wali nasab tidak memenuhi syarat. (3) Wali hakim sebagaimana dimaksud pada ayat (2) merupakan kepala Kantor Urusan Agama. (4) Apabila Wali nasab tidak bersedia menikahkan (‘adhal) sebagaimana dimaksud pada ayat (2) huruf d, calon isteri harus mengajukan permohonan ke Mahkamah Syar’iyah”*

Pasal 173, (1) “Setiap orang dilarang melangsungkan Pernikahan di luar pengawasan Penghulu. (2) Pelaksanaan Pernikahan dan pencatatan Pernikahan dilarang dilakukan oleh orang yang tidak berwenang termasuk qadhi liar. Pasal 174 (1) Penghulu dilarang menikahkan pasangan calon mempelai yang belum memenuhi persyaratan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 14 ayat (1). (2) Apabila Penghulu menikahkan pasangan calon mempelai yang belum memenuhi persyaratan sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dikenakan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku”.

Pasal 180, “Setiap pasangan suami isteri dilarang melakukan perceraian di luar proses hukum Mahkamah Syar’iyah”.

Adapun sanksi yang dimuat dalam Rancangan Qanun tersebut lumayan berat dan dikategorikan ke dalam hukum pidana, sebagaimana dalam BAB Uqubat Pasal 181 ayat (1) *“Setiap orang yang melanggar ketentuan diancam dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun 1 (satu) bulan dan paling singkat 1 (satu) tahun 1 (satu) bulan atau ‘uqubat ta’jir cambuk paling banyak 25 (dua puluh lima) kali dan paling sedikit 13 (tiga belas) kali atau denda paling banyak 250 (dua ratus lima puluh) gram emas murni dan paling sedikit 130 (seratus tiga puluh) gram emas murni”*. Kemudian sanksi bagi mempelai yang menikah di hadapan Qadhi liar diatur dalam Pasal 181 ayat (2) *“Setiap orang yang melanggar ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 37 ayat (1) dan ayat (6), Pasal 38 ayat (1), Pasal 47 ayat (2), Pasal 67 ayat (1), Pasal 87 ayat (2), Pasal 113, Pasal 173 ayat (1), Pasal 175, Pasal 176, Pasal 177, dan Pasal 178 ayat (1) dan ayat (3), diancam dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun 1 (satu) bulan dan paling singkat 10 (sepuluh) bulan atau ‘uqubat ta’zir cambuk paling banyak 25 (dua puluh lima) kali dan paling sedikit 10 (sepuluh) kali atau denda paling banyak 250 (dua ratus lima puluh) gram emas murni dan paling sedikit 100 (seratus) gram emas murni”*.

(3) Denda sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2) diserahkan ke Baitul Mal untuk pemberdayaan janda-janda

dan anak-anak yang diterlantarkan oleh mantan suaminya dan/ atau orang tuanya yang melakukan perceraian di luar Mahkamah Syar'iyah.

Berdasarkan uraian di atas, bahwa untuk mendapatkan kepastian hukum maka pernikahan harus dicatatkan, dan yang berwenang dalam hal ini adalah Penghulu. Maka di luar itu dianggap ilegal dan tidak memiliki legalitas apapun, bahkan untuk itsbat nikah pun tidak dapat dilakukan karena di luar persyaratan yang telah ditetapkan secara undang-undang. Begitu juga halnya dengan masalah wali, dalam qanun ini sangat jelas siapa saja yang boleh menjadi wali dan tidak, adapun Qadhi liar tidak memiliki wewenang untuk menikahkan sama sekali.⁶

Dengan demikian, Rancangan Qanun yang telah diparipuranakan menjadi Qanun ini memiliki tujuan untuk melindungi hak semua pihak agar terlindungi secara baik, dan juga untuk memberantas praktek nikah di hadapan Qadhi liar yang tidak memiliki kekuatan hukum. Di sisi lain, Qanun ini untuk memperkuat fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh (MPU) nomor 1 tahun 2010 tentang nikah siri sebagaimana dalam uraiannya, PERTAMA, "*Nikah Siri adalah nikah yang dilaksanakan bukan di hadapan petugas pencatat nikah dan tidak didaftar pada Kantor Urusan Agama Kecamatan atau instansi lain yang sah. KEDUA : Dalam pandangan Syara', nikah siri tersebut ada yang sah dan ada yang tidak sah; a. Nikah Siri yang sah adalah Nikah Siri yang lengkap rukun dan syarat-syaratnya; b. Nikah Siri yang tidak sah adalah nikah siri yang tidak sempurna rukun dan syarat syaratnya. KETIGA : a. Pencatatan nikah bukan rukun dan syarat sah nikah. b. Akad nikah siri yang sah wajib dilapor*

⁶ Dalam *Kompilasi Hukum Islam* Pasal 19 Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya. Pasal 23 KHI (1) Wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau adlal atau enggan. (2) Dalam hal wali adlal atau enggan maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan pengadilan Agama tentang wali tersebut.

oleh mempelai (suami/isteri) untuk dicatat dan petugas pencatat nikah wajib mencatatnya. c. Pencatatan nikah siri yang sah dapat dilakukan setelah akad nikah dalam batas waktu tidak ditentukan dan kepada petugas pencatat wajib mempermudah pelaksanaannya. d. Para pelaku nikah siri yang tidak sah perlu dikenakan sanksi”.

Kemudian Fatwa MPU nomor 2 tahun 2009 tentang hukum nikah liar. *Pertama: Nikah liar menurut undang-undang perkawinan dan peraturan yang berlaku yaitu suatu pernikahan yang dilakukan tidak (tercatat) melalui instansi yang telah ditunjuk. Kedua: Bila dalam pernikahan tersebut dapat dipenuhi ketentuan syariat maka pernikahan tersebut adalah sah tetapi mengandung kerugian. Ketiga: Kerugian dari pada nikah liar adalah kedua belah pihak tidak diterima pengaduan mereka di pengadilan agama. Keempat: Pernikahan liar yang dilakukan oleh wali perempuan dan sesuai dengan ketentuan syariat maka pernikahan tersebut sah dan diminta kepada instansi yang berwenang untuk mengeluarkan buku akte nikahnya. Kelima: Pernikahan liar yang dilakukan secara tahkim yang memenuhi syarat adalah sah, dan diminta kepada instansi yang berwenang untuk mengeluarkan buku akte nikahnya. Syarat-syarat Tahkim: 1. Apabila wanita calon istri tidak mempunyai wali nasab atau wala' atau khaib dua marhalah atau lebih. 2. Muhakkam itu seorang mujtahid baik ditempat itu ada hakim atau tidak. 3. Muhakkam itu orang adil, jika ditempat itu tidak ada hakim. 4. Muhakkam itu ahli Syahadah (memenuhi syarat-syarat saksi).*

Memang dalam fatwa MPU tersebut dijelaskan bahwa bentuk nikah siri itu ada dua model, yang dianggap sah jika memenuhi rukun dan syaratnya. sebaliknya dianggap tidak sah jika rukun dan syaratnya tidak sempurna. Begitu juga mengenai pernikahan liar, ada yang sah jika dilakukan oleh wali, dan melalui tahkim yang memenuhi syarat, bahkan dalam fatwa tersebut secara tegas disebutkan akan mengalami kerugian bagi masing-masing pihak.

Hanya saja demi kepastian hukum, dalam Qanun Hukum Keluarga mempertegas urgensi pencatatan pernikahan dengan menjadikannya sebagai persyaratan administratif. Untuk itu dicantumkan sebuah frasa “pernikahan dianggap sah apabila

dilakukan sesuai dengan hukum Islam dan perundang-undangan”. Hal ini untuk menghilangkan khilaf di kalangan masyarakat yang terkadang ada yang menikah secara sirri sehingga tidak memiliki legalitas apapun, namun dengan penuh percaya diri mengatakan “nikahnya sah secara agama, tetapi tidak sah secara negara” sehingga negara tidak dapat memberikan perlindungan secara baik. Frasa di atas untuk mengikis habis praktek nikah sirri dalam masyarakat yang sungguh merugikan perempuan dan anak.

Kemudian melalui Qanun ini diharapkan praktek Qadhi liar tidak ada lagi di Aceh yang sungguh meresahkan dan menzalimi orang lain, tidak memiliki legalitas tetapi berani menikahkan orang lain dengan alasan meminimalisir angka perzinahan, justeru praktek inilah yang membuka keran perzinahan. Contoh kasus, seorang ibu yang masih memiliki ikatan pernikahan yang sah dengan suaminya, membawa laki-laki lain ke Qadhi liar. Setelah mendengarkan curhatannya, sang Qadhi menceraikannya dari suaminya yang tidak tahu apa-apa, selang 15 menit kemudian menikahkan ibu tersebut dengan laki-laki yang dibawanya.⁷ Bahkan baru-baru ini diberitakan kepala Kantor Urusan Agama polisikan Penghulu di Aceh Barat karena telah menikahkan seorang perempuan menjadi isteri ketujuh seorang Pria.⁸ Maka dalam Qanun ini diatur dalam Pasal 173 ayat (1), “*Setiap orang dilarang melangsungkan Pernikahan di luar pengawasan Penghulu*. Dan Pasal 173 ayat (2) *Pelaksanaan Pernikahan dan pencatatan Pernikahan dilarang dilakukan oleh orang yang tidak berwenang termasuk qadhi liar*”. Kemudian Qanun memberikan sanksi tegas bagi Qadhi liar yang tidak memiliki wewenang, serta sanksi berta juga bagi pasangan yang menikah di hadapan Qadhi liar.

Mengenai pernikahan secara diam-diam akan berdampak kepada semua pihak yang sungguh merugikan terutama perempuan dan anak. Misalnya terhadap isteri, berakibat tidak diakui sebagai isteri yang sah secara hukum karena tidak

⁷ Wawancara dengan Elviana, Kanit Perlindungan Perempuan dan Anak Polda Aceh, 13 Juli 2019.

⁸ Harian Serambi Indonesia, 15 September 2019.

memiliki bukti otentik perkawinan. Konsekuensi yuridisnya, maka isteri tidak akan mendapatkan haknya sebagai isteri dan harta bersama ketika terjadi perceraian, karena dianggap tidak ada hubungan perkawinan. Selain itu, secara hukum, isteri juga tidak berhak atas nafkah atau harta warisan dari suami. Dalam hal ini, meskipun status mereka menurut agama atau kepercayaan dianggap sah, pada kenyataannya hukum agama atau keyakinan tersebut tidak bisa menuntut lebih jauh hak-hak isteri yang disebutkan di atas.⁹

Kemudian, pernikahan tanpa pencatatan menyebabkan status anak menjadi tidak jelas bahkan sulit memperoleh hak-haknya dengan baik. Walaupun faktanya pasangan tersebut hidup bersama dan menjalin hubungan layaknya keluarga sakinah tetapi mereka tidak akan mendapatkan akta kelahiran. Kalaupun bisa, harus dibubuhi keterangan bahwa anak ini dihasilkan dari hubungan di luar nikah. Dalam status anak di luar nikah, seorang anak tidak akan mendapatkan haknya sebagai anak, baik itu dalam hal nafkah hidup, biaya pendidikan, maupun warisan.¹⁰

Banyak masalah lain yang muncul dari tidak adanya pencatatan pernikahan, yaitu kesulitan mencairkan uang pensiun oleh janda meninggal pegawai negeri, kesulitan pencatatan kelahiran dan proses perceraian yang ingin dilakukan secara resmi di pengadilan. Selain itu, masalah tidak tersambungannya si anak dengan ayahnya bisa muncul dan akan meluas pada masalah-masalah terkait hubungan (nasab) tersebut, seperti kewarisan dan perwalian.¹¹

⁹ Asep Saepudin Jahar. (2013), *Hukum Keluarga Pidana & Bisnis (Kajian Perundang-Undangan Indonesia Fikih dan Hukum Internasional)*, Uin Jakarta Press, Cet. I. hlm. 45.

¹⁰ Asep Saepudin Jahar. (2013), *Hukum Keluarga Pidana & Bisnis (Kajian Perundang-Undangan Indonesia Fikih dan Hukum Internasional)*, Uin Jakarta Press, Cet. I

¹¹ Kustini, *Relevansi Penelitian Perkawinan Di bawah Umur dan Perkawinan Tidak Tercatat: Sebuah Pengantar*, Kementerian agama RI Badan litbang dan diklat Puslitbang kehidupan keagamaan Jakarta (2013). *Menelusuri makna di balik fenomena perkawinan di bawah umur dan perkawinan*.

Ketika peneliti menjadi saksi ahli tentang hukuman bagi pelaku nikah sirri di Polresta Banda Aceh, peneliti menemukan bahwa salah satu hambatan seseorang tidak dapat diproses secara hukum, dan negara juga tidak dapat memberikan perlindungan hukum kepadanya akibat tidak memiliki bukti akta nikah. Bahkan seorang ibu berinisial CM dengan kondisi yang sungguh memperlihatkan, korban nikah *sirri* yang suaminya bersikap semena-mena dan tidak bertanggung jawab, diri dan anaknya ditelantarkan begitu saja bahkan mendapatkan kekerasan fisik, tidak dapat berbuat apa-apa kecuali hanya meratapi dan menyesali perbuatannya, malah dia harus banting tulang demi menghidupi anak-anaknya.

Melihat dampak nikah sirri yang luar biasa, maka wajar kiranya perundang-undangan di Indonesia mengatur tentang urgensi pencatatan perkawinan sebagaimana Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 2 (1). *Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. (2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.* Kemudian Peraturan Pemerintah no 9 tahun 1975 Pasal 2 (1) *Pencatatan perkawinan dari mereka yang melangsungkan perkawinannya menurut agama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat sebagaimana dimaksud dalam Undang-undang Nomor 32 Tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk. (2) Pencatatan perkawinan dari mereka yang melangsungkan perkawinannya menurut agamanya dan kepercayaannya itu selain agama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat perkawinan pada kantor catatan sipil sebagaimana dimaksud dalam berbagai perundang-undangan mengenai pencatatan perkawinan.* Kemudian dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 5 (1) *Agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat. (2) Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-undang No.22 Tahun 1946 jo Undang-undang No. 32 Tahun 1954. Pasal 6 (1) Untuk memenuhi ketentuan dalam pasal 5, setiap perkawinan*

harus dilangsungkan di hadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah. (2) Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan Hukum.

Meskipun negara mewajibkan pencatatan perkawinan agar hak-hak seluruh keluarga terlindungi secara baik, tetapi kenyataannya masih banyak ditemukan kasus di masyarakat yang tidak mencatatkan pernikahannya secara resmi, karena menganggap saat mulai sahnya sebuah perkawinan bukan pada saat pendaftaran atau pencatatan, namun saat mulai sah perkawinan adalah setelah terjadi ijab-qabul, sementara pendaftaran tersebut hanyalah fungsi administrasi belaka. Selain itu, mereka juga merujuk ke pemahaman fuqaha masa lampau yang tidak mengharuskan pencatatan pernikahan. Bahkan Neng Djubaidah telah berupaya mensosialisasikan ketentuan hukuman penjara paling lama 6 (enam) bulan atau hukuman denda paling banyak Rp 6.000.000.00., (enam juta rupiah) bagi orang yang melakukan perkawinan yang sah sesuai hukum Islam, tetapi tidak atau belum dicatat di Kantor Urusan Agama Kecamatan.¹²

Maka dengan memberikan sanksi hukum bagi Qadhi liar dan pasangan yang menikah di hadapan Qadhi liar sebagaimana yang termaktub dalam qanun hukum keluarga Aceh, hukuman kurungan, hukuman cambuk atau denda diharapkan praktek Qadhi liar tidak lagi terjadi di Aceh, dan semakin menumbuhkan kesadaran hukum di kalangan masyarakat.

Penutup

Qanun Aceh Tentang Hukum Keluarga telah mengatur sanksi tegas bagi Qadhi liar dan pasangan yang menikah di hadapan Qadhi liar yaitu *diancam dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun 1 (satu) bulan dan paling singkat 1 (satu) tahun 1 (satu) bulan atau 'uqubat ta'jir cambuk paling banyak 25 (dua*

¹² Neng Djubaidah, (2012). *Pencatatan Perkawinan dan Perkawinan Tidak Dicatat*, Jakarta, Sinar Grafika, Cet. II. hlm. 86.

puluh lima) kali dan paling sedikit 13 (tiga belas) kali atau denda paling banyak 250 (dua ratus lima puluh) gram emas murni dan paling sedikit 130 (seratus tiga puluh) gram emas murni.

Kemudian sanksi bagi mempelai yang menikah di hadapan Qadhi liar *diancam dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun 1 (satu) bulan dan paling singkat 10 (sepuluh) bulan atau 'uqubat ta'zir cambuk paling banyak 25 (dua puluh lima) kali dan paling sedikit 10 (sepuluh) kali atau denda paling banyak 250 (dua ratus lima puluh) gram emas murni dan paling sedikit 100 (seratus) gram emas murni.* Qanun ini memiliki tujuan untuk melindungi hak semua pihak agar terlindungi secara baik, dan juga untuk memberantas praktek nikah di hadapan Qadhi liar yang tidak memiliki kekuatan hukum. Dengan demikian, diharapkan praktek Qadhi liar tidak ada lagi di Aceh

Daftar Pustaka

- Al Yasa` Abubakar, *Penerapan Syariat Islam di Aceh (Upaya Penyusunan Fiqih Dalam Negara Bangsa)*, Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh 2011 – 1432.
- A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta, Gama Media, Cet.II.
- Asep Saepudin Jahar. (2013), *Hukum Keluarga Pidana & Bisnis (Kajian Perundang-Undangan Indonesia Fikih dan Hukum Internasional)*, Uin Jakarta Press, Cet. I.
- Kustini, *Relevansi Penelitian Perkawinan Di bawah Umur dan Perkawinan Tidak Tercatat: Sebuah Pengantar*, Kementerian agama RI Badan litbang dan diklat Puslitbang kehidupan keagamaan Jakarta
- Neng Djubaidah, (2012). *Pencatatan Perkawinan dan Perkawinan Tidak Dicatat*, Jakarta, Sinar Grafika, Cet. II.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974
Kompilasi Hukum Islam
Qanun Aceh Tentang Hukum Keluarga.
Harian Serambi Indonesia

REALITAS NILAI AGAMA DAN ADAT TERHADAP SUAMI TINGGAL DI RUMAH ISTRI PADA MASYARAKAT MINANGKABAU

Elimartati dan Adifa Pratama

Institut Agama Islam Negeri Batusangkar
Jl. Sudirman No.137 Kuburajo Lima Kaum Batusangkar
Email: elimartati2013@gmail.com dan Elimartati@iainbatusangkar.ac.id

Pendahuluan

Masyarakat Minangkabau menganut sistem kekerabatan matrilineal dan dianggap sebagai “*the largest matrilineal society in the world*”.¹ Tradisi matrilineal menempatkan perempuan dalam posisi sentral, dianggap sebagai sumber kearifan yang tinggi (*the ultimate source of wisdom*) memiliki karakteristik unik. Kedudukan perempuan sebagai inti dari kegiatan yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari, yang lahir dari kodratnya.² Perempuan di Minangkabau mempunyai peran dan posisi yang sangat penting.

Pola tempat tinggal setelah menikah dalam adat Minangkabau, suami bersama istri tinggal di rumah orang tua perempuan. Orang yang menguasai harta pusaka dalam adat tersebut adalah kaum perempuan, makanya orang Minangkabau apabila sudah menikah suami tinggal di rumah orang tua istri atau keluarga

¹ R Korff dan HD Evers, *Southeast Asian Urbanism: The Meaning and Power of Social Space* (Humburg: Lit Verlag Munster, 2000), hal. 20.

² Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*, 2008, hal.21.

istri.³ Kebiasaan tinggal di rumah istri dalam adat Minangkabau termasuk dalam kajian ushul fiqih berdasarkan ‘urf menjadikan landasan hukum yang diakui melalui salah satu kaedah العادة محكمة (kebiasaan bisa menjadi hukum).

Kendati kekerabatan Minangkabau bercorak matrilineal, namun tidak berarti laki-laki tidak berperan dalam rumah tangga. Sesuai dengan peran masing-masing laki-laki yang satu geneologis dengan perempuan punya tanggungjawab yang ketat sebagai pelanjut generasi dalam rumah gadang. Suami yang ideal sebagai orang sumando berkewajiban menjaga martabat kaumnya dirumah anak dan istrinya, dan juga bertanggungjawab sebagai ninik mamak dari saudara-saudara perempuannya dalam satu garis keturunannya.⁴ Kemampuan suami menjaga keseimbangan dua tanggungjawab dituntut agar perkawinannya dapat dikatakan berhasil. Kewibawaan suami di Minangkabau bukan saja sekedar mampu membahagiakan anak dan istri seperti yang diajarkan hukum Islam, tetapi ia juga harus bisa membagi waktu, materi dan perasaan sebagai ayah dan mamak.

Pernikahan menimbulkan hak dan kewajiban. Kewajiban suami setelah melansungkan pernikahan adalah memberi nafkah berdasarkan surat Al Baqarah ayat 233. Menurut Sayyid Sabiq, nafkah adalah memenuhi kebutuhan makan tempat tinggal dan kalau ia seorang yang kaya maka pembantu rumah tangga dan pengobatan istri juga termasuk nafkah).⁵ Hal ini dikarenakan seorang perempuan menjadi istri mempergunakan waktunya untuk kepentingan suami dan kepentingan rumah tangganya.⁶ Masalah nafkah juga diatur dalam Kompilasi Hukum Islam

³ Amir MS, *Adat Minangkabau Pola Dan Tujuan Hidup Orang Minang* (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2007), hal. 25.

⁴ Yaswirman, *Hukum Keluarga Karakteristik Dan Prospek Doktrin Islam Dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), hal. 124.

⁵ Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Cet.III (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2012), hal. 180.

⁶ Elimartati dan Firdaus, *Fikih Munakahat Kajian Sebelum Dan Sesudah Pernikahan* (Jakarta: Pranada Media, 2019), hal. 71.

pasal 80 ayat (4) menjelaskan sesuai dengan penghasilan suami menanggung:

1. Nafkah, kiswa dan tempat kediaman bagi istri
2. Biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak.
3. Biaya pendidikan bagi anak.⁷

Kewajiban nafkah bagi Masyarakat yang ekonomi lemah di Minangkabau sebagai orang sumando tinggal di rumah istri disatu sisi menguntungkan karena dia tidak perlu menyiapkan tempat tinggal untuk istri dan anak-anaknya, di sisi lain juga menimbulkan kesulitan terjadinya perluasan tanggungjawab tentang nafkah dan lain-lainnya. Tulisan ini menganalisis dan menggambarkan bentuk dampak bagi suami yang tinggal di rumah istri, serta pelaksanaan kewajiban nafkah oleh suami terhadap istri yang tinggal di rumah istri di nagari Rambatan kecamatan Rambantan kabupaten Tanah Datar.

Bila diperhatikan adat Minangkabau sebelum adanya pengaruh Islam yang berhubungan dengan harta (nafkah) terlihat beberapa perinsip sebagai berikut :

1. Seorang laki-laki hanya bertanggungjawab terhadap kehidupan kemenakannya yang sewaktu-waktu akan menggantikan peranannya dalam suatu kerabat matrilineal.
2. Harta adalah kepunyaan kaum dan hanya dapat digunakan untuk kepentingan anggota kaum dan tidak dapat dipindahkan keluar lingkungan kaum.
3. Ikatan batin seorang ayah dirumah anak dan istrinya, hanya sebagai sumando pendatang kedudukan lemah. Kehadirannya dirumah istrinya adalah sebagai pelanjut keturunan anggota keluarga agar tidak punah.⁸

⁷ Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam* (Bandung: Bandung Nuansa Aulia, 2008), hal. 25.

⁸ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hal. 253.

Berdasarkan ketiga perinsip di atas, maka seorang laki-laki tidak merasa perlu untuk mengalihkan harta kaumnya kepada anak-anaknya atau bertanggungjawab terhadap nafkah istri dan anak-anaknya. Karena istri dan anak-anak itu sendiri berada di bawah tanggungjawab mamaknya. Ibu yang disebut *bundo kanduang* sama halnya dengan ibu pertiwi dalam negara Indonesia. Kaum perempuan mempunyai kedudukan yang khas dalam hukum adat Minangkabau, terutama sistem keturunan diambil menurut garis ibu, susunan yang telah lama berlangsung mulai dari lingkungan hidup yang kecil sampai kepada lingkungan yang lebih besar, dari keluarga sampai kepada satu negeri (*adat lamo pusako usang*). (Idrus Hakimi,, 1978: 43) Sistem keturunan ibu ini mempengaruhi ruang lingkup yang luas dalam segala aspek kehidupan masyarakat yang senantiasa menghayati mustika terkandung dalam ajaran Adat Minangkabau. Yang merupakan keistimewaan ibu dalam Adat Minangkabau di antaranya adalah

1. Keturunan diatur menurut garis darah dari ibu (matriliniaal)
2. Sumber ekonomi sawah ladang pemanfaatannya terutama untuk kaum ibu (keluarganya).
3. Tempat kediaman (rumah) terutama adalah untuk kaum ibu.(Idrus Hakimi, 1978: 43, Amir M.S,2003:23)

Menurut pandangan Adat Minangkabau prioritas yang diberikan kepada kaum ibu adalah suatu kewajaran sesuai dengan ide yang menjiwai adat itu sendiri. Karena kaum ibu mempunyai qadrat dan kemampuan yang terbatas bila dibandingkan dengan qadrat dan kemampuan kaum laki-laki. Apalagi gerak dan kebebasan kaum ibu tidak sama dengan gerak dan kebebasan yang dimiliki oleh laki-laki. Kewajaran yang dimaksud di tuangkan dalam pepatah adat :

Nan lamah makan tueh (yang lemah harus dibantu)

Nan condong makanan tungkek (yang condong harus ditongkat)

Ayam ado barinduak (ayam ada induknya)

*Sirih diagiah bajunjunan (sirih ada junjungnya).*⁹

Sebelum Agama Islam masuk ke Minangkabau, aturan adatnya telah menempatkan kaum ibu pada posisi yang baik dan tinggi, dan merupakan kehormatan bagi perempuan. Aturan adat seperti ini mempunyai persamaan dengan jiwa perjuangan Nabi Muhammad SAW dalam mengembangkan Agama Islam. Beliau mengawali pengembangan agama dengan menitik beratkan perjuangan memperbaiki martabat perempuan pada tempat dan derajat yang tinggi hal ini sejiwa dengan maksud hadis yang menjelaskan “ sorga terletak di bawah telapak kaki ibu”.¹⁰

Urusan keluar rumah untuk kepentingan keluarga dipegang oleh mamak. Kendati mamak tidak tinggal di dalam rumah kaumnya, namun kehadirannya dalam waktu tertentu selalu dituntut oleh adat. Karena mamak sering hadir di rumah kemenakan inilah menjadikan ia dekat kepada mamak selain dari ibunya. Seorang laki-laki di Minangkabau pada siang hari waktunya banyak dihabiskan dirumah kemenakannya, malam hari dirumah anaknya. Dari sini terlihat peran suami dirumah istrinya sangat lemah karena tidak dibebani tanggungjawab memenuhi kebutuhan keluarganya. Oleh karena itu hubungan dengan anak-anaknya tidak intim.¹¹ Kedudukan suami dalam rumah tangga hanya pendatang yang terhormat di rumah keluarga istrinya, maka perempuan di Minangkabau tampil sebagai kepala keluarga yang bertanggungjawab penuh terhadap anggota keluarga. Istri berperan mengasuh dan membesarkan ana-anaknya, maka ibu disebut “ *Limpapaeh rumah nan gadang, semarak anjuang nan tinggi*”

Hukum adat di Minangkabau memberikan kepada perempuan hak istimewa sebagai pemegang harta pusaka yang merupakan sumber utama ekonomi keluarga. pepatah adat

⁹ Idrus Hakimy, *1000 Pepatah-Petitih, Mamang-Bidal, Pantun-Gurindam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1994), hal. 44.

¹⁰ Hakimy, hal. 44.

¹¹ Yaswirman, *Hukum Keluarga Karakteristik Dan Prospek Doktrin Islam Dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*, hal. 124.

menyebutkan perempuan sebagai “ *umbun puro pemegang kunci*, ungkapan ini mengandung arti pemegang kekayaan dalam keluarga, *puro* berarti kas tempat penyimpanan uang sedangkan *kunci* yang dipegang berarti memegang kunci dari kekayaan kerabat matrilineal.¹² Dalam keluarga yang tidak banyak mempunyai harta pusaka, maka istri bekerja mencari nafkah keluarga seperti berjualan di pasar-pasar atau ikut bercocok tanam bersama keluarga lainnya. perempuan di Minangkabau memiliki sifat percara diri dan penuh tanggungjawab, aktif dan penuh inisiatif dalam kehidupan ekonomi

Sumber kehidupan masyarakat minangkabau adalah pusako disebut juga dengan “ *harato pusako*”, merupakan segala kekayaan materi (harta benda) berbentuk hutan tanah, sawa ladang, tabek dan parak, rumah dan perkarangan, pandan perkuburan, perhiasan dan uang, balai dan masjid dan peralatan dan sebagainya. Pusako ini merupakan jaminan utama sumber kehidupan dan perlengkapan di Minangkabau.¹³ Harta pusaka ini disebut juga dengan harta pusaka tinggi

Harta pusaka tinggi yang berbentuk tanah disebut tanah ulayat kaum, pengolahannya dilakukan sesuai tipologi tanah itu sendiri sebagaimana yang digambarkan dalam ungkapan:

*Yang lunak ditanam benih (sawah)
Yang keras dijadikan ladang (kebun)
Sawah bertumpuk di yang rata
Ladang berbidang di yang lereng
Bandar berliku turut bukit
Sawah sudah dengan lantaknya
Lading sudah dengan rajinnya.*¹⁴

¹² Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*.

¹³ MS, *Adat Minangkabau Pola Dan Tujuan Hidup Orang Minang*, hal. 93.

¹⁴ Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, hal. 214.

Sesuai dengan bentuk perkawinan semendo secara eksogami adat yang berlaku suami tinggal di rumah keluarga istri. Kedudukannya sebagai pendatang dari kaum yang lain, maka ia tidak masuk dalam perluasan anggota kaum. Suami tinggal di rumah keluarga istri tujuannya adalah pengembangan keturunan dan menjaga keutuhan matrilineal. Suami pulang ke rumah istri biasanya di malam hari. Siang harinya ia menghabiskan waktunya dirumah ibunya bekerja dan berusaha untuk menghidupi kemenakan dan memperkaya harta pusaka kaum.

Metode Penelitian

Tulisan ini berdasarkan data yang dikumpulkan melalui tiga teknik, pertama observasi terhadap kondisi keluarga, kedua menyebarkan angket dan ketiga dengan melakukan wawancara pada wilayah penelitian. Data berasal dari observasi mengamati kondisi dan keadaan keluarga yang punya masalah. isian angket diperoleh dari 20 orang suami dan istri yang mempunyai masalah tentang keluarganya. Distribusi angket yang disebar masing-masing 10 untuk suami (50%) dan istri 10 orang (50%). Masyarakat yang berada di Nagari Rambatan yang suami tinggal di rumah mertua. Terkait presentasi distribusi angket yang merata 50 % karena yang diberi angket suami –istri yang sama-sama punya masalah. Penggunaan data yang ketiga wawancara dilakukan kepada 6 pasang suami istri.

Sistem Kekerabatan

Sistem kekerabatan di Nagari Rambatan menurut garis keturunan ibu (matriakat) sebagaimana lazimnya dalam adat minangkabau. Pemeliharaan harta pusaka menurut garis keturunan ibu termasuk suku, sesuai dengan pepatah "*Basuku Kaibu, Bababan ka Bapak, Basako ka mamak*". Persaudaraan lebih akrab kepada ibu dari pada Bapak. Kekerabatan dengan ada suku/ kaum menurut garis ibu. Bak pepatah "*Adat Salingka Nagari, Pusaka Salingka Kaum*" Walaupun garis keturunan menurut

ibu, keakraban dengan pihak Bapak masih ada dengan sebutan Babako-Babaki ada beban moral baik dari pihak anak maupun dari pihak Bapak sesuai pepatah “*Anak dipangku, kemenakan dibimbing*” ada hak dan kewajiban kedua belah pihak ini dapat dilihat dalam kegiatan sosial. Bak pepatah:

*Kamanakan barajo ka Mamak
Mamak barajo ka Panghulu
Panghulu barajo ka Mufakat
Mufakat barajo ka nan bana
Sesuai mungkin jo Patuik
Bana badiri sendirinya*

Suami tinggal di rumah mertua merupakan kebiasaan yang berlaku di Minangkabau hal itu juga berlaku di Jorong Rambatan, setelah perkawinan dilaksanakan. Rangkaian acara perkawinan disebut *manjapuik marakpulai* yaitu menjemput mempelai laki-laki oleh keluarga perempuan untuk diajak tinggal dan menetap di rumah mertua. Tata cara *manjapuik marakpulai* dijelaskan oleh A. Dt. Magek Parang bahwa: “Rangkaian acara *manjapuik marakpulai* yaitu membawa sirih, pinang dan uang adat kemudian disampaikan kepada pihak mempelai laki-laki untuk maksud kedatangan dengan pepatah petiti adat. Setelah itu keluarga mempelai laki-laki akan mengantarkan anaknya kerumah mempelai perempuan untuk tinggal di sana yang disebut dengan *maantan marakpulai*”

Tujuan kebiasaan ini berdasarkan keterangan dari A. Dt Magek Parang menjelaskan: “suami tinggal di rumah mertua dilakukan untuk menjamin pewarisan harta pusaka, karena harta pusaka di Minangkabau pemeliharaan/pemanfaatannya kepada anak perempuan. Membawa suami tinggal di rumah istri supaya menjaga harta pusaka keluarga. Hal ini juga termotifasi karena tabiat laki-laki Minangkabau merupakan masyarakat perantau. Orang tua membuat rumah hanya untuk anak perempuan dan kamar di dalam rumah tidak ada untuk anak laki-laki. Apabila terjadi perceraian sang suamilah yang harus meninggalkan rumah dengan begitu istri tidak dirugikan dalam masalah ekonomi dan

tempat tinggal karena dia akan kembali kepada tanggung jawab orang tua”.

1. Lama Perkawinan

Dilihat dari masa perkawinan berdasarkan sumber data yang peneliti dapat dari 10 (sepuluh) pasang suami istri sebagai berikut:

Tabel 1. Pasangan Suami-Istri

No	Nama Pasangan	Tahun Nikah
1	Ade Indra - Pitri Desma	2005
2	Afrinaldo – Arahayu	2003
3	Maswirda – Yanti	2003
4	Nadis – Fitria Roza	1999
5	Sepmayusra – Popi Hilda	2000
6	Adripen – Weli Gustria	2001
7	Joni – Emi	1998
8	Pendri – Afria Siska	1996
9	Dedet Hemdrawan – Isa Fani	2000
10	Edi Indra – Zaimiarni	2004

Berdasarkan tabel di atas dapat dipahami bahwa ke sepuluh pasang suami-istri yang dijadikan sumber data telah menikah lebih dari sepuluh tahun dan hampir semuanya dari awal melakukan pernikahan tinggal dan menetap di rumah istri kecuali pasangan Sepmayusra dan Popi Hilda yang pernah 2 (dua) tahun menetap di medan yaitu pada tahun 2005 sampai tahun 2006 dan karena saudara Sepmayusra mendapat pekerjaan disana namun setelah itu kembali tinggal dan menetap di rumah istri sampai saat ini.

2. Pekerjaan Suami dan istri

Dilihat dari pekerjaan suami yang peneliti wawancarai dapat disampaikan pada daftar tabel berikut :

Tabel 2. Pekerjaan Suami

No	Nama Suami	Pekerjaan
1	Ade Indra	Petani
2	Afrinaldo	Petani
3	Maswirda	petani
4	Joni	petani
5	Edi Indra	Petani
6	Pendri	Kuli Bangunan
7	Nadis	Wiraswasta
8	Sepmayusra	wiraswasta
9	Adripen	Supir
10	Dedet Henrawan	Pedagang

Selain para suami yang bekerja mencari nafkah ada juga sebahsian keluarga yang dibantu oleh istri :

Tabel 3. Pekerjaan Istri

No	Nama Istri	Pekerjaan
1	Fitria Roza	Pedagang
2	Zaimiarni	pedagang
3	Afria Siska	Petani
4	Arahayu	petani

Tabel di atas menjelaskan pekerjaan suami dan istri. Suami telah menjalankan kewajibannya untuk mencari nafkah dengan bekerja dalam berbagai bidang, yakni berwirausaha. Suami bekerja bertujuan untuk pemenuhan nafkah keluarganya serta pemenuhan kebutuhan pendidikan anak. Secara kultur dan sosial memang kewajiban untuk

mencari nafkah adalah suami. Namun berdasarkan perkembangan zaman guna pemenuhan kebutuhan keluarga yang selalu meningkat istri juga bekerja walaupun membantu suami

3. Penghasilan

Suami di Rambatan memiliki pekerjaan yang berbeda-beda, penghasilan yang di dapat jug berbeda, dapat dikelompokkan sebagai berikut:

Tabel 4. Penghasilan suami

No	Nama Suami	Penghasilan
1	Joni	Rp 950.000,-
2	Edi Indra	Rp 950
3	Maswirda	Rp 900.000,-
4	Dedet Hendrawan	Rp 1.300.000,-
5	Adripen	Rp 1.800.000,-
6	Pendri	Rp 2.200.000,-
7	Ade Indra	Rp 2.200.000
8	Afrinaldo	Tidak Menentu
9	Nadis	Tidak menetu
10	Sepmayusra	Tidak menetu

Para istri yang bekerja juga mendapatkan penghasilan seperti yang di jelaskan dalam tabel berikut:

Tabel 5. Penghasilan Istri

No	Nama Istri	Penghasilan
1	Fitria Roza	Rp 500.000,-
2	Zaimiarni	Rp 500.000
3	Arahayu	Tidak Menentu
4	Afria Siska	Tidak menentu

Tabel di atas dapat diketahui bahwa suami memiliki penghasilan tidak menentu karena pekerjaannya musiman dan penghasilan suami bisa dikatakan di bawah UMR Kabupaten Tanah Datar yang mana pada tahun 2018 adalah sebesar Rp 2.100.000,-. Walaupun istri dari beberapa suami bekerja namun penghasilan yang didapat bisa dikatakan minim.

Tingkat pendapatan keluarga yang berbeda menimbulkan strata sosial yang berbeda di tengah kehidupan bermasyarakat, tingkat pendapatan seseorang sangat berpengaruh terhadap segala aspek kehidupan baik itu kesejahteraan, kesehatan, maupun pendidikan terhadap anak-anak mereka.

4. Tanggungan Nafkah

Walaupun memiliki pendapatan minim para suami mempunyai tanggungan nafkah yang dalam keluarga besar berikut penjelasannya:

Tabel 5. Jumlah Tanggungan Suami

No	Nama Suami	Tanggungan Nafkah
1	Ade Indra	6 (enam) orang yaitu, istri, 2 (dua) orang anak, mertua laki-laki dan perempuan, serta saudara istri
2	Afrinaldo	6 (enam) orang yaitu, istri, 3 (tiga) orang anak, mertua laki-laki, dan saudara istri
3	Maswirda	4 (empat) orang yaitu, istri, anak, dan mertua laki-laki dan perempuan.
4	Nadis	5 (lima) orang yaitu, istri, 2 (dua) orang anak, mertua perempuan, dan saudara istri
5	Sepmayusra	6 (enam) orang yaitu, istri, 3 (tiga) orang anak, mertua laki-laki dan perempuan.
6	Adripen	5 (lima) orang yaitu, istri, 3 (tiga) orang anak, dan saudara istri.

7	Joni	6 (enam) orang yaitu, istri, 4 (empat) orang anak, serta mertua laki-laki dan perempuan
8	Pendri	3 (tiga) orang yaitu, istri dan 2 (dua) orang anak
9	Dedet Hendrawan	3 (tiga) orang yaitu, istri dan 2 (dua) orang anak
10	Edi Indra	6 (enam) orang yaitu, istri, 2 (dua) orang anak, mertua laki-laki dan perempuan, serta saudara istri

Tanggungan nafkah suami memenuhi kebutuhan sehari-hari termasuk memenuhi keperluan keluarga, membayar listrik dan PDAM. Pendapatan suami minim namun jumlah tanggungan nafkah besar, rata-rata suami yang tinggal di rumah mertua hampir semuanya menanggung biaya nafkah mertua kecuali Pendri karena mertua tidak tinggal bersama dan Dedet Hendrawan yang mertua masih bisa bekerja.

5. Dampak Tinggal Di Rumah Istri

Hasil penelitian yang dilakukan, dampak negatif dan positif. Adapun dampak negatif adalah :

- a. Berkurangnya fungsi suami sebagai kepala rumah tangga karena mempertimbangkan mertua sebagai pemilik rumah.
- b. Beban nafkah yang dipikul suami meningkat.
- c. Suami tidak leluasa dalam menggunakan barang pembelian karena harus berbagi pula dengan keluarga istri.
- d. Kurang harmonis hubungan suami dengan keluarga istri.

Dampak positif suami yang tinggal di rumah istri diantaranya:

- a. Suami tidak perlu menyediakan rumah istri dan anaknya.
- b. Istri bisa lebih dekat dan berbakti kepada suami serta keluarga terutama orang tua.

Dampak negatif bagi suami yang tinggal di rumah istri diantaranya:

- a. Berkurang fungsi suami sebagai kepala rumah tangga karena mempertimbang faktor mertua sebagai pemilik rumah

Afrinaldo, menjelaskan; “Susah terkadang untuk menyelesaikan masalah karena tinggal serumah, tak mungkin untuk orang serumah tidak mengetahui masalah suami-istri terlebih mertua saya suka ikut campur”). Dikonfirmasi kepada istri menyatakan bahwa: “Terkadang orangtua saya ikut mengatur keadaan rumah tangga kami”. Edi Indra, yang menjelaskan: “Ketika saya menasehati istri di dalam kamar, apabila mertua mendengarnya, selalu saja beliau menganggap semua itu adalah kesalahan saya serta berpihak kepada anaknya Hal ini dibenarkan istrinya yang menyatakan “Memang orangtua saya terkadang menasehati suami ketika mendengar kami bertengkar dan itu dikarenakan orangtua saya masih menganggap saya bagian dari tanggung jawabnya”.

Maswirda, yang menjelaskan; “Terkadang susah kalau menasehati istri karena lebih mendengar orangtuanya, saya pun kurang bisa mengatur rumah tangga, tapi mau bagaimana lagi saya tinggal dan menetap dirumah ini istriistrinya menjelaskan ”Saya sering menerima masukan dari orangtua ketimbang suami guna menghargai orangtua, karena sampai saat ini saya dan suami masih tinggal dirumah orangtua saya”.

Wawancara yang dilakukan bahwa permasalahan dihadapi suami yang tinggal di rumah istri bukan karena suami tidak tegas dalam membina rumah tangga, terutama terhadap istri dan anak namun lebih mempertimbangkan faktor mertua sebagai pemilik rumah yang dia tempati. Tinggal di rumah mertua sebahagian dari para suami masuk kedalam kartu keluarga mertua yang mana

dalam hal itu mertua sebagai kepala keluarga, karena hanya memiliki satu kartu keluarga maka segala hal yang menyangkut administrasi keluarga menjadi satu seperti kartu BPJS atas nama keluarga mertua, begitu pula dalam menerima bantuan dari dinas sosial yang menerima hanya mertua karena menjadi kepala keluarga. Menyadari posisinya sebagai *sumando* yang di ibaratkan dalam pepatah Minang *bak abu di ateh tunggua* yaitu posisi suami di rumah istri ibarat abu di atas tunggul kayu yang sewaktu-waktu bisa pergi, karena posisi tidak kuat itu dijaga oleh suami sehingga mengurangi posisinya sebagai pemimpin dalam keluarga

b. Beban Nafkah Yang Dipikul Suami Meningkat

Tinggal bersama mertua hampir seluruh suami menafkahi mertua, Kewajiban suami hanya memberi nafkah makanan dan pakaian kepada istri dan anak-anak sedangkan mertua bukan kewajiban seorang suami untuk menafkahi. Ade Indra, menjelaskan: “Saya kadang-kadang juga harus memenuhi kebutuhan rumah tangga keluarga istri, karena mertua tidak bekerja, padahal dari penghasilan yang didapat hanya cukup untuk keluarga saya”. Istrinya yang menyatakan bahwa: “Terkadang nafkah yang diberikan oleh suami kepada saya harus dibagi pula dengan orangtua karena beliau tidak bekerja Afrinaldo, yang menjelaskan; “Nafkah yang saya tanggung tidak hanya istri dan anak-anak, tetapi turut juga membantu membiayai saudara istri yang masih sekolah”. Ungkapan suami dibenarkan oleh istrinya yang menyatakan bahwa “Saya terkadang merasa prihatin dengan suami, karena itu saya ikut membantu dengan menjadi petani. Uang dari suami tak selalu cukup dalam memenuhi kebutuhan, ditambah menanggung biaya adik saya yang masih sekolah

Sepmayusra, menjelaskan; “Pendapatan saya saat ini tidak bisa saya tabung, karena anak-anak lagi butuh

biaya yang besar dan ditambah harus menafkahi mertua padahal anak-anaknya yang lain ada, tetapi dibebankan kepada saya, apasalahnya bergantian menanggung biaya mertua, mungkin karena saya tinggal disini”. istrinya yang menyatakan “Suami sering mengeluh karena anak-anak sedang butuh biaya besar ditambah orangtua makannya bersama saya dan semua itu suami yang menanggung. Joni, menjelaskan: “Penghasilan saya tidak menentu namun tanggungan nafkah saya banyak istri, empat orang anak, dan mertua. Kalau sekedar kebutuhan makan tercukupi, namun ditambah dengan kebutuhan yang lainnya seperti belanja harian anak dan mertua saya merasa tidak sanggup. istrinya yang menyatakan bahwa : “Melihat penghasilan suami yang pas-pasan sementara kami yang tinggal disini banyak, jadi untuk pemenuhannya terkadang timbul hutang”

Berdasarkan hasil wawancara bersama para narasumber, dapat dijelaskan suami terpaksa menafkahi mertua karena mereka tinggal bersamaan di rumah mertua . Padahal kemampuan mereka terbatas karena pendapatan yang diperoleh sedikit sementara tanggungan nafkah banyak maka terjadi ketimpangan.

Menganalisis data di atas bila dikaitkan KHI pasal 80 dan fikih tidak ada menjelaskan suami menafkahi mertua, tanggungan nafkah suami hanyalah kepada istri dan anak baik itu dari segi makanan, pakaian, pengobatan dan pendidikan (Wahbah Zuhaili) Apa yang terjadi di wilayah penelitian terdapat perbedaan kewajiban suami menafkahi istri dan anak- anaknya diperluas kepada keluarga istrinya.

Secara kehidupan sosial menafkahi mertua itu adalah sebuah kebaikan dan merupakan sedekah bagi suami untuk mertua ditambah suami tinggal di rumah mertua, namun suami yang penghasilannya sedikit menjadi

beban tambahan yang diluar kemampuannya. Dalam segi ekonomi karena pendapatan kurang sementara tanggungan nafkah banyak maka terjadi penghasilan tidak seimbang dengan kewajiban yang harus dilaksanakan, seharusnya ada sebahagian uang bisa ditabung tetapi dipakai untuk membiayai mertua dan seharusnya saudara dari istri harus pula mengerti tentang keadaan ekonomi keluarga saudaranya sehingga tidak membebani semua kebutuhan orang tua mereka kepada suami dari saudaranya.

- c. Tidak leluasa suami dalam menggunakan barang pembelian karena harus berbagi pula dengan keluarga istri.

Ade Indra, yang menjelaskan; “Terkadang motor saya yang punya tidak bisa saya pergunakan karena ada keperluan yang bersamaan dengan saudara istri, saya terpaksa mengalah karena mempertimbangkan posisi saya sebagai seorang *sumando*. Istrinya yang menyatakan bahwa: “Saya merasa motor pembelian suami yang seharusnya bisa dimanfaatkan oleh suami, harus berbagi pemakaian dengan saudara saya karena itu merupakan satu-satu kendaraan dirumah ini.

Nadis, menjelaskan, “Barang-barang pembelian saya di dalam rumah seperti blender, tv, tidak bisa leluasa digunakan karena mertua ikut pula mengatur dalam penggunaannya, namun kalau terjadi kerusakan tidak ada yang peduli dan akhirnya saya yang memperbaikinya. istrinya yang menyatakan “Saya terkadang merasa kesal kepada orangtua dan saudara saya karena ikut mengatur pemakaian barang-barang pembelian suami”.

Tinggal bersama maka barang-barang pembelian suami jadi pemakaian bersama seperti kendaraan seharusnya bisa sewaktu-waktu menjadi penambah penghasilan (diojekanan) tetapi pemakaian bersama dengan

keluarga istri untuk kebutuhan yang lain, suami terbatas memanfaatkan kepemilikan dan tidak memberikan wewenang penuh dalam bertasaruf (wahbah Zuhali), mengurangi kebebasan menggunakan, pengelolaan dan *tasharruf* kepada pemiliknya terhadap apa yang dia miliki dan dengan cara yang ia kehendaki. Pemilik berhak menjual, menghibahkan, mewakafkan, atau mewasiatkannya.¹⁵ Pemilik berhak penuh memanfaatkan harta milik sendiri, tapi dalam hal ini pemilik memiliki keterbatasan karena harus berbagi dengan mertua dan saudara istri. Perabotan rumah tangga dibeli oleh suami, dimanfaatkan bersama oleh saudara istri sehingga suami tidak punya kebebasan memanfaatkan barangnya. Bila terjadi kerusakan yang memperbaikinya adalah suami saudara istri yang memakai tidak punya rasa tanggungjawab terhadap memelihara dan memperbaiki benda yang rusak.

- d. Kurang harmonis hubungan suami dengan keluarga istri Tujuan perkawinan menciptakan kebahagiaan dan ketentraman, sebagaimana yang dijelaskan surat Ar-Rum ayat 21 mewujudkan keluarga *sakinah mawaddah wa rahmah*.¹⁶ Tetapi kenyataannya dalam keluarga tidak terwujud diungkapkan suami; “Saya kurang akrab dengan keluarga istri, ditambah saya sering bermasalah dengan adik laki-laki istri karena hal-hal sepele yang terjadi di dalam rumah ini dan beban nafkah mertua yang saya tanggung sendiri”. istrinya yang menyatakan “kurang begitu mencair, mungkin dikarenakan adik laki laki saya sesekali suka mencampuri urusan rumah tangga kami,

¹⁵ ELimartati, *Harta Kekayaan Dalam Perkawinan* (Batusangkar: IAIN Batusangkar Press, 2018), hal.29.

¹⁶ Syahrizal and Sri Meiyenti, “The Contemporary System of Minangkabau Kinship: A Study of Changes and the Continuity of the Minangkabau Matrilineal Kinship System,” *The 4th International Conference of Indonesian Studies: Unity, Diversity, and Future*, 2012, hal. 11., <https://icssis.files.wordpress.com/2012/05/09102012-71.pdf>.

dan tampaknya dia kurang bisa disatukan dengan suami. Joni, yang menjelaskan; “Hubungan saya dengan keluarga istri kurang baik, dikarekan beberapa hal dan ditambah saya masih menumpang tinggal bersama mereka, serta saya merasa keberatan atas tanggungan nafkah mertua tapi maubagaimana saya kan tinggal bersama mereka”. istrinya yang menyatakan “kurang harmonis hubungan bersama suami misalnya saja dalam hal membersihkan rumah jarang kami bisa bercanda dan bergotong royong bersama padahal saya ingin suasana seperti itu”. Adripen, menjelaskan: “saya tidak dekat dengan keluarga istri karena faktor segan menyegani, misalnya membahas rumah atau hal lainnya saya hanya diam saja karena saya dan adek istri yang kurang harmonis, mungkin dikarenakan saya tinggal disini jadi bertemu setiap hari mungkin itu penyebab kurang harmonis dengan istrinya yang menyatakan bahwa: “Suami saya tidak begitu akrab dengan adek saya, sehingga suasana di dalam rumah tidak begitu harmonis.”

Hasil penelitian ditemukan suami yang tinggal di rumah istri tingkat ekonomi rendah tidak mendapatkan rasa ketenteraman dan kenyamanan tinggal dirumah mertua. Karena beban nafkah meningkat sementara penghasilan minim, kurangnya fungsi suami sebagai kepala keluarga, serta tidak leluasa suami dalam menggunakan benda pembeliannya, hal itulah yang memicu perselisihan antara suami dan keluarga istri. Apabila terjadi perselisihan antara suami dengan keluarga, istri atau dengan kelurganya terdapat kesulitan untuk menyelesaikannya karena pertimbangan suami dan keluarga istri. Kondisi seperti ini tidak bisa diabaikan karena pernikahan juga menghubungkan antara dua keluarga, pernikahan mempunyai hubungan sosial antara suami dan keluarga istri. Karena kehidupan yang kurang harmonis maka kehidupan sosial di dalam

rumah menjadi kurang terjalin misal terlihat dalam tanggungjawab membersihkan pekerjaan rumah.

Dampak positif bagi suami yang tinggal di rumah istri diantaranya:

- a. Suami tidak perlu menyediakan rumah bagi istri
Salah satu manfaat tinggal di rumah istri suami tidak perlu menyediakan rumah, secara hukum adat Minangkabau dan berlaku di nagari Rambahan suami dijemput oleh keluarga istri untuk tinggal bersama di rumah keluarga hal ini meringankan beban suami untuk menyediakan nafkah tempat tinggal, Masyarakat Minangkabau sangat mementingkan kaum perempuan sehingga setelah berumah tangga seorang perempuan tetap tinggal dengan orang tuanya guna untuk menjamin perlindungan terhadap anak atau meringankan beban suami dalam menyediakan tempat tinggal. terlebih kondisi suami yang kurang berkecukupan maka dengan adanya adat ini suami sangat terbantu. Namun hal itu jelas berbeda dengan yang terdapat dalam surat At-Talaq ayat 6 dan yang dikemukakan Wahbah Zuhali.¹⁷

Firman Allah memerintahkan kepada suami menempatkan atau menyediakan tempat tinggal untuk istri dimana suami bertempat tinggal menurut kemampuan suami. Sejalan dengan hal tersebut dalam redaksi yang berbeda pada KHI Pasal 81 menjelaskan “Suami wajib menyediakan tempat kediaman bagi istri dan anak-anak atau bekas istri yang masih dalam masa idah guna melindungi istri dan anak-anaknya dari gangguan pihak lain, sehingga merasa aman dan tentram”.

Sebelum melakukan peminangan seorang suami harus mengukur yang sepadan dengan diri, jangan terlalu tinggi sehingga tidak sanggup membelanjai atau memberikan

¹⁷ Wahbah Zuhaili, *Fikih Islam Wa Adilatuhu*, II (Jakarta: Gema Insani, 2011), hal. 804.

tempat tinggal yang bagus atau tidak sepadan dengan kedudukan istri . Walaupun disediakan tempat tinggal oleh mertua namun hak suami dalam rumah tersebut hanya satu buah kamar untuk dihuni suami dan istri selain itu bagian rumah lain tidak ada wewenangnya. Dalam adat Minangkabau tidak menjadi persoalan akan hal tersebut tapi bila dilihat dari sudut sosial lainnya akan menjadi sebuah permasalahan karena suami dianggap kurang bertanggung jawab dan membebani mertua. Maka dari hal ini di satu sisi memberikan manfaat bagi suami untuk tidak perlu lagi menyediakan tempat tinggal untuk istri namun di sisi lain menimbulkan *mudarat* .

- b. Istri bisa lebih dekat dengan keluarga terutama orang tua dan bisa sekaligus berbakti terhadap suami dan orang tua. Tinggal di rumah sendiri bagi istri sangat menguntungkan karena dekat dengan keluarga terutama orang tua, sehingga bisa bercengkrama dan memperhatikan orang tua walaupun sudah bersuami. Untuk mendapatkan perlindungan dan perhatian seorang istri sebagai anak tetap mendapatkan perhatian dari orang tua dan suaminya dalam waktu bersamaan. Berbakti kepada orang tua tetap bisa dilakukan oleh istri disamping mendampingi suaminya Selama istri melaksanakan kewajiban kepada suami dia juga bisa berbakti kepada orang tuanya.

Ajaran untuk berbakti kepada orang tua ini terdapat pada surat Al-Isra' ayat 23: menyatakan *"..hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia mengucapkan kata ah kepada orang tua tidak dbolehkan*

oleh agama apalagi mengucapkan kata-kata atau memperlakukan mereka dengan lebih kasar daripada itu.”

Ayat di atas dapat dipahami tinggal dan menetap di rumah mertua oleh suami yang ekonomi menengah kebawah, banyak mendatangkan *mudharat* dari pada masalahat. Sebelum perkawinan sebaiknya suami sudah memilih tempat kediaman untuk tinggal dan menetap bersama istri setelah perkawinan, memang dalam adat Minangkabau budaya suami tinggal di rumah istri sejak awal menikah, namun sekarang sudah terjadi pergeseran. Permulaan terjadinya perkawinan suami tinggal di rumah mertua perempuan, hal ini bentuk kepatuhan terhadap adat, namun kemudian bisa mengajak istri untuk menetap di kediaman yang telah ditentukan berdasarkan hasil musyawarah suami yang disetujui oleh keluarga.

Hasil penelitian menunjukkan berdasarkan dua aturan hukum yakni hukum Islam dan hukum Adat, suami telah melaksanakan kewajibannya. Bahkan kewajiban sudah diperluas kepada mertua dan saudara istri dengan suami menanggung makan mereka dengan keadaan penghasilan suami minim.

Penutup

Dampak negative suami tinggal di rumah istri *pertama* berkurang fungsi suami sebagai kepala rumah tangga karena mempertimbangkan faktor mertua sebagai pemilik rumah, *kedua* beban nafkah yang dipikul suami meningkat karena turut menafkahi mertua dan saudara istri, *ketiga* tidak leluasanya suami dalam menggunakan barang pembelian karena harus berbagi pemakaian dengan keluarga istri, *keempat* kurang harmonis hubungan suami dengan keluarga istri padahal tujuan awal perkawinan adalah menciptakan keluarga bahagia sejahtera lahir dan batin. Dampak positif tinggal di rumah istri *pertama*

suami tidak perlu menyediakan tempat tinggal untuk istri, *kedua* istri bisa lebih dekat dengan keluarga terutama orang sekaligus berbakti terhadap suami. Terdapat perluasan kewajiban nafkah suami yang tinggal dirumah mertua menjadi masalah bagi suami yang ekonominya lemah

Daftar Pustaka

- Aulia, Tim Redaksi Nuansa. *Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Bandung Nuansa Aulia, 2008.
- ELimartati. *Harta Kekayaan Dalam Perkawinan*. Batusangkar: IAIN Batusangkar Press, 2018.
- Evers, R Korff dan HD. *Southeast Asian Urbanism: The Meaning and Power of Social Space*. Humburg: Lit Verlag Munster, 2000.
- Firdaus, Elimartati dan. *Fikih Munakahat Kajian Sebelum Dan Sesudah Pernikahan*. Jakarta: Pranada Media, 2019.
- Hakimy, Idrus. *1000 Pepatah-Petitih, Mamang-Bidal, Pantun-Gurindam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1994.
- MS, Amir. *Adat Minangkabau Pola Dan Tujuan Hidup Orang Minang*. Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2007.
- Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah*. Cet.III. Jakarta: Cakrawala Publishing, 2012.
- Sahrani, Tihami dan Sohari. *Fikih Munakahat Kajian Fikih Nikah Lengkap*, 2008.
- Syahrizal, and Sri Meiyenti. "The Contemporary System of Minangkabau Kinship: A Study of Changes and the Continuity of the Minangkabau Matrilineal Kinship System." *The 4th International Conference of Indonesian Studies: Unity, Diversity, and Future*, 2012, 913--927.

- Syarifuddin, Amir. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- Yaswirman. *Hukum Keluarga Karakteristik Dan Prospek Doktrin Islam Dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011.
- Zuhaili, Wahbah. *Fikih Islam Wa Adilatuhu*. II. Jakarta: Gema Insani, 2011.

Pelaksanaan Walimah di Minangkabau Antara Tradisi dan Perubahan

Nofardi

Institut Agama Islam Negeri Bukittinggi
E-Mail: nofardi.drz@gmail.com

Pendahuluan

Sakali aia gadang sakali tapian barubah (sekali air bah/besar, sekali tepian berubah),¹ dan *alah limau dek binalu, hilang pusako dek pancarian*. Dua pepatah lama ini menggambarkan bahwa perubahan merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindarkan, dan berdampak kepada kehidupan masyarakat Minang. Pepatah pertama menyatakan dengan kedatangan air yang sangat besar, maka akan merubah tepian yang ada, sementara pepatah kedua lebih mengarah dengan adanya perubahan, maka tradisi lama yang baik itu bisa habis, seperti pohon jeruk yang tidak berbuah atau bahkan bisa mati ketika sudah banyak benalu di pohon tersebut. Begitulah dampak dari perubahan itu, apakah seperti pepatah pertama atau bahkan pepatah kedua, termasuk budaya walimah '*baralek*' dalam perkawinan.

Masyarakat Minang sangat memperhatikan masalah perkawinan ini, karena perkawinan merupakan pintu gerbang untuk mempertahankan adat itu sendiri. Oleh karena itu adat menjelaskan langkah-langkah yang harus ditempuh dalam mencari menantu yang baik, proses meminang, sampai mengadakan walimah sehingga bentuk-bentuk kekerabatan bisa

¹ Amir MS, *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, (Jakarta: Citra Harta Prima, 2011), cet. ke-7, h. vii.

dijaga dengan baik.² Namun dengan adanya perubahan yang tidak bisa dielakkan sehingga menarik untuk membahasnya lebih lanjut bagaimana dampak dari perubahan pelaksanaan walimah pada perkawinan terhadap hubungan kekerabatan matrilineal di Minangkabau,³ sebuah kekerabatan yang sangat penting dan menjadi ciri khusus dari masyarakat Minang.⁴

Pengertian Walimah

Walimah yang dalam bahasa Minangnya disebut dengan *baralek* merupakan suatu istilah untuk undangan jamuan makan ketika pesta perkawinan.⁵ Meskipun banyak undangan dalam bentuk lain seperti undangan menghadiri khitanan, syukuran, dan *baralek* mengangkat gelar *datuak* tetapi tidak disebut dengan menghadiri walimah.

Para ulama mendefinisikan *walimah al-ursy* dengan perhelatan ‘pesta’ yang dilakukan untuk mensyukuri nikmat Allah atas terlaksananya akad pernikahan dengan menghadirkan makanan termasuk dengan makanan ringannya (makanan penutup) yang dalam bahasa Minang sering disebut dengan istilah *parabuang*.⁶

² Yaswirman, *Hukum Keluarga Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), cet. ke-2, h. 177

³ Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), cet. ke-1, h. 118

⁴ MD. Mansur dkk, *Sedjarah Minangkabau* (Jakarta: Bhratara, 1970), h. 6

⁵ Tihami, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), h. 131

⁶ Haerul Akmal, “Konsep Walimah dalam Pandangan Empat Imam Mazhab,” *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* Volume 16, Nomor 1 (2019): 24.

Dasar Hukum Walimah

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum mengadakan *walimah al-Ursy*. Jumhur ulama menyatakan bahwa walimah itu hukumnya sunnah,⁷ berdasarkan hadits Rasulullah SAW:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَأَى عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَثْرَ صُفْرَةٍ فَقَالَ « مَا هَذَا ». قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ. قَالَ « فَبَارَكَ اللَّهُ لَكَ أَوْلَادٌ وَلَوْ بِشَاةٍ »

Dari Anas bin Malik, sesungguhnya Nabi SAW melihat ke wajah Abdurrahman bin 'Auf yang masih ada bekas kuning. Nabi berkata: *'apa ini' Abdurrahman berkata: ya Rasulullah, sesungguhnya saya baru menikahi seorang perempuan dengan mahar sebanyak 5 (lima) dirham.* Nabi bersabda: *'semoga Allah memberi berkat kepadamu, adakanlah walimah meskipun hanya dengan memotong seekor kambing.*

Perintah Rasulullah untuk mengadakan walimah menurut jumhur tidak sampai kepada wajib, melainkan hanya sunnah⁸ karena ini terkait dengan tradisi yang berlaku di kalangan Arab sebelum Islam, dan diakui oleh Rasulullah untuk dilanjutkan dengan menyesuaikan tuntutan Islam.⁹ Syafi'iyah mengatakan sunnah muakkad karena walimah tersebut merupakan ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT dengan cara mengundang orang-orang kampung, para kerabat, dan para sahabat, sekaligus memperlihatkan (*basuluah matohari bagalanggan mato urang banyak*) kepada masyarakat.

⁷ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Bogor: Kencana, 2003), cet. ke-1, h. 117.

⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam 9* (Jakarta: Gema Insani, 2011), cet. ke-1, h. 121.

⁹ Lia Laquna Jamali, Lukman Zain, Ahmad Faqih Hasyim, "Hikmah Walimah Al-'Ursy (Pesta Pernikahan) Dengan Kehormatan Perempuan Perspektif Hadits," *Diya al Afkar* Volume 04, Nomor 02, (2016): 166.

Ulama Zhahiriyah menyatakan walimah itu wajib bagi setiap orang yang akan melangsungkan perkawinan, sesuai dengan keadaan masing-masing.¹⁰ Dasarnya juga hadis dari Anas tersebut tetapi mereka berbeda dalam memahaminya, karena menurut mereka bahwa kalimat *amar* (perintah) dalam hadits itu berarti wajib, bukan berarti sunat.¹¹

Adanya perintah Rasul, apakah hukumnya sunat atau bahkan wajib sebagaimana yang telah disebutkan di atas untuk mengadakan walimah menunjukkan bahwa minimal sunat hukumnya mengundang masyarakat, teman, sahabat dan undangan lain untuk menghadiri pesta pernikahan dengan menyediakan makanan untuk para tamu undangan tersebut.

Meskipun para ulama berbeda pendapat tentang hukum mengadakan walimah, tetapi kelihatannya mereka memiliki pendapat dan pandangan yang sama tentang hukum menghadiri undangan walimah. Kewajiban menghadiri walimah itu kepada perintah Nabi untuk menghadiri undangan, termasuk untuk orang-orang yang sedang berpuasa dengan tidak ada keharusan memakan makanan yang disediakan.¹² Bahkan menurut kesepakatan ulama, dianjurkan agar memakan hidangan yang disediakan meskipun tamu undangan tersebut sedang berpuasa sunnah, karena ini dapat membuat gembira orang-orang yang mengundangnya.

Meskipun seseorang wajib menghadiri walimah, namun para ulama memberikan kelonggaran kepada orang-orang yang diundang untuk tidak menghadiri undangan tersebut dalam beberapa keadaan antara lain, dalam walimah dihidangkan makanan dan atau minuman yang diyakini tidak halal atau perlengkapan yang haram, yang diundang hanya orang-orang kaya sementara orang-orang miskin tidak diundang, dalam walimah

¹⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam 9, loc.cit.*,

¹¹ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2011), 157.

¹² Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam 9, op.cit.*, h.122.

itu ada orang yang tidak mengharapkan kehadirannya, dan dalam walimah itu diadakan permainan yang menyalahi aturan agama.

Tradisi Walimah

1. *Manjapuik Marapulai*

Setelah akad nikah dilaksanakan, maka suami yang dipanggil dengan *marapulai* menurut adat belum boleh langsung pulang dan menetap di rumah isterinya (dipanggil *anak daro*) sebelum dijemput secara adat.¹³ Diawali dengan penjemputan *marapulai* ini, maka rangkaian tradisi walimah (*baralek*) perkawinan sudah dilakukan. Ketika acara *manjapuik marapulai*,¹⁴ yang dilaksanakan secara adat oleh beberapa orang utusan keluarga dan kerabat *anak daro*, maka rombongan penjemput *marapulai* itu sudah ditunggu oleh ninik mamak dan keluarga besar *marapulai* secara adat.

Keluarga *marapulai* yang menunggu untuk dijemput oleh keluarga *anak daro* menyediakan hidangan yang sesuai dengan tradisi, bahkan *niniak mamak* dari keluarga *marapulai* sebelumnya sudah menunjukkan kepada anak kemenakan tentang bagaimana cara menghidangkan makanan untuk para tamu yang menjemput tersebut. Menurut tradisi, makanan yang telah dihidangkan tersebut belum boleh dimakan sebelum selesainya pepatah petitih (*pasambahan*), dan setelah pepatah petitih, makan, dan selanjutnya baru diutarakan niat untuk menjemput *marapulai* dan membawanya ke rumah *anak daro*.

Pada malam penjemputan ini biasanya gelar adat untuk *marapulai* disampaikan kepada keluarga *anak daro* yang menjemputnya, karena panggilan suami di rumah isterinya

¹³ Nofiard, "Perkawinan dan Baganyi: Analisis Sosiologis Kultural dalam Penyelesaian Perselisihan di Kecamatan Banuhampu Kabupaten Agam," *al-Ihkam* Volume 13, Nomor 1 (2018): 60.

¹⁴ AA Navis, *Alam Berkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau* (Padang: PT. Grafika Jaya Sumbar, 2015), h. 229.

bukan nama yang dibawa sejak kecil, tetapi sudah berganti dengan gelar adat yang diberikan (*ketek banamo gadang bagala*). Bahkan gelar adat ini sekaligus mewakili dan menggambarkan bagaimana kedudukan suami tersebut, seperti gelar malin atau katik ketika memahami ilmu agama, kari, sutan, dan gelar-gelar lain.

Marapulai yang telah dijemput secara adat oleh keluarga dan kerabat *anak daro* tidak dilepaskan seperti itu saja oleh keluarga dan kerabatnya, tetapi ia diantar dan diiringi oleh keluarga dan kerabatnya menuju rumah *anak daro*. Sesampainya di rumah *anak daro*, mereka biasanya menurut tradisi dihidangkan makanan dengan *bajamba* (makan di piring besar) sekitar 5 atau 6 orang dalam satu piring, dan masing-masing dari rombongan *marapulai* yang makan di piring besar itu ditemani oleh salah satu anggota keluarga dan kerabat dari *anak daro* yang di antara tugasnya untuk menambahkan nasi dan sambal sekaligus melayani anggota rombongan yang mengantar itu.

Setelah selesai makan *bajamba*, maka keluarga besar dari *anak daro* langsung mengangkat piring-piring dan sambal, kemudian menggantinya dengan makanan ringan sebagai *parabuang* atau pelengkap dari hidangan untuk menerima *marapulai* tersebut. Setelah makanan penutup selesai dihidangkan, maka ninik mamak dari *anak daro* melakukan *pasambahan* kepada ninik mamak dari *marapulai* yang mengantar untuk mempersilahkan untuk mencicipi *parabuang* yang telah dihidangkan. Pada nagari-nagari tertentu memiliki ciri khas tersendiri dalam makanan penutup (*parabuang*) yang dihidangkan ini.

Makan *bajamba* seperti ini dari satu sisi menambah suasana kekeluargaan dan kedekatan antara keluarga kedua belah pihak yang baru terjalin, karena dalam bahasa Minang adalah memang yang menikah itu adalah antara *anak daro* dan *marapulai*, tetapi yang kawin itu adalah keluarga besar kedua belah pihak. Dengan makan *bajamba* ini antara lain

semakin terjalin kedekatan antara keluarga *marapulai* dan *anak daro* yang biasanya menurut tradisi pada malam hari dilakukan.

Perubahannya dalam segi waktu, keluarga *anak daro* sebagian tidak lagi menjemput *marapulai* di malam hari seperti sebelumnya, bahkan sampai larut malam jika petatah petitihnya terlalu panjang. Cukup banyak *marapulai* dijemput oleh keluarga *anak daro* di siang hari tergantung dengan kesepakatan dan kondisi masing-masing masyarakat termasuk jarak yang cukup jauh antara *marapulai* dan *anak daro*, makan sendiri-sendiri, dan tidak lagi makan bersama-sama dalam satu piring besar (makan *bajamba*).

2. Walimah dan Perubahannya

Setelah suami dijemput secara adat oleh keluarga isterinya, maka beberapa hari kemudian atau bahkan besoknya berlangsunglah walimah pesta perkawinan. Biasanya walimah yang pertama dilaksanakan di tempat isteri, karena sebelumnya suami sudah dijemput secara adat.

Menurut tradisi, yang dipanggil untuk menghadiri walimah itu adalah semua ibuk-ibuk orang kampung dengan istilah *sapu rata*, tidak ada dibeda-bedakan. Bagi orang-orang kampung yang dipanggil khususnya ibuk-ibuk, kedatangan mereka dengan membawa beras, kemudian makan secara bersama-sama di piring besar (makan *bajamba* atau disebut juga makan *barambuang*) yang ditemani oleh salah seorang perempuan dari keluarga atau kerabat *tuan rumah*.

Biasanya masyarakat satu nagari atau satu jorong yang diundang datang semuanya, karena di kampung-kampung masih sering terdengar ungkapan kalau seandainya tidak datang, maka dikhawatirkan masyarakat juga tidak mau datang ketika ada di antara keluarganya akan mengadakan walimah pula. Salah satu motivasi kehadiran mereka kelihatannya berdasarkan hukum alam, meskipun pada

dasarnya sebagian sudah mengetahui bagaimana hukum menghadiri walimah ini.

Beda pula cara penyambutan dan hidangannya ketika yang datang itu adalah keluarga besar dari *marapulai*. Biasanya mereka datang secara adat dan diterima secara adat pula, serta kedatangan mereka biasanya ditunggu-tunggu meskipun undangan lain sudah banyak yang datang, seolah-olah belum lengkap rasanya kalau keluarga *marapulai* belum datang ke rumah *anak daro*.

Sementara hidangan yang disediakan untuk walimah ini masing-masing berbeda antara satu nagari dengan nagari lain tergantung dengan keadaan. Ada yang mengharuskan adanya senggang ayam, atau *pangek ikan* besar yang tidak boleh dimakan oleh tamu undangan. Keberagaman ini tergantung dengan adat istiadat setempat, bahkan ada juga sebagian untuk walimah perkawinan ini menyediakan hidangan hanya dua macam saja, tidak disertai hidangan (sambal) lain tergantung dengan situasi dan kondisi, serta tradisi masyarakat setempat.

Khusus untuk tamu undangan yang laki-laki berdasarkan hubungan kekerabatan, mereka dipanggil untuk menghadiri walimah biasanya di hari Jumat dengan nama *mambali siriah*. Sebelum kedatangan undangan yang laki-laki ini biasanya kerabat dari isteri sebelumnya sudah mengantarkan *siriah langkok* kepada masing-masing anggota kerabat yang diundang tersebut, dan kehadiran mereka sedikit berbeda dengan ibuk-ibuk, karena mereka biasanya membawa amplok yang diserahkan langsung ke tangan *anak daro* (isteri) yang mengadakan pesta atau walimah tersebut.

Mambali siriah ini di kampung-kampung pada umumnya masih melakukan tradisi seperti ini, sementara yang berada di perkotaan seperti Bukittinggi dan kota-kota lain di Sumatera Barat sudah mulai terjadi perubahan dari sebelumnya, karena masyarakat Minang perkotaan sudah banyak mengadakan walimah perkawinan hanya satu hari selesai, dilaksanakan di

sebuah gedung, dan para tamu diundang dengan undangan pesta, bukan diundang dengan *siriah langkok* (lengkap).

Para tamu undangan mengambil makanan sendiri-sendiri, dan mencari tempat duduk sendiri. Begitupula dengan makanan yang disediakan, tidak lagi memiliki ciri khas sebagaimana sebelumnya seperti singgang ayam, *pangek ikan* besar atau ciri khas lain. Karena walimah yang diadakan di gedung ini biasanya tergantung pesanan antara yang mengadakan walimah dengan orang atau pengusaha catering yang ada. Berbeda dengan persiapan masakan atau hidangan kalau walimah diadakan di kampung yang tidak dipesan ke catering, tetapi kerabat dan keluarga besar *anak daro* biasanya datang bersama-sama untuk memasak makanan untuk acara walimah perkawinan tersebut.

Setelah kedatangan masyarakat menghadiri undangan pesta perkawinan, yang sebagian masyarakat menyebutnya dengan menghadiri *baralek sumandan* atau *manjanguak kandang* sebutannya di nagari lain, tetapi pelaksanaannya hampir sama, meskipun dengan penamaan yang berbeda tergantung dengan dialek nagari masing-masing.

Setelah selesai acara *sumandan*, atau *manjanguak kandang* ini, berarti sudah siap satu hari pesta perkawinan. Ini baru satu hari pesta, kemudian pada hari berikutnya walimah diadakan di rumah keluarga suami dengan undangan dan hidangan makan *bajamba* seperti menurut adat sebelumnya. Kedatangan suami isteri yang sebelumnya suami sudah berada di tempat isterinya diiringi secara adat oleh keluarga isteri ke tempat suami. Biasanya yang mengiringi *anak daro* dan *marapulai* ke rumah keluarga besar suami disertai dengan ibuk-ibuk yang berpakaian sesuai dengan tradisi masyarakat setempat seperti pakaian serba merah, dan yang mengiringi ini tidak ada rombongan laki-laki karena yang laki-laki tugasnya menurut adat adalah menunggu di rumah untuk *malapeh marapulai* tersebut dibawa ke rumah isterinya atau mengantarkannya ke rumah *anak daro*.

Selanjutnya walimah diadakan di rumah keluarga orangtua atau di rumah keluarga besar suaminya, yang pada dasarnya kalau menurut adat tidak terjadi perbedaan mendasar antara satu nagari dengan nagari lainnya. Pada hari pesta di rumah suami ini, biasanya isteri sudah bisa langsung dibawa bermalam di rumah suaminya, karena ini juga salah satu proses atau kebiasaan yang dilakukan masyarakat.

Kepulangan *anak daro* dan *marapulai* ke rumah *anak daro* pada keesokan harinya tidak lagi dijemput dan diantar atau diiringi secara adat, karena pelepasan suami secara adat, dan penjemputan isteri secara adat untuk dibawa ke rumah orang tua suami atau keluarga besar suami sudah dilakukan sebelumnya.

Acara walimah yang besar dengan mengundang orang-orang kampung biasanya hanya pada dua kegiatan ini, tetapi walimah belum siap karena masih ada pesta-pesta lain dengan skala kecil namun harus tetap dilakukan. Bahkan banyak juga yang mengadakan walimah khusus untuk tamu-tamu lain, bukan untuk karib kerabat atau orang-orang kampung yang secara adat dilakukan, tetapi undangan ini khusus diperuntukkan untuk para pemuda di kampung, kawan-kawan dari suami isteri yang berbeda kampung, karena kalau sekampung sudah ada walimah sebagaimana yang disebutkan di atas.

3. Jalang Manjalang

Setelah selesai rangkaian pesta perkawinan yang menurut tradisi beberapa hari dilakukan, maka berikutnya *anak daro* dan *marapulai* diundang untuk datang ke rumah *ninik mamak*, karib kerabat dan *bako*. Kedatangan *anak daro* dan *marapulai* ke rumah yang mengundang tersebut bagi sebagian nagari harus diiringi oleh ibuk-ibuk yang berpakaian khusus seperti memakai baju adat berwarna merah yang seragam dengan membawa (*manjujuang*) sesuatu sesuai dengan tradisi

daerah masing-masing sebagaimana digambarkan oleh bait lagu Minang dengan *bararak sabalik kampung*.

Di antara tujuan utama dari *jalang manjalang* ini adalah untuk memperkenalkan dengan keluarga besar, saudara (*dunsanak*), termasuk *dunsanak* laki-laki, dan kepada *niniak mamak* sekaligus sebagai persiapan bahwa keluarga baru ini pada saatnya nanti akan mengemban tugas dan tanggungjawab, baik sebagai saudara, orangtua, dan ninik mamak untuk melanjutkan tradisi Minang itu sendiri.

Walimah Era Modern

Walimah era modern baik yang diadakan di rumah maupun di gedung dari segi pelaksanaan kelihatannya lebih praktis, cepat, dan tidak terlalu banyak membutuhkan bantuan tetangga, karib kerabat, dan sahabat seperti walimah di kampung-kampung yang masih memakai tradisi *bajamba*. Walimah era modern yang diadakan di rumah misalnya, biasanya makanan pembuka dan penutup (*parabuang*) sudah disediakan sebelum para tamu undangan datang. Ketika para tamu sudah datang, mereka bisa langsung memakan makanan yang telah dihidangkan tersebut sendiri-sendiri dan tidak ada petatah petitih.

Pelaksanaannya disebut lebih praktis karena tidak terlalu banyak tenaga yang dibutuhkan untuk melayani para tamu seperti walimah tradisional makan *bajamba*, bahkan kebanyakan kebutuhan untuk walimah sudah dipesan (dibeli), termasuk orang-orang yang akan melayani para tamu tersebut. Sementara tuan rumah kebanyakan sebagai penerima tamu yang datang dengan memakai pakaian seragam.

Selain hidangan yang telah disediakan, pada umumnya sekarang pelaminan walimah diletakkan di luar rumah, atau bahkan di bahu jalan depan rumah dengan alasan karena rumah terlalu kecil atau dengan pertimbangan lain. Pada awalnya bagi *niniak mamak* yang masih menggunakan tradisi lama, biasanya mereka merasa keberatan ketika menjemput *marapulai* yang

pelaminannya berada di luar rumah, sehingga bagi sebagian tetap memasang pelaminan di dalam rumah sementara tempat makan walimah tersebut disediakan di luar rumah. Tidak jarang juga tenda-tenda pelaminan walimah yang dipasang memakan bahu jalan sudah dipasang beberapa hari sebelum hari pesta.

Sedikit berbeda dengan walimah yang diadakan di gedung. Untuk walimah yang diadakan di gedung hampir tidak ada perbedaan, apakah pelaksanaan walimah itu di Minangkabau atau di tempat-tempat lain di Indonesia. Karena pelaminan walimah biasanya dipasang di pentas yang dihadiri oleh kedua orangtua mempelai. Sementara tamu undangan tinggal mengambil makanan yang telah disediakan dan setelah itu bersalaman dan berfoto dengan pihak keluarga mempelai *anak daro* dan *marapulai*.

Sekaitan dengan 'barang bawaan' tamu undangan, perubahan terlihat dari barang yang dibawa. Dalam walimah tradisi lama, biasanya tamu undangan kebanyakan masyarakat kampung yang hadir membawa beras lebih kurang satu liter yang diletakkan di dalam karung yang telah disediakan. Bagi yang memiliki hubungan dekat membawa kado yang beragam sesuai dengan kemampuan dan hubungannya berupa piring, gelas, seprai dan lain sebagainya yang diberikan bisa dipergunakan oleh *anak daro* dan *marapulai*. Sementara sekarang walimah di perkotaan tidak ada lagi yang membawa beras atau membawa kado karena pada umumnya membawa amplok berisi uang.

'Larangan' membawa kado dipahami dalam sebuah undangan yang diberikan dengan ungkapan 'tanpa mengurangi rasa hormat mohon tidak membawa cenderamata berupa kado'. Ini berarti bahwa keluarga pengundang tidak menginginkan kado seperti masyarakat di kota-kota besar sebelumnya tetapi di masyarakat Minangkabau sudah banyak pula yang seperti itu. Budaya amplok yang sebelumnya belum menjadi budaya pada masyarakat Minang, tetapi sekarang sudah menjadi kebiasaan dan sudah pada umumnya yang melakukan seperti ini.

Perubahan terjadi juga dalam bentuk hiburan, karena hiburan ini sudah menjadi kebutuhan pula dalam suatu walimah, karena

seolah-olah walimah akan terasa hambar dan tidak lengkap jika tidak mempergunakan organ tunggal. Sebelumnya dalam walimah tradisi lama, hiburan yang disediakan berupa *saluang*, *randai*, *rabab*, *talempong* atau alat-alat tradisional lainnya yang memiliki ciri khusus berkaitan dengan keluarga walimah, sekarang telah berganti dengan organ tunggal.

Perubahan keluarga yang mengarah kepada keluarga inti mengakibatkan perubahan pula dalam pesta perkawinan. Peranan keluarga besar sudah mulai berkurang dengan perubahan termasuk berubah dalam hal mencari karena sekarang sudah banyak juga keluarga yang tidak hidup dengan menggunakan harta pusaka atau harta warisan. Perubahan itu juga berpengaruh kepada perubahan pelaksanaan walimah di rumah atau di gedung.

Sebelumnya walimah itu menjadi urusan bersama dalam satu keluarga, bahkan diawali dengan mencarikan jodoh di mana *mamak* (saudara laki-laki ibu) bertanya kepada saudara perempuan dan *semandunya* bahwa anak gadisnya sudah besar dan sudah seharusnya dicarikan jodoh. Pencarian ini diawali dengan melihat siapa kira-kira laki-laki yang pantas untuk kemenakannya. Setelah kelihatan siapa kira-kira yang pantas untuk kemenakannya, maka diutuskan keluarga yang bertugas untuk menanya keluarga laki-laki dimaksud untuk niatnya dalam menikah. Orang yang dituju tersebut akan menyampaikan pula kepada keluarga atau orangtua dari laki-laki tersebut untuk memberikan jawaban.

Dampak Perubahan Pelaksanaan Walimah pada Masyarakat

Duduak surang basampik sampik, duduak basamo balapang-lapang. Pepatah ini kadang sulit diterima logika, karena biasanya ketika hanya seorang saja duduk di satu ruangan misalnya, maka akan terasa lapang ruangan tempat duduk tersebut daripada di satu ruangan itu dipenuhi oleh banyak orang. Tetapi adat Minang memberikan gambaran bagaimana hidup komunal atau hidup

bersama itu bisa memberikan berbagai kemudahan dan ini yang diajarkan oleh adat.

Masyarakat komunal ini merupakan ciri khusus yang selalu dijaga dan dipelihara dengan baik oleh masyarakat Minang, termasuk masalah bersama itu adalah hajatan perkawinan. Menurut tradisi, sebelum pelaksanaan pesta perkawinan dilakukan, maka keluarga besar yang satu persukuan atau keluarga matrilineal itu sendiri beberapa hari sebelumnya sudah berkumpul untuk memusyawarahkan bagaimana pelaksanaan pesta perkawinan. Dalam pertemuan ini dibicarakan siapa saja yang akan diundang dan siapa yang akan menjalankan undangan yang disebut dengan *mamanggia alek*.

Pelaksanaan pesta perkawinan seperti di gedung, atau di rumah dengan memasang tenda pelaminan yang kadang memakan bahu jalan secara tidak langsung memberi pengaruh terhadap kelangsungan kehidupan kekerabatan matrilineal itu sendiri. Pekerjaan atau hajatan pesta perkawinan yang sebelumnya dikerjakan bersama-sama, sekarang sudah dilakukan oleh keluarga inti dari yang memiliki hajatan pesta perkawinan. Seandainya pelaksanaan pesta perkawinan seperti ini semakin banyak dilakukan maka lama kelamaan tradisi matrilineal yang baik sebelumnya itu akan berganti dengan kebiasaan baru. Keuntungannya masyarakat di perkampungan masih banyak melakukan tradisi lama sehingga matriarkhat Minangkabau bisa terjaga dengan baik.

Penutup

Walimah atau *baralek* perkawinan merupakan kabar gembira yang menurut masyarakat Minang harus diberitahukan kepada keluarga matrilineal, karena keluarga matrilineal tidak akan mau datang dan tidak mau membantu kalau tidak diberitahu dan tidak diikuti dalam pesta perkawinan. Ketika keluarga matrilineal diberitahu dan diajak untuk membantu pelaksanaan walimah, maka akan terjalin hubungan yang semakin dekat

dalam kekerabatan matrilineal tersebut. Sebaliknya ketika tidak diberitahu dan tidak diikuti maka akan berdampak terhadap hubungan kekerabatan matrilineal Minangkabau. Lain halnya kalau kabar yang kurang baik, seperti sakit atau ada di antara keluarga yang meninggal dunia. Menurut keluarga matrilineal dalam keadaan ini meskipun tidak diberitahu atau tidak dipanggil, tetapi keluarga matrilineal sudah paham saja apa yang akan dilakukan, sesuai dengan pepatah '*kaba baiak baimbauan dan kaba buruak baambauan*'.

Daftar Pustaka

- Akmal, Haerul, "Konsep Walimah dalam Pandangan Empat Imam Mazhab," *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* Volume 16, Nomor 1 (2019).
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Fiqih Islam 9* (Jakarta: Gema Insani, 2011), cet. ke-1.
- Jamali, Lia Laquna, Lukman Zain, Ahmad Faqih Hasyim, "Hikmah Walimah Al-'Ursy (Pesta Pernikahan) Dengan Kehormatan Perempuan Perspektif Hadits," *Diya al Afkar* Volume 04, Nomor 02, (2016).
- Kharlie, Ahmad Tholabi, *Hukum Keluarga Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), cet. ke-1.
- Mansur, MD. dkk, *Sedjarah Minangkabau* (Jakarta: Bhratara, 1970)
- MS, Amir, *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, (Jakarta: Citra Harta Prima, 2011), cet. ke-7.
- Navis, AA, *Alam Terkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau* (Padang: PT. Grafika Jaya Sumbar, 2015).

Nofiardi, "Perkawinan dan Baganyi: Analisis Sosiologis Kultural dalam Penyelesaian Perselisihan di Kecamatan Banuhampu Kabupaten Agam," *al-Ihkam* Volume 13, Nomor 1 (2018).

Syarifuddin, Amir, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Bogor: Kencana, 2003), cet. ke-1.

_____*Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2011).

Tihami, *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014).

Yaswirman, *Hukum Keluarga Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), cet. ke-2.

TRADISI *MAK DIJUK SIANG* PADA MASYARAKAT LAMPUNG PEPADUN ABUNG SIWO MEGO

Jayusman, Oki Dermawan, M. Najib Ali

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
E-Mail: jayusman@radenintan.ac.id

Pendahuluan

Masyarakat Lampung punya tradisi yang tetap mereka pelihara yaitu: *Mak Dijuk Siang*. Ini adalah tradisi tidak boleh bercerai. Tradisi ini menjadi falsafah hidup *Pi'il Pesenggiri* merupakan *local wisdom* yang menjiwai kehidupan mereka. Apabila bercerai, maka rusaklah *Pi'il Pesenggiri* dari pasangan yang bercerai tersebut.¹

Rumah tangga yang sudah tidak harmonis; adakalanya suami lebih memilih menelantarkan istri dari pada bercerai yang menyebabkan harga dirinya hancur. Biasanya isteri lebih memilih ditelantarkan atau bahkan mungkin mengalami kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) dari pada harus bercerai. Jika ditinjau dari segi tujuan mempertahankan rumah tangga, tradisi ini dampak positif dalam menghindari atau mengurangi perceraian. Selain itu, ia selaras dengan tujuan pensyariaan perkawinan dalam hukum positif dan hukum syara yaitu melanggengkan pernikahan.

¹ Fathu Sururi, "Mak Di Juk Siang Pada Masyarakat Adat Lampung Pepadun Megou Pak," *Al-Hukama The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 6, no. 01 (2016): 13.

Tradisi *Mak Dijuk Siang* memiliki kedudukan yang urgent dalam menghindari atau mengurangi angka perceraian di wilayah provinsi Lampung khususnya masyarakat Lampung Abung Siwo Mego. Namun dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diiringi dengan perbauran budaya, tradisi ini tergerus sehingga terdapat perceraian di kalangan mereka, hal ini didapati ketika melakukan pra riset di Pengadilan Agama Gunung Sugih dan Pengadilan Agama Kota Bumi, pengadilan yang memiliki kewenangan relatif menyelesaikan kasus perceraian pada masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego. Jika terdapat kasus perceraian pasangan Lampung Pepadun Abung Siwo Mego terdapat beberapa pertanyaan yang menggelayut, apa penyebab perceraian, bagaimana dengan tradisi *Mak Dijuk Siang* yang mereka anut. Apakah mulai terdapat pergeseran tradisi ini dalam masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego.

Permasalahan ini akan dianalisis dengan teori *Maqāsid Syarī'ah*, terkait apakah tradisi ini sejalan atau tidak dengan tujuan pensyariaan Hukum Islam. Fokus tulisan ini membahas Bagaimanakah tinjauan *Maqāsid asy-syarī'ah* terhadap tradisi *Mak Dijuk Siang* pada masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego?

Maqāsid Syarī'ah

Kata *Maqāsid Syarī'ah*, terdiri dari dua kata yakni kata *Maqāsid* dan kata *Syarī'ah*. Secara bahasa kata *Maqāsid Syarī'ah* berasal dari *idāfah* dari *Maqāsid* dan *asy-syarī'ah*. *Maqāsid* secara etimologi jamak dari kata *maqsad*, dan *maqsad* merupakan *masdar* dari *fi'il qasada*, dapat dikatakan *qasada-yaqsidu-qasdan-wa maqsadan*, *al-qasdu* dan *al-maqsadu* artinya sama, yakni: *al-i'timād*: berpegang teguh, *al-amma*: condong, mendatangi sesuatu, dan menuju. Sedangkan *syarī'ah* secara etimologi berarti: tempat menuju ke sumber air.²

² Yudian W Asmin, "Maqasid Al-Syarī'ah Sebagai Doktrin Dan Metode," *Jurnal Al-Jami'ah*, no. 58 (1995): 23.

Syatibi tidak menjelaskan definisi *Maqāsid syarīah* disebabkan bahwa masyarakat telah memahaminya baik secara langsung ataupun tidak.³ Sedangkan Wahbah Zuhaili menyatakan *Maqāsid syarīah* memiliki sejumlah arti atau tujuan yang hendak dicapai oleh Syara' pada semua atau sebagian besar permasalahan hukum. *Maqāsid syarīah* merupakan tujuan pensyari'atan, atau rahasia di balik pensyariatan hukum oleh Allah.⁴

Maqāsid syari'ah berpatokan pada kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa hukum-hukum Syara' mengandung kebaikan bagi hidup manusia. Allah swt menjelaskan dalam al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Dan tiadalah Kami mengutusmu (Muhammad), kecuali merupakan rahmat bagi alam."⁵

Maqāsid syari'ah mewujudkan *maslahah* (kebaikan) dalam hidup manusia yang merupakan tujuan pensyariatan hukum. *Maslahah* itu bersifat kebaikan hidup di dunia maupun akhirat. Ide tentang *Maqāsid syari'ah* dicetuskan oleh Imam Al-Ghazali dalam *master peacenyanya, al-Mustasyfā*. Selanjutnya dikembangkan secara komprehensif dan menyeluruh oleh asy-Syatibi dalam karyanya *Al-Muwāfaqāt fī Usūl as-Syari'ah*.⁶ Menurut asy-Syatibi, syariat itu bertujuan untuk merealisasikan tujuannya yakni kebaikan hidup manusia (*maslahah*) serta menolak kerusakan, kejelekan (*mafsadah*) dengan sederhana dikatakan (*jalb al-masālih wa daf'ul al-madarrah*). Asy-Syatibi menjelaskan bahwa *Maqāsid Syarīah* dapat klasifikasikan menjadi 4 (empat) yaitu: tujuan Allah dalam

³ Asmin, "Maqasid Al-Syari'ah Sebagai Doktrin Dan Metode":24

⁴ Wahbah Az Zuhaili, "Fiqh Islam Wa Adillatuhu Jilid 5," in 5, 2011:678.

⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemah*, 1989.

⁶ Asmin, "Maqasid Al-Syari'ah Sebagai Doktrin Dan Metode":98

menciptakan Syariat, selanjutnya difahami, direalisasikan, dan memposisikan orang yang cakap hukum di bawahnya.⁷

Maslahat sebagai esensi ataupun inti dari *Maqāsid syarī'ah* dapat diklasifikasikan berdasarkan tinjauannya. berdasarkan pengaruh bagi kehidupan manusia, sebagai berikut:

1. Kepentingan Primer (*ad-Darūriyyāt*)

Yakni segala sesuatu yang urgen dalam kehidupan manusia, baik itu untuk kehidupan manusia di dunia maupun akhirat. Kehidupan mereka akan rusak apabila kepentingan asas ini tidak direalisasikan. Disebut dengan *ad-darūriyyāt al-khamsah* (lima hal pokok atau penting) di antaranya adalah:

- a. Agama, ajaran Islam memelihara agama dari mulai iman, akidah (keyakinan), ibadah-inadah pokok seperti salat, serta memelihara agama dengan diperintahkannya dakwah islamiah, jihad fisabilillah, perintah untuk seruan untuk berbuat baik dan mencegah berbuat kemungkaran.
- b. Jiwa, Islam melindungi, memelihara, dan menjaga jiwa, serta memerintahkan untuk menjauhi segala sesuatu yang membahayakan jiwa.
- c. Akal, Islam memerintahkan untuk memelihara akal serta menghindari segala sesuatu yang merusak akal.
- d. Keturunan, Islam mensyariatkan menikah guna memperbanyak keturunan, menghindari perzinaan dan maksiat, serta menjaga keturunan.⁸
- e. Harta, Islam pada prinsipnya membolehkan berbagai bentuk muamalah untuk mencukupi kebutuhan hidup, dan mensucikan harta dengan *charity*.

2. Kebutuhan Sekunder (*al-Hājiyyāt*)

Kebutuhan Sekunder adalah keperluan untuk memudahkan kehidupan di dunia dan akhirat, tanpanya akan

⁷ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmy Asy-Syatibi, "Al-Muwāfaqāt," no. 3 (2003): 15.

⁸ Asy-Syatibi, "Al-Muwāfaqāt." :130

menyebabkan hidup tidak komplit dan terjadinya kesempitan dan kesulitan. Pada aspek muamalah, disyariatkan tempahan, upah mengupah atau sewa menyewa, dan kerjasama paroon dalam pertanian.

3. Keperluan Tersier (*at-Tahsīniyāt*)

Keperluan Tersier merupakan pelengkap dalam kehidupan, sehingga hidup menjadi berwarna, seperti: menutup aurat, mengenakan pakaian yang terbaik ketika melaksanakan ibadah.⁹

Maslahat ditinjau dari aspek cakupannya yang dikaitkan dengan komunitas (kolektif) atau individu. Hal ini diklasifikasikan sebagai berikut:

1. *Maslahat kulliyat*, yaitu: *maslahat* yang bersifat umum kebaikannya untuk semua orang.
2. *Maslahat juz'iyat*, yaitu *maslahat* yang bersifat parsial untuk kalangan tertentu.

Maslahat dikaitkan dengan tingkat kekuatan dalil yang menjustifikasinya. Diklasifikasikan menjadi:

1. *Maslahat* yang bersifat *qat'i* yaitu *maslahat* ditopang oleh dalil-dalil yang tidak mungkin dilakukan penakwilan, atau didukung dalil-dalil yang *mutawatir* secara induktif, atau rasio.
2. *Maslahat* yang bersifat *zanni*, yaitu *maslahat* yang didukung rasio, atau *maslahat* yang ditopang dalil *zanni*.¹⁰
3. *Maslahat* yang bersifat *wahmiyah*, yaitu kebaikan yang dikhayalkan akan bisa dicapai, namun bisa saja dalam aplikasinya menimbulkan kerusakan.

Wahbah al-Zuhaili mengatakan bahwa *Maqāsid syarī'ah* memenuhi kriteria: bersifat tetap, pasti atau mendekati kepastian, jelas, sehingga tidak menimbulkan perbedaan

⁹ Ibid: 147.

¹⁰ Zuhaili, "Fiqh Islam Wa Adillatuhu Jilid 5»:702

pendapat para ulama, terukur memiliki batasan yang jelas, serta berlaku umum tidak dipengaruhi oleh waktu dan tempat.¹¹

Tahapan dalam memahami *Maqāsid asy-syari'ah* menurut asy-Syatibi sebagai berikut:

1. Pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis sebelum diaplikasikan pada permasalahan tertentu.
2. Proses *ta'lil al-ahkām*.
3. Mengalisis diamnya syari', bisa mengandung kebolehan dan larangan terhadap sesuatu.¹²

Marga Lampung Pepadun Abung Siwo Mego

Masyarakat adat Lampung terdiri dari Lampung Pepadun dan Lampung Sai Batin. Lampung Pepadun diidentifikasi lebih demokratis misalnya pada pengambilan keputusan keluarga besar dan dalam mengangkat gelar adat dapat dilaksanakan oleh siapa saja sesuai ketentuan adat yang disepakati. Sedangkan Lampung Sai Batin gelar adat hanya dapat diwariskan secara keturunan demikian selanjutnya.

Masyarakat Lampung Pepadun mendiami wilayah kabupaten Lampung Timur, Lampung Tengah, Lampung Utara, dan Tulang Bawang. Mereka menempati wilayah pedalaman atau dataran tinggi provinsi Lampung.¹³

Berdasarkan penelusuran sejarah ditemukan bahwa penyebaran awal mereka di wilayah Abung, Way Kanan, dan Way Seputih (Pubian). Kata Pepadun berasal dari perangkat adat yang biasanya dipakai pada prosesi Cakak Pepadun. Ia merupakan

¹¹ Ibid:703.

¹² Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Al-Syari'ah Menurut Al-Syathibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996):101-109.

¹³ Adapun masyarakat Lampung Sai Batin mendiami di daerah pesisir, sejak kabupaten Lampung Selatan, sebagian kota Bandar Lampung, kabupaten Pesawaran, kabupaten Tanggamus, kabupaten Lampung Barat dan kabupaten Way Kanan. Erizal Barnawi, *Talo Balak Dalam Upacara Adat Begawei Mupadun Mewaghei Bumei. Kota Alam Lampung Utara*, (Jogjakara: PPS ISI, 2015):67.

bangku atau singgasana kayu yang menjadi simbol status sosial tertentu. Prosesi penganugerahan gelar adat Juluk Adok dilaksanakan di singgasana ini.

Masyarakat adat Lampung Pepadun terdiri dari: Abung Siwo Mego, Mego Pak Tulangbawang, Pubian Telu Suku, dan Sungkay Way Kanan Buay Lima. Abung Siwo Mego (Abung sembilan marga) merupakan marga terbesar dari segi kuantitas marga atau *buay* (kampong). Kesemuanya tersebar di wilayah provinsi Lampung.¹⁴

Mak Dijuk Siang Pada Marga Lampung Pepadun Abung Siwo Mego

Mak Dijuk Siang terdiri dari 3 (tiga) suku kata. *Mak* bermakna jangan atau tidak, *Dijuk* maknanya boleh, dan *siang* maknanya pisah atau cerai. Dengan demikian *Mak Dijuk Siang* maknanya tidak boleh cerai. Kata *Siang* berasal dari ejaan/bahasa Lampung asli atau kuno, adapun sekarang kebanyakan mereka lebih sering menggunakan kata *cekhai* yang bermakna cerai; merupakan kata serapan dari bahasa Indonesia. Petuah dalam masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego menyatakan: *Siang matey, mak kow siang ughik*, artinya: cerai meninggal, tidak ada cerai hidup.¹⁵ Selanjutnya akan dijelaskan hal-hal berikut:

1. Komponen *Mak Dijuk Siang*
 - a. *Mak Dijuk Siang* merupakan petuah Adat
 - b. *Mak Dijuk Siang* itu wajib bersifat rigid dan tak ada toleransi dalam pelaksanaannya.
 - c. Diperuntukkan bagi masyarakat suku Lampung yang mayoritas beragama Islam.
 - d. *Mak Dijuk Siang* merupakan usaha untuk mencegah terjadinya perceraian.

¹⁴ Yakni: Nunyai, Unyi, Nuban, Subing, Kunang, Anak Tuho, Selagai, Nyerupa, dan Beliuk Ibid:71.

¹⁵ Wawancara dengan H. Fahmi Gelar Penyimbang Stan Pandji - Pemuka Adat desa Gunung Batin Terusan Nunyai Lampung Tengah 10 Oktober 2018

- e. *Mak Dijuk Siang* sekaligus sebagai usaha antisipatif dengan adanya sanksi social yang mengingrinya.
2. Pengaplikasian *Mak Dijuk Siang*

Tradisi tidak boleh bercerai pada masyarakat Suku Lampung diberlakukan terhadap pernikahan antara mereka yang sesama Suku Lampung, tetapi juga diterapkan pada pernikahan antar mereka yang suku Lampung dengan luar Lampung yang menjalankan prosesi adat tertentu.¹⁶ Apabila terdapat pernikahan yang seperti demikian, contoh Lelaki Suku Lampung mengawini perempuan yang berasal dari Suku Minangkabau/Makasar, tetapi tidak melaksanakan prosesi secara tertentu tadi, maka bagi mereka tidak berlaku tradisi *Mak Dijuk Siang* disebabkan tidak terdapat penyimbang yang mempertanggungjawabkannya.¹⁷
3. Latar belakang tradisi *Mak Dijuk Siang*
 - a. *Piil Pesenggiri* yaitu memelihara martabat yang bersangkutan, keluarga besar, serta tentu saja penyimbangannya dalam tatanan kehidupan bermasyarakat. Memelihara *Piil Pesenggiri* merupakan suatu kewajiban bersama atau kolektif dalam tatanan masyarakat Lampung Siwo Mego.
 - b. Masyarakat Pepadun melaksanakan tradisi *Mak Dijuk Siang* yang merupakan tradisi yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Konsekuensi apa bila terjadi pelanggaran terhadapnyapun akan dirasakan oleh generasi penerus mereka. Sehingga *Mak Dijuk Siang*

¹⁶ Keluarga pangantin pria dan wanita adalah suku asli Lampung atau seseorang yang bukan orang Lampung, kemudian terlebih dahulu menjalani upacara adat untuk mendapatkan pengakuan keadatan sebagai bagian dari Suku Lampung dan mendapatkan penyimbang yang berasal dari tokoh adat pada masyarakat Lampung Pepadun. Dengan kata lain pengantin yang di luar suku Lampung ini, diangkat menjadi bagian dari keluarga Penyimbang yang telah ditunjuk dalam musyawarah adat serta ia bertanggung jawab menjaga kehormatan diri dan nama baik kepenyimbangannya.

¹⁷ Wawancara dengan H. Fahmi Gelar Penyimbang Stan Pandji - Pemuka Adat desa Gunung Batin Terusan Nunyai Lampung Tengah 10 Oktober 2018

selalu ditekankan oleh para orang tua, penyimbang, dan tokoh adat kepada seluruh anggota keluarga dan masyarakatnya.

- c. Faktor Finansial untuk pelaksanaan prosesi pernikahan yang besar. Biaya tidak sedikit yang telah dikeluarkan untuk pelaksanaan pesta pernikahan secara adat; sesuai dengan status sosial keluarga tersebut. Tragis bila setelah itu harus bercerai¹⁸
- d. Status sosial yang bersangkutan di tengah-tengah masyarakat adat menyebabkan mereka harus menjaga diri dan keluarga mereka dari tabu adat termasuk perceraian. Mereka akan menjadi perbincangan dan gunjingan dalam masyarakat secara luas. Hal ini merusak reputasi serta kehormatan keluarga besarnya dalam masyarakat adat.
- e. Keluarga yang harmonis, bermula dari keluarga yang baik, damai, dan tidak ada perselisihan. Tentu saja hal ini akan membawa kebaikan dalam kehidupan mereka¹⁹

Para tetua adat, dalam hal ini Penyimbang senantiasa memelihara adat istiadat ini untuk diwariskan ke generasi selanjutnya. Terdapat faktor-faktor yang diduga merupakan pemicu terjadinya pergeseran dalam pengaplikasian tradisi *Mak Dijuk Siang* di tengah-tengah masyarakat, antara lain:

1. Dalam proses pemilihan ataupun peresmianan tetua adat atau Penyimbang belakangan ini lebih pada pertimbangan status sosial dan ekonomi calon Penyimbang. Pengangkatannya tidak lagi pada pertimbangan senioritas, keturunan, keluasan ilmu pengetahuan, kebijaksanaan, *leadership*, ketaatan dalam menjalankan perintah agama, dan kriteria lainnya. Dibutuhkan kucuran biaya yang tidak sedikit nominalnya untuk menggelar prosesi pengaukuhan penyimbang. Pada tahap selanjutnya, hal ini berdampak kurang baik yakni kurang pedulinya

¹⁸ Wawancara dengan Edi Rachman Gelar Stan Pemimpin, Pemuka Adat di Desa Kota Bumi Ilir Kotabumi Lampung Utara, 4 November 2018

¹⁹ *Ibid*

penyimbang terhadap adat karena memang secara formal, yang bersangkutan kurang berkompeten menyandang gelar tersebut.²⁰

2. Minimnya pembelajaran dan pendidikan seputar masalah adat istiadat untuk mereka para generasi muda; estafet penerus pemangku adat selanjutnya.
3. Praktek adat cenderung lebih berkembang dan banyak bersifat upacara adat belaka, tetapi kurang menyentuh nilai-nilai dasarnya yang filosofis.
4. Rendahnya tingkat strata pendidikan, pengetahuan dan pengamalan ajaran-ajaran agama, pondasi keimanan, serta akhlak dan tata krama dalam masyarakat adat.
5. Pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi dan komunikasi, tanpa disadari masuknya budaya-budaya luar sehingga memungkinkan terjadilah asimilasi dan akulturasi budaya luar dan budaya sendiri. Hal ini tentu saja juga terjadi pada masyarakat adat Lampung. Di antara dampak buruk yang terjadi adalah tersingkir dan ditinggalkannya prinsip-prinsip dalam adat, salah satunya adalah terpinggirkannya tradisi *Mak Dijuk Siang*.

Dampak Pengaplikasian tradisi *Mak Dijuk Siang*

1. Dampak Positif
 - a. Prosentase angka perceraian masyarakat adat Lampung Abung Siwo Mego yang kecil. Berdasarkan hasil wawancara dengan Hakim dan panitera di PA Gunung Sugih atau pun PA Kotabumi yang memiliki kekuasaan relatif terhadap wilayah adat masyarakat Lampung Abung Siwo Mego diperoleh data tentang kecilnya angka perceraian di kalangan mereka.
 - b. Meminimalisir tingkat kenakalan anak akibat orang tua mereka yang bercerai. Anak-anak yang berasal dari keluarga yang orang tuanya yang bercerai,

²⁰ *Ibid*

sebagiannya tumbuh sebagai *broken home* cenderung akan melakukan tindakan yang merugikan dirinya sendiri maupun masyarakat karena tidak ada atau kurangnya perhatian dan kasih sayang dari orang tua yang telah berpisah dan bercerai. Meminimalisir angka perceraian sekaligus akan mengurangi tingkat resiko yang diakibatkannya.

- c. Memelihara dan menjaga tradisi *Mak Dijuk Siang* berarti telah berupaya terwujudnya rumah tangga yang harmonis sakinah dan harmonis adalah tujuan *Mak Dijuk Siang* itu yang hakiki.

2. Dampak Negatif

Dampak negatif terjadi karena meninggalkan tradisi *Mak Dijuk Siang*:

- a. Terdapat penelantaran istri pada keluarga atau rumah tangga yang tidak harmonis namun memutuskan untuk tidak bercerai.
- b. Pada tahapan selanjutnya penelantaran isteri ini dapat memicu poligami atau bahkan mungkin perselingkuhan yang zalim.
- c. Status janda merupakan aib.
- d. Kedisharmonisan rumah tangga dapat menimbulkan KDRT.
- e. Tradisi *Mak Dijuk Siang* yang seharusnya ajeg dan melembaga di masyarakat, ketika terdapat pelanggaran terhadapnya, maka menimbulkan problematika baru yang belum atau tidak dapat ditemui ketentuan hukumnya sebelumnya dalam aturan adat. Misalnya kasus perceraian dengan sengketa adat. Gugatan cerai yang diajukan ke PA, meruntuhkan supremasi laki-laki masyarakat adat Lampung.

Aplikasi Tradisi *Mak Dijuk Siang* dalam Masyarakat Lampung

Pepadun Abung Siwo Mego

Sebuah aturan adat itu tidak berdiri sendiri. Tapi ia ditopang oleh perangkat lainnya. *Local wisdom* tradisi *Mak Dijuk Siang* itu meliputi:

1. Keluarga besar pasangan tersebut mengadakan rapat untuk mendamaikan rumah tangga yang sedang berselisih. Rumah tangga yang sedang dirundung masalah tersebut diupayakan keutuhannya oleh rapat keluarga tersebut.²¹
2. Mengantarkan dan memulangkan istri ke rumah orang tuanya adalah bentuk upaya mencari jalan keluar dari pertikaian dalam rumah tangga tersebut. Diharapkan istri mendapat bimbingan dan pembelajaran dari keluarga.
3. Cerai mati merupakan lambang kesetiaan terhadap pasangan.²²

Berikut sanksi adat terhadap pengabaian atau tidak mengindahkan *Mak Dijuk Siang*: hancurnya *Pi'il Pesenggiri* sehingga martabatnya di mata masyarakat akan hancur pula, rusaknya martabat *Pepadun* keluarga sehingga tidak diperhitungkan lagi dalam pergaulan adat, dan aib bagi generasi penerusnya.²³

Perceraian Masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego di PA

Hasil wawancara yang dilakukan dengan Ketua PA Gunung Sugih, bahwa perceraian suku Lampung Pepadun Siwo Mego sedikit sekali, bahkan sangat jarang. Tetapi rentang setahun kisaran satu sampai dengan lima perkara. Prosentasenya sekitar 0,5% dari perkara yang disidangkan di PA Gunung Sugih. Itupun

²¹ Wawancara dengan H.Fahmi Gelar Penyimbang Stan Pandji - Pemuka Adat desa Gunung Batin Terusan Nunyai Lampung Tengah 10 Oktober 2018, di Sukarame Bandar Lampung

²² *Ibid*

²³ *Ibid*

ada yang islah atau mengurungkan diri untuk bercerai atau gugatan dicabut dan ada yang berlanjut hingga resmi bercerai.²⁴

Sebagian besarnya adalah perkara khulu' dari pihak istri. Alasan mereka telah terjadi perselisihan yang dipicu oleh permasalahan ekonomi. Sebagai kepala keluarga suami tidak mampu memenuhi kebutuhan keluarganya. Terdapat juga perkara perceraian dan perselisihan harta bersama yang berasal dari Perkawinan Adat.²⁵

Mengidentifikasi suku mereka yang beperkara di PA itu tidaklah mudah dilakukan. Pengalamanlah yang mengajarkan hal itu. Yakni berdasarkan karakter dan watak mereka. Kebanyakan masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego ketika hendak bercerai membuat suasana di Pengadilan heboh. Terdapat letupan emosi yang biasanya meledak-ledak dari pihak suami.²⁶

Hal ini juga terjadi pada PA Kotabumi. Ritmenya hamper sama, bahwa angka perceraian masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Migo relative kecil.²⁷ Sebagian besarnya berakhir *islah* sehingga rumah tangga mereka tetap utuh dan hanya sedikit sekali yang sampai terjadi perceraian.²⁸

Dengan demikian tradisi *Mak Dijuk Siang* tetap dipegang teguh dalam masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego sebagai filter apabila terdapat perselisihan dalam kehidupan rumah tangga mereka. Kadang disertai sedikit ancaman sehingga istri mencabut perkara gugat cerai yang diajukannya. Terdapat jargon para pegawai PA, bahwa ketika ada orang Lampung yang mengajukan perkara perceraian suasana menjadi laksana mau perang, walaupun kemudian reda dengan sendirinya karena

²⁴ Wawancara dengan Ketua PA Gunung Sugih Arifin, 27 Agustus 2018 di PA Gunung Sugih Lampung Tengah

²⁵ *Ibid*

²⁶ Wawancara dengan Wakil Panitera PA Gunung Sugih Solehani, 27 Agustus 2018, di PA Gunung Sugih Lampung Tengah.

²⁷ Wawancara dengan Panitera Pengganti PA Kotabumi Rudi Habibi, 23 Juli 2018, di kediamannya Kampung Baru Bandar Lampung

²⁸ *Ibid*

perkara tersebut dicabut, atau *islah*.²⁹ Pada tahapan perdamaian terkadang melibatkan para Penyimbang dari pasangan tersebut atau membantu penyelesaian sengketa harta dari perkawinan adat.³⁰

Tinjauan *Maqāsid asy-Syarīah* Terhadap Tradisi *Mak Dijuk Siang* pada Masyarakat Lampung Pepadun Abung Siwo Mego

Tradisi *Mak Dijuk Siang* itu melarang atau mengharamkan perceraian. Hukum Islam itu tidak mengharamkan perceraian. Tujuan pensyariatian hukum dalam syariat Islam itu mengupayakan kebaikan bagi hidup manusia di dunia dan akhirat. Ketika suatu pernikahan itu tidak lagi membawa kebaikan bagi sepasang suami istri, maka dibolehkanlah bercerai.³¹

Tradisi *Mak Dijuk Siang* tidak selamanya tidak sejalan dengan perceraian dalam hukum Islam. Ia sejalan dengan ketentuan perceraian, misalnya apabila suami menjatuhkan talak pada kondisi dilarang oleh syara'.³² Di luar ketentuan itu, talak tidak sejalan dengan *Mak Dijuk siang*. Karena talak itu berbeda-beda hukumnya tergantung situasi dan kondisi pasangan tersebut dan sangat terkait kemaslahatannya.

Khulu' dapat memperkuat dalil *Mak Dijuk Siang* yakni dalam kondisi *khulu'* itu haram. Misalnya ketika isteri mengajukan *khulu'* ketika rumah tangganya harmonis dan rukun. Dan tidak tidak terdapat alasan yang dibenarkan agama untuk pengajuan perkara tersebut.

Tradisi *Mak Dijuk Siang* ditinjau *Maqāsid Syarī'ah* yang gagas oleh asy-Syatibi sebagai berikut:

²⁹ Wawancara dengan Wakil Panitera PA Gunung Sugih Solehani, 27 Agustus 2018 di PA Gunung Sugih Lampung Tengah.

³⁰ Wawancara dengan H. Fahmi Gelar Penyimbang Stan Pandji - Pemuka Adat desa Gunung Batin Terusan Nunyai Lampung Tengah 10 Oktober 2018, di Sukarame Bandar Lampung

³¹ Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan Dalam Islam* (Jakarta: PT Hidayat Karya Agung, 1990):110.

³² Ibid:117.

1. Penelusuran tentang nash larangan cerai. Rasulullah bersabda:

أَبْغَضُ الْحَالِلِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ

*“Halal yang paling dibenci Allah adalah talak.”*³³

Sebagian Ulama menyatakan bahwa status hadis ini adalah da'if. Al-Baihaqī menjelaskankan ;

هَذَا حَدِيثُ أَبِي دَاوُدَ، وَهُوَ مُرْسَلٌ، وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، مَوْصُولًا وَلَا أَرَاهُ حَفِظَهُ

*“Dan pada riwayat Ibnu Abi Syaibah (yaitu Muhammad bin ‘Usman bin Abi Syaibah), dari ‘Abdullaah bin ‘Umar diriwayatkan secara mausul, aku tidak melihat riwayat ini terjaga.”*³⁴

Dalam kesempatan yang berbeda Nabi bersabda:

إِنَّ إِبْلِيسَ يَضَعُ عَرَشَهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ يَبْعَثُ سَرَايَاهُ فَادْنَاهُمْ مِنْهُ مَنَزَلَةً أَعْظَمُهُمْ فِتْنَةً يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ فَعَلْتُ كَذَا أَوْ كَذَا فَيَقُولُ مَا صَنَعْتَ شَيْئًا قَالَ ثُمَّ يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ مَا تَرَكْتُهُ حَتَّى فَرَّقْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ - قَالَ - فَيَدِينُهُ مِنْهُ وَيَقُولُ نَعَمْ أَنْتَ

“Sesungguhnya iblis singgasananya berada di atas laut. Dia mengutus para pasukannya. Setan yang paling dekat kedudukannya adalah yang paling besar godaannya. Di antara mereka ada yang melapor, ‘Saya telah melakukan godaan ini.’Iblis berkomentar, ‘Kamu belum melakukan apa-

³³ Muhammad Nashiruddin Al Albani, *Shahih Sunan Abu Daud* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2012):867.

³⁴ Ahmad Sabiq bin Abdul Lathif Abu Yusuf, *Hadis Lemah Dan Palsu Yang Populer Di Indonesia* (Pustaka Al Furqon, 2009)45.

apa.'Datang yang lain melaporkan, 'Saya menggoda seseorang, sehingga ketika saya meninggalkannya, dia telah berpisah (talak) dengan istrinya.'Kemudian iblis mengajaknya untuk duduk di dekatnya dan berkata, 'Sebaik-baik setan adalah kamu.'"³⁵

Nash di atas menjelaskan bahwa perceraian itu merupakan perkara yang tidak baik. Dalam nash tersebut digambarkan bahwa pekerjaan tukang tenung dan setanlah merusak rumah tangga manusia.

Nash di atas sejalan dengan tradisi *Mak Dijuk Siang*, al-Qur'an sendiri menjelaskan bahwa perceraian itu adalah solusi exit ketika tidak terdapat kemaslahtan dalam sebuah rumah tangga.

2. Melakukan penelaahan illat perintah dan larangan. Dibutuhkan illat hukum untuk tradisi *Mak Dijuk Siang* sehingga dianalogkan dengan kasus yang terdapat dalam nash. Berdasarkan pembacaan yang dilakukan tidak terdapat permasalahan yang dapat dianalogkan dengan perceraian.
3. Sikap *sukūt asy-syari'* terhadap status hukum suatu permasalahan. Nash menerangkan terkait permasalahan perceraian. Menjelaskan tentang tuntunan dan bimbingan cara-cara yang baik dalam sebuah perceraian demi kebaikan pasangan suami istri tersebut, sejalan dengan *maqāsid asy-syari'ah*. Al-Quran Surat al-Baqarah ayat 227, yang berbunyi;

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Dan jika mereka berazam (bertetap hati) untuk talak, maka sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha mengetahui".³⁶

³⁵ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Hadits Shahih Bukhari Muslim* (Jakarta: Fathan Prima Media, 2013):789.

³⁶ Jaya, *Konsep Maqashid Al-Syari'ah Menurut Al-Syathibi:101*.

Allah tidak mengharamkan suatu perceraian namun juga tidak dianjurkan. Ia merupakan jalan keluar darurat ketika tidak ada lagi kebaikan dan kemaslahatan sebuah jalinan kasih dalam rumah tangga. Al-Qur'an dalam surat at-Tahrim ayat 3 dan 4, menerangkan tentang peristiwa cemburunya Hafsa Binti Umar, terhadap Mariyah el-Qibtiyah; keduanya adalah isteri Nabi. Singkat cerita Nabi menjatuhkan talak Satu kepadanya. Allah tidak merestui tindakan Nabi itu. Lalu Nabi rujuklah kepadanya. Malaikat Jibril menjelaskan bahwa, "*Dia (Hafsa) adalah seorang ahli puasa dan salat. Dia adalah bidadarimu di surga*".³⁷

Itulah petunjuk dan bimbingan Allah kepada Rasul-Nya, yang dapat diambil hikmahnya. Maka di sini diambil pelajaran bahwa *Mak Dijuk Siang* dalam pandangan hukum Islam tidak merupakan sesuatu yang bersifat absolut, tetapi merupakan dorongan untuk menjaga keutuhan dan keharmonisan sebuah rumah tangga.

Wahbah az-Zuhaili menyatakan bahwa sesuatu itu dapat dinyatakan sebagai tujuan pensyariaan suatu hukum jika memenuhi hal berikut: Ia bersifat tetap, jelas, terukur dan berlaku umum. Terkait dengan tradisi *Mak Dijuk Siang* adalah aturan adat Lampung yang bersifat ajeg, poinnya jelas, namun tidak memiliki patokan yang jelas dalam pelaksanaannya, serta berlaku khusus bagi masyarakat Lampung secara umum, khususnya masyarakat Lampung Pepedun Abung Siwo Mego.³⁸

Selanjutnya jika tradisi *Mak Dijuk Siang* diterapkan keberlakuannya secara mutlak, sementara tujuan dalam pensyariaan hukum untuk mengantisipasi terjadinya kerusakan atau kejelekan maka harus bercerai, dalam hal ini terdapat ketidaksesuaian atau perselisihan antara tradisi *Mak Dijuk Siang* dengan tuntunan hukum Islam.

Hukum asal bercerai itu yaitu: makruh, adapun tradisi *Mak Dijuk Siang* menganggap perceraian adalah haram, namun hal ini tidak otomatis *Mak Dijuk Siang* aturan adat yang tidak sesuai

³⁷ Albani, *Shahih Sunan Abu Daud:883*.

³⁸ Zuhaili, "Fiqh Islam Wa Adillatuhu Jilid 5.:703"

dengan tuntunan hukum Islam, karena cita akhir dari tradisi *Mak Dijuk Siang* itu selaras dan sesuai dengan tujuan pensyariaan hukum Islam yaitu: untuk kebaikan hidup manusia.

Selanjutnya tradisi *Mak Dijuk Siang* akan dianalisis dengan *maslahat* berdasarkan aspek pengaruhnya dalam kehidupan manusia: 1) *Darūriyāt*, tradisi *Mak Dijuk Siang* seharusnya tidak dipertahankan ketika suatu rumah tangga tidak ada lagi jalinan cinta kasih, tidak harmonis, atau ketika upaya mempertahankannya akan menyakiti pasangan tersebut. 2) *Hājiyāt*, Jika melestarikan ikatan pernikahan mendatangkan kesulitan pasangan tersebut, misal tidak nyaman secara psikologis, pendidikan anak karena orang tua sering berselisih paham dan pendapat, maka tradisi *Mak Dijuk Siang* sebaiknya tidak dipertahankan. 3) *Tahsīniyāt*, Apabila sebuah rumah tangga berjalan dengan baik adalah wajib melaksanakan tradisi tersebut.

Ditinjau dari cakupannya, terdapat *Maslahat kulliyāt* dan *Maslahat juz'iyāt*. Maka tradisi *Mak Dijuk Siang* Mendatangkan kebaikan pada keduanya. Tentu saja dalam keadaan rumah tangga tersebut baik sehingga upaya melestarikan perkawinan akan mendatangkan dan merealisasikan kemaslahatan bagi rumah tangga dan masyarakat. *Maslahat* dipandang dari tingkat kekuatan dalil yang mendukungnya, *Mak Dijuk Siang* tidak ditopang oleh nash secara khusus sehingga dapat dikategorikan sebagai *Maslahat* yang bersifat *Zanni*.

Penutup

Tradisi *Mak Dijuk Siang* sejalan dengan *Maqāsid syarīah* dalam memelihara keutuhan pernikahan dan mengurangi perceraian. Tradisi ini dalam konteks mempertahankan pernikahan posisinya berada dalam kategori *Maslahat Tahsīniyāt*, pada posisi *Darūriyāt* maupun *Hājiyāt* larangan bercerai, akan mendatangkan mudarat ataupun kesulitan pada pernikahan tersebut. Tradisi ini mendatangkan kebaikan pada rumah tangga yang harmonis sehingga membawa kebaikan dan

kemaslahatan bagi keluarga (*Maslahat kulliyāt*) dan masyarakat (*Maslahat kulliyāt*). Ia didukung oleh dalil yang logis dan rasional dapat dikategorikan sebagai *Maslahat* yang bersifat *Zanni*.

Daftar Pustaka

- Albani, Muhammad Nashiruddin Al. *Shahih Sunan Abu Daud*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2012.
- Asmin, Yudian W. “Maqasid Al-Syari’ah Sebagai Doktrin Dan Metode.” *Jurnal Al-Jami’ah*, no. 58 (1995): 23.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmy. “Al-Muwāfaqāt,” no. 3 (2003): 15.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Hadits Shahih Bukhari Muslim*. Jakarta: Fathan Prima Media, 2013.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an Dan Terjemah*, 1989.
- Jaya, Asafri. *Konsep Maqashid Al-Syari’ah Menurut Al-Syathibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Sururi, Fathu. “Mak Di Juk Siang Pada Masyarakat Adat Lampung Pepadun Megou Pak.” *Al-Hukama The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 6, no. 01 (2016): 13.
- Talo Balak Dalam Upacara Adat Begawei Mupadun Mewaghei Bumei. Kota Alam Lampung Utara*,. Jogjakara: PPS ISI, 2015.
- Yunus, Mahmud. *Hukum Perkawinan Dalam Islam*. Jakarta: PT Hidayat Karya Agung, 1990.
- Yusuf, Ahmad Sabiq bin Abdul Lathif Abu. *Hadis Lemah Dan Palsu Yang Populer Di Indonesia*. Pustaka Al Furqon, 2009.
- Zuhaili, Wahbah Az. “Fiqih Islam Wa Adillatuhu Jilid 5.” In 5, 2011.

ACCEPTABILITAS HUKUM ISLAM TERHADAP SISTEM PEWARISAN DI MINANGKABAU DAN RELEVANSINYA DENGAN DINAMIKA HUKUM WARIS ERA MODERN

Linda Firdawaty

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
E-Mail: firdawaty@yahoo.com

Pendahuluan

Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat umat manusia. Tidak terkecuali terhadap perempuan, maka salah satu bentuk ketinggian ajaran Islam adalah penghormatannya terhadap kaum perempuan. Ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tingginya kedudukan perempuan antara lain surat at-Tahrim (66) : 11-12 serta surat An Naziat (79) dan surat Ali Imran (3) : 33-47

Kedudukan laki-laki dan perempuan dalam ajaran Islam adalah sama, sebagaimana kewajiban dan hak yang ditetapkan oleh syari'at. Berkenaan dengan kewarisan, hukum Islam telah mengatur pembagian waris dengan aturan yang sangat adil sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Pembagian waris telah ditetapkan secara rinci bagian masing-masing ahli waris baik laki-laki maupun perempuan, mulai dari bapak, ibu, kakek, nenek, suami, isteri, anak, saudara dan seterusnya.

Konsep adil menurut al-Qur'an adalah memberikan porsi laki-laki lebih besar dari pada perempuan, karena laki-laki

mempunyai tanggungjawab dan kewajiban lebih besar dari pada perempuan. Keadilan menurut al-Qur'an tidak harus sama banyak, namun keadilan sesuai dengan kebutuhan dan porsi

Masyarakat adat Minangkabau merupakan salah satu masyarakat adat yang masih menganut sistem kekerabatan matrilineal. Sistem hukumnya berfalsafahkan “adat *basandi syara dan syara basandi kitabullah*” senantiasa mengalami dinamika seiring perubahan waktu. Falsafah tersebut dapat dimaknai bahwa adat yang berlaku di masyarakat harus sejalan dengan apa yang telah digariskan dalam Al-Qur'an.

Hukum adat Minangkabau yang menurut pendukungnya sejalan dengan hukum Islam masih menjadi perdebatan, baik kalangan akademisi, hukum dan social. Kritik datang terhadap system pewarisan matrilineal yang bersifat *kolektif unilateral*. Pewarisan harta pusaka tinggi dipandang berseberangan dengan prinsip-prinsip hukum waris dalam al-Quran yang menganut prinsip *bilateral individual*.

Adeb Devage Prasna, dalam penelitiannya tentang Pewarisan Harta di Minangkabau dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam¹ menemukan bahwa pewarisan harta dalam Adat Minangkabau dengan Kompilasi Hukum Islam memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya adalah bahwa pusaka rendah termasuk harta warisan dalam kompilasi karena di miliki secara Milk al Raqabah. Sistem kolektif memiliki kesamaan dengan Pasal 183 dan 189 KHI. Berbeda dengan pusaka tinggi, karena pusaka tinggi bukan termasuk harta warisan, karena bukan milik perseorangan, tetapi milik bersama suatu kaum, sehingga dapat disimpulkan bahwa pewarisan harta di Minangkabau tidak bertentangan dengan hukum Islam

Dinamika perkembangan masyarakat modern ikut berimbas terhadap system pewarisan. Kecenderungan orang tua masa

¹ Adeb Davega Prasna, “Pewarisan Harta Di Minangkabau Dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam,” *Kordinat* Vol. XVII No.1 (April 2018): 29–64.

kini mewariskan harta pencarian kepada anak-anaknya melalui hibah. Dalam banyak kasus, rumah tempat tinggal orang tua (rumah tua) tidak dibagi dan tidak boleh dijual, sehingga tidak status jelas kepemilikannya. Dalam prakteknya, para ahli waris dapat bermusyawarah tentang pemanfaatannya, namun sedikit sekali yang mau mengembangkan harta warisan tersebut, bahkan sering terlantar tidak terurus. Sehingga perlu format baru tentang kedudukan harta warisan yang tidak dibagi dalam system hukum kewarisan Nasional di Indonesia dewasa ini.

Tulisan singkat ini berusaha menggambarkan bagaimana acceptabilitas hukum Islam terhadap sistem pewarisan di Minangkabau dan bagaimana relevansinya dengan dinamika hukum waris di Era Modern? Permasalahan pertama akan dianalisis dengan menggunakan teori Urf, asas hukum kewarisan Islam dan teori kepemilikan dalam Islam, permasalahan kedua akan dianalisis dengan teori pembangunan hukum. Kajian ini akan diakhiri dengan kesimpulan.

Sistem Kewarisan dalam Islam

Para ahli hukum bersepakat bahwa hukum waris merupakan seperangkat kaidah yang mengatur cara peralihan harta kekayaan pewaris kepada ahli waris. Para ahli fiqh yang mengkaji tentang waris menamakannya ilmu Mawaris atau ilmu²

Hukum kewarisan dalam Islam memiliki corak tersendiri yang membedakannya dengan hukum kewarisan yang lain. Adapun asas-asas kewarisan dalam Islam yaitu³ :

1. Asas ijbari adalah peralihan harta seseorang yang telah meninggal dunia kepada yang masih hidup berlaku dengan sendirinya. Pewaris harus menyerahkan 2/3 hartanya kepada ahli waris, sedangkan 1/3 sisanya

² Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al -Qur'an* (Jakarta: Tintamas, 1982).h.1

³ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam* (Jakarta: Kencana, 2008).h.17-33

dapat diwasiatkan kepada pihak yang dikehendaki pewasiat.

2. Asas bilateral yaitu setiap orang baik laki-laki atau perempuan berhak mewarisi dari kedua belah pihak kekerabatan. Prinsip ini terdapat dalam surat An-Nisa' ayat 7,11,12 dan 176 bahwa setiap orang berhak menerima harta warisan dari dua sumber yaitu garis keturunan bapak dan ibunya.
3. Asas individual artinya harta warisan dapat dibagikan dan dimiliki oleh setiap ahli waris secara perseorangan. Setiap ahli waris berhak atas bagian yang didapatnya sebagaimana ia mempunyai kemampuan untuk melaksanakan kewajiban dan juga menerima apa yang menjadi haknya.
4. Asas Keadilan berimbang yaitu keseimbangan antara hak dan kewajiban, dan keseimbangan antara yang diperoleh dengan keperluannya. Perbedaan gender tidak menentukan hak seseorang dalam kewarisan, artinya sebagaimana pria, wanita pun mempunyai hak yang sama kuat untuk mendapatkan warisan.
5. Asas kewarisan hanya karena kematian, yaitu beralihnya harta seseorang kepada orang lain dengan sebuatan warisan hanya akan terjadi jika yang mempunyai harta meninggal dunia. Prinsip kewarisan akibat kematian ini mempunyai kaitan erat dengan asas ijbari.

Sistem Kewarisan Minangkabau

Adat Minangkabau mempunyai keunikan tersendiri dalam melaksanakan perkawinan serta menjalankan kehidupan keluarga. Dari keunikan tersebut muncul sturktur kemasyarakatan yang menimbulkan bentuk yang berbeda dalam hal kewarisan.⁴ Di antara asas-asas kewarisan adat Minangkabau adalah :

⁴ Iskandar Kamal, *Beberapa Aspek dari Hukum Kewarisan Matrilineal ke Bilateral di Minangkabau* (Padang: Center of Minangkabau Studies, 1988).h. 153

1. Asas Unilateral
Asas unilateral artinya pemberlakuan hak kewarisan hanya terhadap satu garis kekerabatan yaitu garis kekerabatan ibu. Harta pusaka diterima dari nenek moyang melalui garis ibu ke bawah, diteruskan ke bawah melalui anak, cucu perempuan.
2. Asas Kolektif
Artinya harta warisan tidak diwariskan kepada orang perorangan, tetapi suatu kelompok secara bersama-sama. Mengikuti asas ini, harta diperoleh oleh kaum dalam bentuk kesatuan yang tidak dibagi-bagi. Yang dimaksud adalah harta pusaka tinggi yang diteruskan secara kolektif, karena pada waktu nenek moyang menerimanya juga secara kolektif nenek moyang juga secara kolektif. Berbeda dengan harta pusaka rendah, masih dapat dikenal pemiliknya, karena diperoleh berdasarkan pencahariannya.
3. Asas keutamaan
Asas keutamaan mengandung makna bahwa dalam menerima harta pusaka terdapat tingkatan-tingkatan hak yang menyebabkan satu pihak lebih berhak dibanding yang lain dan selama yang berhak masih ada, maka yang lain belum akan menerimanya.

Suku Minangkabau memiliki ciri khas tersendiri dalam membagi harta peninggalan. Perbedaan ini dilatarbelakangi system kekeluargaan yang dianut masyarakatnya.⁵ Ciri-ciri sistem matrilineal dalam suku Minangkabau antara lain:

1. Keturunan mengikuti garis keturunan ibu;
2. Suku terbentuk mengikuti garis keturunan ibu;
3. Setiap orang harus menikah dengan orang yang di luar sukunya (eksogami);

⁵ Iskandar Kamal, *Beberapa Aspek dari Kewarisan Matrilineal ke Bilateral di Minangkabau* (Padang: Center of Minangkabau Studies, 1988). h.160

4. Kekuasaan dalam suku berada di tangan bundo kanduang⁶ dan mamak⁷
5. Pernikahan bersifat sumando bertandang, yaitu suami yang mengunjungi rumah isteri;
6. Hak-hak dan pusaka diwariskan oleh mamak kepada keponakannya yaitu saudara.⁸

Secara garis besar terdapat 2 macam harta pada masyarakat Minangkabau. Kedua jenis harta ini memiliki perbedaan baik dari segi asal usul harta dan tata cara pembagian harta tersebut :

1. Harta puska rendah (harta pencarian): merupakan harta pencarian suami isteri selama dalam ikatan perkawinan. Terhadap harta ini dibagi menurut ilmu faraidh.⁹
2. Harta pusaka tinggi merupakan harta yang diperoleh secara turun temurun untuk dimiliki secara kolektif oleh para ahli waris dari beberapa generasi ke generasi. Harta tersebut sampai sekarang menjadi kabur asal usulnya.¹⁰ Terhadap harta inilah yang diterapkan ketentuan waris adat. Ciri-ciri harta pusaka tinggi adalah : 1) tidak dapat diketahui secara pasti asal usulnya; 2) dimiliki oleh masyarakat suku Minangkabau secara bersama-sama untuk kepentingan bersama; 3) tidak dapat berpindah tangan ke luar dari masyarakat suku Minangkabau yang memilikinya kecuali bila dilakukan oleh masyarakat tersebut atas kesepakatan bersama.

⁶ Bundo Kanduang adalah pemimpin wanita di Minangkabau, yang menggambarkan sosok seorang perempuan bijaksana yang membuat adat Minangkabau lestari semenjak zaman sejarah Minanga Tamwan hingga zaman adat

⁷ Mamak adalah saudara laki-laki dari ibu. Dalam sistem kekerabatan Minangkabau mamak memiliki tanggung jawab yang besar terhadap keberlangsungan kemenakannya.

⁸ Muhammad Rajab, *Sistem Kekerabatan Minangkabau* (Padang: Center Of Minangkabau Studies, 1969).h.17

⁹ Amir Syarifuddin , *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau.* (Jakarta: Gunung Agung, 1984).h.217

¹⁰ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau.*(Jakarta, Gunung Agung,1984). h. 216

Kedudukan harta pusaka tinggi ini menempati posisi yang tinggi, sebagai pegangan hidup anak dan kemenakan¹¹, yang mencakup tanah ulayat, rumah gadang, sawah. Sedangkan menurut Rasyid Manggis, harta pusaka tinggi adalah hutan tinggi yang disebut ulayat, termasuk juga hutan, padang, gunung, bukit, danau, rawa, lembah serta sungai¹²

Pewarisan harta pusaka tinggi berkaitan erat dengan system kekerabatan matrilineal yang menjadi tata cara pelaksanaan kewarisan, yang dikenal dengan sebutan “adaik nan sabana adaik” (adat yang sebenarnya) yang harus dijalankan. Pewarisan didasarkan pada garis keturunan pihak ibu atau perempuan. Kewenangan untuk mengatur harta pusaka tinggi dipegang oleh perempuan tertua dari garis keturunan ibu yang disebut *amban paruik* (suatu keluarga besar atau family) yang bertugas melindungi, mengembangkan dan mengawasi harta pusaka tinggi ini di bawah wewenang mamak, mamak penghulu atau mamak kepala suku¹³

Acceptabilitas Hukum Islam terhadap Sistem Kewarisan Adat Minangkabau

Pembahasan masalah hukum perlu dikaji dari berbagai aspek. Aspek yang harus menjadi titik perhatian utama adalah keberadaan Urf sebagai sumber hukum, serta teori kepemilikan dalam Islam antara lain pemilikan bersama, kesepakatan bersama dan tidak memakan hak orang lain secara batil.

1. Urf sebagai sumber Hukum

Hukum Islam mempunyai karakter yang universal dan dinamis karena sejarah penetapan dan perkembangannya

¹¹ Idrus Hakimi, *Pegangan Penghulu, Bundo Kandung Dan Pidato Dua Pasambahan Adat Di Minangkabau* (Bandung: Remaja Karya, 1978).h.53

¹² M. Rasyid Manggis, *Minangkabau, Sejarah Singkat Dan Adatnya* (Padang: Sridarma, 1971).

¹³ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. (Jakarta, Gunung Agung, 1984).h. 229

sangat memperhatikan tradisi, sosiokultur, dan tempat masyarakat sebagai subjek sekaligus objek hukum. Para mujtahid dalam menetapkan hukum tidak mengesampingkan tradisi, kondisi dan kultur masyarakatnya.

Karakteristik hukum Islam adalah syumul (universal) dan waqiyah (kontekstual) karena dalam sejarah penetapan dan perkembangannya sangat memperhatikan tradisi, kondisi (sosiokultural) dan tempat masyarakat sebagai objek (khitab), dan sekaligus subjek (pelaku, pelaksana) hukum. Para Imam mujtahid dalam menetapkan hukum (fiqh) juga sangat konsen terhadap tradisi, kondisi dan kultur masyarakat setempat.¹⁴

Tradisi, sosilkultur dan tempat merupakan faktor yang mempengaruhi terbentuknya hukum. Oleh karena itu perhatian kepada ke tiga unsur itu tidak dapat diabaikan. Tujuan utama syari'at Islam adalah untuk kemaslahatan manusia. Dikemukakan oleh as-Syatiby dengan konsep masalah, tujuan tersebut dapat terealisasi. Syari'at Islam akan akrab. Membumi dan diterima di tengah kehidupan masyarakat yang plural tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya, sehingga dengan metode 'urf dapat memecahkan persoalan kehidupan. Sebagai salah satu metode *ushul fiqh*, 'urf dapat memberikan penjelasan lebih rinci tanpa melanggar al-Qur'an dan as-Sunnah.¹⁵

Para ulama sepakat bahwa 'urf yang dapat dijadikan dasar hujjah adalah 'urf yang shohih karena 'urf tersebut tidak bertentangan dengan syara'. Ulama Malikiyah terkenal dengan pernyataannya bahwa amal ulama Madinah dapat dijadikan hujjah. Demikian juga ulama Hanafiyah menyatakan bahwa ulama Kufah dapat dijadikan hujjah. Hanafiyah juga bnayak

¹⁴ Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh Al-Islami*, II, vol. II (Beirut: Dar el- Fikr al-Mu'ashir, 2004).

¹⁵ Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh Al-Islami*, II, vol.II(Beirut : Dar el-Fikr al-Mu'ashir, 2004).

menerapkan 'urf dalam menetapkan hukum Islam, seperti dalam jual beli.

Imam Syafi'i yang terkenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadid*-nya. Suatu kejadian yang sama, tetapi beliau menetapkan hukum yang berbeda pada waktu beliau masih berada di Mekah (*qaul qadim*) dengan setelah beliau berada di Mesir (*qaul jadid*). Hal ini menunjukkan bahwa ke tiga mazhab tersebut berhujjah dengan 'urf. Selama kebiasaan tersebut tidak bertentangan dengan syara' dan membawa kemaslahatan bagi masyarakat, maka 'urf dapat dijadikan hujjah dalam kehidupan.¹⁶

Pewarisan harta pusaka tinggi dengan asas kolektif unilateral, sedangkan pewarisan menurut hukum Islam menganut prinsip individual bilateral sepintas terlihat bertentangan. Jika dianalisis dengan teori Urf, bahwa tradisi pewarisan harta pusaka tinggi dengan sistem kekerabatan matrilineal ini dapat diterima dan tidak bertentangan dengan syari'at Islam. Sebagaimana kaidah 'urf:

الثابت بالعرف كالثابت بالناس¹⁷

Sesuatu yang ditetapkan dengan 'urf seperti hukum yang ditetapkan dengan *nash* selama tidak bertentangan dengan syara'.

Maksud kaidah ini bahwa sesuatu ketentuan berdasarkan 'urf jika tidak bertentangan dengan *nash* baik Al-Qur'an dan al-Hadits dan tidak menyebabkan kemafsadatan dan kesulitan adalah sama mengikatnya seperti penetapan hukum berdasarkan *nash*.

Pendapat ini sejalan dengan pemikiran Khalil Abdul Karim yang menunjukkan bahwa 'urf merupakan dasar

¹⁶ Al-Bughra, *Atsar Al-Adillah al-Mukhtalafah Fiha Fi al-Fiqh al-Islamy*, vol. III (Damaskus: Dar el-Qalam, 1999).h.220

¹⁷ Abd. Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Al- Fiqh* (Mesir: Al-haramain, 2004).h. 90

hukum. Menurut Khalil, ajaran Islam bukan murni tanpa ada latar belakang budaya, namun Islam datang merespon tradisi Arab pra-Islam.¹⁸ Atau dapat dikatakan bahwa budaya Arab adalah bahan baku Islam. Maksudnya syari'at Islam pada awal-awal Islam merupakan tata aturan yang ditetapkan disesuaikan dengan situasi dan kondisi pada masa itu. Syariat tersebut tidak statis, yang statis hanya wahyu yang tertulis dalam Al-Qur'an. Penafsiran terhadapnya terus berubah sesuai situasi dan perkembangan masyarakat.¹⁹

2. Pemilikan bersama

Pemilikan bersama di antara ahli waris terhadap harta warisan terbatas dalam lingkungan tertentu yaitu di kalangan keluarga yang tinggal dalam satu rumah, bukan berarti pemilikan bersama keseluruhan ahli waris. Dalam pembatasan pengertian tersebut, setiap anggota dalam rumah walaupun secara individual tidak diadakan pembagian, namun setiap anggota telah merasakan hak masing-masing atas harta warisan tersebut. Dalam bentuk ini, setiap anggota yang sudah mukallaf menyadari akan haknya dalam harta warisan itu dan masing-masing menginginkan harta itu dimiliki bersama.²⁰

Dintinjau dari segi hubungan antara anggota dengan anggota lainnya yang menyangkut harta bersama itu, bentuk pemilikan seperti ini sama dengan bentuk serikat dalam pemilikan yang di kalangan ulama fikih disebut serikat milik. Perserikatan itu sudah terjelma di antara ahli waris dengan beralihnya hak kepada semua ahli waris sebagai akibat kematian pewaris. Dalam kitab fiqh serikat atau

¹⁸ Siti Mahmudah, *Historisitas Syari'ah, Kritik Relasi Kuasa Khalil Abd. Al-Karim* (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2016).h.8

¹⁹ Siti Mahmudah, *Historisitas Syari'ah, Kritik Relasi Kuasa Khalil Abd. Al-Karim* (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2016).h.11

²⁰ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau, 1 st ed.*(Jakarta: Gunung Agung, 1984).h. 313.

pemilikan bersama dalam pewarisan ini disebut serikat ijbari, artinya serikat berlaku dengan sendirinya.²¹ Serikat ini tidak memerlukan akad atau perikatan secara formal di antara anggotanya untuk berserikat.

Bentuk kepemilikan bersama terhadap harta warisan dapat ditemukan contohnya dalam al-Qur'an yaitu beberapa orang saudara dari pewaris yang *kalalah* mendapat 1/3 bagian dan mereka berserikat dalam 1/3 bagian itu.²² Kepemilikan bersama dalam pengertian ini, bila dihubungkan dengan asas individual yang dikehendaki hukum kewarisan Islam tentu maksudnya berlaku sampai diadakan pembagian di kalangan ahli waris yang berserikat itu. Selama belum nyata diadakan pembagian, maka bentuk kepemilikan bersama tetap berlaku.

Dalam al-Qur'an tidak dijelaskan adanya keharusan untuk segera mengadakan pembagian warisan dan juga tidak ada petunjuk kapan seharusnya dibagi. Sebaliknya ada petunjuk untuk tidak segera membagi warisan, sebelum menyelesaikan hutang dan wasiat pewaris. Walaupun ada ketentuan tentang bagian masing-masing dalam al-Qur'an, namun jumlah secara pasti belum dapat ditentukan sebelum selesainya pembayaran hutang dan penyerahan wasiat dari pewaris.

Di kalangan ulama fikih, terdapat dua aliran dalam masalah peralihan hak dari pewaris kepada ahli waris. Pertama berpendapat bahwa hak warisan pindah kepada ahli waris semata karena kematian pewaris, bahkan ada yang mengatakan hak itu telah pindah pada saat sakit yang membawa kepada kematian. Ahli waris yang telah menerima hak ini secara bersama-sama berkewajiban membayarkan hutang dan wasiatnya. Dengan selesainya kedua tugas tersebut

²¹ A. Rahman al Jazizi, *Kitab Fiqh 'Ala Mazahib Al-Arba'ah*, III (Kairo: Maktabah Tijariyah Kubra, 1969). Jilid III, h. 68

²² Lihat. Surat An-Nisa ayat 12.

baru secara pasti dapat diketahui jumlah hak ahli waris untuk dibagikan kepada masing-masing ahli waris tersebut.²³

Pendapat kedua menyatakan bahwa hak pindah kepada ahli waris bila telah diselesaikan hutang dan wasiat dari pewaris. Sebelum adanya penyelesaian itu hak kewarisan masih belum ada dan belum nyata. Menurut pendapat ini ada perbedaan antara harta peninggalan dengan harta warisan. Harta warisan adalah harta peninggalan yang telah dimurnikan dari tersangkutnya hak orang lain di dalamnya seperti hutang dan wasiat dari yang punya harta.²⁴

Berdasarkan kedua pendapat yang berbeda ini, pembagian warisan secara nyata belum dapat dilakukan selama dalam harta peninggalan itu masih terdapat hak orang lain. Tentang sejauh mana usaha tidak membagi itu dapat dipertahankan, tergantung pada sejauh mana harta peninggalan itu tidak terlibat padanya hak orang lain. Maka, untuk menjaga hak orang lain, semakin lama dipertahankan tidak membagi harta adalah semakin baik, sepanjang itu pula berlaku pemilikan bersama.

3. Kerelaan Bersama

Apakah kerelaan bersama menyalahi prinsip umum? Apakah kerelaan bersama untuk tidak membagi harta dan kerelaan bersama untuk menggunakan hak itu menurut perincian yang tidak sama dengan petunjuk hukum Faraid? Sejauh mana kerelaan dapat mempengaruhi prinsip hukum dapat dipahami dari uraian berikut. Sejauh yang menyangkut hak Allah, kerelaan hamba tidak mempunyai pengaruh apa-apa terhadap hukum yang ditentukan Allah. Hal ini terlihat dalam contoh dibawah ini:

²³ As-Siba'I, *Al- Ahwal as-Syakhshiyah* (Damaskus: Mudiriyatu al-Kutub, 1971).h.780

²⁴ Yusuf Musa, *At-Tirkah Wa Miras Fi Syariati al-Islamiyyah* (Cairo: Dar al-Ma'rifah, 1960).h.103

Sesudah Allah menjelaskan wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi pada surat An-Nisa ayat 22, 23, dan awal ayat 24; pada kelanjutan ayat 24 itu Allah menyatakan boleh mengawini wanita lainnya. Jika telah bercampur dengan istri itu, suami harus memberikan kepadanya mas kawin yang telah ditetapkan. Diujung ayat 24 tersebut dijelaskan Allah bahwa bila telah ada perdamaian dan suka sama suka diantara kedua belah pihak, maka suami boleh tidak membayar maskawin itu. Dari penjelasan ayat tersebut nyatalah bahwa kewajiban memberi maskawin kepada isteri, terhidar bila telah ada persetujuan bersama atas dasar suka sama suka diantara kedua belah pihak.

Dalam An-Nisa ayat 4 Allah memerintahkan seseorang suami untuk memberikan mahar kepada istrinya sebagai suatu pemberian perkawinan. Tetapi bila si istri merelakan sebagian dari padanya, maka suami boleh mengambilnya. Dengan demikian kerelaan besar artinya dalam pelaksanaan hukum wajibnya mahar.

Dari beberapa contoh di atas yang kasusnya hampir bersamaan, jelas terlihat bahwa batas antara wajib dengan tidak wajibnya mahar itu tergantung pada kerelaan istri yang berhak atas mahar itu. Paham kebalikannya (*mafhum mukalafah*) ialah berdosa suami yang tidak membayar mahar tersebut bila tidak direlakan oleh isteri, karena yang demikian berarti suami memakan hak yang telah menjadi hak istri. Hal ini suami yang tidak mencukupi mahar isterinya karena telah direlakan isterinya, tidak dapat dianggap makan hak istri secara batil.

Dalam ayat-ayat yang dicontohkan di atas nyata sekali bagaimana Allah memandang tinggi nilai kerelaan pihak-pihak, dalam hubungannya dengan hukum, sejauh menyangkut hak hamba. Begitu pula dalam hadis-hadis Nabi terlihat contoh pengaruh kerelaan dalam penetapan suatu hukum.

Dalam memberikan penjelasan terhadap keharusan berwasiat bagi orang tua dan karib kerabat sebagaimana dinyatakan Allah dalam surat AL-Baqarah ayat 180, Nabi menyatakan: “tidak boleh wasiat untuk ahli waris”. Tujuan hadis ini ialah untuk pemerataan dalam mendapatkan harta peninggalan. Ahli waris telah ada haknya secara pasti berdasarkan surat An-Nisa ayat 11, 12 dan 176. Maka ayat 180 surat Al-Baqarah itu berlaku untuk selain ahli waris. Dengan adanya hadis tersebut, maka wasiat tidak berlaku lagi untuk ahli waris. Tetapi ada dinukilkan di ujung hadis Nabi itu ucapan Nabi : “kecuali bila ahli waris merelakannya”. Dalam hal ini tidak bolehnya wasiat melebihi 1/3 dari harta peninggalan, dinukilkan pula penjelasan Nabi bahwa wasiat dapat lebih dari 1/3 bila telah disetujui oleh ahli waris.

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa hukum yang menyangkut hubungan kehartaabendaan antara seorang hamba dengan hamba yang lain sejauh yang mengenai hak hamba secara murni, ditentukan oleh kerelaan pihak hamba yang bersangkutan, selama tidak ada larangan yang jelas dari Allah tentang itu.

4. Tidak Memakan Hak Orang Lain Secara Batil

Usaha penyelesaian pembagian harta warisan tergantung pada kemauan bersama ahli waris sebagai pemilik harta. Kesepakatan ahli waris sangat menentukan apakah harta itu akan dibagi atau tidak. Jika di bagi kapan dilaksanakan pembagiannya. Semua ahli waris dapat bersepakat untuk tidak membagi harta warisan selama mereka menghendaknya, karena hak waris tersebut adalah hak mereka. Mereka dapat menggunakan hak tersebut atau tidak.²⁵

Sebagai harta serikat, setiap anggota dapat bertindak atas harta itu bila telah disetujui oleh pihak lain atau atas kuasa

²⁵ Abdullah Ali Husen, *Al-Muqaranat at-Tasyri'iyah*, IV (Chairo: Isa al-Bab, 1949),h.147

dari anggota serikat yang lain. Setiap anggota tidak dapat bertindak sendiri-sendiri karena dalam harta itu ada hak pihak lain. Pemilikan bersama harta warisan di Minangkabau dapat dihubungkan kepada serikat milik sebagaimana yang telah disebutkan. Sejauh mana pelaksanaannya sesuai dengan ketentuan serikat milik itu dapat dilihat dari kenyataan yang berlaku.²⁶

Pertama, bahwa kepemilikan bersama itu berlaku di kalangan sesama ahli waris yang sah menurut syara'. Pemilikan bersama pada tahap awal berlaku secara ijbari atau dengan sendirinya disebabkan oleh kematian pewaris. Dalam hal ini cara pemilikan bersama itu dapat dibenarkan selama masing-masing pihak menyadari akan haknya.

Kedua, bahwa pemilikan bersama itu adalah kemauan bersama ahli waris yang sudah menjadi tradisi pada adat Minangkabau. Ketiga, dari segi penggunaan harta bersama, jelas bahwa harta tersebut digunakan untuk kepentingan semua ahli waris yang berhak, bahwa harta bersama diurus dan diusahakan oleh waris atau anggota keluarga yang tertua yang dalam hal ini pada umumnya adalah ibu. Bila kenyataan tersebut dihubungkan kepada kehidupan keluarga atau ahli waris dalam keluarga yang kompak dalam satu rumah tangga, dapat dikatakan bahwa harta yang dimiliki bersama ahli waris dimanfaatkan bersama oleh seluruh ahli waris yang berhak. Ini berarti bahwa seluruh ahli waris telah menerima haknya sesuai dengan kebutuhannya.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa harta warisan di Minangkabau, dimiliki bersama atas kesepakatan bersama ahli waris dan dipergunakan untuk kepentingan bersama semua pihak yang berhak. Tidak mungkin dalam

²⁶ Kamaluddin ibn al-Humam, *Fathul Qadir*, vol. IV (Mesir: Mustafa al-Bab, 1970).h. 152

kenyataan seperti ini ada tindakan memakan harta orang lain secara batil.²⁷

Relevansi Hukum Kewarisan Minangkabau dengan Dinamika Hukum Waris di Era Modern

Ditemukannya persamaan dan perbedaan tentang konsep harta warisan adat Minangkabau dengan Kompilasi Hukum Islam sebagaimana penelitian Adep Devage Prasna,²⁸ dapat dipahami bahwa harta pusaka rendah memiliki kesamaan sebagaimana diatur dalam Pasal 171 huruf e, dan pewarisannya menggunakan konsep faraidh. Sistem kolektif memiliki kesamaan dengan Pasal 183 dan 189 KHI, sedangkan harta pusaka tinggi bukan harta warisan karena tidak dimiliki secara utuh oleh perorangan dalam suatu kaum.

Menurut Yaswirman, jika ahli waris tetap menjaga keutuhan harta pusaka rendah dengan tidak dijual atau tidak dibagi-bagi, lalu kemudian hari diwariskan kepada generasi berikutnya secara terus menerus sehingga sulit menelusurinya, maka harta tersebut beralih menjadi harta pusaka tinggi.²⁹ Terhadap harta pusaka rendah yang tidak diwariskan secara faraidh, tidak dibagi dan tidak dijual, maka tidak tertutup kemungkinan pembagiannya menurut kesepakatan ahli waris, maka harta tersebut dapat dijadikan kepunyaan bersama, milik keluarga matrilineal. Tentunya jika tidak ada penolakan dari anak laki-laki terhadap tindakan orang tuanya yang mewariskan harta untuk dimiliki bersama secara kolektif menurut garis matrilineal.

Pewarisan kolektif dengan dasar kesepakatan ini memiliki persamaan dengan pasal 183 dan 189 (1) KHI

²⁷ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta Gunung agung, 1984). h.316

²⁸ Adeb Davega Prasna, "Pewarisan Harta Di Minangkabau Dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam," *Kordinat* Vol. XVII No.1 (April 2018): h. 47.

²⁹ Yaswirman, *Hukum Keluarga Karakteristik Dan Prospek Doktrin Islam Dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*, 1st ed., vol. 1 (Jakarta: Rajawali Press, 2013).h. 155

Pasal 183 KHI : para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya. Sedangkan Pasal 189 KHI

1. mengatur bahwa jika harta warisan yang akan dibagi berbentuk lahan pertanian yang luasnya kurang dari 2 hektar, sebaiknya dipertahankan kesatuannya agar dapat dimanfaatkan untuk kepentingan bersama para ahli waris
2. jika ayat (1) pasal ini tidak memungkinkan karena ada di anatra ahli waris yang membutuhkan uang, maka sebaiknya lahan tersebut dibeli oleh ahli waris yang lain dalam keluarga tersebut

Dapat dipahami bahwa Kompilasi Hukum Islam juga menganut filosofi menjaga keutuhan harta warisan. Selaras dengan asas kolektif dalam pembagian harta warisan sebagaimana berlaku dalam sistem kewarisan matrilineal di Minangkabau. Penerapan asas kolektif dalam KHI ini tentu disesuaikan dengan situasi dan kondisi objek harta warisan, sepanjang adanya kesepakatan dan memberikan kemaslahatan kepada ahli waris. Namun kata kuncinya terletak pada kesepakatan para ahli waris apakah tetap ingin membagi atau mempertahankan keutuhannya.

Sukris Sarmadi berpendapat bahwa alasan yang memungkinkan dalam KHI untuk membagi waris dengan cara damai adalah *pertama*, jika ahli waris menyadari bagiannya menurut hukum materil Islam, sementara ada saudaranya yang mendapat bagian yang lebih kecil, sedangkan ia dalam kondisi yang sangat membutuhkan. *Kedua* ulama faraidh membolehkan takharruj berupa perjanjian ahli waris mengundurkan diri dari haknya terhadap harta waris.³⁰

Dikaitkan dengan teori pembangunan hukum menurut Mukhtar Kusumaatmaja, bahwa hukum harus dijadikan instrument untuk melakukan pembaruan masyarakat (*law as a*

³⁰ Sukris Sarmadi, *Hukum Waris Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2013),h. 33-36

tool of social engenering)³¹ dan hukum merupakan kaidah social yang berperan mengatur pergaulan dalam masyarakat, serta hukum mempunyai hubungan timbal balik dengan penguasa.

Fenomena dewasa ini bahwa sebagian besar orang tua membagi harta warisan kepada anak-anaknya dengan cara hibah yang diperhitungkan sebagai warisan. Namun terhadap rumah yang ditempati orang tua (rumah tua) tidak diwariskan, dan tidak boleh dijual. Kebiasaan ini mengandung filosofi bahwa rumah tersebut menjadi tempat berkumpul seluruh anggota keluarga tersebut. Di samping itu, jika ada salah satu dari anak-anak mereka yang membutuhkan rumah tempat tinggal, dapat bermusyawarah dengan saudara-saudaranya untuk memanfaatkan rumah tersebut.

Di satu sisi tindakan tidak membagi rumah tua sebagai warisan mengandung kemaslahatan bagi semua pihak, namun di sisi lain terkandung ketidakjelasan status kepemilikannya. Dan jika rumah tersebut tidak ada yang menempati, maka rumah tersebut tidak ada yang merawat, bahkan rusak.

Mengacu kepada Pasal 183 dan 189 KHI, harta yang tidak dibagi tersebut dapat disepakati pemanfaatannya, bahkan dapat dikembangkan dengan cara ahli waris dapat bersepakat menyerahkan harta waris yang menjadi bagiannya untuk merawat, menambah dan mengembangkan harta yang tidak dibagi tersebut untuk dijadikan harta keluarga besar yang dapat dipergunakan secara bergantian oleh anggota keluarga besar tersebut sesuai dengan kesepakatan bersama. Seperti menyerahkan kebun yang menjadi bagiannya menjadi harta keluarga besar, sehingga bisa dijadikan sumber pencaharian bagi saudaranya sekaligus dapat memelihara rumah tersebut, tidak rusak dan bahkan berkembang menjadi asset yang bernilai ekonomi milik keluarga besar tersebut.

Dapat dipertegas bahwa Pasal 183 dan 189 KHI dapat dikembangkan dengan konsep bahwa para ahli waris dengan

³¹ Muchtar Kusumaatmaja, *Hukum Dan Pembangunan* (Bandung: Alumni, 2002).h.25

kerelaannya dapat menyerahkan harta warisan yang menjadi bagiannya atau menghibahkan sebagian penghasilannya untuk dijadikan harta pusaka bersama, guna memelihara dan mengembangkan harta warisan yang tidak dibagi.

Penutup

Sistem pewarisan di Minangkabau dapat diterima dalam sistem pewarisan Islam, baik mengenai harta pusaka rendah maupun pusaka tinggi. Harta pusaka rendah diterapkan ketentuan faraidh, sedangkan harta pusaka tinggi diterapkan sistem matrilineal kolektif unilateral. Penerapan sistem matrilineal kolektif unilateral ini sejalan dengan teori *'urf*, teori fiqh mawaris dan teori kepemilikan harta dalam Islam.

Relevansi hukum kewarisan di Minangkabau dengan dinamika hukum waris di era modern bahwa terdapat kesamaan antara sistem pewarisan harta pusaka rendah di Minangkabau dengan KHI, yaitu sama-sama mengikuti ketentuan faraidh. Adanya kesamaan filosofis dalam menerapkan asas kolektif dengan Pasal 183 dan 189 KHI. Namun melihat perkembangan pola pewarisan era modern ini, perlu mengkonstruksi /mengembangkan pasal 189 KHI terhadap harta waris yang tidak dibagi, yaitu para ahli waris dengan kerelaannya dapat menyerahkan harta warisan yang menjadi bagiannya atau menghibahkan sebagian penghasilannya untuk dijadikan harta pusaka bersama, guna memelihara dan mengembangkan harta warisan yang tidak dibagi.

Daftar Pustaka

- A. Rahman al Jazizi. *Kitab Fiqh 'Ala Mazahib Al-Arba'ah*. III. Kairo: Maktabah Tijariyah Kubra, 1969.
- Abd. Wahab Khalaf. *Ilm Ushul Al- Fiqh*. Mesir: Al-haramain, 2004.
- Abudullah Ali Husen. *Al-Muqaranat at-Tasyri'iyah*. IV. Chair: Isa al-Bab, 1949.

- Adeb Davega Prasna. "Pewarisan Harta di Minangkabau dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam." *Kordinat* Vol. XVII No.1 (April 2018): 29–64.
- Al-Bugha. *Atsar Al-Adillah al-Mukhtalafah Fiha Fi al-Fiqh al-Islamy*. Vol. III. Damaskus: Dar el-Qalam, 1999.
- Amir Syarifuddin. *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana, 2008.
- — —. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. 1st ed. Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- As-Siba'I. *Al- Ahwal as-Syakhshiyah*. Damaskus: Mudiriyatu al-Kutub, 1971.
- Hazairin. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Idrus Hakimi. *Pegangan Penghulu, Bundo Kandung Dan Pidato Dua Pasambahan Adat Di Minangkabau*. Bandung: Remaja Karya, 1978.
- Iskandar Kamal. *Beberapa Aspek Dari Hukum Kewarisan Matrilineal Ke Bilateral Di Minangkabau*. Padang: Center of Minangkabau Studies, 1988.
- Kamaluddin ibn al-Humam. *Fathul Qadir*. Vol. IV. esir: Mustafa al-Bab, 1970.
- Linda Firdawaty. "Pewarisan Harta Pusaka Tinggi Kepada Anak Perempuan Di Minang Kabau dalam Perspektif Perlindungan Terhadap Perempuan Dan Hukum Islam." *Asas 10* (2018): 81–93.
- M. Rasyid Manggis. *Minangkabau, Sejarah Singkat dan Adatnya*. Padang: Sridarma, 1971.
- Muchtar Kusumaatmaja. *Hukum Dan Pembangunan*. Bandung: Alumni, 2002.

- Muhammad Rajab. *Sistem Kekerabatan Minangkabau*. Padang: Center Of Minangkabau Studies, 1969.
- Siti Mahmudah. *Historisitas Syari'ah, Kritik Relasi Kuasa Khalil Abd. Al-Karim*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2016.
- Sukris Sarmadi. *Hukum Waris Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2013.
- Wahbah Zuhaili. *Ushul Fiqh Al-Islami*. II. Vol. II. Beirut: Dar el- Fikr al-Mu'ashir, 2004.
- Yaswirman. *Hukum Keluarga Karakteristik Dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*. 1st ed. Vol. 1. Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Yusuf Musa. *At-Tirkah wa Miras Fi Syariati al-Islamiyyah*. Cairo: Dar al-Ma'rifah, 1960.

PROGRES HUKUM Keluarga Islam

di Indonesia *pasca* Reformasi

Buku ini mengklasifikasi artikel-artikel yang termuat ke dalam tiga kategori: dimensi hukum nasional, dimensi fiqih Islam, dan dimensi tradisi. Masing-masing artikel dari para penulis dimasukkan ke dalam tiga poin utama tersebut. Pada dimensi hukum nasional, hukum keluarga Islam dilihat dalam konteks hukum positif. Pada dimensi Fiqih Islam, hukum keluarga Islam dilihat dalam kaitannya dengan pemahaman keagamaan (Islam), dan sesekali dalam kaitannya dan perbandingannya dengan hukum positif/nasional. Pada dimensi tradisi, hukum keluarga Islam dilihat dalam konteks perkembangan tradisi dan adat yang berkembang di masyarakat Indonesia.



Dalam bunga rampai berjudul "Progres Hukum Keluarga Islam di Indonesia Pasca Reformasi : Dimensi Hukum, Fiqih Islam, dan Kearifan Lokal", ini merupakan salah satu bagian dari wacana perkembangan hukum keluarga dalam sejarah pemikiran Islam. Pada bagian pertama, dimensi hukum nasional menjadi topik utama. Para penulis melihat hubungan hukum keluarga dalam konteks ketahanan ekonomi keluarga, pencatatan pernikahan dalam peraturan Menteri Agama, reformulasi ketentuan talak di pengadilan agama, kekuasaan Pengadilan Agama, hak dan kewajiban suami-istri di depan peraturan perundang-undangan, ekonomi syariah, dan kebijakan dispensasi perkawinan.

Prof. Dr. M. Arskal Salim, GP., M.Ag.

(Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Kementerian Agama Republik Indonesia)

Terbitnya buku antologi berjudul Progres Hukum Keluarga Islam ini merupakan perwujudan dan keinginan ADHKI (Asosiasi Dosen Hukum Keluarga Islam) yang berkomitmen untuk menganalisa dan mengelaborasi persoalan-persoalan hukum Islam di Indonesia dari tinjauan berbagai aspek. ADHKI yang merupakan perkumpulan para akademisi dan cendekiawan muslim di Indonesia, nampaknya berkeinginan untuk memberikan manfaat terbaik bagi semua kalangan khususnya praktisi, akademisi dan para pecinta ilmu pengetahuan.

Dr. H. Yasardin, S.H., M.Hum.

(Hakim Agung Kamar Agama Mahkamah Agung Republik Indonesia)



Distributor buku, Penerbit & Percetakan

THE BEST SOLUTION

☎ 0851-0052-5476 📞 0857-2902-2185

✉ istanaagency09@gmail.com | percetakanistana08@gmail.com

🌐 www.istanaagency.com

ISBN 978-623-7313-72-4



9 786237 313724