

E-ISSN: 2580-9644

P-ISSN: 1978-9378

QAWWAM

Journal for Gender Mainstreaming

Volume 12 | Nomor 2 | Desember 2018

E-ISSN: 2580-9644

P-ISSN: 1978-9378

QAWWAM

Journal for Gender mainstreaming

Pelindung	: Prof. Dr. H. Mutawali, M. Ag
Pengarah	: Dr. H. Nazar Naamy, M.Si
Penanggung jawab	: Dr. Winengan, M.Si
Ketua penyunting	: Hj. Suharti, M.Ag
Mitra Bestari	: 1. Prof. Dr. Sulistio Irianto, M.A (Universitas Indonesia) 2. Dr. H. Marzuki Wahid, M.A (FAHIMA Institute Bandung) 3. Dr. H. Wawan Djunaidi, M.A (STAINU Jakarta) 4. Zusiyana Elly Triantini, M.H.I (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) 5. Atun Wardatun, M.Ag., Ph.D (UIN Mataram)
Dewan Penyunting	: 1. Prof. Dr. H. Masnun Tahir, M.Ag 2. Tuti Harawati, M.Ag 3. Dr. Muhammad Saleh, M.Ag 4. Hj. Siti Nurul Khairani, M.M 5. Dr. Emawati, M.Ag
Lay-outer	: Yuga Anggana Sosani, M.Sn
Tata Usaha	: Herman Sah, S.Sos Eva Yanuarta, S.E

Alamat

Qawwam Journal for Gender Mainstreaming

Pusat Studi Gender dan Anak Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat
Universitas Islam Negeri Mataram

Jl. Gadjah Mada No. 100 Jempong Mataram NTB 83125

Telp. (0370) 621298, 63449 Fax. 625337

Email:journalqawwam@gmail.com

E-ISSN: 2540-9182

P-ISSN: 2086-3357

QAWWAM

Journal for Gender mainstreaming

DAFTAR ISI

TRANSLITERASI ~ iv

HAK ASASI PEREMPUAN DALAM ISLAM
Nazar Naamy ~ 103

KONSTRUKSI MODEL PERLINDUNGAN PEREMPUAN
BERBASIS KEARIFAN LOKAL DALAM TRADISI
MASYARAKAT PEDALAMAN
Nisfawati Laili Jalilah ~ 113

PANDANGAN MUI NTB TERHADAP ATURAN PENDEWASAAN
USIA PERNIKAHAN DI NUSA TENGGARA BARAT
Enik Citrawati ~ 132

PERGESERAN ORIENTASI ADOPSI ANAK DI KALANGAN PNS: STUDI DI
LOMBOK TENGAH
Tutu Harawati ~ 152

PROPOSITIONALITAS ALASAN POLIGAMI PADA UNDANG-UNDANG NOMOR
1 TAHUN 1974 TENTANG PERKAWINAN
Ahmad hasanuddin D, Cholida Hanum, M. Saiful ~ 188

PETUNJUK PENULISAN

TRANSLITERASI

ا : a	غ : gh
ب : b	ف : f
ت : t	ق : q
ث : ts	ك : k
ج : j	ل : l
ح : h	م : m
خ : kh	ن : n
د : d	و : w
ذ : dz	ه : h
ر : r	ء : '
ز : z	ي : y
س : s	Untuk mad dan diftong
ش : sy	ل : â
ص : sh	ي : û
ض : dh	و : û
ط : th	أ و : au
ظ : zh	أ ي : ai
ع : '	

HAK ASASI PEREMPUAN DALAM ISLAM

Nazar Naamy¹
nazarnaamy72@uinmataram.ac.id

Abstrak: Interpretasi tentang HAM serta ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan hanya dipandang sebelah mata dan lebih banyak muatan politik belaka. Kaum perempuan selalu menjadi objek kekerasan dan tidak dipandang sebagai manusia, dimana dalam kelas sosial selalu menjadi objek kekerasan, seperti kekerasan terhadap perkawinan, kejahatan pelacuran, banyaknya janda-janda yang masih dibawah umur. Konsep HAM itu seolah-olah hanya berlaku bagi kaum laki-laki yang selalu merasa superioritas sedangkan kaum perempuan selalu tersubordinasi. Konsep HAM dalam Islam tentu tidak secara mudah diterima di negara Islam, hal demikian terjadikarena umat Islam selalu memiliki anggapan yang negatif bahwa HAM itu seolah-olah produk dari Barat yang akhirnya berdampakpada kesombongan intelektual serta kemalasan kita untuk mengkaji secara mendalam tentang HAM dalam Islam. Isu apakah HAM ada dalam Islam atau tidak, tentu melahirkan rumusan HAM pada akhir tahun 1948 ketika itu berhasil mencanangkan piagam hak asasi manusia. HAM adalah bagian dari Islam, karena Islam itu sangat universal berlaku untuk segala zaman, dan Islam juga tidak pernah memandang perbedaan antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi karena pemahaman individu dan kelompok itulah yang membuat Islam itu menjadi inklusif dan terbatas, sehingga dalam mengartikan konsep HAM masih dipandang sebelah mata dalam dunia Islam. Konsep HAM itu sudah ada dalam tubuh Islam yang dimana dalam sejarah kehidupan dan perjalanan Nabi Muhammad SAW telah mengajarkan kita bahwa tidak ada perbedaan posisi kaum laki-laki dan perempuan, tidak ada diskriminasi satu sama lain dan terlebih lagi dalam konteks sekarang sejak munculnya konsep HAM yang mengusung *equality* antara laki-laki dan perempuan dimata hukum dan tidak ada diskriminasi antara satu sama lain, karena Islam sesungguhnya sudah lebih ramah terhadap kaum perempuan.

Kata kunci: HAM, Perempuan, Islam

¹ Dosen pada Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Mataram

PENDAHULUAN

Perbincangan kaum perempuan mungkin sering kita dengar dan kita baca, baik di media cetak maupun di media elektronik, terutama tentang isu-isu gender yang masih belum selesai di perbincangkan bahkan masih menjadi kontroversi dikalangan masyarakat muslim saat ini, dalam buku *Perempuan Dan Ketidak Adilan Sosial* yang ditulis oleh Mahatma Gandhi, mengatakan bahwa kaum perempuan selalu jadi objek kekerasan dan tidak dipandang sebagai manusia, dimana dalam kelas sosial selalu jadi objek kekerasan, seperti kekerasan terhadap perkawinan, kejahatan pelacuran, banyaknya janda-janda yang masih dibawah umur.²

Terlebih lagi seringnya terjadi kekerasan terhadap kaum perempuan tanpa ada analisis yang mendalam secara signifikan. Apakah kita tidak sadar bahwa bangsa ini telah sepakat mengusung pemerintahan yang demokratis sebagai sistem yang paling ideal dan didambakan oleh rakyat. Kehidupan masyarakat dapat dikatakan demokratis jika dalam terapannya menghargai hak asasi manusia secara adil dan setara, mengakui dan memajukan akan kebebasan, penghargaan terhadap perbedaan yang ada, termasuk pengakuan peran serta kedudukan perempuan yang masih dirugikan sebagai akibat dari peran-peran yang diterjemahkan secara sosial dan budaya. Berbicara tentang kedudukan kaum perempuan dalam Islam sesungguhnya Islam sudah lebih ramah terhadap kaum perempuan, akan tetapi interpretasi tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan hanya dipandang sebelah mata dan lebih banyak muatan politik belaka. Dimana dalam buku *Qur'an Menurut Perempuan* dijelaskan bahwa sesungguhnya perempuan itu jangan hanya dipandang sebelah mata akan tetapi jauh dari itu, dimana sering terjadi tanggapan bahwa perempuan hanya dilihat dalam ranah hubungan sosial. Namun perempuan juga harus dilihat sebagai individu, karena al-Qur'an memperlakukan individu baik laki-laki dan perempuan itu sama.³ Yakni apapun yang al-Qur'an katakan tentang hubungan antara Allah dan individu tidak dalam bahasa gender. Dimana dalam al-Qur'an sering dikatakan dengan istilah *nafs*. Di dunia ini setiap individu diberi tanggung jawab dan kemampuan. Kemampuan individu dinyatakan sebagai berikut: "Allah tidak membebani *nafs* diluar kemampuannya. Ia mendapatkan pahala dari yang hanya dikerjakannya dan mendapatkan siksa sesuai dengan yang dikerjakannya." (Q.S. 2:286).

² Baca Mahatma Gandhi, *Kaum Perempuan Dan Ketidak Adilan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 5-10.

³ Amina Wadud, *Qur'an And Womens: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective*, Terj. Abdullah Ali, *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), 78.

Kedudukan Kaum Perempuan Dalam Islam

Berbicara tentang kedudukan perempuan dalam Islam sebagai ajaran universal apakah sesungguhnya konsep HAM dan HAP menurut Islam; apakah HAM dan HAP itu produk Barat. Maka meihat komentar Ninik Rahayu wakil ketua Komisi Nasional Perempuan (Komnas Perempuan) periode 2007-2009, bercerita tentang perspektif pribadinya. Menurutnya sampai hari ini, Islam telah membuka ruang universalisme tentang hak-hak dasar manusia dan hak-hak dasar perempuan. Dalam pandangannya, Islam yang telah mendobrak gerbang dan membebaskan kaum perempuan dari belenggu jahiliyah, di mana perempuan diperlakukan sebagai barang milik, tanpa secuilpun hak atas dirinya sendiri. Kini jika ada banyak pendapat yang mengatakan bahwa konsep HAM dan HAP adalah produk dari Barat, hal itu dianggapnya tidak tepat. Konsep dasar Islam tentang HAM dan HAP itu tidak lahir dari negeri-negeri Barat, akan tetapi konsep itu sudah ada didalam tubuh islam itu sendiri, seperti yang diajarkan oleh nabimuhammad SAW. Penghargaan dan penghormatan terhadap manusia tersebut, sesungguhnya dapat ditemukan konsepnya dalam sumber Islam, yaitu Alquran. Di antaranya:

“Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam. Kami angkat mereka di daratan dan lautan, Kami beri mereka rizki dari yang baik-baik serta Kami lebukkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan ciptaan Kami”. (Q.S. al Isra, 70)

“Wahai manusia Kami ciptakan kamu dari lelaki dan perempuan dan Kami jadikan kamu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertaqwa kepada-Nya”. (Q.S. al Hajurat, 13)

Dua ayat di atas menjelaskan kemuliaan dan kesetaraan martabat manusia tanpa melihat latarbelakang asal usulnya, warna kulit, jenis kelamin, bahasa dan sebagainya. Keunggulan yang dimiliki manusia satu atas manusia yang lain hanyalah pada aspek kedekatannya dengan Tuhan.

Pernyataan paling eksplisit lainnya mengenai kesetaraan hak dan kewajiban antara lelaki dan perempuan adalah:

“Sesungguhnya lelaki dan perempuan yang muslim, lelaki dan perempuan yang mukmin, lelaki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, lelaki dan perempuan yang benar, lelaki dan perempuan yang sabar, lelaki dan perempuan yang khusyu’, lelaki dan perempuan yang bersedekah, lelaki dan perempuan yang berpuasa, lelaki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, lelaki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan ampunan dan pahala yang besar”. (QS. al Ahzab, 35).⁴

⁴ <http://www.balitbangham.go.id>.

Hal itu berarti bahwa tidak ada pertentangan antara deklarasi HAM dan HAP dengan ajaran murni Islam. Hak-hak dasar manusia dan hak-hak dasar perempuan bukanlah konsep yang lahir dari Barat, ataupun konsep yang penuh kepentingan (misionari) Barat. Di dalam Islam hak-hak asasi perempuan dan manusia, sepenuhnya diakui dan dihormati. Demikian pula menurut Faqihuddin Abdul Kodir, bahwasanya Sahabat Umar bin Khottab r.a. menyatakan dalam berbagai kesempatan:

“Demi Allah, kami pada masa Jahiliyah tidak pernah memperhitungkan perempuan. Kemudian Allah menurunkan beberapa ayat tentang mereka, dan memberikan hak kepada mereka. Kami sadar lalu bahwa ternyata mereka juga memiliki hak secara otonom di mana kami tidak bisa lagi mengintervensi”. (Hadis Bukhari, kitab 77, bab 31, no. 5843)

Sedangkan menurut Faqihuddin beberapa teks hadis lain, secara eksplisit telah menyatakan hak-hak perempuan dalam kehidupan rumah tangga, di mana sebelumnya hak itu tidak dimiliki perempuan (Arab masa Jahiliyah). Teks hadis itu antara lain yang diriwayatkan Hakim bin Mu'awiyyah bin Haydah al-Qusyairy, bahwa kakeknya bertanya kepada Rasulullah saw:

“Apa saja hak-hak istri itu?”. Rasul menjawab: “Kamu harus memberinya makan sebagaimana yang kamu makan, memberinya pakaian sebagaimana yang kamu pakai, tidak memukul wajahnya, tidak melecehkan dan tidak memusuhinya dengan meninggalkan rumah”. (Lihat Ibn al-Atsir, *Jami' al-Ushul*, juz VII, hal. 357).⁵

Meskipun demikian, terkadang banyak pula interpretasi teks-teks agama yang saling bertentangan, antara mengekang dan membebaskan perempuan. Misalnya saja beberapa ulama melarang perempuan untuk datang dan memasuki masjid. Padahal di masjid itulah, pusat pendidikan, informasi, politik, dan ekonomi, di samping sebagai tempat ibadah tentunya.

Larangan tersebut biasanya didasarkan pada teks hadis tertentu mengenai ancaman terhadap perempuan yang suka menggoda dengan wewangian yang dikenakannya itu. Menurut Faqihuddin⁶, dalam hal ini Aisyah ra., *Ummul Mukminin* telah mengkritik fatwa itu, dengan mengatakan bahwa hak pergi ke masjid adalah sama, antara lelaki dan perempuan. Tidak boleh ada perempuan yang dilarang. Jika persoalannya ‘mengganggu dan menggoda’, maka harus ada penertiban untuk keduanya, lelaki dan perempuan, tidak hanya sepihak, perempuan saja. Relasi lelaki dan perempuan, harus ditertibkan dan diarahkan agar tidak terjerumus pada ketertarikan tubuh dan moral rendah. Namun untuk kerja keagamaan dan kemanusiaan, yang

⁵ Faqihuddin Abdul Kodir. *Dalam Penegasan Nabi atas Hak-hak Perempuan*. Dirasah Hadis, Swara Rahima Edisi 25. 2008.

⁶ *Ibid.*

didasarkan pada pikiran dan amal perbuatan yang baik, maka harus diberikan ruang yang seimbang di antara mereka.

Dalam pandangan Kiai Husein, seorang tokoh yang tertarik dengan isu-isu perempuan, mengatakan bahwa pertentangan-pertentangan tentang perempuan dalam teks agama yang cenderung diskriminatif. Maka dari itu, barangkali dibutuhkan cara bijak untuk menyikapinya. Diantara sikaptersebut adalah: *Pertama*, dengan menegasikan (menafikan) bentuk-bentuk diskriminasi antar manusia, termasuk dalam hal relasi lelaki dan perempuan. Hal ini karena diskriminasi tidak sejalan dengan prinsip Tauhid (Keesaan Tuhan). *Kedua*, dengan menghindarkan kontradiksi-kontradiksi dalam teks-teks suci. Alquran telah menyatakan dalam ayatnya:

“...tidak datang kepadanya (Alquran) kebatilan, baik dari depan maupun dari belakang, yang diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana, Maha Terpuji”. (Q.S. Fusshilat, 42).

Barangkali cara terbaik untuk itu semua adalah dengan membaca kembali teks-teks suci; al-Quran, dan hadit Nabi saw. maupun teks-teks kitab klasik karangan para ulama. Tentunya pembacaan ini melalui cara-cara yang memungkinkan semua untuk mampu mengatasi keadaan yang tampaknya saling bertentangan terebut.

Dan barangkali umat manusia membutuhkan ruang sosial baru yang memungkinkan perempuan dan lelaki dapat mengaktualisasikan dirinya di mana saja dengan tetap terjaga dan aman dari tindakan-tindakan yang dapat merendahkannya. Untuk itulah diperlukan nilai-nilai HAM dan HAP yang dapat menjamin kehidupannya dengan penuh damai, tanpa kekerasan, dan diskriminasi. Menurut analisis penulis hal-hal yang perlu untuk kita perhatikan yakni bagaimana meningkatkan sikap ramah gender, serta meminimalisir pemikiran yang selalu merasa superioritas dan pendukung yang sangat fundamental dalam hal ini adalah regulasi serta undnag-undang hendaknya harus sesuai dengan kondisi serta hak-hak gender, dan untuk para pengambil kebijakan hendaknya lebih melihat secara jauh apa yang diinginkan masyarakat secara umum, karena menurut penulis, hukum serta pendidikan kita seolah-olah jauh dari sikap humanitis, sehingga pola pemikiran yang selalu mengedepankan sikap diskriminasi masih terjadi, dan perlu diingat bahwa jumlah perempuan di Indonesia adalah separoh lebih dari jumlah penduduk. Potensi intelektual mereka yang semakin hari semakin meningkat merupakan potensi besar bagi pembangunan bangsa. Mereka juga memiliki aspirasi dan kepentingan yang tidak bisa diwakili oleh kaum lelaki. Dengan menegakkan hak-hak asasi mereka sebagai manusia, dan menghargainya sama dengan lelaki, semoga akan lahir suatu kehidupan yang lebih adil dan setara.

Perempuan dalam Perspektif HAM

Sebelum kita lebih jauh membahas kedudukan perempuan dimata HAM itu seperti apa, alangkah baiknya penulis memberikan pemaparan sejarah singkat tentang HAM agar makna dantujuan dari makalah ini tidak terlalu kabur. Konsep HAM⁷sebenarnya muncul pada akhir tahun 1948 ketika itu berhasil mencanangkan piagam hak asasi manusia. Memang ketika perang dunia II (1 september 1939) sangat berpengaruh terhadap kelahiran konsep HAM itu sendiri. Dalam beberapa konsep banyaknya yang menyebutkan bahwa konsep HAM itu berlaku secara universal dimana dalam pasal 7 yang menyebutkan bahwa “Semua orang sama di depan hukum dan berhak atas perlindungan hukum yang sama tanpa diskriminasi. Semua berhak atas perlindungan yang sama terhadap setiap bentuk diskriminasi yang bertentangan dengan Pernyataan ini dan terhadap segala hasutan yang mengarah pada diskriminasi semacam itu.⁸ Ketentuan tersebut menggunakan istilah “semua orang atau *all human beings*” tanpa pembedaan jenis kelamin, yang menggambarkan bahwa hak asasi manusia melekat pada setiap orang, baik pria maupun wanita. Dalam konteks HAM itu sendiri terdapat komponen-komponen seperti:

1. Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik

Terdapat dalam Pasal 14 ayat (1) yang menyebutkan bahwa “Semua orang mempunyai kedudukan yang sama di hadapan pengadilan dan badan peradilan.” Terdapat juga dalam Pasal 26 yang menyebutkan bahwa “Semua orang berkedudukan sama di hadapan hukum dan berhak atas perlindungan hukum yang sama tanpa diskriminasi apapun. Dalam hal ini hukum harus melarang diskriminasi apapun, dan menjamin perlindungan yang sama dan efektif bagi semua orang terhadap diskriminasi atas dasar apapun seperti ras, warna, jenis kelamin, bahasa, agama, politik, , asal-usul kebangsaan atau sosial, kekayaan, kelahiran atau status lain.”

Dua pasal dalam ICCPR diatas, menunjukkan bahwa tidak ada pembedaan apapun, termasuk jenis kelamin terhadap hak wanita untuk memperoleh kesamaan di depan hukum dan melakukan perbuatan hukum.

2. Konvensi tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan

Pasal 15 yang menyebutkan bahwa: 1. States Parties shall accord to women equality with men before the law; 2. States Parties shall accord to women, in civil matters, a legal capacity identical to that of men and the same opportunities to

7 Piet Go, O . Cam dkk,*Etos Dan Moralitas Politik*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 35.

8 United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*, disahkan dalam Resolusi Rapat Majelis Umum PBB No 217 A (III) tanggal 10 Desember 1948, diratifikasi Indonesia Tahun 1999.

exercise that capacity. In particular, they shall give women equal rights to conclude contracts and to administer property and shall treat them equally in all stages of procedure in courts and tribunals; 3. States Parties agree that all contracts and all other private instruments of any kind with a legal effect which is directed at restricting the legal capacity of women shall be deemed null and void; 4. States Parties shall accord to men and women the same rights with regard to the law relating to the movement of persons and the freedom to choose their residence and domicile. Pasal 15 ini menegaskan bahwa wanita memiliki hak yang sama dengan pria di depan hukum. Begitu pula dalam hukum perdata, wanita dan pria memiliki hak yang sama, termasuk hak membuat perjanjian, mengelola kekayaan, dan beracara di pengadilan.

3. Instrumen HAM Nasional Mengenai Hak Wanita Atas Kesamaan di Hadapan Hukum.

Di dalam undang dasar republik indonesia sendiri ada beberapa undang-undang yang melindungi bagaimana HAM itu berlaku hanya dalam pembedaan jenis kelamin seperti yang tercantum dalam:

a. Undang-Undang Dasar 1945

Perlindungan hak wanita atas kesamaan di depan hukum, diakui dalam konstitusi tertulis Indonesia, yaitu Undang-undang Dasar 1945 Pasal 28D menyatakan bahwa “Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum.” dalam pasal ini, istilah “setiap orang” yang berarti bahwa perlakuan yang sama di hadapan hukum berlaku bagi setiap orang, pria dan wanita, tanpa pembedaan jenis kelamin.

Selain itu, dalam pasal 27 ayat (1) juga dinyatakan bahwa “Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya”. Dalam pasal 27 ayat (1) juga menggunakan istilah “segala warga negara”, yang berarti kedudukan di dalam hukum dan pemerintahan tidak mengenal pembedaan jenis kelamin dan gender.¹⁰

b. Undang-Undang no 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia

Dalam Pasal 17 dinyatakan bahwa “Setiap orang. tanpa diskriminasi, berhak untuk memperoleh keadilan dengan mengajukan permohonan. pengaduan, dan gugatan.” Undang-undang ini merupakan pengejawantahan semangat Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, yang menyatakan bahwa hak atas keadilan merupakan hak asasi yang melekat kepada setiap manusia. Pasal ini juga menggunakan istilah

⁹ Indonesia, *Undang-undang Dasar 1945*, pasal 28D.

¹⁰ Nur Said, *Perempuan Dalam Himpitan Teologi Dan HAM*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 57.

“setiap orang” yang menunjukkan bahwa tidak ada diskriminasi apapun, termasuk gender untuk memperoleh keadilan melalui hukum. Selain itu, dalam pasal 29 ayat (2) dinyatakan bahwa “Setiap orang berhak atas pengakuan di depan hukum sebagai manusia pribadi di mana saja ia berada.” Yang dimaksud setiap orang disini berarti setiap insan manusia yang tidak dibatasi oleh sekat-sekat apapun, termasuk gender. Hal ini dipertegas dalam UU HAM ini, yang menyebutkan bahwa “Hak wanita dalam Undang-undang ini adalah hak asasi manusia.” Pasal ini memperjelas kedudukan wanita yang dijamin haknya secara penuh dalam undang-undang ini, termasuk haknya untuk memperoleh kesamaan di depan hukum.

Pengaturan lebih khusus mengenai hak wanita atas kesamaan di depan hukum, diatur dalam Pasal 50, yang selengkapnya berbunyi “Wanita yang telah dewasa dan atau telah menikah berhak untuk melakukan perbuatan hukum sendiri, kecuali ditentukan lain oleh hukum agamanya.” Hal ini menghapus keraguan terhadap kecakapan wanita melakukan perbuatan hukum atas kehendaknya sendiri. Pembatasan menurut hukum agama yang tercantum dalam pasal tersebut, merupakan perwujudan dari pemahaman partikularistik relatif yang merupakan pemahaman jaminan perlindungan Hak Asasi Manusia. Dimana seperti yang dijelaskan di atas bahwa kedudukan perempuan dimata HAM itu sama dan tidak ada perbedaan maupun diskriminasi antara satu sama lainnya.¹¹

Jadi jelas sudah bagaimana posisi dan kedudukan kaum perempuan dimata hukum yang mengaturnya, sehingga tidak ada jalan untuk kita melakukandiskriminasi terhadap kaum perempuan karena kita sama-sama mmiliki hak dan tanggung jawab secara individual. Akan tetapi yang menjadi persoalan dewasa iniadalah pola pikir kita yang masih jauh dari keramahan serta sikap kita yang kurang ekslusif dalam melihat realita di tengah-tengah masyarakat. Mungkin sebagai contoh peristiwa mei 1998 menunjukkan secara sangat dramatik bagaimana perempuan minoritas mengalami *multiple descrimination* dan manifestasi agresi rasial yang berbeda dengan laki-laki. Ditengah-tengah kerusuhan massal perempuan etnis tionghoa diserang karena identitas etnisnya dan diperkosa karena identitas seksualnya. Manifestasi agresi rasial berbentuk penjarahan dan pembakaran sama-sama dialami oleh kaum perempuan sebagaimana saudara laki-lakinya. Diskriminasi perempuan madura dalam kerusuhan sambas (kalimantan barat) sebagaimana perempuan ambon, poso, dan juga timor timur. Apa sebenarnya yang melandasi terjadinya diskriminasi terhadap kaum perempuan, hal ini tidak lain karena kurangnya kesadaran masyarakat terhadap HAM itu sendiri, seolah-olah HAM hanya berlakubagi kaum laki-laki yang merasa superioritas dan perempuan adalah makhluk kedua setelah laki-laki yang dapat

11 *Ibid.*, 62.

ditindas sesuka hati. Oleh karena itu hendaknya kita selalu memperhatikan regulasi-regulasi yang telah diatur untuk kepentingan bersama dan berlaku secara universal seperti konsep yang dianut oleh HAM itu sendiri.

PENUTUP

Sesungguhnya Islam itu sangat universal berlaku untuk segala zaman, dan Islam juga tidak pernah memandang perbedaan antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi karena pemahaman individu dan kelompok itulah yang membuat Islam itu menjadi inklusif dan terbatas, sehingga dalam mengartikan konsep Hak Asasi Manusia pun masih dipandang sebelah mata dalam dunia Islam itu sendiri. Konsep HAM itu seolah-olah hanya berlaku bagi kaum laki-laki yang selalu merasa superioritas sedangkan kaum perempuan hanya makhluk kedua setelah laki-laki yang selalu tersubordinasi. Dan apa sesungguhnya yang melatar belakangi konsep HAM itu berkembang di negara Islam, apakah karena rasa kesombongan intelektual serta kemalasan kita untuk mengkaji secara mendalam tentang HAM itu sendiri. Dan tiada lain umat Islam selalu memiliki anggapan yang negatif bahwa HAM itu seolah-olah produk dari Barat. Pada dasarnya konsep HAM itu sudah ada dalam tubuh Islam sendiri yang dimana dalam sejarah kehidupan dan perjalanan Nabi Muhammad SAW, beliau telah mengajarkan kita bahwa tidak ada perbedaan posisi kaum laki-laki dan perempuan, tidak ada diskriminasi satu sama lain dan terlebih lagi dalam konteks sekarang sejak munculnya konsep HAM pada tahun 1947-1948 yang mengusung *equality* antara laki-laki dan perempuan dimata hukum dan tidak ada diskriminasi antara satu sama lain.

DAFTAR PUSTAKA

Faqihuddin Abdul Kodir, *Dalam Penegasan Nabi Atas Hak-hak Perempuan*
(Dirasah Hadis, Swara Rahima Edisi 25. 2008)

Gandhi Mahatma, *Kaum Perempuan Dan Ketidak Adilan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)

<http://www.balitbangham.go.id.>

Indonesia, *Undang-undang Dasar 1945*, pasal 28D

Said Nur, *Perempuan Dalam Himpitan Teologi Dan HAM*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005)

United Nations, *Universal Declaration of Human Rights*, disahkan dalam Resolusi Rapat Majelis Umum PBB No 217 A (III) Tanggal 10 Desember 1948, diratifikasi Indonesia Tahun 1999

Piet Go, O . Cam dkk. *Etos Dan Moralitas Politik*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003)

Amina Wadud, *Qur'an And Womens: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective*, Terj. Abdullah Ali. *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender Dalam Tradisi Tafsir*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001)

KONSTRUKSI MODEL PERLINDUNGAN PEREMPUAN

BERBASIS KEARIFAN LOKAL DALAM TRADISI MASYARAKAT PEDALAMAN

(Studi Atas Budaya Masyarakat Pedalaman di Desa Pemepek Lombok Tengah)

Nisfawati Laili Jalilah¹
Dosen Ahwal Al Syyakhsiyah (AS)
Nisfawati@gmail.com

Abstrak: Dalam bentangan Sejarah, Posisi Perempuan terangkum dalam frase Sterotipe, Marjinalisasi, Double burden, dan Violence. Kondisi ini selanjutnya menyebabkan perjuangan kesetaraan posisi dalam ranah kehidupan baik publik maupun domestik. Namun kondisi diatas tidak berlaku bagi beberapa komunitas adat, seperti dalam tradisi local masyarakat pedalaman di Desa Pemepek Lombok Tengah.

Konsep perlindungan perempuan yang dilestarikan secara turun temurun dalam tradisi masyarakat desa pemepek ini selanjutnya menjadikan penelitian ini menemukan titik urgensinya. Dengan menggunakan teori antropologi budaya, dan beberapa teori dalam Islam kaitannya dengan perempuan sebagai pisau analisa. Penelitian ini menemukan bahwa konsep perlindungan kaum perempuan dalam bentuk sekenem dan sekepat sebagai tempat perempuan banyak melakukan aktivitas sosialnya sebagai salah satu bentuk upaya penjagaan.

Bentuk perlindungan di dalam tradisi masyarakat desa Pemepek terdapat dalam 3 (tiga) aspek, yaitu aspek perlindungan moral, perlindungan sosial, dan perlindungan hukum. Kaitannya dengan perlindungan moral, maka dengan adanya sistem budaya masyarakat pedalaman di Desa Pemepek tentang keharusan bagi perempuan nemin di sekenem atau sekepat memberikan kesadaran bagi masyarakat Desa Pemepek tentang pentingnya pendidikan moral bagi anak-anak perempuan yang mereka miliki

Kata Kunci: Konstruksi, Model, Perlindungan Perempuan, Kearifan Lokal, Tradisi, Masyarakat Pedalaman

¹ Dosen pada Fakultas Syariah UIN mataram

PENDAHULUAN

*“Jika seluruh perempuan seperti yang telah kita ceritakan, maka perempuan akan lebih utama daripada laki-laki. Karena gender feminin bukanlah hal yang memalukan bagi matahari, seperti halnya gender maskulin yang bukan sebuah kehormatan bagi bulan sabit”*² adalah baris-baris sajak yang dikutip Annemarie Schimmel dari penyair Arab, Al-Mutanabbi, untuk menghormati wanita suci dari Basrah, yaitu Rabi`ah al-Adawiyyah. Baris-baris sajak tersebut sangat terkenal di kalangan feminis, bahkan sajak tersebut dianggap sebagai bentuk perhatian terhadap kaum perempuan.

Dalam beberapa tahun terakhir kajian tentang perempuan di Indonesia menunjukkan perkembangan yang sangat pesat. Intensitas diskusi, seminar, dan penelitian, serta begitu beragamnya aspek yang dikaji, tampak jelas merefleksikan meningkatnya kesadaran berbagai kalangan akan pentingnya kedudukan perempuan di tengah kehidupan masyarakat.

Meningkatnya minat kajian tentang perempuan juga dilandasi adanya kesadaran bahwa dalam banyak kasus, baik dari zaman Yunani Kuno hingga modern, banyak permasalahan yang terjadi sehingga merugikan kaum perempuan. Seperti terekam dalam sejarah, bahwa sebelum datangnya Islam, perempuan di segala penjuru dunia amat jauh dari kemuliaan. Dalam banyak kasus, mereka seringkali diperlakukan bagaikan barang atau hewan.

Pada zaman modern saat ini. Dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat pesat dan dinamis, telah menjadi lahan subur bagi “perkembangbiakan” globalisasi dengan cara yang amat cepat dan produktif. Globalisasi yang mulai banyak dibicarakan sejak era 1980-an³ menimbulkan dampak besar bagi seluruh dimensi kehidupan manusia, termasuk menimpa kaum perempuan. Dalam konteks budaya, globalisasi telah mampu mentransformasikan sistem kebudayaan pada masyarakat modern. Menurut Rotzer, globalisasi dapat dianalisis secara kultural, ekonomi, politik dan institusional. Pada titik ekstrim, globalisasi budaya dapat dipandang sebagai ekspansi berbagai aturan dan praktik umum yang transnasional (homogenitas) ataupun sebagai proses yang di dalamnya banyak unsur budaya lokal dan global yang berinteraksi, sehingga melahirkan percampuran (heterogenitas) budaya. Dalam

² Lihat Sachiko Murata dalam Pengantar buku *The Tao of Islam* (Bandung: Mizan, 1999),

³ Menurut Guru Besar Ilmu Sosial-Politik UGM, Budi Winarno, berakhirnya perang dingin dalam kurun waktu 1980-an, yang menandai ketegangan berkepanjangan blok Uni Soviet yang sosialis komunis dengan Blok Barat yang liberal kapitalis, oleh banyak kalangan dikaitkan dengan dunia kontemporer, yaitu globalisasi. Lihat Budi Warno, *Isu-Isu Global Kontemporer* (Yogyakarta: CAPS, 2011), hlm. 15.

konteks ini, Roland Reboertson menyodorkan gagasannya tentang “glokal” bahwa sesuatu yang global berinteraksi dengan lokal.⁴

Begitu nampak kehadiran globalisasi dari waktu ke waktu terus memproduksi sejumlah ---dalam bahasa kemanusiaan kita--- “kebajikan” dengan berbagai nilai dan bentuknya, tetapi pada saat yang sama juga memproduksi sejumlah “keburukan” dengan berbagai nilai dan bentuknya yang secara langsung mempengaruhi kehidupan perempuan. Tidak sedikit perempuan terperangkap oleh prilaku-prilaku kejahatan. Kasus kejahatan terhadap perempuan di Indonesia pada tahun 2017 sudah dalam situasi siaga satu.⁵

Dengan demikian, kehidupan masyarakat muslim setelah abad modern ini mulai menunjukkan adanya dinamika baru. Kehidupan duniawi mulai mempengaruhi kehidupan mereka. Diantara mereka ada yang sudah tenggelam dalam kehidupan materi dan akhlak manusia telah merosot sedemikian rupa. Kasus-kasus yang melibatkan kaum perempuan di atas menunjukkan bahwa Indonesia sudah diduga mengalami “darurat kejahatan perempuan”. Berbagai upaya dilakukan oleh pemerintah. Mulai dari memproduksi peraturan perundang-undangan tentang perlindungan perempuan, membentuk komnas perlindungan perempuan, forum-forum pemerhati kaum perempuan, dan lainnya. Namun, hingga saat ini, upaya-upaya tersebut belum secara maksimal mencegah kejahatan perempuan. Tentu saja, tidak ada maksud menyalahkan kaum perempuan saja, kesalahannya ada pada sistem yang tidak mendukung terhadap perbaikan moral kaum perempuan.

Namun berbeda dengan masyarakat pedalaman, seperti yang tampak pada sistem budaya masyarakat pedalaman di Desa Pemepek. Mereka terpanggil untuk menyelamatkan diri dari kehidupan duniawi yang begitu deras. Berbagai aturan adat (Sasak: *awek-awek dese*) dibentuk untuk menjaga warga masyarakat setempat, yaitu memberikan perlindungan terhadap mereka dari berbagai ancaman dunia. Perlindungan tersebut tidak hanya diberikan kepada masyarakat dari kalangan laki-laki saja, kaum perempuan juga menjadi sasaran utama dari adanya perlindungan itu.

Masyarakat pedalaman di Desa Pemepek adalah sebagai pelopor dalam melindungi kaum perempuan. Mereka membentuk kesepakatan tentang keharusan bagi setiap rumah untuk memiliki *sekenam* dan *sekepat*, yaitu sebuah tempat yang berukuran 2x6 m dan 2x2 m yang bertujuan sebagai wadah berkumpulnya tamu yang

⁴ Dalam konteks budaya lokal dan global yang berinteraksi, Roland Reboertson menyodorkan gagasannya tentang “glokal” bahwa sesuatu yang global berinteraksi dengan lokal. Lihat Goerge Ritzer, *Sociological Theory*, Edisi VIII, terj. Saut Pasaribu, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 977.

⁵ http://m.kompasiana.com/sarajevo/kasus-kejahatan-terhadap-perempuan-di-indonesia-dalam-situasi-siaga-satu_5876f4328023bd6b054038a7. (diakses pada tanggal 22 Maret 2017).

secara khusus disiapkan oleh pemilik rumah. Dalam banyak hal, perkumpulan tersebut tidak memandang suku, ras, agama, warna kulit dan lainnya. Dalam perjalannya di tengah arus globalisasi budaya, *Sekepat* secara khusus disiapkan pemilik rumah bagi yang memiliki anak perempuan.⁶ Sejak tokoh adat menetapkan *awik-awik desa* (terj.: peraturan adat desa), keberadaan *Sekepat* sebagai tempat khusus menjamu tamu kemudian menjadi sebuah sistem budaya lokal masyarakat pedalaman di Desa Pemepek. Setiap orang tua yang memiliki anak perempuan, diharuskan untuk membuat *Sekepat* sebagai tempat menerima tamu (Sasak: *Nemin*)⁷

Dalam sejarah kehidupan manusia, kehadiran masyarakat pedalaman di Desa Pemepek dengan sistem budayanya adalah dipandang sebagai pembawa versi baru dalam konteks perlindungan terhadap kaum perempuan dengan memperkenalkan warna baru, yaitu *sekenam* dan *sekepat*. Hal ini sekaligus menandai adanya pergeseran orientasi kehidupan saat ini, yakni semula masyarakat perkotaan, sekalipun tidak semuanya, sangat menginginkan “surga dunia” dengan cara menghabiskan hidup mereka dalam kesenangan belaka. Akan tetapi masyarakat pedalaman di Desa Pemepek tetap bertahan dengan kearifan lokal yang dimilikinya. Ini berarti, dalam konteks global, sistem budaya pada masyarakat pedalaman memiliki posisi dan peranan penting dalam memberikan perlindungan terhadap kaum perempuan.

Sistem budaya di atas menunjukkan gambaran bahwa masyarakat pedalaman di Desa Pemepek telah memiliki suatu sistem budaya sebagai bentuk perlindungan terhadap kaum perempuan. Namun sayangnya, saat ini, nilai-nilai dan tradisi luhur tersebut kini nyaris tidak lagi tampak aktualisasinya pada masyarakat Lombok yang tinggal di daerah perkotaan. Dalam praktik kehidupan saat ini, nilai-nilai dan budaya luhur tersebut terpinggirkan oleh faham kapitalistik sebagai akibat dari globalisasi budaya. Ancamannya, nilai-nilai luhur atau kearifan lokal yang dimiliki masyarakat Lombok akan punah dan hilang identitasnya sebagai masyarakat adat. Dengan demikian, penelitian ini akan mencoba untuk mengkaji sistem budaya pada masyarakat pedalaman di Desa Pemepek sebagai sebuah konsep perlindungan terhadap kaum perempuan yang berbasis pada kearifan lokal.

Membicarakan model perlindungan perempuan dalam konteks kearifan lokal tentu saja menjadi menarik karena, setidaknya tiga hal. *Pertama*, Indonesia adalah negara besar, dalam hal kekayaan alam dan jumlah penduduk. *Kedua*, bahwa Indonesia memiliki lebih dari 400 suku, bangsa dan bahasa, dan kerana itu, memiliki

⁶ Observasi Pendahuluan pada tanggal 4-5 Februari 2017.

⁷ Hasil wawancara dengan Ust. Masdah, tokoh agama Gawah Dasan Baru pada tanggal 5 Februari 2017.

khazanah kearifan lokal yang penuh keunikan dan kaya makna (*meaningfull*).⁸ Dan ketiga, paradigma pembangunan nasional yang digagas oleh Presiden Joko Widodo adalah dimulai dari pinggiran.⁹

Status Perempuan dalam Sistem Budaya Masyarakat Pedalaman

Sistem budaya masyarakat pedalaman di desa Pemepek sangat menghargai kaum perempuan. Mereka memiliki keyakinan-keyakinan yang menyangkut tentang kehidupan perempuan. Sebagaimana yang telah disinggung pada bab sebelumnya, bahwa di masyarakat pedalaman memiliki kepercayaan-kepercayaan tersendiri mengenai larangan-larangan bagi kaum perempuan tertentu. Misalnya sebagaimana yang dikemukakan oleh beberapa tokoh desa Pemepek, seperti Ust. H. Suhirman, tokoh agama desa Pemepek. Ia menjelaskan tentang keyakinan-keyakinan yang dianut oleh masyarakatnya:

“Lamun lek driki dengan nine sak betian endekne tebeng tukul begelepak, jari harus arak apahne mane-mane dik daun puntik yang penting arak, lamun tokol begelap lemak kesulitan pasne nganak (Kalau ada ibu hamil maka ia tidak diperbolehkan duduk tanpa menggunakan alas, melainkan harus ada kain. Sebab, kalau ibu hamil yan duduk tanpa alas maka nanti ia kesulitan pada saat melahirkan).”¹⁰

Demikian juga dengan Bapak Munawar, Kepala Dusun Jeruk Manis. Beliau mengungkapkan keyakinan-keyakinan yang berlaku dalam masyarakatnya:

“Di sini, kalo ada perempuan yang sedang hamil, suaminya ndak boleh cukur rambut, kalo cukur rambut, nanti isterinya yang kegatal perutnya. Di

⁸ Dalam konteks inilah, Lombok sebagai salah satu dari 19 wilayah adat di Indonesia menurut kategori J.M.W. Beker SJ. bersama-sama dengan Aceh, Gayo-Alas, Batak Nias, Minangkabau-Mentawai, Jambi-Enggono, Melayu-Malaka-Medan-Riau-Pontianak, Dayak-Raya, Bangka-Belitung, Sunda, Jawa Tengah, Jawa Timur-Madura, Sulawesi Selatan-Makassar, Toraja, Flores Timur, Minahasa-Sangihe Talaud, Maluku Utara (Ternate), Maluku Selatan (Ambon), dan Papua. Lihat Joko Sumarjo, *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia* (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. x.

⁹ Senin, 22 Desember 2015, pukul 11:00, di *ball room* hotel Syahid Legi Mataram, salah satu formula agenda pembangunan Nawacita gagasan Presiden Joko Widodo disampaikan secara resmi oleh Prof. Farouk Muhammad, salah seorang anggota DPD RI Dapi NTB. Khidmat, damai, bersahaja, dan tenang adalah gambaran suasana yang para peserta rasakan saat itu ketika Farouk Muhammad mengatakan:

“membangun Indonesia dari pinggiran dengan memperkuat daerah-daerah dan desa dalam kerangka Negara Kesatuan adalah salah satu agenda pembangunan Nawacita Presiden Jokowi”. Hasil rekaman acara reses anggota DPD RI Dapi NTB, Prof. Farouk Muhammad bersama anggota, dengan tajuk diskusi “” pada tanggal 22 Desember 2015 di Hotel Syahid Legi, Mataram.

¹⁰ Ust. H. Suhirman, *Wawancara*, 02 Juni 2017.

sini sudah banyak yang kejadian seperti itu pak, makanya perempuan yang hamil di sini harus ‘*bala*’ suaminya agar tidak mencukur rambut.”¹¹

Bapak Muhsin, Tokoh Adat Desa Pemepek juga menjadi Imam dan Khatib di Pemepek. Beliau memaparkan keyakinan yang masih berlaku di masyarakatnya:

“*Lamaun arak dengan betian, endekne bau tokol leq bebontot, lemaq endekne inik sugun anakne pasne nganak (kalau ada wanita yang sedang hamil, tidak boleh ia duduk di pintu nanti sulit anaknya keluar waktu melahirkan)*”¹²

Keyakinan-keyakinan di atas menunjukkan bahwa masyarakat pedaleman memiliki sistem budaya tersendiri dalam memberikan perlindungan terhadap kaum perempuan. Bhiku Parekh menjelaskan bahwa manusia mempunyai budaya yang berbeda, cara pandang berbeda, dan perilaku yang berbeda pula. Semua harus tunduk pada nilai-nilai yang dianggap universal pada setiap budaya.¹³ Giambattista Vico (1668-1744) memiliki pandangan bahwa setiap komunitas kultural mempunyai perbedaan-perbedaan yang unik yang membedakannya dari komunitas kultural yang lain. Karena itulah, nilai-nilai atau ide-ide yang ada dalam satu komunitas kultural tidak mungkin diproduksi oleh komunitas yang lain.¹⁴ Perbedaan budaya oleh suatu komunitas, menurut Johann Gottfried Herder (1744-1803) adalah hasil dari imajinasi, kreativitas, dan pencarian jati diri oleh manusia atau komunitas itu sendiri. Baginya, cara berfikir, cara menilai, dan seterusnya adalah pengaruh dari budaya itu sendiri. Oleh sebab itu, setiap budaya memiliki nilai yang sangat berharga sehingga manusia merasa nyaman dengan budayanya sendiri.¹⁵

Dalam konteks sistem budaya masyarakat pedalaman di desa Pemepek, maka mereka memiliki cara berfikir yang berbeda dengan masyarakat lainnya. Cara berfikir mereka masuk kedalam cara berfikir pada tingkat positif. Sebab mereka telah memperoleh pengetahuan dari lingkungan tempat mereka berinteraksi satu dengan yang lainnya. Keunikan cara berfikir inilah yang masih terjaga secara turun temurun hingga saat ini.

Sistem budaya yang ada di masyarakat pedalaman desa Pemepek sebagaimana yang telah dipaparkan di muka, sebenarnya memberikan kesan bagaimana perempuan memiliki status dan peran yang cukup dimuliakan. Pada aspek kultural, keberadaan

11 Bapak Munawar, *Wawancara*, 02 Juni 2017.

12 Bapak Muhsin, *Wawancara*, 05 Juli 2017.

13 Bhiku Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Massachusetts: Harvard University Press, 2002), hlm. 47.

14 *Ibid.* Hlm. 48

15 *Ibid.*, hlm. 67-69.

sistem budaya masyarakat pedalaman desa Pemepek menjadi semacam wahana dalam memberikan perlindungan bagi kaum perempuan di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Keyakinan-keyakinan atau mitos-mitos yang dimiliki masyarakat pedalaman desa Pemepek sangat menjunjung tinggi kedudukan perempuan. Pengalaman sejarah membuktikan bahwa memiliki keistimewaan dalam Islam.

Sistem budaya pada masyarakat pedalaman Desa Pemepek merupakan model perlindungan yang berbasis pada kearifan lokal pada dekade ini. Kenapa tidak, karena Indonesia memiliki lebih dari 400 suku, bangsa dan bahasa, dan kerana itu, memiliki khazanah kearifan lokal yang penuh keunikan dan kaya makna (*meaningfull*).¹⁶ Sudah menjadi kenyataan bahwa di zaman modern saat ini, dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat pesat dan dinamis, telah menjadi lahan subur bagi “perkembangbiakan” globalisasi dengan cara yang amat cepat dan produktif. Globalisasi telah mampu mentransformasikan sistem kebudayaan pada masyarakat modern. Menurut Rotzer, globalisasi dapat dianalisis secara kultural, ekonomi, politik dan institusional. Pada titik ekstrim, globalisasi budaya dapat dipandang sebagai ekspansi berbagai aturan dan praktik umum yang transnasional (*homogenitas*) ataupun sebagai proses yang di dalamnya banyak unsur budaya lokal dan global yang berinteraksi, sehingga melahirkan percampuran (*heterogenitas*) budaya.¹⁷ Begitu nampak kehadiran globalisasi dari waktu ke waktu terus menerus mempengaruhi kehidupan kaum perempuan, sehingga tidak sedikit dari kaum perempuan yang terperangkap oleh prilaku-prilaku kejahatan besar.

Munculnya gerakan-gerakan perlindungan perempuan pada dasarnya sebagai bentuk reaksi mereka terhadap kehidupan dunia modern yang selalu melibatkan kaum perempuan dalam tindak kejahatan besar. Gerakan-gerakan inilah yang barangkali dapat dijadikan sebagai alternasi dalam mencegah “kejahatan perempuan” yang dialami oleh kaum perempuan dekade ini, dimana gerakan perlindungan perempuan ini terjadi di mana-mana. Namun, gerakan-gerakan tersebut belum memiliki bekas yang begitu besar dalam mengurangi tingkat kejahatan yang secara langsung melibatkan kaum perempuan.

¹⁶ Dalam konteks inilah, Lombok sebagai salah satu dari 19 wilayah adat di Indonesia menurut kategori J.M.W. Beker SJ. bersama-sama dengan Aceh, Gayo-Alas, Batak Nias, Minangkabau-Mentawai, Jambi-Enggono, Melayu-Malaka-Medan-Riau-Pontianak, Dayak-Raya, Bangka-Belitung, Sunda, Jawa Tengah, Jawa Timur-Madura, Sulawesi Selatan-Makassar, Toraja, Flores Timur, Minahasa-Sangihe Talaud, Maluku Utara (Ternate), Maluku Selatan (Ambon), dan Papua. Lihat Joko Sumarjo, *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia* (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. x.

¹⁷ Dalam konteks budaya lokal dan global yang berinteraksi, Roland Reboertson menyodorkan gagasannya tentang “glokal” bahwa sesuatu yang global berinteraksi dengan lokal. Lihat Goerge Ritzer, *Sociological Theory*, Edisi VIII, terj. Saut Pasaribu, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 977.

Oleh sebab itu, sangat patut dikatakan jika pada masyarakat pedalaman di desa Pemepek secara turun temurun memiliki sistem budaya sebagai bentuk panggilan bersama untuk melindungi kaum perempuan yang ada di daerah tersebut. Sebab, kaum perempuan yang telah mendapatkan perlindungan maka mereka akan terhindar darikemungkinan-kemungkinan kejahatan yang ada. Implikasinya, kaum perempuan akan meraih apa yang disebut dengan “hidup secara holistik”, yakni bahagia di dunia dan bahagia di akhirat.

Sistem budaya yang dilaksanakan oleh masyarakat pedalaman di desa Pemepek sebagaimana telah dijelaskan di atas merupakan warna baru dalam konteks perlindungan perempuan di nusantara sesuai dengan kearifan lokal yang dimiliki. Memiliki sistem kepercayaan dan simbol-simbol budaya adalah ciri khas yang dimiliki oleh masyarakat pedalaman tersebut. Dengan demikian, sistem budaya masyarakat pedalaman di desa Pemepek memperlihatkan model baru dari perlindungan perempuan dengan berbasis pada *local wisdom* yang dimilikinya. Mengikat satu sama lainnya, merupakan karakternya.

Bentuk-Bentuk Perlindungan Perempuan Dalam Sistem Budaya Masyarakat Pedalaman Di Desa Pemepek

Sistem budaya dalam masyarakat pedalaman di desa Pemepek sebagaimana disinggung di atas memiliki implikasi besar bagi kehidupan kaum perempuan di wilayah tersebut. Dari sistem budaya masyarakat pedalaman tersebut dapat dikonstruks beberapa bentuk atau model perlindungan perempuan. Bentuk perlindungan tersebut terjadi dalam 3 (tiga) aspek, yaitu aspek perlindungan moral, perlindungan sosial, dan perlindungan hukum.

a. Perlindungan Moral/Etika Perempuan

Adanya sistem budaya masyarakat pedalaman di Desa Pemepek tentang keharusan bagi perempuan *nemin di sekenem* atau *sekepat* memberikan kesadaran bagi masyarakat Desa Pemepek tentang pentingnya pendidikan moral bagi anak-anak perempuan yang mereka miliki. Seperti sistem budaya yang terdapat di dusun Jeruk Manis. Dapat dipastikan bahwa tatacara pergaulan perempuan di wilayah ini berdasarkan pada prinsip-prinsip moral. Bahkan, jika ada tamu yang ebrawanan jenis datang ke rumah seorang gadis perempuan maka mereka berdua duduk di *sekenam* atau *sekepat* dengan jarak yang begitu jauh. Ada juga fakta lain yang menunjukkan sikap hati-hati masyarakat dusun Jeruk Manis dalam pergaulan anak-anak perempuan mereka demi tercapainya kesempurnaan moral. Dalam keadaan seperti ini, maka

anak-anak mereka akan tetap berperilaku berdasarkan pada prinsip-prinsip moral yang ada.

Keberadaan *sekenam* atau *sekepat* sebagai tempat *nemin* merupakan media yang dapat memberikan dampak positif besar bagi kehidupan perempuan di daerah pedalaman desa Pemepek. Sebab, Keberadaan *sekenam* atau *sekepat* tersebut dapat menyelamatkan kaum perempuan dari perilaku-perilaku yang tercela. Di tengah merosotnya nilai moral telah melahirkan kebingungan pada sebagian masyarakat lain. Mereka bingung karena kehilangan pedoman yang digunakan untuk menilai tindakannya. Akibatnya, mereka terombang ambing tidak menentu terbawa arus perubahan yang ada tanpa kendali, banyak perempuan yang hamil di luar nikah, perempuan yang begaul dengan para pecandu narkoba, perempuan yang terlibat dalam aliran-aliran menyimpang, dan lain sebagainya. Namun hal demikian tidak terjadi pada perempuan di daerah pedalaman Desa Pemepek. Ditengah merosotnya moral perempuan di tempat lain, perempuan-perempuan tetap terjaga rapi dalam bingkai moral atau etika. Akibatnya, mereka memiliki kesadaran bahwa setiap perbuatan akan memiliki tanggungjawab yang besar. Hal tersebut sebagaimana yang diungkapkan oleh Ust. Masdah:

Mangkin niki sik luek caren batur tipak semeton tiang-plinggih sak nine. Plinggih serminan sendiri lek tivi sak keteh anak kandungne mesak sengak beitan bejulu, sak bergaul beke` dengan nginem, dait macem-macem nike. Laguk alhamdulillah lek driki jak endekne arak barak sak lek tivi nike. (Sekarang ini banyak sekali cara orang kepada sandara-sandara perempuan kita. Seperti yang kita saksikan di TV ada perempuan yang membuang anak kandungnya sendiri karena hamil duluan, perempuan yang bergaul dengan para peminum, dan lain-lain. Tapi alhamdulillah di tempat ini tidak yang seperti itu)¹⁸

Berbicara tentang etika sebagai salah satu bentuk perlindungan perempuan dari sistem budaya masyarakat pedalaman di Desa Pemepek, maka tepat apa yang dikemukakan Heri Gunawan bahwa parameter seseorang itu memiliki karakter adalah apabila ia memiliki rasa tanggung jawab atas perbuatan yang mereka lakukan dan berpartisipasi dalam menegakkan aturan-aturan.¹⁹ Dengan demikian, maka dapat dipahami bahwa anak-anak perempuan di daerah pedalaman yang ada di desa Pemepek akan berperilaku sesuai dengan ajaran agama yang dianut sesuai dengan perkembangan remaja, seperti: (1) memiliki rasa tanggung jawab atas perbuatan yang mereka lakukan; dan (2) berpartisipasi dalam menegakkan aturan-aturan, dalam hal ini aturan yang berlaku di wilayahnya.

18 Ust. Masdah, *Wawancara*, 03 Juli 2017.

19 Heri Gunawan, *Pendidikan Karakter: Konsep dan Implementasi* (Bandung: Alfabeta, 2012).

Jika mengacu pada pendapat para ahli, dimana etika dimaknai sebagai sebuah sikap dan kecenderungan hati yang mendorong seseorang melakukan suatu perbuatan.²⁰ Burhanudin Salam juga memberi definisi etika sebagai ilmu pengetahuan yang membicarakan perbuatan atau tingkah laku manusia, mana yang dinilai baik dan mana yang jahat.²¹ Sedang Ahmad Amin menyatakan bahwa etika adalah “ilmu yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dikerjakan oleh manusia, menyatakan tujuan yang harus dituju manusia dalam perbuatan mereka, dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang harus diperbuat. Jadi etika adalah ilmu yang membicarakan hal-hal yang baik dan buruk berkenaan dengan perilaku manusia”.²²

Dengan demikian, pada dasarnya aspek yang ditekankan dalam etika adalah mengenai hal-hal yang berkaitan dengan ketentuan baik buruknya tingkah laku manusia dan cara melaksanakan ketentuan tersebut dalam kehidupan bermasyarakat. Jadi, etika tidak hanya memberikan batasan tentang hakekat kebaikan dan keburukan, tetapi membicarakan juga cara-cara mewujudkan ketentuan tersebut dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini sejalan dengan pendapat Amin Abdullah yang menyatakan bahwa ketentuan yang dikeluarkan etika merupakan ramuan yang terpadu antara norma-norma yang seharusnya dijadikan pedoman dalam berperilaku dan bertindak dengan tuntutan kebutuhan kehidupan praktis sehari-hari yang tidak bisa dihindarkan”.²³ Selanjutnya ia menyatakan bahwa etika bukan cuma terbatas pada sisi normatifnya saja, tetapi mencakup bidang kehidupan yang luas dan berkaitan dengan pola pikir yang dianut oleh pribadi atau masyarakat.²⁴

Dengan demikian, moral atau etika ini merupakan bentuk utama dari perlindungan perempuan pada masyarakat pedalaman di Desa Pemepek. Mereka memiliki kesadaran tentang mana yang baik dan mana yang buruk. Apa yang harus mereka kerjakan dan apa yang harus mereka hindari. Semua itu adalah sebagai implikasi dari adanya sistem budaya yang mengharuskan kaum perempuan *nemin di sekenam dan sekepat*.

b. Perlindungan Sosial

Perlindungan sosial terhadap kaum perempuan pada masyarakat pedalaman yang ada di desa Pemepek terlihat nampak pada kehidupan mereka. Pola pergaulan kaum perempuan di wilayah tersebut dihiasi oleh cara berpakaian yang rapi. Menjaga aurat dari pandangan umum merupakan wujud kaum perempuan dalam menjunjung

20 Imam Suraji, *Etika dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadits* (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2006), hlm. 9.

21 Burhanudin Salam, *Etika Individual: Pola Dasar Filsafat Moral* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), hlm. 1.

22 Ahmad Amin, *Etika (Al-Akhlaq)*, ter. Farid Ma'ruf. (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 3.

23 M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 186.

24 M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 293.

tinggi nilai-nilai sosial sebagai pengaruh dari sistem budaya yang dimiliki masyarakat pedalaman.²⁵

Perubahan perilaku juga sangat tampak pada kaum perempuan di daerah pedalaman ketika mereka berinteraksi dengan lawan jenis. Mereka dalam berinteraksi dengan lawan jenis selalu menjaga jarak, baik ketika duduk maupun ketika berdiri. Setiap kali kaum perempuan kedatangan tamu laki-laki, mereka selalu duduk berjauhan; perempuan di ujung timur dan laki-laki di ujung barat, begitu sebaliknya.²⁶ Ketika *nemin*, pertemuan mereka sangat teratur, laki-laki datang setelah shalat isyā` dan pulang sebelum jam 22:00 malam. Jadwal *nemin* ini sudah merupakan ketentuan adat yang berlaku di daerah pedalaman Desa Pemepek. Begitu teraturnya pergaulan atau interaksi antara kaum perempuan dengan laki-laki pada masyarakat tersebut. Hal demikian menunjukkan bahwa sistem budaya masyarakat pedalaman desa Pemepek benar-benar memberikan kesadaran kepada kaum perempuan tentang tatacara berinteraksi dalam pergaulan sosial.²⁷

Terdapat fakta sosial menarik di masyarakat pedalama desa Pemepek. *Nemin* di *sekenam* dan *sekepat* memberikan dampak positif terhadap kaum perempuan. Kaum perempuan sangat berhati-hati dalam berinteraksi dan melakukan suatu perbuatan. Kehati-hatian mereka dalam bertindak adalah identitas kaum perempuan di willyah ini. Sistem budaya yang dimiliki oleh willyah tersebut benar-benar memberikan kesadaran mendalam kepada kaum perempuan tentang pentingnya interaksi yang positif dengan lawan jenis. Demikian juga dengan kaum laki-laki, mereka juga tidak berani berbuat hal-hal yang negatif kepada kaum perempuan ketika mereka bertemu ke rumah pacarnya (Sasak: *midang*). Sebab, jika mereka melakukan perbuatan yang negatif maka masyarakat akan memberikan sanksi adat kepada mereka.²⁸

Perlindungan sosial lainnya juga tampak ketika kaum perempuan pada masyarakat pedalaman tidak ada yang terlibat dalam tindakan-tindakan kejahatan. Melalui *sekenam* dan *sekepat* sebagai pusat kegiatan bagi kaum perempuan, dijadikan masyarakat setempat sebagai media untuk melakukan pembinaan sekaligus pengawasan terhadap perilaku anak-anak perempuan mereka. *Sekenam* dan *sekepat* yang menjadi pusat kegiatan kaum perempuan benar-benar dijadikan masyarakat setempat untuk mencegah kejahatan-kejahatan yang dihawatirkan menimpa anak-anak perempuan mereka. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Bapak Ruslan:

25 Observasi, tanggal 17 Juli 2016.

26 Observasi, tanggal 01 Juni 2017.

27 Observasi, tanggal 01 Juni 2017

28 Observasi, tanggal 01 Juni 2017.

“Kami punya dua putri kembar, setiap anak-anak saya kedatangan teman, walaupun sesama perempuan, saya suruh untuk ditemani di sekepat biar saya mudah mengawasi mereka. Ini untuk jaga-jaga aja, walaupun mereka gak mungkin melakukan perbuatan yang ndak-ndak, tapi ya yang penting kita sudah coba untuk hati-hati aja ”.²⁹

c. Perlindungan Hukum

Yang dimaksud dengan perlindungan hukum dalam konteks penelitian ini adalah bahwa sistem budaya masyarakat pedalaman di desa Pemepek yang mengharuskan nemin di *sekenam* dan *sekepat* pada dasarnya sebagai bentuk perlindungan hukum terhadap kaum perempuan. Mereka terhindar dari kemungkinan-kemungkinan kejahatan yang secara langsung dapat melibatkan kasus hukum.

Fakta di atas menunjukkan bahwa keberadaan *sekenam* dan *sekepat* di masyarakat pedalaman Desa Pemepek ternyata memberikan dampak besar dalam memberikan perlindungan sosial dan hukum terhadap kaum perempuan. Keberadaan *sekenam* dan *sekepat* di masyarakat pedalaman Desa Pemepek merupakan media utama bagi masyarakat untuk mencegah kemungkinan-kemungkinan kejahatan yang dilakukan oleh anak-anak perempuan mereka, seperti hamil di luar nikah, terlibat kedalam jejaring narkoba, aliran radikalisme, dan kejahatan lainnya. Asy-Syatibi mencatat bahwa keberadaan suatu hukum (Islam) pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan kemashlahatan bagi manusia baik di dunia maupun di akhirat.³⁰ Artinya, apapun sistem yang dibuat maka harus mengedepankan asas kemashlahatan bagi manusia (baca: umat Islam) dalam kehidupan mereka, inilah yang dalam hukum Islam disebut sebagai *maqasid*, yaitu tujuan, sasaran, hal yang diminati, atau tujuan akhir. Sebagian ulama` muslim seperti al-Juwaini menganggap *maqasid* sama dengan *al-masalih* sehingga tujuan akhir dari sebuah ketetapan adalah menciptakan kemaslahatan.³¹

Selain itu, melihat derasnya arus globalisasi yang menimpa masyarakat muslim era sekarang, maka ada kehawatiran kaum perempuan akan terlibat dalam tindakan-tindakan kejahatan yang menjadi trend masyarakat saat ini, yaitu yaitu masalah pornografi, narkoba, radikalisme, trafficking, dan aliran-aliran yang menyimpang. Di tengah kondisi inilah peran strategis dari *sekenam* dan *sekepat* dapat dimanfaatkan terutama oleh masyarakat pedalaman di Desa Pemepek guna memberikan pembinaan dan pengawasan terhadap anak-anak perempuan mereka sebagai bentuk pencegahan agar tidak terjebak kejahatan-kejahatan yang menimpa generasi muda

29 Bapak M. Ruslan, *Wawancara*, 10 Juli 2017.

30 Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* (Daar al-Fikr, t.tp., t.th), hlm. 2-3.

31 Jasser Auda, *al-Maqasid Untuk Pemula*, Alih Bahasa 'Ali Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 6.

saat ini sebagaimana yang telah disinggung di atas. Keberadaan *sekenam* dan *sekepat* dapat memberikan harapan besar bagi kaum perempuan di daerah pedaleman Desa Pemepek dalam menjaga diri mereka. Melalui *sekenam* dan *sekepat* maka mereka secara khusus mendapatkan “perlindungan sosial dan hukum” sehingga mereka benar-benar merasakan kesadaran dalam berinteraksi dan menjaga diri mereka sendiri dari ancaman-ancaman yang akan melanda mereka.

Melakukan upaya pencegahan dari tindakan-tindakan kejahatan yang mengancam kaum perempuan merupakan keniscayaan bagi masyarakat pedalaman melalui sistem budaya yang mereka miliki. Hal tersebut mengingat bahwa pencegahan tersebut dapat memberikan kemaslahatan besar bagi kaum perempuan khususnya, dan masyarakat luas pada umumnya. Keberadaan *sekenam* dan *sekepat* pada dasarnya dapat dijadikan jalan keluar untuk mengatasi persoalan-persoalan kaum perempuan pada umumnya saat ini.

Imam al-Ghazali memiliki konsep bahwa ada lima aspek yang perlu mendapatkan pemeliharaan atau perlindungan pada diri setia orang, yaitu. *hifz ad-din* (memelihara agama), *hifz an-nafs* (memelihara jiwa), *hifz al-'aql* (memelihara akal), *hifz an-nash* (memelihara keturunan) dan *hifz al-mal* (memelihara harta)³².

Sementara *maqasid* kontemporer terdapat beberapa pergeseran yaitu *maqasid* dari *individualistic* menuju *society and human development*. Sebagai contoh misalnya dalam masalah pelestarian keturunan oleh ahli *maqasid* abad ke-20 M dikembangkan menjadi teori *maqasid* yang mengarah pada keluarga. Ibnu Asyur misalnya, menyendirikan perhatian akan keluarga sebagai salah satu tujuan pokok hukum Islam bukan keturunan yang bersifat individualistik.³³ Demikian juga halnya dengan pelestarian akal. Istilah ini masih dibatasi pada hikmah di balik larangan minuman keras dalam Islam. Namun, pada abad ke-20 M, istilah ini telah berkembang menjadi penyebaran fikiran ilmiah, bepergian untuk mencari ilmu, menekan sikap ikut-ikutan tanpa ilmu, dan menghindari pengaliran tenaga ahli ke luar negeri, yang sering disebut dengan kebocoran otak/*brain drain*.³⁴ Selanjutnya pelestarian kehormatan dan pelestarian jiwa telah mengalami perkembangan serupa. Pada awalnya, al-Amiri menempatkan *maqasid* ini sebagai hikmah di balik hukum pidana Islam yang dijatuhkan kepada siapa yang melanggar kehormatan. Setelah itu al-Juwaini menempatkannya dalam teori perlindungannya sebagai perlindungan kehormatan. Kemudian al-Ghazali dan al-Syatibi menempatkannya pada tingkat keniscayaan. Namun, akhir-akhir ini,

32 Abu Hamid al-Gazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 251.

33 *Ibid.*, hlm. 52.

34 *Ibid.*, hlm. 53.

pelestarian kehormatan dalam hukum Islam secara perlahan-lahan mulai diganti pelestarian harga diri manusia, bahkan perlindungan Hak Asasi Manusia.³⁵

Jika mengacu pada konsep kemaslahatan di atas maka keberadaan *sekenam* dan *sekepat* merupakan bagian dari *society and human development*. Sistem budaya masyarakat pedalaman desa Pemepek melalui *sekenam* dan *sekepat* ingin mengembangkan masyarakat dan perempuan. Sistem budaya masyarakat pedalaman memberikan jaminan perlindungan terhadap setiap keluarga pada masyarakat tersebut. Selain itu, sistem budaya dimaksud ingin memberikan perlindungan secara khusus kepada kaum perempuan. Sehingga mereka terjaga kehormatannya, terjaga pendidikannya, dan terjaga agamanya.

Jika memahami dampak dari keberadaan *sekenam* dan *sekepat* pada masyarakat pedalaman desa Pemepek, maka tergambar secara jelas tentang hubungan antara *sekenam* dan *sekepat* dan perlindungan sosial dan hukum terhadap kaum perempuan begitu sangat erat. Keberadaan *sekenam* dan *sekepat* ini memberikan nilai yang besar bagi kehidupan perempuan. Menurut Clifford Geertz, suatu budaya tidak bisa terlepas dari simbol-simbol, dan di dalam simbol-simbol itu sendiri terdapat ide pokok atau makna-makna tertentu.³⁶ Ungkapan tersebut senada dengan pendapat Kuntowijoyo. Ia mengatakan bahwa suatu sistem budaya tidak pernah berhenti. Ia juga mengalami perubahan dan perkembangan, baik karena dorongan dalam maupun dorongan luar. Interaksi antara komponen budaya dapat melahirkan bentuk-bentuk simbol baru,³⁷ yang kemudian melahirkan sebuah makna-makna tersendiri dari simbol-simbol baru tersebut.

Cara berpakaian dan berperilaku oleh masyarakat pedalaman di desa Pemepek ini menunjukkan bahwa arus globalisasi dan trand hidup yang dirasakan masyarakat di kota-kota besar ternyata tidak mempengaruhi pola kehidupan perempuan di daerah pedalaman tersebut. Sekalipun fakta menunjukkan bahwa banyak perempuan yang terlibat dalam pembunuhan, perempuan yang hamil di luar nikah, perempuan yang terlibat dalam kasus narkoba, pornografi dan radikalisme menjadi fenomena yang menjamur di mana-mana, namun kaum perempuan di daerah pedalaman desa Pemepek memiliki kesadaran bahwa semua itu merupakan kejahatan-kejahatan besar yang justru merugikan kaum perempuan sendiri. Mereka tetap dengan kearifan lokal yang mereka miliki tanpa tergiring dengan trand kehidupan di zaman modern saat ini. Sebagaimana yang telah disinggung pada bagian sebelumnya, bahwa perlindungan moral perempuan merupakan dampak dari adanya *sekenam* dan *sekepat*,

35 *Ibid.*, hlm. 54

36 Geertz, “Religion as a Cultural System” dalam Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 89.

37 Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. xii.

sehingga kaum perempuan pada masyarakat pedalaman menyadari bagaimana harus berinteraksi dengan sesama perempuan maupun dengan lawan jenis. Perlindungan moral, sosial dan hukum bagi warga masyarakat di daerah pedalaman perempuan merupakan sebuah kewajiban yang harus dilakukan terus menerus tanpa henti melalui media *sekenam* dan *sekepat*. Pada hakekatnya perlindungan moral, sosial dan hukum lebih merupakan pembinaan yang dilakukan oleh masyarakat pedalaman kepada anak-anak perempuannya dengan tujuan anak-anak perempuan mereka memiliki sikap yang baik serta terhindar dari tindakan-tindakan kejahatan demi kemaslahatan mereka sendiri.

Keberadaan *sekenam* dan *sekepat* di daerah pedalaman desa Pemepek tentu hal tersebut merupakan media memberikan perlindungan terhadap kaum perempuan. Memberikan perlindungan tanpa melalui media yang tepat dan tanpa didukung oleh sistem budaya yang utuh tentu merupakan hal yang sia-sia. Oleh sebab itu, media *sekenam* dan *sekepat* untuk memberikan perlindungan terhadap kaum perempuan sangatlah pentng adanya. Sebab, melalui *sekenam* dan *sekepat* inilah dijadikan sebagai pusat kegiatan bagi kaum perempuan, seperti *nemin*, belajar, dan lain sebagainya.

Betapa penting keberadaan *sekenam* dan *sekepat* sebagai media memberikan perlindungan bagi kaum perempuan di tengah arus globalisasi yang ada. Memberikan pembinaan melalui *sekenam* dan *sekepat* sangat bermanfaat sekali bagi kaum perempuan. Menurut Kupperman, suatu sistem tidak dapat terlepas dari kehidupan masyarakat, sebab dengan danya sistem tersebut dapat membuat seseorang akan merasa tenang dan terbebas dari segala bentuk tuduhan masyarakat yang merugikan drinya.³⁸

Masih berkaitan dengan perlindungan terhadap kaum perempuan, maka Islampun memberikan instruksi bagi seluruh umat manusia untuk memperlakukan kaum perempuan di atas kemuliaan dan kehormatan. Umat manusia diajak untuk memberikan perlindungan terhadap kaum perempuan secara maksimal. Sebab, tidak dipungkiri lagi bahwa setelah datangnya Islam, kaum perempuan mendapatkan hak-haknya yang sebelumnya tidak pernah mereka dapatkan. Mereka tidak lagi menjadi harta warisan, tetapi mewarisi, dan tidak lagi menjadi harta milik tetapi bisa memiliki. Islam menghargai wanita sebagai sebagai bagian dari masyarakat, maka Islam memberikan haknya dalam relasi kehidupan bermasyarakat.

Islam telah memberikan hak-hak kepada kaum perempuan sebagai bentuk perhatian perlindungan Islam kepada mereka. Hak-hak dimaksud antara lain sebagai berikut:

38 Kupperman, *The Fondation of Morality* (London: George Allen & Unwin, 1983).hlm.21.

- a) Hak kesetaraan di hadapan Allah. Seperti disebutkan dalam al-Hujarat: 13 yang membedakan antara individu hanyalah ketakwaannya. Baik laki-laki ataupun perempuan punya hak yang sama untuk menjadi ummat yang terbaik dalam menjalani kehidupan. Bauk laki-laki ataupun perempuan memiliki hak yang sama untuk menggapai pahala atau ridha Allah (At-Taubah: 72, Al-Ahzab: 35 dan 73; Al-Fath}: 5; Al-Hadid: 12). Begitu pula setiap mukmin dan mukminat keduanya sama-sama haram untuk disakiti (Al-Ahzab: 58; Al-Buruj: 10).
- b) Hak kesetaraan di depan hukum. Dalam Islam, laki-laki dan perempuan sama sekali tidak dibedakan di depan hukum. Banyak sekali *nash* } (al-Qur'an dan al-Hadis) yang menuntut adanya keadilan bagi siapapun, termasuk laki-laki dan perempuan.
- c) Hak untuk menuntut ilmu. Perintah menuntut ilmu berlaku umum baik terhadap laki-laki maupun perempuan.
- d) Hak untuk mengajarkan ilmu. Ini dapat dilihat dari sosok Ummul Mukminah, Aisyah RA, yang menjadi guru bagi sekian banyak sahabat.
- e) Hak mendapatkan kehormatannya (An-Nur: 30-31 dan al-Mukminun: 1-6).
- f) Hak mendapatkan perlindungan dari masyarakat dan keluarga. Dalam hadis Nabi saw terdapat perintah kepada umat Islam dan keluarga untuk menghargai dan melindungi perempuan.³⁹

Berdasarkan penjelasan di atas pada dasarnya sistem budaya masyarakat pedaleman di desa Pemepek telah memberikan hak-hak kepada kaum perempuan di daerah tersebut. Dimana, perempuan telah diberikan kesadaran bahwa berbuat baik tidak hanya dimiliki oleh kaum lelaki saja, melainkan oleh kaum perempuan; ini merupakan realisasi dah hak kesetaraan di hadapan Allah. Demikian juga dengan hak di depan hukum, perempuan diberikan perlindungan agar tidak terlibat dalam kasus-kasus hukum yang selama ini menjadi trend pada akhir dekade ini. Hak mendapatkan kehormatan dan perlindungan dari keluarga maupun masyarakat adalah realisasi dari sistem budaya masyarakat pedalaman ini.

³⁹ Perintah untuk menghargai dan memuliakan kaum perempuan dapat dipahami dari hadis Nabi SAW.
إسْتَرْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا (رواه مسلم)

“Aku wasiatkan kepada kalian untuk berbuat baik kepada para wanita”

PENUTUP

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, maka pada bagian ini disimpulkan hasil penelitian sebagai berikut:

1. Sistem budaya masyarakat pedaleman di Desa Pemepek sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat kaum perempuan. Perlindungan terhadap kaum perempuan pada sistem budaya masyarakat pedalaman di desa Pemepek terbagi atas dua bagian, yaitu perlindungan perempuan dalam bentuk mitos-mitos atau keyakinan-keyakinan; dan perlindungan perempuan dalam bentuk *sekenem* dan/ atau *sekepat*. Terkait dengan bentuk perlindungan perempuan yang pertama, maka pada masyarakat tersebut telah diberlakukan secara turun temurn tentang keyakinan-keyakinan yang berkaitan dengan perlindungan perempuan, seperti adanya keyakinan bahwa perempuan hamil tidak boleh duduk di depan pintu tanpa ada alas agar bayinya cepat keluar pada saat melahirkan, dan laki-laki yang sedang hamil isterinya tidak diperbolehkan mencukur rambut agar perut isterinya tidak gatal-gatal pada saat ia menjalani masa kehamilan.

Di samping itu, sistem budaya masyarakat pedalaman di Pemepek juga memiliki konsep perlindungan kaum perempuan dalam bentuk *sekenem* dan *sekepat* sebagai tempat perempuan banyak melakukan aktivitas sosialnya. Setiap rumah selalu diharuskan memiliki *sekenem* dan *sekepat* sebagai tempat bagi perempuan untuk menerima kedatangan pacarnya (Sasak: *beraye*). Sistem budaya masyarakat pedaleman di desa Pemepek tidak memperbolehkan menerima tamu (Sasak: *nemin*) di rumah, sekalipun di terasnya, melainkan harus menerima pacarnya di *sekenem* dan *sekepat* tersebut. Fakta-fakta tersebut menunjukkan betapa tingginya status anak perempuan pada masyarakat pedalaman di desa Pemepek Lombok Tengah. Sistem budaya yang dimiliki masyarakat pedalaman ini memiliki kekhasan tersendiri bagi masyarakat muslim di wilayah tersebut sebagai upaya untuk memberikan perlindungan terhadap kaum perempuan.

2. Sistem budaya masyarakat pedaleman di desa Pemepek sangat menghargai kaum perempuan. Mereka memiliki keyakinan-keyakinan yang menyangkut tentang keselamatan perempuan. Dalam konteks sistem budaya masyarakat pedalaman di desa Pemepek, maka mereka memiliki cara berfikir yang berbeda dengan masyarakat lainnya. Sistem budaya pada masyarakat pedalaman ini memposisikan perempuan sebagai bagian dari masyarakat yang harus diperlakukan secara baik. Ini membuktikan bahwa status perempuan pada masyarakat pedalaman ini menempati posisi yang terhormat dan mulia sebagaimana Islam mengangkat derajat perempuan di awal-awal Islam

Sistem budaya dalam masyarakat pedalaman di desa Pemepek sebagaimana disinggung di atas memiliki implikasi besar bagi kehidupan kaum perempuan di wilayah tersebut. Dari sistem budaya masyarakat pedalaman tersebut dapat dikonstruks beberapa bentuk atau model perlindungan perempuan. Bentuk perlindungan tersebut terjadi dalam 3 (tiga) aspek, yaitu aspek perlindungan moral, perlindungan sosial, dan perlindungan hukum. Kaitannya dengan perlindungan moral, maka dengan adanya sistem budaya masyarakat pedalaman di Desa Pemepek tentang keharusan bagi perempuan *nemin di sekenem* atau *sekepat* memberikan kesadaran bagi masyarakat Desa Pemepek tentang pentingnya pendidikan moral bagi anak-anak perempuan yang mereka miliki. Seperti sistem budaya yang terdapat di dusun Jeruk Manis. Dapat dipastikan bahwa tatacara pergaulan perempuan di wilayah ini berdasarkan pada prinsip-prinsip moral. Sementara kaitannya dengan perlindungan hukum, maka perempuan akan terbebas dari kejahanan-kejahanan sehingga terbebas dari kasus-kasus hukum. Adapun kaitannya dengan perlindungan sosial, kaum perempuan pada masyarakat pedalaman yang ada di desa Pemepek terlihat nampak pada pola kehidupan mereka. Pola pergaulan kaum perempuan di wilayah tersebut dihiasi oleh cara berpakaian yang rapi, menjaga aurat dari pandangan umum, dan menjunjung tinggi tatakrama ketika berinteraksi dengan masyarakat sekitar.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hamid al-Gazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983)
- Ahmad Amin, *Etika (Al-Akhlaq)*, ter. Farid Ma'ruf. (Jakarta: Bulan Bintang, 1978)
- Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Abkam* (Daar al-Fikr, t.tp., t.th)
- Budi Warno, *Isu-Isu Global Kontemporer* (Yogyakarta: CAPS, 2011)
- Burhanudin Salam, *Etika Individual: Pola Dasar Filsafat Moral* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000)
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973),
- Goerge Ritzer, *Sociological Theory*, Edisi VIII, terj. Saut Pasaribu, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012)

Heri Gunawan, *Pendidikan Karakter: Konsep dan Implementasi* (Bandung: Alfabeta, 2012).

http://m.kompasiana.com/sarajevo/kasus-kejahatan-terhadap-perempuan-di-indonesia-dalam-situasi-siaga-satu_5876f4328023bd6b054038a7.

Imam Suraji, *Etika dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadits* (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2006)

Jasser Auda, *al-Maqasid Untuk Pemula*, Alih Bahasa `Ali Abdelmon`im (Yogyakarta: Suka Press, 2013),

Joko Sumarjo, *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia* (Yogyakarta: Qalam, 2002)

Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)

Kupperman, *The Fondation of Morality* (London: George Allen & Unwin, 1983)

M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)

M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Sachicko Murata dalam Pengantar buku *The Tao of Islam* (Bandung: Mizan, 1999)

PANDANGAN MUI NTB TERHADAP ATURAN PENDEWASAAN USIA PERNIKAHAN DI NUSA TENGGARA BARAT

Enik Citrawati¹

Prodi Magister AS UIN Mataram
Email: enikcitrawati187@gmail.com

Abstrak: Nusa Tenggara Barat merupakan daerah dengan tingkat kasus pernikahan usia dini tertinggi di Indonesia. Kondisi ini mendapatkan perhatian pemerintah provinsi NTB, karena dikhawatirkan akan mengganggu proses pembangunan kualitas sumberdaya manusia NTB. Bentuk perhatian pemerintah tersebut dituangkan dengan mengeluarkan aturan tentang pendewasaan usia pernikahan bagi masyarakat. Penelitian ini bermaksud memahami pandangan MUI NTB terkait dengan intervensi pemerintah yang mengatur batas usia pernikahan tersebut, karena dalam Islam, tidak ada ketentuan tentang batas usia pernikahan, dan jika terjadi kasus yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam Islam, maka MUI merupakan lembaga yang memiliki otoritas untuk memberikan fatwa hukumnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa MUI sependapat dengan apa yang dilakukan pemerintah yang mengatur tentang pendewasaan usia pernikahan bagi masyarakat, mengingat mudharat yang diakibatkan dari perilaku masyarakat yang melakukan pernikahan usia dini, dan alasan pemerintah mengeluarkan aturan tersebut untuk kemaslahatan masyarakat.

Kata Kunci: Pernikahan, MUI, Pendesaan Usia, Hukum Islam

PENDAHULUAN

Saat ini, perilaku pernikahan usia dini sedang mendapatkan perhatian pemerintah, karena jumlahnya yang cukup tinggi. Menurut Badan Pusat Statistik (BPS) Indonesia, bahwa pada tahun 2015, sebanyak 1.000 anak perempuan Indonesia menikah setiap harinya, dan menjadi yang paling banyak di Asia Fasifik. Kondisi ini, menurut Subandi Sardjoko (Deputi Bidang Pembangunan Masyarakat dan

Kebudayaan dari Badan Pembangunan Nasional Indonesia), apabila dibiarkan terus terjadi, maka akan mengganggu rencana pemerintah dalam melakukan pembangunan yang berkelanjutan (*Sustainable Development Goals*). Bahkan dapat melahirkan kondisi generasi bangsa yang tidak produktif dalam upaya membangun bangsa yang lebih maju pada masa yang akan datang.²

Fenomena maraknya perilaku masyarakat yang melakukan pernikahan dini ini juga terjadi di NTB. Bahkan kondisinya menunjukkan trend cukup tinggi, karena menurut survei nasional, NTB berada pada urutan tertinggi.³ Menurut Kepala Badan Pemberdayaan Perempuan Perlindungan Anak dan Keluarga Berencana (BP3AKB), setengah dari penduduk NTB melakukan pernikahan dini. Berdasarkan hasil penelitian BP3AKB, tahun 2014, persentase pernikahan dini di NTB mencapai 51,8% dan tahun 2015 mencapai 34,9%. Jumlah remaja sebagai pelaku pernikahan usia dini di NTB sepertiga dari total penduduk NTB yang berjumlah 4,8 juta.⁴

Sedangkan rata-rata tingkat pendidikan mereka yang melakukan pernikahan dini ini adalah remaja tamatan SMP-SMA, sehingga kondisi pendidikan yang masih rendah juga ditengarai ikut menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi kasus pernikahan dini di NTB.⁵ Sedangkan di sisi lain, menurut Kepala DP3KB NTB, bahwa efek sosial dari kasus pernikahan dini yang masih marak terjadi dalam masyarakat telah memicu tingginya tingkat angka perceraian di NTB.⁶ Memperhatikan, fenomena praktik hukum keluarga Islam yang implikasinya kurang baik bagi kemaslahatan hidup masyarakat NTB, yang diperlihatkan dalam kasus pernikahan usia dini, akhirnya mendorong Pemerintah Provinsi NTB untuk melakukan upaya peningkatan usia pernikahan menjadi minimal 21 tahun, sebagaimana tertuang dalam Surat Edaran (SE) Gubernur No.150/1138/Kum/2014 tentang Pendewasaan Usia Pernikahan.

Adanya intervensi pemerintah daerah terhadap praktik pernikahan masyarakat Islam melalui kebijakan pembatasan usia pernikahan, memiliki relevansi untuk dikaji secara hukum Islam, karena sebagaimana diketahui bahwa Islam memang tidak menjelaskan secara explisit tentang batasan usia minimal diperbolehkannya melangsungkan praktik pernikahan bagi umat Islam. Kajian penelitian ini dimaksudkan untuk memahami perspektif ulama yang tergabung dalam organisasi Majelis Ulama Indonesia yang berkedudukan di Provinsi NTB, karena lembaga ini memiliki otoritas untuk menetapkan keputusan Hukum Islam yang tidak tertuang

2 Suhadi, "Pernikahan Dini", 169.

3 Sirtullaili, "Setengah Warga NTB Merarik Kodek," *Lombok Post*, 27 Maret 2015.

4 BP3AKB, "Data Statistik Pernikahan Dini NTB," *Dokumentasi* (Mataram: BP3AKB Provinsi Nusa Tenggara Barat, 2015), 1.

5 Fitriani Agustina, "Pernikahan Dini Picu Kemiskinan NTB," *Suara NTB*, 9 Januari 2017.

6 Sirtullaiali, "Sehari 40 Pasutri Di Ambang Perceraian," *Lombok Post*, 4 November 2016.

dalam sumber-sumber pokok ajaran Islam, dalam rangka memberikan solusi hukum Islam terkait dengan masalah hukum Islam dalam kehidupan masyarakat.

Pernikahan Anak

Perilaku pernikahan usia dini yang terjadi dalam kehidupan masyarakat Nusa Tenggara Barat, saat ini sedang mendapatkan perhatian pemerintah, karena jumlahnya yang cukup tinggi, dan efeknya dianggap tidak baik bagi kelangsungan rumah tangga para pasangan tersebut. Fenomena kasus ini tidak selalu disebabkan oleh kesulitan ekonomi atau kemiskinan masyarakat, namun juga disebabkan tingkat pendidikan yang rendah dan masih adanya budaya masyarakat yang menganggap bahwa pernikahan usia anak itu merupakan hal yang lumrah, serta tidak ada larangan dalam agama. Menurut kajian BKKBN NTB, terjadinya pada praktik pernikahan yang dilakukan masyarakat yang masih dalam kategori usia anak-anak di NTB, karena dipicu beberapa faktor, di antaranya adalah:

1. Pergaulan. Perilaku pergaulan bebas remaja yang berujung pada penyimpangan seksual yang dilakukan para remaja yang menyebabkan terjadinya kehamilan yang tidak dikehendaki.
2. Keluarga. Rendahnya pengetahuan masyarakat, terutama remaja tentang kesehatan reproduksi akibat rendahnya tingkat pendidikan orangtua.
3. Hukum. Lemahnya penegakan hukum terhadap para pelaku yang terlibat dalam praktik pernikahan usia dini, meskipun sudah ada ketentuan yang ditetapkan dalam peraturan perundang-undangan tentang usia pernikahan.
4. Adat-istiadat. Orang tua di desa desa pada umumnya ingin cepat-cepat mengawinkan anak gadisnya karena takut akan menjadi perawan tua.
5. Ekonomi. Seseorang gadis yang telah kawin berarti lepaslah tanggung jawab orang tua terhadap anaknya, karena sudah menjadi tanggungjawab suaminya, dengan demikian akan mengurangi beban ekonomi orang tuanya.
6. Sosial budaya. Pengaruh sosial budaya baik melalui film, radio, TV, dan teknologi informasi lainnya serta pergaulan muda mudi atau remaja yang lebih bebas dapat mempercepat pematangan jiwa para remaja tersebut. Kematangan jiwa ini akan mempercepat perkawinan, karena mereka sudah tahu tentang kehidupan seksualitas terhadap dirinya.⁷

Sedangkan menurut Kepala BP3AKB, akibat yang ditimbulkan dari perilaku masyarakat yang masih banyak melangsungkan pernikahan pada usia yang masih

⁷ Nurhayati, "Pendewasaan Usia Pernikahan Menuju Genre 2025". *Makalah*, disampaikan dalam Kegiatan Desa Binaan UIN Mataram di Desa Sigerongan, 28 Agustus 2017.

tergolong anak-anak di NTB, banyak terjadi kasus kekerasan dalam rumah tangga. Berikut pernyataannya dalam wawancara dengan peneliti:

“Kita sangat prihatin dengan kondisi masyarakat yang masih banyak melakukan nikah pada usia yang tergolong anak-anak. Salah satu persoalan yang sering kita temui dalam kehidupan rumah tangga para pasangan muda suami-istri di NTB ini adalah kekerasan dalam rumah tangga mereka. Hal ini terjadi karena mereka tidak cukup matang dalam berpikir dan bertindak ketika memiliki persoalan dengan pasangannya masing-masing, seperti jika pasangan mereka melakukan kesalahan, terutama dari pihak perempuan, seringkali pihak suami melakukan pemukulan atau mencaci maki istrinya dengan kata yang tidak baik (*menyumpak*), dan sementara pihak istri hanya bisa menangis mendapatkan perlakuan kasar dari suaminya”.⁸

Pernyataan Kepala DP3KB NTB di atas juga sejalan dengan data tentang angka kekerasan pada anak dan perempuan yang telah rekapitulasi oleh Seksi Pemberdayaan Perempuan dan Anak DP3KB NTB, yang untuk kasus di daerah NTB, jumlahnya cukup memprihatinkan, dimana bentuk-bentuk kasus kekerasannya yaitu, kekerasan seksual (168 kasus), kekerasan fisik (815 kasus), kekerasan psikis (102 kasus), penelantaran (32 kasus), perdagangan (2 kasus), eksplorasi (32 kasus). Adapun untuk kondisi anak, yaitu; anak balita terlantar (2.563 anak), anak terlantar (120.596 anak), anak nakal (10.405 anak), anak jalanan (30.806 anak).⁹

Selanjutnya, menurut Kepala BKKBN NTB, pernikahan usia anak di NTB juga berdampak pada rendahnya tingkat pendidikan masyarakat. Bagi anak yang telah menikah dipastikan tidak akan melanjutkan sekolahnya, terutama bagi anak yang terpaksa kawin karena Kehamilan Tidak Dikehendaki (KTD), karena terkadang mereka diusir dari rumah orang tuanya, dan dikeluarkan dari sekolahnya. Selain itu, cukup banyak perempuan yang nikah usia anak yang tidak mampu mengakses pendidikan, baik formal maupun non-formal, kerena kesibukan mengurus rumah tangganya, sehingga menjadi buta aksara serta buta pengetahuan.¹⁰

Pernyataan yang sama juga dikemukakan Direktur PKBI NTB, Satyawati, bahwa pernikahan usia anak di NTB telah menimbulkan masalah bagi kesehatan perempuan. Sekitar 100 orang perempuan nikah usia anak yang ditangani pada tahun 2013, terdeteksi 90% mereka menderita Infeksi Menular Seksual. Kondisi ini juga

⁸ Hartina (Kepala DP3KB NTB), *Wawancara*, 24 Maret 2018.

⁹ DP3KB, *Bunga Rampai*, 25.

¹⁰ BKKBN NTB, “Rapat Koordinasi Revitalisasi Fungsi Keluarga Antara BKKBN Pusat Dengan Mitra”, dalam *Suara NTB*, Kamis 29 Maret 2018.

cenderung mengalami peningkatan setiap tahunnya. Hal yang sama juga dikemukakan Staf Ahli Bidang Agama KPPPA, Siti Khadijah Nasution, saat lokakarya di NTB, bahwa pernikahan usia anak akan berdampak pada tumbuh-kembangnya anak yang tidak terpenuhi, karena mempengaruhi kesehatan fisik, seperti organ reproduksi belum sempurna, sehingga rentan berhadapan dengan resiko kematian ibu dan bayinya.¹¹

Di samping itu, pernikahan usia anak juga telah menyebabkan lahirnya lingkaran kemiskinan baru di lingkungan keluarganya. Anak-anak yang menikah di usia dini dapat dipastikan tidak akan melanjutnya sekolahnya, sehingga akan mampu bersaing dalam memperoleh pendapatan yang layak untuk pemenuhan kebutuhan keluarga yang layak. Kondisi ini akhirnya akan berdampak terhadap proses pembangunan di NTB, karena komponen indeks pembangunan diukur dari indikator pendidikan, kesehatan, dan ekonomi. Hasil kajian PSKK menunjukkan bahwa setelah menikah, pasangan usia anak masih menjadi tanggung orang tuanya, jumlahnya mencapai di atas 60%. Hal ini menjelaskan kondisi yang terbalik dengan harapan pasangan pernikahan usia anak, yang mana, keinginan mereka untuk menikah secepatnya, terutama bagi perempuan, karena alasan ingin mengurangi beban hidup atau tanggungan kebutuhan ekonomi yang menjadi beban orang tuanya.¹²

Berbagai efek negatif yang dialami pasangan pernikahan usia dini di NTB tersebut di atas, mendorong Gubernur NTB mengeluarkan kebijakan pembatasan usia minimal bagi masyarakat NTB sebagai syarat diberikan izin untuk melangsungkan pernikahan, yaitu minimal telah mencapai usia 21 tahun, baik bagi laki-laki maupun perempuan, sebagaimana yang tertuang dalam Surat Edaran Gubernur NTB No.150/1138/Kum/2014 Tentang Pendewasaan Usia Pernikahan.¹³ Adanya intervensi pemerintah terhadap praktik hukum keluarga Islam dalam kehidupan masyarakat NTB tentu harus diperkuat dengan landasan hukum Islam, agar apa yang menjadi maksud dan tujuan kebijakan tersebut tidak mendapatkan penentangan masyarakat, khususnya tidak dianggap bertentangan dengan nilai-nilai ajaran agama, karena dalam kehidupan masyarakat NTB, hukum Islam merupakan landasan utama yang mewarnai dan mengendalikan perilaku kehidupannya.

Salah satu lembaga yang memiliki otoritas untuk menanggapi adanya intervensi pemerintah terhadap praktik hukum keluarga Islam berdasarkan perspektif hukum Islam di NTB adalah MUI NTB, karena keberadaan lembaga ini adalah sebagai wadah silaturrahim dan musyawarah bagi para ulama, zu'ama, dan cendekiawan muslim

11 DP3KB, *Bunga Rampai*, 16.

12 BKKBN, *Desiminasi Hasil Penelitian Kependudukan*, 12 Desember 2017.

13 Lihat, *Point-Point Isi Surat Edaran Gubernur NTB No.150/1138/Kum/2014 Tentang Pendewasaan Usia Pernikahan*. 2 Juni 2014.

Indonesia yang bersifat independent untuk membicarakan permasalahan umat yang bersifat keagamaan dan kemasyarakatan, dengan visinya “Tercipta kondisi kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan yang religius, dinamis, produktif, dan kompetitif sebagai hasil penggalangan potensi dan partisipasi umat Islam melalui aktualisasi peran ulama, zu’ama, dan cendekiawan muslim untuk kemajuan umat Islam (*izzul Islam wal muslimin*) guna terwujudnya Islam yang penuh rahmat di tengah kehidupan umat manusia masyarakat khususnya”.¹⁴

Adapun misi yang dijalankan MUI NTB yaitu menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan umat secara efektif, sehingga mampu mengarahkan dan membina umat Islam dalam menanamkan dan memupuk aqidah islamiyah, dan menjadikan ulama sebagai panutan dalam mengembangkan akhlaq karimah untuk terwujudnya masyarakat yang khaira ummat. Tujuan kehadiran MUI NTB diharapkan dapat berfungsi menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan umat secara dinamis dan efektif, sehingga mampu mengarahkan dan membina umat Islam dalam menanamkan dan memupuk aqidah islamiyah, membimbing umat dalam menjalankan mu’amalah, dan juga menjadikan panutan dalam mengembangkan akhlaq karimah untuk mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil dan makmur rohaniah dan jasmaniah yang diridhoi Allah SWT.¹⁵

Sedangkan untuk mencapai visi, menjalankan misi, dan mewujudkan tujuannya, MUI NTB membuat sejumlah komisi sebagai perangkat organisasi yang bertugas dan berfungsi untuk menelaah, membahas, merumuskan, dan menyampaikan usul-usul kepada Dewan Pimpinan sesuai bidang masing-masing komisi, yang terdiri dari komisi-komisi sebagai berikut:

1. Komisi Fatwa: Memberikan fatwa, bimbingan, dan nasihat terhadap masalah-masalah keagamaan sebagai pedoman dan pertimbangan hukum, bagi pemerintah maupun masyarakat.
2. Komisi Pendidikan dan Kaderisasi: Mengembangkan kualitas materi pendidikan agama Islam, yang mampu menumbuhkan kesadaran setiap individu muslim akan fungsinya, baik sebagai hamba Allah maupun khalifah Allah SWT di muka bumi, sesuai perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.
3. Komisi Pengkajian dan Penelitian: Melakukan kajian terhadap masalah keagamaan, sosial, politik, ekonomi, pendidikan, serta memberikan kontribusi pemikiran yang realistik dan konstruktif kepada pemerintah dan masyarakat dalam memecahkan berbagai problematika dengan berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah.

14 MUI NTB, *Dokumentasi*, Profil MUI NTB 2018.

15 MUI NTB, *Dokumentasi*, Profil MUI NTB 2018.

4. Komisi Ukhwah Islamiyah: Memberikan pemahaman dan pengalaman konsep ukhwah islamiyah secara utuh, kongkrit, dan realistik menuju terciptanya masyarakat yang marhamah.
5. Komisi Dakwah: Mengembangkan strategi dakwah yang efektif dan efisien agar tugas amr ma'ruf nahi munkar dapat berhasil secara optimal dengan tetap mengacu pada wasail da'wah.
6. Komisi Pemberdayaan Ekonomi Umat: Meningkatkan dan memberikan kontribusi positif kepada masyarakat, guna mengatasi problematika ekonomi umat di tengah persaingan ekonomi global, sehingga tercipta ekonomi Islam yang mandiri.
7. Komisi Pemberdayaan Perempuan dan Remaja: Memberikan pelayanan dan menjadi fasilitator permasalahan perempuan, keluarga, dan remaja dengan memberikan penyuluhan dan pemahaman secara kekeluargaan.
8. Komisi Informasi dan Komunikasi: Memberikan informasi kepada masyarakat tentang hasil-hasil fatwa MUI, tausiyah, dakwah, dan arahan dalam bentuk cetak maupun elektronik.
9. Komisi Pengembangan Seni Budaya Islam: Menjadi fasilitator dalam mensyiaran nilai-nilai seni dan budaya Islam demi terciptanya syi'ar Islam yang rahmatal lil alamin.¹⁶

Akan tetapi, lahirnya kebijakan pendewasaan usia pernikahan yang diberlakukan pemerintah Provinsi NTB, tanpa keterlibatan MUI NTB, karena MUI NTB tidak mengetahui tentang keberadaan kebijakan tersebut. Namun, menurut pandangan MUI NTB, kebijakan pembatasan usia pernikahan yang dikeluarkan Gubernur NTB tersebut, tidak ada salahnya, jika memang ada dasarnya yang kuat, seperti pernikahan pada usia anak ternyata akan memiliki dampak negatif (*mudharat*) yang lebih besar daripada manfaatnya. Dengan kata lain, menurut Ketua Komisi Fatwa MUI NTB, bahwa kalau memang tujuannya untuk kemaslahatan umat, dasarnya juga realistik ilmiah, dan sifatnya urgensi untuk memecahkan masalah yang terjadi dalam kehidupan masyarakat, MUI tidak mempermasalahkan tentang adanya intervensi pemerintah yang mengatur batas usia yang dibolehkan menikah untuk pertama kalinya bagi masyarakat, dan hal itu tidak bertentangan dengan hukum Islam. Berikut pernyataannya kepada peneliti:

“Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, memang kita harus patuhi apa yang menjadi ketentuan yang telah dibuat pemerintah atau negara. Jadi terkait dengan kebijakan pendewasaan usia pernikahan di NTB yang ditetapkan

16 MUI NTB, *Dokumentasi, Profil MUI NTB 2018*.

melalui SE Gubernur, MUI menganggap tidak masalah, jika ada alasan yang mengharuskannya dilakukan hal itu oleh pemerintah, dan tujuannya untuk kebaikan hidup masyarakat. Islam juga mengajarkan kepada kita untuk taat kepada pemimpin selama mengajak kita kepada kebaikan dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. MUI tentu mendukung apa yang dilakukan pemerintah, meskipun hal itu terkait dengan praktik hukum keluarga Islam, yang semestinya menjadi tugas MUI untuk merespon permasalahan tersebut”.¹⁷

Alasan pernyataan Ketua dan Komisi Fatwa MUI NTB yang tidak mempermasalahkan kebijakan pendewasaan usia pernikahan di NTB, karena adanya *mudharat* yang ditimbulkan akibat pernikahan usia dini, diperkuat dengan hasil kajian Komisi Penelitian dan Pengkajian MUI NTB, bahwa perlu ada intervensi pemerintah dalam mengatur perilaku kehidupan masyarakat yang kurang baik, akibat referensi hidup masyarakat yang lebih cenderung hanya berpatokan pada nilai ajaran agama dan budaya, namun terkadang pemahamannya yang tidak terlalu utuh dan sempurna, sulit dilakukan pembaharuan jika hanya mengandalkan pendekatan kultural, seperti melalui mimbar-mimbar dakwah.¹⁸

Pandangan MUI NTB tentang pembatasan usia pernikahan di atas juga diperkuat dengan ayat-ayat al-Qura'an maupun hadits yang menjadi rujukan sumber hukum Islam, yang tidak ada secara khusus menjelaskan tentang standar usia sebagai syarat bagi umat Islam untuk melangsungkan pernikahan pertamanya. Salah satu ayat al-Qur'an yang menjadi rujukan dalil tentang pernikahan ini yaitu firman Allah SWT dalam Qs. Al-Nisa ayat 6:

Artinya:

Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).¹⁹

17 Mustamiuddin (Ketua Komisi Fatwa MUI NTB), *Wawancara*, 10 Maret 2018.

18 Komisi Penelitian dan Pengkajian MUI NTB, *Peta Dakwah MUI NTB* (Mataram, MUI NTB, 2017), 15.

19 DP3KB NTB, *Buku Saku*, 8.

Berdasarkan ayat tersebut di atas, bahwa dalam agama Islam tidak pernah menentukan batas usia seseorang dipandang telah cukup matang untuk menikah. Dalam al-Qur'an surat al-Nisa ayat 6 hanya menyebutkan lafadz *balaghun-nikah* (baligh untuk menikah) disertai dengan lafadz *rusyd* (kecerdasan).²⁰ Sedangkan al-Hadits yang menunjukkan tentang persyaratan usia bagi pasangan pernikahan, sebagaimana diriwayatkan Bukhori, yaitu:

Artinya:

Hai kaum muda, jika di antara kamu sudah ada kesiapan untuk menikah, maka nikahlah, karena itu akan menundukkan pandangan matamu dan lebih dapat menjaga alat reproduksinya (HR. Bukhori).²¹

Hadits di atas menjelaskan bahwa pernikahan sebagai pelaksanaan hukum keluarga Islam diberlakukan bagi yang sudah memasuki usia sebagai pemuda dengan syarat dia harus mampu untuk melakukannya (*al-Baah*), yaitu mampu untuk melakukan hubungan suami istri (*jima'*), mampu untuk membiayai kebutuhan pernikahan dan kelangsungan hidup keluarganya. Dengan kata lain kata *al-Baah* dimaknai sebagai kemampuan pemuda yang meliputi aspek sebagai berikut:

1. Kemampuan fisik, yang ditandai dengan adanya kesehatan yang memadai, sehingga kedua belah pihak mampu melaksanakan semua fungsi dan tanggung jawab keluarga dengan baik.
2. Kemampuan finansial, yang terkait erat dengan faktor ekonomi, yang berarti bahwa para pasangan yang ingin melangsungkan pernikahan harus mampu membiayai kebutuhan hidup kelangsungan keluarganya.
3. Kemampuan mental, yang ditandai dengan kedewasaan atau kebijaksanaan dalam mengambil keputusan ketika berhadapan dengan problematika kehidupan keluarga, karena bersatunya dua belah pihak yang berlatar belakang berbeda, membutuhkan penyesuaian diri untuk menciptakan keharmonisan.
4. Kemampuan spiritual, kedua belah pihak harus memiliki pemahaman keagamaan yang lebih kuat, agar mampu memaknai secara lebih utuh hakikat pernikahan yang dia langsungkan, terutama dalam membina keluarga yang sakinhah, mawaddah, warahmah.

Persetujuan MUI NTB terhadap pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan di NTB oleh Pemerintah Provinsi NTB, yang dimaksudkan untuk menjaga keutuhan sebuah keluarga (menekan tingkat perceraian) dan menjaga kualitas IPM NTB yang lebih baik, menjelaskan bahwa menurut fatwa MUI NTB

20 Setyanto, "Hukum Islam," 180.

21 DP3KB NTB, *Buku Saku*, 8.

pernikahan bukan perbuatan untuk dimain-mainkan untuk suatu kesenangan biologis atau kesenangan pribadi semata, tetapi merupakan ajaran agama untuk kemaslahatan umat, sehingga harus dilakukan dengan ketentuan yang telah ditetapkan, baik secara agama maupun aturan pemerintah. Dengan kata lain, fatwa MUI NTB ini sejalan dengan pandangan Yanggo, bahwa pernikahan merupakan suatu ikatan suci dalam rangka membangun kelangsungan generasi atau keturunan umat manusia.²²

Dalam perspektif hukum Islam, pernikahan juga tidak sekedar bertujuan untuk menyalurkan kebutuhan biologis secara sah, baik menurut aturan hukum, tetapi juga dalam rangka membina dan menjaga keharmonisan dan keutuhan bangunan rumah tangga. Hal ini bertolak dari dalil yang dijelaskan dalam Qs. Al-Rum ayat 21:

Artinya:

*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.*²³

Berdasarkan ayat di atas, pernikahan sebagai salah satu praktik hukum keluarga Islam yang dilangsungkan masyarakat, merupakan jembatan atau media bagi umat Islam untuk membentuk sebuah keluarga yang sejahtera dalam menjalani kehidupannya, dengan kondisi idealnya yaitu sakinah (penuh kedamaian, ketenangan, ketentraman, dan keamanan), mawaddah (saling memiliki rasa cinta, kasih sayang, dan penuh harapan), dan rahmah (penuh kebaikan dan rahmat), yang akan tercapai jika suami istri menjalani hidupnya sesuai dengan prinsip keimanan, saling menyayangi satu sama lain, menerima kekurangan masing-masing pasangan, dan saling melengkapi.²⁴

Ketika pernikahan yang dilangsungkan masyarakat tidak lagi memberikan dampak positif bagi kehidupan keluarga dan masyarakat, seperti mengganggu kualitas generasi masa depan masyarakat dan bangsa, mengganggu tatanan sosial masyarakat dan keluarga, maka meskipun pernikahan merupakan hak individu, sudah menjadi tanggung jawab negara atau pemerintah untuk mencegahnya, dalam rangka menjamin kehidupan masyarakat yang lebih baik. Jika pernikahan dalam usia dini menimbulkan efek negatif, seperti digambarkan dalam kasus yang terjadi di NTB, jelas ini bertentangan dengan tujuan pernikahan dalam Islam, sehingga perlu dicarikan solusinya. Pandangan MUI NTB yang tidak mempermasalahkan pembatasan usia pernikahan, seperti diatur dalam Surat Edaran Gubernur NTB, minimal 21 tahun, sebagai upaya mencegah efek negatif yang lebih besar daripada

22 Chuzaimah T. Yanggo, *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Pustaka Firdaus, t.t), 67.

23 DP3KB NTB, *Buku Saku*, 10.

24 DP3KB NTB, *Buku Saku*, 34.

efek positif, dapat menjadi rujukan bagi praktik pernikahan di tengah masyarakat, untuk menghindari hilangnya tujuan pernikahan dalam konteks hukum keluarga Islam, karena jika proses pernikahan tersebut tidak memenuhi berbagai ketentuan yang telah ditetapkan, baik secara agama maupun negara, dapat menyebabkan tujuan ideal suatu pernikahan akan hilang.

Dalam Islam, pernikahan adalah kesepakatan antara seorang pria dan seorang wanita untuk membentuk sebuah keluarga dan guna meneruskan generasi. Berdasarkan tujuan ini, guna mewujudkan keluarga yang bahagia dan generasi yang berkualitas, pelaksanaan pernikahan membutuhkan beberapa persyaratan, di antaranya kematangan emosional, kesiapan fisik bagi perempuan, dan kemampuan ekonomi.²⁵ Sedangkan dalam ilmu kedokteran, menurut Sumarjati, kematangan fisik seorang perempuan terjadi pada usia 20 tahun, karena pada usia inilah alat produksi perempuan akan bekerja secara maksimal, sehingga resiko kematian bayi dan ibu lebih rendah daripada perempuan yang menikah di bawah usia tersebut.²⁶ Hal ini berarti bahwa salah satu faktor yang dapat menyebabkan tidak terwujudnya tujuan dan cita-cita ideal dari suatu ikatan suci yang dibangun masyarakat melalui pernikahan yaitu ketika pasangan suami-istri tersebut tidak cukup matang dalam usia.

Pandangan MUI

Pandangan MUI NTB yang tidak menyalahkan intervensi Pemerintah provinsi NTB melalui SE Gubernur yang mengatur tentang batas usia minimal menjadi 21 tahun syarat usia menikah bagi masyarakat NTB, termasuk yang beragama Islam, memang logis, karena dalam Islam, pernikahan memiliki makna religius yang sangat tinggi nilainya, karena pernikahan bukan hanya sekedar tindakan hukum yang berkaitan dengan sah tidaknya, tetapi juga merupakan suatu pertalian hubungan yang sah antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan untuk hidup bersama sehingga terjadi hubungan suami-istri dengan tujuan membentuk keluarga dan menjaga keturunan serta mencegah perzinahan dan menjaga ketentraman jiwa dan keluarganya. Namun, ketika dampak pernikahan menyimpang dari tujuannya akibat perilaku masyarakat (mudlaratnya lebih besar dari manfaatnya), sebagaimana yang resiko pernikahan usia dini, kehadiran pemerintah dengan kebijakannya untuk mencegah perilaku sosial masyarakat menjadi suatu tuntutan, ketika masyarakat tidak dapat mengatasi problematika kehidupannya secara mandiri.

25 Ropida dkk, "Pilihan Rasional," 2016.

26 Hawari dkk, *Persiapan Menuju*, 11.

Selanjutnya, terkait dengan persetujuan MUI NTB terhadap pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan di NTB, ada aspek yang menjadi dasarnya, yaitu:

1. Aspek hukum. Persetujuan MUI NTB berdasarkan aspek hukum ini terlihat dari tidak adanya memang ketentuan yang secara eksplisit tentang batas usia yang dikategorikan balig dan berakal sebagai syarat pernikahan di dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Sehingga MUI NTB menganggap tidak ada salahnya dibuat ketentuan syarat minimal usia untuk menikah bagi masyarakat.
2. Aspek politik. Persetujuan MUI NTB tersebut dibangun dengan alasan bahwa dalam konteks hidup berbangsa dan bernegara, harus mendukung kebijakan yang dibuat negara, karena dialah yang memiliki otoritas untuk membuat kebijakan, dan menjadi kewajiban setiap warga negara, baik secara individu maupun organisasi untuk mendukung kebijakan yang dibuat negara.
3. Aspek sosial. Persetujuan MUI NTB terhadap kebijakan pendewasaan usia pernikahan atau pembatasan usia minimal menjadi 21 tahun untuk syarat pernikahan, karena kebijakan pendewasaan usia pernikahan tersebut dihajatkan untuk kemaslahatan hidup keluarga, masyarakat, maupun bangsa.

Sikap MUI NTB yang tidak menganggap salah tentang pembatasan usia pernikahan untuk pertama kalinya bagi masyarakat, tentu tidak melanggar ketentuan hukum Islam, karena batas usia yang pantas dan layak untuk melangsungkan pernikahan tidak ada penjelasan secara tegas dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Meskipun ada pendapat ulama yang mengatakan sah hukumnya pernikahan usia anak, bahkan pernah dilakukan Rasulullah SAW ketika menikahi Siti Aisyah pada usia 9 tahun, namun saat ini tidak bisa dibiarkan karena efek negatifnya yang lebih besar daripada efek positifnya. Untuk itulah, kehadiran *law as social engenering* sebagai kontrol sosial menjadi penting, dan tentunya membutuhkan dukungan institusi keluarga, pendidikan, moral, dan agama.²⁷

Sebagaimana diketahui, bahwa tidak semua aspek kehidupan manusia yang terkait dengan persoalan Hukum Keluarga Islam, yang diatur dan dijelaskan secara eksplisit dalam sumber-sumber hukum Islam. Dalam menghadapi masalah-masalah kehidupan sosial masyarakat Islam, terutama terkait dengan penetapan hukum yang tidak ada dalam sumber-sumber hukum Islam yang ada, salah satu lembaga fatwa Hukum Islam di Indonesia yang diberikan otoritas untuk menentukan hukum pada suatu persoalan hukum Islam adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Lembaga fatwa Hukum Islam ini merupakan wadah yang mengorganisir keberadaan para

27 Setyanto, "Hukum Islam," 180.

ulama, zuama, dan cendekiawan muslim Indonesia dalam rangka menyatukan pandangan, gerak, dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama.

Pernyataan Komisi MUI NTB yang mendukung intervensi Pemerintah NTB yang mengatur batas usia pernikahan bagi masyarakat, secara tidak langsung memberikan fatwa tentang dibolehkannya membuat ketentuan batasan usia pernikahan bagi masyarakat. Sayangnya, fatwa MUI NTB ini belum diinformalkan dalam bentuk Surat Keputusan tentang fatwa MUI NTB. Sedangkan dasar fatwa MUI NTB, yang membolehkan pembatasan usia pernikahan ini ada dua:

1. Aspek hukum, yaitu karena di dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak ada penjelasan secara tegas tentang usia dibolehkannya menikah, sehingga ini menjadi ruang untuk menafsirkan secara fleksibel ketentuan kata baligh dan berakal dalam pendapat ulama tentang syarat pernikahan.
2. Aspek sosial, yaitu untuk kemaslahatan umat, karena seperti hasil kajian bahwa pernikahan usia anak yang terjadi di NTB, ternyata lebih membawa mudharat daripada manfaatnya.²⁸

Jika memperhatikan dasar fatwa MUI NTB terhadap pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan di atas, bahwa metode penentuan hukum Islam yang digunakan MUI NTB lebih cenderung ke metode Istishlah, yaitu suatu upaya penetapan hukum yang didasarkan kermaslahatan atau kebaikan (*mashlahah mursalah*).²⁹ Sedangkan *mashlahah mursalah* sebagai metode penentuan hukum Islam, yang mempertimbangkan adanya kemanfaatan yang mempunyai akses secara lebih luas untuk kepentingan yang tidak terbatas dan tidak terikat, merupakan kepentingan yang diputuskan bebas, namun tetap terikat dengan konsep syari'ah, karena syari'ah sendiri ditunjuk untuk memberikan kemanfaatan kepada masyarakat secara umum dan berfungsi untuk memberikan kemanfaatan dan mencegah kemudharatan.

Sedangkan ruang lingkup berlakunya *mashlahah mursalah* menurut Muhammad Abu Zahrah, dibagi tiga, yaitu:

Al-Mashlahah al-Daruriyyah, yaitu untuk kepentingan-kepentingan yang esensial dalam kehidupan, seperti untuk memelihara agama, memelihara jiwa, akal, keturunan, dan harta.

1. *Al-Mashlahah al-Hajjiyah*, yaitu untuk kepentingan-kepentingan esensial di bawah al-daruriyyah, namun diperlukan dalam kehidupan manusia, agar tidak mengalami kesukaran dan kesempitan, jika tidak terpenuhi tidak akan mengakibatkan

28 Mustamiuddin (Ketua Komisi Fatwa MUI NTB), *Wawancara*, 10 April 2018.

29 Khaerudin Nasution, "Metode Pembaharuan," 335.

kerusakan kehidupan, tetapi hanya akan mengakibatkan kesukaran dan kesempitan.

2. *Al-Mashlahah al-Tahsiniyah*, yaitu untuk kepentingan-kepentingan pelengkap, yang jika tidak terpenuhi tidak akan menimbulkan kesukaran dan kesempitan, karena ia tidak begitu membutuhkannya, tetapi hanya sebagai pelengkap atau hiasan hidup masyarakat.³⁰

Fatwa MUI NTB tentang pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan yang dikeluarkan Gubernur NTB, jika dilihat dari aspek hukum merupakan bagian dari syari'at Islam, yang terkait dengan Hukum Keluarga Islam, dimana akan mempunyai dua implikasi dalam kehidupan ummat manusia. *Pertama*, sebagai acuan hukum positif, seperti yang tercermin dalam praktik peradilan atau quasi peradilan. *Kedua*, sebagai acuan dalam menentukan batasan tindakan umat Islam dalam menghadapi suatu obyek atau peristiwa kehidupan, yang tercermin dalam lima kaedah Hukum Islam, yaitu wajib, sunnat, haram, makruh, dan mubah yang berbentuk *ifta'* atau *fatwa* untuk pedoman masyarakat umum. Untuk implikasi pertama, syariat Islam sudah mendapatkan legalitas, namun sifatnya terbatas dalam kewenangan Peradilan Agama (Mahkamah Syar'iyah) di Indonesia sampai ke tingkat banding di Pengadilan Tinggi Agama Provinsi, hingga tingkat kasasi di Mahkamah Agung. Sedangkan untuk implikasi kedua, yang menyangkut otoritas fatwa, belum mendapat pengakuan sebagai legalitas hukum yang diakui dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Fatwa tidak termasuk sebagai bagian dari hukum positif (*ius constitutum*), sehingga dalam penerapannya tidak dapat dipaksakan seperti praktik hukum positif pada umumnya.³¹

Namun demikian, meskipun fatwa MUI NTB terhadap pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan bukan sebagai hukum positif, keberadaan fatwa dalam menghadapi dinamika sosial masyarakat, memiliki kedudukan yang sangat strategis dan penting, terutama dalam menemukan jalan keluar atas masalah-masalah yang kontroversial yang terjadi di setiap zaman. Secara fungsional, fatwa memiliki fungsi *tabyin*, yaitu menjelaskan hukum yang merupakan regulasi praksis bagi masyarakat, terutama masyarakat yang memang mengharapkannya, dan fungsi *tawjih*, yaitu memberikan guidance (petunjuk) serta pencerahan kepada masyarakat luas tentang permasalahan agama yang bersifat kontemporer,³²

Fatwa MUI NTB terhadap kasus pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan, dalam perspektif hukum Islam, merupakan bentuk fatwa bersifat

30 Saifullah Ma'shum dkk (terj.), *Ushul Fiqih* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), 426.

31 Rohadi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), 4.

32 Riadi, "Kedudukan Fatwa," 477.

kasuistik, karena merupakan respon atas pertanyaan pada kasus tertentu. Berkaitan dengan kedudukan fatwa dalam kehidupan umat Islam, meskipun tidak mengikat secara hukum, namun fatwa tetap bersifat mengikat secara agama. Oleh karena itu, jika fatwa tersebut memang dilandasi dengan dalil-dalil yang jelas, kuat, dan benar, maka tidak ada alasan atau peluang bagi seorang muslim untuk menentangnya fatwa tersebut, karena bagian dari ijtihad untuk menyelesaikan permasalahan kehidupan umat Islam.³³

Memang harus diakui, bahwa peran fatwa cukup strategis dalam memahamkan ajaran agama kepada umat Islam. Melalui kehadiran fatwa, masyarakat bisa mengetahui yang harus dilakukan. Apalagi dalam konteks model fatwa yang bersifat tematis. Di tengah dinamika perubahan sosial yang menimbulkan berbagai persoalan dalam kehidupan masyarakat, yang menyentuh hingga dimensi nilai-nilai hukum keagamaan yang tidak ada penjelasan secara tegas pada sumber-sumber hukum Islam yang telah ada, maka dalam situasi inilah keberadaan fatwa menjadi penengah antara masyarakat dan agama. Bahkan, masyarakat jauh lebih dekat kepada fatwa ketimbang agama itu sendiri.³⁴

Di samping itu, dalam kasus pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan ini, karena kebijakan tersebut dihajatkan pemerintah untuk melindungi masyarakat, maka memang sudah menjadi kaharusan dalam penentuan fatwa MUI NTB mempertimbangkan aspek kemaslahatan bagi masyarakat. Karena metode *mashlahah* yang digunakan dalam pemberian fatwa dalam legislasi hukum Islam yang dewasa ini otoritasnya diberikan kepada MUI dalam konteks negara Indonesia, merupakan langkah untuk menghilangkan kesulitas dalam berbagai aspek kehidupan, terutama dalam masalah-masalah sosial kemasyarakatan.³⁵

Untuk itu, untuk mengeluarkan fatwa pada masa sekarang perlu dilakukan melalui ijtihad kolektif, melibatkan berbagai hasil kajian yang terkait dengan sebab-akibat dari tingginya jumlah masyarakat NTB yang melangsungkan pernikahan usia dini, dan dalam penyusunan fatwa tersebut, para *mufti* harus memegang teguh etika-etika berfatwa, yaitu: menjauhi otoritarianisme, mempertimbangkan tradisi *mustafii*, fatwa harus bersifat moderat, mengikuti bahasa hati, bukan hawa nafsu, mempermudah, tidak mempersulit.³⁶ Dengan demikian, fatwa MUI dalam perspektif *law as social engenering* akan hadir sebagai instrumen bagi pembaharuan perilaku kehidupan masyarakat (*social change*), dan akan membawa kebaikan bagi kehidupan masyarakat secara umum (*mashlahah mursalah*), sebagimana cita-cita syari'ah.

33 Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), 21.

34 Tahir, "Menimbang Etika Berfatwa," 393.

35 Al-Syatibi, *Al-I'tishom* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1991), 115.

36 Tahir, "Menimbang Etika Berfatwa," 395.

PENUTUP

Banyaknya praktik-praktik pernikahan yang dilakukan masyarakat yang masih tergolong usia anak-anak, mendorong pemerintah mengeluarkan ketentuan tentang pembatasan usia minimal masyarakat diberikan persetujuan untuk menikah. Pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan di NTB cukup efektif untuk menekan jumlah angka kasus pernikahan usia dini di NTB. Intervensi negara atau pemerintah dalam mengatur praktik hukum keluarga Islam melalui kebijakan pendewasaan usia pernikahan yang telah dilakukan Pemerintah Provinsi NTB, dalam pandangan MUI sebagai institusi yang memiliki otoritas menentukan hukum Islam, dibolehkan selama ada dasarnya, serta tujuannya untuk kemaslahatan orang banyak. Fatwa MUI yang membolehkan pemberlakuan kebijakan pendewasaan usia pernikahan berpijak pada metode Istishlah, atau mashlahah mursalah, karena tidak ada penjelasan secara tegas dalam al-Qur'an dan Sunnah tentang batasan usia sebagai syarat menikah bagi umat Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Affan, Heyder, "Dikritik Putusan Mahkamah Konstitusi Soal Batas Usia Untuk Menikah", diakses 21 Februari 2017, <http://www.bbc.com>.
- Al-Syatibi, *Al-I'tishom*. Beirut: Dar Al-Fikr, 1991.
- al-Zarqa, Mustafa Ahmad, *al-Fiqh al-Islam fi Thaibibi al-Jadid: al-Madkhal al-Fiqih al-Amm*. Beirut: Dar al Fikr, t.t.
- Amirudin, Zen, *Ushul Fiqih*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Ansell, Cris and Alison Gash, "Collaborative Governance in Theory and Practice", *JPART* 18, (2007): 547-571.
- Anshori, Abdul Ghofur, *Filsafat Hukum: Sejarah, Aliran, dan Pemaknaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2005.
- Asyad, "Metode Ijtihad Ormas Islam Indonesia," diakses, 4 Desember 2017, <http://kangasyad.blogspot.com>.
- BKKBN, "Rapat Koordinasi Revitalisasi Fungsi Keluarga Antara BKKBN Pusat Dengan Mitra", *Suara NTB*, 29 Maret 2018.
- BPS NTB, *NTB Dalam Angka* 2016. Mataram: BPS NTB, 2017.

- Buzama, Khoiruddin, “Pemberlakuan Teori-teori Hukum Islam di Indonesia,” *Al-Adalah* 10, no. 4 (Juli 2012): 467-472.
- Darmodihirjo, Darji dan Sidharta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Devi, Putu Santy, Perkawinan Usia Dini dampak Dari Perkawinan Massal: Kajian Struktur Sosial di Desa Pengotan Kebupaten Bangli. *Skripsi*. Denpasar: Fisip UNUD, 2014.
- Dirksen, Anak Agung Ngurah Gde, “Pengantar Ilmu Hukum”, *Diktat*. Denpasar: Fakultas Hukum Universitas Udayana, 2009.
- Disbudpar, *Statistik Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi NTB 2016*. Mataram: Disbudpar NTB, 2017.
- Djasmani, H. Yacob, “Hukum Sebagai Alat Rekayasa Sosial Dalam Praktik Berhukum di Indonesia,” *MMH* 40, no. 3 (Juli 2011): 365-374.
- DP3KB, *Buku Saku Pendewasaan Usia Perkawinan*. Mataram: DP3KB NTB, 2017.
- DP3KB, *Bunga Rampai Praktik-Praktik Terbaik Pencegahan Pernikahan Usia Dini di NTB*. Mataram: DP3KB NTB, 2017.
- Fatah, Rohadi Abdul, *Analisis Fatwa Keagamaan*. Jakarta: Bumi Aksara, 2006.
- Gray, Christoper Berry (ed), *The Philosophy of Law an Encyclopedia*. New York: Garland Publishing, 1999.
- Gunarsyah, Singgih dan Singgih Yulia, *Psikologi Praktik Anak Remaja dan Keluarga*. Jakarta: Gunung Mulia, 1991.
- Hawari, Dadang dkk, *Persiapan Menuju Perkawinan Yang Lestari*. Jakarta: Pustaka Antara, 1991.
- Hidayat, Arief, “MK Tolak Naikkan Batas Usia Minimal Untuk Menikah”, diakses 21 Februari 2017, <http://www.bbc.com>.
- Hidayat, Rachmat Taufik dkk., *Almanak Alam Islami*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.
- Hoker, MB., *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Indonesia Legal Brief, “Kasus Perkawinan Anak di Indonesia Tertinggi se-Asia Pasifik,” diakses 4 Maret 2017, <http://www.hukumonline.com>.
- Ishak, Ajub, “Ciri-Ciri Pendekatan Sosiologi dan Sejarah Dalam Mengkaji Hukum Islam,” *Al-Mizan* 9, no. 1 (Juni 2013), 72-84.

Komisi Penelitian dan Pengkajian MUI NTB, *Peta Dakwah MUI NTB*. Mataram, MUI NTB, 2017.

Laksana, Nuring Septyasa, "Bentuk-Bentuk Partisipasi Masyarakat Desa Dalam Program Desa Siaga Di Desa Bandung Kecamatan Playen Kabupaten Gunung Kidul Yogyakarta", *JAKP* 23, no. 03 (Desember 2013): 1-15.

Lili, Rasjidi dan Ira Thania Rasjidi, *Dasar-dasar Filsafat dan Teori Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2007.

McDonald, S. and S. Young, "Cross-Sector Collaboration Shaping Corporate Social Responsibility Best Practice Within Mining Industry", *Journal of Cleaner Production* 37, (2012), 54-67.

Mubarak, Jaih, *Ijtihad Kemanusiaan*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005.

Munawaroh, Siti, "Studi Terhadap Pernikahan Usia Dini di Kecamatan Seberang Hulu I Kota Palembang Ditinjau dari Hukum Islam," *Intelektualita* 5, no. 1 (Juni 2016): 35-44.

Nasution, Khaerudin, "Metode Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Kontemporer," *UNISLA* 30, no. 66 (Desember 2007), 329-341.

Nasution, Khoiruddin, *Pengantar Dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*. Yogyakarta: ACADeMIA dan TAZZAFA, 2010.

Novita, Asti Amelia, "Collaborative Governance dan Pengelolaan Lingkungan Hidup di Kawasan Pertimbangan", *JLAP* 4, no. 1 (Maret 2018): 27-35.

Nugroho, Riant, *Public Policy: Dinamika Kebijakan, Analisis Kebijakan, Manajemen Kebijakan*. Jakarta: Alex Media, 2012.

Nurhayati, "Pendewasaan Usia Pernikahan Menuju Genre 2025". *Makalah*, disampaikan dalam Kegiatan Desa Binaan UIN Mataram di Desa Sigerongan, 28 Agustus 2017.

Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM UIN Bandung, 1995.

Racmat Taufik Hidayat dkk., *Almanak Alam Islami*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Rahardjo, Satjipto, *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006.

Rasjidi, Lili dan Ira Thania Rasjidi, *Dasar-dasar Filsafat dan Teori Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2007.

Rasjidi, Lili dan Ira Thania Rasjidi, *Pengantar Filsafat Hukum*. Bandung: Mandar Maju, 2002.

- Riadi, M. Erfan, “Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam dan Hukum Positif”, *Ulumuddin* 6, no. 6 (Desember 2010): 468-477.
- Rifa'i, Moh. dkk, *Terjemah Khulasah Kifayatul Akhyar*. Semarang: Toha Putra, 1978.
- Rifiani, Dwi, “Pernikahan Dini Dalam Perspektif Hukum Islam”, *de Jure* 3, no. 2 (Desember 2017): 125-134..
- Ropida dkk, “Pilihan Rasional Perempuan Menikah di Usia Dini”, *Jurnal Ilmiah Sosiologi* 1, no. 1 (Juni 2016): 93-106.
- Setiyanto, Danu Aris, “Hukum Islam Sebagai Rekayasa Sosial dan Implikasinya Dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia,” *Ijtihad* 17, no. 2 (Desember 2017): 175-189.
- Sirtullaiali, “Sehari 40 Pasutri Di Ambang Perceraian,” *Lombok Post*, 4 November 2016.
- Sirtullaili, “Setengah Warga NTB Merarik Kodek,” *Lombok Post*, 27 Maret 2015.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013.
- Sonata, Depri Liber, “Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris: Karakteristik Metode Penelitian Hukum,” *Fiat Justicia* 8, no. 1 (Maret 2014): 15-35.
- Sudarsono, *Pokok-Pokok Hukum Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 2001.
- Suhadi, “Pernikahan Dini, Perceraian, dan Pernikahan Ulang: Sebuah Telaah Dalam Perspektif Sosiologi”, *Komunitas* 4, no. 2 (Desember 2012): 168-177.
- Suherman, Gatot, “Fiqh Mazhab Indonesia: Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi as-Shiddiqi Untuk Konteks Islam Rahmat li Indonesia,” *AL-Mawarid* 11, no. 1 (Agustus 2010), 112-127.
- Tahir, Masnun, “Menimbang Etika Berfatwa Dalam Pemikiran Hukum Islam”, *Ulumuddin* 5, no. 3 (Desember 2009): 391-398.
- Tim Komisi Penelitian, Pengkajian, dan Dakwah MUI NTB, *Peta Dakwah Majelis Ulama Indonesia NTB*. Mataram: MUI NTB, 2018.
- UNICEF, “Indonesia Berada Pada Urutan Ketujuh Pernikahan Anak”, *Running Title iNews TV*, 3 November 2017.
- UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

UU Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan RI.

Wignjosoebroto, Soetandyo, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial Politik dan Perkembangan Hukum di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 1994..

Yanggo, Chuaimah T., *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta: Pustaka Firdaus, t.t.

Yusnadi, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*. Jakarta: Kaukaba, 2015.

PERGESERAN ORIENTASI ADOPSI ANAK DI KALANGAN PNS

(STUDI DI LOMBOK TENGAH)

Tuti Harwati¹

tuti_harwati@uinmataram.ac.id

Abstrak: Dewasa ini, muncul fenomena menarik bahwa tujuan mengangkat anak, terutama oleh seseorang yang memiliki latar belakang sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) tidak lagi semata-mata hanya karena ingin memiliki anak atau membantu si anak (angkat), melainkan lebih disebabkan karena adanya tunjangan PNS, yaitu anak angkat adalah termasuk yang mendapatkan tunjangan sebesar 2% dari gaji pokok PNS (vide pasal 16 ayat 2 PP No. 7 Tahun. 1977 Tentang Gaji Pegawai Negeri Sipil). Indikasi ini semakin terlihat ketika anak yang diangkat merupakan anak dari kerabat dekat calon orang tua asuh, seperti keponakan, cucu dan sebagainya. Padahal, tanpa mengangkat anak dari keluarga dekatnya seseorang tidak akan terhalang untuk memberikan kasih sayang, nafkah, dan bantuan pendidikan misalnya, sehingga patut diduga ada motif lain dalam kasus pengangkatan anak yang dilakukan oleh seorang PNS. Dari hasil penelitian terungkap bahwa:

Pertama: Motif dan tujuan adopsi anak yang dilakukan oleh Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Kabupaten Lombok Tengah dapat dibagi ke dalam dua bagian, yaitu motif dari calon orang tua angkat atau pengangkat dan motif dari orang tua kandung calon anak angkat. Adapun alasan dari calon orang tua angkat, antara lain karena: kesepian, tidak mempunyai keturunan dan atas dasar perasaan sosial. Sedangkan motif dari orang tua kandung calon anak angkat, yaitu: faktor ekonomi dan untuk meningkatkan kesejahteraan anak.

Kedua: Bentuk pergeseran orientasi adopsi atau pengangkatan anak yang dilakukan oleh para pegawai negeri sipil di Lombok Tengah tidak hanya dilakukan demi kesejahteraan calon anak angkat, melainkan juga demi calon orangtua angkat supaya mendapatkan tunjangan anak dalam daftar gaji.

Ketiga: Implikasi hukum terhadap pergeseran orientasi adopsi atau pengangkatan anak oleh pegawai negeri sipil di Kabupaten Lombok

¹ Dosen pada Fakultas Syariah UIN Mataram

Tengah dapat dibenarkan secara legal-formal. Sebab, menurut Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil Pasal 16 ayat 2 yang memuat tunjangan anak sebesar 2 % per anak dari gaji pokok. Namun demikian, tindakan tidak menjadikan keluarga, baik keponakan dan khususnya cucu sebagai anak angkat dalam kasus ini harus lebih didahulukan dalam rangka untuk mencegah dampak negatif di kalangan ahli waris yang lain, meskipun menurut peraturan yang berlaku tidak ada halangan bagi seorang kakek dan nenek untuk mengangkat cucu kandungnya sebagai anak angkat.

Kata Kunci: Adopsi Anak, Pergeseran Orientasi, Pegawai Negeri Sipil

PENDAHULUAN

Islam adalah agama *rabmat li al-‘alamin*, agama yang membawa misi universal yang tujuan utamanya adalah supaya umat manusia di seluruh dunia selamat di dunia dan akhirat di bawah panji-panji keagungan ajarannya. Sistem dan konsep yang dibawa Islam sesungguhnya padat nilai dan memberikan manfaat yang luar biasa kepada umat manusia. Konsepnya tidak hanya berguna pada masyarakat muslim tetapi dapat dinikmati oleh siapapun. Sistem Islam ini tidak mengenal batas, ruang dan waktu, tetapi selalu baik kapan dan dimana saja tanpa menghilangkan faktor-faktor kekhususan masyarakat. Semakin utuh konsep itu diaplikasikan, semakin besar manfaat yang diraih.

Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur mencakup seluruh aspek kehidupan baik politik, hukum, sosial dan budaya. Diantara beberapa hukum yang telah ditetapkan oleh Allah SWT dalam kaitannya dengan sesama manusia adalah hukum pengangkatan anak yang berhubungan dengan hak pemeliharaan anak (*hadhanah*). Anak-anak adalah kelompok rentan yang membutuhkan perlindungan khusus, dalam Islam disebutkan bahwa anak adalah warisan berharga dan amanah atau titipan Tuhan kepada hambaNya. Anak dalam rumah tangga atau keluarga dapat dilihat dari dua dimensi ilmiah, yaitu: *pertama*, anak sebagai buah alami (*sunnatullah*), hasil kekuatan rasa kasih sayang suami istri (*Mu’asyarah bil Ma’ruf*) sebagai *Mawaddah* dan *Rahmat* Allah SWT untuk memperkuat bangunan hubungan rumah tangga yang rukun dan damai, bahagia dan sejahtera sesuai dengan nilai-nilai Islam. *Kedua*, anak sebagai penerus generasi, pelindung

manakala orang tua disaat lemah dan pelanjut doa (*ritual communication*) mana kala orang tuanya meninggal dunia memenuhi panggilan Khalik sebagai PenciptaNya.²

Anak dalam keluarga adalah buah hati belahan jiwa. Untuk anak, orang tua bekerja memeras keringat membanting tulang. Anak merupakan harapan utama bagi sebuah mahligai perkawinan. Keberadaan anak adalah wujud keberlangsungan sebuah keluarga, keturunan dan bangsa setelah agama. Namun, anak adalah karunia Allah SWT. Tidak semua mahligai perkawinan dianugarehi keturunan, generasi penerus, hingga suami istri tutup usia. Allah SWT mengaruniai anak kepada Nabi Ibrahim yaitu Isma'il dan Ishaq pada usia senja, yang pertama di usia 99 tahun, yang terakhir 112 tahun. Itu terjadi tatkala usia senja dan harapan untuk mendapatkan keturunan sampai pada titik putus. Allah SWT berfirman melalui lisan Nabi Ibrahim, yaitu : “segala puji bagi Allah SWT yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua (ku) Isma'il dan Ishaq. Sesungguhnya Rabbku, benar-benar Maha Pendengar (memperkenankan) doa “ (QS. Ibrahim: 39).

Keinginan untuk mempunyai anak adalah naluri manusiawi dan alami akan tetapi kadang-kadang naluri ini terbentur oleh takdir illahi, dimana kehendak mempunyai anak tidak tercapai. Akan tetapi semua kuasa ada di tangan Tuhan. Apapun yang mereka usahakan apabila Tuhan tidak menghendaki, maka keinginan mereka pun tidak akan terpenuhi, hingga jalan terakhir semua usaha tidak membawa hasil, maka diambil jalan dengan pengangkatan anak.

Secara faktual diakui bahwa pengangkatan anak telah menjadi bagian dari adat kebiasaan masyarakat muslim di Indonesia dan telah merambah dalam praktek melalui lembaga peradilan agama, maka sebelum terbentuknya undang-undang yang mengatur secara khusus, pemerintah telah mengeluarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam. Definisi anak angkat dalam Kompilasi Hukum Islam jika diperbandingkan dengan definisi anak angkat dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, memiliki kesamaan substansi. Pasal 1 angka 9 dinyatakan bahwa “Anak Angkat adalah anak yang haknya dialihkan dari lingkungan kekuasaan keluarga orang tua, wali yang sah, atau orang lain yang bertanggung jawab atas perawatan, pendidikan, dan membesarkan anak tersebut, ke dalam lingkungan keluarga orang tua angkatnya berdasarkan putusan atau penetapan pengadilan”.

Hal penting yang perlu digarisbawahi bahwa pengangkatan anak harus dilakukan dengan proses hukum dengan produk penetapan pengadilan. Jika hukum berfungsi sebagai penjaga ketertiban dan sebagai rekayasa sosial, maka pengangkatan anak

² Mohammad Thalib, *Analisa Wanita Dalam Bimbingan Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1987), hlm. 168.

yang harus dilakukan melalui penetapan pengadilan tersebut merupakan kemajuan ke arah penertiban praktik hukum pengangkatan anak yang hidup di tengah-tengah masyarakat, agar peristiwa pengangkatan anak itu di kemudian hari memiliki kepastian hukum baik bagi anak angkat maupun bagi orang tua angkat. Praktik pengangkatan anak yang dilakukan melalui pengadilan tersebut, telah berkembang baik di lingkungan Pengadilan Negeri maupun dalam lingkungan Pengadilan Agama bagi mereka yang beragama Islam.

Adapun dalam kaitannya dengan motivasi atau tujuan melakukan pengangkatan anak adalah supaya anak yang diangkat mendapatkan pengasuhan, pendidikan, pemeliharaan dan kasih sayang layaknya anak kandung sendiri oleh orang tua angkatnya. Dalam perspektif hukum Islam dalam pengangkatan anak tidak boleh memutuskan hubungan nasab antara anak yang diangkat dengan orang tua kandungnya sendiri. Anak tidak diakui untuk dijadikan sebagai dasar dan sebab mewarisi, karena prinsip pokok dalam kewarisan adalah hubungan darah atau arham.³

Atas dasar itulah, menurut hukum Islam, tujuan utama pengangkatan anak adalah demi kepentingan anak itu sendiri, dengan tidak memutuskan hubungan nasab dengan orang tua kandungnya serta calon orang tua angkat seagama dengan anak yang bersangkutan atau seagama dengan orang tua kandung anak yang bersangkutan, dalam hal anak tersebut masih kecil, dan hal-hal tersebut telah diatur dalam beberapa ketentuan perundang-undangan dalam pasal 171 huruf (h) KHI, “anak angkat adalah anak yang dalam hal pemeliharaan untuk hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih tanggung jawabnya dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan putusan pengadilan”. Hal ini juga ditegaskan dalam pasal 39 ayat (1) UU No. 23 Tahun. 2002 tentang Perlindungan Anak, ayat (1) “pengangkatan anak hanya dapat dilakukan untuk kepentingan anak yang terbaik bagi anak dan dilakukan berdasarkan adat kebiasaan setempat dan ketentuan peraturan perundang-undangan.” Ayat (2) “pengangkatan anak disini tidak memutuskan hubungan darah antara anak yang diangkat dan orang tua kandungnya.”

Namun demikian, dewasa ini, muncul fenomena menarik bahwa tujuan mengangkat anak, terutama oleh seseorang yang memiliki latar belakang sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) tidak lagi semata-mata hanya karena ingin memiliki anak atau membantu si anak (angkat), melainkan lebih disebabkan karena adanya tunjangan PNS, yaitu anak angkat adalah termasuk yang mendapatkan tunjangan sebesar 2% dari gaji pokok PNS (vide pasal 16 ayat 2 PP No. 7 Tahun. 1977 Tentang Gaji Pegawai Negeri Sipil). Indikasi ini semakin terlihat ketika anak yang diangkat merupakan anak dari kerabat dekat calon orang tua asuh, seperti keponakan, cucu dan

³ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Alumni, 1983), hlm. 88.

sebagainya. Padahal, tanpa mengangkat anak dari keluarga dekatnya seseorang tidak akan terhalang untuk memberikan kasih sayang, nafkah, dan bantuan pendidikan misalnya, sehingga patut diduga ada motif lain dalam kasus pengangkatan anak yang dilakukan oleh seorang PNS.

Pergeseran orientasi pengangkatan anak oleh PNS inilah yang akan peneliti kaji lebih seksama dan mendalam secara ilmiah dengan mengambil latar penelitian di Kabupaten Lombok Tengah. Penelitian ini menjadi sangat urgen, sebab dari sisi hukum, mengangkat anak dari keluarga dekat dapat dianggap tidak berdasarkan hukum sehingga permohonan pengangkatan anak oleh seorang yang memiliki latar belakang PNS merupakan permohonan yang kabur (*obsuur libel*), dan tidak dapat diterima/Niet Onvankelijk Verklaart (NO). Hal ini disebabkan karena pengangkatan anak disini adalah oleh kakek-nenek atau paman-bibinya sendiri misalnya akan sangat berpengaruh pada sistem kewarisan sebagaimana dimaksud pasal 209 KHI di kemudian hari, dimana anak angkat mendapatkan hak waris melalui *wasiyat wajibah* maksimal sepertiga (1/3) bagian dari harta warisan orang tua angkatnya. Dengan demikian, hal tersebut akan mengurangi hak waris anak kandung orangtua angkat, padahal anak yang akan diangkat tersebut tanpa dijadikan anak angkat pun tidak menghalangi hubungan kasih sayang, tidak menghalangi pemberian bantuan pemeliharaan, pengasuhan, pendidikan dan hal-hal lain sebagaimana disinggung sebelumnya. Apabila permohonan pengangkatan anak tersebut dikabulkan oleh pengadilan, justru akan menimbulkan permasalahan (mafsadah) di kemudian hari, sehingga tidak memenuhi asas manfaat, kepastian hukum dan rasa keadilan, berdasarkan pertimbangan tersebut maka permohonan tidak dapat diterima.

Motivasi dan Pergeseran Orientasi Adopsi Anak di Kalangan PNS Kabupaten Lombok Tengah

1. Motif dan tujuan adopsi anak

Pada dasarnya, secara umum, dalam rangka pelaksanaan perlindungan anak, sangat penting melihat alasan/motivasi pengangkatan anak sehingga sangat perlu diperhatikan, dan harus dipastikan dilakukan demi kepentingan yang terbaik untuk anak. Motivasi merupakan suatu pengertian yang melingkupi penggerak, alasan-alasan, dorongan yang menyebabkan seseorang berbuat sesuatu. Misalnya seseorang menjadi anggota perkumpulan maka motivasinya antara lain ingin sesuatu yang baru bersama anggota perkumpulannya tersebut.⁴

⁴ W.A. Gerungan, *Psikologi Sosial Suatu Ringkasan*, (Jakarta: Cet. V Eresco, 1977), hlm. 142.

Dalam kaitannya dengan pengangkatan anak berarti dengan adanya alasan-alasan atau motivasi atau dorongan yang melatarbelakangi seseorang melakukan perbuatan hukum mengangkat anak. Apabila melihat pada alasan/motivasi serta tujuan pengangkatan anak, maka akan banyak sekali ragamnya. Djaja S. Meliala misalnya membagi secara detail alasan terpenting seseorang melakukan pengangkatan anak, yaitu antara lain:

1. Rasa belas kasihan terhadap anak terlantar atau anak yang orang tuanya tidak mampu memeliharanya.
2. Tidak mempunyai anak dan ingin mempunyai anak untuk menjaga dan memeliharanya di hari tua.
3. Adanya kepercayaan bahwa dengan adanya anak di rumah maka akan dapat mempunyai anak sendiri.
4. Untuk mendapatkan teman bagi anaknya yang sudah ada.
5. Untuk menambah atau mendapatkan tenaga kerja.
6. Untuk mempertahankan ikatan perkawinan /kebahagiaan keluarga.⁵

Ada beberapa alternatif yang digunakan sebagai dasar atau alas dilaksanakan suatu pengangkatan anak antara lain:

- (1) Dilihat dari sisi *adoptant*, karena ada alasan sebagai berikut:
 - a. Keinginan mempunyai keturunan atau anak;
 - b. Keinginan untuk mendapat teman bagi dirinya sendiri atau anaknya;
 - c. Kemauan untuk menyalurkan rasa belas kasihan terhadap anak orang lain yang membutuhkan;
 - d. Adanya ketentuan hukum yang memberi peluang untuk melakukan suatu pengangkatan anak;
 - e. Adanya pihak yang menganjurkan pelaksanaan pengangkatan anak untuk kepentingan pihak tertentu.
- (2) Dilihat dari sisi orang tua anak, karena alasan sebagai berikut:
 - a. Perasaan tidak mampu untuk membesarkan anaknya sendiri;
 - b. Kesempatan untuk meringankan beban sebagai orang tua karena ada pihak yang ingin mengangkat anaknya;
 - c. Imbalan-imbalan yang dijanjikan dalam hal penyerahan anak;
 - d. Saran-saran dan nasihat pihak keluarga atau orang lain;
 - e. Keinginan agar anaknya hidupnya lebih baik dari orang tua kandungnya;

⁵ Djaja S. Meliala, *Pengangkatan Anak (Adopsi) di Indonesia*, (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 3.

- f. Ingin agar anaknya terjamin materiil selanjutnya;
- g. Masih mempunyai anak beberapa lagi;
- h. Tidak mempunyai rasa tanggung jawab untuk membesarakan anaknya sendiri;
- i. Keinginan melepaskan anaknya karena rasa malu sebagai akibat hubungan tidak sah;
- j. Keinginan melepaskan anaknya karena rasa malu mempunyai anak yang tidak sempurna fisiknya.⁶

Dalam kaitannya dengan motivasi pengangkatan anak, menurut Datuk Usman ada berbagai motif dari pengangkatan anak ini antara lain:

- 1. Tidak mempunyai anak (untuk melangsungkan keturunan).
- 2. Agar ada orang yang mengurus apabila sudah tua nantinya.
- 3. Untuk melanjutkan dan memelihara harta benda.
- 4. Untuk pemeliharaan berkala.
- 5. Untuk memasukkan seseorang kedalam masyarakat hukum.
- 6. Mengangkat derajat seseorang kepada kedudukan yang lebih tinggi.
- 7. Karena belas kasihan kepada anak yatim piatu atau orang tuanya tidak mampu.
- 8. Karena anak-anaknya yang ada hanya laki-laki/perempuan saja, sedangkan ia menginginkan sebaliknya.
- 9. Sebagai pemancing bagi yang tidak mempunyai anak untuk dapat mempunyai anak kandung.
- 10. Untuk menambah tenaga dalam keluarga.
- 11. Untuk mempererat hubungan kekeluargaan.
- 12. Anak dahulu sering penyakitan atau meninggal, maka anak yang baru lahir diserahkan kepada keluarga lain untuk diadopsi agar anak selalu sehat dan panjang umur.
- 13. Mengangkat anak tiri menjadi anak kandung (di Rejang disebut *Mulang Jurai*, di Kalimantan disebut *Ngukup*).
- 14. Mengangkat kedudukan anak perempuan. Biasanya anak perempuan sendiri dirubah kedudukannya serupa dengan kedudukan anak laki-laki, misalnya di Bali disebut dengan *Anak Sentana*, di Karo disebut *Ilakiken*. Berbeda

⁶ Irma Setyowati Soemitro, *Aspek Hukum Perlindungan Anak*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), hlm.38.

- dengan di Bali *Anak Sentana* adalah untuk pelanjut keturunan dan menjadi ahli waris, di Karo hanya terbatas dalam penerimaan warisan saja.
15. Mengangkat derajat seorang anak (laki-laki) dari seorang isteri yang kedudukannya rendah (selir) menjadi anak dari istri yang lebih tinggi kedudukannya, misalnya di Bali dan Lampung.
 16. Mengangkat menantu menjadi ahli waris, yaitu mengangkat seorang laki-laki dan dimasukkan kedalam kerabat mertua laki-lakinya, misalnya di Lampung dan di perbatasan Minangkabau dan Tapanuli.
 17. Memasukkan seorang anak dari klan ibu ke klan bapak, misalnya di Rejang.
 18. Mendapatkan teman bagi anaknya.
 19. Untuk mempertahankan ikatan perkawinan/kebahagiaan keluarga
 20. Untuk dinikahkan dengan anak adoptan.⁷

Secara umum pengangkatan anak menurut hukum adalah pengalihan anak kepada orang tua angkat dari orang tua kandung secara keseluruhan dan dilakukan menurut adat setempat agar sah. Jadi orang tua kandung sudah lepas tangan terhadap anak itu, dan tanggung jawab beralih kepada orang yang mengangkatnya.

Konsep pengangkatan anak dalam hukum Islam tidak mengenal pengangkatan anak dalam arti menjadi anak kandung secara mutlak, sedang yang ada hanya diperbolehkan atau suruhan dengan motivasi untuk memelihara dengan tujuan memperlakukan anak dalam segi kecintaan dan kasih sayang, pemberian nafkah, pendidikan atau pelayanan dalam segala kebutuhan yang bukan memperlakukan sebagai anak kandung (nasab). Sedangkan mendidik anak, melayani, dan memenuhi segala kebutuhan yang dibutuhkan seorang anak adalah bagian dari *hadhanah* yang sangat dianjurkan oleh Islam. Perlu ditegaskan, bahwa tujuan pengangkatan anak adalah untuk kesejahteraan anak, bukan untuk kepentingan calon orang tua angkat. Inilah konsep Islam yang sejalan dengan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Oleh karena dalam syariat Islam dan hukum Islam tidak diberikan hak waris kepada anak angkat ataupun orang tua angkat maka Kompilasi Hukum Islam (KHI) memberikan wasiat wajibah maksimal 1/3 bahagian, itupun dengan mengajukan permohonan dan dengan putusan/penetapan dari Mahkamah Syar'iyah ataupun Pengadilan Agama.

Mulai dari sini peneliti akan menganalisis motif dan alasan para PNS mengangkat anak. Berdasarkan data kasus per kasus tentang adopsi yang dilakukan oleh Pegawai

⁷ Datuk Usman, *Diktat Hukum Adat*, Dipakai dalam Lingkungan Sendiri pada FH-USU, Medan, tanpa tahun, hlm. 89-92.

Negeri Sipil di Kabupaten Lombok Tengah sebagaimana paparan data yang telah disampaikan pada bab sebelumnya, ada beberapa faktor penyebab pengajuan perkara permohonan pengangkatan anak dan pengangkatan anak di Pengadilan Agama Praya. Faktor-faktor tersebut dapat dibagi kedalam dua bagian, yaitu faktor penyebab dari calon orang tua angkat atau pengangkat dan faktor penyebab dari orang tua kandung calon anak angkat.

Beberapa faktor penyebab dari calon orang tua angkat, antara lain:

a. Kesepian

Dari semua kasus adopsi yang dilakukan oleh Pegawai Negeri Sipil di Kabupaten Lombok Tengah, kesepian merupakan faktor penyebab utama dari calon orang tua angkat untuk mengajukan permohonan pengangkatan anak. Namun demikian, kesepian yang dimaksud bukan karena tidak mempunyai keturunan atau tidak mempunyai anak kandung. Faktor kesepian ini biasanya disebabkan karena anak kandung sudah berumah tangga sehingga tidak tinggal serumah lagi dengan orang tua. Pada akhirnya orang tua merasa kesepian di rumah tanpa adanya penghibur hati yang menghiasi hari-hari tua.

b. Tidak Mempunyai Keturunan

Tidak mempunyai keturunan atau yang lazim disebut dengan mandul merupakan salah satu faktor penyebab seseorang mengajukan untuk mengangkat atau mengangkat anak, dan hal semacam ini sering kita temukan di tengah-tengah masyarakat. Pada umumnya orang yang mengajukan permohonan pengangkatan atau pengangkatan anak memiliki tingkat perekonomian memadai, sehingga besar kemungkinan bagi anak angkat atau anak angkat untuk mendapatkan penghidupan yang layak dan mendapatkan kesejahteraan dalam hidup. Namun demikian, dari empat kasus pengangkatan anak angkat yang peneliti temukan, hanya satu kasus yang menjadikan alasan tidak memiliki keturunan sebagai motif melakukan permohonan pengangkatan anak.

c. Berjiwa Sosial

Dengan dasar jiwa sosial yang kuat dapat mendorong seseorang untuk senantiasa membantu sesama sebagai makhluk sosial yang membutuhkan bantuan dan dukungan moril dan materil dari orang lain untuk senantiasa memperoleh hak-hak dalam hidup, seperti halnya seorang anak yang berhak atas pemeliharaan, pendidikan, sandang, pangan, dan papan. Hal tersebut menjadi salah satu motivasi seseorang untuk mengajukan permohonan pengangkatan anak atau pengangkatan anak.

Pada dasarnya, dari empat kasus pengangkatan anak yang dilakukan oleh kalangan PNS di Kabupaten Lombok Tengah tersebut terungkap bahwa semua pelaku, dalam laporan pengakuannya, mengaku melakukan pengangkatan anak atas dasar perasaan jiwa sosial karena merasa mampu baik moril maupun spiritual untuk memelihara, mengasuh dan memenuhi kebutuhan hidup calon anak angkat, khususnya pendidikannya. Meskipun harus diakui pula secara jujur bahwa dari empat kasus pengangkatan anak yang dimohonkan ke Pengadilan Agama Praya tersebut semuanya mengambil anak angkat yang masih ada hubungan keluarga dengan calon anak angkat. Dua orang mengangkat anak saudara sendiri, yaitu keponakannya, dan dua orang lagi justru mengangkat anak dari anak pemohon atau cucu sendiri sebagai anak angkat. Ini berarti hubungan pemohon dan calon anak angkat benar-benar masih terikat hubungan kekeluargaan secara dekat. Hal ini misalnya terlihat dari Keputusan Majelis hakim yang mengabulkan permohonan dan Menyatakan sah pengangkatan anak yang dilakukan oleh Pemohon I (Baiq Haryani binti Lalu Muh. Sidik) dan Pemohon II (Lalu Samidah bin Mamiq Lusin) Desa Darek, Kecamatan Praya Barat Daya, Kabupaten Lombok Tengah terhadap anak yang bernama Letra Junita Ningrum binti Sutrisna Ramdani (perempuan, umur dua puluh tujuh bulan).

d. Sebagai Pancingan untuk Mendapat Keturunan

Ada juga orang yang dengan sengaja mengangkat atau mengangkat anak untuk menjadikan anak tersebut sebagai pancingan mendapatkan anak kandung, hal ini biasanya dilakukan oleh pasangan suami-istri yang sudah cukup lama menikah akan tetapi belum dikaruniai anak. Namun dari empat kasus yang peneliti temukan di lapangan, tidak ada pasangan atau pemohon yang menjadikan alasan “Pancingan untuk Mendapat Keturunan” sebagai motif melakukan pengangkatan anak .

Adapun beberapa Faktor Penyebab dari Orang Tua Kandung Calon Anak Angkat, antara lain:

a) Faktor Ekonomi

Faktor ekonomi merupakan faktor utama bagi orang tua untuk melepas dan melimpahkan pemeliharaan anaknya kepada keluarga, kerabat, orang lain atau lembaga sosial. Tingkat perekonomian yang rendah mengakibatkan taraf kesejahteraan hidup menjadi rendah, dan pada akhirnya banyak orang tua yang tidak mampu memenuhi hak-hak anaknya berupa perawatan, pendidikan, kesehatan dan lain sebagainya, sehingga dengan landasan tersebut orang tua dengan merasa rendah hati merelakan anaknya untuk diangkat orang lain.

Untuk alasan ini, semua orang tua kandung dari calon anak angkat yang dilakukan oleh empat pemohon ke Pengadilan Agama Praya menjadikan alasan

ekonomi sebagai motif mengikhaskan anak kandungnya dipelihara dan diasuh orang lain. Hal ini tidak mengherankan, sebab rata-rata orang tua kandung calon anak angkat tidak memiliki pekerjaan dan penghasilan tetap sehingga tidak mampu memenuhi tanggungjawab mereka terhadap pemeliharaan, kebutuhan dan masa depan anak kandungnya.

b) Meningkatkan Kesejahteraan Anak

Dalam rangka meningkatkan kesejahteraan anak menuju kearah perubahan yang lebih baik, bagi para orang tua yang taraf perekonomiannya pas-pasan untuk kelangsungan kehidupan keluarga, terkadang lebih memilih untuk menitipkan anaknya untuk diangkat oleh keluarga yang perekonomiannya lebih mapan, kerabat, orang lain atau lembaga demi mendapatkan penghidupan dan pendidikan yang lebih baik. Alasan ini pula yang menjadi motivasi terbesar para orang tua kandung calon anak angkat di Lombok Tengah dari empat kasus yang berhasil peneliti dapatkan. Sebab, orang lain yang akan mengangkat anak mereka sebagai anak angkat adalah pegawai negeri sipil, yang sudah memiliki gaji tetap dan penghasilan cukup bahkan lebih sebagai jaminan pemeliharaan, pemenuhan kebutuhan, kesejahteraan serta pendidikan demi masa depan anaknya di kemudian hari.

Bentuk pergeseran orientasi adopsi anak di Kalangan Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Kabupaten Lombok Tengah⁸

Pengangkatan anak sudah dikenal dan berkembang sebelum kerasulan Nabi Muhammad SAW. Tradisi pengangkatan anak sebenarnya jauh sebelum Islam datang telah dikenal oleh manusia, seperti pada bangsa Yunani, Romawi, India, Bangsa Arab sebelum Islam (jahiliah). Imam al-Qurtubi (ahli tafsir klasik) menyatakan bahwa sebelum kenabian, Rasulullah SAW pernah mengangkat Zaid bin Haritsah menjadi anaknya, bahkan beliau tidak lagi memanggilnya berdasarkan nama ayahnya (Haritsah), tetapi ditukar oleh Rasulullah menjadi nama Zaid bin Muhammad. Rasulullah juga mengumumkan pengangkatan Zaid sebagai anak angkatnya di depan kaum Quraisy dan menyatakan bahwa dirinya dan Zaid saling mewarisi.⁹

Mengenai pengangkatan anak dalam perkembangan hukum di Indonesia proses pengangkatan anak pada awalnya diatur berdasarkan Surat Edaran Mahkamah Agung tanggal 7 April 1979 No.2 Tahun 1979 tentang Pengangkatan Anak dikatakan antara

⁸ Atas dasar kepentingan analisa data, maka pada bagian ini peneliti sebagian besar menyadur tulisan Maya Sari, "Pengaruh Surat Penetapan Pengadilan Atas Pengangkatan Anak Bagi Pegawai Negeri Sipil Muslim Dalam Daftar Gaji (Studi Kasus Terhadap Penetapan Nomor 21/Pdt.P/2010 di Pengadilan Agama Medan)", dalam *Jurnal Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara*, Medan, 2014. Oleh karenanya, di beberapa tempat peneliti langsung merujuk pada karya dimaksud.

⁹ Abdul Aziz Dahlan (et. al.), *Eksiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 27.

lain bahwa: "Pengesahan Pengangkatan Anak Warga Negara Indonesia hanya dapat dilakukan dengan suatu penetapan di Pengadilan Negeri, dan tidak dibenarkan apabila pengangkatan anak tersebut dilakukan dengan akta yang dilegalisir oleh Pengadilan Negeri". Dengan demikian, setiap kasus pengangkatan anak harus melalui Penetapan Pengadilan Negeri".¹⁰

Dengan keluarnya Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Pengadilan Agama menyebutkan ada penambahan dalam kewenangan Pengadilan Agama tentang penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam.¹¹ Menurut Hukum Islam, anak angkat tidak dapat diakui untuk dapat dijadikan dasar dan sebab mewarisi, karena prinsip pokok dalam kewarisan Islam adalah hubungan darah atau nasab/keturunan.¹² Dengan kata lain bahwa peristiwa pegangkatan anak menurut hukum kewarisan Islam, tidak membawa pengaruh hukum terhadap status anak angkat, yakni bila bukan merupakan anak sendiri, tidak dapat mewarisi dari orang yang setelah mengangkat anak tersebut.

Sebagaimana telah ditegaskan sebelumnya di awal, motif atau alasan pengangkatan anak di Indonesia sangat beragama, antara lain adalah:¹³

1. Ingin mempunyai keturunan
2. Ingin mempunyai teman untuk dirinya sendiri atau untuk anaknya karena kesepian;
3. Ingin mewujudkan rasa sosial, belas kasihannya terhadap orang lain, bangsa lain yang dalam kesulitan hidup sesuai dengan kemampuannya;
4. Adanya peraturan perundang-undangan yang memungkinkan pelaksanaan pengangkatan anak;
5. Adanya orang-orang tertentu yang menganjurkan pengangkatan anak untuk kepentingan pihak tertentu.

Mengangkat anak merupakan suatu perbuatan hukum, oleh kerena itupernyataan tersebut mempunyai akibat hukum. Salah satu akibat hukum dari peristiwa pengangkatan anak adalah mengenai status anak angkat tersebut sebagai ahli waris orang tua angkatnya. Status demikian inilah yang sering menimbulkan permasalahan di dalam keluarga. Persoalan yang sering muncul dalam peristiwa gugat menggugat itu biasanya mengenai sah atau tidaknya pengangkatan anak tersebut, serta kedudukan anak angkat itu sebagai ahli waris dari orang tua angkatnya.

10 Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), hlm. 112.

11 Musthofa Sy., *Pengangkatan Anak: Kewenangan Pengadilan Agama*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm 62.

12 *Ibid*, hlm. 78.

13 Shanti Dellyana, *Wanita dan Anak Di Mata Hukum*, (Yogyakarta: Liberty, 1988), hlm. 29.

Haditono mengutip pendapat Sumadi Suryabrata, menyatakan bahwa: Anak merupakan mahluk yang membutuhkan pemeliharaan, kasihsayang dan tempat bagi perkembangannya. Selain itu, anak merupakan bagian dari keluarga, dan keluarga memberi kesempatan bagi anak untuk belajar tingkah laku yang penting untuk perkembangan yang cukup baik dalam kehidupan bersama.¹⁴

Pengertian di atas menjelaskan bahwa anak merupakan generasi mudah penerus cita-cita bangsa dan merupakan sumber daya manusia bagi pembangunan nasional. Anak dalam pemaknaan yang umum mendapat perhatian baik dalam bidang ilmu pengetahuan, agama, hukum, dan sosiologi yang menjadikan pengertian anak semakin aktual dalam lingkungan sosial.

Kedudukan anak dalam lingkungan hukum sebagai subjek hukum, ditentukan dari bentuk sistem hukum terhadap anak sebagai kelompok masyarakat yang berada di dalam status hukum dan tergolong tidak mampu atau di bawah umur. Maksud tidak mampu karena kedudukan akal dan pertumbuhan fisik yang sedang berkembang dalam diri anak yang bersangkutan. Meletakkan anak sebagai subjek hukum yang lahir dari proses sosialisasi berbagai nilai ke dalam peristiwa hukum secara substansial meliputi peristiwa hukum pidana maupun hubungan kontraktual yang berada dalam lingkup hukum perdata menjadi mata rantai yang tidak dapat dipisahkan.¹⁵

Sebagaimana peneliti sampaikan dalam bab-bab awal kerangka teori penelitian ini, pengangkatan anak di Indonesia dilihat dari sejarahnya diurut dari Staatsblad 1917 Nomor 129, hukum adat, perundang-undangan dan berdasarkan hukum Islam.

Menurut Staatsblad 1917 Nomor 129, misalnya, hukum keluarga adat golongan Tionghoa menganut garis keturunan laki-laki (patrilineal), karena itu nama keluarga (she atau fam, seperti Tan, Oei, Lim, dan lain-lain) diturunkan melalui keturunan laki-laki. Apabila tidak ada keturunan laki-laki untuk meneruskan nama keluarga, maka mereka akan mengangkat anak laki-laki dari keluarga lain. Oleh karena itu, asas pengangkatan anak hanya bisa dilakukan seorang laki-laki Tionghoa wajib mengusahakan agar cabang keluarganya tidak punah dan ada keturunan yang melanjutkan merawat abueluhur.¹⁶

Selanjutnya, menurut Hukum Adat, kultur kekeluargaan adat memandang bahwa keturunan adalah ketunggalan leluhur, artinya dua orang atau lebih yang mempunyai hubungan darah dengan tanggungan leluhur. Akibat hukum yang berhubungan dengan ketunggalan leluhur ber variasi di masing-masing daerah. Ada satu pandangan

¹⁴ Sumadi Suryabrata, *Pengembangan Alat Ukur Psikologis*, (Yogyakarta: Andi, 2000), hlm. 3.

¹⁵ Maulana Hasan Wadong, *Pengantar Advokasi dan Hukum Perlindungan Anak*, (Jakarta: Grasindo, 2000), hlm. 3.

¹⁶ *Ibid.*

pokok yang sama bahwaketurunan merupakan unsur yang hakiki serta mutlak bagi suatu suku, ataukerabat yang menginginkan dirinya tidak punah dan menghendaki supaya adagenerasi penerusnya. Apabila suatu suku atau kerabat yang khawatir akanmenghadapi kepunahan pada umumnya melakukan pengangkatan anak.¹⁷

Di sisi lain, menurut Perundang-undangan Republik Indonesia Undang-undang yang mengatur pengangkatan anak di Indonesia yang dibuat secara lengkap dan tuntas masih belum ada. Dalam sejarah perundang-undang yang berkaitan, pengaturan pengangkatan anak sempat masuk dalam rancanganundang-undang, yaitu dalam Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang perkawinan dan Rancangan Undang-Undang (RUU) Tentang Peradilan Anak.¹⁸

Sementara itu, berdasarkan Hukum Islam, mengangkat anak saat ini adalah merupakan hal yang wajar dilakukan bagi setiap orang. Baik bagi mereka yang belum dikaruniai keturunan ataupun yang telah dikaruniai keturunan. Karena hal ini diperbolehkan oleh Undang-undang dan telah diatur dalam ketentuan-ketentuan hukum. Pengangkatan anak telah dilakukan dari zaman dahulu, bahkan sebelum Indonesia merdeka. Walaupun pada masa sekarang ini pelaksanaan pengangkatan anak telah jauh berkembang. Hal ini dapat dilihat dari tujuan pelaksanaan pengangkatan anak yang sudah berkembang dari tujuan semula diadakannya pengangkatan anak. Namun bila diperhatikan dari segi apapun juga, pada dasarnya pengangkatan anak mempunyai tujuan yang sama yaitu untuk memperoleh keturunan.

Berkaitan dengan kenyataan ini, proses pengangkatan anak yang menuju kearah suatu bisnis jasa komersial merupakan hal yang amat penting untuk dicegah karena hal ini bertentangan dengan asas dan tujuan pengangkatan anak. Padadasarnya, pengangkatan anak tidak dapat diterima menurut asas-asas perlindungan anak. Pelaksanaan pengangkatan anak dianggap tidak rasional positif, tidak dapat dipertanggungjawabkan, bertentangan dengan asas perlindungan anak, serta kurang bermanfaat bagi anak yang bersangkutan.

Pengangkatan anak dilakukan melalui Dinas Sosial dan diatur dalam Ketentuan Umum angka 6 Keputusan Menteri Sosial Nomor 40/HUK/KEP/IX/1980 tentang Organisasi Sosial yang menyatakan bahwa “Organisasi sosial/lembaga pelayanan sosial adalah lembaga kesejahteraan sosial yang berbadan hukum yang menangani pengangkatan anak yang ditunjuk oleh Dinas Sosial melalui Surat Keputusan Menteri Sosial sebagai penyelenggarapengangkatan anak”.¹⁹

17 Bushar Muhammad, *Pokok – pokok Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 2006), hlm. 3.

18 Musthofa Sy, *Pengangkatan Anak ...*, hlm. 30.

19 Keputusan Menteri Sosial Nomor 40/HUK/KEP/IX/1980 tentang Organisasi Sosial

Untuk menerapkan kewenangan absolut Pengadilan Agama dalam memberikan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam perludiketahui terlebih dahulu dasar hukum penerapannya. Peraturan perundang-undangan belum memadai dalam mengatur penerapan kewenangan pengangkatan anak berdasar hukum Islam tersebut.

Sesuai ketentuan Pasal 54 Undang-Undang RI Nomor 7 Tahun 1989 jo Undang-Undang RI Nomor 3 Tahun 2006, makadalam hal ini hukum acara yang berlaku adalah hukum acara perdata yang berlakupada pengadilan dalam lingkungan peradilan umum. Kewenangan Pengadilan Agama itu juga diatur pada Pasal 49 Ayat (1) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Pengadilan Agama yang menegaskan bahwa Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam. Akidah Islam yang melekat dalam diri seseorang menjadi patokan kewenangan Pengadilan Agama Terhadap suatu perkara.²⁰

Lembaga pengangkatan anak sudah lazim dilakukan oleh masyarakat muslim Indonesia. Kehadiran Kompilasi Hukum Islam yang merupakan himpunan kaidah-kaidah Islam yang disusun secara sistematis dan lengkap mengakui eksistensilembaga pengangkatan anak tersebut dengan mengaturnya dalam ketentuan Pasal 171 huruf (h) jo Pasal 209. Pasal-pasal tersebut memberikan batasan pengertian anak angkat dan akibat hukum terjadinya hubungan wasiat wajibah antara anak angkat dengan orang tua angkatnya. Kompilasi Hukum Islam ini menjadi sumber hukum Islam bagi masyarakat muslim Indonesia yang melakukan perbuatan hukum pengangkatan anak dan menjadi pedoman hukum materiil bagi pegadilan agama dalam mengadili perkara pengangkatan anak.²¹

Pengangkatan anak melibatkan peran pengadilan diatur dalam Pasal 9 Ayat(1) Staatsblad 1917 Nomor 129. Pengadilan mempunyai wewenang untuk memberi izin pengangkatan anak bagi janda cerai mati apabila izin dari keluarga mendiang suaminya tidak diperoleh. Izin pengadilan itu harus disebutkan dalam akta pengangkatan anak. Pengangkatan anak golongan Tionghoa hanya untuk laki-laki sehingga menutup kemungkinan peluang pengangkatan anak perempuan melalui notaris. Keinginan warga Negara Indonesia keturunan Tionghoa untuk melakukan pengangkatan anak terhadap anak perempuan tidak tertampung oleh lembaga tersebut dan notaris menolak terhadap pengangkatan anak yang demikian.

Demikian pula pengangkatan yang akan dilakukan oleh calon orang tua angkat yang belum menikah. Untuk bisa melakukan pengangkatan anak yang

20 Maya Sari, "Pengaruh Surat Penetapan Pengadilan..., hlm. 8.

21 Ibid., hlm. 9.

demikian itu harus ditempuh melalui putusan pengadilan. Dalam perkembangannya, permohonan pengangkatan anak melalui pengadilan semakin banyak. Semula hanya dikenal pengangkatan anak menurut Staatsblad 1917 nomor 129 dan hukum adat, namun kemudian berdasarkan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil memungkinkan pengangkatan anak untuk mendapatkan tunjangan anak. Selain itu berdasarkan Pasal 2 Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1958 banyak terjadi pengangkatan anak warga Negara asing yang belum berumur 5 (lima) tahun oleh warga Negara Indonesia.²²

Oleh karena adanya Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil memungkinkan pengangkatan anak untuk mendapatkan tunjangan anak. Terdapat beberapa hal yang dapat dijelaskan disini,²³ yaitu:

1. Pertama, pengajuan pengangkatan anak bagi Pegawai Negeri Sipil muslim di Pengadilan Agama pertama pengajuan permohonan oleh yang bersangkutan yang dalam hal ini dilengkapi dengan surat pemohonan, slip gaji pemohon, buku nikah dan kartu tanda penduduk pemohon, *kedua*, pembayaran panjar biaya perkara, *ketiga*, pemohon melakukan pendaftaran perkara permohonan pengangkatan anak, *keempat*, penunjukan majelis hakim dan penetapan hari sidang, *kelima*, dalam tempo satu minggu dilakukan pemanggilan terhadap para pemohon dan sidang dilaksanakan selambat-lambatnya 2 minggu setelah pendaftaran permohonan dilakukan di Pengadilan Agama, dan kemudian setelah Penetapan dikeluarkan oleh Pengadilan Agama selanjutnya didaftarkan ke Kantor Catatan Sipil.
2. Kedua, Pengadilan Agama dalam hal pengangkatan anak sangat berwenang untuk memberikan ketetapan berupa Penetapan Pengadilan yang dimohonkan oleh Pegawai Negeri Sipil muslim yang ingin melakukan pengangkatan anak untuk kepentingan daftar gaji sesuai dengan yang diinginkan Undang-undang Nomor 3 tahun 2006.
3. Ketiga, Akibat hukum dari surat penetapan Pengadilan Agama atas anak angkat bagi pegawai negeri sipil muslim adalah sahnya permohonan pengangkatan anak. Penetapan hakim atas permohonan anak angkat menimbulkan kewajiban orang tua guna menjamin terpenuhinya kewajiban orang tua angkat untuk memenuhi kewajibannya dan bagi kalangan pegawai negeri sipil adanya penetapan ini juga menjadi dasar untuk memperoleh sumber pembiayaan bagi kehidupan anak angkat dengan mana Surat Penetapan Pengadilan Agama tentang pengangkatan anak merupakan salah satu persyaratan yang harus dipenuhi dalam pengajuan

22 Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, (Yogyakarta: Liberty, 1988), hlm. 36-37.

23 Maya Sari, "Pengaruh Surat Penetapan Pengadilan...", hlm. 10.

usulan untuk mendaftarkan anak angkat dalam daftar gaji pegawai negeri sipil muslim tanpa harus melalui Pengadilan Negeri lagi.

Dengan demikian, dari penjelasan Maya Sari di atas, dapat dipahami bahwa dengan dikeluarkannya Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil akan sangat memungkinkan terjadinya pergeseran orientasi pengangkatan anak oleh Pegawai Negeri Sipil yakni dalam rangka untuk mendapatkan tunjangan anak. Terlepas dari berbagai macam alasan tertulis yang bersifat formal sebagaimana yang disampaikan dalam surat permohonan pengangkatan anak oleh para pegawai negeri sipil di Lombok Tengah, khususnya ke Pengadilan Agama Praya, kiranya besar kemungkinan para pegawai negeri sipil yang mengajukan permohonan pengangkatan anak untuk mendapatkan Surat Penetapan dari Pengadilan Agama untuk memperoleh tunjangan anak dalam daftar gaji. Selain itu, dari adanya fakta bahwa calon anak angkat semuanya masih memiliki hubungan kekeluargaan dengan calon orang tua angkat yang bersangkutan, entah cucu (anaknya anak PNS calon orang tua angkat) atau keponakan (anak saudara PNS calon orang tua angkat).

Dengan demikian, orientasi pelaksanaan adopsi atau pengangkatan anak yang dilakukan oleh para pegawai negeri sipil di Lombok Tengah tidak hanya dilakukan demi kesejahteraan calon anak angkat, melainkan juga demi calon orangtua angkat supaya mendapatkan tunjangan anak dalam daftar gaji. Namun demikian, meskipun telah terjadi pergeseran orientasi pengangkatan anak oleh pegawai negeri sipil, namun hal ini dapat dibenarkan secara legal-formal. Sebab, menurut Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil Pasal 16 ayat 2 yang memuat tunjangan anak, yaitu bahwa “Yang dimaksud dengan tunjangan anak adalah tunjangan yang diberikan kepada pegawai negeri yang mempunyai anak (anak kandung, anak tiri dan anak angkat) dengan ketentuan: belum melampaui batas usia 21 tahun; tidak atau belum pernah menikah; tidak mempunyai penghasilan sendiri; besarnya tunjangan anak adalah 2 % per anak dari gaji pokok; batas usia anak seperti tersebut diatas dapat diperpanjang dari usia 21 tahun sampai usia 25 tahun, apabila anak tersebut masih bersekolah.”²⁴

Implikasi Hukum terhadap Pergeseran Orientasi Adopsi Anak yang Dilakukan oleh Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Kabupaten Lombok Tengah

Jika pada analisis sebelumnya di atas ditegaskan bahwa orientasi pelaksanaan adopsi atau pengangkatan anak yang dilakukan oleh para pegawai negeri sipil di

²⁴ Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil

Lombok Tengah tidak hanya dilakukan demi kesejahteraan calon anak angkat, melainkan juga demi calon orangtua angkat supaya mendapatkan tunjangan anak dalam daftar gaji, juga hal ini dibenarkan secara legal-formal menurut Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil Pasal 16 ayat 2, maka pada bagian ini akan peneliti fokuskan pada implikasi hukum pengangkatan anak yang masih tergolong keluarga, atau bahkan masih merupakan ahli waris misalnya cucu atau keponakan sendiri seperti pada empat kasus yang peneliti jadikan obyek penelitian ini. Analisis implikasi hukum pengangkatan anak dari sisi ini jelas sangat urgen, sebab jika dilihat secara sekilas akan tampak terjadi dualis hukum yang menyangkut hukum waris dan wasiat wajibah terhadap anak angkat.

Selanjutnya, untuk memudahkan analisis tentang implikasi hukum terhadap Pergeseran Orientasi Adopsi Anak yang Dilakukan oleh Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Kabupaten Lombok Tengah, peneliti mengambil satu sampel kasus pengangkatan anak dimana calon anak angkat tidak lain merupakan cucu calon orang tua angkat. Misalnya Penetapan Pengadilan Agama di Lombok Tengah Nomor 0403/Pdt.P/2014/PA.PRA. Penetapan ini adalah penetapan Pengadilan Agama Praya (tingkat pertama) dalam perkara pengangkatan anak yang dimohonkan oleh Pemohon I atas nama Baiq Haryani binti Lalu Moh. Sidik, umur 47 tahun, agama Islam, pendidikan S1, pekerjaan PNS (Guru SDN Bagek Polak), bertempat tinggal di Dusun Tenaru, Desa Darek, Kecamatan Praya Barat Daya, Kabupaten Lombok Tengah, selanjutnya disebut sebagai Pemohon I; dan Pemohon II atas nama Lalu Samidah bin Mamiq Lusin, umur 65 tahun, agama Islam, pekerjaan Wiraswasta, pekerjaan PNS, bertempat tinggal di Dusun Tenaru, Desa Darek, Kecamatan Praya Barat Daya, Kabupaten Lombok Tengah, selanjutnya disebut sebagai Pemohon II;

Berdasarkan Duduk Perkara yang termuat dalam penetapan tersebut diketahui bahwa Pemohon telah mengajukan perkaranya tertanggal 23 September 2014 yang telah terdaftar di Kepaniteraan Pengadilan Agama Praya Nomor: 0403/Pdt.P/2014/PA.PRA tanggal 23 September 2014 mengemukakan hal-hal yang pada pokoknya sebagai berikut: Bahwa Pemohon bermaksud mengangkat seorang anak yang bernama Letra Junita Ningrum binti Sutrisna Ramdani (Perempuan) umur dua puluh tujuh (27) bulan dengan alasan mengajukan permohonan pengangkatan anak, antara lain bahwa pemohon I telah melangsungkan pernikahan pada tanggal 16 Nopember 1997 dengan Pemohon II menurut agama Islam di hadapan Pegawai Pencatat Nikah Kantor Urusan Agama Kecamatan Praya Barat Daya di Desa Darek, Kecamatan Praya Barat Daya, Kabupaten Lombok Tengah, sebagaimana Kutipan Akta Nikah

Nomor: 158.01.IX.2006; Pemohon pernah menikah dengan laki-laki lain dan telah dikaruniai tiga (3) orang anak, dua orang telah berkeluarga, satu orang sudah, satu orang masih mengikuti mengikuti pendidikan di Universitas Yogyakarta dan selama pernikahan Pemohon I dan II tidak dikaruniai anak, sehingga para Pemohon merasa kesepian dan membutuhkan kehadiran seorang anak; Pemohon I dan II telah hidup rukun sebagaimana layaknya suami dan isteri dan tidak pernah ada masalah serta anak yang diangkat para Pemohon angkat sejak lahir telah dipelihara oleh Pemohon; Adapun orang tua kandung calon anak angkat tidak mampu untuk merawat dan mendidik anak tersebut; Selain itu, orangtua kandung calon anak angkat tidak keberatan dan setuju Pemohon mengambil anak tersebut sebagai anak angkat demi kepentingan pemeliharaan dan pendidikan yang baik. Pemohon, selain sebagai PNS juga memiliki penghasilan lain sehingga mampu untuk mengurus anak tersebut dan keperluan pendidikannya. Alasan utama Pemohon mengangkat 1 orang anak tersebut adalah untuk terpeliharanya kehidupan, kesejahteraan dan pendidikan anak tersebut dan Pemohon memiliki penghasilan yang cukup untuk merawat anak tersebut.

Atas dasar alasan atau dalil-dalil sebagaimana sudah ditegaskan di atas, maka Pemohon memohon kepada Ketua Pengadilan Agama/Majelis Hakim kiranya dapat mempertimbangkan permohonan Pemohon tersebut dengan memberikan putusan primaer: 1) Mengabulkan permohonan Pemohon; 2) Menyatakan sah pengangkatan anak yang dilakukan oleh Pemohon I (Baiq Haryani binti Lalu Muh. Sidik) dan Pemohon II (Lalu Samidah bin Mamiq Lusin) Desa Darek, Kecamatan Praya Barat Daya, Kabupaten Lombok Tengah terhadap anak yang bernama Letra Junita Ningrum binti Sutrisna Ramdani (perempuan, umur dua puluh tujuh bulan; 3) Membebankan biaya perkara kepada Pemohon sesuai hukum yang berlaku.

Disamping hal di atas dalam duduk perkara ini juga disebutkan bahwa pada hari sidang yang telah ditetapkan, para pemohon telah menghadap sendiri di persidangan dan Majelis Hakim telah memberikan nasehat dan penjelasan sedemikian rupa kepada para pemohon tentang pengertian dan akibat-akibat hukum pengangkatan anak, menurut hukum Islam serta besarnya tanggung jawab orang tua angkat terhadap anak angkatnya, mengingat anak yang diangkat tersebut masih CUCUPemohon I dan Pemohon II sendiri yang jika ada suatu hal Pemohon ikut bertanggung jawab, akan tetapi Pemohon tetap pada maksudnya.

Selanjutnya dibacakan surat permohonan para pemohon yang isinya tetap dipertahankan oleh para pemohon, bahwa: Untuk meneguhkan dalil-dalil permohonannya, Pemohon I dan II mengajukan alat-alat bukti surat berupa: 1) Fotocopy Kartu Tanda Penduduk (KTP) atas nama Pemohon I NIK 52.02.05.7114.7011.7000.3 yang dikeluarkan oleh Kantor Camat Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah

tanggal 06 Juli 2012, yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.1.; 2) Foto Copy, Kartu Tanda Penduduk (KTP) atas nama Pemohon II NIK 52.02.11.0107490104 yang dikeluarkan oleh Kantor Camat Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah tanggal 17 Maret 2012, yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.2; 3) Foto Copy Kutipan Akta Nikah atas anama Pemohon I dan II Nomor: 158/01/IX/2006 yang dikeluarkan oleh Kantor Urusan Agama Kecamatan Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.3; 4) Foto Copy Kartu Keluarga atas nama Lalu Samidah Nomor 5202110902081747 tanggal 04 Januari 2014 yang dikeluarkan oleh Kantor Catatan Sipil dan Kependudukan Kabupaten Lombok Tengah, yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.4; 5) Foto Copy Kartu Tanda Penduduk (KTP) atas nama Baiq Tri Marlinda (Ibu Anak yang diangkat) NIK 5202117008940001 yang dikeluarkan oleh Kantor Camat Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah tanggal 02 Juli 2012, yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.4; 6) Kartu Tanda Penduduk (KTP) atas nama Sutrisna Ramdani (Ayah Anak yang diangkat) NIK 5202012303930001 yang dikeluarkan oleh Kantor Camat Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah tanggal 04 Juli 2012, yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.5; 7) Foto Copy Kutipan Akta Nikah atas nama Sutrisna Ramdani danBaiq Tri Marlinda Nomor: 34/34/I/2013 yang dikeluarkan oleh Kantor Urusan Agama Kecamatan Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah tanggal 20 Desember 2011 dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.6; 8) Foto Copy Akte Kelahiran atas nama Letra Junita Ningrum Nomor 5202115006120002, tanggal 24 Januari 2014 yang dikeluarkan oleh Kantor Catatan Sipil dan Kependudukan Kabupaten Lombok Tengah, yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.6; 9) Kartu Keluarga atas nama Sutrisna Ramdani Nomor 5202113005130002 tanggal 10 Januari 2014 yang dikeluarkan oleh Kepala Dinas Catatan Sipil dan Kependudukan Kabupaten Lombok Tengah yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.9; 10) Foto Copy Surat kenaikan Pangkat Pemohon I tertanggal 21 Desember 2011, yang dikeluarkan oleh Gubernur Nusa Tenggara Barat, Kota Mataram, telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi kode tanda bukti P.10; 11) Surat Petikan pembayaran Gaji atas nama Baiq Haryani (Pemohon

I) tanggal 15 September 2014 yang dikeluarkan oleh Kepala UPT Dinas Pendidikan Pemuda dan Olahraga, Kecamatan Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah yang telah bermaterai cukup, dan telah dicocokkan dengan aslinya dan ternyata cocok, selanjutnya diberi tanda P.11; dan 12) Surat Keterangan Penghasilan Pemohon II Nomor 145/214/D.D/2014, tanggal 04 September 2014, yang dikeluarkan oleh Kepala Desa Mangkung, Kecamatan Praya Barat Daya Kabupaten Lombok Tengah, selanjutnya diberi tanda bukti P.12.

Selain bukti-bukti surat tersebut para pemohon juga mengajukan 2 orang saksi, yaitu saksi pertama bernama Lalu Arifin Supandi bin Panun, umur 44 tahun, agama Islam, pekerjaan Dagang, bertempat tinggal di Lingkungan Prapen, Kelurahan Prapen, Kecamatan Praya, Kabupaten Lombok Tengah, dan Lalu Ramdani Hidayat bin Lalu Samidah, umur 33 tahun, agama Islam, pekerjaan Honorer pada Kantor Desa Darek, Bertempat tinggal di Dusun Bual, Desa Darek, Kecamatan Praya Barat Daya, Kabupaten Lombok Tengah. Di bawah sumpahnya, kedua saksi memberikan keterangan bahwa pada pokoknya sebagai berikut: 1) Saksi kenal dengan Pemohon I Baiq Haryani dan Pemohon II bernama Lalu Samidah; 2) saksi tahu Pemohon I dan II adalah suami isteri; 3) Pemohon I dan II telah dikarunia tiga (3) orang anak, akan tetapi 2 orang anak telah menikah dan yang 1 orang anak masih mengikuti pendidikan; 4) saksi kenal dengan Pemohon I dan II dari sejak pernikahan orang tua anak yang akan diangkat; 5) Saksi kenal dengan anak yang akan diangkat oleh Pemohon I dan II bernama Letra Junita Ningrum; 6) Saksi tahu tujuan Pemohon I dan II datang ke Pengadilan Agama yaitu para Pemohon mau mengangkat anak; 7) Bahwa anak yang mau diangkat oleh para pemohon adalah cucunya Anak dari Baiq Marlinda; Para pemohon adalah orang yang cukup mampu apabila mengangkat anak; 8) sepengetahuan saksi pekerjaan Pemohon I adalah PNS (guru SD); 9) Saksi tidak tahu jumlah gaji Pemohon; 10) Para pemohon mampu untuk memenuhi segala kebutuhan anak-anaknya termasuk anak yang akan diangkat Para Pemohon; 11) Para pemohon meruapakan orang yang baik di kalangan masyarakat dan keluarga; 12) Tidak ada yang merasa keberatan dari Pihak Para Pemohon apabila mengangkat anak; 13) Sebab orang tua anak yang diangkat mau menyerahkan anaknya untuk diambil menjadi anak angkat oleh Para Pemohon karena orang tua anak yang diangkat belum mempunyai pekerjaan tetap dan yakin anaknya lebih terjamin kehidupannya terutama pendidikannya bila diangkat oleh Para Pemohon.

Selain itu, Pemohon juga menghadirkan orang tua dari anak Letra Junita Ningrum dan memberi keterangan bahwa dirinya kurang mampu untuk memelihara dan merawat anak karena ayah dari calon anak yang diangkat tidak memiliki pekerjaan tetap sementara Ibu kandung dan Bapak Kandung anak yang diangkat kurang mampu

memenuhi kebutuhan anak terutama biaya pendidikannya, dan karena itu bersedia menyerahkan anaknya kepada Pemohon I dan Pemohon II karena ia percaya para pemohon akan mampu untuk memelihara dan merawat anaknya layaknya anak kandung sendiri dan tidak memutuskan hubungan dengan bapak dan ibu kandung si anak; serta Pemohon tidak mengajukan sesuatu apapun kecuali mohon penetapan.

Sebagai pertimbangan hukum, maka sesuai fakta persidangan bahwa pada hari sidang yang telah ditentukan para pemohon telah hadir di persidangan dan pada pokoknya para pemohon memohon agar Pengadilan Agama memberikan penetapan tentang pengangkatan anak untuk mendapatkan kepastian hukum sahnya pengangkatan anak yang dilakukan Pemohon I dan Pemohon II berdasarkan hukum Islam terhadap seorang anak perempuan bernama Letra Junita Ningrum, perempuan, umur dua puluh tujuh bulan.

Berdasarkan ketentuan penjelasan Pasal 49 huruf (a) angka 20 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama bahwa Peradilan Agama berwenang mengadili dan menyelesaikan perkara tentang penetapan asal usul anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam; Selain itu, untuk menguatkan dalil permohonannya, Pemohon pun telah mengajukan 12 alat-alat bukti surat (P.1 sampai P.12) maupun saksi-saksi, dan Majelis Hakim mendapatkan fakta-fakta yang semuanya bersetujuan dan cocok sebagaimana alat-alat bukti dan saksi yang disampaikan itu, maka dengan demikian, berdasarkan fakta-fakta hukum tersebut di atas Majelis Hakim berpendapat bahwa oleh karena orang tua kandung dari anak bernama Letra Junita Ningrum, perempuan, umur dua puluh tujuh bulan, tidak mempunyai pekerjaan tetap, maka secara psikologis maupun secara ekonomi anak tersebut membutuhkan biaya hidup, biaya pendidikan yang lebih layak, dan akrena alasan tersebut orang tuan anak secara sukarela menyerahkan anaknya untuk diangkat dan dirawat oleh orang lain yaitu Pemohon I dan Pemohon II.

Berdasarkan fakta-fakta hukum yang terungkap itu pula Majelis Hakim berpendapat bahwa Pemohon I dan Pemohon II mampu memelihara anak tersebut karena para Pemohon berpenghasilan lebih dari cukup. Selain itu, anak yang akan diangkat tidak lain adalah cucu dari Para Pemohon sendiri. Lagipula orang tua kandung dari anak tersebut (Sutrisna Ramdani dan Baiq Tri Marlinda) tidak keberatan jika beralih pemeliharaannya dari orang tua kandungnya kepada para Pemohon.

Menurut aturan dalam Pasal 171 huruf (h) Kompilasi Hukum Islam bahwa yang dimaksud anak angkat adalah anak yang dalam pemeliharaannya untuk hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih tanggungjawabnya dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan Penetapan Pengadilan Agama.

Berdasarkan Pasal tersebut di atas, Majlis bahwa permohonan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam bukan berarti adopsi karena tidak merubah status nasab anak, yang terjadi adalah peralihan tanggung jawab pemeliharaan, pendidikan dan sebagainya dari orang tua asal kepada orang tua angkat. Begitu juga pengangkatan anak dalam pandangan hukum Islam tidak memutus hubungan darah antara anak dengan orang tua asalnya, sehingga jika anak angkat perempuan kelak jika hendak menikah maka yang menjadi wali nikahnya adalah bapak asalnya. Maka Majelis sependapat dengan doktrin fiqh Islam yang termuat dalam kitab “al-fiqh al-Islamy wa adillatuhu” dan diambil alih menjadi pertimbangan Majelis yang Artinya: “*Barang siapa yang mengangkat anak baik anak laqith maupun anak yang majhul nasabnya dengan tidak bermaksud menjadikan anak asalnya, maka anak tersebut bukan menjadi anak hakiki (anak asal), sehingga tidak berlaku hukum waris dan muhrim, akan tetapi Islam tidak melarang (bahkan menganjurkan) agar punya kepedulian terhadap pemeliharaan dan pendidikan anak laqith*”;

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut diatas dan dihubungkan dengan peraturan perundang-undangan hukum yang berlaku serta didasarkan pula dengan doktrin fiqh Islam, maka Majelis berpendapat bahwa cukup beralasan jikalau anak bernama Letra Junita Ningrum, perempuan, umur dua puluh tujuh bulan beralih pemeliharaannya dari orang tua kandungnya kepada Pemohon I dan Pemohon II sehingga dengan pertimbangan tersebut pula patut kiranya permohonan Pemohon I dan Pemohon II untuk mengangkat Letra Junita Ningrum, perempuan, umur dua puluh tujuh bulan dapat dikabulkan;

Berdasarkan pasal 89 ayat (1) Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989, yang telah diubah dan ditambah dengan Undang-undang Nomor 3 tahun 2006 serta perubahan kedua dengan Undang-undang Nomor 50 tahun 2009, biaya perkara dibebankan kepada Pemohon I dan Pemohon II;

Mengingat segala peraturan perundang-undangan yang berlaku dan hukum Islam yang bersangkutan, maka Majelis menetapkan: 1) Mengabulkan permohonan Pemohon I dan Pemohon II; 2) Menyatakan sah pengangkatan anak yang dilakukan oleh Pemohon I (Baiq Haryani binti Lalu Moh. Sidik) dan Pemohon II (Sri Lalu Samidah bin Mamiq Lusin) beralamat di Dusun Tenaru, Desa Darek, Kecamatan Praya Barat Daya, Kabupaten Lombok Tengah terhadap anak yang bernama Letra Junita Ningrum, perempuan, umur dua puluh tujuh bulan; 3) Membebankan kepada Pemohon untuk membayar biaya perkara sebesar Rp. 251.000,- (dua ratus lima puluh satu ribu rupiah);

1. Dasar dan Implikasi Hukum Pengangkatan Cucu sebagai Anak Angkat

Jika melihat pada temuan penelitian bahwa Letra Junita Ningrum, perempuan, umur dua puluh tujuh bulan, anak dari pasangan suami isteri bernama Sutrisna Ramdani dan Baiq Tri Marlinda, yang dalam penetapan Pengadilan Agama di atas diangkat oleh para pemohon sebagai anak angkat, adalah cucu mereka sendiri (para pemohon). Oleh karena itu, bagaimana implikasi hukum pengangkatan cucu yang notabene merupakan anak dari anak kandung pemohon sendiri?

Dalam analisis Hotnidah Nasution²⁵, berdasarkan pasal 2 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 tentang Persyaratan Pengangkatan Anak menyebutkan bahwa prinsip pengangkatan anak meliputi: (1) Pengangkatan anak hanya dapat dilakukan untuk kepentingan terbaik bagi anak serta dilakukan berdasarkan adat kebiasaan setempat dan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku. (2) Pengangkatan anak tidak memutuskan hubungan darah antara anak yang diangkat dengan orang tua kandungnya. (3) Calon orang tua angkat harus seagama dengan agama yang dianut oleh calon anak angkat. (4) Dalam hal asal usul anak tidak diketahui maka agama anak disesuaikan dengan agama mayoritas penduduk tempat ditemukannya anak tersebut. (4) Pengangkatan anak warga negara Indonesia oleh warga negara asing hanya dapat dilakukan sebagai upaya terakhir. Selanjutnya dalam ayat 2 dari pasal tersebut disebutkan bahwa “Selain prinsip sebagaimana dimaksud pada ayat (1) orang tua angkat wajib memberitahukan kepada anak angkatnya mengenai asal usulnya dan orang tua kandungnya dengan memperhatikan kesiapan mental anak”.

Senada dengan itu, selanjutnya, pasal 4 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 menyatakan bahwa syarat material calon anak yang dapat diangkat meliputi: *pertama*, anak yang belum berusia 18 tahun akan tetapi dalam pasal 6 terkait dengan usia ini dibagi dalam 3 kategori yang meliputi: (1) Anak belum berusia 6 tahun merupakan prioritas utama, yaitu anak yang mengalami keterlantaran, baik anak yang berada dalam situasi mendesak maupun anak yang memerlukan perlindungan khusus. (2) Anak berusia 6 tahun sampai dengan belum berusia 12 tahun sepanjang ada alasan mendesak berdasarkan laporan sosial yaitu anak terlantar yang berada dalam situasi darurat. (3) Anak berusia 12 tahun sampai dengan belum berusia 18 tahun yaitu anak terlantar yang memerlukan perlindungan khusus. *Kedua*, merupakan anak terlantar atau diterlantarkan. *Ketiga*, berada dalam asuhan keluarga atau dalam Lembaga Pengasuhan Anak. *Keempat*, memerlukan perlindungan khusus.

²⁵ Hotnidah Nasution, “Penetapan Cucu sebagai Anak Angkat dan Implikasinya Terhadap Masalah Waris, *Abkam*, Vol. XIV, No. 1, Januari 2014, hlm. 76-77.

Selanjutnya dalam pasal 5 dari peraturan tersebut disebutkan bahwa permohonan pengangkatan anak harus melampirkan persyaratan administratif calon anak angkat yang meliputi: (1) Copy KTP orang tua kandung/wali yang sah/kerabat calon anak angkat, (2) Copy kartu keluarga orang tua calon anak angkat, dan (3) Kutipan akta kelahiran calon anak angkat.

Terkait dengan calon orang tua angkat dalam pasal 7 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 disyaratkan: (1) Sehat jasmani dan rohani, (2) Berumur paling rendah 30 tahun dan paling tinggi 55 tahun,²⁶ (3) Beragama sama dengan agama calon anak angkat, (4) Berkelakuan baik dan tidak pernah dihukum karena melakukan tindak kejahatan, (5) Berstatus menikah secara sah paling singkat 5 tahun, (6) Tidak merupakan pasangan sejenis, (7) Tidak atau belum mempunyai anak atau hanya memiliki satu orang anak, (8) Dalam keadaan mampu secara ekonomi dan sosial, (9) Memperoleh persetujuan anak²⁷ dan izin tertulis dari orang tua atau wali anak, (10) Membuat pernyataan tertulis bahwa pengangkatan anak adalah demi kepentingan terbaik bagi anak serta kesejahteraan dan perlindungan anak, (11) Adanya laporan sosial dari pekerja sosial setempat, (12) Telah mengasuh calon anak angkat paling singkat 6 bulan sejak izin pengasuhan diberikan, dan (13) Memperoleh izin Menteri atau Kepala Instansi Sosial Propinsi.

Jika melihat Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia di atas, maka, menurut Hotnidah Nasution, tidak ada halangan bagi seorang kakek dan nenek untuk mengangkat cucu kandungnya sebagai anak angkat.²⁸ Merujuk pada peraturan di atas, pengangkatan anak oleh para pihak dalam penetapan ini tidak bertentangan dengan peraturan tersebut karena baik kakek dan nenek sebagai orang tua angkat dan cucu sebagai anak angkat sama-sama beragama Islam, umur anak angkat belum mencapai usia 18 tahun (Letra Junita Ningrum baru berumur 27 bulan yang berdasarkan pasal 4 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009: “Anak belum berusia 6 tahun merupakan prioritas utama,..”) dan umur orang tua angkat belum mencapai 55 tahun.

Hanya saja dalam peraturan di atas disebutkan bahwa pengangkatan anak dilakukan bagi keluarga yang tidak memiliki anak atau hanya memiliki satu anak saja, tetapi pada penetapan di atas pada faktanya disebutkan bahwa para pihak telah memiliki tiga (3) orang anak, dua dari mereka telah berkeluarga, satu orang sudah dewasa tapi belum menikah dan saat ini masih mengikuti pendidikan

26 Umur calon orang tua angkat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf b yaitu perhitungan umur calon orang tua angkat pada saat mengajukan permohonan pengangkatan anak.

27 Persetujuan tertulis dari calon anak angkat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf i disesuaikan dengan tingkat kematangan jiwa dari calon anak angkat

28 Hotnidah Nasution, “Penetapan Cucu ...,” hlm. 76-77.

di Universitas Yogyakarta dan selama pernikahan Pemohon I dan II tidak dikaruniai anak, sehingga para Pemohon merasa kesepian dan membutuhkan kehadiran seorang anak. Dengan kata lain, para Pemohon tidak memiliki anak yang tinggal bersama mereka saat ini dan menjadi tanggungjawab mereka. Hal itu dimungkinkan dan Majelis Hakim berpendapat tidak menyalahi aturan pasal 7 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 huruf g yang berbunyi “Tidak atau belum mempunyai anak atau hanya memiliki satu orang anak” karena bisa jadi para pihak disamakan pada saat pengangkatan anak hanya memiliki satu anak karena pada faktanya disebutkan para pihak tidak memiliki anak yang menjadi tanggung jawab mereka karena tiga anak telah beranjak dewasa.

Dalam penetapan tersebut tidak disebutkan berapa usia 3 anak tersebut, padahal seperti dimaklumi bahwa usia dewasa menurut peraturan yang ada juga masih berbeda-beda. Burgelijk Wetboek (BW) misalnya menganggap seseorang dewasa kalau telah berusia genap 21 tahun atau sudah menikah, hukum Islam umur 15 tahun atau sudah mimpi basah bagi laki-laki dan menstruasi bagi perempuan, UU Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menyebutkan 18 tahun, UU Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik menyebutkan 17 tahun atau sudah/pernah kawin, UU nomor 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan Umum menetapkan 17 tahun atau sudah/pernah kawin, UU Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak menetapkan 18 tahun dan UU Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak menetapkan 21 tahun.

Undang-undang secara umum mengatur usia dewasa 21 tahun sedangkan undang-undang yang lebih khusus mengatur usia dewasa di bawah usia 21 tahun. Oleh karena itu Mahkamah Agung menyepakati usia dewasa masing-masing diberlakukan undang-undang yang secara khusus maupun secara umum mengatur tentang usia dewasa tersebut tergantung dalam bentuk apa dan bagaimana kasusnya sesuai dengan pengertian dewasa yang diatur dalam masing-masing undang-undang sektoral dimaksud.²⁹

2. Kewajiban Kakek dan Nenek kepada Cucu

Dalam penetapan di atas disebutkan alasan para pemohon (kakek dan nenek) untuk mengangkat calon anak angkat (cucu) untuk menjadi anak angkat adalah demi kelangsungan pendidikan dan kesejahteraan anak angkat (cucu) karena kedua orang tua kandung si cucu calon anak angkat tidak mampu untuk merawat dan mendidik anak tersebut. Selain itu, orangtua kandung calon anak angkat tidak keberatan dan

²⁹ Atja Sondjaj, “Beberapa Permasalahan Hukum”, dalam <http://www.mahkamahagung.go.id>, diunduh pada tanggal 7 Agustus 2015.

setuju Pemohon mengambil anak tersebut sebagai anak angkat demi kepentingan pemeliharaan dan pendidikan yang baik.

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa tidak ada halangan bagi kakek dan nenek untuk mengangkat cucunya sebagai anak angkat sepanjang pengangkatan itu dilakukan menurut peraturan yang berlaku. Salah satu prinsip pengangkatan anak adalah untuk kepentingan terbaik bagi anak³⁰. Hal ini terkait dengan tanggung jawab nafkah demi keberlangsungan kesejahteraan anak. Fakta dalam kasus ini adalah kakek dan nenek dari pihak ayah merupakan orang yang ingin mengangkatnya sebagai anak. Maka tentunya perlu dikaji apakah kakek dan nenek dari pihak ayah yang mampu secara ekonomi bertanggung jawab terhadap nafkah cucu tanpa harus mengangkatnya sebagai anak angkat.

Jika ayah masih mampu bekerja dan termasuk kaya, menurut mayoritas ulama, maka ia sendiri berkewajiban menanggung nafkah anak-anaknya tanpa dibantu oleh orang lain berdasarkan firman Allah Swt. yang artinya ”....dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang laik... (Q.s. al-Baqarah [2]: 233)”.³¹

Adapun jika ayah sudah tidak ada atau ada tetapi miskin, lemah atau tidak mampu bekerja, sakit, sudah lanjut usia atau sejenisnya maka menurut pendapat Hanafiyah tanggung jawab nafkahnya dilimpahkan kepada keluarga jalur ke atas yang masih ada, baik laki-laki maupun perempuan jika mampu. Artinya, kakek berkewajiban memberi nafkah kepada cucunya jika ia mampu atau ibu terhadap anaknya jika ia mampu.

Kewajiban kakek dan ibu memberi nafkah kepada cucu sesuai bagian warisan mereka. Artinya bagian ibu 1/3 dan bagian kakek 2/3. Jika misalnya si cucu memiliki dua orang nenek yaitu ibunya ibu dan ibunya ayah maka kedua nenek tersebut bagiannya 1/6 sedangkan untuk kakek sesuai dengan bagian warisannya. Berbeda dengan Imām Mālik, menurutnya nafkah anak yang wajib hanyalah anak yang langsung saja, anaknya anak (cucu) tidak termasuk di dalamnya. Pendapatnya ini didasarkan pada zahir Q.s. al-Baqarah [2]: 233 yaitu³²

”Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut...”

³⁰ Pasal 2 ayat 1 Peraturan Menteri Sosial Republik Indonesia Nomor 110/Huk/2009 tentang Persyaratan Pengangkatan Anak, Pasal 39 ayat (1), (2) dan ayat (3) UU No. 23 Tahun 2002.

³¹ Wahbah al-Zuhaylī, “Al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu”, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Gema Insani, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), hlm. 140.

³² *Ibid.*, hlm. 137.

Ulama Syâfi'iyyah berpendapat jika anak tidak memiliki ayah atau ada tetapi lemah dan tidak mampu bekerja maka nafkah anak tersebut ditanggung oleh ibunya. Hal ini didasarkan pada firman Allah Swt. dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 233 yang artinya “...*janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya...*”. Jika nafkah anak itu wajib atas ayah secara zahir maka nafkah itu wajib juga atas ibu dan ia juga wajib memberi nafkah untuk cucu karena nenek itu hukumnya seperti ibu sedangkan kakek sama seperti ayah dalam hal mengurus anak. Dalam pendapat yang lebih sahih dinyatakan bahwa jika masih ada ibu dan kakek dari pihak ayah maka nafkahnya ditanggung oleh kakek. Jika kakek dan nenek si anak masih lengkap maka nafkahnya ditanggung oleh yang paling dekat.³³

Ulama Hanâbilah berpendapat bahwa jika si anak sudah tidak memiliki ayah maka nafkahnya wajib ditanggung oleh setiap ahli waris sesuai dengan kadar bagian warisan masing-masing. Artinya urutan tanggungan nafkah si anak disesuaikan dengan urutan waris. Misalnya jika si anak hanya memiliki ibu dan kakek maka ibu memberinya 1/3 nafkah sedangkan kakek memberinya 2/3 nafkah karena keduanya termasuk ahli waris. Jika si anak hanya memiliki seorang nenek dan saudara laki-laki maka tanggungan nafkah nenek 1/6 dan sisanya ditanggung oleh saudara lelaki karena dalam konteks waris nenek mendapat 1/6 maka dalam nafkah pun ia menanggung 1/6 dan saudara laki-laki dalam waris mendapat asabat atau sisa maka dalam nafkah ia menanggung sisanya. Jika si anak hanya memiliki kakek dan nenek dari ibu maka nafkahnya ditanggung oleh nenek karena dia adalah yang termasuk ahli waris. Apabila si anak hanya memiliki saudara laki-laki dan kakek maka keduanya menanggung nafkah dengan kadar yang sama banyaknya.³⁴

Dari penjelasan di atas dipahami bahwa tanpa dengan pengangkatan anak pun sebagian ulama berpendapat bahwa para pihak dalam penetapan di atas berkewajiban untuk memberi nafkah kepada cucu mereka (yang akan diangkat) karena pada faktanya ayah dan ibunya tidak mampu untuk membiayai anak mereka.

3. Hak Waris Cucu sebagai Anak Angkat dari Orang Tua Angkat (Kakek dan Neneknya)

Perbuatan mengangkat anak bukanlah suatu perbuatan hukum yang bisa terjadi pada suatu saat seperti halnya dengan penyerahan suatu barang, melainkan merupakan suatu rangkaian kejadian hubungan kekeluargaan yang menunjukkan adanya kesungguhan cinta kasih, kerelaan dan kesadaran yang penuh akan segala akibat selanjutnya dari pengangkatan tersebut bagi semua pihak. Dalam Staatsblad 1917 disebutkan bahwa akibat hukum dari pengangkatan anak adalah anak tersebut

33 *Ibid.*, hlm. 79 dan 137.

34 *Ibid.*

secara hukum memperoleh nama dari bapak angkat, dijadikan sebagai anak yang dilahirkan dari perkawinan orang tua angkat dan menjadi ahli waris orang tua angkat. Dengan demikian, anak angkat berhak mewarisi harta orang tua angkatnya dengan bagian yang sama besarnya dengan anak yang sah.³⁵

Hal ini berbeda dengan apa yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam dimana pengangkatan anak dapat menimbulkan akibat hukum untuk saling mendapatkan bagian harta warisan antara anak angkat dan orang tua angkat tetapi tidak seperti anak kandung. Mereka mendapatkan warisan dengan jalan *wasiat wajibah*, yaitu walaupun secara *in concreto* tidak menerima wasiat namun secara yuridis dipandang telah menerima wasiat. Hak anak angkat/orang tua angkat untuk saling mendapatkan bagian harta warisan dengan jalan *wasiat wajibah* juga tertuang dalam pertimbangan hukum pengangkatan anak dari penetapan yang dijadikan sampel bahan penelitian ini misalnya:

“...selanjutnya yang harus diperhatikan sebagai akibat hukum pengangkatan anak tersebut antara lain: (1) Anak angkat tidak dapat menggunakan nama ayah angkatnya (Q.s. al-Ahzâb [33]: 5), (2) Antara anak angkat dan orang tua angkat dan saudara angkatnya tidak mempunyai hubungan darah, oleh karenanya diantara mereka harus menjaga ketentuan mahram dan hukum Islam, (3) Diantara mereka tidak saling mewarisi. Namun demikian, terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya, sedangkan terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya (Pasal 209 ayat (1) dan (2) Kompilasi Hukum Islam) dengan ketentuan tidak melebihi bagian ahli waris...”³⁶

Jika pertimbangan ini diperhatikan, maka menurut Hotnidah Nsution lebih lanjut, tampaknya Majelis Hakim yang memeriksa permohonan ini tidak mempertimbangkan siapa yang mengajukan permohonan pengangkatan anak dan siapa yang diangkat sebagai anak angkat sehingga membuat pertimbangan yang secara umum terkesan hanya meng-*copy paste* dari pertimbangan-pertimbangan permohonan pengangkatan anak sebelumnya.³⁷ Padahal, menurutnya, secara jelas dalam alasan para

35 Irma Devita Purnama Sari, *Kiat-Kiat Cerdas, Mudah dan Bijak Memahami Masalah Hukum Waris*, (Bandung: Kaifa, 2012), hlm. 121.

36 Dokumentasi Pertimbangan Hukum dalam Penetapan Pengadilan Agama di Lombok Tengah Nomor 164/Pdt.P/2013/PA.PRA, hlm. 4,dan 0403/Pdt.P/2014/PA.PRA, hlm. 5.

37 Ini merupakan salah satu ekses negatif SIADPA dimana hakim menggunakan template SIADPA untuk membuat pertimbangan hukum putusan, padahal Badilag telah mengimbau agar hakim tidak menggunakan template SIADPA untuk membuat pertimbangan hukum putusan. Lihat Majalah Peradilan Agama Edisi 1 Mei 2013, dalam www badilag.net, diunduh pada tanggal 9 Agustus 2015.

pemohon telah disebutkan bahwa calon anak angkat adalah cucu para pemohon dari anak kandung mereka. Fakta tersebut juga dikuatkan dari kesaksian para saksi yang menyebutkan bahwa calon anak angkat adalah cucu para pemohon.

Akibat dari tidak adanya perhatian siapa yang mengangkat dan siapa yang diangkat maka diantara pertimbangannya ada yang bertentangan dengan hukum Islam yaitu bahwa: "... antara anak angkat dengan orang tua angkat dan saudara angkatnya tidak mempunyai hubungan darah, oleh karenanya diantara mereka harus menjaga ketentuan mahram dan hukum Islam serta diantara mereka tidak saling mewarisi ...". Hal ini, dalam kasus ini, tidak berlaku karena antara calon orang tua angkat dan calon anak angkat mempunyai hubungan darah, karena itu mereka adalah mahram dan juga dalam waris kakek dan nenek ada kalanya bisa berkedudukan sebagai ahli waris dari cucu dalam kondisi ahli waris hanya terdiri atas istri, kakek dan nenek atau ahli waris dari cucu hanya istri, kakek, nenek dan saudara.

Secara umum antara anak angkat dan orang tua angkat menimbulkan akibat hukum saling mewarisi melalui *wasiat wajibah*. Argumentasi para pembuat draf Kompilasi Hukum Islam menerapkan aturan *wasiat wajibah* kepada pihak-pihak yang beradopsi adalah bahwa hubungan antara anak angkat dan orang tua angkat sedemikian dekat sehingga dapat ditafsirkan oleh pihak-pihak yang beradopsi sebagai sanak saudara dekat (*al-aqrabun*).³⁸

Seraya mengutip pendapat Suparman Usman, Hotnidah juga mendefinisikan *wasiat wajibah* sebagai wasiat yang pelaksanaannya tidak dipengaruhi atau tidak bergantung pada kemauan atau kehendakorang yang meninggal dunia. Wasiat ini tetap dilaksanakan baik diucapkan atau dikehendaki maupun tidak oleh orang yang meninggal dunia. Jadi pelaksanaan wasiat tersebut tidak memerlukan bukti bahwa wasiat tersebut diucapkan, dituliskan atau dikehendaki, tetapi pelaksanaannya didasarkan pada alasan-alasan hukum yang membenarkan bahwa wasiat tersebut harus dilaksanakan.³⁹

Para ahli hukum Islam berbeda pendapat dalam menetapkan hukum wasiat wajibah. Jumhur ulama berpendapat bahwa sifatnya hanya dianjurkan bukan wajib dengan tujuan untuk membantu meringankan yang bersangkutan dalam menghadapi kesulitan hidup. Hal ini berbeda dengan Ibn Hazm, Imâm Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr al-Thabarî dan Abû Bakr ibn 'Abd al-'Azîz yang berpendapat bahwa wasiat wajibah hukumnya wajib. Mereka mendasarkan pendapatnya pada Q.s. al-Baqarah [2]: 180. Menurut mereka perintah untuk berwasiat dalam ayat tersebut adalah untuk

38 Asep Saipudin Jahan dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Ekonomi*, (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 90.

39 Suparman Usman & Yusup Somawinata, *Fiqih Mawaris (Hukum Kewarisan Islam)*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 163. Baca juga, Hotnidah, "Penetapan Cucu..., hlm. 79.

para ahli waris yang terhalang mendapatkan warisan.⁴⁰ Menurut Ibn Hazm apabila tidak diadakan wasiat untuk kerabat dekat yang tidak mendapatkan warisan maka hakim harus bertindak sebagai pewaris, yakni memberikan sebagian warisan kepada kerabat yang tidak mendapat warisan sebagai suatu wasiat wajib untuk mereka.⁴¹

Dalam fikih mawaris selama ini lembaga *wasiat wajibah* diperuntukkan bagi cucu yang orang tuanya telah meninggal lebih dahulu dari pewaris⁴² dimana sebagian negara Islam telah memasukkannya dalam perundang-undangan, seperti Mesir, Maroko, Suriah dan Tunisia.⁴³ Berbeda dengan di Indonesia yang dalam kompilasi Hukum Islam cucu yang orang tuanya telah meninggal lebih dahulu dari pewaris ditampung oleh lembaga ahli waris pengganti.⁴⁴

Ketentuan *wasiat wajibah* ini diakui keberadaannya dalam hukum positif di Indonesia sebagaimana diatur dalam pasal 209 Kompilasi Hukum Islam yang berbunyi: (1) Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan Pasal 176 sampai dengan 193 tersebut di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat wajibah diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya. (2) Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya.

Berdasarkan bunyi pasal 209 Kompilasi Hukum Islam ayat 1 dan 2 di atas dapat dipahami bahwa *wasiat wajibah* yang dimaksud oleh KHI adalah wasiat yang diwajibkan berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan yang diperuntukkan bagi anak angkat atau sebaliknya orang tua angkatnya yang tidak diberi wasiat sebelumnya oleh orang tua angkat atau anak angkatnya dengan jumlah maksimal 1/3 dari harta peninggalan.⁴⁵ Artinya dalam Kompilasi Hukum Islam orang tua angkat secara otomatis dianggap telah meninggalkan wasiat (dan karena itu diberi nama *wasiat wajibah*) maksimal sebanyak 1/3 dari harta yang ditinggalkan untuk anak angkatnya atau sebaliknya anak angkat untuk orang tua angkatnya, dimana harta tersebut dalam sistem pembagiannya diberikan sebelum dilaksanakan pembagian warisan kepada para ahli warisnya (wasiat wajibah harus ditunaikan terlebih dahulu).

Diakuinya anak angkat/orang tua angkat untuk saling mendapatkan bagian harta warisan dari salah satu pihak dengan jalan *wasiat wajibah* dalam Kompilasi

40 Andi Syamsu Alam & Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 80.

41 Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), hlm. 149.

42 Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada , 2004), hlm. 331-332.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 Andi Syamsu Alam & Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak..*, hlm. 81.

Hukum Islam (KHI) merupakan salah satu corak lokal hukum kewarisan Islam di Indonesia.⁴⁶ Pemberian hak wasiat wajibah kepada anak/orang tua angkat oleh KHI dilakukan dengan mengadaptasi nilai hukum adat secara terbatas ke dalam hukum Islam karena beralihnya tanggung jawab orang tua asal kepada orang tua angkat mengenai pemeliharaan kehidupan sehari-hari dan biaya pendidikan berdasarkan putusan pengadilan seperti yang disebutkan dalam huruf (h) pasal 171 di ketentuan umum, yaitu “Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi *wasiat wajibah* sebanyak-banyaknya sepertiga harta warisan orang tua angkatnya.⁴⁷

Dengan demikian, pada kasus di atas ada wasiat atau tidak ada wasiat maka cucu (anak angkat) diberi *wasiat wajibah* sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya (kakek dan neneknya). Demikian juga sebaliknya, orang tua angkat (kakek dan neneknya) yang tidak menerima wasiat wajibah diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya (cucunya).

Oleh karena itu, dalam konteks ini, peneliti sepakat dengan pendapat Hotnidah bahwa mengingat anak dari orang tua angkat di sini berjumlah 3 orang dan faktanya 2 orang telah menikah termasuk ayah dari orang tua yang diangkat cucu dalam kasus ini tentunya perlu juga dipertimbangkan ke depannya bagaimana perasaan anak-anak lain yang berposisi sebagai ahli waris karena akan memperoleh bagian yang secara kuantitatif lebih sedikit dengan adanya wasiat wajibah kepada salah satu keponakan mereka. Selain itu juga perlu dipertimbangkan perasaan dari cucu-cucu yang lain jika salah satu dari cucu diberi harta dari peninggalan orang tua mereka (yang berposisi sebagai anak) atau dari kakek dan nenek mereka (yang berposisi sebagai cucu dari anak-anak yang lain). Oleh karena itu, berdasarkan kekhawatiran semacam ini, maka sebaiknya kakek dan nenek tidak perlu mengangkat cucu mereka menjadi anak angkat apalagi dalam fakta dia telah mempunyai beberapa anak karena hal ini dapat menimbulkan rasa ketidakadilan dan kecemburuan diantara anggota keluarga yang lain.

Jika memang kakek dan nenek adalah orang mampu maka alangkah bijaknya tanpa menjadikannya menjadi anak angkat tetapi dengan suka rela membantunya baik dari segi pemeliharaan kesejahteraan maupun pendidikannya. Dalam fikih, salah satu imam mazhab⁴⁸ berpendapat bahwa jika ayah sudah tidak ada atau ada tetapi miskin atau lemah dan tidak mampu untuk bekerja, sakit, sudah lanjut usia atau sejenisnya maka tanggung jawab nafkahnya dilimpahkan kepada keluarga jalur ke atas yang masih ada, baik laki-laki maupun perempuan jika memang mampu.

⁴⁶ Dede Ibin, “Pembuktian Keabsahan Anak Angkat/Orang Tua Angkat dalam Penyelesaian Gugatan Warisan (Wasiat Wajibah) di Pengadilan Agama”, dalam Mimbar Hukum No.42 Thn X. 1999, hlm. 26.

⁴⁷ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam...*, hlm. 331

⁴⁸ Wahbah al-Zuhayli, “Al-Fiqh al-Islâmi Wa Adillatuhu”, hlm. 140.

Artinya, kakek dan nenek berkewajiban memberi nafkah kepada cucu jika mereka adalah orang mampu.

Tindakan tidak menjadikan cucu sebagai anak angkat dalam kasus ini menurut hemat penulis lebih didahulukan dalam rangka untuk mencegah dampak negatif seperti disebutkan di atas. Hal ini sesuai dengan kaidah fikih “*Dar’ al mafasid muqaddam’ala jalbi al-mashalih*”(menolak kemudaratan lebih utama daripada meraih kemaslahatan/menolak kerusakan lebih didahulukan daripada meraih maslahat)⁴⁹. Artinya, tindakan tidak menjadikan cucu sebagai anak angkat dalam kasus ini harus lebih didahulukan dalam rangka untuk mencegah dampak negatif di kalangan ahli waris yang lain.

Dengan demikian, maka berdasarkan peraturan yang berlaku, dapat disimpulkan bahwa tidak ada halangan bagi seorang kakek dan nenek untuk mengangkat cucu kandungnya sebagai anak angkat. Salah satu prinsip pengangkatan anak yaitu untuk kepentingan terbaik bagi anak. Hal ini berkaitan dengan tanggung jawab nafkah demi keberlangsungan kesejahteraan anak. Jika dihubungkan dengan kasus yang ada dalam penetapan yang peneliti jadikan obyek penelitian ini, maka sesungguhnya tanpa dengan pengangkatan anak pun para pemohon dalam penetapan tersebut berkewajiban untuk memberi nafkah kepada cucu mereka (yang diangkat) karena pada faktanya ayah dan ibunya tidak mampu untuk membiayai anak mereka.

PENUTUP

Dari deskripsi di atas dapat disimpulkan beberapa hal:

1. Sesuai dengan Ketetapan Pengadilan Agama Praya, dari tahun 2013 sampai dengan tahun 2015, terdapat empat kasus adopsi anak yang yang dilakukan oleh Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Kabupaten Lombok Tengah. Penetapan pertama dengan Nomor 0004/Pdt.P/2013/PA.PRA menetapkan pengesahan pengangkatan anak saudara (keponakan) sebagai anak angkat dan Penetapan kedua dengan 164/Pdt.P/2013/PA.PRA mengesahkan pengangkatan cucu sebagai anak angkat. Pada tahun 2014 melalui Ketetapan dengan Nomor 0403/Pdt.P/2014/PA.PRA, Pengadilan Agama Praya Kabupaten Lombok Tengah memutus dan menetapkan satu kasus adopsi cucu sebagai anak angkat yang dilakukan oleh Pegawai Negeri Sipil (PNS). Terakhir, tahun 2015 (setidaknya sampai bulan Oktober berjalan) peneliti menemukan data satu kasus adopsi anak yang diputuskan/ditetapkan

49 A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih; Kaidah- Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah- Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 29.82.

oleh Pengadilan Agama Praya, Lombok Tengah, yaitu Ketetapan Nomor 0002/Pdt.P/2015/PA.PRA dimana anak yang diangkat merupakan anak saudara (keponakan) orang tua angkat.

2. Motif dan tujuan adopsi anak yang dilakukan oleh Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Kabupaten Lombok Tengah dapat dibagi ke dalam dua bagian, yaitu motif dari calon orang tua angkat atau pengangkat dan motif dari orang tua kandung calon anak angkat. Adapun alasan dari calon orang tua angkat, antara lain karena: kesepian, tidak mempunyai keturunan dan atas dasar perasaan sosial. Sedangkan motif dari orang tua kandung calon anak angkat, yaitu: faktor ekonomi dan untuk meningkatkan kesejahteraan anak.
3. Bentuk pergeseran orientasi adopsi atau pengangkatan anak yang dilakukan oleh para pegawai negeri sipil di Lombok Tengah tidak hanya dilakukan demi kesejahteraan calon anak angkat, melainkan juga demi calon orangtua angkat supaya mendapatkan tunjangan anak dalam daftar gaji.
4. Implikasi hukum terhadap pergeseran orientasi adopsi atau pengangkatan anak oleh pegawai negeri sipil di Kabupaten Lombok Tengah dapat dibenarkan secara legal-formal. Sebab, menurut Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1977 tentang Peraturan Gaji Pegawai Negeri Sipil Pasal 16 ayat 2 yang memuat tunjangan anak sebesar 2 % per anak dari gaji pokok. Namun demikian, tindakan tidak menjadikan keluarga, baik keponakan dan khususnya cucu sebagai anak angkat dalam kasus ini harus lebih didahulukan dalam rangka untuk mencegah dampak negatif di kalangan ahli waris yang lain, meskipun menurut peraturan yang berlaku tidak ada halangan bagi seorang kakek dan nenek untuk mengangkat cucu kandungnya sebagai anak angkat.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih; Kaidah- Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah- Masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2007).
- Abdul Aziz Dahlan (et. al.), *Eksiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996).
- Andi Syamsu Alam & Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008).
- Asep Saipudin Jahar dkk, *Hukum Keluarga, Pidana dan Ekonomi*, (Jakarta: Kencana, 2013).

- Atja Sondjaj, "Beberapa Permasalahan Hukum", dalam <http://www.mahkamahagung.go.id>, Wahbah al-Zuhaylî, "Al-Fiqh al-Islâmi Wa Adillatuhu", diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Gema Insani, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011).
- Bushar Muhammad, *Pokok – pokok Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 2006).
- Datuk Usman, *Diktat Hukum Adat*, Dipakai dalam Lingkungan Sendiri pada FH-USU, Medan, tanpa tahun.
- Dede Ibin, "Pembuktian Keabsahan Anak Angkat/Orang Tua Angkat dalam Penyelesaian Gugatan Warisan (Wasiat Wajibah) di Pengadilan Agama", dalam Mimbar Hukum No.42 Thn X. 1999.
- Djaja S.Meliala, *Pengangkatan Anak (Adopsi) di Indonesia*, (Bandung: Tarsito, 1982).
- Dokumentasi Pertimbangan Hukum dalam Penetapan Pengadilan Agama di Lombok Tengah Nomor 164/Pdt.P/2013/PA.PRA, hlm. 4,dan 0403/Pdt.P/2014/PA.PRA.
- Hotnidah Nasution, "Penetapan Cucu sebagai Anak Angkat dan Implikasinya Terhadap Masalah Waris, *Abkam*, Vol. XIV, No. 1, Januari 2014.
- Irma Devita Purnama Sari, *Kiat-Kiat Cerdas, Mudah dan Bijak Memahami Masalah Hukum Waris*, (Bandung: Kaifa, 2012).
- Irma Setyowati Soemitro, *Aspek Hukum Perlindungan Anak*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990)
- Keputusan Menteri Sosial Nomor 40/HUK/KEP/IX/1980 tentang Organisasi Sosial
- Majalah Peradilan Agama Edisi 1 Mei 2013, dalam www.badilag.net,
- Maulana Hasan Wadong, *Pengantar Advokasi dan Hukum Perlindungan Anak*, (Jakarta: Grasindo, 2000).
- Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada , 2004).
- Mohammad Thalib, *Analisa Wanita Dalam Bimbingan Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1987). Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Alumni, 1983).
- Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1995).
- Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009).

- Musthofa Sy., *Pengangkatan Anak: Kewenangan Pengadilan Agama*, (Jakarta: Kencana, 2008).
- Shanti Dellyana, *Wanita dan Anak Di Mata Hukum*, (Yogyakarta: Liberty, 1988).
- Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, (Yogyakarta: Liberty , 1988).
- Sumadi Suryabrata, *Pengembangan Alat Ukur Psikologis*, (Yogyakarta: Andi, 2000).
- Suparman Usman & Yusup Somawinata, *Fiqih Mawaris (Hukum Kewarisan Islam)*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002).
- W.A. Gerungan, *Psikologi Sosial Suatu Ringkasan*, (Jakarta: Cet. V Eresco, 1977).

PROPOSITIONALITAS ALASAN POLIGAMI PADA UNDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 1974 TENTANG PERKAWINAN

Ahamadi Hasanuddin D, Cholida Hanum, M. Saiful Rohman¹

Jl. Nakula Sadewa, Kembangarum, Dukuh, Sidomukti, Salatiga 50722
cholidahanum@iainsalatiga.ac.id

Abstrak: Pada dasarnya Perkawinan di Indonesia menganut asas monogami, namun hal tersebut tidak bersifat mutlak sehingga poligami dapat dilakukan dengan alasan tertentu. Legalisasi poligami di Indonesia secara eksplisit tercantum dalam pasal 3 hingga 5 Undang-Undang No. 1 Tahun 1947 tentang perkawinan. Pada UU ini juga dimuat syarat poligami yang harus dipenuhi oleh suami yang ingin melakukan poligami. Syarat Poligami sebagaimana yang tertera dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia ini 1). Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya, 2) Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan dan, 3) Istri tidak dapat melahirkan keturunan. Ketiga syarat ini terlalu mendiskreditkan perempuan dalam perspektif gender islam. Sehingga perlu adanya proporsionalitas alasan agar syarat dalam berpoligami tidak menyudutkan posisi perempuan.

Ketiga syarat yang tercantum dalam Pasal 4 ayat (2) UU perkawinan ini harus diberikan pembatasan penafsiran agar tidak mendiskreditkan perempuan. Karena jika hal ini tidak dilakukan, maka akan menimbulkan permasalahan baru dalam yang kemudian mengakibatkan perempuan sebagai pihak yang dirugikan atas syarat tersebut. Oleh karena itu, penulis mengimbau para hakim peradilan untuk mengubah paradigma penafsiran atas syarat tersebut agar terdapat proporsionalitas syarat bagi para pelaku poligami yang tidak mendiskreditkan perempuan.

Kata Kunci: Poligami, Proporsionalitas Syarat, UU Perkawinan, KHI

¹ Fakultas Syari'ah IAIN Salatiga

PENDAHULUAN

Pada era modern ini perubahan zaman semakin berkembang dengan pesat. Dengan perubahan itu menimbulkan konsekuensi permasalahan yang harus dapat dipecahkan.² Maka hal itu memerlukan peraturan yang tepat untuk mengatasi masalah tersebut. Peraturan perundang-undangan yang dilegalisasi oleh pemerintah, utamanya dalam hal perkawinan, juga harus sesuai dengan perkembangan zaman, karena jika tidak sesuai maka akan memunculkan permasalahan baru dalam tataran implementatif.

Salah satu masalah yang menjadi topik panjang saat ini yaitu perkawinan poligami. Poligami ialah salah satu bentuk perkawinan yang memunculkan banyak permasalahan baik dikalangan pelaku poligami terutama pihak perempuan dan masyarakat yang bukan pelaku. Permasalahan Poligami juga sering dibahas dalam forum ilmiah dan akademik untuk mencari solusinya. Poligami sendiri dapat diartikan ikatan perkawinan dimana laki-laki mengawini perempuan lebih dari satu dalam waktu bersamaan.³

Poligami di Indonesia telah diatur dalam Undang-Undang 1974 tentang perkawinan dan juga Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dengan beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh pelaku perkawinan lebih dari seorang tersebut, yang bertujuan untuk meminimalisir permasalahan yang mungkin akan muncul pada praktik poligami. peraturan ini adalah salah satu upaya untuk menciptakan keluarga yang sesuai dengan asas perkawinan yaitu *Sakinah, manadah dan warahmah*.⁴ Syarat Poligami sebagaimana yang tertera dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia ini 1) Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya, 2) Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan dan, 3) Istri tidak dapat melahirkan keturunan. Ketiga syarat ini dianggap terlalu mendiskreditkan perempuan dalam perspektif gender islam. Sehingga perlu adanya proporsionalitas syarat agar syarat dalam berpoligami tidak mendiskreditkan posisi perempuan.

Berdasarkan uraian diatas, maka dalam tulisan ini penulis akan membahas tentang *proporsionalitas alasan poligami pada peraturan perundang-undangan di Indonesia* agar praktik poligami yang dilakukan di Indonesia tidak menimbulkan masalah baru yang muncul sekaligus tidak mendiskreditkan posisi perempuan yang selalu terkesan lemah posisinya dalam praktik perkawinan poligami di Indonesia.

2 Atik Wartini, “Poligami: Dari Fiqih Hingga Perundang-Undangan”, *Humafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10, No. 2, 2013, hlm. 238

3 Winanti Siwi Respati, “Memahami Ketertindasan Perempuan Dalam Perkawinan Poligam”, *Forum Ilmiah*, Vol. 5, No. 2, 2008, hlm. 87.

4 Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), hlm. 47.

Perkawinan Poligami di Indonesia

Poligami merupakan bahasa asing yang dimasukan kedalam bahasa Indonesia. Poligami berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari dua kata yaitu “*Poly*” yang berarti banyak dan “*Gamos*” yang berarti perkawinan. Jika dilihat dari sudut *Etimologis* poligami berarti perkawinan yang banyak. Dan jika diartikan secara luas poligami berarti perkawinan seorang laki-laki dengan lebih dari satu orang perempuan.⁵

Pada era sebelum modern, praktik poligami banyak sekali dilakukan dalam kehidupan berumah tangga. Masyarakat melakukan poligami tanpa ada batasan jumlah perempuannya. Hal ini memberikan justifikasi bahwa posisi perempuan sangat lemah disbanding dengan posisi laki-laki dalam kehidupan rumah tangga. Praktik ini tentu sangat merugikan bagi perempuan yang cenderung diperlakukan secara semena-mena oleh laki-laki.⁶

Perkawinan pada dasarnya adalah sarana untuk mempertahankan keturunan yang memang wajar dilakukan oleh manusia. Perkawinan seharusnya menyangkut dua aspek penting dalam kehidupan manusia yaitu hubungan garis horizontal sebagai aspek duniawi yang berkaitan dengan masyarakat serta hubungan garis vertikal yang aspeknya menghubungkan antara manusia dengan penciptanya.⁷

Asas utama perkawinan di Indonesia sebagaimana yang tertuang dalam peraturan perundangan-undangan adalah asas monogami yaitu suami yang beristri satu dan sebaliknya. Perkawinan berasas monogami di Indonesia ini ternyata masih memungkinkan untuk membuka ruang bagi adanya praktik perkawinan poligami. Keberadaan poligami yang bukan merupakan asas utama perkawinan di Indonesia ini tentunya tidak dapat dilakukan tanpa aturan-aturan khusus dalam pelaksanaanya.

Keberadaan ruang praktik poligami di Indonesia yang dilegitimasi oleh peraturan perundang-undangan di Indonesia ini tentunya dipengaruhi oleh kebolehan pelaksanaan poligami dalam hukum Islam. Kebolehan poligami dalam Islam juga mensyaratkan secara khusus yaitu syarat “*Adil*” bagi para pelaku poligami dan merupakan anjuran alternatif dari praktik perkawinan monogami.

Peraturan perundang-undangan yang mengatur berkaitan dengan poligami ini terletak pada pasal 3 hingga pasal 5 Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan. pada pasal 3 ayat (1) secara eksplisit mencantumkan bahwa perkawinan di Indonesia dilakukan dengan mengacu pada asas monogami. Laki-laki dan Perempuan hanya diperbolehkan untuk memiliki satu pasangan dalam kehidupan

5 Abdillah Mustari, “Poligami Dalam Reinterpretasi,” *Sipakalebbi*, Vol. 1, No. 2, 2014, hlm. 253.

6 Riyandi S, “Syarat Adanya Persetujuan Istri Untuk Berpoligami”, *Islam Futura*, Vol. 15, No. 1, 2015, hlm. 118.

7 Nur Hayati, “Poligami Dalam Prespektif hukum Islam Dalam Kaitanya dengan Undang-undang Perkawinan,” *Lex Jurnalica*, Vol. 3, 2005, hlm. 38-39.

berumah tangga.⁸ Ruang poligami baru terbuka di pasal 3 ayat (2) yang menyatakan bahwa poligami dapat dilakukan oleh seorang laki-laki melalui pengadilan dan atas izin sang istri.

Keterbukaan ruang bagi praktik poligami ini kemudian dilanjutkan pada pasal 4 ayat (1) UU Perkawinan bahwa permohonan pengajuan yang dilakukan bagi pelaku praktik poligami ini harus dilakukan pengadilan tempat daerah tinggal pelaku.⁹ Praktik poligami ini juga menuntut kewajiban bagi pelaku untuk memenuhi syarat-syarat sebagaimana yang dijelaskan pada pasal 4 ayat (2) Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan. Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan hanya memberi izin kepada suami yang akan beristri lebih dari satu orang apabila memenuhi syarat:¹⁰

- a. Istri tidak dapat menjalankan kewajibanya sebagai istri.
- b. Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- c. Istri tidak dapat melahirkan keturunan.

Pengajuan permohonan yang dilakukan ke pengadilan ini juga diatur lebih lanjut pada pasal 5 ayat (1) UU Perkawinan yang berbunyi untuk dapat mengajukan permohonan ke pengadilan sebagaimana dimaksud dalam pasal 3 ayat (2) UU Perkawinan harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut.¹¹

- a. Terdapat persetujuan secara tertulis dari istri.
- b. Terdapat jaminan tertulis bahwa suami dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya.
- c. Adanya kepastian bahwa suami dapat menjamin keperluan istri dan anaknya.

Aturan yang diuraikan diatas secara eksplisit menjelaskan bahwa seorang suami yang akan melakukan poligami wajib mengirimkan surat permohonan izin dengan persetujuan istri. Namun tidak berhenti sampai situ, persetujuan istri juga wajib dipertegas di muka pengadilan. Kecuali jika istri tidak memungkinkan untuk dimintai keterangan atau tidak ada kabar minimal selama dua tahun. Maka hal tersebut menjadi kuasa hakim pengadilan sebagai penilai dan persetujuan istri tidak dibutuhkan lagi.¹²

8 Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 3 Berbunyi bahwa pada asasnya seorang laki-laki hanya boleh memiliki seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh memiliki seorang suami.

9 Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan pasal 4 ayat (1) berbunyi bahwasanya apabila seorang suami akan beristri lebih dari seorang, sebagaimana hal yang diuraikan sebelumnya, maka ia wajib mengajukan permohonan ke pengadilan di daerah tempat tinggalnya

10 *Ibid.*

11 Lihat pasal 3 ayat (2) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

12 A. Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata Pada Pengadilan Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 237.

Selain persetujuan dari istri yang bersangkutan masih terdapat syarat lagi yaitu bahwa suami wajib memenuhi hak-hak istri dan menjamin dapat berlaku adil terhadapnya. Maka untuk dapat menjamin suami agar berlaku adil dibuatkan sebuah perjanjian secara tertulis. Sedangkan untuk membuktikan mampu tidaknya suami dalam menjamin kebutuhan istri ialah dengan cara melihat surat keterangan mengenai penghasilan yang ditanda tangani oleh bendahara ditempat kerjanya atau hal lain yang dapat diterima oleh pengadilan.¹³

Jika perkawinan telah terjadi maka suami wajib memberikan jaminan hidup yang setara terhadap seluruh istri dan anaknya. Baik istri pertama dan seterusnya mempunyai hak yang sama kecuali terdapat perjanjian yang dilakukan sebelum pernikahan. Adapun prosedur yang harus dilakukan suami untuk berpoligami yaitu wajib mengajukan permohonan ke pengadilan di daerah tempat tinggalnya. Sebelum pengadilan memutuskan boleh tidaknya suami berpoligami, pengadilan terlebih dahulu meneliti sah tidaknya data-data yang diajukan. Selain itu pengadilan juga mengadakan pemeriksaan terhadap syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam Undang-Undang.¹⁴

Setelah diadakan pemeriksaan terhadap data-data yang diajukan, pengadilan memanggil istri terhadap orang yang bersangkutan untuk ditanya secara lisan. Pemanggilan dilakukan sesuai tatacara pemanggilan yang diatur dalam hukum perdata biasa terdapat dalam pasal 390 HIR dan pasal-pasal yang berkaitan. Pada pasal 42 ayat (2) Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan bahwa pemeriksaan dilakukan majelis hakim selambat-lambatnya 30 hari dan akan ditindak setelah diterimanya surat permohonan.¹⁵

Pasal 17 ayat (1) Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 juncto UU Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman pemeriksaan dilakukan dalam sidang terbuka untuk umum, kecuali apabila karena alasan-alasan tertentu menurut pertimbangan hakim yang dicatat dalam berita acara persidangan. Maka pemeriksaan dapat dilakukan dalam persidangan tertutup.¹⁶ Jika telah terdapat alasan yang cukup untuk memberikan izin poligami maka pengadilan akan segera memutuskan untuk itu.¹⁷

Keabsahan praktik poligami sebenarnya masih menjadi perdebatan di kalangan pemeluk agama islam. Kebolehan ini dilandakan pada penafsiran ayat al-Qur'an Surat

13 Khoirudin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 109.

14 *Ibid.*

15 A. Mukti Arto, S. H., *Praktek Perkara Perdata*, hlm. 236.

16 *Ibid.*

17 Khoirudin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara*, hlm. 110.

an-Nisa ayat 3 yang menyatakan secara jelas kebolehan poligami dengan batasan jumlah 4 istri dengan syarat utama yaitu keadilan.¹⁸ Syarat utama keadilan yang diwajibkan oleh Allah ini ternyata merupakan sesuatu yang sangat sulit dilakukan oleh manusia sebagaimana yang tercantum dalam Qs. an-Nisa ayat 129 yang intinya menyatakan bahwa manusia tidak akan dapat benar-benar berlaku adil kepada istri-istrinya.¹⁹

Seorang ulama Islam Kontemporer yang bernama Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyârî pernah mengatakan bahwa poligami yang tidak berdasarkan keadilan maka harus ditinggalkan. Dikatakan olehnya dalam tafsir al-Kasasyaf :²⁰

Saat ayat tentang anak-anak yatim diturunkan termasuk di dalamnya ayat yang melarang untuk memakan harta anak yatim, maka pengampu-pengampu anak yatim itu khawatir dan takut apabila dirinya disebut sebagai pelaku kejahatan seperti misalnya karena zalim tidak memenuhi hak para anak yatim menyebabkan mereka terjebak dalam dosa. Banyak laki-laki pada saat itu mempunyai enam, delapan, dan sepuluh istri. Padahal mereka tidak dapat memenuhi hak-hak istri mereka. Mereka pun juga tidak dapat berlaku adil kepada istri-istri mereka. Dalam hal itu, Al-Qur'ani ibarat hendak mengatakan bahwa , “apabila kamu takut tidak dapat berlaku adil pada hak para anak yatim itu dan karenanya kamu berdosa, oleh karena itu seharusnya kamu juga takut tidak akan dapat berlaku adil kepada para perempuan yang kamu poligami. Sehingga, pekecillah jumlah peremouan yang akan kamu nikahi.

Hampir senada dengan apa yang dikatakan Zamakhsyârî, maka al-Baydlâwî kembali mengaskan pendapat az- Zamakhsyârî yang menyatakan bahwa Al-Qur'ani hendak mengatakan “Jika kamu tidak dapat berlaku adil, maka lebih baik untuk menikah dengan satu perempuan saja (fain khiftum an lâ ta`dilû fa al-ahsan antankihû wâhidah)²¹. Kedua ulama tersebut yakni az-Zamakhsyârî dan al- Baydlâwî membuka jalan bagi para ulama modern untuk semakin menekan angka laki-laki dalam berpoligami. Muhammad Abdurrahman juga menyatakan bahwa

18 Terjamah Surat an-Nisa ayat 3 menyatakan bahwa kalau kamu tidak adil diantara istri-istri kamu itu, sebaiknya kamu kawini satu orang perempuan saja, dengan seorang perempuan itulah yang paling dekat bagi kamu untuk kamu tidak berbuat aninya.

19 Lihat Surat an-Nisa ayat 129 yang terjemahannya sebagai berikut “Dan kamu sekali-kali tidak dapat berlaku adil diantara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cinta), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung”.

20 az-Zamakhsyârî, *al-Kasasyâf `an Haqâ'iq al-Tanzîl wa `Uyûn al-Aqâwl fi Wujûh al-Ta`wîl*, Juz I (Mesir: Maktabah Mishr, t. th.), hlm. 409. Bandingkan dengan al-Baydlâwî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta`wîl*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), hlm. 144.

21 Ibid

poligami mengandung kemafsadatan, poligami dapat diperbolehkan jika situasi dan kondisinya sudah sedemikian darurat, namun tetap harus dilakukan dengan berdasarkan prinsip keadilan. Bila merenungkan dua ayat yakni QS. an-Nisa (4):3 &129) maka ia akan mengetahui bahwa ruang kebolehan poligami di dalam Islam merupakan ruang sempit seperti suatu pintu darurat yang hanya diperbolehkan bagi yang membutuhkan dengan tetapi menegakkan keadilan dan tidak akan mungkin berbuat kezaliman.

Kemafsadatan dari poligami bila direnungkan dengan saksama akan terjadi dalam satu rumah yang dihuni oleh dua orang istri dimana rumah tersebut kondisinya tidak akan stabil, setiap anggota rumah akan menjadi musuh bagi anggota rumah yang lain. Kemafsadatan dari poligami juga akan berpindah dari rumah tangga yang rapuh dan bergerak membentuk masyarakat yang juga rapuh. Ruang sempit yang dimaksud oleh Muhammad Abduh adalah bahwa persyaratan-persyaratan dalam poligami akan sulit untuk dipenuhi sehingga dengan kondisi demikian maka seakan-akan poligami memang terlarang juga dikatakan sebelumnya bahwa seorang laki-laki yang berpoligami tahu bahwa dia tidak bisa berbuat adil bagi istri-istrinya maka poligami haram baginya.²² Senada dengan yang dikatakan oleh Muhammad Abduh bahwa poligami harus dijadikan sebagai pintu darurat maka Qâsim Amîn memberikan dua contoh yang menjadikan laki-laki boleh melakukan poligami. Yang pertama, ketika seorang istri mengidap satu penyakit yang menyebabkan ia tidak bisa menjalankan tugas-tugasnya sebagai seorang istri dan yang kedua apabila istri mandul sehingga tidak bisa memiliki anak. Selain dari pada dua penyebab itu, Qâsim Amîn tidak melihat kemanfaatan poligami kecuali hanya sebagai penyaluran hawa nafsu belaka dengan cara memanipulasi syariat. Hal ini menandakan tidak berfungsinya panca indera, dan kerusakan akhlak dengan langkah buruk demi mencapai kenikmatan.²³

Fazlur Rahman mengemukakan bahwa ide moral dalam Al-Qur'an adalah monogami, sedangkan kebolehan Al-Qur'an terkait dengan pranata-pranata poligami harus dilihat sebagai ketidakmungkinan untuk menghapuskan poligami pada saat itu juga. Hal ini mengingat poligami sudah mengakar kuat dalam struktur budaya dan sosial arab pada masa lampau. Perteguhlah serta pilihlah satu orang istri serta tinggalkanlah menikah dengan banyak istri. Segala sesuatu diukur dari neraca keadilan. Sehingga dimana saja keadilan dijumpai, maka haruslah tunduk pada hukum keadilan tersebut.²⁴ Faqihuddin Abdul Kodir menyatakan bahwa selama ini perempuan selalu

22 Muhammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-„Ilmiyah, 1999), hlm. 284-285

23 Qâsim Amîn, *Tâbrîr al-Mar'âb wa al-Mar'âb al-Jâdiyah* (Kairo: Al-Markaz al-Arabi li al-Bahts wa al-Nasyr, 1984), hlm. 152-153 & 108-109.

24 Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), hlm. 44.

menjadi objek dan bukan subjek, untuk itu penting menempatkan perempuan sebagai subjek dalam poligami terutama untuk memenuhi tuntutan prinsip keadilan yang diamanahkan Al-Qur'an karena yang menerima akibat langsung dari poligami adalah perempuan. Faqihudin meminta adanya perubahan dalam terjemahan QS. An-Nisa (4):3 yang dianggapnya sangat bias laki-laki.

Kutipan pendapat para ulama diatas membuktikan bahwa legitimasi poligami dalam Islam ini bukan perintah utama karena asas utama dalam perkawinan Islam adalah monogami dengan asumsi dasar kebenaran bahwa manusia tidak akan sanggup untuk berlaku adil. Namun Islam juga tidak melarang jika ada suami yang ingin berpoligami. Nur Hayati menjelaskan kebolehan islam dalam hal poligami ini ditentukan dengan beberapa syarat diantaranya:²⁵

- (a) Bertujuan untuk mengurus anak yatim.
- (b) Pembatasan jumlah istri.
- (c) Sanggup dalam memenuhi hak-hak istri.
- (d) Tidak diperbolehkanya ada hubungan saudara antara istri satu dan lainnya.

Proporsionalitas Alasan Poligami dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974

Keabsahan yang terdapat dalam perundang-undangan di Indoneisa berkaitan dengan poligami ini merupakan sesuatu yang tidak dapat ditolak keberadaannya. Legitimasi UU Perkawinan terhadap poligami berikut dengan implementasinya di Indonesia wajib dianggap benar meskipun pada kenyatannya banyak sekali pendapat yang bertentangan terhadap praktik poligami, sehingga fokus penulis pada tulisan ini bukan pada praktik keabsahannya, namun penulis alihkan kepada pasal 4 Undang-Undang No.1 tahun 1974 yang membuka ruang kebolehan praktik poligami di Indonesia dengan tiga syarat yang penulis anggap mendiskreditkan perempuan. Ketiga syarat sebagaimana yang dicantumkan dalam pasal 4 UU Perkawinan tersebut adalah:

- a. Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya.
- b. Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- c. Istri tidak dapat melahirkan keturunan.

1. Istri tidak dapat menjalankan kewajibanya sebagai istri

25 Nur Hayati, "Poligami Dalam Prespektif hukum Islam", hlm. 41.

Kamus Besar Bahasa Indonesia menjelaskan bahwa kata menjalankan berarti melakukan, sedangkan kewajiban berarti sesuatu yang harus dilaksanakan.²⁶ Jika ditarik ke dalam bahasa yang luas menjalankan kewajiban berarti menjalankan sesuatu yang harus dilaksanakan oleh seorang istri. Frasa diatas menunjukkan bahwa Istri memiliki kewajiban tertentu yang harus dilakukan dalam kehidupan berumah tangga.

Undang-undang perkawinan juga telah menjelaskan dalam pasal 31 bahwa hak dan kewajiban isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.²⁷ Tafsiran kewajiban yang ada dalam UU perkawinan ini seharusnya dijelaskan secara rinci agar dalam pelaksanaan poligami tidak menimbulkan tafsir subyektif yang dilakukan oleh suami atas frasa “kewajiban istri”.

Pengetahuan masyarakat secara umum di Indonesia selalu memposisikan perempuan pada posisi *secondary person* dalam kehidupan berumah tangga. Perempuan selalu identik dengan orang yang mengurus permasalahan dapur, pengasuhan anak, pekerjaan rumah dan segala sesuatu yang berhubungan dengan urusan domestik rumah tangga. Suami yang kemudian memiliki pandangan bahwa perempuan memiliki “kewajiban” tertentu ini yang ternyata kewajiban tersebut tidak sesuai dengan perspektif perempuan atau istri, maka dalih “tidak dapat menjalankan kewajiban” dapat jatuh sebagaimana yang diinginkan oleh suami.

Cholida Hanum²⁸ menjelaskan bahwa alasan ketidakmampuan menjalankan kewajiban istri dalam kebolehan praktik poligami ini merupakan syarat yang tidak jelas dan rawan disalahgunakan oleh para pihak yang menginginkan pelaksanaan praktik poligami di Indonesia. Hal ini menimbulkan posisi perempuan dalam praktik poligami yang dilakukan suami semakin lemah daya tawarnya sehingga perempuan berada dalam posisi yang dirugikan atas praktik poligami.

Beliau melanjutkan bahwa alasan ini harusnya dihapus dalam syarat kebolehan poligami karena tidak ada ukuran yang jelas secara obyektif terkait dengan ketidakmampuan istri dalam melaksanakan kewajibannya dalam berumah tangga. Jikapun alasan ini harus tetap dipertahankan untuk ada dalam UU, maka harus ada penjelasan lebih lanjut mengenai ketidakmampuan tersebut dalam perjanjian

26 Kamus Besar Bahasa Indonesia.

27 Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

28 Wawancara dengan pakar gender Cholida Hanum, M.H, tanggal 14 September 2018 di Fakultas Syariah IAIN Salatiga

yang dituliskan oleh para pihak sebelum melakukan pernikahan berkaitan dengan keseimbangan tugas suami dan istri dalam berumahtangga.²⁹

2. Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan.

Konsep cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan yang dijadikan sebagai syarat poligami ini juga belum terdefinisikan dengan baik. Cacat badan pada dasarnya merupakan suatu kondisi dimana terdapat kerusakan tubuh seseorang baik kehilangan fisik ataupun penurunan fungsi karena penyakit, sementara makna dari “penyakit tidak dapat disembuhkan” barangkali lebih mudah difahami dan dibuktikan melalui medis. Dua hal tersebut pada dasarnya dapat menjadi salah satu keterbatasan bagi seseorang dalam menjalani sebuah kehidupan berumah tangga.

Kondisi Istri dalam keadaan cacat badan sakit yang tidak dapat disembuhkan ini dalam kondisi pengajuan permohonan poligami di pengadilan harusnya dibuktikan dengan keterangan dari salah satu instansi kesehatan agar dalam pelaksanaanya lebih terukur dan obyektif. Pemaknaan atau tindakan lebih lanjut mengenai pembuktian dari institusi ini merupakan upaya pencegahan dari adanya tindakan yang seringkali dimaknai secara subyektif oleh suami dalam mengajukan alasan permohonan poligami.

Tindakan di atas meskipun merupakan salah satu solusi agar praktik poligami tidak memunculkan permasalahan, namun jika kita sinkronisasikan dengan UU Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas pada pasal 5 ayat (3) yang menyatakan bahwa negara melindungi penyandang disabilitas dari perlakuan diskriminasi.³⁰ Perlakuan diskriminasi atau berbeda bagi mereka yang cacat badan dan memiliki penyakit ini seharusnya tidak terjadi untuk melegitimasi kebolehan praktik poligami sehingga penilaian cacat dan terkena penyakit yang tidak dapat disembuhkan ini harus dibuktikan secara obyektif melalui instansi kesehatan demi meminimalisir permasalahan yang akan muncul atas praktik poligami.

Selain itu permasalahan yang tidak kalah penting untuk dipertimbangkan adalah dari mana penyakit atau kecacatan itu ditimbulkan. Perempuan merupakan pihak yang sangat rentan terhadap kekerasan dalam kehidupan berumahtangga, baik kekerasan fisik maupun psikis. Kekerasan yang dilakukan oleh suami yang kemudian berakibat pada kecacatan fisik dan menimbulkan penyakit yang tidak dapat disembuhkan

29 *Ibid*

30 Pasal 5 ayat (3) Undang-undang No. 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas menyatakan bahwa Negara akan melindungi para penyandang disabilitas dari deiskriminasi dan kekerasan, baik kekerasan psikis, ekonomi maupun seksual.

ini seharusnya tidak dapat menjadikan alasan bagi suami untuk melakukan praktik poligami.

Syarat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan sebagai alasan kebolehan poligami ini pada dasarnya merupakan syarat dapat diterima dengan beberapa catatan diatas. Permohonan poligami yang berkaitan dengan alasan ini harus dicermati oleh lembaga peradilan secara seksama agar alasan kebolehan poligami ini tidak kemudian dapat digunakan oleh para suami secara subyektif dan menyudutkan posisi perempuan dalam praktik poligami.

3. Istri tidak dapat melahirkan keturunan.

Syarat Poligami terkahir dalam UU perkawinan ini merupakan syarat yang juga berhubungan dengan deteksi medis yaitu ketidakmampuan istri dalam melahirkan keturunan. Syarat ini memang merupakan syarat yang dapat diterima karena pada dasarnya inti dari perkawinan adalah untuk melanjutkan keturunan. Proses penentuan ketidakmampuan istri dalam melahirkan keturunan ini harusnya juga didasarkan pada bukti medis dari instansi kesehatan yang diajukan dalam permohonan di pengadilan untuk dapat dipertimbangkan dalam praktik poligami.

Jika melihat pada banyaknya praktik poligami di Indonesia, pembuktian di pengadilan ini terkadang tidak dijadikan pertimbangan oleh hakim dalam pengijinan praktik poligami. Ketidakmampuan melahirkan yang biasa diistilahkan dengan mandul dalam alasan ini juga hanya terfokus pada posisi perempuan sebagai pihak yang tersudutkan. Ketidakmampuan melahirkan ini harusnya dibebankan kepada kedua belah pihak baik laki-laki maupun perempuan.

Data yang kami peroleh dari para ahli Urologi menyebutkan bahwa lebih dari 50% penyebab kemandulan justru disebabkan oleh laki-laki.³¹ Hal ini menunjukkan bahwa stigma kemandulan yang lebih cenderung menyudutkan perempuan menjadi alasan dalam kebolehan praktik poligami di Indonesia, sementara kegiatan “melahirkan anak” membutuhkan partisipasi dari kedua belah pihak, baik secara medis maupun fisik, sehingga syarat bahwa istri tidak dapat melahirkan ini harus difahami dengan konsep *mafhum mukholafah*³² bahwa jika penyebab ketidakmampuan melahirkan dari pasangan itu ternyata diakibatkan oleh pihak laki-laki, maka seharusnya permohonan praktik poligami tidak dapat diterima di pengadilan.

³¹ Anonim CNN Indonesia, <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20160814170845-255-151260/lebih-dari-50-persen-kasus-kemandulan-disebabkan-laki-laki>, diakses pada tanggal 15 September 2018.

³² Ka'idah ushul fiqh yang menyatakan bahwa pemahaman terhadap teks tertulis yang dibatasi harus juga dapat dipahami secara terbalik dengan pembatasan tersebut.

Praktik Poligami yang dilakukan di Indonesia berdasar aturan perundang-undangan seharusnya berlandaskan pada alasan sebagaimana yang tertera diatas, meskipun alasan yang kemudian dicantumkan ini tidak proporsional secara gender. Implementasi aturan ini dalam tataran praktik ternyata banyak ditemukan penyimpangan yang salah satunya penulis temukan dalam putusan izin poligami di Pengadilan Agama Jakarta Selatan dengan nomor perkara 851/Pdt.G/2004 yang dikabulkan oleh hakim dengan alasan pelaksanaan syariat Islam dan untuk menghindari perbuatan zina.³³

Alasan keagamaan yang dijadikan dasar oleh pemohon ini kemudian dikabulkan oleh hakim. Putusan ini kemudian dilanjutkan dengan praktik poligami yang dilakukan oleh pemohon. Alasan keagamaan, terutama agama Islam, yang dijadikan dasar bagi kebolehan ini tentu bukan merupakan sebuah alasan yang tercantum dalam peraturan perundang-undangan.

Tidak berhenti sampai disitu, Pengadilan Agama Kotabumi juga pernah mengabulkan permohonan poligami berdasarkan alasan bahwa Pemohon sudah terlanjur berhubungan suami istri dengan calon istri kedua dan telah hamil tujuh bulan, hal ini tercatat dalam nomor perkara 158/Pdt.G/2011/PA.Ktb. Praktik ini tentu menyalahi aturan perundang-undangan di Indonesia yang didasarkan pada alasan-alasan diatas yang sejatinya alasan tersebut sudah memunculkan permasalahan tersendiri kaitannya dengan proporsionalitas gender. Keberadaan alasan ini selain penting untuk dipertimbangkan oleh para hakim dalam putusan izin poligami seharusnya juga mendapat perhatian yang lebih berkaitan dengan proporsionalitas gender yang terdapat dalam UU Perkawinan.

Proporsionalitas gender berkaitan dengan alasan izin poligami dalam UU Perkawinan ini bisa dilakukan dengan pemaknaan baru atas frasa yang sudah tercantum sebagaimana tertulis dalam UU atau alasan tersebut seharusnya diubah agar tidak selalu mendiskreditkan perempuan dalam legalisasi praktik poligami di Indonesia.

PENUTUP

Poligami di Indonesia merupakan jenis perkawinan yang tidak mematuhi asas utama dalam UU perkawinan yaitu asas monogami. Konsep poligami yang ada di Indonesia dilegalkan secara eksplisit dalam pasal 3 hingga 5 UU perkawinan. Ruang

³³ Lebih lanjut lihat putusan Pengadilan Agama Nomor Perkara 851/Pdt.G/2004, www.putusan.mahkamahagung.go.id diakses pada 15 September 2018

Poligami dimulai dari pasal 3 melalui izin para pihak yang kemudian diterukan permohonannya melalui pasal 4 ayat (1). Selanjutnya pasal 4 ayat (2) menyatakan bahwa syarat kebolehan poligami terhadap tiga hal yaitu 1). Istri tidak dapat menjalankan kewajibannya, 2) Istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan dan, 3) Istri tidak dapat melahirkan keturunan. Ketiga syarat ini menurut penulis merupakan syarat yang tidak memiliki keseimbangan gender karena terlalu mendiskreditkan perempuan.

Proporsionalitas alasan dalam syarat poligami diatas perlu dilakukan dalam 2 hal. Pertama, perubahan frasa dalam UU Perkawinan dilakukan oleh pihak legislatif dalam hal ini Dewan Perwakilan Rakyat agar syarat-syarat ini tidak mendiskreditkan perempuan. Kedua, jika dalam hal pertama tadi tidak dapat dilakukan, maka perlu adanya interpretasi dan penjelasan yang tegas dan jelas atas teks yang sudah tertulis agar interpretasi hakim dalam memutuskan permohonan poligami dapat sesuai dengan perspektif gender yang tidak menyudutkan perempuan sebagaimana yang selama ini sering terjadi.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Zainuddin. *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006).
- Amîn, Qâsim. *Tahrîr al-Mar'ah wa al-Mar'ah al-Jadîdah* (Kairo: Al-Markaz al-rabî li al-Bahts wa al-Nasyr, 1984).
- Arto, Mukti. *Praktek Perkara Perdata Pada Pengadilan Agama*. (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996).
- al-Baydlâwî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996).
- Hayati, Nur. "Poligami Dalam Prespektif hukum Islam Dalam Kaitanya dengan Undang-undang Perkawinan", *Lex Jurnalica Vol. 3. 2005*.
- Mustari, Abdillah. "Poligami Dalam Reinterpretasi," *Sipakalebbi, Vol. 1, No. 2, 2014*.
- Nasution, Khoirudin. *Status Perempuan Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundangan Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia*. (Jakarta, INIS, 2002).
- Rahman, Fazlur. *Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000).

Respati, Winanti Siwi. "Memahami Ketertindasan Perempuan Dalam Perkawinan Poligami", *Forum ilmiah*, Vol. 5, No. 2, 2008.

Ridlâ, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-„Ilmîyah, 1999).

Riyandi S, "Syarat Adanya Persetujuan Istri Untuk Berpoligami", *Islam Futura*, Vol. 15, No. 1, 2015.

Wartini, Atik. "Poligami: Dari Fiqih Hingga Perundang-Undangan," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10, No. 2, 2013.

az-Zamakhsyârî. *Al-Kasyîf `an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta`wîl*, Juz I (Mesir: Maktabah Mishr, t. th.)

Putusan Nomor Perkara 851/Pdt.G/2004

Putusan Nomor Perkara 158/Pdt.G/2011/PA.Ktb

Undang-undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

Undang-Undang No. 14 tahun 1970 juncto UU Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman

Undang-undang No. 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas

Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

Anonim CNN Indonesia, <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20160814170845-255-151260/lebih-dari-50-persen-kasus-kemandulan-disebabkan-laki-laki>, diakses pada tanggal 15 September 2018.

QAWWAM

Journal for Gender mainstreaming

PETUNJUK PENULISAN

Qawwam menerima tulisan dalam bentuk artikel dan laporan penelitian, baik yang menggunakan bahasa Indonesia, Inggris, maupun Arab, dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Tulisan tersebut belum pernah diterbitkan atau dipublikasikan dalam suatu jurnal berkala atau buku.
2. Topik tulisan berkisar pada kajian-kajian yang berkaitan dengan; Kesejahteraan Sosial, Pengembangan dan Pemberdayaan Masyarakat Islam, Pekerjaan Sosial, Layanan Sosial, Kajian Sosial Keagamaan, dan Pembangunan Sosial.
3. Judul tulisan maksimal 14 kata.
4. Semua tulisan harus menyertakan abstrak (100-150 kata) dan kata kunci (3-7 kata).
5. Jumlah halaman antara 15-20 halaman dengan ukuran kwarto spasi ganda dengan menggunakan jenis huruf Arial dan besar huruf 11 pt.
6. Setiap kata arab yang belum resmi terbarukan dalam bahasa Indonesia ditulis mengikuti pedoman transliterasi yang ditetapkan dan cara penulisannya dimiringkan (*italic*), hal ini juga berlaku untuk kata-kata asing yang lain (seperti bahasa Inggris dan bahasa daerah) dan cara penulisan dimiringkan (*italic*).
7. Transliterasi tidak berlaku untuk nama orang, tempat, institusi, dan sejenisnya.
8. Penulis mengirimkan naskahnya atau melakukan *submission* dengan mengikuti prosedur *Open Journal System* (OJS) pada link <http://journal.uinmataram.ac.id/index.php/qawwam>
9. Semua tulisan menggunakan referensi model *footnote* dengan teknik penulisan sebagai berikut: Nama Penulis, Judul Buku Yang Ditulis Miring (Kota Penerbit: Nama Penerbit, Tahun Terbit), Nomor Halaman. Sebagai contoh:
 - a. **Buku atau Kitab:**
Spencer Crump, *Fundamental of Journalism*, New York: McGraw Hill Book Company, 1972, 24.
Parada Harahap, *Kemerdekaan Pers*, Jakarta: Akademi Wartawan Press, 1997, 12.
Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami` al-Bayan*, Jilid 9, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 1992, 67.
 - b. **Buku Terjemahan:**
Maulana Muhammad Ali, *Islamologi (Dinul Islam)*, terj. R. Kaelan dan H. M. Bachrun, Jakarta: Dar al-Kutub Islamiyah, t.t, 563-564.
 - c. **Artikel dalam Buku atau Ensiklopedi:**
Nurcholid Majid, "Cendekiawan dan Penguatan Civil Society di Indonesia" dalam *Peran Cendekiawan Muslim Dalam Menegakkan Hak Politik*

CivilSociety, ed. Tim Editor Masika, Jogjakarta: Bintang Budaya, 1996, 124.

D.S. Adam, "Theology," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Jilid 4, New York: Charles Scribner's Sons, tt, 293.

d. Artikel dalam Jurnal:

Anom Surya Putra, "Pluralisme Wacana Impor yang Hengkang dari Realitas," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 8 No. 2, Matarama: IAIN Mataram, Desember 1999, 203.

e. Artikel dalam Media Massa:

Andi Aladin, "Global Warming", dalam *Koran Lombok Post*, Edisi 15 Desember 2009, 15.

f. Kitab Suci:

QS. al-Qashash (28): 5. Perjanjian Baru, Yoh (20): 31.

g. Bila mengutip ulang referensi yang sama secara berurut, maka cukup tulis: Ibid. Jika halamannya berbeda, cukup tambahkan nomor halamannya: Ibid., 14.

h. Bila referensi terkutip ulang berselang oleh satu atau lebih referensi berbeda, maka cukup tulis *lastname* pengarang berikut satu kata awal judul dari referensi dimaksud. Misalnya, Zahrah, Ushul..., 35.

i. Selain mencantumkan *footnote*, penulis juga harus mencantumkan DAFTAR PUSTAKA, dengan aturan diurutkan secara alfabetis. Nama penulis mendahulukan nama marga atau nama akhir jika nama penulis terdiri dari 2 kata atau lebih, judul buku atau nama jurnal maupun nama media massa ditulis miring (Kota Penerbit: Lembaga Penerbit, Tahun Terbit) tanpa diakhiri tanda titik.

Contoh:

Buku: Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Jurnal: Ismail, Faisal, "On Developing Liberation Theology in Islam," dalam *Jurnal Gazwatul Fikri*, Vol. 9 No. 2, Yogyakarta: Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga, Desember 1999.

Media Massa: Aladin, Andi, "Global Warning", dalam *Koran Lombok Post*, Edisi 15 Desember 2009, 15.

Makalah: Sa'i, Muhammad, "Tantangan dan Peluang Alumni Fakultas Dakwah", dalam *Makalah Seminar Prospek Alumni Fakultas Dakwah*, Mataram, 5 Desember 2008.