

MEMBENTUK HAKIM PROGRESIF (KASUS HAKIM PERADILAN AGAMA)*

*Muhamad Isna Wahyudi**

A. Pendahuluan

Hakim dituntut untuk senantiasa menggali, memahami, dan mengikuti nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.¹ Hal ini karena nilai-nilai hukum dan rasa keadilan senantiasa berubah seiring dengan perkembangan sosial budaya masyarakat. Sementara teks undang-undang bersifat statis, dan tidak dapat dilepaskan dari faktor-faktor sosial politik yang mengiringi lahirnya sebuah undang-undang. Teks undang-undang juga tidak selamanya mampu secara berkesinambungan mencerminkan nilai-nilai hukum dan rasa keadilan dalam masyarakat yang berubah. Dalam kerangka ini, hakim tidak dapat hanya berperan sebagai corong undang-undang. Hakim melalui kedudukan dan kewenangan yang dimilikinya, harus dapat berperan aktif sebagai tokoh sentral pembaruan hukum.² Sebagai pembaru hukum, hakim dapat melakukan penemuan hukum, pembentukan hukum, dan penciptaan hukum.³ Hakim yang dapat berperan sebagai pembaru hukum adalah hakim yang progresif, yaitu hakim yang maju, visioner, dan pro perubahan.

* Makalah ini disusun sebagai wujud partisipasi perlombaan karya tulis dalam rangka memperingati HUT PTA Bandar Lampung pada 8 Februari 2012.

* Hakim PA Kotabumi, alumni Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga.

¹ Pasal 5 ayat (1) UU No. 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.

² Basuki Rekso Wibowo, "Pembaruan Hukum yang Berwajah Keadilan," dalam *Varia Peradilan*, Majalah Hukum Tahun XXVII, No. 313, Desember 2011, hlm. 11-12.

³ *Ibid.*

Dalam hubungannya dengan kewenangan absolut pengadilan agama, yang didominasi oleh masalah hukum keluarga, maka hakim yang progresif dituntut untuk memiliki pemahaman terhadap perkembangan kondisi keluarga kontemporer. Pemahaman tersebut menjadi sarana bagi hakim untuk dapat menangkap nilai-nilai hukum dan rasa keadilan dalam masyarakat yang senantiasa berubah. Pada gilirannya, hakim yang progresif diharapkan mampu menjatuhkan putusan yang mencerminkan nilai-nilai dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.

Makalah ini berusaha untuk menawarkan langkah-langkah strategis yang dapat ditempuh untuk membentuk hakim yang progresif, khususnya terkait dengan hukum keluarga Islam, sebagai kewenangan pengadilan agama. Langkah pertama adalah memahami fenomena pergeseran bentuk keluarga dalam masyarakat yang membawa pergeseran nilai dalam masyarakat. Langkah kedua adalah mengkaji dampak perubahan nilai yang terjadi dalam masyarakat terhadap penerapan hukum keluarga Islam. Langkah ketiga adalah penguasaan terhadap pendekatan hermeneutik sebagai instrumen penting dalam melakukan pembaruan hukum. Langkah-langkah tersebut akan menjadi urutan pembahasan dalam makalah ini, yang diakhiri dengan kesimpulan.

B. Potret Keluarga Kontemporer

Berdasarkan jumlah anggota keluarga yang hidup bersama dalam satu rumah, keluarga dapat dibedakan menjadi dua macam: (i) *nuclear family* (keluarga inti), yaitu keluarga yang terdiri dari suami, istri dan anak; (ii) *extended family* (keluarga luas/besar), yaitu keluarga yang terdiri dari tiga generasi yang

hidup bersama dalam satu rumah, seperti *nuclear family* disertai paman, bibi, orang tua (kakek-nenek), keponakan, dan lain-lain.

Seiring dengan perubahan kondisi sosial ekonomi masyarakat, dari masyarakat tradisional-agraris yang cenderung hidup menetap di daerah asalnya menjadi masyarakat industrial-modern dengan tingkat mobilitas tinggi yang cenderung hidup berpindah dari daerah asalnya mengikuti tempat kerja, telah mendorong pergeseran bentuk keluarga dari keluarga besar/luas menjadi keluarga inti/batih. Pergeseran bentuk keluarga ini juga menimbulkan pengaruh terhadap pola hubungan antara suami dan istri.

Pola hubungan antara suami dan istri dalam keluarga dapat dibedakan menjadi empat macam: (i) hubungan kepemilikan, yang secara finansial maupun emosional, istri dianggap sebagai milik suami; (ii) hubungan pelengkap, yaitu peran istri sebagai pelengkap dari kegiatan suami; (iii) hubungan hirarkial, yaitu suami sebagai atasan dan tuan di rumahnya, sementara istri sebagai bawahan dan *kawula*; (iv) hubungan kemitraan, yaitu suami melakukan peran publik dan domestik, yaitu meskipun suami berperan utama sebagai pencari nafkah, dalam hal-hal yang menjadi urusan rumah tangga istri, suami mampu melakukannya.⁴

Pola hubungan yang pertama, kedua, dan ketiga merupakan pola hubungan suami dan istri yang paling lama mendominasi sepanjang sejarah umat manusia, bahkan hingga saat ini. Pola hubungan yang pertama juga diadopsi oleh sebagian besar ulama fikih dalam membahas fikih munakahat sebagaimana tertuang dalam kitab-kitab fikih. Akad nikah dalam konsepsi para ulama fikih tersebut dipahami

⁴ Hendi Suhendi dan Ramdani Wahyu, *Pengantar Studi Sosiologi Keluarga*, (Bandung : Pustaka Setia, 2001), hlm. 70.

sebagai akad pemilikan (*'aqd at-tamlik*), yaitu pemilikan suami atas istri yang dinikahi. Posisi perempuan dalam hal ini identik dengan barang atau objek.

Pola hubungan suami dan istri yang menempatkan istri lebih rendah dari pada suami sangat dilatarbelakangi oleh pemahaman agama maupun norma-norma budaya yang menentukan peran istri hanya terbatas dalam wilayah domestik, yaitu mengurus rumah tangga dan melayani suami (tugas-tugas reproduktif), sementara suami memiliki peran sebagai pencari nafkah dan peran sosial lainnya di wilayah publik (tugas-tugas produktif). Dalam hal ini ketergantungan ekonomi istri terhadap suami dalam rumah tangga telah menjadikan suami merasa lebih tinggi dan kurang menghargai kedudukan istri.

Terkait dengan masalah perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan, terdapat dua teori besar yaitu, *nature* dan *nurture*.⁵ Teori pertama, *nature*, mengatakan bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan ditentukan oleh faktor biologis. Anatomi biologi laki-laki dengan sederet perbedaannya dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin ini. Teori kedua, *nurture*, mengatakan bahwa perbedaan peran sosial laki-laki dan perempuan lebih ditentukan oleh faktor budaya. Menurut teori ini, pembagian peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat tidak ditentukan oleh faktor biologis, tetapi sesungguhnya dikonstruksikan oleh budaya masyarakat.

Dalam masyarakat tradisional-agraris dengan bentuk keluarga besar/luas tidak ada tuntutan bagi para istri untuk ikut mencari nafkah, karena kebutuhan ekonomi keluarga besar ditanggung oleh seluruh anggota keluarga laki-laki yang

⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, cet. I (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 302-4.

telah dewasa dan mampu untuk mencari nafkah. Dalam konteks ini, pola hubungan suami dan istri lebih cenderung mengikuti pola hubungan yang lebih merendahkan kedudukan istri dalam rumah tangga.

Perlu dicatat bahwa sebenarnya terdapat hubungan yang saling mempengaruhi antara kondisi sosial ekonomi suatu masyarakat - dari berburu, kepemilikan komunal (bersama), dan kehidupan nomaden, menjadi bercocok tanam, berdagang, kepemilikan pribadi, dan kehidupan menetap - dengan pola hubungan antara laki-laki dan perempuan.⁶

Berbeda halnya dengan keluarga inti, yang hanya terdiri dari suami, istri dan anak-anak. Dalam keluarga inti beban emosional dan finansial menjadi lebih berat karena sistem keluarga ini mengandalkan pasangan suami-isteri untuk berbuat lebih banyak terhadap kehidupan keluarga masing-masing. Kerabat luas tidak lagi menjadi penyangga kehidupan pasangan suami-isteri. Akibatnya anggota keluarga inti menjadi kurang “tergantung” pada kerabatnya, dan keluarga inti tidak banyak menerima bantuan dari kerabat.⁷

Meskipun dalam keluarga inti saat ini masih terdapat pola hubungan suami dan istri yang mengikuti pola hubungan yang pertama, kedua, atau ketiga, tetapi dengan keterlibatan istri dalam keluarga inti untuk ikut membantu suami mencari nafkah sebagai tuntutan untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, ada

⁶ Komaruddin Hidayat, Kata Pengantar dalam Umar, Argumen, hlm. xv. *Idem*, Kata Pengantar dalam Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: LKIS, 1999), hlm. xiv. A. Nunuk P. Muniarti, *Getar Gender, Buku Pertama* (Magelang: Indonesia Tera, 2004), hlm. 137. Lihat juga Nawal el Saadawi, *Wajah Telanjang Perempuan*, terj. Azhariah, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 18-9, 24-7.

⁷ William J. Goode, “Family Disorganization,” dalam Robert K. Merton dan Robert A. Nisbert (ed.), *Contemporary Social Problems*, (New York: Haurcourt, Broce and World, 1966), hlm. 63.

kecenderungan kuat pola hubungan suami dan istri dalam keluarga inti bergeser ke pola hubungan kemitraan, yang menempatkan istri setara dengan suami.

Adalah sebuah fakta dalam masyarakat industrial-modern saat ini, banyak istri yang bekerja untuk memenuhi kebutuhan ekonomi rumah tangga, bahkan seolah-olah beban ekonomi rumah tangga dalam konteks keluarga inti telah menjadi tanggung jawab bersama suami istri. Dalam konteks ini suami dan istri dapat melakukan tugas-tugas produktif dan reproduksi secara bersama-sama sesuai dengan kebutuhan.

Selain itu, seiring dengan kemajuan peradaban masyarakat, kesadaran akan adanya perlakuan yang tidak adil bagi kaum perempuan telah mendorong munculnya tuntutan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan baik dalam keluarga maupun wilayah publik.

Al-Qur'an melalui sejumlah ayat secara tegas menyatakan bahwa kedudukan antara laki-laki dan perempuan adalah setara.⁸ Misalnya bahwa para istri adalah pakaian bagi para suami dan para suami adalah pakaian bagi para istri (Q.S. 2: 187), laki-laki dan perempuan berasal dari asal yang sama (Q.S. 4: 1, 39: 13), Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama kosmis (peristiwa yang menyebabkan jatuhnya Adam dan Hawa dari surga ke bumi), yang ditunjukkan dengan penggunaan kata ganti untuk dua orang (*huma*>) dalam berbagai ayat (Q.S. 2: 35; 7: 20, 22), laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba (Q.S. 51: 61) dan khalifah di bumi (Q.S. 6: 165), laki-laki dan perempuan setara dalam hal amal dan ganjarannya, serta sama-sama berpotensi untuk meraih prestasi (Q.S.

⁸ Umar, *Argumen*, hlm. 247-65. Lihat juga Khoiruddin Nasution, *FazlurRahman tentang Wanita*, cet. I (Yogyakarta: Tazzafa dengan ACAdemia, 2002), hlm. 22-37.

3: 195; 4: 32, 124; 9: 72; 16: 97; 33: 35-6; 40: 40). Yang membedakan kedudukan manusia di hadapan Tuhan hanyalah kadar ketakwaan mereka (Q.S. 39: 13).

Sedangkan kelebihan-kelebihan yang diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan, seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas istri (Q.S. 2: 228), laki-laki pelindung bagi perempuan (Q.S. 4: 34), memperoleh bagian warisan lebih banyak (Q.S. 4: 11), menjadi saksi yang efektif (Q.S. 2: 282), dan diperbolehkan berpoligami bagi yang memenuhi syarat (Q.S. 4: 3) tidak menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba utama.⁹ Al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa laki-laki, baik dalam kapasitas biologisnya sebagai laki-laki, atau dalam kapasitas sosialnya sebagai ayah, suami, atau penafsir kitab suci, lebih mampu dari perempuan dalam mencapai tingkat ketakwaan atau melaksanakan ajaran agama.¹⁰

Berbagai ayat yang menjelaskan tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan tersebut merupakan ayat-ayat yang mengandung prinsip umum dan berlaku secara universal, di sepanjang waktu dan di seluruh tempat. Pandangan al-Qur'an mengenai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan tersebut adalah untuk mewujudkan keadilan dalam pola hubungan antara laki-laki dan perempuan.

C. Tuntutan Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Ketika realitas kehidupan masyarakat industrial-modern yang didominasi oleh keluarga inti menuntut kaum perempuan untuk ikut bekerja dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga, maka realitas yang demikian ini akan menimbulkan

⁹ *Ibid.*, hlm. 249.

¹⁰ Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 254.

tuntutan pembaruan dalam penerapan hukum keluarga Islam sehingga lebih memenuhi rasa keadilan masyarakat.

Dalam hukum kewarisan misalnya, selama ini ketentuan pembagian waris bagi laki-laki dan perempuan adalah dua berbanding satu. Ketentuan seperti ini sebenarnya adalah teknis penerapan hukum kewarisan sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakat Arabia pada saat itu untuk mewujudkan keadilan. Pada saat itu memang terdapat pembagian peran yang sangat ketat dalam masyarakat, dalam mana perempuan hanya berperan dalam wilayah domestik, dan melakukan tugas-tugas reproduktif dalam urusan rumah tangga, sementara laki-laki melakukan tugas produktif sebagai pencari nafkah tunggal dan berperan di wilayah publik. Oleh karena itu adalah adil jika dalam pembagian waris laki-laki mendapatkan dua bagian sementara perempuan satu bagian, karena laki-laki sebagai pencari nafkah tunggal harus mampu menanggung semua kebutuhan rumah tangga.

Namun demikian, ketika realitas masyarakat saat ini telah berubah, dalam mana beban kebutuhan rumah tangga ditanggung bersama oleh laki-laki dan perempuan, maka adalah adil jika pembagian waris antara laki-laki dan perempuan satu banding satu.

Begitu juga dengan konsep ahli waris pengganti. Dalam konteks masyarakat Indonesia yang lebih dominan mengikuti sistem kekeluargaan bilateral/parental pada satu sisi, dan adanya realitas pergeseran bentuk keluarga dari keluarga besar (*extended family*) menjadi keluarga batih/inti (*nuclear family*) - dengan resiko tuntutan kemandirian ekonomi lebih besar - dalam masyarakat

modern, maka konsep ahli waris pengganti lebih mampu memenuhi rasa keadilan bagi masyarakat Indonesia.

Pergeseran bentuk keluarga telah menyebabkan terjadinya pergeseran nilai. Dalam konteks keluarga besar terdapat nilai bahwa seluruh anggota keluarga yang mampu wajib menanggung anggota-anggota keluarga yang belum mampu. Dalam hal ini, paman-paman memiliki kewajiban untuk menanggung keponakan-keponakan mereka dengan hak waris atas paman-paman tersebut - dalam hal saudara-saudara mereka (bapak keponakan) telah meninggal sebelum pewaris - yang menutup hak waris bagi keponakan-keponakan mereka. Namun, dalam realitasnya, ketika saat ini bentuk keluarga lebih didominasi oleh bentuk keluarga inti, ada kecenderungan kuat paman-paman enggan untuk menanggung keponakan-keponakan yang belum mampu, karena dalam keluarga inti ada kecenderungan kuat bahwa orang hanya akan memperhatikan keturunannya sendiri. Dalam konteks yang demikian ini, maka konsep ahli waris pengganti lebih dapat mewujudkan keadilan bagi anak yang orang tuanya meninggal lebih dahulu dari pewaris.

Dalam konteks keluarga inti saat ini, dengan keterlibatan banyak istri dalam keluarga inti untuk ikut membantu suami mencari nafkah karena tuntutan untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, maka pola hubungan suami dan istri dalam keluarga inti cenderung mengikuti pola hubungan kemitraan, yang menempatkan istri setara dengan suami. Realitas yang demikian ini tentu menimbulkan implikasi terhadap penerapan hukum perkawinan dalam Islam.

Terkait dengan praktik taklik talak¹¹ di pengadilan agama, selama ini ada kewajiban bagi pihak istri yang mengajukan gugat cerai karena alasan suami telah melakukan perbuatan yang menjadi syarat jatuhnya talak kepada istri, seperti yang tercantum dalam kutipan akta nikah,¹² untuk membayar sejumlah uang sebagai 'iwadl. Dalam hal ini, konsep taklik talak digabungkan dengan konsep khuluk.¹³ Konsep yang demikian ini tentu akan mencederai rasa keadilan para istri yang mengajukan gugat cerai pada saat ini, karena sudah ditelantarkan oleh suami, tetapi masih harus menebus sejumlah uang untuk dapat bercerai dengan suami. Oleh karena itu, konsep taklik talak yang demikian itu sudah tidak relevan lagi untuk diterapkan dalam praktik di pengadilan agama.

Di lingkungan Peradilan Agama terdapat hukum acara khusus dalam perkara perceraian, yaitu adanya pembedaan kewenangan hakim dalam memutuskan perkara perceraian yang diajukan oleh suami atau permohonan cerai talak, dan perkara perceraian yang diajukan oleh istri atau cerai gugat. Dalam perkara cerai talak, hakim hanya memiliki kewenangan untuk memberikan izin kepada suami untuk mengucapkan ikrar talak terhadap istrinya, sementara dalam cerai gugat,

¹¹ Taklik-talak ialah perjanjian yang diucapkan calon mempelai pria setelah akad nikah yang dicantumkan dalam Akta Nikah berupa janji talak yang digantungkan kepada suatu keadaan tertentu yang mungkin terjadi di masa yang akan datang. Lihat KHI Pasal 1 huruf e.

¹² Sighat taklik-talak yang tercantum dalam buku kutipan akta nikah Departemen Agama adalah sebagai berikut:

” Sewaktu-waktu saya:

- 1) Meninggalkan istri saya tersebut enam bulan berturut-turut;
- 2) Atau saya tidak memberi nafkah wajib kepadanya tiga bulan lamanya;
- 3) Atau saya menyakiti badan/jasmani istri saya itu;
- 4) Atau saya membiarkan/tidak memperdulikan istri saya itu enam bulan lamanya.

Kemudian istri saya tidak rela dan mengadukan halnya kepada Pengadilan Agama, dan pengaduannya dibenarkan serta diterima oleh Pengadilan Agama dan istri saya itu membayar uang sebesar Rp.....sebagai 'iwadl (pengganti) kepada saya, maka jatuhlah talak satu saya kepadanya. Kepada Pengadilan tadi saya kuasakan untuk menerima uang 'iwadl itu dan kemudian memberikannya kepada Dirjen Bimas Islam untuk keperluan ibadah sosial.”

¹³ Khuluk adalah perceraian yang terjadi atas permintaan istri dengan memberikan tebusan atau iwadl kepada dan atas persetujuan suaminya. Lihat KHI Pasal 1 huruf (i).

hakim memiliki kewenangan untuk menjatuhkan talak suami terhadap istri. Ketentuan ini sangat dipengaruhi oleh konsep dalam fikih munakahat, dalam mana talak adalah hak sepihak yang dimiliki oleh suami untuk menceraikan istrinya.

Perlu diketahui bahwa konsep perceraian yang mengakui talak sebagai hak suami sebenarnya merupakan suatu bentuk adopsi dari praktik yang berlaku di kalangan masyarakat Arabia pra-Islam. Penting juga untuk dicatat, bahwa sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah keluarga dan perempuan tidak berisi ketentuan-ketentuan yang sama sekali baru bagi masyarakat Arabia pada saat pewahyuan. Dalam pengertian bahwa ayat-ayat tersebut hanya bersifat mengesahkan atau mengoreksi praktik yang sebelumnya sudah berlaku di kalangan masyarakat Arabia, dan tidak bersifat meletakkan aturan-aturan yang sepenuhnya baru (*ta'si>si*).

Seiring dengan transisi dari matrilineal ke patrilineal, praktik-praktik perceraian yang menunjukkan dominasi laki-laki terhadap perempuan secara umum dapat dijumpai di masyarakat Arabia pra-Islam. Hak untuk menceraikan menjadi hanya berada di tangan suami. Hal ini terjadi dengan berkembangnya perkawinan *ba'al*, dalam mana seorang suami identik dengan pemilik istri, karena merasa telah membayar mahar kepada orang tua istrinya. Konsepsi perkawinan mengikuti logika jual-beli, dalam mana istri seolah-olah menjadi objek yang diperjualbelikan.

Laki-laki, secara umum, menikmati kekuasaan mutlak terhadap masalah perceraian dan hal ini mendorong penyalahgunaan yang terus-menerus. Laki-laki

Arabia biasa menceraikan istri mereka, bahkan sangat sering dan karena berbagai alasan. Misalnya, karena istri membanggakan sukunya, atau jika seorang laki-laki tidak mendapatkan dalam diri istrinya cinta yang dicarinya, atau jika mereka tidak menjadi akrab dan intim. Selain itu, ada juga karena beberapa laki-laki yang mengawini seorang perempuan yang mereka kira muda dan cantik, tetapi ternyata tua dan lusuh, kemudian mereka menceraikannya.¹⁴

Laki-laki pada masa Arabia pra-Islam biasa menceraikan istrinya dan kemudian mengambil lagi istrinya kapan saja mereka mau.¹⁵ Bahkan seorang laki-laki dapat menceraikan istrinya seratus kali atau lebih, kemudian mengambilnya lagi.¹⁶

Namun demikian, di masyarakat Arabia pra-Islam juga berlaku *khulu'* yaitu satu bentuk perceraian yang di dalamnya seorang perempuan dapat melepaskan diri dari ikatan perkawinan setelah membayar kembali maharnya kepada suaminya.¹⁷ *Khulu'* bisa jadi merupakan suatu peninggalan dari perkawinan *uxorilocal* (matrilokal) di Arabia pra-Islam di mana seorang perempuan atau saudara laki-lakinya memiliki kekuasaan untuk menolak sang suami. Akan tetapi, setelah transisi, kekuasaan untuk menolak beralih kepada ayah atau wali, tetapi inisiatif untuk menolak masih tetap berasal dari pihak istri. Perempuan dapat meminta suaminya untuk menceraikannya dengan memberikan kompensasi

¹⁴ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi & Cici Farha, cet. II (Yogyakarta: LSPPA, 1994), hlm. 43.

¹⁵ Sya>h Waliyyullah ad-Dahlawi>, *H>ujjatullah al-Ba>ligah* (Qa>hirah: Da>r at-Tura>s), 1355 H), II: 138.

¹⁶ Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (New York: ST. Martin's Press, 1998), hlm. 104. Mus}t}afa> as-Siba>'i>, *Al-Mar'ah Bayna al-Fiqh wa al-Qa>nu>n: Dira>sah Syar'iyah wa Qanu>niyyah wa Ijtima>'iyah* (t.tp: Maktabah al'Arabiyyah, t.t), hlm. 22.

¹⁷ *Ibid.* As-Siba>'i>, *Al-Mar'ah*, hlm. 22.

kepada suaminya itu, tetapi sang suami tetap memiliki hak untuk menolak menceraikannya.¹⁸

Praktik perceraian yang berlaku di dalam masyarakat Arabia pra-Islam tersebut kemudian diadopsi oleh al-Qur'an (*tahmil*) dengan koreksi (*taghyir*) yaitu membatasi jumlah talak yang dapat dirujuk sebanyak dua kali (Q.S. 2: 229), yang sebelumnya tanpa batas. Inti ajaran umum al-Qur'an di sini adalah bahwa perceraian boleh dilakukan,¹⁹ tetapi tindakan sewenang-wenang pihak suami dalam memperlakukan istri terkait dengan perceraian harus dihindari (*tasrih bi ihsan*). Sementara hak talak suami tidak lebih sebagai teknis perceraian yang berlaku bagi masyarakat Arabia pada saat itu.

Keberlakuan praktik perceraian dengan suami sebagai pemegang hak talak selama ini sebenarnya lebih merupakan pengaruh budaya patriarkal,²⁰ sehingga harus dipahami sebagai ajaran khusus untuk situasi khusus (*legal spesifik*) yang bersifat temporal. Dalam konteks budaya patriarkal, perempuan memiliki kedudukan yang lebih rendah dari laki-laki.

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah mengapa al-Qur'an tidak secara langsung memberikan hak yang sama kepada laki-laki dan perempuan untuk

¹⁸ Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956), hlm. 281.

¹⁹ Bentuk perkawinan dalam Islam adalah *kontraktual* dan bukan *sakramental*. Sebagai sebuah kontrak, perkawinan dapat diputuskan baik karena kehendak bersama atau karena kemauan salah satu pihak. Engineer, *Hak-hak Perempuan*, hlm. 35. Perkawinan sebagai sakramen tidak memungkinkan adanya pemutusan ikatan perkawinan karena kedua belah pihak yang menikah terikat bersama oleh sebuah ikatan suci, yang dalam ikatan tersebut Yang Maha Kuasa juga terlibat sebagai pihak lain. Hammud, 'Abd al-'At{i}, *The Family Structure in Islam* (Indianapolis: American Trust Publication, 1977), hlm. 56-7.

²⁰ Patriarkal merupakan sebuah budaya yang dibangun di atas sebuah struktur dominasi dan subordinasi, yang menuntut adanya hierarki. Budaya tersebut sangat dipengaruhi oleh suatu bias androsentris, suatu budaya di mana laki-laki dan pengalaman laki-laki dipandang sebagai sebuah norma. Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From A Woman's Perspective* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999), hlm. 80.

memutuskan hubungan perkawinan? Hal ini karena al-Qur'an tidak diturunkan dalam suatu masyarakat yang kosong akan norma-norma sosial. Al-Qur'an diturunkan dengan latar belakang budaya patriarkal masyarakat Arabia, sehingga tidak mungkin bagi al-Qur'an untuk mengabaikan begitu saja konteks (norma-norma sosial) yang ada dengan secara langsung memberikan hak yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk memutuskan hubungan perkawinan. Karena dengan demikian, ajaran al-Qur'an akan sulit untuk dapat diterima oleh masyarakat Arabia pada saat itu.

Ketika mengatur teknis perceraian, al-Qur'an tidak dapat begitu saja keluar dari konteks yang ada pada saat pewahyuan, yaitu budaya patriarkal. Hal ini dapat dijelaskan dengan sebuah contoh mengenai status perempuan di dalam masyarakat Arabia. Ketika menjelaskan *sabab an-nuzu>l* Q.S. 4: 34, seluruh mufassir klasik seperti Tabari, Fakhruddin Razi dan yang lainnya berpendapat bahwa Nabi mengizinkan Habibah binti Zaid untuk membalas suaminya yang telah menamparnya secara tidak adil, tetapi dalam pandangan etika sosial yang sedang berlaku, sikap Nabi saw. tersebut telah menimbulkan kegelisahan di antara kaum laki-laki, dan al-Qur'an merevisi keputusan Nabi saw.²¹

Nah, dalam konteks saat ini, ketika budaya dan peradaban manusia semakin maju, kaum perempuan telah memiliki kedudukan yang setara dengan kaum laki-laki. Dengan demikian ketentuan talak sebagai hak sepihak kaum laki-laki untuk memutuskan hubungan perkawinan perlu dikaji ulang. Lebih-lebih ketika saat ini perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan, maka

²¹ Asghar Ali Engineer, "Islam, Women, and Gender Justice," dalam *Islamic Millenium Journal*, Vol. I, No. 1 (2001), hlm. 120.

kekuasaan untuk memutuskan hubungan perkawinan cukup diserahkan kepada hakim. Suami tidak perlu lagi mengucapkan ikrar talak terhadap istrinya untuk memutuskan hubungan perkawinan dengan istrinya, tetapi cukup berdasarkan putusan pengadilan. Dengan demikian, baik suami maupun istri memiliki kedudukan yang sama.

D. Pendekatan Hermeneutika terhadap Hukum Islam

Dalam melakukan pembaruan hukum Islam, hakim yang progresif perlu menguasai pendekatan hermeneutika. Pendekatan hermeneutika mengandaikan pemahaman terhadap tiga unsur yang saling terkait yaitu *the horizon of text*, *the horizon of author*, dan *the horizon of reader*. Pendekatan hermeneutika juga menuntut adanya hubungan antara teks, konteks, dan kontekstualisasi. Kontekstualisasi ajaran al-Qur'an penting untuk memahami alasan logis pewahyumannya dan untuk membedakan ajaran-ajaran universalnya dari ajaran-ajaran spesifiknya.²² Selain itu, dengan kontekstualisasi diharapkan dapat menemukan ajaran yang sejati, orisinal dan memadai dengan situasi yang dihadapi saat ini.²³

Dalam tradisi Islam, hermeneutika memiliki kedekatan dengan ilmu tafsir. Hanya saja, dalam bingkai pendekatan hermeneutika, Al-Qur'an diposisikan sebagai halnya sebuah teks yang menyebar, yang tidak dapat terlepas begitu saja dari unsur budaya yang menjadi latar belakang lahirnya sebuah teks. Berbeda

²² Barlas, *Cara Quran*, hlm. 293.

²³ Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Gender dan Islam," dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, cet.I (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 170, 180.

dengan kerangka ilmu tafsir, yang memposisikan Al-Qur'an - sebagai obyek penafsiran - tetap sebagai *the sacred text*.

Pendekatan hermeneutika terhadap hukum Islam telah diperkenalkan oleh Rahman, yang kemudian dikenal sebagai *double movement*, yaitu:

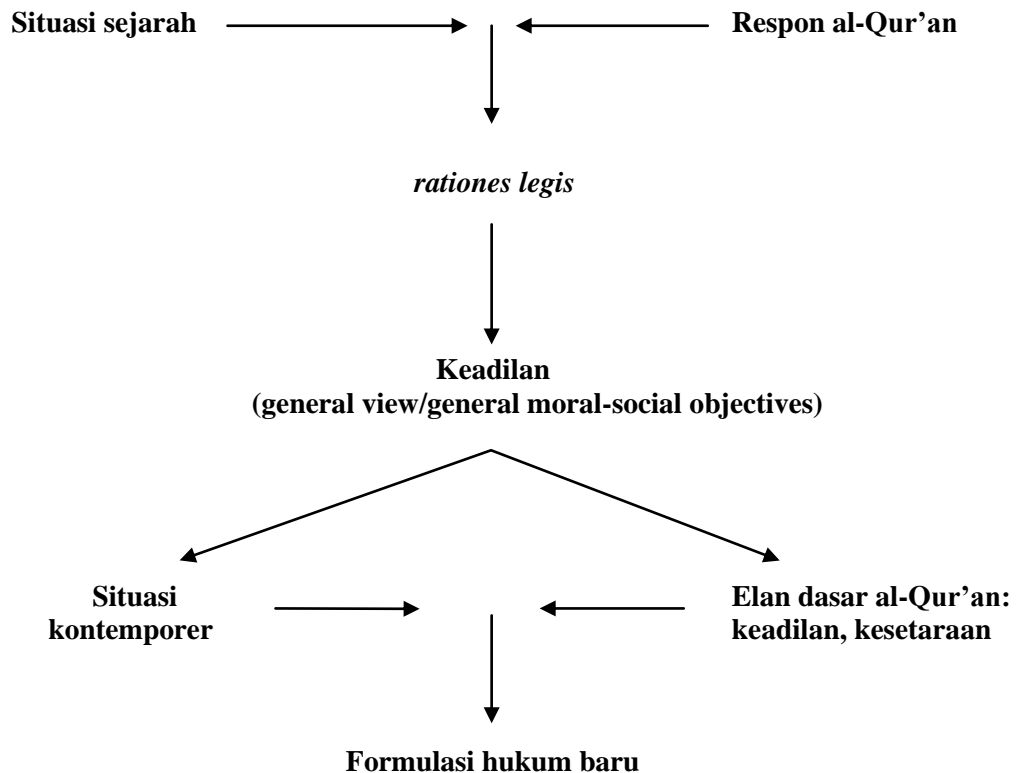
First, one must understand the import or meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer. Of course, before coming to the study of specific texts in the light of specific situation, a general study of the macro situation in terms of society, religion, customs, and institution, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca-not excluding the Perso-Byzantine Wars-will have to be made. The first step of the first movement, then, consists of understanding the meaning of the Qur'an as a whole as well as in terms of the specific tenets that constitutes responses to specific situation. The second step is to generalize those specific answer and enunciate them as statements of general moral-social objectives that can be "distilled" from specific texts in the light of sociohistorical background and the often stated *rationes legis*...the second is to be from this general view to the specific view that is to be formulated and realized *now*. That is, the general has to be embodied in the present concrete sociohistorical contexts.²⁴

Dalam memahami makna suatu nas perlu dikaji situasi historis atau persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Arabia yang kemudian direspon oleh al-Qur'an dengan nas tersebut. Gerak pertama ini terdiri dari dua langkah, *pertama*, pemahaman makna al-Qur'an secara menyeluruh (umum) begitu juga dalam hubungannya dengan ajaran-ajaran khusus yang merupakan jawaban terhadap situasi khusus. *Kedua*, generalisasi dari jawaban-jawaban khusus tersebut dan menyatakannya sebagai statemen-statement tujuan sosial-moral umum yang dapat diperoleh dari teks-teks khusus dalam sinaran latar belakang sosial historis atau yang sering disebut *rationes legis*. Adapun gerak kedua adalah menerapkan pandangan umum tersebut pada konteks sosio-historis yang konkret pada saat ini

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 6-7.

untuk merumuskan penerapan nas yang lebih sesuai dengan visi keadilan dan kesetaraan.

Secara sederhana, pendekatan hermeneutik yang ditawarkan oleh Rahman dapat digambarkan dalam bagan di bawah ini:



Selain itu, perlu diketahui bahwa sebuah teks tidak terlepas dari tiga unsur pokok, *pertama* sang pencipta bahasa (*wa>d}i*), *kedua*, sang pengguna atau peminjam bahasa (*musta'mil*), dan *ketiga* sang pemaham dari pengguna (*ha>mil*).²⁵ Tuhan (Allah SWT) menggunakan bahasa Arabia sebagai simbol dalam mewujudkan Ide-Nya, dapat dipahami sebagai Pengguna atau Peminjam (*Musta'mil/User*) bahasa Arabia guna membumikan ide-ide-Nya. Transformasi

²⁵ Nasaruddin Umar, “ Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam”, dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin. dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, cet.I (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 88.

setiap ide atau gagasan ke dalam suatu simbol kebahasaan, senantiasa berhadapan dengan reduksi, distorsi, atau pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri, maupun struktur budaya subyektivitas pembaca. Tidak ada jaminan bahwa Ide atau gagasan Allah SWT seratus persen terwakili di dalam simbol bahasa Arabia. Ide dari Allah SWT Yang Maha Tak Terbatas amat sulit (untuk tidak mengatakan mustahil) dimuat di dalam simbol-simbol bahasa yang terbatas. Dari segi ini dapat dikatakan bahasa Arab al-Qur'an tidak identik dengan hakikat Ide Allah SWT.²⁶ Dengan demikian, dapat juga dikatakan bahwa dominasi laki-laki dalam struktur bahasa Arab bukan berarti bahwa Allah Swt, Sang Pengguna ikut-ikutan mengakui supremasi laki-laki.²⁷

Hal lain yang juga patut dicatat adalah bahwa salah satu karakteristik tipikal dari pengaruh sosio-kultural terhadap al-Qur'an dalam pembentukan teks adalah bahwa al-Qur'an tidak bisa keluar dari kerangka kebudayaan bangsa Arabia saat itu. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran di mana ruang dan waktu teks tersebut dibentuk.²⁸

Penting juga untuk dicatat, bahwa sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah keluarga dan perempuan tidak berisi ketentuan-ketentuan yang sama sekali baru bagi masyarakat Arabia pada saat pewahyuan. Dalam pengertian bahwa ayat-ayat tersebut hanya bersifat mengesahkan atau

²⁶ *Idem*, "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam *Ibid*; hlm. 113.

²⁷ *Ibid*.

²⁸ Hilman Latif, "Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Alqur'an," dalam Sahiron Syamsudin, dkk, *Hermeneutika Alqur'an Mazhab Yogya*, cet. I (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 93-4.

mengoreksi praktek yang sebelumnya sudah berlaku di kalangan masyarakat Arabia, dan tidak bersifat meletakkan dasar-dasar yang sepenuhnya baru (*ta'si>si*). Dalam hal ini Hosseini menjelaskan:

Moreover, many jurists and scholars of Islam agree that most Qur'anic verses dealing with family and women are not *ta'sisi* (constitutive), but are either *imza'i* (endorsed) or *islahi* (corrective). That is to say, they are not among those Qur'anic rulings that aim to establish a new practice, but among those that aim either to endorse or to correct an existing practice. In other words, marriage, family, and women's status in the Qur'an are treated as human categories and practices that existed in Arabia, that is, as part of *wrf*. This means that women's status and gender relations are neither created by *Syariah* rulings nor divinely ordained and immutable. It also means *Syariah* rulings relating to women and the family are not only not immutable, but in need of constant reform if they are to reflect the spirit of *wahy* and justice of Islam. Gender is a social and human concept, and like other human concepts, it evolves and changes in response to social and political forces. In the Qur'an, women's status is treated neither as divinely ordained nor as immutable, but as social practice in need of change.²⁹

E. Kesimpulan

Dari uraian di atas setidaknya dapat ditarik kesimpulan bahwa untuk menjadi hakim yang progresif diperlukan pengetahuan dan pemahaman mengenai perkembangan sosial budaya masyarakat (konteks sosial historis) pada saat ini. Dengan demikian, hakim dapat menangkap nilai-nilai dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat dan selanjutnya melalui putusannya mampu melakukan pembaruan hukum yang sesuai dengan nilai-nilai dan rasa keadilan masyarakat tersebut. Dalam hal ini pendekatan hermeneutik dapat menjadi salah satu instrumen penting dalam melakukan pembaruan hukum.

²⁹ Ziba Mir-Hosseini, "The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies For Reform," dalam *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, editor: Nik Noriani Nik Badlishah (Malaysia: Sisters in Islam, 2003), hlm. 103-4.

Tradisi intelektual dan akademis harus terus dijaga dan dilestarikan di kalangan para hakim, sehingga wawasan dan pengetahuan hakim akan senantiasa berkembang, dan pada gilirannya diharapkan dapat mendorong para hakim untuk berpikir secara holistik dalam memeriksa perkara dan menerapkan hukum.

Bagaimanapun juga, pembaruan hukum keluarga Islam masih dan akan terus mengalami hambatan selama masih terbentuk pemahaman bahwa *at-tadri>j fi at-tasyri>*' (baca: formulasi teknis/cara penerapan ajaran universal al-Qur'an dalam bidang muamalah pada suatu masa) telah berhenti dengan meninggalnya Rasulullah saw dan tidak berlanjut seiring dengan perkembangan budaya dan peradaban manusia pada satu sisi, dan masih banyak yang mengabaikan konteks dalam memahami teks-teks suci pada sisi lain.

Wallahu a'lam bi shawab.

Daftar Pustaka

- Al-‘At{i}, Hammudah ‘Abd, *The Family Structure in Islam*, Indianapolis: American Trust Publication, 1977.
- Badlishah, Nik Noriani Nik (ed.), *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, Editor:, Malaysia: Sisters in Islam, 2003.
- Barlas, Asma, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Ad-Dahlawi, Syaikh Waliyyullah, *Hujjatullah al-Balighah*, Qahirah: Dar at-Turath, 1355 H, 2 juz.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, cet.I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi & Cici Farha, Cet. II, Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- , “Islam, Women, and Gender Justice,” dalam *Islamic Millenium Journal*, Vol. I, No. 1 (2001), 115-29.
- Jawad, Haifaa A, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, New York: ST, Martin’s Press, Inc, 1998.
- Merton, Robert K. dan Robert A. Nisbert (ed.), *Contemporary Social Problems*, New York: Haurcourt, Broce and World, 1966.
- Muniarti, A. Nunuk P, *Getar Gender, Buku Pertama*, Magelang: Indonesia Tera, 2004.
- Nasution, Khoiruddin, *FazlurRahman tentang Wanita*, cet. I, Yogyakarta: Tazzafa dengan ACAdemIA, 2002.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Saadawi, Nawal el, *Wajah Telanjang Perempuan*, terj. Azhariah, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Suhendi, Hendi dan Ramdani Wahyu, *Pengantar Studi Sosiologi Keluarga*, Bandung : Pustaka Setia, 2001.
- Syamsudin, Sahiron, dkk, *Hermeneutika Alqur’an Mazhab Yogya*, cet. I, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*, cet. I, Jakarta: Paramadina, 1999.
- UU No. 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press, 1956.
- Wadud, Amina, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text From A Woman’s Perspective*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Wibowo, Basuki Rekso, “Pembaruan Hukum yang Berwajah Keadilan,” dalam *Varia Peradilan*, Majalah Hukum Tahun XXVII, No. 313, Desember 2011, hlm. 5-24.