

# MENAKAR RUU KKG DARI PERSPEKTIF KAJIAN HUKUM ISLAM

Agus Moh. Najib

Fak. Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## Abstract

*The Draft Law on Gender Equality is an early draft at the socialization stage, still to receive inputs from the society. However, there have been many negative responses and many Islamic groups reject it wholesale. Their argument inter alia, is that the draft law is secular in nature and is thus contradictory to fundamentalist Islamic teachings and law. This article will attempt to discuss and position the draft law within the ambit of Islamic law. The general conclusion is that while most of the ideas contained within the draft law is much in line with the principles of Islamic law, several articles which conflict with Islamic law need to be revised and changed. The shortcomings and errors within the draft law are indeed in need of criticism, but it should not be a reason to reject the entire draft law.*

Kata Kunci: Hukum Islam, Perkembangan Masyarakat, RUU KKG

## I. Pendahuluan

Rancangan Undang-Undang Kesetaraan dan Keadilan Gender (RUU KKG) yang dibuat oleh Biro Perundang-Undangan Sekretariat Jenderal DPR pada dasarnya masih merupakan draft awal yang saat ini berada di Komisi VIII DPR. Bahkan menurut salah seorang anggota DPR, draft tersebut belum resmi menjadi RUU yang siap untuk dikaji dan dibahas di sidang komisi. Menurutnya, rancangan tersebut baru merupakan draft yang masih dalam tahap sosialisasi untuk mendapat masukan dari seluruh elemen masyarakat.<sup>1</sup> Walaupun demikian, draft RUU tersebut ternyata mendapat reaksi masyarakat yang cukup luas, khususnya dari kelompok-kelompok yang berusaha menolaknya. Kelompok-kelompok tersebut memandang bahwa RUU KKG memuat

---

<sup>1</sup><http://www.indopos.co.id/index.php/arsip-berita-nasional/34-berita-nasional/24286-draft-ruu-kkg-belum-pernah-ada.html>

hal-hal yang kontroversial dan banyak bertentangan dengan ajaran Islam.

Kelompok-kelompok yang menolak RUU KKG tersebut antara lain memandang bahwa RUU tersebut tidak saja bertentangan dengan ajaran Islam tetapi juga budaya dan nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat Indonesia karena RUU tersebut hendak menyamakan peran (gender) secara total antara laki-laki dan perempuan. Kemudian secara umum muatan RUU KKG ini sangat *western-oriented* dan sekuler serta menghilangkan dimensi ibadah dan nilai-nilai budaya luhur dalam memandang relasi antara laki-laki dan perempuan, khususnya antara suami dan isteri. RUU KKG ini mereka pandang hanya merupakan proyek liberalisasi Islam di Indonesia yang perlu diwaspadai.<sup>2</sup>

Apabila dicermati, pandangan yang menolak secara total RUU KKG ini mengacu dan berpegang pada fikih dan pendapat para ulama dulu yang sudah dianggap mapan, sehingga adanya perbedaan apalagi perubahan yang menyangkut relasi antara laki-laki dan perempuan dianggap sebagai pendapat yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Tulisan singkat ini akan mengkaji RUU KKG dari perspektif kajian hukum Islam. Pembahasan diawali dengan apa sebenarnya yang disebut hukum Islam (fikih) dan bagaimana perubahan dapat diakomodasi dalam pemikiran hukum Islam. Pembahasan ini dimaksudkan supaya dapat digunakan sebagai kerangka untuk melihat posisi RUU KKG dalam kajian dan studi hukum Islam. Kemudian setelah itu tulisan ini akan berusaha melihat muatan RUU KKG dari perspektif hukum Islam.

## II. Hukum Islam dan Realitas Perkembangan Masyarakat

Hukum Islam, yang biasa juga disebut dengan fikih, pada dasarnya merupakan hasil dialektika antara nilai-nilai syariah yang ideal (*das sollen*, apa yang seharusnya) dengan norma kebiasaan masyarakat yang riil (*das sein*, apa adanya). Karena itu, fikih pada dasarnya sangat terikat dengan dunia ideal syariah dan juga dengan kebiasaan masyarakat yang riil, sehingga pada akhirnya fikih juga harus mempertanggungjawabkan

---

<sup>2</sup><http://arrahmah.com/read/2012/04/05/19219-mengapa-kita-menolak-ruu-kesetaraan-gender.html>. Lihat juga <http://arrahmah.com/read/2012/07/02/21361-ijtima-mui-putuskan-menolak-ruu-kkg-karena-tidak-mengacu-pada-nilai-religiusitas.html>

formulasinya dari dua sudut pandang tersebut, yaitu tuntutan secara ideal filosofis dan secara sosiologis. Secara filosofis, fikih harus memasukkan unsur idealita nilai-nilai syariah di dalamnya, sementara secara sosiologis, fikih harus memperhitungkan bahkan mengakomodasi kenyataan-kenyataan riil yang hidup dalam masyarakat.<sup>3</sup> Dengan demikian, posisi fikih adalah berada di antara syariah yang ideal dan kebiasaan riil yang ada dalam masyarakat.

Dialektika antara nilai-nilai syariah dan norma kebiasaan masyarakat ini terlihat dengan jelas pada fikih yang diformulasi oleh para imam mazhab terdahulu. Pada awal sejarah pembentukan fikih, misalnya, sering terjadi perbedaan pendapat antara *fuqahā`* Madinah pada satu sisi dan *fuqahā`* Kufah pada sisi yang lain. Perbedaan tersebut antara lain mengenai hak waris *dzawū al-arḥām* (anggota keluarga dari garis perempuan) ketika tidak ada *ahl al-furūd* dan *'ashābah*. Menurut *fuqahā`* Madinah, *dzawū al-arḥām* tidak akan pernah mendapat warisan, karena Al-Qur`an sendiri tidak secara khusus memberikan hak waris kepada mereka.<sup>4</sup> Sementara, *fuqahā`* Kufah berpendapat bahwa walaupun Al-Qur`an tidak secara tegas menyebut mereka, namun dengan mengakui adanya hak waris bagi kerabat perempuan yang termasuk *dzawū al-furūd* berarti Al-Qur`an secara implisit mengakui juga hak waris bagi orang-orang yang dihubungkan dengan kerabat perempuan tersebut, yaitu *dzawū al-arḥām*. Perbedaan pendapat tersebut dapat dimengerti mengingat masyarakat Madinah adalah masyarakat patrilineal, sehingga tidak mudah bagi mereka memberikan hak waris kepada orang-orang tersebut. Namun, tidak demikian bagi masyarakat Kufah. Kaum perempuan dalam masyarakat Kufah yang kosmopolitan mendapat penghargaan dan hak yang lebih baik, sehingga mereka dan kerabat yang melalui jalur mereka dianggap layak memperoleh warisan.<sup>5</sup> Apabila dicermati, kedua pendapat tersebut sama-sama merujuk pada Al-Qur`an, namun karena kondisi sosial budaya yang berbeda, maka menimbulkan pemahaman yang berbeda pula. Dengan kata lain, dalam

---

<sup>3</sup>Bandingkan Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Cet. 5 (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 15-17.

<sup>4</sup>Menurut Imam Malik, hal ini telah menjadi kesepakatan ulama Madinah. Mālik Ibn Anas, *al-Muwaththa`*, "27. Kitāb al-Farā'id, 12. Bāb Man lā Mīrātsa lah" (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 326.

<sup>5</sup>Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 48-49.

hal ini Al-Qur`an dipahami dan diinterpretasi dari sudut pandang keadaan sosial budaya setempat. Di sinilah terlihat sifat lokalitas dan historisitas dari bangunan fikih.

Sejalan dengan masalah di atas, adalah masalah wali bagi perempuan dalam akad perkawinan. Bagi *fuqahā`* Madinah, yang masyarakatnya masih teguh pada konsep-konsep hukum yang mempertahankan sistem kesukuan Arab, berlaku bahwa perkawinan merupakan hak prerogatif anggota keluarga laki-laki. Karenanya, tidak seorang perempuan pun di Madinah yang melakukan akad perkawinan sendiri, kecuali harus diserahkan kepada walinya. Sementara di Kufah, yang masyarakatnya bersifat heterogen yang terdiri dari berbagai ras, norma-norma kesukuan seperti itu terasa asing. Oleh karena itu, walaupun tetap menduduki posisi yang lebih rendah, kaum perempuan di Kufah dalam hal-hal tertentu mempunyai kewenangan atas dirinya, termasuk dalam hal perkawinan. Perempuan yang telah dewasa diperkenankan melakukan sendiri akad perkawinannya, tanpa harus menyertakan seorang wali (laki-laki) dengan syarat adanya *kafā`ah* (kesetaraan antara calon mempelai laki-laki dan perempuan). Bahkan, di samping dapat melakukan akad nikah sendiri, menurut Abu Hanifah (w. 150 H), salah satu tokoh *fuqahā`* Kufah, perempuan dewasa dapat menikahkan anaknya yang masih kecil atau menjadi wakil bagi orang lain untuk menikahkan.<sup>6</sup>

Begitu pula dalam hal laki-laki (*dzukūrah*) sebagai syarat untuk menjadi hakim. Walaupun mayoritas *fuqahā`* berpendapat bahwa sifat laki-laki merupakan syarat sah yang harus dimiliki oleh seorang hakim, namun Abu Hanifah sebaliknya berpendapat bahwa seorang perempuan dapat menjadi hakim dalam memutuskan perkara yang berkaitan dengan persengketaan harta benda. Bahkan Ibnu Jarir ath-Thabari (w. 310 H) pada masa berikutnya seiring dengan perkembangan zaman berpendapat bahwa perempuan dapat menjadi hakim secara mutlak, dalam arti dapat memutuskan perkara dalam masalah apapun.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>*Ibid.*, 30 dan 49, Muḥammad Ibn Ismā`il ash-Shan`ānī, *Subul as-Salām* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba`ah Musthafā al-Bābī al-Halabi wa Awlādūh, 1950), III: 120.

<sup>7</sup>Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid* (t.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), II: 344.

Dari beberapa contoh kasus di atas, dapat dilihat betapa kondisi sosial budaya mempengaruhi suatu produk pemikiran fikih (hukum Islam). Bukti yang paling jelas adalah pribadi Imam asy-Syafi'i (w. 204 H) sendiri, yang mempunyai *qawl qadīm* (pendapat lama) di Bagdad dan *qawl jadīd* (pendapat baru) di Mesir.<sup>8</sup> Adanya dua pendapat (*qawlāni*) ini tidak berarti bahwa Imam asy-Syafi'i bersikap inkonsisten dalam pemikiran fikihnya. Namun, memang demikianlah sifat dasar dari fikih, yaitu fleksibel, kontekstual, dan harus relevan dengan lokalitas tempat dan waktu -walaupun tetap tingkat fleksibilitas pemikiran fikih dari seorang *faqīh* ditentukan juga oleh metodologi yang dipegangnya. Sikap Imam asy-Syafi'i ini kemudian diikuti oleh para pengikut mazhabnya pada masa-masa awal. Mereka, dengan berpegang pada metodologi Imam asy-Syafi'i, terus mengembangkan dan menetapkan hukum-hukum *furu'* baru seiring dengan perkembangan zaman dan selaras dengan tuntutan sosial budaya masing-masing.

*Fuqahā'* Syafi'iyah di Irak dan Mesir dalam penetapan hukumnya terlihat dekat dengan pendapat-pendapat Imam asy-Syafi'i. Ini tidak lain karena Imam asy-Syafi'i sendiri mengembangkan fikihnya di dua daerah tersebut, sehingga tuntutan sosial budaya yang dihadapi mereka tidak terlalu berbeda dengan masa-masa Imam asy-Syafi'i hidup. Namun, bagi *fuqahā'* Syafi'iyah yang berada di daerah Khurasan dan Naisabur, misalnya, mereka harus berusaha melakukan pengkajian dan penetapan hukum-hukum *furu'* baru yang sesuai dengan lingkungan budaya setempat. Hal ini pada gilirannya menimbulkan kecenderungan yang berbeda di antara *fuqahā'* Syafi'iyah. *Fuqahā'* kelompok Irak (*al-'Irāqīyyūn*) mempunyai kecenderungan ke arah *naql* (*qawl* Imam asy-Syafi'i), sementara *fuqahā'* kelompok Khurasan (*al-Khurasāniyyūn*) mempunyai kecenderungan pada pola pengkajian yang menitikberatkan pada penalaran.<sup>9</sup>

Perlunya mengetahui sejauhmana kondisi dan konteks tempat dan lingkungan masyarakat yang akan diterapi hukum merupakan sebuah keniscayaan ketika melakukan ijtihad dalam upaya penetapan hukum

---

<sup>8</sup>Mengenai dua *qawl* Imam asy-Syafi'i ini dikaji secara lengkap oleh Ahmad Nahrawi Abd as-Salam dalam *al-Imām asy-Syāfi'i fi Madzhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd* (t.tp.: t.p., 1988).

<sup>9</sup>Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i: Hayātuh wa 'Ashruh Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), 324-325.

Islam. Hakim Mesir, ‘Iyadl Ibn ‘Abdullah, misalnya, pernah menyurati Khalifah ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz untuk menanyakan suatu hukum yang dihadapinya, namun ‘Umar menjawab bahwa masalah hukum tersebut terjadi di Mesir sehingga yang paling berhak memberikan keputusan adalah hakim Mesir, karena suatu ijtihad lebih berhak dilakukan oleh orang yang mengetahui kondisi dan lingkungan masyarakat yang bersangkutan.<sup>10</sup>

Pengaruh kondisi sosial dan budaya terhadap proses pembentukan fikih (hukum Islam), sebagaimana terlihat, merupakan sebuah kewajaran bahkan suatu keniscayaan. Oleh karena itu, sifat dasar dari fikih yang fleksibel, kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman juga seharusnya berlaku pada masa kontemporer sekarang ini. Pandangan-pandangan fikih lama dapat berubah sesuai dengan konteks masa kini. Hanya saja, sebagaimana dikemukakan, perubahan tersebut tetap mengacu dan tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai ideal yang dikandung oleh syariah Islam. Atas dasar itu, adanya RUU KKG dapat dipandang sebagai upaya kontekstualisasi fikih di Indonesia saat ini,<sup>11</sup> hanya saja masih perlu dikaji sejauhmana isi dan materi hukum yang dikandungnya, apakah sesuai dengan nilai-nilai ideal syariah ataukah tidak. Hal ini akan dilihat pada uraian berikutnya.

### III. RUU KKG dalam Perspektif Hukum Islam

Aturan per-undang-an di Indonesia yang berkaitan erat dengan masalah relasi gender adalah Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang ditetapkan melalui Inpres No. 1 Tahun 1999. Dua aturan per-undang-an tersebut saat ini menjadi hukum materil di Pengadilan Agama. Hanya saja aturan-aturan hukum yang ada dalam aturan per-undang-an tersebut masih banyak yang berupa anjuran moral dan bukan merupakan norma hukum yang mengandung adanya sanksi secara positif, sehingga kemudian aturan yang ada kurang mengikat bagi masyarakat yang akan menjadi sasaran penerapan aturan tersebut.<sup>12</sup> Hal ini tentu saja kurang

---

<sup>10</sup>Alī Ḥasaballāh, *Ushūl at-Tasyīr al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1971), 431.

<sup>11</sup>Sebagaimana produk pemikiran hukum Islam lainnya, di Indonesia juga terdapat empat produk pemikiran hukum Islam, yaitu fikih dalam arti pendapat ulama (opini hukum), fatwa, putusan pengadilan dan aturan perundang-undangan.

<sup>12</sup>Aturan semacam ini memperkuat kesalahpahaman sebagian ahli hukum di

sesuai dengan maksud dan tujuan dibentuknya sebuah peraturan perundang-undangan. Untuk menyebutkan sebagiannya adalah masalah pencatatan perkawinan. Dinyatakan bahwa setiap perkawinan harus dicatatkan sehingga pelaksanaannya harus dilakukan di hadapan Pegawai Pencatat Nikah, dan karena itu perkawinan yang tidak dicatatkan tidak memiliki kekuatan hukum.<sup>13</sup>

Pasal di atas bertujuan untuk menertibkan administrasi perkawinan, karena perkawinan merupakan perbuatan hukum yang mempunyai banyak relasi dan implikasi hukum, terutama antara suami-istri dan orang tua-anak. Dengan adanya pencatatan ini, di samping untuk ketertiban administrasi, juga pada gilirannya untuk melindungi hak-hak hukum, terutama istri dan anak, seperti dalam masalah nafkah, harta warisan, serta kejelasan status dan nasab. Dengan demikian, masalah pencatatan ini merupakan hal yang sangat penting dalam perkawinan. Hanya saja KHI ataupun UUP -dengan pasal-pasal tersebut- tidak secara tegas mengharuskan adanya pencatatan tersebut dalam setiap perkawinan. Memang banyak masyarakat yang berpendapat bahwa perkawinan tanpa dicatat adalah sah. Namun sebenarnya, tanpa membatalkan keabsahan nikah yang tidak dicatatkan tersebut, KHI dan UUP seharusnya dapat mempertegas aturannya dengan menentukan adanya sanksi bagi setiap perkawinan yang tidak dicatatkan; Walaupun sah, pelaku perkawinan yang tidak dicatatkan akan dikenai sanksi hukum. Sanksi tersebut di samping mempertegas aturan supaya benar-benar menjadi aturan hukum yang positif, juga berarti mempertegas pembelaannya terhadap hak-hak istri dan anak.

Tidak adanya ketegasan sebagai aturan hukum yang positif tersebut juga terjadi pada pasal-pasal yang lain, seperti keharusan adanya izin dari pengadilan bagi suami yang akan melakukan poligami, adanya

---

Indonesia yang memandang bahwa hukum Islam hanya mengatur hubungan antara individu manusia dengan Tuhannya, sehingga perintah dan larangan yang ada hanya bersifat anjuran moral, sementara sanksinya nanti di akhirat. Hal ini menimbulkan pandangan bahwa hukum Islam hanya sesuai untuk mengatur individu supaya menjadi manusia sempurna dan tidak sesuai untuk mengatur ketertiban dan ketentrangan masyarakat secara umum. Samsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 1 (Jakarta: Akademika Pressindo, 1984), hlm. 83-86.

<sup>13</sup>Pasal 5, 6, dan 7 Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan pasal 2 ayat (2) Undang-Undang Perkawinan (UUP).

kemampuan berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak,<sup>14</sup> pemberian mut'ah oleh suami kepada istri yang dicerai, pemberian nafkah oleh suami kepada isteri yang ada dalam masa 'iddah, dan pemberian biaya *ḥadlānah* (pemeliharaan) oleh bapak untuk anak-anaknya -termasuk yang tinggal bersama mantan istri- sampai umur 21 tahun.<sup>15</sup> Dalam KHI dan UUP, aturan-aturan tersebut sama sekali tidak diikuti oleh sanksi apabila kemudian dilanggar. Ini berarti aturan-aturan tersebut hanya berupa anjuran yang menyapa kesadaran masyarakat tanpa memberikan penegasan sebagai aturan hukum yang positif bahwa aturan-aturan tersebut harus dilaksanakan. Karena itu, sering kali putusan-putusan pengadilan agama yang berkaitan dengan pelanggaran terhadap hal-hal di atas kurang dapat terlaksana secara efektif, dan kemudian pada umumnya yang banyak dirugikan oleh ketidaktegasan aturan yang ada dalam KHI dan UUP tersebut adalah perempuan dan anak-anak.

Di samping itu, aturan-aturan hukum yang bahannya berasal dari hukum Islam tersebut pada beberapa pasalnya masih mengandung diskriminasi gender karena masih mensubordinasi perempuan di hadapan hukum. Adanya diskriminasi tersebut tentu saja tidak sesuai dengan konteks pembangunan hukum nasional yang berusaha menegakkan keadilan dan kesetaraan di hadapan hukum bagi seluruh masyarakat Indonesia. Untuk menyebutkan beberapa pasal yang diskriminatif adalah wali nikah dan saksi nikah harus laki-laki serta pembagian warisan yang berbeda antara anak laki-laki dan perempuan.<sup>16</sup> Aturan-aturan diskriminatif tersebut apabila dicermati adalah berasal dari pemahaman tekstualis terhadap ayat partikular (*nashsh al-ḥukm*) dan mengabaikan nilai-nilai universal dari syariah Islam (*maqāshid asy-syarī'ah*) yang berupa keadilan (*'ādālah*) dan persamaan derajat (*musāwah*). Padahal, secara metodologis hukum Islam seharusnya diformulasi melalui dialektika antara partikularitas dan universalitas syariah, yang dua hal tersebut sesungguhnya tidak saling bertentangan. Di samping itu, hasil dialektika tersebut juga perlu didialogkan dengan realitas masyarakat Indonesia yang plural dan terus berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat kontemporer.

---

<sup>14</sup>Pasal 55, 56, 58, dan 82 KHI. Pasal 4, 5, dan 66 UUP.

<sup>15</sup>Pasal 149 KHI.

<sup>16</sup>Pasal 20, 25, dan 176 KHI. Lihat juga misalnya pasal 172 dan 219.



Realitas masyarakat ini disimpulkan dari hasil-hasil penelitian yang aktual tentang kondisi sosial dan budaya berbagai masyarakat di Indonesia yang sedang berkembang (*living tradition*).

Perkembangan masyarakat kontemporer yang berbeda dengan kondisi masyarakat pada masa lalu ini tentu saja berpengaruh pada penetapan hukum Islam. Karena sifatnya yang fleksibel, hukum Islam harus dapat sesuai dengan perkembangan zaman tanpa menghilangkan identitas dan jati dirinya secara ontologis. Fleksibilitas hukum Islam tersebut, sebagaimana dikemukakan, terletak pada adanya dialog antara partikularitas dan universalitas sehingga dalam menetapkan hukum Islam *faqīh* dapat mendasarkan diri dengan bergerak di antara keduanya untuk menyesuaikan dengan konteks dan realitas empiris yang dihadapi. Karena itu, kondisi masyarakat Indonesia kontemporer seperti sekarang ini tentu saja memerlukan formulasi hukum Islam baru yang lebih sesuai, termasuk yang berkaitan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan sebagaimana digagas dalam RUU KKG.

RUU KKG, dengan demikian, seharusnya dapat melengkapi dan menyempurnakan kekurangan yang ada pada UU Nomor 1 Tahun 1974 dan juga KHI. Ide besar RUU KKG ini, sebagaimana terlihat dari namanya, bertujuan untuk mengangkat harkat dan martabat serta hak kaum perempuan, yang pada masa sekarang ini pun dirasa masih sangat kurang, padahal adanya kesetaraan gender merupakan salah satu prasyarat bagi terwujudnya keadilan sosial dalam masyarakat. Adanya upaya peningkatan harkat, martabat dan hak perempuan ini merupakan tujuan dasar dari ajaran Islam. Apabila dilihat saat Islam datang, tradisi Arab saat itu secara umum menempatkan perempuan dalam posisi inferior dan sub-ordinat, bahkan dipandang sebagai beban masyarakat. Saat itu bangsa Arab memiliki kebiasaan yang merendahkan kaum perempuan seperti mengubur hidup-hidup bayi perempuan, poligami dengan belasan istri serta tidak memberi hak waris dan hak-hak lain kepada perempuan. Kedudukan perempuan seperti itu kemudian berusaha diangkat oleh Islam. Islam datang untuk mengecam penguburan bayi-bayi perempuan,<sup>17</sup> membatasi poligami<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>Q.S. An-Nahl (16): 58-59 menyatakan: “Apabila seseorang di antara mereka diberi khabar dengan (kelahiran) anak perempuan, maka wajahnya menjadi merah padam dan dia sangat marah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan khabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan (menanggung) kehinaan

dan berupaya memberikan hak-hak lain baik domestik seperti hak memiliki mahar<sup>19</sup> dan harta warisan<sup>20</sup> maupun hak publik seperti menjadi saksi,<sup>21</sup> walaupun hak-hak tersebut masih disesuaikan dengan peran sosial perempuan saat itu. Upaya Islam yang memberikan hak kepada perempuan walaupun belum setara dengan laki-laki tersebut dapat dipandang sebagai *affirmative action* dalam rangka mengangkat harkat perempuan dalam konteks dan situasi masyarakat ketika itu.

Apabila dicermati, Islam pada prinsipnya menyatakan dengan tegas bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan di hadapan Allah. Derajat dan martabat seseorang di sisi Allah tidak dipandang dari perbedaan jenis kelamin, tetapi melalui amal shaleh<sup>22</sup> dan tingkat ketakwaannya.<sup>23</sup> Ajaran Islam yang begitu visioner dan liberatif saat itu memang sulit dilakukan oleh masyarakat yang memiliki budaya patriarki yang telah begitu mendarah daging. Semangat ajaran Islam yang berupaya meningkatkan harkat dan martabat perempuan telah dilaksanakan ketika wahyu turun dan Nabi SAW masih hidup. Namun begitu Nabi wafat, ajaran tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan tersebut lebih sulit untuk dijalankan, minimal terasa berat bagi sebagian masyarakat muslim saat itu yang telah lama berada dalam budaya patriarki.<sup>24</sup> Budaya patriarki ini dalam sejarahnya selalu menutupi dan menyembunyikan tujuan dasar Islam yang memiliki semangat untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan dalam masyarakat. Oleh karena itu, semangat kesetaraan tersebut harus selalu diupayakan dan dimunculkan kembali dalam setiap perkembangan

---

atau akan membenamkannya ke dalam tanah hidup-hidup. Ingatlah alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.”

<sup>18</sup>Q.S. An-Nisa` (4): 3.

<sup>19</sup>Q.S. An-Nisa` (4): 4.

<sup>20</sup>Misalnya Q.S. An-Nisa` (4): 7.

<sup>21</sup>Q.S. Al-Baqarah (2): 282.

<sup>22</sup>Q.S. An-Nisa` (4): 124.

<sup>23</sup>Q.S. Al-Hujurat (49): 13.

<sup>24</sup>Hal ini tersirat dalam pernyataan Ibnu Umar mengenai adanya perubahan kedudukan perempuan dalam masyarakat setelah Islam datang ke masyarakat Arab: “Kami pada masa Nabi SAW menghindari untuk banyak berbicara dan membahas tentang istri-istri kami (kaum perempuan) karena kami khawatir akan turun sesuatu (wahyu yang memberatkan) kepada kami. Ketika Nabi telah wafat, baru kami membicarakan dan membahas secara panjang lebar (mengenai istri-istri kami)”. Ibnu Hajar Al-‘Asyqalani, *Fath al-Bāri bi Syarh al-Bukhārī* (Mesir: Musthafa al-Bābi al-Halabi wa Auladuh, 1961), XI: 163.

masyarakat. Ide besar dari RUU KKG ini, dengan demikian, dapat dipandang sebagai upaya untuk memperjuangkan tujuan dasar Islam tersebut. Tujuan dasar Islam ini tentu saja tidak hanya berhenti sebagai gagasan tetapi juga harus terimplementasi ke dalam aturan-aturan hukum materiil secara konkrit seperti dalam bentuk aturan perundang-undangan.

Sementara sebagai draft yang masih mentah, RUU KKG ini masih perlu mendapat banyak masukan dan perbaikan bahkan perubahan. Untuk menyebutkan sebagiannya adalah, pada pasal 1 ayat (1) dinyatakan bahwa “Gender adalah pembedaan peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan yang merupakan hasil konstruksi sosial budaya yang sifatnya tidak tetap dan dapat dipelajari, serta dapat dipertukarkan menurut waktu, tempat, dan budaya tertentu dari satu jenis kelamin ke jenis kelamin lainnya.” Pasal ini sebenarnya berusaha menegaskan bahwa gender merupakan konstruksi sosial budaya dan berbeda dengan jenis kelamin yang bersifat kodrati, namun menggunakan redaksi yang tidak begitu jelas bahkan dikhawatirkan ada yang menginterpretasi bahwa jenis kelamin pun dapat diubah dan ditukar satu dengan lainnya, mengingat dimungkinkannya operasi penggantian jenis kelamin.

Kemudian dalam pasal 12 dinyatakan bahwa “Dalam perkawinan, setiap orang berhak memasuki jenjang perkawinan dan memilih suami atau istri secara bebas.” Pasal ini bisa ditafsirkan untuk melegalkan pernikahan sesama jenis, karena dalam pasal itu tidak dinyatakan secara tegas bahwa suami atau istri tersebut harus berlainan jenis. Oleh karena itu, pasal ini harus ada penambahan kata, misalnya dengan kata-kata “yang berlainan jenis” atau “perkawinan yang dilangsungkan antara laki-laki dan perempuan”, dan kata “secara bebas” dalam pasal tersebut perlu ditegaskan maksudnya dengan menggunakan kata “tanpa paksaan” sehingga tidak menimbulkan interpretasi bahwa pemilihan pasangan tersebut dilakukan secara bebas, baik berbeda jenis atau sesama jenis.

Dalam pasal 15 huruf f dinyatakan bahwa “Setiap warga negara berkewajiban untuk memenuhi tanggung jawab yang sama sebagai orang tua dalam urusan yang berhubungan dengan anak”. Pasal ini, misalnya dapat diinterpretasi bahwa yang memiliki kewajiban untuk memberi nafkah kepada anak adalah tidak hanya bapaknya tetapi juga

ibunya. Kewajiban ibu untuk memberi nafkah anak ini apakah memang sudah selayaknya, ataukah kewajiban tersebut hanya pada bapaknya mengingat seorang ibu telah melaksanakan kewajiban reproduksi sebelumnya seperti mengandung dan menyusui anaknya tersebut. Apabila memang demikian, maka RUU ini telah memberikan beban ganda pada seorang ibu, sehingga bertentangan dengan ide besar dari disusunnya RUU ini.

Sementara itu, ide besar RUU yang berupaya mengangkat hak-hak perempuan ini telah tercermin misalnya pada pasal 4 ayat (2) yang menyatakan bahwa perempuan berhak memperoleh tindakan khusus sementara paling sedikit 30 % dalam hal keterwakilan di lembaga legislatif, eksekutif, yudikatif dan berbagai lembaga pemerintah dan non-pemerintah lainnya. Pasal ini berarti mendorong dan memberi ruang kepada perempuan untuk menduduki jabatan-jabatan strategis untuk mengelola Negara seperti menjadi anggota DPR, menteri, hakim agung dan lain-lain. Kemudian pasal huruf f juga menyatakan bahwa dalam perkawinan, setiap orang berhak atas perwalian, pemeliharaan, pengawasan dan pengangkatan anak. Pasal ini dapat diinterpretasi bahwa perempuan pun dapat menjadi wali nikah dalam akad perkawinan. Walaupun pandangan ini berbeda dengan pandangan mazhab Syafi'i yang berlaku di Indonesia sekarang, tetapi pandangan ini sama dengan pendapat mazhab Hanafi bahwa perempuan dapat menjadi wali nikah, sebagaimana telah dikemukakan.<sup>25</sup> Pandangan di atas dan juga Bab IV tentang Pengarusutamaan Gender (PUG) pada dasarnya selaras dengan semangat Islam pada masa awal kelahirannya, yaitu melakukan *affirmative action* bagi upaya peningkatan hak-hak perempuan. Perempuan yang pada saat itu awalnya tidak memiliki hak sama sekali, sebagai langkah awal diberi hak separuh dari hak yang dimiliki laki-laki (sekitar 30 %), sebagaimana telah dikemukakan di atas, yang tujuan akhirnya adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sebagaimana keduanya setara di hadapan Allah SWT, dan kelebihan satu dengan yang lain hanya didasarkan pada kualifikasi dan kualitas masing-masing individu.<sup>26</sup>

Ide besar RUU KKG ini pada prinsipnya adalah sejalan dengan pesan dan ajaran dasar dalam Islam. Kekurangan yang masih ada tidak

---

<sup>25</sup>Ash-Shan'ānī, *Subul as-Salām*, III: 120.

<sup>26</sup>Q.S. An-Nisa` (4): 124 dan Q.S. Al-Hujurat (49): 13.

berarti bahwa RUU KKG tersebut harus ditolak secara keseluruhan. RUU yang masih berupa draft tersebut perlu mendapat masukan dari orang-orang Islam sehingga kemudian pada gilirannya RUU ini tidak saja sesuai dengan budaya dan nilai-nilai luhur bangsa Indonesia tetapi juga sekaligus tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dalam hukum Islam. Apabila orang-orang Islamnya hanya menolak dan tidak memberikan masukan apapun, maka apabila RUU ini secara politik hukum kemudian berhasil diundangkan maka muatannya nanti tidak dapat dipastikan sesuai dengan prinsip-prinsip dasar hukum Islam karena orang-orang Islam sendiri tidak turut serta dan ikut urun rembuk dalam pembentukannya.

## V. Simpulan

Hukum Islam (fikih) pada dasarnya merupakan hasil dialektika antara nilai-nilai syariah yang ideal dengan norma kebiasaan masyarakat yang riil. Pengaruh kondisi sosial dan budaya terhadap proses pembentukan hukum Islam merupakan sebuah kewajaran bahkan suatu keniscayaan. Oleh karena itu, sifat dasar dari hukum Islam yang fleksibel, kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman juga seharusnya berlaku pada masa kontemporer sekarang ini. Pandangan-pandangan hukum Islam lama dapat berubah sesuai dengan konteks masa kini. Hanya saja perubahan tersebut tetap mengacu dan tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai ideal yang dikandung oleh syariah Islam. Di sinilah posisi RUU KKG dalam kajian hukum Islam, yaitu dapat dipandang sebagai upaya kontekstualisasi hukum Islam di Indonesia saat ini.

Secara umum, ide yang dimuat dalam RUU KKG selaras dengan prinsip-prinsip dasar dalam hukum Islam. Hanya saja, sebagai draft awal RUU KKG tersebut masih memerlukan masukan, perbaikan bahkan perubahan sehingga seluruh isinya dapat sesuai dengan budaya dan nilai-nilai luhur bangsa Indonesia serta tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Memang beberapa pasal dalam RUU ini masih dapat diinterpretasi yang hasilnya bertentangan dengan hukum Islam, namun hal ini bukan berarti menjadi alasan untuk menolak RUU ini secara keseluruhan. Upaya yang dilakukan adalah berusaha merubah muatan yang bertentangan tersebut sehingga dapat selaras dengan hukum Islam, walaupun tidak harus dinyatakan secara verbal

bahwa muatan RUU KKG tersebut bahannya berasal dari hukum Islam. Di samping itu, sebagaimana pembentukan hukum pada masa awal Islam, RUU KKG juga melakukan *affirmative action* sebagai upaya meningkatkan hak-hak perempuan dalam masyarakat, yaitu dengan cara bertahap dan berangsur-angsur memberikan tambahan hak perempuan yang tujuan akhirnya adalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana Allah SWT memandang keduanya setara sebagai hamba yang dituntut untuk taat dan patuh kepadaNya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zahrah, Muḥammad, *asy-Syāfi'i: Hayātuh wa 'Ashruh Ārā'uh wa Fiqhuh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Ahmad Nahrawi Abd as-Salam, *al-Imām asy-Syāfi'i fi Madzhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd*. T.tp.: t.p., 1988.
- 'Alī Ḥasaballāh, *Ushūl at-Tasyrī' al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971.
- <http://arrahmah.com/read/2012/04/05/19219-mengapa-kita-menolak-ruu-kesetaraan-gender.html>. Lihat juga <http://arrahmah.com/read/2012/07/02/21361-ijtima-mui-putuskan-menolak-ruu-kkg-karena-tidak-mengacu-pada-nilai-religiusitas.html>
- <http://www.indopos.co.id/index.php/arsip-berita-nasional/34-berita-nasional/24286-draft-ruu-kkg-belum-pernah-ada.html>
- Ibnu Hajar Al-'Asyqalani, *Fath al-Bārī bi Syarh al-Bukhārī*. Mesir: Musthafa al-Bābī al-Halabi wa Auladuh, 1961.
- Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*. T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Kompilasi Hukum Islam, Inpres Nomor 1 Tahun 1991.
- Mālik Ibn Anas, *al-Muwaththa`*, "27. Kitāb al-Farā` idl, 12. Bāb Man lā Mīrātsa lah". Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Rancangan Undang-Undang Kesetaraan dan Keadilan Gender.
- Samsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 1. Jakarta: Akademika Pressindo, 1984.
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Cet. 5. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.
- Shan'ānī, Muḥammad Ibn Ismā'īl ash-, *Subul as-Salām*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafā al-Bābī al-Halabi wa Awlāduh, 1950.
- Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.

