

KEADILAN “SETENGAH HATI”: Menakar Kedudukan Suami-Isteri dan Poligami dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam

Ihab Habudin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: sinarhabudin@yahoo.com

Abstract

The Indonesian marital act grew long time and it find its maturity on the shape of marital act (1974) and Islamic law compilation (1991). On their old ages, Indonesian family law have been examined. Its results, some of them want to defens and others want to reform this marital act. For the last, marital act the applicable marital act is considered contrary to the universal principles, such as justice, equality, and brotherhood. This article attempt to discuss the justice on the marital act, specifically, about the role of husband and wife position. After describing the Indonesian Marital Act, the concept of justice in Islam, this article discuss the problem of justice on the role of husband and wife position on Marital Act and Islamic Law Compilation, what it has fulfilled the values of justice or not.

[Hukum perkawinan di Indonesia sudah berkembang lama dan menemukan bentuk kematangannya dalam bentuk Undang-Undang Perkawinan (1974) dan Kompilasi Hukum Islam (1991). Di usianya yang sudah sangat tua, hukum perkawinan di Indonesia telah banyak dikaji. Hasilnya, ada yang menginginkan materi hukum perkawinan itu dipertahankan, ada pula yang menghendaki untuk diperbaharui. Bagi kalangan terakhir ini, hukum perkawinan yang berlaku dianggap bertentangan dengan berbagai prinsip universal, seperti keadilan, kesetaraan, dan persaudaraan. Artikel ini berupaya membahas keadilan dalam hukum perkawinan itu, khususnya tentang aturan kedudukan suami-isteri dan poligami. Setelah mendeskripsikan hukum perkawinan di Indonesia, konsep keadilan dalam Islam, tulisan ini membahas problem keadilan dalam aturan kedudukan suami-isteri dan poligami dalam UU Perkawinan dan KHI, apakah ia sudah memenuhi nilai-nilai keadilan atau tidak.]

Kata Kunci: keadilan, kedudukan suami-isteri, poligami, Undang-Undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam

A. Pendahuluan

Hingga kini, masalah hukum perkawinan di Indonesia tetap menarik untuk diperbincangkan. Bukan hanya karena berbagai kasus menunjukkan adanya “ketidakpatuhan” masyarakat pada peraturan yang berlaku semisal terhadap Undang-Undang Perkawinan (UUP) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), melainkan juga karena berbagai ketentuan yang ada di dalamnya sudah banyak dikritik dan dianggap tidak lagi sesuai dengan tuntutan keadilan dan kebutuhan masyarakat.

Kritik dan usulan terhadap UUP misalnya, muncul dari salah seorang aktivis perempuan, Siti Musdah Mulia (Musdah). Menurutya, UUP perlu diperbaiki karena sebagian isinya tidak lagi sesuai dengan masyarakat egaliter dan demokratis. UUP bahkan dinilai menghambat upaya pembentukan masyarakat sipil dan berkeadilan. Sementara KHI perlu direvisi karena dianggap tidak lagi mengakomodasi kepentingan publik, terlalu normatif, banyak pasalnya berlawanan dengan prinsip-prinsip universal seperti prinsip keadilan, kemasla-

hatan, kerahmatan, kebijaksanaan, kesetaraan, dan persaudaraan. Sebagian pasal KHI juga dinilai kontradiktif dengan peraturan perundang-undangan yang telah ada, instrumen hukum Internasional bagi penegakan dan perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM), dan tidak lagi sesuai dengan perkembangan sosial, budaya masyarakat Indonesia dan gagasan *civil society*.¹

Terlepas dari wacana di atas, sebenarnya hukum dibuat untuk memenuhi dua nilai sekaligus, yaitu kepastian dan keadilan hukum. Kepastian hukum terkait dengan fungsi hukum sebagai alat untuk menciptakan ketertiban, sementara nilai keadilan terkait dengan hukum sebagai sarana atau institusi keadilan. Dari kedua nilai itu, kepastian hukum sudah terakomodir, meski dalam tingkat tertentu, berbagai ketetapan hukum dalam UUP maupun KHI masih saja diabaikan.

Jadi, persoalannya sekarang adalah apakah hukum perkawinan Islam di Indonesia sudah mencerminkan keadilan? Atau ia justru bersifat diskriminatif, suatu istilah yang sering digunakan untuk mencerminkan adanya ketidakadilan dalam sebuah peraturan. Persoalan inilah yang hendak dikaji tulisan ini. Untuk memudahkannya, tulisan ini dibagi dalam lima bagian, yaitu: (1) pendahuluan, (2) UUP dan KHI: sejarah dan positivisme hukum perkawinan Islam, (3) konsep keadilan dalam Islam, (4) nilai-nilai keadilan dalam peraturan kedudukan suami-isteri dan poligami, dan (5) penutup, yakni catatan akhir dari tulisan ini yang berisi kesimpulan.

B. UUP dan KHI: Sejarah dan Positivisme Hukum Perkawinan Islam

1. Latar Belakang Kelahiran UUP dan KHI

Kelahiran UUP membutuhkan waktu yang tidak sedikit. Berawal dari gerakan yang menyadari dikebirinya hak-hak perempuan oleh pemahaman fikih konvensional yang telah mendapat pengakuan hukum, mereka kemudian mewacanakan ketertindasan perempuan dalam berbagai pertemuan, termasuk dalam forum dewan rakyat.² Gerakan ini mendapat respon hingga dibentuk Panitia Penyelidik Peraturan dan Hukum Perkawinan, Talak dan Rujuk di tahun 1950, di tengah umat Islam sedang mendesak pemerintah dan DPR untuk secepat mungkin menyelesaikan Rancangan Undang-Undang (RUU) Pokok-Pokok Perkawinan yang masuk ke DPR.³

Meski desakan umat Islam tersebut tidak berhasil, bahkan DPR sempat mengembalikan RUU tersebut ke pemerintah, namun berkat upaya terus-menerus, akhirnya pemerintah bisa "dipaksa" menyerahkan RUU Perkawinan baru ke DPR.⁴ RUU yang disampaikan Menteri Kehakiman pada tanggal 30 Agustus 1973 tersebut mendapat respon dari berbagai masyarakat dan fraksi-fraksi DPR.⁵

Banyak masyarakat mengkritik pasal-pasal dalam RUU tersebut karena dianggap tidak sesuai dengan kondisi sosial masyarakat Indonesia yang religius dan bertentangan dengan norma agama yang diyakini.⁶ Sementara itu, tanggapan dari DPR nampak tidak berjalan baik hingga muncul kebuntuan yang berujung pada ajakan pemerintah pada DPR agar ber-

¹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, cet. Ke-1 (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 359.

² Tentang berbagai aturan sebelum UUP, lihat: Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama* (Bandung: Mandar Maju, 1990), hlm. 4-5. Sementara tentang forum yang dimaksud, lihat: Asro Sostroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 9.

³ *Ibid.*, hlm. 9-10.

⁴ RUU dimaksud dibuat untuk memberikan kepastian hukum dalam masalah-masalah perkawinan, melindungi hak-hak kaum wanita, dan menciptakan UU yang sesuai dengan tuntutan zaman.

⁵ Respon DPR atas RUU ini ditunjukkan dengan Pemandangan Umum Fraksi tanggal 17 dan 18 September 1973 dari Fraksi ABRI, Karya Pembangunan, PDI dan PPP.

⁶ Menurut Hasan Kamal, paling tidak ada 11 pasal yang bertentangan dengan ajaran Islam, yaitu: Pasal 2 ayat (1), 3 (2), 7 (1), 8 huruf (c), 10 (2), 11 (2), 12, 13 (1) dan (2), 37, 46 (c) dan (d), dan pasal 62 ayat (2) dan (6). Lihat misalnya Amiur

sama-sama memecahkan kebuntuan tersebut. Hasilnya, Fraksi Golkar dan PPP sepakat dalam tiga hal: (1) hukum Islam dalam perkawinan tidak akan dikurangi atau ditambah, (2) hal-hal yang telah ada dalam UU No. 22/1964 dan UU No. 14/1970 tetap dijamin kelangsungannya dan tidak akan diadakan perubahan, dan (3) hal-hal yang bertentangan dengan agama Islam dan tidak mungkin disesuaikan dengan undang-undang perkawinan yang sedang dibahas DPR akan segera dihilangkan.⁷ Akhir dari pembahasan RUU ini adalah munculnya UUP yang terdiri dari 14 bab dan 67 pasal seperti yang dapat kita saksikan saat ini.

Secara sosial, menurut Ahmad Baso, lahirnya UUP tidak terlepas dari nalar kolonialisme yang sudah ditancapkan para kolonialis sejak masa penjajahan. Dalam hal ini, UUP merupakan alat pengatur, pengadministrasi, dan pengontrol umat Islam. Karena itu, UUP adalah produk hukum dimana Islam dan umat Islam menjadi objek kajian dan pengawasan. UUP tidak lebih dari "perselingkuhan" nalar kolonialisme, agama dan liberalisme, yang kemudian diadopsi negara untuk mengeluarkan ketentuan hukum Islam yang "(di)resmi(kan)."⁸

Sementara itu, kelahiran KHI sebenarnya tidak terlepas dari terbitnya Surat Keputusan Bersama (SKB) antara ketua Mahkamah Agung (MA) dan Menteri Agama ((Menag) atas prakarsa Soeharto. Tujuannya untuk me-

rancang tiga buku hukum Islam tentang perkawinan, kewarisan dan perwakafan.⁹ Untuk mewujudkannya, ditempuh empat jalur pengumpulan bahan untuk menyusun KHI, yaitu: jalur kitab-kitab fikih, wawancara dengan ulama-ulama Indonesia, yurisprudensi peradilan agama, dan studi banding ke negarane-negara yang memiliki perundang-undangan dibidang yang dibahas dalam KHI.¹⁰

Pada dasarnya, lahirnya KHI merupakan suatu kebutuhan untuk mengakhiri ketidakpastian hukum di Pengadilan Agama. Hal ini terkait dengan munculnya putusan Pengadilan Agama (PA) yang tidak seragam padahal kasusnya sama. Selain itu, putusan pengadilan dapat dijadikan alat politik untuk memukul orang lain yang dianggap tidak sepaham. Hasilnya, fikih yang semestinya membawa rahmat justru menjadi laknat karena menjadi sebab perpecahan. Hal ini terjadi karena selain umat Islam salah dalam memahami fikih, juga karena belum adanya KHI. Jadi, hal pertama yang melatari disusunnya KHI adalah karena adanya kesimpangsiuran putusan dan tajamnya perbedaan pendapat tentang masalah-masalah hukum Islam.¹¹

Selain untuk unifikasi hukum, penyusunan KHI juga didorong oleh kenyataan negara lain yang telah memiliki peraturan perundang-undangan terkait. Sebagaimana diungkapkan oleh Bustanul Arifin (Bustanul) bahwa unifikasi hukum Islam dalam penyusunan

Nuruiddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia (Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fiqih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 sampai KHI)*, cet. Ke-1 (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 24. Sementara menurut Khoiruddin Nasution, pasal-pasal yang mendapat kritik paling keras adalah: aturan tentang pencatatan perkawinan sebagai syarat pernikahan (pasal 2 ayat 1), poligami yang harus mendapat izin pengadilan (pasal 3,4, dan 5), pembatasan usia minimal boleh nikah (pasal 6), perkawinan antara pemeluk agama (pasal 11), pertunangan (pasal 13), perceraian harus dengan izin pengadilan (pasal 40), dan pengangkatan anak (pasal 62). Lihat Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, dan Materi & Status Perempuan dalam Perundang-Undang Perkawinan Muslim*, cet. Ke1 (Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZZAFA, 2009), hlm. 43.

⁷ *Ibid.*, 24-25. Lihat pula Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 5.

⁸ Uraian lengkap Ahmad Baso ini bisa dilihat dalam Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005).

⁹ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, 57.

¹⁰ Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 59-60.

¹¹ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, cet. Ke-1 (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 21.

sunan KHI diilhami oleh fakta sejarah Muslim yang telah mencoba melahirkan unifikasi hukum Islam.

Sampai di sini dapat dipahami apabila Khoiruddin Nasution (Khoiruddin), seorang pakar hukum keluarga Islam, menyatakan bahwa munculnya KHI didorong oleh kebutuhan unifikasi dan kontekstualisasi hukum Islam. Dalam hal unifikasi, KHI memiliki dimensi historisitas internal dan eksternal. Historisitas internal terkait dengan kebutuhan terhadap sumber hukum Islam yang tidak seragam (unifikasi), sementara historisitas eksternal terkait dengan fenomena di dunia Muslim lain yang umumnya telah memiliki kodifikasi hukum Islam.¹²

Dari sisi politik hukum, lahirnya KHI tidak bisa dilepaskan dari konstruksi politik yang sedang berkembang saat itu. KHI bisa disebut juga sebagai produk politik. Hal ini bisa dilihat minimal dari empat konfigurasi politik yang tercipta, yaitu:¹³ (1) pembentukan KHI yang semi-responsif, yakni selain pemerintah, elemen masyarakat bahkan yudikatif juga berperan besar; (2) materi KHI yang otonom, reduksionistik dan konservatif; (3) pengakomodasian negara terhadap KHI yang bersifat setengah hati; dan (4) fungsi KHI sebagai hukum yang bersifat regulatif dan legitimatif.

2. Positivisme Hukum Perkawinan Islam

Positivisme hukum melihat bahwa hukum diciptakan dan diberlakukan oleh orang-orang tertentu dalam masyarakat yang berwenang membuat hukum. Sumber dan validitas norma hukum bersumber pada kewenangan tersebut.¹⁴ Jeremy Bentham, salah satu tokoh mazhab hukum positif, menyebutkan bahwa hu-

kum adalah kumpulan tanda-tanda yang bersifat deklaratif dari keinginan yang diterima dan diadopsi oleh negara tentang tindakan yang harus dilakukan seseorang sebagai subjek kewenangannya.¹⁵ Gagasan ini kemudian dikembangkan oleh John Austin yang menyatakan bahwa hukum adalah perintah (*command*) dari pihak yang berkuasa (*sovereign*) yang memiliki sanksi. Unsur terpenting dari hukum adalah perintah (*command*) dan sanksi (*sanction*).¹⁶ Sampai di sini bisa dikatakan bahwa hukum dalam pandangan mazhab positivisme hukum adalah hukum positif atau hukum yang sudah diformalkan.

Upaya formalisasi hukum Islam di Indonesia sejatinya telah diupayakan sejak pra-kemerdekaan. Dalam konteks hukum perkawinan, formalisasi itu mencapai bentuk kemata-ngannya ketika UU No. 1 Th 1974 tentang Perkawinan dan KHI disahkan. Tujuan dibentuknya UUP adalah untuk: (1) memberikan kepastian hukum bagi masalah-masalah perkawinan; (2) melindungi hak-hak, keinginan dan harapan kaum perempuan; (3) menciptakan UU yang sesuai dengan tuntutan zaman.¹⁷ Sementara itu, KHI, sebagaimana telah disinggung di atas, dibentuk untuk kepastian hukum, unifikasi hukum dan upaya kontekstualisasi hukum Islam.

Dalam konteks sejarah hukum keluarga Islam di Indonesia, UUP dan KHI menunjukkan perubahan bentuk hukum Islam dari yang awalnya terdapat dalam kitab-kitab fikih menjadi terkodifikasi dalam perundang-undangan. Perubahan ini berkonsekuensi pada hukum perkawinan mana yang diakui oleh negara dan mana yang tidak. Sejauh hukum

¹² Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, 69.

¹³ Marzuki Wahid dan Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 158-183.

¹⁴ Antonius Cahyadi dan E. Fernando M. Manullang, *Pengantar ke Filsafat Hukum*, cet. Ke-3 (Jakarta: Prenada, 2010), hlm. 58.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 63.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 65-66.

¹⁷ Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia*, hlm. 4-5.

perkawinan Islam di Indonesia, hukum perkawinan yang absah dan harus ditaati adalah hukum yang terdapat dalam UUP dan KHI. Dengan menaati UUP dan KHI, diharapkan ketertiban akan tercipta.

Kaitannya dengan keadilan, semua bab dan pasal dalam UUP dan KHI dianggap telah mencerminkan nilai-nilai keadilan, meski tidak bisa dibantah bahwa keadilan meskipun bersifat universal namun juga merupakan konsep yang relatif.¹⁸ Artinya, sebuah ketentuan hukum yang di suatu masa dianggap “adil” tidak mustahil di masa lain justru dinilai tidak mencerminkan keadilan, sehingga tidak mengherankan apabila dalam masa-masa tertentu hukum tersebut kemudian diubah dan diperbaiki.

Sejak dibuat, UUP dan KHI masih memiliki sejumlah masalah. Dalam implementasinya misalnya, meski sudah jelas ketentuan dalam UUP dan KHI, namun kenyataannya banyak masyarakat yang tidak menaati ketentuan yang ada dalam UUP atau KHI tersebut. Banyak yang menyebut bahwa ketidakpatuhan pada UUP dan KHI disebabkan karena berbagai ketentuan yang ada di dalamnya keluar dari ketentuan fiqh. Sementara terkait dengan keadilan, banyak kalangan menyebut UUP dan KHI tidak lagi mengakomodasi kebutuhan masyarakat, atau lebih tepatnya tidak lagi mencerminkan nilai-nilai keadilan yang dipahami masyarakat saat ini. Sampai di sini nampak bahwa keberadaan UUP dan KHI tidak serta merta membuat tujuan hukum sebagai sarana ketertiban dan keadilan itu tercapai.

C. Nilai-Nilai Keadilan

Nilai atau *value* adalah kemampuan yang dipercaya ada pada suatu benda untuk memuaskan manusia atau sifat suatu benda yang bisa menarik minat seseorang atau kelompok.

Pada hakikatnya nilai adalah sifat dan kualitas yang melekat pada suatu obyeknya. Karena itu, nilai disebut sebagai kenyataan tersembunyi dibalik kenyataan-kenyataan. Nilai juga disebut sebagai sesuatu yang berharga, berguna, memperkaya batin dan menyadarkan manusia akan harkat dan martabatnya.

Nilai bersumber pada budi yang berfungsi mendorong dan mengarahkan sikap dan perilaku manusia. Sebagai sebuah sistem, nilai merupakan salah satu wujud kebudayaan di samping sistem sosial dan budaya. Dari sini kemudian dikenal nilai ekonomi, nilai estetika, nilai sosial, nilai politik, nilai religi, nilai budaya dan lain-lain.

Dalam setiap nilai terkandung tiga unsur, yaitu:¹⁹ nilai dasar, nilai instrumental, dan nilai praksis. *Pertama*, nilai dasar, yakni nilai yang bersifat universal karena terkait dengan kenyataan objektif dari semua hal. Singkatnya, nilai dasar berkaitan dengan hakikat sesuatu. Kaitannya dengan keadilan, maka nilai dasarnya adalah hakikat keadilan itu sendiri. *Kedua*, nilai instrumental, yakni nilai yang menjadi pedoman pelaksanaan dari nilai dasar. Nilai dasar tidak bermakna apabila tidak memiliki formulasi atau ukuran yang jelas dan konkrit. Apabila nilai instrumental itu berkaitan dengan tingkah laku manusia dalam kehidupan sehari-hari maka nilai itu akan menjadi norma moral. Namun jika nilai instrumental itu berkaitan dengan organisasi atau negara, maka nilai instrumental itu merupakan suatu arahan, kebijakan, atau strategi yang bersumber pada nilai dasar. Karena itu bisa disebutkan bahwa nilai instrumental itu merupakan suatu eksplisitasi dari nilai dasar. *Ketiga*, nilai praksis, yaitu penjabaran lebih lanjut dari nilai instrumental dalam kehidupan nyata. Nilai praksis merupakan pelaksanaan secara nyata dari nilai-nilai dasar dan nilai-nilai instrumental.

¹⁸ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, terj. H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahjar (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 8.

¹⁹ Lihat *gatot_sby.staff.gunadarma.ac.id/Downloads/files/.../BAB++III.pdf akses tanggal 13 Juni 2012*.

Oleh karena itu, nilai praksis harus dijiwai nilai dasar dan instrumental dan tidak bertentangan dengannya.

1. Hakikat Keadilan dalam Islam:

Proporsionalitas dan Non-Diskriminatif

“Keadilan” adalah istilah yang berasal dari bahasa Arab (*‘adl*), yang antara lain berarti “lurus”, “konsisten”, “berimbang”, “sama”, dan “patut”.²⁰ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), adil diartikan sebagai tidak berat sebelah; tidak memihak; berpihak atau berpegang kepada yang benar; sepatutnya; tidak sewenang-wenang.²¹ Selain kata *‘adl*, terdapat beberapa kata yang biasanya disandingkan dengan keadilan, yaitu *qist*, *qaṣd*, *istiḡamah*, *wasat*, *naṣih*, *hiṣṣa*, *mizan* dan lain-lain.²²

Secara terminologis, sebagaimana ditegaskan Mohammad Hashim Kamali, keadilan adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya yang benar dimana ia berasal (*placing something in its rightful place where it belongs*), di samping juga berarti memberikan perlakuan yang sama kepada orang lain atau mencapai keseimbangan dalam transaksi dengan orang lain (*according equal treatment to others or reaching a state of equilibrium in transaction with them*).²³

Dari pengertian yang diusulkan Hashim Kamali, keadilan mengandung dua nilai, yaitu: nilai persamaan dan proporsionalitas. Nilai persamaan sering dikaitkan dengan keadilan yang bersifat prosedural, sementara nilai proporsionalitas sering dikaitkan dengan keadilan yang bersifat substansial. Hemat penulis, kedua nilai ini, idealnya dapat diakomodir dalam sebuah ketentuan hukum tertentu, termasuk hukum Islam. Artinya, sebuah ketetapan hukum seharusnya mencerminkan nilai-nilai persamaan dan keadilan substansial itu.

Sebenarnya keadilan merupakan ideal moral Islam yang diajarkan sendiri oleh al-Qur’an. Tuhan memerintahkan manusia agar bersikap adil di antara sesama (al-A’rāf:29; an-Nahl: 90; asy-Syūra: 15), dalam mengadili di antara sesama manusia, manusia hendaknya mengadili dengan adil (an-Nisa’ [4]: 58), karena Tuhan mencintai orang-orang yang mengadili secara adil (al-Māidah [5]:45). Bahkan disebutkan bahwa seluruh orang yang beriman harus mempertahankan keadilan, meski hal tersebut merugikan diri sendiri, orang tua, sahabat dan kerabat mereka, tanpa membedakan mana yang kaya dan mana yang miskin (an-Nisa’ [4]: 135). Selain itu, keadilan bersifat mutlak dan secara moral mengikat, karenanya orang-orang yang beriman diperingatkan agar tidak membiarkan kebencian terhadap seseorang menyebabkan mereka melanggar batas-batas keadilan (al-Māidah [5]: 3), atau membuat diri mereka menyeleweng dari ideal keadilan, karena keadilan sangat dekat dengan ketakwaan dan kebenaran (al-Māidah [5]: 9).

Barangkali dengan banyaknya ayat al-Qur’an tentang keadilan itu –juga ayat-ayat semakna dengannya – Ashgar Ali Engineer menyebut keadilan sebagai salah satu tujuan Islam. Hal ini sekaligus melahirkan prinsip keadilan dalam Islam. Karena itu, Al-Qur’an melawan segala bentuk ketidakadilan, termasuk eksploitasi ekonomi, penindasan politik, dominasi budaya, dominasi gender, dan segala bentuk *disequilibrium* dan *apertheit*. Hal ini nampak jelas ketika Nabi memperjuangkan perubahan struktur masyarakat Makkah yang kapitalistik dan feodalistik menuju masyarakat adil dan *egalitarian*.²⁴

Sampai di sini nampak bahwa keadilan yang hendak ditegakkan oleh Islam mencakup

²⁰ Rifyal Ka’bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Universitas Yasri, 1999), hlm. 28.

²¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm. 7.

²² Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, hlm. 8.

²³ Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1999), hlm. 140.

²⁴ Mansour Fakhri, “Fiqh Sebagai Paradigma Keadilan,” dalam Noor Ahmad, dkk., *Epistemologi Syara’: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, cet.ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 143.

berbagai bidang kehidupan, seperti hukum, sosial, politik, ekonomi, dan sebagainya, termasuk keadilan gender, suatu isu yang hingga kini masih menjadi perdebatan. Tentang yang terakhir ini, Islam sebenarnya mengajarkan bahwa pada hakikatnya semua manusia (laki-laki maupun perempuan) adalah sama, memiliki kedudukan yang juga sama, yang membedakan mereka hanyalah ketakwaannya. Karena itulah, ditegaskan bahwa semua manusia memiliki hak dan kewajiban yang sama, serta mereka memperoleh hak yang seimbang dengan kewajiban yang dipikulnya.

Berdasarkan uraian di atas bisa dikatakan bahwa hukum Islam harus mencerminkan nilai-nilai keadilan. Ketika sebuah ketentuan hukum keluar dari nilai-nilai keadilan dan justru mencerminkan nilai-nilai yang bersifat diskriminatif, maka bisa disebutkan, hal itu telah keluar dari ajaran Islam.

2. Konsep *Zawaja*: Nilai Instrumental untuk Mewujudkan Keadilan dalam Hukum Perkawinan

Salah satu hal yang menarik dari perkawinan dalam Islam adalah kenyataan bahwa perkawinan merupakan terjemahan dari kata *nakaha* (berhimpun) dan *zawaja* (pasangan). Istilah *nakaha* menggambarkan bahwa perkawinan berarti berkumpulnya dua insan yang semula terpisah dan berdiri sendiri, menjadi kesatuan utuh dan bermitra. Kedua istilah ini digunakan untuk menunjukkan bahwa dengan menikah seseorang mempunyai pasangan. Selain itu, kata *zawaja* memberi kesan bahwa laki-laki sendiri, yang hidup tanpa perempuan terasa belum lengkap, begitu pula sebaliknya.²⁵ Secara umum, dua kata inilah yang digunakan al-Qur'an dalam menggambarkan relasi laki-laki dan perempuan secara sah, baik untuk hubungan lahir maupun batin.²⁶

Prinsip pasangan merupakan salah satu prinsip terpenting dalam Islam. Begitu pentingnya prinsip pasangan ini, al-Qur'an menegaskan bahwa pasangan tidak hanya mencakup relasi laki-laki dan perempuan, melainkan juga dalam hukum penciptaan pun tidak lepas dari hubungan pasangan. Segala sesuatu diciptakan berpasang-pasangan.²⁷ Sementara terkait hubungan antar manusia diantaranya disebutkan bahwa "Dan bahwasanya Dia-lah yang menciptakan kamu berpasang-pasangan laki-laki dan perempuan" (an-Najm [53]:45); "lalu Allah menjadikan dari padanya sepasang laki-laki dan perempuan" (al-Qiyāmah [75]:39); "Dan Allah menjadikan kamu dari tanah kemudian dari air mani kemudian kami jadikan kamu berpasang-pasangan" (al-Fātir [35]:11). Sederet ayat ini mengisyaratkan bahwa kedua pihak yang berpasangan itu bermitra dan seajar, tidak ada pihak yang lebih superior dan inferior.

Kaitannya dengan perkawinan, konsep pasangan merupakan nilai instrumental untuk mewujudkan hakikat keadilan dalam perkawinan, terutama terkait dengan relasi suami isteri. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa relasi suami-isteri harus dibangun melalui konsep pasangan. Hal ini dilukiskan dengan indah dalam surat al-Baqarah (2): 187. Disebutkan bahwa "mereka para isteri adalah pakaian bagi kamu para suami, dan kamu para suami adalah pakaian bagi para isterimu."

Terhadap ayat tersebut, Quraish Shihab mengilustrasikan bahwa jika pakaian berfungsi sebagai penutup aurat dan kekurangan jasmani manusia, demikian pula pasangan suami isteri, harus saling melengkapi dan menutup kekurangan masing-masing; apabila pakaian merupakan hiasan bagi pemakainya, maka suami adalah hiasan bagi isterinya, begitu pula sebaliknya; dan jika pakaian mampu melin-

²⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 206.

²⁶ Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Isteri (Hukum Perkawinan I)*, cet. Ke-1 (Yogyakarta: ACAdeMIA+TAZZAFA, 2004), hlm. 15-16.

²⁷ Az-Z'ārīyāt (56): 49, asy-Syūra (42):11, az-Zukhrūf (43):12 dan an-Naba' (78): 8, dan ar-Rahman (55): 52.

dungi manusia dari sengatan panas dan dingin, maka suami terhadap isterinya dan isteri terhadap suaminya harus pula mampu melindungi pasangan-pasangannya dari krisis dan kesulitan yang mereka hadapi.²⁸

Hal tersebut dipertegas dengan surat al-Baqarah (2): 228. Disebutkan bahwa “para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf.” Selain menggambarkan hak-hak wanita, ayat ini juga menunjukkan bahwa isteri mempunyai hak dan kewajiban terhadap isteri, sebagaimana suami memiliki hak dan kewajiban terhadap isteri, dan keduanya dalam keadaan seimbang.²⁹

Konsekuensi hubungan suami isteri sebagai pasangan ini adalah bahwa keduanya bermitra dan sejajar, harus saling menghormati dan menghargai. Karena itu, tidak dibenarkan jika suami merasa lebih superior dari isteri, begitu juga sebaliknya. Keduanya memiliki status yang sama, seimbang dan sejajar. Keduanya harus saling bekerja sama dalam mewujudkan tujuan perkawinan.

3. Nilai Praktis Keadilan: Hukum Harus Non-Diskriminatif dan Mencerminkan Kemitrasejajaran

Hakikat keadilan – non-diskriminatif dan proporsional – yang kemudian diturunkan melalui konsep kemitrasejajaran perlu diturunkan di ranah praktis agar keadilan tersebut benar-benar dapat dirasakan. Untuk itulah dibuat berbagai ketentuan hukum perkawinan, seperti nikah, nafkah, ‘iddah, mahar, wali, waris dan lain sebagainya. Ketentuan-ketentuan itu merupakan aturan praktis yang dibuat

agar nilai-nilai keadilan bisa diaplikasikan.

Agar tercipta keadilan yang diharapkan, maka semua ketentuan itu harus sesuai dengan nilai-nilai universal keadilan dan tidak bertentangan dengan konsep kemitrasejajaran. Jika hukum yang dibuat tidak mencerminkan hakikat dari keadilan dan kemitrasejajaran, maka tujuan hukum sebagai institusi yang menciptakan ketertiban dan keadilan bagi masyarakat tidak akan tercipta. Sebaliknya, yang muncul adalah berbagai bentuk ketidakadilan.

Jika dikerucutkan lagi, maka hukum yang dibuat – termasuk UUP dan KHI – haruslah berbentuk aturan yang non-diskriminatif dan menjunjung tinggi konsep kemitrasejajaran. Non-diskriminatif berarti tidak menempatkan seseorang lebih tinggi kedudukannya dari yang lain, sementara bersifat kemitrasejajaran bahwa ketentuan hukum harus memposisikan semua pihak sebagai subyek hukum.³⁰

Setiap orang dianggap memiliki peran yang sama pentingnya dalam memutuskan sebuah keputusan. Tidak dibenarkan ketentuan hukum yang secara normatif menunjukkan satu pihak tertentu – laki-laki maupun perempuan – lebih tinggi dari pihak lain. Tidak tepat pula hukum ‘setengah hati,’ yang di satu sisi menjadikan pihak-pihak tertentu sebagai subjek hukum, sementara di sisi lain menempatkannya sebagai obyek hukum semata. Pendeknya, dalam hal sebuah ketetapan harus mengakui subyek hukum seseorang, maka orang tersebut harus dijamin bahwa ia benar-benar menjadi subyek hukum sepenuhnya.

Agar seseorang bisa menjadi subyek hukum sebenarnya dalam melakukan tindakan hukum, maka hukum seharusnya memiliki

²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah (Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an)*, Vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, tt), hlm. 410-411.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 490-491.

³⁰ Dalam hukum Islam dikatakan bahwa seseorang bisa menjadi subyek hukum (*ahliyyah al-ada’*) sempurna ketika ia telah mencapai akil baligh. Artinya, sempurnanya subyek hukum diukur dengan kebalighan manusia dalam berakal. Karena itu dikatakan bahwa kedudukan sebagai subyek hukum sempurna berlangsung selama tidak ditemukan sesuatu yang menunjukkan rusak atau lemahnya akal. Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, cet. Ke-1 (Semarang: Dina Utama Semarang (Toha Putra Group), 1994. Hlm. 204-205.

prinsip kebebasan.³¹ Dalam hukum tersebut ada jaminan bahwa seseorang memiliki kedudukan sebagai subyek hukum yang sebenarnya. Misalnya, tentang persetujuan seorang isteri dalam hal mengizinkan suaminya berpoligami, maka hukum harus menjamin bahwa keputusan isteri tersebut independen, tidak didasari oleh keterpaksaan.

Sampai di sini dapat dipahami bila ada yang menyatakan bahwa hukum yang baik adalah hukum adil adalah hukum: (1) hukum yang menjamin persamaan manusia, (2) hukum yang menjamin adanya kerjasama masing-masing subyek hukum, (3) hukum yang menjamin kebebasan, dan (4) hukum yang sesuai atau memberikan rasa keadilan dalam masyarakat. Kaitannya dengan kriteria hukum yang terakhir ini, rasa keadilan dalam masyarakat dan waktu tertentu bisa berubah. Tidak mustahil sebuah ketentuan ditelaah ulang bahkan direvisi ketika tidak sesuai dengan perkembangan rasa keadilan masyarakat.

D. Menakar Keadilan dalam Hukum Perkawinan di Indonesia

1. Kedudukan Suami-Isteri

Dalam UUP, kedudukan suami-isteri dicantumkan dalam pasal 31. Disebutkan bahwa “(1) hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat; (2) masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum; (3) suami adalah kepala rumah tangga dan isteri adalah ibu rumah tangga.” Ketentuan yang sama ditemukan dalam KHI pasal 79 dengan urutan pasal ayat yang berbeda. Disebutkan bahwa (1) suami

adalah kepala rumah tangga dan isteri adalah ibu rumah tangga; (2) hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat; (3) masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum.

Dalam ketentuan di atas, UUP berupaya untuk mengakomodasi nilai-nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Pasal 31 UUP juga menegaskan prinsip hak dan kewajiban suami-isteri dalam keluarga dan masyarakat. Isteri-isteri memiliki hak dan kewajiban yang seimbang baik di ranah domestik maupun publik.

Sampai di sini, nampak ada perbedaan gagasan dalam nalar UUP dengan nalar fiqh konvensional pada umumnya yang seringkali menempatkan perempuan sebagai “mahluk kedua” dibandingkan laki-laki. Dalam hukum agama, perempuan selalu menjadi *second line* dalam keluarga dan dalam kehidupan masyarakat. Karena itu, Hilman Hadikusuma (Hilman) menganggap bahwa ketentuan dalam pasal 31 ayat (1) merupakan pasal yang sudah menjangkau masa depan.³² Bagi Hilman, pasal ini menunjukkan bentuk progresifitas hukum sekaligus menyisihkan bentuk kekeluargaan yang bersifat patrilineal dan matrilineal yang selama ini berlaku di masyarakat.

Namun, anggapan bahwa pasal 31 UUP itu menggambarkan kesetaraan dan keadilan cukup problematis, karena pada ayat 3 di pasal yang sama disebutkan bahwa suami sebagai kepala keluarga dan isteri sebagai ibu rumah tangga. Posisi setara sebagaimana terdapat dalam ayat 1 tersebut nampaknya tidak sesuai dengan pasal 3 yang membakukan kepemimpinan keluarga bagi laki-laki.

³¹ Dalam Islam sendiri, kebebasan (*al-hurriyyah/freedom*) merupakan salah satu prinsip universal dalam mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur. Selain kebebasan terdapat prinsip lain, yaitu musyawarah (*al-Syura/consultation*), persamaan (*al-musawa/equality*), keadilan (*al-'adalah/justice*), kepercayaan (*al-amanah/trust*), perdamaian (*al-salam/peace*) dan toleransi (*al-tasamuh/tolerant*). Lihat Abd. Salam Arif, “Politik Islam antara Aqidah dan Kekuasaan Negara,” dalam A. Maftuh Abegebriel, A. Yani Abeverio dan SR-INS TEAM, *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, cet.ke-1 (Jakarta: INS PUBLISHING, 2004), hlm. 11-18.

³² Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat dan Hukum Agama*, cet. Ke-1 (Bandung: Mandar Maju, 1990), hlm. 4-5.

Menurut Musdah, pembakuan kata “kepala” pada suami berkonsekuensi pada mustahilnya terjadi keseimbangan antara laki-laki dan perempuan. Lebih jauh lagi, penggunaan kata “kepala” itu menggambarkan kukuhnya kekuasaan pihak suami atas isteri. Karena itu, sah-sah saja bila ada pandangan bahwa suami sebagai pihak paling berkuasa dalam keluarga. Implikasinya, suami bisa saja bersikap otoriter dalam keluarga, termasuk mewajibkan isterinya melakukan seluruh tugas rumah tangga dan menempatkannya sebagai mahluk yang bertugas untuk melayani kehidupan sang suami, lahir maupun batin.³³

Dari ketentuan pasal 31 tersebut, sejauh kedudukan suami-isteri, UUP nampak tidak konsisten. Di satu sisi ia mengakomodasi ide-ide pembaruan dalam hukum Islam yang menegaskan adanya keseimbangan laki-laki dan perempuan, namun di sisi lain tetap mempertahankan ide-ide konvensional tentang superioritas laki-laki atas perempuan. Karena itu, bisa dipahami bila dikatakan bahwa keadilan sejauh peraturan kedudukan suami-isteri masih bersifat “setengah hati” atau belum terakomodasi secara total.

Jika analisis gender dipakai dalam konteks ini, pembakuan laki-laki sebagai pihak yang paling berhak menjadi keluarga adalah satu bentuk ketidakadilan, karena di dalamnya terdapat subordinasi dan *stereotype* terhadap jenis kelamin tertentu. Dalam hal ini laki-laki dianggap sebagai pihak yang paling mampu menjadi pemimpin dibandingkan perempuan. Seolah kemampuan perempuan hanyalah dalam perkara mengurus rumah tangga.

Persoalan lain yang juga krusial adalah paradigma UUP dan KHI yang masih menempatkan manusia pada posisi tidak setara. Laki-laki dan perempuan dipandang memiliki status yang berbeda sehingga harus dibedakan.

Padahal, bila durenungkan, semua manusia itu sama, sama-sama sebagai manusia yang memiliki segenap potensi, baik laki-laki maupun perempuan.

Di kalangan umat Islam sendiri, banyak yang meyakini bahwa pembakuan status kepemimpinan keluarga pada suami sejatinya tidak sesuai dengan ajaran Islam, karena makna kepemimpinan keluarga sebagaimana terdapat dalam surat an-Nisa (4): 34 bersifat kontekstual. Karenanya, ketika konteks ayat itu berubah maka bisa saja isteri menjadi pemimpin keluarga.³⁴ Doktrin ini sekaligus membantah argumentasi bahwa laki-laki dan perempuan terkait peran gender dalam keluarga dan masyarakat merupakan “bawaan” yang tidak bisa diubah.

Terlepas dari itu semua, fakta yang menarik dalam masyarakat adalah terjadinya pergeseran sosiologis tentang praktek kepemimpinan keluarga. Hal ini terjadi karena pekerjaan tidak lagi didominasi oleh kaum pria. Kaum wanita juga banyak yang berkesempatan mendapat pekerjaan sesuai dengan keahliannya. Musdah misalnya menyebutkan bahwa “kepemimpinan keluarga” tidak lagi hanya milik suami. Menurut Data Biro Statistik tahun 2001 menunjukkan bahwa satu dari sembilan kepala keluarga di Indonesia adalah perempuan.³⁵ Ke depan tidak mustahil angka ini akan terus meningkat.

Realitas ini selain menunjukkan kesenjangan antara hukum normatif dan fakta historis di masyarakat, juga semakin menegaskan bahwa perempuan juga memiliki kemampuan untuk menjadi pemimpin bagi laki-laki. Kualitas kepemimpinan nampaknya tidak bisa lagi diukur melalui jenis kelamin, melainkan kapasitas individu. Laki-laki atau perempuan bisa menjadi pemimpin ketika ia memenuhi kriteria sebagai pemimpin. Selain itu, realitas kepemim-

³³ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, 371.

³⁴ Diskursus tentang konsep kepemimpinan keluarga ini misalnya bisa dilihat dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Qur'an*, cet. Ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 101-123.

³⁵ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, 371.

pinan perempuan dalam keluarga menunjukkan adanya pergeseran konsep keadilan dalam masyarakat. Upaya UUP dan KHI dalam hal kedudukan suami-isteri dianggap belum cukup memenuhi rasa keadilan masyarakat.

Jika hal tersebut benar, ketentuan UUP dalam pasal 31, yang sebenarnya hendak mengakomodasi nilai-nilai kesetaraan dan keadilan dalam masyarakat waktu itu, kini nilai-nilai kesetaraan dan keadilan itu perlu dipertegas lagi. Salah satunya dengan menghilangkan kontradiksi dalam pasal tersebut. Artinya, sudah saatnya pembakuan kepemimpinan keluarga dalam hukum perkawinan dihilangkan demi terciptanya ketertiban dan keadilan di masyarakat.

2. Poligami

Dalam UUP secara tegas disebutkan bahwa dasar atau prinsip perkawinan adalah monogami (UUP pasal 3 ayat [1]). Namun demikian, tetap ada kemungkinan untuk melakukan poligami. Dalam UUP pasal 3 ayat 2 disebutkan bahwa "*Pengadilan dapat memberikan izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan*". Karena itu wajar bila ada yang menyebutkan bahwa asas yang dianut oleh UUP sebenarnya bukan asas monogami mutlak melainkan monogami tidak mutlak (monogami terbuka). Poligami ditempatkan pada status hukum darurat (*emergency law*) atau dalam keadaan yang luar biasa (*extra ordinary circumstance*). Selain itu, poligami tidak semata-mata kewenangan suami, tetapi dilakukan atas dasar izin hakim (pengadilan).³⁶

Prosedur poligami sendiri diatur dalam UUP maupun KHI. Dalam pasal 4 UUP disebutkan bahwa "(1) dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seseorang, sebagaimana tersebut dalam pasal 3 ayat (2) undang-undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada pengadilan di daerah tempat tinggalnya; (2)

pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila: (a) isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri; (b) isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; (c) isteri tidak dapat melahirkan keturunan."

Dalam hal pengajuan permohonan poligami diatur dalam pasal 5 ayat (1) dan (2). Disebutkan bahwa untuk dapat mengajukan permohonan ke pengadilan sebagaimana harus memenuhi syarat-syarat: (a) adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri; (b) adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka; (c) adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka. Selain itu, diatur pula bahwa persetujuan isteri tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri/isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian; atau apabila tidak ada kabar dari isterinya sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari hakim pengadilan.

Dalam KHI, poligami diatur dalam Bab tentang "Beristeri Lebih Satu Orang". Beberapa pasal yang mengaturnya sebagai berikut:

Pasal 55

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

Pasal 56

- (1) *Suami yang hendak beristeri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama.*

³⁶ Yahya Harahap, *Hukum Perkawinan Nasional* (Medan: Zahir Trading Co Medan, 1975), hlm. 25-26.

- (2) Pengajuan permohonan Izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut pada tata cara sebagaimana diatur dalam Bab.VIII Peraturan Pemerintah No.9 Tahun 1975.
- (3) Perkawinan yang dilakukan dengan isteri kedua, ketiga atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pasal 57

Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dariseorang apabila :

- a. isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri;
- b. isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan;
- c. isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

Pasal 58

- (1) Selain syarat utama yang disebut pada pasal 55 ayat (2) maka untuk memperoleh izin pengadilan Agama, harus pula dipenuhi syarat-syarat yang ditentukan pada pasal 5 Undang-Undang No.1 Tahun 1974 yaitu :
 - a. adanya persetujuan isteri;
 - b. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup ister-isteri dan anak-anak mereka.
- (2) Dengan tidak mengurangi ketentuan pasal 41 huruf b Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975, persetujuan isteri atau isteri-isteri dapat diberikan secara tertulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan tertulis, persetujuan ini dipertegas dengan persetujuan lisan isteri pada sidang Pengadilan Agama.
- (3) Persetujuan dimaksud pada ayat (1) huruf a tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri atau isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada kabar dari isteri atau isteri-isterinya sekurang-kurangnya 2 tahun atau karena sebab lain yang perlu mendapat penilaian Hakim.

Pasal 59

Dalam hal isteri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi.

Ada yang menyebut bahwa aturan tentang poligami di atas berusaha mengatur agar laki-laki yang melakukan poligami adalah laki-laki yang benar-benar mampu secara ekonomi menghidupi dan mencukupi seluruh kebutuhan (sandang, pangan dan papan) keluarga (isteri-isteri dan anak-anak), serta mampu berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Sehingga isteri-isteri dan anak-anak dari suami poligami tidak disia-siakan. Selain itu, aturan ini berupaya menghargai isteri sebagai pasangan hidup suami.³⁷

Dalam prosedur poligami tersebut terlihat jelas semangat kehati-hatian dalam berpoligami. Wilayah poligami dipersempit oleh UUP dan KHI. Prosedur ini nampaknya dibuat agar ketika poligami diizinkan, ia tidak menimbulkan eksek negatif atau kemafsadatan bagi para pihak. Sebaliknya, aturan-aturan itu berusaha menciptakan kemaslahatan bagi semua pihak baik bagi isteri-isteri, suami dan anak-anak.

Dalam tingkat tertentu, memang hukum perkawinan tentang poligami dipandang cukup menggambarkan keadilan dalam arti telah memberikan peluang bagi perempuan untuk menjadi subjek poligami. Hal ini nampak, misalnya, dalam UUP pasal 5 (1) yang menyebutkan bahwa izin poligami oleh pengadilan hanya diberikan jika memenuhi syarat, yaitu: adanya persetujuan isteri, kepas-

³⁷ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia*, 272.

tion bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri dan anak-anak mereka, serta jaminan suami bisa berlaku adil terhadap mereka. Menurut Hamim Ilyas, ketentuan ini telah sesuai dengan etika sosial Islam dan merupakan bentuk penafsiran formal surat an-Nisa (4): 3 dalam konteks hukum modern yang menjunjung asas legalitas dan kepastian.³⁸ Dikatakan “dalam tingkat tertentu” karena di bagian lain, aturan tentang poligami masih menetapkan perempuan sebagai objek.

Inayah Rohmaniyah, misalnya, mengungkapkan bahwa UUP tentang poligami yang nampak membela kaum perempuan juga sarat nalar bias gender, yang sebenarnya merugikan kaum perempuan. Buktinya, syarat-syarat poligami hanya dibebankan kepada perempuan sebagai isteri. Artinya, perempuan dalam hal ini hanya menjadi objek hukum dari peraturan poligami.³⁹ Pernyataan bahwa “Isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri” bisa diinterpretasikan dan dikaitkan dengan berbagai hal khususnya terkait perspektif masyarakat tentang kewajiban sebagai isteri yang sarat dengan pembagian kerja berdasarkan gender. Misalnya, kewajiban isteri adalah mengurus semua urusan domestik dan bertanggung jawab atasnya.

Konstruksi semacam ini berpotensi melahirkan beban berlebih dan kekerasan berbasis gender, karena faktanya perempuan kini sudah mulai banyak merambah ranah publik. Misalnya, ketika suami dan isteri sama-sama bekerja atau berkiprah di ranah publik, sementara isteri tetap dianggap sepenuhnya menanggung beban domestik, maka beban yang tidak seimbang bagi perempuan menjadi ancaman. Selain itu, berkaitan dengan ketidakmampuan menjalankan kewajiban, cacat badan maupun sakit

seolah hanya terjadi pada kaum perempuan. persoalannya, bagaimana ketika laki-laki tidak menjalankan kewajiban atau cacat itu? Bagaimana jika cacat atau sakit itu terjadi karena kekerasan yang dilakukan suami? Bagaimana pula jika isteri berada dalam posisi yang lemah secara ekonomi maupun non ekonomi sehingga tidak memiliki kekuatan menolak dipoligami? Menurut Inayah, persoalan-persoalan ini luput dari UUP itu. Dalam hukum perkawinan memang diatur tentang persetujuan isteri sebagai salah satu syarat poligami, namun UU tidak memberikan kepastian dan jaminan terhadap hak dan kebebasan perempuan dalam memberikan persetujuan dan penolakan.⁴⁰ Bahkan pasal lain dalam UUP menegaskan bahwa persetujuan dari pihak isteri bukan sesuatu yang mutlak.

Terkait hal ini, KHI mempermulus jalan poligami yang ada dalam UUP. Dalam pasal 59 dikatakan bahwa: “Dalam hal isteri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi”.

Menurut Musdah, ketentuan-ketentuan ini jelas mencerminkan betapa lemahnya posisi isteri. Menurutnya, seandainya isteri menolak memberikan persetujuan, Pengadilan Agama dengan serta merta dapat mengambil alih kedudukannya sebagai pemberi izin – meski di akhir pasal ada klausul yang memberi kesempatan pada isteri untuk mengajukan banding. persoalannya, umumnya para isteri merasa

³⁸ Hamim Ilyas, “Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam,” dalam Inayah Rohmaniyah dan Moh. Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 95-104.

³⁹ Inayah Rohmaniyah, “Poligami dalam Perundang-undangan Indonesia,” dalam Inayah Rohmaniyah dan Moh. Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 79-80.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 81.

malu dan berat hati mengajukan banding terhadap keputusan pengadilan menyangkut perkara poligami.⁴¹

Sampai di sini, nampak beberapa persoalan serius dalam aturan poligami di atas, yaitu: *pertama*, aturan poligami belum sepenuhnya mengakomodasi nilai-nilai persamaan manusia. Hal ini terlihat dari pemosisian perempuan dan laki-laki dalam hal subyek hukum yang belum sepenuhnya seimbang. *Kedua*, problem jaminan kebebasan pada subyek hukum. Hal ini nampak dalam hak preogratif perempuan dalam memberi izin poligami yang masih 'setengah hati', serta dalam tidak ada aturan yang bisa menjamin bahwa persetujuan isteri yang membolehkan poligami tersebut tidak dilandasi keterpaksaan.

Selain itu, aturan poligami ini juga terkait dengan rasa keadilan masyarakat. Pembolehkan poligami pada masa Nabi yang kemudian diabadikan dalam al-Qur'an sebenarnya merupakan pintu darurat untuk mengakomodir rasa keadilan waktu itu, di mana banyak janda dan anak yatim yang terlantar, sehingga pembolehkan poligami dianggap sebagai hukum yang adil. Namun, ketika saat ini alasan kedaruratan itu tidak ada, bahkan banyak yang menyebutkan bahwa poligami justru membawa kemudharatan karena merusak keharmonisan keluarga, maka nilai keadilan tentang poligami juga berubah. Barangkali dengan memperketat aturan poligami atau melarangnya, sekarang dipandang lebih memenuhi nilai-nilai keadilan.

Dilihat dari uraian di atas, nampak hukum poligami perlu dikaji ulang bahkan diperbaiki. Memang, sebagaimana telah disebutkan bahwa dalam tingkat tertentu aturan-aturan tersebut telah memenuhi unsur-unsur keadilan, dalam arti memberi ruang perempuan untuk menjadi subjek poligami, namun dalam tingkat tertentu pula terdapat berbagai aturan yang menjadikan perempuan sebagai objek.

E. Penutup

Dari uraian di atas bisa disimpulkan beberapa hal, yaitu: *pertama*, berlakunya sebuah ketetapan hukum tidak hanya terkait dengan kepastian hukum melainkan juga harus mencerminkan keadilan bagi masyarakat. *Kedua*, terkait kedudukan suami-isteri dalam UUP dan KHI, nilai-nilai keadilan masih diakomodasi namun tidak secara total alias setengah hati. Ada kontradiksi antara UUP dan KHI yang di satu sisi berusaha untuk menyerap nilai-nilai kesetaraan bagi laki-laki dan perempuan, namun di sisi yang lain ia mengukuhkan superioritas laki-laki dari perempuan. Selain itu, UUP dan KHI tidak lagi mencerminkan rasa keadilan yang dialami sebagian masyarakat. *Ketiga*, dalam hal poligami, UUP dan KHI juga berusaha untuk mengatur poligami lebih ketat, dan dalam tingkat tertentu berupaya "adil" dengan memposisikan subjek poligami (suami yang hendak berpoligami dan isteri yang mau dipoligami) secara seimbang. Namun demikian, dalam beberapa hal, UUP dan KHI juga masih menjadikan perempuan sebagai objek. Bisa dikatakan bahwa posisi diakuinya perempuan sebagai subyek dalam hal ini masih terbatas. Selain itu, aturan poligami juga dianggap kurang memenuhi rasa keadilan masyarakat saat ini. *Keempat*, nampak nilai-nilai dalam UUP dan KHI terkait dengan kedudukan suami-isteri dan poligami masih belum total dan perlu dipertegas kembali. Ini bisa dilakukan dengan meninjau ulang bahkan memperbaiki atura-aturan tersebut.

⁴¹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, 366.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, cet. Ke-1, Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Arif, Abd. Salam, "Politik Islam antara Aqidah dan Kekuasaan Negara," dalam A. Maftuh Abegebriel, A. Yani Abeverio dan SR-INS TEAM, *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, cet.ke-1 (Jakarta: INS PUBLISHING, 2004).
- Arifin, Bustanul, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Baso, Ahmad, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung: Mizan, 2005.
- Cahyadi, Antonius dan E. Fernando M. Manullang, *Pengantar ke Filsafat Hukum*, cet. Ke-3, Jakarta: Prenada, 2010.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Fakih, Mansour, "Fiqh Sebagai Paradigma Keadilan," dalam Noor Ahmad, dkk., *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, cet.ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hadikusuma, Hilman, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat dan Hukum Agama*, cet. Ke-1 (Bandung: Mandar Maju, 1990).
- Harahap, Yahya, *Hukum Perkawinan Nasional*, Medan: Zahir Trading Co Medan, 1975.
- Ilyas, Hamim, "Poligami dalam Tradisi dan Ajaran Islam," dalam Inayah Rohmaniyah dan Moh. Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Universitas Yasri, 1999.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1999.
- Khadduri, Majid, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, terj. H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahjar, Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, cet. Ke-1, Semarang: Dina Utama Semarang (Toha Putra Group, 1994).
- Manan, Abdul, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, cet. Ke-1, Bandung: Mizan, 2005.
- Nasution, Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, dan Materi & Status Perempuan dalam Perundang-Undangan Perkawinan Muslim*, cet. Ke1, Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZZAFA, 2009.
- _____, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan I)*, cet. Ke-1, Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZZAFA, 2004.
- Nuruddin, Amiur dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia (Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fiqih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 sampai KHI)*, cet. Ke-1, Jakarta: Kencana, 2004.
- Rohmaniyah, Inayah, "Poligami dalam Perundang-undangan Indonesia," dalam Inayah Rohmaniyah dan Moh. Sodik (ed.), *Menyoal Keadilan dalam Poligami*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah (Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an)*, Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, tt.

- _____, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat* Bandung: Mizan, 1996.
- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Qur'an*, cet. Ke-1, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Sostroatmodjo, Asro dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Wahid, Marzuki dan Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.