

Nafkah dan Ketimpangan Gender (Analisis Nafkah dalam Kompilasi Hukum Islam)

Samsul Zakaria

Hakim Pengadilan Agama Natuna
samsul.zakaria9@gmail.com

ABSTRACT Artikel ini membahas tentang konsep nafkah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam perspektif gender. Pembahasan dalam artikel ini difokuskan pada pasal-pasal tentang nafkah yang terdapat dalam KHI. Pentingnya pembahasan ini mengingat Kompilasi Hukum Islam menjadi rujukan bagi hakim pengadilan Agama dalam memutuskan perkara di tengah banyaknya pendapat fikih di Indonesia. Di sisi lain, seiring perkembangannya KHI yang sudah baku kemudian dihadapkan prinsip-prinsip keadilan yang senantiasa ditafsirkan. Salah satu dari prinsip tersebut adalah *gender equality*. Artikel ini akan mengelaborasi bagaimana ketentuan nafkah dalam KHI kemudian bagaimana ketentuan tersebut ditimbang dalam neraca keadilan gender.

KEYWORDS Kompilasi Hukum Islam; Nafkah; Gender;

PENDAHULUAN

KHI sebagaimana namanya adalah kumpulan kaidah hukum Islam yang secara garis besar mencakup 3 hal pokok. Pertama, buku I tentang hukum perkawinan, lalu buku II tentang hukum kewarisan, dan terakhir buku III tentang hukum perwakafan. KHI merupakan rumusan yang disarikan dari beberapa kitab klasik atau biasa disebut *turās*. Karena hal tersebut maka KHI punya 'nuansa' tersendiri yang tidak lepas dari konsep-konsep yang terdapat dalam kitab-kitab yang menjadi rujukan KHI.

Dalam negara hukum, adanya sebuah aturan termasuk KHI menjadi media untuk mewujudkan kepastian hukum. Dalam posisi tersebut maka harus diambil sebuah pilihan yang pasti diantara banyak pilihan-pilihan yang ada. Dengan adanya aturan tersebut, para hakim dalam memutuskan perkara memiliki referensi yang memadai. Betapapun demikian, tetap saja hakim bukanlah semata-mata corong undang-undang yang kaku dan tidak fleksibel dalam menuangkan pertimbangan hukum sebelum menjatuhkan amar putusan.

Dalam prosesnya, hakim banyak mengacu pada KHI meskipun boleh mengambil 'sikap' yang berbeda berdasarkan pertimbangan keadilan dan kemaslahatan. Selain itu, masing-masing hakim itu sendiri boleh jadi memiliki persepsi yang berbeda dalam membaca rumusan-rumusan yang ada dalam KHI. Sebagaimana adagium yang lazim didengar, "Bila ada dua ahli hukum yang berkumpul maka akan ada empat pendapat hukum." Maknanya, perbedaan penafsiran terhadap teks-teks hukum adalah sebuah kewajaran dan mungkin saja terjadi.

Dari hal di atas maka menjadi sangat penting untuk mengkaji dinamika nafkah dalam keluarga dengan melihat secara komprehensif konsep nafkah

tersebut dalam KHI. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa hakim dalam memutuskan perkara tidak harus persis dengan ada yang tertulis dalam KHI. Betapapun demikian basis utamanya tetaplah pasal-pasal yang terdapat dalam KHI itu sendiri. Karenanya, perlu ditelaah kembali rumusan atau ketentuan nafkah dalam KHI, khususnya relevansinya dengan perkembangan pola hidup dan kehidupan manusia.

Dalam relasi hubungan yang setara semestinya suami dan istri memiliki hak akses yang seimbang untuk bekerja dan berkarir. Hal ini bukan dalam rangka untuk menghilangkan kewajiban suami untuk menafkahi istri sebagai konsekuensi dari akad nikah yang diikrarkannya. Akses yang seimbang tersebut dalam rangka memberikan kemungkinan kepada perempuan untuk tidak semata-mata berkutat pada wilayah domestik yang dalam banyak kasus menjadikan kreativitasnya terpenjara alias tidak berkembang.

Menurut paparan Durotun Nafisah, bias gender dalam KHI— pertama-tama—terbaca dalam pasal 79 ayat 1. Pada pasal tersebut diungkapkan bahwa suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga. Menurutya, formulasi ketentuan hukum di atas mengukuhkan pembagian dan pembakuan peran berdasarkan gender serta mengukuhkan domestikasi perempuan. Hal yang semacam ini berimplikasi pada upaya penjinakan, segregasi ruang, dan depolitisasi perempuan (Nafisah, 2008). Karenanya, untuk menuju keadilan gender hal tersebut perlu ditelaah ulang kesahihannya.

Dalam sebuah kitab hukum, konstruksi satu pasal tentu akan berkaitan dengan pasal lainnya. Bias gender dalam pasal tertentu kemungkinan akan berdampak pada bias gender dalam pasal yang lain.

Karenanya, perlu dilakukan pengujian secara komprehensif untuk melihat bagaimana konstruksi pasal, khususnya yang berbicara tentang ketentuan nafkah, bila dikaji dengan perspektif gender. Hal ini karena pasal-pasal yang menyangkut relasi suami dan istri rentan mengarah pada ketidakadilan gender meskipun tidak secara total.

Berangkat dari pemikiran tersebut, ketentuan nafkah dalam KHI menjadi penting untuk ditelaah dengan menggunakan perspektif gender. Konsep tentang (keadilan) gender sendiri adalah sebuah diskursus yang sudah cukup lama berkembang dan akan terus menarik untuk dibahas. Penggunaan gender sebagai perspektif tentu saja bukan dalam rangka menempatkan gender itu sebagai konsep satu-satunya untuk memotret sesuatu namun sebagai salah satu tawaran alternatif. Hal ini tiada lain adalah bagian dari kontekstualisasi spirit KHI yang bila ada beberapa hal yang tidak relevan dapat dipertimbangkan kembali posisi dari KHI tersebut.

KHI sebagaimana namanya yaitu 'kitab' kompilasi tentu memuat banyak aspek atau pasal didalamnya. Dalam konteks pernikahan itu sendiri, ada banyak sekali derevasinya. Karenanya, tidak mungkin mengkaji konten KHI secara keseluruhan dengan bahasan yang komprehensif. Guna mendapatkan fokus kajian yang cukup maka dalam penelitian ini penulis memilih konsep nafkah yang terkandung dalam KHI tersebut sebagai obyek kajiannya.

Pasal paling awal yang berbicara tentang nafkah yaitu pasal 80 ayat (4) dan (5) yang menyebutkan bahwa sesuai dengan penghasilannya seorang suami menanggung; 1). nafkah, kiswah, dan tempat kediaman bagi istri; dan 2). biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak. Dari pasal tersebut sekilas dapat dipahami bahwa nafkah keluarga dalam KHI dibebankan sepenuhnya kepada suami yang disesuaikan dengan penghasilan sang suami.

Sebagaimana lazimnya sebuah peraturan maka tentunya pasal tersebut tidak berdiri sendiri melainkan berkaitan dengan pasal-pasal dan ayat-ayat yang lain. Karenanya, dalam bagian-bagian selanjutnya akan diuraikan secara integratif hubungan antar pasal yang berbicara tentang nafkah dalam KHI. Dengan pola tersebut maka akan dapat ditarik kesimpulan tentang ketentuan nafkah dalam KHI dan kemudian dianalisis dengan perspektif (keadilan) gender.

METODE

Penelitian dalam artikel ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pengumpulan data dan analisis

secara kualitatif. Pengumpulan data dilakukan mengkategorikan aturan nafkah dalam KHI. Selain itu, data primer juga dilengkapi dengan hasil wawancara dengan hakim Pengadilan Agama (PA) Tanjung yang berpengalaman dalam menangani perkara. Selain KHI artikel ini juga ditopang dengan data-data sekunder lainnya, seperti buku, jurnal dan dokumen-dokumen lain yang relevan dengan aturan nafkah dalam KHI tersebut. Data yang sudah dikumpulkan kemudian dianalisis dengan menggunakan pendekatan gender.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Konsep Nafkah secara Umum

Dalam al-Quran makna nafkah tidak hanya terbatas tentang nafkah dalam pernikahan. Ayat-ayat al-Quran yang meliputi kata tersebut berbicara tentang pengeluaran harta yang diwajibkan dan pengeluaran harta yang sifatnya hanya anjuran. Ayat al-Quran yang berbicara secara spesifik tentang nafkah dalam artian kewajiban suami kepada isteri dalam konteks hukum keluarga adalah QS al-Nisā' [4]: 34. Ayat tersebut mengabarkan tentang keutamaan laki-laki atas perempuan yang disebabkan salah satunya oleh karena laki-laki menafkahi perempuan.

Dalam konteks nafkah keluarga, para ulama memberikan batasan tertentu. Sebagaimana dijelaskan dalam *al-Mu'jam al-Wasīf* bahwa nafkah adalah apa-apa yang dikeluarkan oleh suami untuk keluarganya berupa makanan, pakaian, tempat tinggal, dan yang selain dari itu. nafkah tersebut juga mencakup keperluan isteri manakala melahirkan, pembiayaan bidan atau dokter yang menolong persalinan, biaya obat dan rumah sakit. Sepaket dengan hal tersebut yaitu pemenuhan kebutuhan biologis sang isteri.

Dalam kitab *al-Muqāranāt al-Tasyrī'iyah* disebutkan bahwa salah satu kewajiban nafkah adalah antara suami dan isteri (*baina al-zaujain*) (Ali, Hayyin, 1947). Suami wajib memberikan nafkah kepada isterinya sepanjang akan pernikahan masih berlangsung. Manakala pernikahan berakhir karena sebab kematian maka nafkah hanya wajib diberikan sampai kematian. Sedangkan bila terjadi perceraian (*talāq*) maka yang mentalak yaitu suami wajib memberikan nafkah kepada isteri yang ditalaknya.

Adapun mut'ah atau nafkah mut'ah secara syar'i sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Tuhfatu al-Muhtāj* adalah harta yang wajib dibayarkan oleh suami yang menceraikan isterinya (Al-Nawawi, 2005). Sementara untuk mut'ah ada yang berpendapat bahwa besarnya berdasarkan persetujuan antara suami dan isteri namun disunnahkan tidak lebih dari separuh mahar yang diberikan suami kepada sang isteri (Daly, 2005).

Bila terjadi perbedaan tentang hal tersebut maka di Indonesia yang bertugas untuk menengahinya adalah hakim di Pengadilan Agama.

Terkait kewajiban nafkah, para ulama sepakat atas kewajiban seorang suami memberi nafkah isteri. Hal ini menuntukkan bahwa dalam fikih klasik, nafkah memang sepenuhnya dibebankan kepada suami. Karenanya, tidak ada bahasan yang cukup tentang bagaimana ketika isteri terlibat dalam mencari nafkah. Sejalan dengan itu, akses perempuan untuk terlibat aktif dalam pencarian nafkah juga belum dibahas lebih lanjut. Dengan demikian, dalam perspektif ketentuan nafkah dalam fikih klasik tersebut juga masih sangat *men oriented*.

Dalam konteks kajian nafkah perspektif empat *maḏhab*, sebagaimana diterangkan dalam Kitab *Badāi'u al-Ṣanai'*, para ahli fikih sepakat bahwa ukuran yang wajib diberikan sebagai nafkah adalah yang makruf (patut dan wajar). Sementara itu, mayoritas pengikut *maḏhab* Hanafi, Maliki, dan Hambali membatasi yang wajib adalah sekiranya cukup untuk kebutuhan sehari-hari. Adapun kecukupan itu berbeda-beda menurut perbedaan kondisi suami dan isteri. Bila terdapat perselisihan maka hakim-lah yang memutuskan.

Sekilas tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Sebagaimana namanya KHI adalah kitab yang hanya berlaku bagi umat muslim. Khususnya, masalah pernikahan maka pernikahan yang dimaksud dalam KHI tentu saja adalah pernikahan dalam keluarga muslim. Dalam konteks belum terjadinya pernikahan maka calon mempelai laki-laki dan perempuan adalah sama-sama beragama Islam. Dalam hal ini, KHI belum—atau tepatnya tidak—mengakomodir kemungkinan pernikahan calon mempelai yang berbeda agama.

Substansi KHI, khususnya dalam bidang perkawinan—bila demikian—berbeda dengan konten Undang-undang (UU) Republik Indonesia (RI) No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-undang tersebut berlaku umum yaitu bagi segenap warga negara. Betapapun demikian dalam banyak hal, khususnya masalah teknis, KHI yang lahir belakangan masih merujuk pada isi dari UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dimaksud.

Sementara itu, penyebaran KHI berangkat dari Instruksi Presiden (Inpres) No. 1 tahun 1991. Dalam pertimbangannya disebutkan bahwa para alim ulama Indonesia dalam lokakarya yang diselenggarakan di Jakarta pada 25 Februari 1998 telah menerima dengan baik 3 rancangan buku KHI. Buku dimaksud terdiri dari Buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan, dan

Buku III tentang Hukum Perwakafan. Sampai saat ini ketiga buku tersebut masih menjadi rujukan penting.

Kala itu, pemerintah memandang bahwa KHI dapat digunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan masalah-masalah dalam bidang-bidang yang tersebut dalam KHI. Pihak yang dapat menggunakannya meliputi instansi pemerintah maupun masyarakat secara umum. Selanjutnya, karena pertimbangan urgensi KHI yang cukup signifikan tersebut, pemerintah memandang bahwa KHI perlu disebarluaskan. Tegasnya, pemerintah mengambil sikap dengan menerbitkan inpres tentang penyebarluasan KHI.

Lahirnya KHI adalah sebagai pilar penting bagi Pengadilan Agama. KHI tersebut kemudian menjadi acuan dan rujukan untuk memberikan kepastian hukum dalam konteks hukum keluarga Islam di Indonesia. Setidaknya ada 38 kita *mu'tabarāh* baik dari *Maḏhab* Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali, yang dijadikan rujukan dalam KHI. Namun demikian, tidak dapat ditampik bahwa kitab-kitab dimaksud masih didominasi oleh pengarang-pengarang yang mermad*ḏhab* Syafi'i (Umam, 2015).

Sementara itu, secara sederhana proses perumusan KHI meliputi beberapa tahapan. *Pertama*, pengkajian kitab-kitab fiqih. Dalam hal ini yang menjadi rujukan adalah kitab-kitab bermad*ḏhab* syafi'iyah. *Kedua*, wawancara dengan para ulama. *Ketiga*, mempertimbangkan yurisprudensi Pengadilan Agama. *Keempat*, melakukan studi perbandingan hukum (Islam) dengan negara lain. *Terakhir*, melakukan lokakarya/seminar materi hukum untuk Pengadilan Agama.

KHI adalah buah dari pemikiran pada ahli fiqh Indonesia yang sifatnya ijtihadi. Dengan bahasa lain, KHI adalah hasil dari konsensus dari ulama Indonesia. Karena prosesnya yang disponsori oleh negara maka KHI adalah hukum Islam yang khas Indonesia. Konten KHI telah mempertimbangkan atau mengakomodasi lokalitas/adat (*local customs*), kebijakan pemerintah, dan tuntunan terkini kala itu. Karenannya, KHI telah berkontribusi terhadap perubahan diskursif dalam dunia peradilan dan masyarakat (Nurlaelawati, 2010).

Dari sisi lain KHI dianggap sebagai bagian dari campur tangan negara terhadap umat Islam (Wahid, 2001). Sebuah produk hukum sebenarnya adalah produk politik yang dengan bahasa lain situasi dan konfigurasi politik akan mempengaruhi produk hukum di masanya. Inisiasi dari mulai proses sampai justifikasinya sepenuhnya melibatkan peran negara secara dominan. Berdasarkan hal tersebut, KHI hanya mengadopsi nilai yang secara umum hidup di masyarakat agar dapat berfungsi sebagai control sosial (Nafisah, 2008).

Betapapun demikian, sedikit atau banyak, sebuah produk dimaksud termasuk KHI memiliki makna dan urgensi bagi umat Islam. Dengan adanya KHI tersebut menjadi referensi hukum Islam yang khas Indonesia. Sebab, lepas dari campur tangan pemerintah, para penyusunnya adalah ulama yang otoritatif dan terpercaya. Selaras dengan itu, hadirnya KHI adalah sebuah prestasi tersendiri dalam konteks pembaruan hukum Islam, khususnya dalam bidang hukum keluarga. Betapapun pembaruan tersebut masih merujuk secara dominan dari kemapanan bangunan hukum yang ada.

Dalam tata urutan peraturan perundang-undangan, KHI sebenarnya tidak memiliki posisi yang kuat sebagaimana kuatnya undang-undang. Betapapun demikian, dalam praktiknya, KHI sudah diposisikan seperti halnya undang-undang itu sendiri. Sederhananya, dalam memutus perkara, KHI sudah selevel dengan undang-undang (Wawancara, Syahrul Ramadan, 2018). Dengan kata lain, KHI secara 'epistemologis' tidak begitu kuat namun dari sisi aksiologis sudah memiliki posisi yang cukup dominan.

KHI memang memiliki peranan yang besar tata peradilan agama di Indonesia. Betapapun demikian pada purnanya, KHI bukanlah kitab suci yang karenanya terbuka untuk dikritisi dan terus dibaca ulang (Firdaus, 2011). Dalam memutuskan perkara, para hakim juga berbeda posisi dalam menempatkan KHI sebagai rujukannya (Nurlaelawati, 2010). Hal tersebut tentunya selain karena detil (*khaṣā'is*) masalah yang dihadapi pasti berbeda juga dipengaruhi oleh latar belakang sang hakim.

Dalam risetnya tentang putusan pengadilan agama terkait status hukum anak, khususnya warits anak, tentang status hukum anak di luar nikah, M. Isna Wahyudi menyimpulkan setidaknya ada dua kecenderungan argumentasi hakim. Pertama, alasan hukum legal deduktif-doktrinal dan kedua, alasan hukum yang berlandaskan mashlahah (Isna Wahyudi, 2017). Riset tersebut memang tidak berkaitan dengan nafkah namun secara umum paling tidak dapat menggambarkan kecenderungan hakim dalam memberikan putusan.

Terlepas dari riset di atas, hakim sangat dipengaruhi oleh banyak aspek alias identitas yang beragam mulai dari sejarah kehidupan, etnisitas (kesukuan), tradisi kultural, stratifikasi, keyakinan agama, pandangan politis, pandangannya tentang (keadilan) gender, dan ideologi akademiknya. Karenanya, dalam putusan yang legal deduktif doktrinal atau bahasa lainnya "yuridis-normatif" sekalipun masih terkandung alasan "sosiologis kultural" yang sealur dengan ragam identitas sosial yang melekat dalam diri seorang hakim tersebut (Irianto, 2017).

Maknanya, tidak ada putusan putusan yang murni tekstual dan putusan yang kontekstual *an sich*. Ada tarik-menarik antara dua kutub tersebut dan karena harus mengatakan satu di antara dua pilihan maka dikatakan tekstual ketika lebih dominan tekstualitasnya. Sebaliknya, dikatakan kontekstual manakala lebih dominan kontekstualitasnya. Dalam konteks ini, ketika hakim dihadapkan dengan perkara tertentu, termasuk terkait nafkah, dan kemudian memutuskannya dengan mengacu pada KHI maka polanya akan kurang lebih seperti dijelaskan di atas.

Sementara itu, dalam perjalanannya, kementerian agama (ketika itu departemen agama) pernah menunjuk tim yang diketuai oleh Siti Musdah Mulai untuk mengarusutamakan (*mainstreaming*) gender. Dari proyek tersebut lahirlah *Counter Legal Drafting* (CLD) KHI yang isinya adalah bantahan terhadap beberapa konten KHI dan tawaran baru yang lebih adil gender. Disebabkan karena isinya yang dipandang sangat liberal maka sampai saat ini belum diimplementasikan namun konten CLD KHI banyak diteliti dan menjadi perhatian.

Akhirnya, pembacaan ulang terhadap sebuah teks hukum semestinya bukanlah hal yang tabu. Meskipun awalnya dikaitkan dengan kitab suci (*revealed text*), teori Fazlur Rahman tentang gerak ganda (*double movement*) relevan dapat membantu memahami logika pembacaan ulang dimaksud. Teknisnya, dengan melihat bagaimana konsep nafkah saat KHI dirumuskan dengan segenap *setting* historisnya dan selanjutnya dari bagaimana makna, konsep, dan realitas nafkah itu sekarang berkembang dikaitkan dengan konsep awalnya (Rahman, 1995).

Dengan demikian akan didapatkan pemahaman yang utuh tentang dinamika nafkah tersebut. Dengan ungkapan lain akan terlihat dialektika antara teks dan konteks. Karena posisi KHI bukanlah kitab suci maka ketika memang dibutuhkan perubahan konten secara tekstual maka sangatlah mungkin dilakukan. Dalam konteks ini peran pemerintah, khususnya anggota Dewan Permusyawaratan Rakyat, Mahkamah Agung (MA), dan Kementerian Agama (Kemenag) sangat penting untuk merealisasikannya.

Keadilan dan Gender

Banyak kalangan yang—secara terang-terangan atau tidak—phobia terhadap literatur-literatur barat (*western literatures*). Ketika berhadapan dengan terminologi barat maka berkesimpulan bahwa hal tersebut tidak islami alias bertolak belakang dengan nilai-nilai keislaman. Sementara, kalau mau jujur, tidak semua istilah barat lantas tidak *in line* dengan nilai-nilai Islam meskipun memang ada banyak hal pula yang berseberangan. Untuk mengenalinya mana yang relevan dengan yang tidak pertama-tama tentu jangan phobia terlebih dahulu.

Dalam konteks keilmuan nampaknya perlu memaknai kembali ungkapan yang sangat terkenal yaitu *al-muḥāfazah 'ala al-qadīm al-sālih wa al-akhzu bi al-jadīd al-aṣlah*. Literatur terkini yang tidak berbahasa Arab sepanjang relevan dan kontekstual juga perlu dijadikan rujukan meskipun tidak harus diterima secara keseluruhan. Khususnya, terkait (keadilan/kesetaraan) gender yang sebenarnya juga selaras dengan nilai-nilai Qurani dan Sunnah.

Secara normatif-substantif Islam sebenarnya menghendaki keadilan (kesetaraan) bagi umatnya. Banyak ayat al-Quran yang memberikan afirmasi-positif terhadap kesamaan peran antara laki-laki dan perempuan. Hal ini karena sejatinya keadilan (*al-'adālah*) adalah spirit dari ajaran Islam. Keadilan itu sendiri, sebagai sebuah teori yang masih “melangit”, selainya diaplikasikan dalam kehidupan nyata. Dalam hal ini, menerapkan kesamaan (*equality*) pada ranah peranan sosial antara laki-laki dan perempuan adalah sebuah upaya untuk menegakkan keadilan tersebut.

Pada gilirannya, laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan (*fursah*) yang setara dan seimbang dalam hidupnya. Pasalnya, yang membedakan antara makhluk yang satu dan yang lainnya, termasuk antara laki-laki dan perempuan, hanyalah ketakwaannya kepada Allah. Artinya untuk perkara lain, mereka memiliki kesempatan (*chance*) yang sama. Termasuk dalam hal ini adalah kesempatan (*access*) bagi perempuan untuk ambil peran dalam mencari nafkah.

Permasalahan yang menjadi perdebatan (diskursus) panjang terkait gender adalah perbedaan antara mana yang “seksualitas” dan mana yang “gender”. Sebenarnya, kalau konsep terminologis dari 2 terma tersebut dipahami secara jelas tidak akan menyebabkan adu perbedaan dalam menghadapi wacana adil gender. Sebelum melangkah lebih jauh ada baiknya jika terlebih dahulu menjelaskan definisi-demarkatif antara keduanya. Seks bersifat “given” yang berarti tidak mungkin (dapat) diubah dan selamanya akan seperti itu. Ia bersifat “natural” yang memang diperuntukkan untuk digunakan sebagai mestinya.

Sementara gender yang lebih mengacu kepada peran sosial yang berusaha keluar dari makna seksualitas. Jika seks dimaknai sebagai demarkasi antara laki-laki dan perempuan secara denotatif maka gender adalah sebaliknya. Gender adalah perbedaan fungsi dalam peran sosial. Karena pola tersebut maka gender bersifat artifisial dan negositaif. Gender juga berkenaan dengan tradisi yang berjalan di masyarakat dimana dalam banyak hal ‘pantas dan tidak pantas’ menjadi pertimbangan penting.

Banyaknya kelompok—sekali lagi—yang anti dengan istilah-istilah Barat menjadi permasalahan tersendiri dalam konsep keadilan gender tersebut. Secara ekstrem, mereka berpandangan bahwa apapun yang berbau Barat selainya dihilang-hapuskan dari kehidupan. Oleh karena itu, menjadi penting untuk memahami persoalan secara substansial, bukan tekstual. Ikhtiar tersebut dapat dilakukan bila semangatnya adalah keilmuan bukan semata emosi dan prasangka.

Dalam Islam, keadilan gender sebenarnya dapat dibahasakan dengan istilah “al-musāwah al-jinsiyah”. Dengan mengenalkan konsep keadilan gender dengan sebutan *al-musāwah al-jinsiyah* rasanya akan menjadikannya dapat diterima masyarakat. Pada waktunya konsep keadilan gender menjadi sebuah terma yang diterima secara universal. Tentunya, secara perlahan juga dikenalkan bahwa konsep dimaksud adalah sinonim dari keadilan gender (*gender equality*) yang selama ini banyak disalahpahami.

Wacana keadilan gender berangkat dari adanya ketidakadilan (bias) gender itu sendiri. Secara empirik, ketidakadilan gender banyak terjadi dalam masyarakat. Sebuah fakta banyaknya perempuan yang hanya berkulat pada peran domestik merupakan salah satu dari praktik ketidakadilan tersebut. Pasalnya, secara faktual pula, perempuan masih “dianggap lucu dan tabu”, jika bukan aneh, kalau banyak berperan dalam sektor produktif dan komunitas. Kondisi yang demikian ini berbeda antara daerah yang satu dengan yang lainnya.

Oleh karena itu, sangatlah tepat kalau kemudian bias gender disebut sebagai sebuah kondisi yang terbentuk karena konstruksi sosial (*socially constructed*). Kalau kemudian ketidakadilan gender dipahami sebagai sebuah akibat dari adanya kontruksi sosial yang ada karena pergumulan sosial maka, sebenarnya, masih ada celah untuk merekonstruksinya. Sebab, hal tersebut bila semata menjadi satu-satunya pilihan maka akan menyebabkan ketidakadilan.

Disadari atau tidak, masyarakat selalu berpegang teguh dengan yang namanya “wajar tidaknya” sesuatu itu dilakukan. Keteguhan pada prinsip wajar dan tidak wajarnya sesuatu dilakukan inilah yang terkadang menjadi kendala besar dalam mengejewantahkan konsep keadilan gender dalam masyarakat. Pasalnya, idealisme sebuah tawaran konsep akan berbenturan dengan lokalitas yang sudah mengakar erat dalam masyarakat. Sebagai contoh, wanita berperan dalam dunia komunitas, sebut saja aktivis, masih dianggap sebagai sebuah ketidaklaziman. Masyarakat masih berpandangan

bahwa peran publik hanya layak diperankan oleh kaum Adam *an-sich*.

Beberapa kalangan memandang bahwa pengaruh tafsir klasik (*turās*) sangat kuat terhadap praktik ketidakadilan gender tersebut (Nurlaelawati, 2010). Penafsiran klasik yang “spatio-temporal” berpengaruh terhadap pemahaman posisi laki-laki dan perempuan dalam peran sosialnya. Oleh karena itu, sebagai sebuah solusi, reaktualisasi tafsir agama adalah sebuah upaya untuk membumikan *al-musāwah al-jinsiyah* tersebut. Dengan demikian tafsir agama justru memberikan sinyal positif bagi perempuan untuk, setidaknya, berkarir juga dalam ranah publik. Hal ini karena peranan yang setara akan menghasilkan sebuah keseimbangan konklusi dari permasalahan yang ada.

Munculnya wacana keadilan gender adalah sebuah usaha untuk mendudukan wanita dalam tingkatan yang sama dengan laki-laki. Klausul bahwa “wanita dapat dipuja setinggi setinggi langit namun di saat yang lain dapat diinjak sampai kerak bumi” selainnya tidak lagi menjadi pameo di masyarakat. Hal ini karena wanita seharusnya mampu memerankan fungsi publiknya, laikannya laki-laki. Dalam istilah lain wanita memiliki daya tawar (*bargaining power*) di hadapan laki-laki. Tentu hal ini akan berdampak pula kepada penihilan kekerasan dalam rumah tangga yang selama ini wanita jamak kali menjadi korbannya.

Keadilan gender memberikan peluang kepada perempuan untuk melebarkan sayapnya demi kemajuan bangsa. Perempuan tidak lagi khawatir ketika harus terjun ke ranah publik, misalnya menjadi wakil rakyat di parlemen. Hal ini karena semua manusia, baik laki-laki maupun perempuan memiliki peran yang selainnya disetarakan. Marginalisasi terhadap kaum Hawa hanyalah sebuah bentuk superioritas kaum Adam yang terbungkus dengan kerangka apologis agama. Hal ini sejatinya bukan merupakan kedewasaan sikap karena masih menyembunyikan maksud yang tidak “fair” di belakang layar.

Adil gender (*al-musāwah al-jinsiyah*) semestinya dimaknai sebagai proses mengejewantahkan substansi ajaran Quran yang memang mengajarkan kesamaan dan kesetaraan. Kesamaan sangatlah erat dengan yang namanya keadilan yang menjadi titik sentral dari agama itu sendiri. Dengan demikian keadilan gender menjadi diterima oleh masyarakat karena sama sekali tidak bertentangan dengan al-Quran dan al-Hadits, bahkan justru sebaliknya. Keadilan gender, sesuai dengan porsinya, menjadikan Islam termanifestasikan dalam kehidupan yang lebih nyata. Ketika keadilan ini dapat diterapkan maka pada saat itulah substansi dari

agama dan beragama benar-benar tercerminkan dalam kehidupan.

Keadilan gender harus juga memerhatikan kondisi sosio-kultural (lokalitas) yang telah berlaku di masyarakat. Pasalnya, marginalisasi yang sudah (terlanjur) terjadi menjadi sebuah kewajaran yang relatif dapat diterima oleh warga masyarakat itu sendiri. Karenanya, konsep keadilan gender harus mampu beralienasi dengan arif dan tepat. Ketergesaan dalam menanamkan konsep keadilan gender ini hanya akan menimbulkan resistensi yang akut dari masyarakat. Sebaliknya jika penanaman keadilan gender dilakukan secara bertahap tentu akan mengakar kuat dalam masyarakat. Hal ini meniscayakan adanya “research” terhadap kehidupan praksis masyarakat. Jika hal ini dapat dilakukan dan disiasati dengan baik maka pembumian keadilan gender akan segera terwujud.

Solusi yang bijak yang dapat ditawarkan dalam membumikan keadilan gender adalah *tadarruj fi al-itsbāt*. Bahwa mewacanakan keadilan gender penting adalah benar (iya). Namun memikirkan kesiapan masyarakat dalam menerima wacana ini adalah jauh lebih penting dan lebih substansial. Oleh karenanya, keadilan gender tidak harus secara “gebyah-uyah” digaungkan namun haruslah dengan langkah perlahan tetapi dengan penuh kepastian. Nantinya gender dapat diterima masyarakat dengan baik dan tidak menimbulkan keresahan karena dianggap “melabrak” lokalitas. Kalau kondisi ini dapat terealisasikan maka bias gender yang *socially constructed* itu, pada akhirnya, mampu dinihilkan.

Sosialisasi secara berimbang dan bersahabat adalah cara yang juga baik untuk menebarkan keadilan gender (*al-musāwah al-jinsiyah*) dalam kehidupan masyarakat luas. Terkadang manusia menolak sebuah tawaran baru hanya karena belum mengetahuinya secara “kāffah” dan keseluruhan. Dibutuhkan keterampilan khusus yang dibarengi dengan kesabaran dan keuletan dalam rangka mewujudkan keadilan gender. Sosialisasi yang dilakukan merupakan sebuah media untuk mentransformasikan konsep keadilan gender tersebut dalam kemasan yang menarik dan “apik”. Dengan adanya sosialisasi tersebut maka lambat laun namun pasti keadilan dalam masalah gender akan menemui muara kecerahannya.

Terakhir, kalau memang isu (wacana) gender dinilai penting maka menjadikannya sebagai sebuah “hidden curriculum” dalam dunia pendidikan adalah penting. Para guru di sekolah diberikan penataran tentang konsep keadilan gender tersebut. Nantinya mereka yang akan mengenalkannya kepada para siswa walaupun bukan dalam bentuk mata pelajaran tertentu. Cara seperti ini tentu akan menjadi efektif

karena penanaman pemahaman sejak dini akan terus membekas sampai kapanpun. Di mana para siswa nantinya juga akan hidup bermasyarakat dan merekalah penerus perjuangan bangsa di masa mendatang. Oleh karenanya, solusi ini merupakan sebuah tawaran yang relevan dan tepat guna.

Dengan upaya tersebut semoga “*al-musāwah al-jinsiyah*” ini mendapatkan sambutan baik dari masyarakat. Sebagai simpulan, dapat dikatakan bahwa bias gender, yang terkonstruksi secara sosial itu, sejatinya masih memiliki peluang untuk diluruskan. Dalam rangka mewujudkannya diperlukan cara yang arif, jitu, dan cerdas. Hal ini karena masyarakat masih resisten dengan hal-hal baru apalagi yang berbau kebarat-baratan. Oleh karena itu misi besar ini adalah menjadi tanggung jawab kita bersama untuk mewujudkannya. Semoga dengan adanya tawaran ini akan menjadikan bangsa tercinta, Indonesia ini, bergerak ke depan menuju perbaikan, kemajuan, dan kejayaan.

Keadilan Gender dalam KHI

Dalam KHI pasal 77 tercermin betapa suami dan isteri memiliki hubungan yang setara dan saling melengkapi. Hubungan yang seimbang tersebut mulai dari kewajiban luhur keduanya guna menegakkan rumah tangga yang ideal yaitu tergapainya keluarga yang sakinah, mawaaddah, dan rahmah. Rumah tangga dimaksud menjadi sendi dasar dalam susunan masyarakat. Ketiga rumah tangga sebagai sendi dasar masyarakat baik maka selanjutnya kehidupan masyarakat juga akan turut membaik.

Berikutnya, kesetaraan dalam konteks saling mencintai, saling menghormati, saling setia dan memberi bantuan lahir maupun batin antara suami dan isteri (KHI Pasal 77 (2)). Dari pasal tersebut dapat dipahami bahwa keintiman dan kasih sayang dalam keluarga adalah sebuah tujuan yang harus diwujudkan dan menjadi tanggung jawab bersama antara suami dan isteri. Tegasnya, dalam hal ini besarnya tanggung jawab suami sama besarnya dengan tanggung jawab isteri.

Selanjutnya, dalam konteks pengasuhan dan pemeliharaan anak juga melibatkan peran suami dan isteri secara seimbang. Peran suami dan isteri dalam ranah pengasuhan meliputi pertumbuhan jasmani sang anak, ruhaninya, kecerdasannya, dan (yang lebih penting) pendidikan agamanya (KHI Pasal 77 (3)). Maknanya, ketika suami dan isteri ‘berbagi peran’ dalam hal pengasuhan maka gagal-suksesnya sebuah pengasuhan tidak lantas boleh diklaim atau ditimpakan kepada salah satu pihak.

Perihal kehormatan rumah tangga, suami dan isteri juga memiliki kewajiban yang sama untuk memeliharanya (KHI Pasal 77 (4)). Terakhir, masih

dalam KHI pasal 77 disebutkan bahwa ketika suami atau isteri melalaikan kewajibannya maka masing-masing dapat mengajukan gugatannya kepada atau melalui Pengadilan Agama (KHI Pasal 7 (5)). Gugatan dimaksud bila yang dimaksud adalah cerai talak yang menjadi haknya suami maka biasa disebut permohonan.

Pasal 78 KHI juga mengisyaratkan kesetaraan relasi suami dan isteri. Suami isteri, disebutkan dalam pasal tersebut, harus memiliki kediaman (*maskan*) yang tetap. Selanjutnya, rumah kediaman yang dimaksudkan adalah kediaman yang ditentukan oleh suami dan isteri secara bersama. Maknanya, pilihan tentang rumah kediaman, sebagaimana diisyaratkan pasal tersebut, tidak boleh ditentukan secara sepihak oleh suami atau isteri.

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa spirit kesetaraan dan keadilan gender (*gender equality/al-musāwah al-jinsiyah*)—dalam beberapa kasus—sudah cukup tercermin dalam KHI. Semangat kesetaraan dimaksud akan menciptakan pola relasi yang seimbang dalam sebuah keluarga. Keluarga dengan pola relasi yang demikian, khususnya antara suami dan isteri, akan saling menghormati, tidak saling memaksakan kehendak, apalagi menindas satu sama lainnya.

Pasal-pasal terkait Nafkah dalam KHI dan Pembahasannya

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) terdapat beberapa pasal yang berbicara tentang nafkah atau yang mengandung kata kunci nafkah. Pasal-pasal tentang nafkah tersebut terdapat dalam Buku I Hukum Perkawinan. Sebaran pasal-pasal tersebut tentunya memiliki titik kait dan singgung.

Sebagaimana sebuah pasal yang kadang tidak berkait secara langsung antara satu dengan yang lainnya maka perlu pembahasan dan penjelasan secara lebih lanjut dari pasal-pasal di atas. Pasal demi pasal dimaksud karena berasal dari kodifikasi yang sama maka tentunya memiliki spirit yang sama. Dengan penjelasan dan pemaparan di bawah ini maka akan semakin nampak titik temunya dan memudahkan untuk merumuskan ketentuan nafkah dalam KHI.

Pertama, pasal 80 ayat (4) dan (5) yang menyebutkan bahwa sesuai dengan penghasilannya seorang suami menanggung; 1). nafkah, kishwah, dan tempat kediaman bagi istri; dan 2). biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak. Dari pasal tersebut pertama-tama dapat dipahami bahwa besarnya nafkah yang harus ditanggung suami tidaklah kaku. Sebab, kewajiban menafkahi dimaksud disesuaikan dengan besarnya penghasilan suami.

Dalam konteks pasal di ayat yang dimaksud dengan nafkah adalah terkhusus masalah kebutuhan pokok sehari-hari atau sederhananya adalah makanan dan minuman. Mengapa demikian? Sebab di ayat (1) setelah ada disebut nafkah dilanjutkan dengan *kiswah* atau pakaian dan tempat kediaman (*maskan*) bagi istri. Dalam konteks tertentu, *kiswah* dan *maskan* sebenarnya merupakan bagian dari nafkah itu sendiri. Artinya nafkah dimaknai secara umum. Sementara dalam ayat dimaksud, dispesifikkan dalam hal makanan saja.

Selain dari pada itu, suami juga bertanggung jawab atas biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak. Maknanya, selain pada hal-hal yang sifatnya berfungsi untuk ketahanan hidup dalam batas normalnya orang sehat, kewajiban suami juga berkaitan dengan hal-hal yang harus ditanggungnya dalam kondisi darurat seperti sakit dan semisalnya. Dalam konteks pasal di atas, kewajiban suami juga bukan teruntuk istrinya saja namun juga bagi anak(-)anaknya.

Pasal di atas secara umum membebaskan secara keseluruhan perihal nafkah keluarga kepada suami. Dalam konteks tersebut tidak diterangkan kemungkinan kongsi antara suami dan istri dalam hal pencarian nafkah sebagaimana yang saat ini banyak terjadi. Karenanya, pasal tersebut berkaitan dengan pola relasi dalam keluarga yang konvensional dimana suami berperan dalam sektor publik dan istri sebagai penerima nafkah cukup bergelut dalam sektor domestik.

Kedua, pasal 81 ayat (1) yang menyatakan bahwa suami berkewajiban tempat kediaman (*maskan*) bagi istri dan anak-anaknya atau bekas istri yang masih dalam masa iddah. Maknanya, kewajiban suami tidak hanya dalam batas berlangsung perkawinan antara dirinya dan isteri saja. Saat terjadinya perceraian, suami juga masih berkewajiban untuk memberikan nafkah yang biasa disebut dengan nafkah iddah kepada istri (dan anak). Kewajiban tersebut, dengan demikian, akan selesai ketika masa iddah sudah habis.

Dalam konteks nafkah iddah ada yang menarik dari aspek penerapannya. Nafkah iddah sebenarnya adalah konsekuensi setelah terjadinya ikrar talak oleh suami di depan hakim. Sementara selama ini, hakim 'berijtihad' untuk mensyaratkan kepada pihak suami untuk membawa besaran nafkah iddah ketika hadir di persidangan untuk ikrar talak. Sebenarnya, nafkah iddah yang sudah dibawa tersebut bukanlah syarat keabsahan dari ikrar talak.

Apa yang dilakukan oleh hakim tersebut, menurut Syahrul Ramadhan, adalah bentuk kehati-hatian dari hakim. Sebab, tidak ada jaminan nafkah iddah dimaksud akan tetap diberikan sebagaimana

mestinya ketika ikrar talak sudah dilakukan. Karenanya, selain sebuah upaya preventif, bagi penulis hal ini adalah sebuah terobosan yang baik. Betapapun demikian dari sisi lain, dari aspek lain menjadi penanda bahwa kesadaran atau kepatuhan terhadap hukum masih diragukan (Hatta Ali,).

Dari pasal dimaksud dapat dipahami pula bahwa ketika sudah terjadi perceraian maka kehidupan (bekas) istri juga masih 'bergantung' dengan nafkah yang dijamin oleh (bekas) suami. Dalam konteks tersebut tidak dijelaskan secara lebih terperinci tentang besaran nafkah iddah yang harus diberikan. Menurut penulis ada beberapa kemungkinan besaran nafkah iddah tersebut yaitu sesuai dengan kebiasaan, sesuai dengan kemampuan suami sebagaimana pada pasal 80, atau kombinasi antara keduanya.

Ketiga, pasal 104 ayat (1) yang menerangkan bahwa semua biaya penyusuan anak dipertanggungjawabkan kepada ayahnya. Bilamana ayahnya telah meninggal dunia maka biaya tersebut dibebankan kepada orang yang berkewajiban memberi nafkah kepada ayahnya atau walinya. Dari sini dapat dipahami bahwa seorang suami/ayah memiliki tanggung jawab besar terhadap anak khususnya ketika sang anak masih menyusui. Seluruh biaya persusuan menjadi tanggung jawab ayah.

Menariknya, kewajiban dimaksud dapat dialihkan kepada orang yang berkewajiban memberi nafkah kepada ayahnya atau walinya manakala sang ayah tersebut meninggal dunia. Maknanya, kewajiban ini tidak lantas berhenti ketika sang ayah sudah tiada namun masih harus dilakukan oleh orang-orang (pada mulanya) berkewajiban menafkahi sang ayah tersebut. Hal ini sekali lagi menegaskan bahwa kewajiban menafkahi bagi seorang suami bukan hanya bagi istri tetapi juga untuk anak yang mana lahirnya anak anak konsekuensi dari pernikahan yang dijalaninya.

Keempat, pasal 136 ayat (2) yang menerangkan ketentuan nafkah yang harus ditanggung suami selama berlangsungnya gugatan perceraian. Gugatan dimaksud baik atas permohonan penggugat ataupun tergugat. Dalam konteks tersebut maka Pengadilan Agama dapat menentukan besaran nafkah yang harus dibayarkan oleh suami kepada istri. Dalam konteks pasal ini Pengadilan Agama memiliki andil dalam penentuan besaran nafkah. Titik tekannya, nafkah dimaksud adalah beberapa hal yang harus dibayarkan oleh suami kepada istrinya.

Selanjutnya, pasal ini memberikan pengertian bahwa sekali lagi proses berlangsungnya perceraian di Pengadilan Agama tidak kemudian menjadikan kewajiban menafkahi oleh suami terhenti. Dalam proses itu, dan bahkan sampai adanya putusan

perceraian yang karenanya istri harus menjalani masa iddah, suami tetap diwajibkan untuk menanggung nafkah istri. Sebagaimana pasal-pasal sebelumnya tidak dibahas pula secara rinci bagaimana bila dalam keluarga tersebut proses pencarian nafkahnya dilakukan dengan kongsi atau kerjasama antara suami dan istri.

Kelima, pasal 149 yang menjelaskan tentang konsekuensi putusnya perkawinan yang disebabkan oleh karena talak. Dalam pasal dimaksud pada huruf (b) dijelaskan bahwa konsekuensi yang sifatnya kewajiban tersebut yaitu dalam hal memberi nafkah, *maskan*, dan *kiswah* kepada bekas istri selama dalam iddah. Hal dimaksud dikecualikan apabila bekas istri telah dijatuhi talak ba'in atau nusyuz dan dalam keadaan tidak hamil. Dalam konteks ini sebagaimana dijelaskan sebelumnya, kewajiban suami untuk memberi nafkah juga sekaligus memberi maskan dan kiswah.

Pasal di atas sebagaimana pasal lainnya tentang nafkah memberikan gambaran bahwa posisi nafkah yang menjadi kewajiban suami mendudukkan posisi yang sentral dalam pernikahan. Betapapun dalam praktiknya, nafkah dimaksud bersifat negosiatif namun dalam KHI hal yang negosiatif tersebut masih belum diakomodir. Maknanya, KHI masih berfokus kepada konsepsi dasar nafkah yang semata-mata menjadi tanggung jawab penuh suami karena telah menikahi perempuan yang kemudian menjadi istrinya.

Kewajiban memberi nafkah karena talak tersebut tetaplah tidak berlaku mutlak. Sebab, sebagaimana dijelaskan dalam pasal di atas, manakali istri telah dijatuhi talak ba'in atau istri nusyuz (melawan suami) maka hak istri untuk menjadatkan nafkah dimaksud menjadi gugur. Dengan kata lain suami tidak lagi berkewajiban untuk memberikan nafkah, maskan, dan kiswah kepada istrinya. Dengan demikian, nusyuz yang menjadi salah satu penyebab terjadinya putusnya perkawinan menyebabkan gugurnya hak istri untuk mendapatkan nafkah usai putusnya perkawinan.

Keenam, pasal 152 yang menerangkan bahwa bekas istri berhak mendapat nafkah dari bekas suaminya kecuali bila ia (sang istri) telah melakukan nusyuz. Pasal ini sebenarnya masih berkaitan dengan pasal yang dipaparkan sebelumnya. Dengan bahasa lain, pasal ini juga bermakna penegasan betapa kemudian nusyuz menjadi sebab pokok gugurnya kewajiban bekas suami untuk memberikan nafkah kepada bekas istri. Adanya hak bekas istri atas nafkah dari bekas suaminya manakala perceraian terjadi bukan karena istri telah melawan suami dimana hal tersebut tidak dibenarkan secara syar'i atau nusyuz itu sendiri.

Berbicara perihal nusyuz tersebut memang cukup dilematif. Pasalnya, terkait melawan atau tidak patuh tersebut batasannya sangat relatif. Dalam kondisi tertentu, ada seorang istri yang kemudian sangat tunduk dan patuh dan baginya tidak mungkin melakukan hal lain selain apa yang menjadi keinginan suaminya. Dalam sisi yang lain, ada istri yang memang 'kritis' dalam artian positif *nan* bersopan-santun dan hal tersebut dalam rangka membangun relasi keluarga yang seimbang dan berwarna. Sementara di sisi berikutnya, memang tidak dipungkiri ada istri yang teramat berani terhadap suaminya hingga muncul gurauan suami takut istri.

Terlepas dari itu semua, KHI masih mengikuti pakem fikih klasik yang kemudian menjadikan nusyuz tidaknya seorang istri sebagai pertimbangan untuk mewajibkan bekas suami untuk memberikan nafkah kepada bekas istrinya. Dalam praktiknya di Pengadilan Agama tentu hakim memiliki kuasa penuh untuk mengambil sikap dan menilai secara arif fakta-fakta yang ada dalam persidangan. Dengan adanya wacana keadilan gender maka logika nusyuz harus benar-benar didudukkan secara kontekstual. Wanita tidak semata-mata diposisikan sebagai korban namun juga harus melihat posisi suami dalam keluarga tersebut yang boleh jadi sikap suami-lah yang menyebabkan terjadinya nusyuz.

Ketujuh, pasal 156 yang berisi tentang akibat putusnya perkawinan karena perceraian. Pada huruf (c) dijelaskan bahwa apabila pemegang hadhanah ternyata tidak dapat menjamin keselamatan jasmani dan rohani anak, meskipun biaya nafkah dan hadhanah telah dicukupi, maka atas permintaan kerabat yang bersangkutan Pengadilan Agama dapat memindahkan hak hadhanah kepada kerabat lain yang mempunyai hak hadhanah pula. Artinya, dalam dinamika hadhanah tersebut tidak lantas selesai ketika biaya nafkah dan hadhanah telah tercukupi.

Keterjaminan keselamatan jasmani dan ruhani anak menjadi salah satu pertimbangan apakah pemegang hadhanah masih berhak atas haknya atau tidak. Dalam konteks ini boleh jadi bekas istri yang memiliki hak hadhanah pun ketika tidak bisa menjamin keselamatan jasmani dan ruhani anak maka akan hilang pula haknya. Karena hal tersebut haknya akan berpindah kepada kerabat lain yang mempunyai hak hadhanah pula. Bagian ini memberikan pengertian bahwa derevasi dari nafkah untuk anak itu sendiri cukup variatif dan dinamis.

Pada huruf (d) disebutkan bahwa semua biaya hadhanah dan nafkah anak menjadi tanggungan ayah menurut kemampuannya. Nafkah tersebut sekurang-kurangnya diberikan sampai anak tersebut dewasa dan dapat mengurus diri sendiri. Dalam pertimbangan yang lazim, usia anak yang dapat mengurus dirinya

sendiri adalah 21 tahun. Dalam konteks ini besaran nafkah yang diberikan kepada anak tidak dipatok namun sesuai dengan kemampuan sang ayah.

Sementara itu, bila setelah usia 21 tahun ayah tetap mau dan mampu untuk memberi nafkah maka tentunya tidak ada larangan. Pasalnya hubungan orang tua dengan anak-anak hubungan yang berkelanjutan dan tidak putus dan habisnya. Boleh saja suami berpisah/bercerai dengan istrinya yang karenanya status suami menjadi bekas suami dan istri menjadi bekas istri. Namun untuk anak tidak ada istilah bekas atau mantan anak sebagaimana tidak ada bekas atau mantan orang tua atau ayah.

Pada huruf (e) dipaparkan pula bahwa bilamana terjadi perselisihan mengenai hadhanah dan nafkah anak maka Pengadilan Agama dapat memberikan putusannya berdasarkan substansi pasal 156 huruf (a), (b), dan (d). Dalam konteks ini semakin tegas bahwa posisi Pengadilan Agama dalam konteks (perselisihan) nafkah cukup signifikan. Manakala jalan kekeluargaan dan mediasi tidak mungkin ditempuh atau gagal maka Pengadilan Agama yang akan memberikan putusan. Putusan tersebut tentunya berdasarkan pertimbangan di atas dan fakta-fakta persidangan.

Kedelapan, pasal 162 yang menjelaskan bahwa manakala *li'an* terjadi maka perkawinan itu putus untuk selama-lamanya. Selanjutnya, anak yang dikandung dinasabkan kepada ibunya. Sedangkan suami terbebas dari kewajiban memberi nafkah. Bebasnya kewajiban menafkahi dimaksud baik kepada bekas istri maupun anak yang dilahirkan dari bekas istri yang dili'annya. Tegasnya, *li'an* membawa dampak yang sangat luar biasa.

Adanya *li'an*, sebagaimana *nusyuz*—meskipun *nusyuz* tidak sebesar *li'an* konsekuensinya, menjadi penghalang sang bekas istri untuk mendapatkan nafkah. Hal ini sekali lagi menggambarkan bahwa kewajiban nafkah suami terhadap bekas istrinya tidak berlaku mutlak. Selain *nusyuz* yang menjadi penghalangnya sebagai penjelasan di atas, *li'an* juga menjadi sebab lain yang menjadikan kewajiban bekas suami tersebut gugur. Sealur dengan itu, karena peristiwa tersebut (*li'an* atau *nusyuz*) maka bekas istri tidak mendapatkan apa-apa.

Sampai pada titik ini, bagaimanapun nafkah masih dibebankan sepenuhnya bagi suami. Tidak ada satu pasalkan yang memberikan satu ketentuan tentang kemungkinan bila istri mungkin saja istri terlibat aktif dalam proses pencarian nafkah. Tidak menutup kemungkinan dalam banyak kasus penghasilan istri justru lebih besar dari suami. Sementara logika nafkah keluarga dalam KHI masih memposisikan suami sebagai pihak yang paling

mungkin untuk memenuhi nafkah keluarga dan istri sebagai pihak yang dinafkahi.

Dalam logika atau nalar mengangkat derajat wanita memang dapat saja dipahami bahwa keterjaminan nafkah istri (dan anak) oleh suami adalah wujud penghormatan suami kepada istrinya. Namun, bukan berarti undang-undang lantas tidak memberikan peluang yang cukup untuk istri untuk berkarir pada sektor publik. Senyatanya, banyak perempuan yang justru juga sukses berkarir di masyarakat dan karena posisinya itu ia juga andil dalam mencukupi kebutuhan keluarga.

Logika “sesuai kemampuan suami dalam hal pemberian nafkah” bagi penulis belum memberikan ruang pemahaman yang cukup bagi kemungkinan istri untuk berkongsi dengan suami dalam mencari nafkah. Sementara logika harta bersama yang dipahami selama ini adalah ketika suami dan istri sama-sama bekerja. Meskipun demikian, seorang hakim Pengadilan Agama mengambil jalan tengah dengan mengajak untuk menafsirkan kembali makna dari “bekerja”. Sebab, tidak menutup kemungkinan segenap aktivitas istri di rumah itu nilainya sama dengan bekerjanya suami di luar rumah guna mencari nafkah.

Selebihnya, kondisi dimana istri juga berperan serta dalam mencari nafkah akan menciptakan keseimbangan pola relasi kuasa dalam keluarga. Meskipun apa yang dihasilkan istri tidak sebanyak yang dihasilkan suami paling tidak hal tersebut dapat membantu. Selalur dengan itu, dalam beberapa kebutuhan istri tidak selalu bergantung kepada nafkah alias pemberian suaminya. Karena alasan itu pulalah kemudian istri memiliki posisi tawar yang lebih dalam keluarga.

Dalam beberapa pasal yang dibahas di atas menegaskan posisi Pengadilan Agama yang cukup sentral dan kuat. Dalam hal terjadi perselisihan tentang besaran nafkah, hak asuh (*hadhanah*), dan sebagainya maka Pengadilan Agama yang berwenang untuk memutuskannya. Termasuk yang tidak kalah pentingnya seberapa banyak suami menalak istrinya maka hal tersebut tidak berdampak secara hukum bila belum diikrarkan di depan hakim di Pengadilan Agama.

Dengan demikian, dinamika tentang nafkah keluarga tersebut, khususnya nafkah *iddah*, dikembalikan kepada hakim yang memutuskan perkara. Selanjutnya dalam konteks harta bersama maka pembagiannya harus benar-benar berkeadilan dengan melihat pola relasi dan proses pencarian nafkah keluarga yang telah terjadi dalam keluarga yang memintakan penyelesaian atas harta bersamanya. Berkeadilan yang bermakna

menempatkan sesuatu pada tempatnya berarti tidak harus sama alias dibagi dua sama rata (Hayati, 2011).

Rumusan Ketentuan nafkah dalam KHI

Berdasarkan uraian sebelum dapat disimpulkan bahwa ketentuan nafkah dalam KHI tergolong sangat menitikberatkan pada kemampuan laki-laki sebagai pihak yang dapat memenuhi nafkah keluarga. Nafkah dimaksud baik teruntuk istri maupun anak. Namun dalam konteks penelitian ini maka yang paling difokuskan adalah nafkah terhadap istri sebab akan dianalisis dengan perspektif keadilan gender. Hal ini tentu saja bukan kemudian penulis mengatakan nafkah anak tidak penting untuk dibahas.

Ketentuan nafkah dalam KHI tegasnya menganut 'mazhab' *men oriented* dimana nafkah senantiasa identik dengan peranan laki-laki yang sangat besar dalam proses pencariannya. Hal tersebut memang tidak salah karena memang teks-teks keagamaan mengisyaratkan kondisi dimaksud. Namun, KHI yang menurut Euis Nurlaelawati (2010) sudah mempertimbangkan lokalitas keindonesian masih belum mengakomodir kemungkinan peran perempuan dalam pencarian nafkah. Dengan kemungkinan tersebut maka akan lahir pula aturan tentang konsekuensi logisnya.

Pasalnya, salah satu konsekuensi dari nafkah itu sendiri nantinya akan berkaitan dengan harta bersama (*gono gini*). Menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur), konsep harta bersama pertama-tama mendapatkan justifikasi secara praktis berangkat pemikiran Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1812), pengarang kitab *Sabilal Muhtadin*. Syeikh Arsyad yang disebut-sebut sebagai peletak dasar konsep harta bersama di Indonesia sebenarnya telah melihat secara nyata bahwa suami dan istri mungkin untuk bekerjasama alam mencari nafkah.

Selanjutnya ketentuan nafkah dalam KHI, khususnya nafkah iddah, masih mempertimbangkan sebab dari terjadinya perceraian. Bila disebabkan karena li'an atau nusyuz maka mantan istri tidak berhak atas nafkah dari mantan suami atau dengan kata lain mantan suami terbebas dari kewajiban memberikan nafkah kepada bekas istri. Dalam konteks ini, adanya nafkah iddah tergantung pada bagaimana perceraian itu terjadi. Bila disebabkan oleh 'kedurhakaan' istri maka gugurlah hak atas nafkah iddah tersebut.

Untuk sebab li'an nampaknya dapat diterima dengan konsensus sebagai penggugur kewajiban bekas suami untuk memberikan nafkah kepada sang istri. Namun untuk nusyuz tentunya perlu dipertimbangkan kembali dengan benar-benar melihat fakta-fakta persidangan secara seksama. Dalam konteks keadilan gender, adanya nusyuz tidak

lantas dikaitkan dengan perempuan sebagai korbannya. Sebab, adanya nusyuz tentu tidak terjadi begitu saja alias banyak faktor yang melatarbelakanginya.

Ringkasnya, rumusan nafkah dalam KHI menitikberatkan istri pada posisi *second class* dalam keluarga. Kepatuhan perempuan terhadap suami menjadikannya masih berhak atas nafkah ketika menjalani masa iddah. Sementara ketika ternyata kedurhakaannya yang menjadi penyebab putusnya perkawinan maka ia tidak berhak atas nafkah iddah. Sementara dalam rumah tangga, dinamika patuh dan tidak patuh—durhaka tidak durhaka—itu sangat relatif dan dapat saja terjadi pada atau dilakukan oleh suami pula.

Selanjutnya yang tidak kalah pentingnya adalah peranan Pengadilan Agama yang cukup besar dalam konteks penyelesaian perselisihan nafkah keluarga, penentuan besarnya nafkah iddah, dan segenap derevasinya. Hal ini dapat dimaknai sebagai bentuk ikhtiar negara untuk memberikan kepastian hukum kepada umat muslim manakala alternatif jalan selain pengadilan tidak mungkin lagi ditempuh. Dalam kepastian hukum tersebut tentunya tetap diharapkan tergapainya kemanfaatan dan keadilan bagi para pihak (Hatta Ali, 2012)

Adanya rumusan konsep tentunya akan berdampak pada konsekuensi-konsekuensi tertentu. Rumusan yang peka terhadap keadilan gender secara keseluruhan maka akan berkontribusi pada tercapainya implementasi dari rumusan dimaksud yang berkeadilan gender. sebaliknya, manakala rumusannya masih bias gender atau tidak ramah terhadap keadilan gender maka dengan mudah dapat disimpulkan bagaimana tataran implementasinya.

PERSPEKTIF GENDER TENTANG KETENTUAN NAFKAH DALAM KHI

Nafkah sebagai Praktik yang Negosiatif

Dalam logika hukum Islam dikenal istilah *al-sawābit wa al-mutaghayyirāt*. *Al-sawābit* adalah hal-hal pokok yang sudah jelas duduk masalahnya dan tidak dimungkinkan lagi adanya ijtihad dalam memahaminya. Kendati demikian, dalam konteks media perwujudan hal tersebut dan model-model penerapannya boleh jadi berubah sesuai dengan perkembangan dan perubahan waktu dan tempat (al-Zarqa, 2004). Hukumnya tetap namun implementasinya dapat beradaptasi dengan perubahan yang muncul.

Adapun *al-mutaghayyirāt* atau dalam bahasa lain yaitu *al-aḥkām al-ijtihādiyyah* adalah yang ditetapkan berdasarkan ijtihad yang berangkat dari

qiyas dan pertimbangan kemaslahatan. Dalam konteks yang demikian itu maka perubahan sangat dimungkinkan terjadi. Termasuk dalam hal ini yaitu perubahan dalam tataran implementasinya guna mendapatkan kemaslahatan yang seluas-luasnya. Pasalnya, salah satu inti dari *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tergapainya kemaslahatan yang maksimal.

Dengan pijakan tersebut maka penulis ingin mengatakan bahwa hukum dari menafkahi tersebut sebenarnya adalah negosiatif. Pada mulanya memang benar bahwa nafkah dilazimkan bagi laki-laki terhadap perempuan. Namun dalam kondisi dan situasi tertentu, pemenuhan nafkah dapat dilakukan secara bersama-sama. Bahkan dalam hal seorang suami dalam keadaan *udzur*, perempuan boleh saja atas keikhlasan dan kesadarannya yang justru berposisi sebagai tulang punggung keluarga.

Selebihnya, negosiasi dalam konteks mencari nafkah adalah perihal musyawarah yang dijalankan dalam keluarga. Pasalnya tentu banyak aspek yang harus dipertimbangkan untuk keputusan tersebut. Dalam hal ini anak juga menjadi salah satu pertimbangannya dimana anak juga memiliki hak untuk mendapatkan pengasuhan dan pendidikan yang terbaik dari orang tuanya. Ketika suami dan istri sama berperan dalam sektor publik dalam konteks mencari nafkah maka semestinya anak harus terlebih dahulu mendapatkan perhatian yang semestinya.

Dalam KHI Pasal 80 ayat (6) dijelaskan bahwa istri dapat membebaskan suaminya dari kewajiban terhadap dirinya sebagaimana tersebut pada ayat (4) huruf a dan b. Isi Pasal 80 ayat (4) huruf a tersebut adalah kewajiban suami untuk menanggung nafkah, kiswah, dan tempat kediaman bagi istri. Sementara huruf b kewajiban untuk menanggung biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak.

Substansi pasal 80 ayat (6) tersebut memberikan isyarat bahwa nafkah dalam KHI masih mungkin untuk dinegosiasikan. Dengan kata lain, ketika istri rela dan ridha untuk tidak dinafkahi karena satu dan lain sebab maka hal tersebut diperbolehkan atau dibenarkan. Sementara ketika istri tidak membebaskan suami atas kewajiban tersebut maka hukumnya kembali ke kondisi awal yaitu suami wajib menanggung nafkah istri (dan anak).

Gender sebagai Perspektif

Dalam konteks keilmuan, keadilan gender tentu bukan satu-satunya perspektif yang dapat digunakan dalam menilai. Banyak ragam pilihan perspektif yang dapat digunakan. Namun karena pertimbangan efektivitas dan spesifikasi maka fokus dengan satu perspektif tentunya akan memberikan jalan keluar yang lebih terang. Dengan perlu ditegaskan bahwa

beragam perspektif lain mungkin untuk digunakan untuk memandang masalah yang serupa.

Selain perspektif keadilan gender, pertimbangan terhadap keadilan yang berlaku di masyarakat juga penting dalam konteks menilai sebuah produk hukum. Kendati demikian keadilan yang tumbuh di masyarakat, sering dengan berkembangnya pola pikir masyarakat, sangat mungkin selaras dengan substansi keadilan gender. Masyarakat yang sebelumnya berkehidupan dengan pola bias gender semakin memahami dan menerima konsep keadilan gender.

Dalam praktiknya dapat dimengerti bahwa tidak semua orang setuju dengan penggunaan perspektif gender dalam memandang sebuah permasalahan. Kaitannya dengan hal tersebut maka perspektif gender ini harus memperhatikan konsep *tadarruj fi al-taṭbīq* yaitu penerapan yang secara bertahap alias *step by step*. Dengan pola tersebut maka konsep ini dapat diterima dengan baik tanpa resistensi yang berarti. Pasalnya, sebuah konsep yang baik manakala *timing*-nya tidak tepat justru akan menimbulkan masalah tersendiri.

Dengan menjadikan gender sebagai perspektif yang efeknya adalah gerakan keadilan gender maka perempuan lebih mungkin untuk masuk dalam wilayah publik. Perannya dalam konteks pencarian nafkah bersama suami bukan hanya sebagai pekerja kasar namun juga pekerjaan yang menuntut keterampilan dan intelektualitas. Aktivitas dimaksud meliputi pengacara, peneliti, pembuat kebijakan, hakim, dan—meskipun hal ini oleh Ziba Mir-Hosseini (2013) disebut sebagai peran yang kontroversial—*producers of religious knowledge*.

Dengan pola pandang yang berkeadilan gender maka cara pandang kepada perempuan bukan semata-mata sebagai obyek. Perempuan juga mampu menjadi subyek yang karenanya juga berhak untuk melakukan aktualisasi dan improvisasi diri sebagaimana yang dilakukan oleh kaum laki-laki. Paling penting, bahwa perempuan dan laki-laki—istri dan suami—memiliki peran yang sama-sama besar dalam hal apapun.

Perspektif Gender tentang Ketentuan Nafkah dalam KHI

Dalam konteks pembaruan hukum Islam (*islamic legal reform*), KHI merupakan produk pembaruan yang lebih banyak menggunakan pola *intra-doktrinal reform*. Maknanya, KHI merupakan hasil pembacaan ulama Indonesia atas pendapat para ulama terdahulu, khususnya madzhab Syafi'i, yang kemudian menggunakan pendapat-pendapat tersebut dalam konteks hukum Islam di Indonesia. Segenap

kontennya masih mengacu pada pandangan yang dihasilkan oleh ulama terdahulu.

Berdasarkan posisi itulah maka tidak heran ketika dihadapkan dengan persepektif keadilan gender maka ketentuan nafkah dalam KHI masih belum *in line* secara total. Betapapun memang tidak harus *in line* secara mutlak namun melihat konteks perkembangan dan realitas kehidupan kekinian maka konsep keadilan gender perlu lebih diadopsi dalam KHI khususnya terkait konsep nafkahnya. Dengan demikian, perempuan memiliki pilihan-pilihan hidup yang lebih memungkinkan dirinya berkembang dan maju.

Sebagaimana diterangkan sebelumnya bahwa ketentuan nafkah dalam KHI terkesan *men-oriented* yang karena posisi tersebut, dalam beberapa kasus, menyebabkan rendahnya kuasa istri dalam rumah tangga. Pola relasi kuasa (*power relation*) memang dipengaruhi banyak faktor dan pola hubungan 'menafkahi' dan 'dinafkahi' membentuk relasi yang tidak setara. Dalam konteks keadilan gender hal tersebut tentunya bermasalah dan karenanya semestinya ketentuan nafkah dalam KHI mempertimbangkan pula (kemungkinan) keterlibatan perempuan dalam proses pencariannya.

Dalam konteks pencarian nafkah bagi perempuan adalah sebuah pilihan. Dengan model tersebut maka perempuan memiliki hak untuk mandiri dan terlibat dalam pencarian nafkah atas kesadaran dan keikhlasannya. Pasal hal tersebut adalah bagian dari aktualisasi dan improvisasi perempuan alih-alih hanya sekedar berada di rumah. Kendati demikian, dengan konsep keadilan gender pula, perempuan yang memilih berkprah di rumah (ranah domestik) pun harus dihargai dan tidak boleh direndahkan.

Realitas sosial, khususnya di Indonesia, menunjukkan bahwa suami dan istri banyak yang berkongsi dalam hal mencari nafkah. KHI yang spiritnya juga menyerap lokalitas yang ada dalam masyarakat Indonesia ternyata belum mengakomodir hal sebagaimana dimaksud. Karenanya, semestinya KHI mengadopsi hal tersebut dengan menyediakan *space* yang berisikan pasal tentang kemungkinan istri menjadi sosok yang terlibat dalam pencarian nafkah dan sekaligus konsekuensi dari pilihannya itu.

Ketika perempuan mendapatkan akses untuk mencari nafkah maka konsep harta bersama (*gono gini*) menemukan titik relevansinya. Sebab, *gono gini*, menurut penjelasan Husein Muhammad, tidak disebutkan baik dalam al-Quran, al-Sunnah, maupun kitab-kitab fiqih. Konsep harta bersama, menurut uraian Abdurrahman Wahid sebagaimana dikutip Husein Muhammad, berawal dari fakta di Banjar, Kalimantan Selatan dimana suami dan istri harus

berbagi peran dalam berdagang di atas sungai, mengail, atau menjala ikan.

Proses pencarian nafkah tersebut tidak dapat dilakukan oleh suami suami saja tetapi harus dilakukan oleh suami istri secara bersama-sama. Karena kondisi itulah kemudian Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1812) membuat rumusan harta bersama yang disebut dengan *adat perpantangan*. Konsep dimaksud di daerah Aceh disebut dengan *seuharkat*. Ketika istri tidak mengambil peran dalam mencari nafkah maka semestinya konsep pembagian harta bersama tidak *apple to apple (fifty-fifty)*.

Pada akhirnya, model berkeluarga adalah pilihan masing-masing. Bila suami istri sudah merasa nyaman dengan pola yang sudah mapan selama ini dan karenanya tercipta kebahagiaan dalam rumah tangga maka itulah idealitas keluarga. Dalam rumah tangga tersebut boleh jadi sudah terwujud kesetaraan dan keadilan gender. Sebab konsep lain dari keadilan memang tidak harus sama. Berbagi peran pun sepanjang saling menghargai dan berelaan hati maka itulah kesetaraan sejati.

Berikutnya, kaitannya dengan nusyuz yang bila hal tersebut menjadi sebab putusnya perkawinan maka konsekuensinya menjadi penghalang bekas istri untuk mendapatkan nafkah iddah. Hal tersebut tentunya bila dilihat dari perspektif keadilan gender maka menjadi bias. Pasalnya nusyuz yang berarti ketidakpatuhan istri sangat mungkin terjadi pada suami yaitu suami tidak menunaikan kewajibannya dengan baik. Bila nusyuz-nya istri menimbulkan konsekuensi maka 'nusyuz'-nya suami juga harus dipikirkan konsekuensinya.

Salah satu rekomendasi yang berkeadilan gender misalnya bila suami yang melakukan 'nusyuz' maka beban nafkah yang ditanggung oleh bekas suami terhadap bekas istrinya menjadi lebih banyak atau dobel. Pasalnya karena adanya kedurhakaan suami maka istri menjadi tidak mendapatkan haknya dalam berkeluarga. Bila nafkah mut'ah yang standar adalah akibat dari perceraianya maka tambahannya adalah 'kompensasi' dari ketidakpatuhan suami/laki-laki atas pemenuhan kewajibannya selama berumah tangga.

Kritikan ini bukan kemudian ingin menghilangkan atau paling tidak mengecilkan peranan atau tanggung jawab suami dalam hal nafkah keluarga. Peran suami harus tinggi namun bukan berarti memangkas peranan istri yang karenanya menjadikan istri terbatas kiprahnya baik untuk dirinya, keluarganya, dan masyarakat. Masalah kemudian istri tetap memilih untuk mencukupkan dan menyamankan dirinya dalam kesibukan domestik maka hal tersebut adalah sebuah pilihan karena kesadaran dan kerelaannya.

Logika semacam ini dapat diqiyaskan dengan kritikan orang yang mengatakan mengapa orang desa harus pergi kuliah kalau pada akhirnya setelah menjadi sarjana juga tetap menjadi petani. Masalahnya bukan pada akhirnya menjadi petani atau pegawai namun belajar di bangku kuliah itu membuka cakrawala bahwa di luaran sana ada banyak pilihan-pilihan karir hidup. Ketika kemudian ia memutuskan untuk membangun desa dengan kiprahnya menjadi petani maka itu adalah pilihan karena kasadaran bukan keterpaksaan karena tidak ada pilihan lainnya.

Ketidakadilan gender dalam KHI secara keseluruhan dan dalam konteks ketentuan nafkah secara khusus disebabkan beberapa hal. *Pertama*, latar belakang sosiokultural dan pendidikan para pihak yang terlibat dalam penyusunannya. Menurut Durotun Nafisah berdasarkan kajiannya, mereka sangat patriarkhis (Nafisah, 2008). Hal ini diperkuat dengan fakta bahwa laki-laki yang mendominasi susunan tim penyusunnya. *Kedua*, metode penyusunannya hanya mengompilasi kitab-kitab fikih, studi banding ke Timur Tengah, dan seminar, tanpa susunan kerangka ushul fikih, apalagi pendekatan *non-Islamic studies*.

SIMPULAN

Ketentuan nafkah dalam KHI yang dirumuskan oleh ulama Indonesia mengacu pada konsep nafkah dalam kitab-kitab klasik. Ketentuan nafkah dalam KHI berarti segenap kewajiban yang harus dibayarkan atau ditunaikan oleh seorang suami kepada isterinya sekaligus dari seorang ayah kepada anak(-anaknya). Konteks nafkah keluarga dalam KHI meliputi kewajiban menafkahi selama berlangsungnya proses pernikahan sampai ketika isteri menjalani masa iddah sepanjang perceraianya bukan karena li'an atau nusyuz. Besaran nafkah yang harus ditanggung suami adalah sesuai dengan kemampuannya. Sebagai efek dari ketentuan nafkah dalam KHI tersebut bila terjadi hal-hal yang diperselisihkan maka Pengadilan Agama yang mungkin berperan untuk menyelesaikannya, misalnya dalam hal menentukan kadar nafkah mut'ah.

Berdasarkan perpektif keadilan gender, ketentuan nafkah dalam KHI masih sangat *men oriented* dimana peranan laki-laki dalam hal ini suami sangat dominan. Perempuan yang semestinya memiliki kemampuan dalam konteks pencarian nafkah sekaligus sebagai wujud pilihan hidup serta aktualisasi dirinya belum diakomodir secara memadai dalam hal ini. Sementara fakta sosial di Indonesia menunjukkan bahwa sejak lama isteri terlibat aktif atau berkongsi dengan suami dalam mencari nafkah. Berikutnya dalam konteks nusyuz yang menjadi penghalang wanita untuk mendapatkan nafkah iddah

juga masih terkesan bias gender. Pasalnya, 'nusyuz' mungkin juga dilakukan oleh suami namun hal tersebut kurang terbaca dalam KHI. Sementara nusyuz yang identik dengan sikap isteri juga tentunya tidak berdiri sendiri atau terjadi begitu saja. Hal tersebut boleh jadi juga disebabkan oleh ketimpangan relasi dalam keluarga.

DAFTAR BACAAN

- Al-Nawāwi, Imām Abi Zakariyya Muḥyi al-Dīn Yaḥya bin Syarf. 2005. *Tuhfatu al-Muhtāj bi Syarhi al-Minhāj*. Libanon: Dāru al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Zarqa, Muṣṭafa Aḥmad. 2004. *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām (Ikhrāj Jadīd bi Taṭwīr fi at-Tartīb wa al-Tabwīt wa Ziyādāt)*. Damaskus: Dāru al-Qalam.
- Ali, M. Hatta Ali. 2012. *Peradilan Sederhana, Cepat, dan Biaya Ringan: Menuju Keadilan Restoratif*. Bandung: PT Alumni.
- Daly, Peunoh. 2005. *Hukum Perkawinan Islam: Suatu Studi Perbandingan dalam Kalangan Ahlus-Sunnah dan Negara-negara Islam*. Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Firdaus, Robitul. 2011. "Konsep Maṣlahat di Tengah Budaya Hukum Indonesia". *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, No. 1, Vol. V.
- Hayati, Irma Nur. 2011. *Pembagian Harta Bersama Akibat Perceraian (Studi Pandangan Masyarakat Kelurahan Tompokersan, Jogoyudan, dan Ditotrunan, Kabupaten Lumajang)*. (Malang: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang).
- Hayyin, Sayyid 'Abdullāh 'Ali. 1947. *al-Muqāranāt al-Tasyri'iyah baina al-Qawānīn al-Waḍ'iyah al-Madaniyyah wa al-Tasyri' al-Islāmy*, jilid 1. Kairo: Daru Ihyā-i al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Irianto, Sulistyowati, dkk. 2017. *Problematika Hakim dalam Ranah Hukum, Pengadilan, dan Masyarakat di Indonesia: Studi Sosio-Legal*. Jakarta Pusat: Komisi Yudisial RI.
- Mir-Hosseini, Ziba (ed.). 2013. *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Nafisah, Durotun. 2008. "Politikasi Relasi Suami-Isteri: Telaah KHI Perspektif Gender" dalam *Yin Yang: Jurnal Studi Gender & Anak*, Vol. 3, No. 2.
- Nurlaelawati, Euis. 2010. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious*

- Courts. Amsterdam University Press: Amsterdam.
- Rahman, Fazlur. 1995. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Tim Pustaka. Bandung: PUSTAKA.
- Umam, Khairul. 2015. *Argumentasi Penggunaan Madzhab Fiqih dalam Kompilasi Hukum Islam*. Malang: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. 2001. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.
- Wahyudi, Muhamad Isna. 2017. "Judges' Legal Reasoning on Child Protection: Analysis of Religious Courts' Decisions on the Case of Child Parentage". *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, no. 1.

