

TELAAH KRITIS “COUNTER LEGAL DRAFT KOMPILASI HUKUM ISLAM”

(Reorientasi Fikih Hukum Keluarga Islam Indonesia)

Oleh: Abul Khair

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Watampone

E-mail: abulkhair_huzaifah@yahoo.com

Abstract

The movement of Islamism and modernization in the field of Family Law in Indonesia did not stop after the regulated on the Compilation of Islamic Law (KHI). The existence that is not in the form of constitution and is considered no longer relevant with the times, making the formalization and efforts to make legislation in the field of Islamic family law becomes the trend and becomes a national discourse. In that context then appeared “Counter Legal Draft- Compilation of Islamic Law (CLD-KHI)” that is trying to respond and provide an answer to the efforts of modernization in the field of family law.

Despite on the presence of Counter Legal Draft- Compilation of Islamic Law is enough worried because the idea of family law reform that offered accused of liberalism, but on the other hand it must be admitted that the “CLD-KHI” has succeeded in presenting a new atmosphere idea in the family law draft for Muslims in Indonesia. Consequently, new frame that were presented “CLD-KHI” it becomes a challenge for scholars Islamic Indonesia who eager to contribute to efforts reorientation and modernization of family law and Islamic jurisprudence in Indonesia.

Keywords: Reorientation, Islamic Jurisprudence of Family Law, KHI, CLD-KHI.

Pendahuluan

Tonggak pembaruan hukum keluarga Islam dalam sejarah hukum Indonesia, khususnya dari sisi materi hukum, pertamakali ditandai dengan pengundangan hukum perkawinan (UU Nomor 1 Tahun 1974) pada awal paruh rezim Orde Baru. Tujuh belas tahun kemudian, pada paruh akhir rezim Orde Baru, disusun Kompilasi Hukum Islam (KHI) melalui Inpres Nomor 1 Tahun 1991 sebagai “pedoman hukum” keluarga Islam bagi hakim-hakim di Pengadilan Agama. (Wahid M., 2014:199), (Salman S, 2010:123), (Rofiq, 2001:51) KHI itulah yang dianggap sebagai satu-satunya detil syariat Islam yang telah diakui negara, dan menjadi rujukan utama untuk penyelesaian masalah hukum keluarga bagi masyarakat Islam Indonesia. Lebih dari itu, kehadiran KHI di bumi Indonesia juga diharapkan dapat menjadi jembatan penyeberangan dalam meminimalisir perbantahan khilafiyah dalam masalah sandaran hukum,

terutama mengenai perkara perkawinan dan kewarisan.(Sumitro, 2005:182)

Sekitar dua belas tahun sejak KHI eksis di Indonesia, geliat untuk merekonstruksi konten KHI sekaligus meningkatkan derajatnya menjadi undang-undang begitu deras. Bahkan, Departemen Agama RI –sekarang Kementerian Agama– pasca kejatuhan rezim Orde Baru, berupaya memenuhi amanat UU Nomor 25 Tahun 2000 tentang Program Pembangunan Nasional (Propenas) Tahun 2000-2004, dengan menyerahkan Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA), (Badan Pengkajian dan Pengembangan Hukum Islam (BPPHI), Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama (Ditbinbapera), Departemen Agama RI, 2002) kepada DPR untuk menyempurnakan KHI. Pada saat yang sama, Menteri Agama RI melalui Instruksi Presiden RI No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional, membentuk Pokja PUG Depag RI. Pokja ini selanjutnya merespon kehadiran RUU HTPA dengan meluncurkan naskah tandingan rumusan hukum Islam yang disebut *Counter Legal Draft* Kompilasi

Hukum Islam (CLD-KHI).(Wahid M. , 2014:200-205)

Tim CLD-KHI dalam naskah tandingannya itu menawarkan pemikiran-pemikiran baru di bidang perkawinan, kewarisan dan perwakafan. Yang menarik adalah terdapat pasal-pasal dalam CLD-KHI yang cenderung membongkar pemahaman fikih umat Islam di Indonesia yang telah lama dianut dari produk fikih yang *mu'tabarrah*. Hal itu –antara lain- misalnya tergambar dalam pasal 16 CLD-KHI tentang mahar, yang selanjutnya menjadi fokus utama telah pasal dalam tulisan ini. Lebih unik lagi, CLD-KHI dinilai telah berhasil mengklarifikasi beberapa kekeliruan dan salah tafsir terhadap gagasan dan pemikiran tentang institusi perkawinan. Alhasil, naskah baru hukum keluarga Islam tawaran tim CLD-KHI menuai kritik, apresiasi dan kontroversi publik saat itu.

Mantan menteri agama (Maftuh Basyuni) sesungguhnya telah pernah membekukan *draft* tersebut (Wahid M., 2014:272). Kendati demikian, modernisasi dalam bidang hukum keluarga di Indonesia memang akan tetap niscaya. Itu juga sebabnya, sosialisasi pemikiran CLD-KHI tetap

hadir di tengah masyarakat meski dengan wajah yang berbeda. Hal itu dapat dimaklumi sebab kegagalan meloloskan usulan CLD-KHI –menurut perspektif Tim CLD-KHI– bukan karena kesalahan interpretasi teologis, tetapi lebih karena faktor konfigurasi politik.

Selanjutnya, tulisan ini secara kritis akan merefleksi ulang persoalan mahar dalam paradigma KHI dan CLD-KHI dengan perspektif ideologi, sejarah dan politik hukum, sekaligus menyorohtnya dengan berangkat dari teori sosial, hukum, dan pendekatan *maqasid al-syari'ah*,

Pembahasan

Relasi antara Perubahan Sosial dan Perubahan Hukum dalam Bingkai Ijtihad

Pada dasarnya kehidupan di dunia tidak bisa dilepaskan dari perubahan terhadap suatu lingkungan, baik lingkungan fisik, lingkungan biologis, maupun lingkungan sosial manusia. Perubahan-perubahan sosial merupakan suatu variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima yang disebabkan karena perubahan-perubahan kondisi geografis, kebudayaan materiil, komposisi

penduduk, ideologi atau adanya difusi ataupun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat tertentu. (Ali, 2014:18)

Bagi Sally Falk Moore, pokok yang mendasari perubahan sosial adalah bahwa hubungan-hubungan sosial sangat rentan terhadap kontrol, dan salah satu alat yang paling ampuh adalah hukum. Di sisi lain, G.S. Black menilai bahwa kerangka hukum tidak mampu melihat fenomena sosial secara jelas jika tidak ditopang dengan sosiologi, karena hanya analisa sosiologi hukum yang mampu menampilkan bagaimana bekerjanya hukum di dalam masyarakat. Karena itulah, diskursus sosial terhadap hukum telah menjadi bagian inheren di dalam wacana pembaharuan hukum, dan penggunaan perspektif *socio legal studies* dalam gerakan pembaharuan hukum menjadi hal yang tak terhindarkan. (Kharlie, 2013:31-37)

Dalam konteks di atas, Talcott Parsons mengemukakan teori perubahan sosial yang populer dengan sebutan “Sibernetika Talcott Parson (*Talcott Parson's Cybernetics*)”. Dalam teori ini, Talcott menyebutkan bahwa ada empat subsistem yang saling

berkaitan dengan hukum, yaitu: Budaya, sosial, politik, dan ekonomi. Keempat subsistem inilah yang menjalankan fungsi utama dalam kehidupan masyarakat. Lebih jauh menurut Talcott, hukum harus mampu menjaga integrasi setiap subsistem yang ada, karena fungsi utama dari sebuah sistem hukum adalah mengatur hubungan bagian-bagian yang menjadi komponen sistem masyarakat (*integrative*). (Kharlie, 2013:45-46)

Nampaknya, Talcott ingin menekankan bahwa hukum tidak bisa dipisahkan dengan subsistem lain karena hukum senantiasa berinteraksi dengan sub-sistem itu. Artinya, kondisi budaya, sosial, ekonomi dan politik sebagai sub-sub sistem dan merupakan bagian tak terpisahkan dari hukum, menjadikan hukum itu bersifat dinamis. Itu juga sebabnya mengapa kemudian hukum dipandang berfungsi -antara lain- sebagai *social control* dan *A Tool of Social Engineering*.

Dari konteks itu kemudian penulis ingin menggaris bawahi bahwa ijtihad sebagai sebuah pintu pembaharuan hukum (Islam), tentu juga harus berangkat dari sebuah perhatian terhadap nilai dan norma yang ada dan

berkembang dalam masyarakat yang memang selalu berubah-ubah sesuai situasi dan kondisi, sebab hal tersebut sangat berpengaruh pada kemungkinan terjadinya perubahan hukum. Kalau hal itu dinafikan, implikasi dari hasil ijtihadnya akan mungkin berbenturan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, baik sebahagian maupun seluruhnya. Dengan demikian, perwujudan kemaslahatan umum dalam sebuah perubahan hukum sangat terkait dengan konteks perubahan sosial. Barangkali dalam konteks ini juga, Yusuf al-Qardawi menyindir bahwa suatu hal yang berlebihan dan bersikap masa bodoh terhadap realita, bila mengatakan bahwa buku-buku karya ulama-ulama terdahulu sudah cukup memadai untuk memberikan jawaban terhadap setiap persoalan baru. (al-Qardawi, 2000:5)

Sindiran tersebut tentu bukan dimaksudkan sebagai bentuk 'pengingkaran' atas karya-karya *masterpiece* para ulama klasik, tetapi justru sebagai wujud penegasan bahwa ijtihad adalah kebutuhan umat Islam setiap zaman akibat kondisi sosial yang terus bergerak dan berubah.

Hukum Keluarga Indonesia dalam Perspektif

Sejarah telah mencatat bahwa proses pembangunan hukum Islam di Indonesia khususnya di bidang hukum keluarga, telah melewati fase yang cukup panjang. Setidaknya fase tersebut dapat dilihat dalam lembaran-lembaran sejarah sejak mulai masuknya Islam di Indonesia, yakni fase Pra Kolonial, fase Kolonial, hingga fase Kemerdekaan.

Pada fase pra kolonial, yang berkembang adalah pembentukan dan pengembangan institusi-institusi muslim seperti pendidikan dan hukum (peradilan agama) serta peningkatan syiar dan dakwah Islam. Pergumulan politik masa ini tidak terasa karena kesultananlah yang memainkan peran penting, terutama dalam upaya pemaparan kesultanan sebagai institusi politik muslim. Untuk penyelesaian masalah hukum keluarga, rujukannya adalah kitab-kitab fikih yang umumnya diadopsi dari mazhab Syafi'iyah.

Selanjutnya, masa kolonialisme menggambarkan bagaimana keseluruhan tatanan hukum kala itu diwarnai kepentingan politik yang tidak berpihak pada kepentingan rakyat, sehingga yang terjadi adalah sistem hukum hanya dibangun untuk menjamin preservasi "*rust en orde*" serta konservasi kekuasaan kolonial

demokrasi kepentingan ekonomi negara Belanda. Dalam menjalankan politik hukum, pemerintah kolonial menetapkan bahwa bangsa Indonesia dalam bidang hukum perdata berlaku hukum adatnya. Kendati demikian, hukum Islam tetap diakomodasi untuk penyelesaian kasus hukum keluarga bagi umat Islam, walaupun akomodasi hukum Islam di bidang hukum keluarga itu dalam perjalanannya mengalami pasang surut akibat pemberlakuan dua teori yang saling berlawanan, yakni teori *Receptio in Complexu* dan Teori *Receptie*. Dari sini nampak bahwa hukum Islam kala itu berada dalam kondisi yang tidak pasti. Kehadiran Jepang yang berhasil menaklukkan Belanda, pun hanya melanjutkan bangunan hukum yang telah dirintis oleh Belanda, sebab kebijakan pemerintah Jepang memang tidak akan mengganggu-gugat persoalan agama yang dipandang dapat merusak konsentrasi Jepang. (Halim, 2005:73)

Setelah Indonesia merdeka, dan Pancasila serta UUD 1945 telah ditetapkan sebagai sumber hukum, muncul beberapa teori sebagai *counter* terhadap teori-teori era kolonial. Teori tersebut adalah *Receptie Exit* yang dikemukakan oleh Hazairin, setelah

sebelumnya menyebut teori *Receptie* dari Hurgronje sebagai teori "iblis". Kemudian *Receptie a Contrario* yang dikenalkan oleh Sayuti Thalib. Inti dari teori ini adalah bagi orang Islam berlaku hukum Islam karena sesuai dengan cita hukum, cita moral dan batin umat Islam, serta hukum adat berlaku jika sesuai dengan hukum Islam. (Habiburrahman, 2011:28-30) Teori ini mirip dengan teori *Receptio in Complexu* yang substansinya menempatkan pemberlakuan hukum agama sesuai dengan agama yang dianut rakyat. Teori berikutnya adalah teori Eksistensi dari Ichtijanto, yang menegaskan makna *Receptie a Contrario* dan relevansinya dengan hukum nasional. Ketiga teori ini mempertegas eksistensi hukum Islam dalam Pancasila dan UUD 1945. (Wahid M., 2014:96-97)

Pasca bergulirnya era reformasi, keinginan segenap komponen bangsa adalah membangun kembali tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara yang era sebelumnya dianggap tidak mencerminkan aspek kehidupan yang demokratis. Di antaranya adalah pembenahan sistem hukum yang dipandang menjadi agenda penting reformasi. Langkah politik hukum

pertama yang dilakukan adalah mengamandemen UUD 1945 sebagai hukum dasar, (Najih, 2014:49) yang menjadi acuan dalam kehidupan bernegara Indonesia di segala bidang. Selanjutnya diadakan pembenahan serta pembuatan peraturan perundangan, untuk mengatur bidang baru dan mengubah/mengganti peraturan lama untuk disesuaikan dengan tujuan reformasi.

Masa reformasi juga menghamburkan keinginan yang sangat kuat dari masyarakat muslim Indonesia untuk mengundang hukum Islam. Gemuruh formalisasi hukum Islam begitu terasa, dan keinginan tersebut akhirnya secara perlahan kembali berbuah hasil setelah mendapat apresiasi dalam program legislasi nasional, yakni melengkapi sebahagian hukum Islam yang sudah ada sebelumnya dalam struktur hukum nasional. (Nuzul dkk, 2014) Dengan demikian, hukum Islam pada masa ini mengalami kemajuan dan bahkan telah teraktualisasi dalam kehidupan sosial dengan wilayah cakupan yang makin luas, sebab aktualisasi itu tidak hanya dalam masalah hukum privat atau perdata, tetapi juga menyentuh ranah hukum publik.

Secara khusus, era reformasi juga menampakkan arah perjuangan kelompok kepentingan yang begitu bebas, mengingat masa reformasi ini hadir dalam konteks kehidupan global yang makin dipengaruhi oleh standar-standar nilai dan prinsip internasional yang dianut, seperti hak asasi manusia (HAM) dan keadilan gender. Hal inilah yang kemudian memunculkan posisi dilematis dalam penerapan hukum Islam di Indonesia, khususnya di bidang Hukum Keluarga. KHI yang –hingga saat ini– masih menjadi pedoman bagi hakim untuk menyelesaikan hukum keluarga di Pengadilan Agama, akhirnya menjadi sasaran untuk dikritisi.

Wajah Baru Fikih Hukum Keluarga Islam Indonesia; Sebuah Refleksi

Bagi sebahagian kalangan, Kompilasi Hukum Islam (KHI) dinilai sebagai wujud nyata awal pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia dalam rangka memenuhi persyaratan hukum Islam menjadi hukum positif dalam jajaran peraturan perundang-undangan. Bahkan bagi Djazuni, KHI itu merupakan “wajah baru” hukum keluarga Islam di Indonesia. (Jazuni, 2005:348)

Nilai lebih dari penyusunan KHI menurut Marzuki Wahid dan Rumadi adalah kemajemukan referensi KHI, namun referensi kitab dari berbagai mazhab yang jumlahnya mencapai 38 buah untuk digunakan dalam penyusunan KHI tersebut, tak satu pun yang menunjukkan kitab Ushul Fikih. Kendati demikian, kalau dilihat dari elemen-elemen pembaruan yang diformulasikan seperti pencatatan perkawinan, asas monogami, batas usia kawin, dan lain-lain, tampak bahwa KHI disusun dengan menggunakan berbagai metode Ushul Fikih seperti *qiyās* dan *al-maṣṭalah al-mursalah* secara simultan. Reinterpretasi dan reformulasi juga menjadi paradigma penyusunan KHI, dalam arti bahwa KHI mengaktualisir bidang-bidang fikih yang dirasakan tidak aktual dengan mengkaji ulang dalil-dalil yang pernah diinterpretasikan ulama terdahulu untuk menghasilkan fikih pada masanya, ditafsirkan kembali dengan tuntutan syariat dan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Cara ini dianggap cukup efektif untuk mewujudkan kemaslahatan. (Wahid & Rumadi, 2001:141)

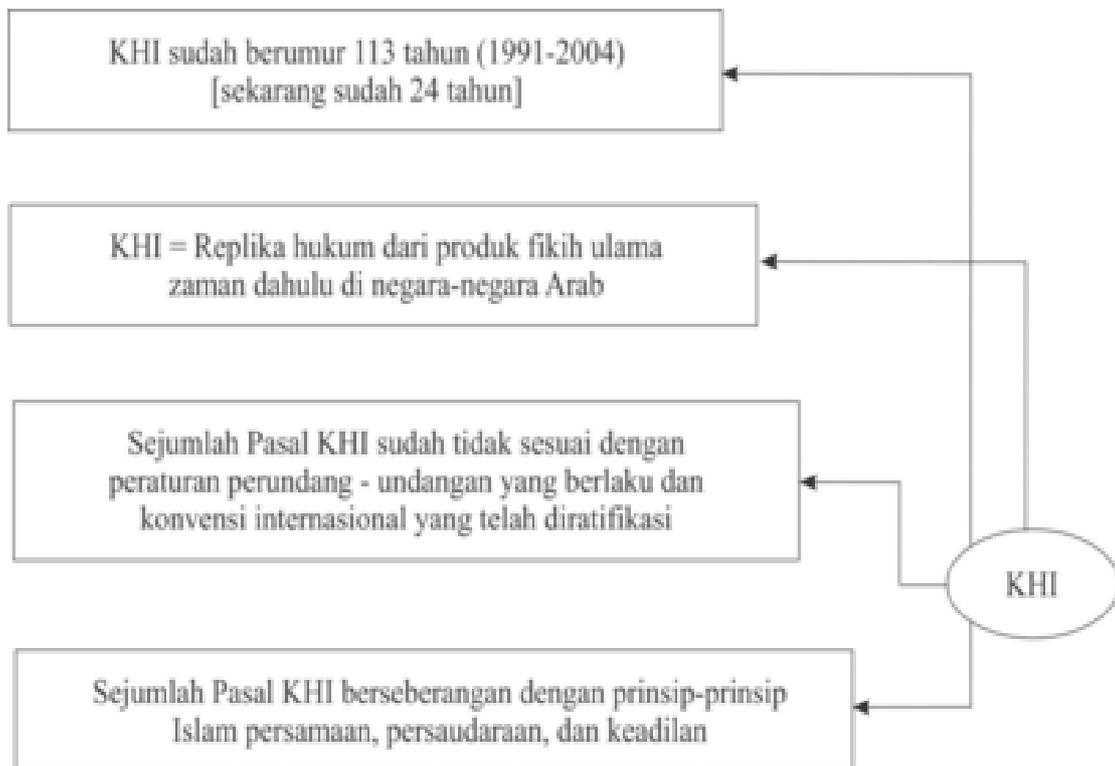
Meski demikian, sebahagian yang lain masih menganggap bahwa KHI tetap niscaya memuat beberapa pasal

yang mungkin tidak lagi relevan dengan kondisi sekarang dan perlu ditinjau ulang. Dalam konteks inilah kemudian muncul CLD-KHI pada era reformasi. CLD-KHI tersebut merupakan produk antitesa terhadap eksistensi KHI.

Perbedaan mendasar antara nalar CLD-KHI dengan KHI terletak pada perspektif dan pendekatan yang digunakan serta lanskap yuridis pembentukan hukum yang dijadikan pijakan. Tim CLD-KHI secara terang-terangan dalam naskah akademiknya menyebutkan bahwa perspektif yang digunakan dalam merumuskan hukum keluarga Islam adalah keadilan gender, pluralisme, hak asasi manusia, dan

demokrasi. Menurut tim tersebut, pendekatan ini selain akan mengantarkan syariat Islam menjadi hukum publik yang dapat diterima oleh semua kalangan, juga akan kompatibel dengan kehidupan demokrasi modern. (Wahid M., 2014:211-212)

Secara sederhana, Marzuki Wahid menggambarkan kritik CLD-KHI terhadap KHI seperti dalam tabel berikut:



Tabel 1

Nalar pembentukan hukum CLD-KHI, juga mengusung enam visi hukum Islam yang dicita-citakan, yaitu: pluralisme (تعددية), nasionalitas (مواطنة), penegakan HAM (إقامة الحقوق الإنسانية), demokratis (ديموقراطية), kemaslahatan (مصلحة), dan kesetaraan gender (المساواة الجنسية). Keenam prinsip dasar ini merupakan kerangka yang menjiwai seluruh ketentuan hukum Islam versi CLD-KHI. Oleh karena itu, sesuai dengan perspektif yang dipakai, visi yang dicita-citakan, dan prinsip-prinsip penyusunan yang digunakan, CLD-KHI tidak hanya menawarkan pokok - pokok ketentuan hukum Islam yang berbeda dengan KHI, tetapi juga mengubah kerangka pandang terhadap konsep perkawinan, relasi laki-laki dan perempuan, serta tata cara perkawinan, perceraian, talak, dan rujuk ke arah relasi yang adil, demokratis dan pluralis, baik antar suami dan istri, orang tua dan anak, maupun keluarga dan masyarakat. (Wahid M. , 2014:13-215)

Naskah CLD-KHI menawarkan 23 ketentuan agenda pembaruan hukum

keluarga Islam yang secara prinsip berbeda dengan ketentuan hukum keluarga sebelumnya. Secara keseluruhan, naskah tersebut dimaksudkan sebagai seperangkat rumusan hukum Islam yang dapat menjadi referensi dasar bagi terciptanya masyarakat berkeadilan, yang menunjang nilai-nilai kemanusiaan, menghargai hak-hak kaum perempuan, meratanya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Selain itu, CLD-KHI juga menawarkan rumusan [baru] syariat Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter *genuine* kebudayaan Indonesia, sebagai alternatif dari tuntutan formalisasi syariat Islam yang *kaffah* pada satu sisi dengan keharusan menegakkan demokrasi dalam *nation-state* Indonesia pada sisi yang lain. (Wahid M., 2014:220-221)

Berikut petikan beberapa agenda pembaharuan dalam naskah CLD-KHI di bidang perkawinan dan kewarisan:

No	Tema	Produk KHI	Rumusan CLD-KHI
A	PERKAWINAN		
1	Kesaksian perempuan dalam perkawinan	Perempuan tidak boleh menjadi saksi (Pasal 25)	Sebagaimana laki-laki, perempuan boleh menjadi saksi (Pasal 11)
2	Kedudukan suami istri	Suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga (Pasal 79)	Kedudukan, hak dan kewajiban suami dan istri adalah setara (Pasal 49)
3	Mahar	Diberikan calon suami kepada calon istri (Pasal 30)	Mahar bisa diberikan oleh calon istri kepada calon suami atau sebaliknya (Pasal 16)
4	Perjanjian masa perkawinan	Tidak diatur	Diatur, sehingga perkawinan dinyatakan putus bersamaan dengan berakhirnya masa perkawinan yang telah disepakati (Pasal 22, 28, dan 56 poin [a])
5	' <i>Iddah</i> (masa tunggu, masa transisi)	' <i>Iddah</i> hanya untuk istri (Pasal 153)	' <i>iddah</i> berlaku bagi suami istri (Pasal 88 dan 89)
6	Kawin beda agama	Mutlak tidak boleh (Pasal 44 dan 61)	Boleh, selama dalam batas mencapai tujuan perkawinan (Pasal 54)
B	KEWARISAN		
1	Waris beda agama	Beda agama menjadi penghalang kewarisan (Pasal 171 [poin b dan c] dan 172)	Beda agama bukan penghalang kewarisan (Pasal 2)
2	' <i>Aul</i> dan <i>Radd</i>	Dipakai (Pasal 192 dan 193)	Dihapus

Tabel 2

Tabel di atas memberi gambaran jelas tentang beberapa tawaran lain hukum keluarga Islam dari CLD-KHI dengan argumen yang berpijak –antara lain- pada prinsip demokrasi, kesetaraan gender, pluralisme. Gagasan tersebut menyiratkan sebuah bentuk dekonstruksi terhadap pemahaman hukum keluarga bagi sebahagian besar masyarakat Islam di Indonesia yang selama ini telah mengakar kuat. Dengan prinsip demokrasi, CLD-KHI tampaknya ingin menunjukkan keharusan pelibatan setiap pihak (suami dan istri) dalam pengambilan kebijakan keluarga.

Prinsip kesetaraan gender muncul akibat perbedaan laki-laki dan perempuan sebagai bentukan sosial dan budaya, bukan bersifat biologis atau kodrati. Dengan kata lain, perbedaan sifat non-biologis (Nasution, 2012:231) menunjukkan suatu pemikiran yang ingin memberi ruang keniscayaan gender dapat dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan, seperti pertukaran tugas dan peran dalam keluarga, termasuk hak-haknya.

Sementara penjabaran prinsip pluralisme, setelah melalui model pembacaan teks ayat-ayat al-Qur'an,

kenyataan historis pengamalan para sahabat, dan kenyataan sosiologis masyarakat Indonesia yang banyak mempraktekkan perkawinan beda agama, menghantarkan CLD-KHI menegaskan kebolehan perkawinan beda agama. (Wahid M., 2014:218)

Lalu bagaimana dengan perspektif yang digunakan KHI? Apakah pasca kemunculan gagasan CLD-KHI memberi sebuah sinyalemen bahwa KHI merupakan produk hukum keluarga yang cenderung memarginalkan perempuan? Tentu saja jawabannya adalah tidak, sebab KHI pun berangkat dari dasar argumen yang sama dengan CLD-KHI, yakni pembacaan terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadis yang universal (tidak menafikan nilai-nilai hak asasi manusia, demokrasi, kesetaraan gender, pluralisme). Dengan demikian, meski tampak paradoksal, sesungguhnya terdapat ruang kompromi dari dua produk pemikiran hukum keluarga tersebut. Bukankah dari sekian banyak jumlah pasal yang terdapat dalam KHI dan CLD-KHI, hanya sebagian kecil saja pasal di antara keduanya yang dianggap berbenturan, atau dipandang berseberangan dengan 'keyakinan' masyarakat Islam Indonesia? Di antara

contoh pasal kontroversial yang bisa dikemukakan dalam konteks ini adalah tentang mahar.

Mahar merupakan salah satu aspek yang harus ada dalam pernikahan. Keharusan itu telah dijelaskan melalui nas al-Qur'an, seperti yang terdapat dalam surat al-Nisa'/4 ayat 4. Demikian juga yang terdapat di dalam surat al-Baqarah/2 ayat 237, surat al-Nisa'/4 ayat 25, serta hadis Nabi saw. Nas-nas tersebut merupakan dalil dari disyariatkannya pemberian mahar.

Dalam KHI, mahar dijelaskan sebagai pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita, baik dalam bentuk barang, uang atau jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam (Pasal 1 poin d), dan bukan merupakan rukun perkawinan (Pasal 34). Mengenai jumlah, jenis, kadar dan bagaimana pelaksanaannya bisa disesuaikan dengan kondisi dan persetujuan antara kedua belah pihak (Pasal 30). (Tim Redaksi Fokus Media, 2007:14)

Penjelasan KHI itu hampir serupa dengan yang terdapat dalam rumusan CLD-KHI. Yang berbeda adalah, CLD-KHI menempatkan kewajiban

membayar mahar yang tidak harus ditunaikan pihak laki-laki. Artinya, mahar bisa diberikan oleh calon istri kepada calon suami atau sebaliknya, tergantung kebiasaan atau budaya setempat. (Wahid M., 2014) Gagasan yang dikemukakan dalam CLD-KHI mengenai keniscayaan perempuan memberi mahar kepada laki-laki calon suaminya, tentu merupakan hal yang tidak lazim dalam perspektif pemahaman fikih masyarakat Islam di Indonesia yang masih cenderung berkiblat kepada fikih klasik.

Pemaknaan istilah yang ada dalam al-Qur'an yang menunjukkan kepada pemahaman arti mahar, menunjukkan suatu pemberian dari seorang calon suami kepada calon istri dalam akad nikah sebagai lambang kecintaan dan kasih sayang, juga simbol tanggung jawab serta ketulusan hati untuk melaksanakan amanah pernikahan sesuai aturan agama. Bahkan dalam beberapa hadis menunjukkan bahwa rasul pernah menyarankan seorang sahabat menikah dengan mahar sebuah cincin dari besi. (al-Bukhari, 2014: 2601) Hal itu berarti prinsip mahar adalah tidak memberatkan. Mahar merupakan lambang penghormatan, simbol kasih

sayang, cinta kasih dan ketulusan serta tanggung jawab, karena itu esensi mahar adalah terletak pada niat atau motivasi si pemberi dan bagaimana kelak mewujudkan niat itu dalam bentuk perilaku selama menjalankan kehidupan pernikahan/rumah tangganya.

Bagi Qurrotul Ainiyah, seharusnya mahar tidak hanya dimonopoli oleh kaum laki-laki untuk memberi mahar. Akan semakin harmonis jika keduanya saling mempunyai motivasi atau niat yang tulus yang ditunjukkan dengan saling memberi mahar. (Ainiyah, 2010:108, 207-208.)

Muhammad Syahrur menuturkan bahwa pemberian mahar sebagaimana disinggung dalam riwayat dari Nabi di atas, merupakan isyarat adanya standar batas minimal dan maksimal dari *hudūd* Allah, dan nilainya terpulang kepada adat masyarakat setempat dan tergantung kemampuan manusia dalam suatu masa untuk membayarnya. (Syahrur, 2012:244) Syahrur tetap memandang wajib membayar mahar, tetapi tidak menyinggung kemungkinan perempuan yang menunaikannya. Sangat boleh jadi

Syahrur juga masih menganut prinsip bahwa kaum laki-laki yang wajib memberi mahar, mengingat adanya teori standar minimal yang digunakannya sangat memungkinkan dipenuhi bagi kaum laki-laki, bahkan bagi mereka yang sangat lemah ekonominya.

Prinsip pemberian mahar dengan segala simbol yang melekat padanya menunjukkan bahwa fenomena sosial memang dapat mendasari pemikiran akan kemungkinan perempuan memberi mahar kepada laki-laki, sebagaimana pandangan yang dikemukakan Qurrotul Ainiyah di atas. Bahkan, jika berpegang pada pendapat Khoiruddin Nasution yang menganggap bahwa untuk menjawab kondisi sosial dewasa ini, pendekatan Ushul Fikih dan Tafsir sudah tidak cukup dan perlu pendekatan berbagai disiplin ilmu untuk kemudian diintegrasikan dengan kedua disiplin ilmu tersebut, juga akan melahirkan pemikiran bahwa kewajiban membayar mahar dapat dilakukan oleh pihak perempuan, sekalipun perkara pembayaran mahar sebagai kewajiban pihak laki-laki merupakan sebuah *ijma'* ulama. Sebab bagi Khoiruddin, sebuah konsensus hukum ulama (*ijma'*) bukanlah persoalan kalau pada

gilirannya 'tidak dituruti'.(Nasution, 2015)

Jika yang digunakan untuk menakar pemikiran baru mengenai masalah mahar adalah skema integrasi subsistem sosial dalam teori "sistem" dan atau "SibernetikaTalcott Parson",peluangpemikiran-pemikiran yang sejalan dengan gagasan CLD-KHI untuk diterima atau tidak akan berbanding seimbang, sebab dalam teori ini penekanannya terletak pada fungsi integrasi hukum dalam rangka mengakomodasi keseluruhan sistem sosial. Artinya, jika pemikiran itu dapat sesuai dengan norma yang dijunjung tinggi di dalam masyarakat serta dapat mengantarkan pada pencapaian tujuan hukum, peluangnya akan bisa diterima. Demikian pula sebaliknya.Kendati demikian, yang patut digaris bawahi dalam teori ini adalah tentang adanya fungsi *latent pattern maintenance*. Dalam fungsi ini, subsistem budaya yang menangani urusan pemeliharaan nilai-nilai dan norma-norma budaya yang berlaku dan meliputi subsistem keluarga, pendidikan dan agama, tentu pada gilirannya harus disesuaikan dengan ukuran syariat. Pola dan struktur masyarakat yang harus dipertahankan

adalah yang tidak bertentangan dengan norma agama (Islam). Alhasil, integrasi hukum dengan keseluruhan subsistem yang ada tetap harus mengacu pada standar kesesuaian dengan syariat(*maqāṣid al-syarī'ah*).

Hukum *aṣl* dari pembayaran mahar adalah wajib.Namun terhadap siapa kewajiban itu dibebankan, tentu saja dapat memunculkan peluang perdebatan. Jika menggunakan analogi yang sama pada kondisi yang terjadi dalam kasus kewajiban suami mencari nafkah yang justru dalam kenyataan sosial banyak juga diperankan oleh istri, hal itu akan menunjukkan adanya sebuah keniscayaan bahwa jika suami tidak mampu membayar mahar maka kewajiban itu sangat mungkin bisa diperankan istri. Untuk ukuran pertimbangan kenyataan sosial semacam ini, gagasan tentang kemungkinan calon istri yang membayar mahar untuk calon suami seperti gagasan CLD-KHI tentu tidak keliru.

Dalam konteks ini penulis ingin menggaris bawahi bahwa pertimbangan kesesuaian dengan norma (adat) yang dijunjung tinggi di dalam masyarakat dan orientasi arah pencapaian tujuan

hukum memang perlu diprioritaskan. Tetapi pada saat yang sama, perkara-perkara *qat'iyah* dalam pesan nas tetap harus diutamakan. Masalah mahar menurut makna *dalalah al-'ibarah* dari surat al-Nisa'/4 ayat 4 sangat jelas menunjukkan pesan bahwa kewajiban itu ditujukan kepada pihak laki-laki. Dengan demikian, dalam perspektif hukum Islam, menganalogikan beban kewajiban membayar mahar dengan beban kewajiban mencari nafkah menjadi tidak relevan, kendati dalam kacamata fakta sosial ada unsur kesamaannya. Dalam terma hukum Islam, ada perkara-perkara yang dikategorikan dalam kelompok "ما علم" "من الدين بالضرورة" dan mahar merupakan satu di antara sekian kategori perkara dimaksud. Karena itu, dalam masalah ini penulis cenderung berpegang pada kaidah (الأصل بقاء ما كان على ما كان al-Suyuti, 1997:54) (Segala sesuatu pada dasarnya dianggap seperti sediakala). Artinya, kewajiban membayar mahar sejatinya tetap menjadi beban kaum lelaki, walau kemampuannya untuk memberi mahar hanya senilai "cincin besi".

Di akhir tulisan ini penulis ingin menekankan bahwa dalam konteks pembangunan hukum Islam Indonesia,

orientasi konstitusionalisasi fikih hukum keluarga Islam di Indonesia pada dasarnya merupakan upaya adaptasi hukum Islam ke dalam perubahan sosial, yang kemudian dimaknai sebagai bentuk modernisasi fikih hukum keluarga Islam. Atas dasar itu kiranya menjadi penting dicermati tema-tema pendekatan yang berkaitan dengannya, sebagaimana dikemukakan Yudian Wahyudi bahwa tema reformasi atau modernisasi hukum Islam sesungguhnya adalah kembali kepada al-Qur'an dan sunah, serta ke-Indonesiaan.

Tema pertama ditandai dengan langkah-langkah yang bertujuan membersihkan praktik-praktik umat Islam dari pengaruh non-Islam. Tema kedua merupakan kelanjutan dari tema pertama, sekaligus pada saat yang sama ingin kembali kepada pandangan tradisional yang mempertahankan adat Indonesia, dengan cita-cita membangun hukum Islam yang berciri khas Indonesia dan membebaskan budaya Indonesia dari budaya Arab. Dari situlah kemudian muncul konsep-konsep seperti Fiqh Indonesia, Mazhab Nasional, Pribumisasi Islam, Fiqh Mazhab Negara, dan lain-lain.

KHI merupakan wujud dari perjuangan memenangkan tema pertama, tetapi sebahagian menilai KHI tidak setuju terhadap purifikasi terma "ke-Indonesiaan" karena tidak mengadaptasi -secara nyata- budaya lokal ke dalamnya. Sementara CLD-KHI merupakan refleksi dari tema kedua, tetapi kurang bisa mencerminkan relevansi antara kedua tema tersebut dalam sanubari masyarakat Indonesia sehingga ditolak. Pemahaman yang memadai tentang relasi antar kedua tema di atas pada gilirannya menjadi hal penting dengan tidak memulainya dari sudut pandang teologi, tetapi memulainya dari aspek hukum, seperti yang dikemukakan Yudian Wahyudi. (Wahyudi, 2010:36-38) Untuk itu, orientasi konstitusionalisasi fikih hukum keluarga Islam Indonesia, perlu dimulai dari metodologi fiqh yang komprehensif, dan selanjutnya diputuskan dalam bentuk ijtihad *jama'iy*.

Dalam konteks di atas Hasbi ash-Shiddieqy menyarankan agar diputuskan melalui lembaga *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*, dengan ditopang oleh dua sub lembaga, yaitu: Lembaga politik yang beranggotakan orang-orang

pilihan rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat yang menguasai bidang yang mereka wakili; Serta lembaga *Ahl al-Ijtihad* dan *al-Ikhtisas* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat. (Wahyudi, 2010:42) Untuk sampai ke arah itu, eksistensi ijtihad *jama'iy* menjadi bagian penting yang akan terus diperlukan dalam rangka membumikan fikih hukum keluarga Islam di Indonesia. Pada saat yang sama, perlu 'gerakan ekstra' yang nyata untuk bisa mewujudkan lembaga seperti yang disarankan Hasbi di atas.

Kesimpulan

Dari uraian yang telah penulis sajikan di atas, dapat ditarik simpulan bahwa paradigma hukum keluarga Islam versi KHI dan CLD-KHI secara umum sebenarnya tidak sepenuhnya paradoks. Tetapi dalam bagian-bagian tertentu, keduanya memiliki perbedaan hukum yang cukup mencolok. Hal itu disebabkan oleh perbedaan perspektif dan pendekatan yang digunakan. CLD-KHI lebih menekankan perspektif pluralisme, kesetaraan gender, HAM, dan demokrasi secara bebas, sehingga – misanya- dalam gagasan kontroversialnya tentang mahar tampak

jasas bahwa tawaran itu sangat kental dengan ide-ide liberal. Sementara KHI berangkat dari pendekatan *maqasid al-syari'ah* dengan penggunaan metodologi Ushul Fikih yang sudah mapan, sehingga hukum-hukumnya lebih moderat meski cenderung berbau klasik.

Alhasil, berbagai pendekatan dapat saja digunakan untuk mendukung

tawaran CLD-KHI menyangkut persoalan mahar. Tetapi, berpegang pada kaidah dan metodologi pemahaman hukum Islam yang *mu'tabarah* dan komprehensif akan lebih menjamin hadirnya simpulan hukum yang lebih sesuai dengan maksud syariat.

DAFTAR PUSTAKA

- Ainiyah, Qurrotul. *Keadilan Gender dalam Islam: Konvensi PBB dalam Perspektif Mazhab Syafi'i*. Malang: Kelompok Intrans Publising, 2010.
- Ali, Zainuddin. *Sosiologi Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2014.
- Al-Bukhari, al-Imam Abu 'Abdullah Muhammad bin Isma'i. *Sahih al-Bukhari*. T.t.: Dar al-Sunah, 2014.
- Ghazali, Abdul Moqsith. http://www.academia.edu/8189968/Hukum_Pernikahan_Beda_Agama_Dalam_Islam.
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Halim, Abdul. *Politik Hukum Islam di Indonesia*. Ciputat: Ciputat Press, 2005.
- Jazuni. *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*. Bandung : Citra Aditya Bakti, 2005.
- Kharlie, Ahmad Tholabi. *Hukum Keluarga Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2013.
- Najih, Mokhammad dan Soimin. *Pengantar Hukum Indonesia; Sejarah, Konsep Tata Hukum, dan Politik Hukum Indonesia*. Jatim: Setara Press, 2014.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia + Tazzafa, 2012.
- *Seminar Regional Program Pascasarjana STAIN Watampone*, tanggal 12 Agustus 2015, di kampus STAIN Watampone.
- Salman S, H.R. Otje dan Mustofa Haffas. *Hukum Waris Islam*. Bandung: PT. Refika Aditama, 2010.

- Al-Qardawi, Yusuf. *Al-Ijtihad al-Mu'asir baina al-Indibat wa al-Infirat*. Terj. Abu Barzani, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah wa Mu 'asirah*. Terj. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2012.
- Sumitro, Warkum. *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*. Malang: Bayumedia Publishing, 2005.
- Al-Suyuti, Imam Jalaluddin 'Abdurrahman. *al-Asybah wa al-Nazair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh al-Syafi'iyyah*. Riyad: Maktabah Nazzar al-Baz, 1997.
- Fokusmedia, Tim Redaksi. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan tentang Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Fokusmedia, 2007.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia; Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia Jawa Barat*: ISIF, 2014.
- dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2001.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Wonosari: Pesantren Nawesea Press, 2010.