

**PERLINDUNGAN PEREMPUAN DAN ANAK DALAM  
HUKUM KELUARGA DI DUNIA ISLAM**

**DISERTASI**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



Oleh:

**NABIELA NAILY**

**F03416061**

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA  
2021**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Nabiela Nailly

NIM : F03416061

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 2021

Saya yang menyatakan,



## PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Perlindungan Perempuan dan Anak dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam” yang ditulis oleh Nabiela Nailiy ini telah disetujui pada tanggal 2021

Oleh

PROMOTOR



Prof. Dr. Ahmad Zahro, M.A

PROMOTOR

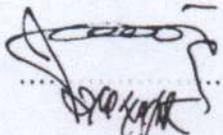
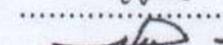
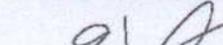
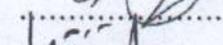
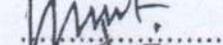
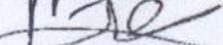


Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP

Disertasi berjudul “**Perlindungan Perempuan dan Anak dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam**” yang ditulis oleh Nabiela Naili ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup pada tanggal 8 Januari 2021.

### Tim Penguji:

- |   |   |                      |   |
|---|---|----------------------|---|
| 1 | Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.                    | (Ketua/Penguji)      |    |
| 2 | Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I                 | (Sekretaris/Penguji) |   |
| 3 | Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, M.A.                | (Promotor/Penguji)   |  |
| 4 | Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A.                      | (Promotor/Penguji)   |  |
| 5 | Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A.        | (Penguji Utama)      |  |
| 6 | Prof. Dr. H. Imam Ghozali Said, M.A.          | (Penguji)            |  |
| 7 | Dra. Hj. Wahidah Zein Br. Siregar, M.A., Ph.D | (Penguji)            |  |

Surabaya, ..... 2021

Ketua,



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.  
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL  
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300

E-Mail: [perpus@uinsby.ac.id](mailto:perpus@uinsby.ac.id)

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Nabiela Nailly  
NIM : FO3416061  
Fakultas/Jurusan : Dirasat Islamiyah  
E-mail address : naily@uinsby.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi  Tesis  Desertasi  Lain-lain (.....)

yang berjudul :

Perlindungan perempuan dan Anak dalam Hukum keluarga di Dunia Islam

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

( Nabiela Nailly )  
*nama terang dan tanda tangan*

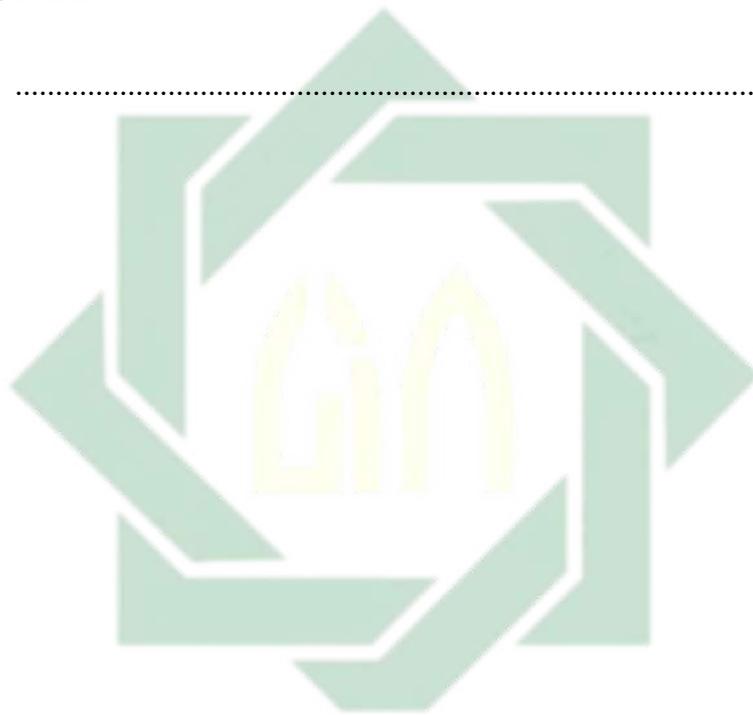
## DAFTAR ISI

Halaman Judul .....	i
Pernyataan Keaslian .....	ii
Persetujuan Promotor .....	iii
Pengesahan Tim Penguji Verifikasi Naskah Disertasi .....	iv
Persetujuan Tim Penguji Ujian Disertasi Tertutup .....	v
Pengesahan Direktur .....	vi
Pernyataan Kesiapan Perbaikan Disertasi .....	vii
Transliterasi .....	viii
Kata Pengantar .....	ix
Daftar Isi .....	xii
Abstrak .....	xvi
Abbreviations .....	xix
<b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah .....	17
C. Rumusan Masalah .....	21
D. Tujuan Penelitian .....	21
E. Kegunaan Penelitian .....	22
F. Kerangka Teoritik .....	23

G. Penelitian Terdahulu .....	35
H. Metode Penelitian .....	43
I. Sistematika Bahasan .....	57
<b>BAB II INDONESIA.....</b>	<b>60</b>
A. Pendahuluan .....	60
B. Poligami, Hak-Kewajiban pasca Cerai dan Anak Luar Kawin dalam Hukum Keluarga .....	66
1. Poligami.....	67
2. Hak-Kewajiban pasca Cerai .....	74
3. Anak Luar Kawin .....	81
C. Dinamika dan Realita Hukum .....	93
1. Poligami.....	93
2. Hak-Kewajiban pasca Cerai .....	104
3. Anak Luar Kawin .....	125
<b>BAB III TURKI.....</b>	<b>148</b>
A. Pendahuluan .....	148
B. Poligami, Hak-Kewajiban pasca Cerai dan Anak Luar Kawin dalam Hukum Keluarga.....	159
1. Poligami.....	161
2. Hak-Kewajiban pasca Cerai .....	170
3. Anak Luar Kawin .....	210
C. Dinamika dan Realita Hukum .....	222
1. Poligami.....	225

2. Hak-Kewajiban pasca Cerai .....	247
3. Anak Luar Kawin .....	265
<b>BAB IV ALJAZAIR</b> .....	283
A. Pendahuluan .....	283
B. Poligami, Hak-Kewajiban pasca Cerai dan Anak Luar Kawin dalam Hukum Keluarga .....	300
1. Poligami .....	300
2. Hak-Kewajiban pasca Cerai .....	305
3. Anak Luar Kawin .....	348
C. Dinamika dan Realita Hukum .....	354
1. Poligami .....	355
2. Hak-Kewajiban pasca Cerai .....	365
3. Anak Luar Kawin .....	395
<b>BAB V TELAAH KOMPARATIF DAN ANALISIS JENDER</b> .....	411
A. Pendahuluan .....	411
B. Poligami .....	413
C. Hak-Kewajiban pasca Cerai .....	425
D. Anak Luar Kawin .....	441
E. Analisis Faktor dan Rekonstruksi Hukum Keluarga .....	459

<b>BAB VI PENUTUP</b> .....	480
A. Kesimpulan .....	480
B. Implikasi Teoritik .....	481
C. Keterbatasan Studi .....	484
D. Saran dan Rekomendasi .....	485
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	487
<b>Glossary</b> .....	503



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## ABSTRAK

**Judul Disertasi: Perlindungan Perempuan dan Anak dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam**

**Penulis : Nabiela Nailly**

**Promotor : Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, M.A**

**Promotor : Prof. Dr. H. Nur Fuad, M.A**

**Kata Kunci : Hukum keluarga, dunia Islam, perlindungan perempuan dan anak.**

Disertasi yang berjudul “Perlindungan Perempuan dan Anak Dalam Hukum keluarga Di Dunia Islam” ini bertujuan memetakan bagaimana upaya hukum keluarga di dunia islam dalam mendorong perlindungan perempuan dan anak. Rumusan masalah dalam disertasi ini adalah sebagai berikut: 1. Bagaimana hukum keluarga di dunia Islam mengatur aspek poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin?, 2. Bagaimana hukum keluarga di negara-negara tersebut mendorong perlindungan perempuan dan anak? 3. Mengapa ada perbedaan ragam keadaan perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga di dunia islam?

Disertasi ini menggunakan analisis jender khususnya teori kebijakan perspektif jender yaitu kebijakan buta jender, kebijakan netral jender dan kebijakan sadar jender. Selain itu, teori pendekatan proteksionisme dan keadilan substantif juga digunakan. Data utama adalah perpaduan dari data perundangan atau literatur dan data realita dari penelitian lapangan.

Hasil penelitian menghasilkan kesimpulan bahwa hukum keluarga di dunia Islam, diwakili Indonesia, Turki dan Aljazair, telah menunjukkan upaya perlindungan perempuan dan anak. Harus diakui, masih ada beberapa persoalan yang harus diatasi tidak hanya pada tataran normatif tapi juga terutama pada ranah praksis. Hukum keluarga Turki masuk kategori kebijakan sadar jender karena adanya tingkat perlindungan perempuan dan anak yang tinggi yang juga telah mendorong ke arah keadilan jender. Sementara itu, hukum keluarga Indonesia masuk kategori moderat dengan adanya kebijakan sadar jender pada aspek tertentu tapi juga kebijakan buta jender pada aspek lain. Hukum keluarga Aljazair masuk kategori kebijakan buta jender pada banyak aspek meski sebenarnya telah menunjukkan upaya perlindungan perempuan dan anak pada sebagian aspek lainnya. Kebijakan di dunia Islam, dengan pengecualian Turki, mengambil pendekatan proteksionisme daripada pendekatan keadilan-kesetaraan gender. Keadaan di berbagai negara tersebut dipengaruhi oleh banyak hal diantaranya adalah pengaruh politik, sosial-budaya dan pemahaman keagamaan.

Disertasi ini menawarkan potret alternatif dari asumsi umum tentang sikap hukum keluarga di dunia Islam terhadap perempuan dan anak, yang biasanya digambarkan suram dan tidak adil . Terlepas dari masih banyaknya ketimpangan, hukum keluarga di Dunia Islam bisa dikatakan telah mendorong upaya perlindungan perempuan dan anak dalam berbagai aspek. Argumentasi ini terutama menjadi semakin akurat ketika digunakan pendekatan historis yang menunjukkan adanya upaya modernisasi dengan inkorporasi semangat perlindungan perempuan dan anak. Selain itu, ditemukan juga keterbatasan pada teori kebijakan jender khususnya ketika diaplikasikan secara kaku pada konteks dunia Islam. Oleh karenanya, diperlukan telaah ulang dan reformulasi teori analisis jender atas kebijakan yang lebih relevan dan memberikan ruang bagi kompleksitas kenyataan dalam konteks dunia Islam. Dalam rangka perbaikan ke depan, berbagai upaya perlu dilakukan yang meliputi studi elaborasi lanjutan, sinergi berbagai pihak dalam mendorong perbaikan baik dalam tataran normatif maupun dalam tata laksana.

## المستخلص

موضوع الرسالة :	قانون الاسرة عن حماية المرأة والطفل في العالم الاسلامي
الكاتبة :	نبيلة نبلي
المشرف :	الاستاذ الدكتور الحاج أحمد زهراء، الماجستير
المشرف :	الدكتور الحاج نور فؤاد، الماجستير
الكلمات الرئيسية :	احكام الاسرة، العالم الاسلامي، حماية المرأة والطفل

تهدف هذه الرسالة الى رسم الخريطة لكيفية تعزيز جهود قانون الاسرة في العالم الاسلامي لحماية المرأة والطفل. تتمثل صياغة المشاكل في هذه الرسالة على النحو التالي وهي: اولاً، كيف ينظم قانون الاسرة في العالم الاسلامي جوانب تعدد الزوجات والتزامات ما بعد الطلاق والطفل خارج الزواج الرسمي؟ ثانياً، كيف موقف تلك القوانين الاسرية في تعزيز حماية المرأة والطفل؟ ثالثاً، لماذا توجد الانواع والاحوال المختلفة عن حماية المرأة والطفل في قانون الاسرة بالعالم الاسلامي؟

تستخدم هذه الرسالة التحليل الجندي (الجنوسة او النوع الاجتماعي) وخاصة نظرية السياسة من منظور الجندر اي سياسة عمي الجندر وسياسة تحييد الجندر و سياسة وعي الجندر. بالاضافة الى ذلك، يتم استخدام نظرية الحماية ونهج العدالة الجوهرية. البيانات الرئيسية هي مزيج من البيانات القانونية او الادبيات وبيانات الواقع من البحث الميداني.

بناء على صياغة المشكلة ونتائج التحليل، خلصت هذه الدراسة أن القوانين الاسرية في العالم الاسلامي تتمثل عنه اندونيسيا وتركيا والجزائر قد اظهرت جهوداً لحماية المرأة والطفل. ومن المسلم به انه لا تزال هناك العديد من المشكلات التي يجب حلها ليس فقط على المستوى المعياري ولكن ايضا بشكل خاص في مجال التطبيق العملي. يعتبر قانون الاسرة في تركيا داخل سياسة وعي الجندر بسبب المستوى العالي لحماية المرأة والطفل مما ادى ايضا الى تحقيق العدالة بين الجنسين. بين ما كان قانون الاسرة في اندونيسيا يعتبر من الوسطية تتمثل وجود سياسة وعي الجندر في جوانب معينة ولكن ايضا وجود سياسة عمي الجندر في جوانب اخرى. ويصنف قانون الاسرة في الجزائر على انه سياسة عمي الجندر في العديد من الجوانب على الرغم من انه اظهر بالفعل جهوداً لحماية المرأة والطفل في بعض الجوانب الاخرى. تتبع السياسات في العالم الاسلامي باستثناء تركيا، نهجاً حثانياً بدلاً من نهج العدالة والمساواة بين الجنسين. يتأثر الوضع في هذه البلدان المختلفة بالعديد من العوامل منها تأثير السياسة والثقافة الاجتماعية والفهم الديني.

تقدم هذه الدراسة صورة بديلة للافتراضات العامة حول موقف قانون الاسرة في العالم الاسلامي تجاه المرأة والطفل، التي تتصور عادة بالكأبة وغير المنصف. على الرغم من الاختلافات العديدة، يمكن القول أن قانون الاسرة في العالم الاسلامي قد شجع على حماية المرأة والطفل في مختلف الجوانب. هذه الحجة تكون اكثر دقة بشكل خاص عند استخدام نهج تاريخي يدل وجود جهود التحديث مع دمج حماسة حماية المرأة والطفل. بالاضافة الى ذلك، هناك قيود على نظرية سياسة الجندر، خاصة عندما يتم تطبيقها بشكل صارم عبر سياق العالم الاسلامي. لذلك يحتاج الى فحص واعادة صياغة نظرية التحليل الجندي على اجدر السياسات وتوفير المساحة لتعقيدات الواقع في سياق العالم الاسلامي. وتحسينا للوضع المستقبلي هناك حاجة الى بذل جهود مختلفة تشمل المزيد من الدراسات التفصيلية والتكافل بين مختلف الاطراف في تشجيع الاصلاحات على المستوى المعياري او الاداري.

## ABSTRACT

**Title** : **Women and Children Protection in The Family Law within The Muslim World**  
**Author** : **Nabiela Naili**  
**Promotor** : **Prof. Dr. Ahmad Zahro, M.A**  
**Promotor** : **Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A**  
**Keywords** : **Family law, muslim world, women and children protection.**

The dissertation entitled "Protection of Women and Children within the Family Law in the Islamic World" aims to map the attempts of the family law promoting the protection of women and children. The research questions are as follows: 1. How does family law in the Islamic world regulate the aspects of polygamy, post-divorce and child out-of-wedlock? 2. What is the family law attitude in promoting the protection of women and children? 3. Why are there variation of conditions regarding the protection of women and children within the family law in the Islamic world?

This dissertation employs gender analysis, especially theories on gender policy: gender blind policies, gender neutral policies and gender aware policies. The theory of protectionism and substantive gender justice approaches are also employed. The main data is a mixture of statutory data resulted from literature review and the data on reality gathered from the field research.

It can be concluded from the study that family law within the Islamic world, as represented by Indonesia, Turkey and Algeria, has shown efforts to promote women and children protection. Admittedly, there are still some problems need to be addresses and they are not only at the normative level but also within the practical realm of praxis. Turkey's family law is categorized as a gender-aware policy because of the high level of protection of women and children which has also led to gender justice. Meanwhile, Indonesian family law is categorized as moderate with the existence of both gender-aware policies within certain aspects and gender-blind policies in other aspects. Algerian family law is categorized as having gender blind policies in many aspects even though they actually also show attempts in promoting women and children protection. Family law in the Islamic world, with the exception of Turkey, take a protectionist approach rather than a gender justice-equality approach. The situation in these various countries is influenced by many factors, including the politics, socio-culture and religious interpretations and practices.

This dissertation offers an alternative portrait from generally held assumptions regarding the attitude of family law in the Islamic world towards women and children which are heavily depicted as grim and unfair. Despite many problems, family law in the Muslim world actually have shown attempts in encouraging the protection of women and children in various aspects. This argument is especially accurate when historical approach is used as the data will show some modernization efforts incorporating values of women and children protection. In addition, there are limitations within gender policy theory especially when it is applied to the context of the Islamic world. Therefore, it is necessary to re-examine and re-formulate the theory of gender analysis for policies to be more more relevant particularly in dealing with the complexities of reality within the context of the Islamic world. In order to improve in the future, various efforts are needed: further studies and synergy of various parties in encouraging improvements both at the normative level and at the praxis realm.

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Isu gender, termasuk di dalamnya perlindungan perempuan dan anak, masih merupakan persoalan yang belum terselesaikan hingga saat ini. Meski telah banyak mengalami kemajuan jika dibandingkan dengan keadaan masa lalu, khususnya dalam beberapa aspek seperti pendidikan dan peran publik perempuan, masih banyak persoalan terkait gender yang terjadi dalam berbagai area kehidupan manusia sampai saat ini. Di antara beberapa contoh adalah kekerasan terhadap perempuan, kesenjangan upah (*paygap*), perkawinan dini (*child marriage*), beban ganda (*double burden*) dan lainnya belum berhasil dihapus sepenuhnya. Sebagai ilustrasi, kekerasan terhadap perempuan justru semakin meningkat dewasa ini. Kekerasan di sini meliputi kekerasan fisik yang mengakibatkan luka maupun hilang nyawa dan kekerasan seksual, baik itu pada level pelecehan sampai pada pemerkosaan.<sup>1</sup>

Dalam hal ini, salah satu ranah kehidupan yang mengandung risiko terjadinya ketimpangan gender adalah ranah perkawinan atau kehidupan keluarga. Isu-isu seperti perkawinan paksa, perkawinan dini, perkawinan tidak dicatitkan, anak luar kawin, poligami, dan isu hak-kewajiban semasa perkawinan dan pasca

---

<sup>1</sup> Siaran Pers Komnas Perempuan, “Siaran Pers dan Lembar Fakta Komnas Perempuan: Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan 2020”, dalam <https://komnasperempuan.go.id/pengumuman-detail/siaran-pers-dan-lembar-fakta-komnas-perempuan-cata>, diakses pada 02 Januari 2020. Lihat juga Budiarti Utami Putri, “Kekerasan terhadap Perempuan Naik 8 Kali Lipat dalam 12 Tahun” dalam <https://nasional.tempo.co/read/1316317/kekerasan-terhadap-perempuan-naik-8-kali-lipat-dalam-12-tahun>, diakses pada 02 Januari 2020.

cerai merupakan persoalan yang masih banyak dihadapi oleh perempuan dan anak.<sup>2</sup> Di Indonesia sendiri, isu yang cukup sering penulis temui adalah isu pelanggaran hak dan kewajiban, baik selama masa perkawinan masih berlangsung sampai pada pemenuhan hak dan kewajiban pasca cerai. Para istri dan juga anak-anak tidak mendapatkan nafkah materiil selama perkawinan. Hal inilah yang kemudian misalnya diatur dalam pasal terkait nafkah *madiyah* (nafkah hutang). Lebih lanjut, hak-kewajiban pasca cerai pada istri dan anak-anak juga sering terlanggar. Akibatnya, banyak perempuan yang kemudian terpaksa terjerumus pada pekerjaan-pekerjaan yang kurang terhormat (berisiko tindakan pelecehan) karena harus menafkahi anak-anaknya, sementara mereka sebenarnya masih memiliki mantan suami atau ayah bagi anak-anaknya. Pelanggaran pemenuhan kewajiban tersebut jelas merugikan karena nafkah materiil merupakan kebutuhan primer karena terkait kebutuhan pangan, sandang dan papan.<sup>3</sup>

Contoh isu lain terkait dengan perlindungan perempuan dalam hukum keluarga di dunia Islam adalah hak gugat cerai perempuan. Hak gugat cerai ini menjadi isu atau persoalan khususnya di dunia Timur Tengah dan Afrika, seperti Mesir, Iran, dan bahkan Maroko. Tulisan Ziba Mir Husaini, yang dengan apik

---

<sup>2</sup> Ada banyak penelitian yang menunjukkan realita persoalan perempuan dan anak dalam ranah perkawinan di Indonesia dan beberapa negara lain. Salah satu buku yang membahas berbagai kasus perkawinan di Indonesia dan isu jendernya adalah karya Ratna Batara Munti & Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: LBH Apik, 2005). Buku lain adalah dari Nabiela Nailly, *Recent Polemics on the Status of Women and Children Outside Registered Marriage in Indonesia: Muslim Response Towards Putusan Mahkamah Konstitusi Number 462/PUU-VIII/2010* (Bangkok: Asian Research Foundation, 2014). Nabiela Nailly, *Nikah Siri dan Wacana Pemidanaan: Studi atas Persepsi Pelaku, Aparat dan Tokoh Agama di Jember terhadap Wacana Sanksi atas Nikah Siri* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Ditjen Pendis Kementerian Agama RI, 2011), 72-73. Lihat juga Nabiela Nailly, *Recent Polemics on the Status of Women and Children outside Registered Marriage in Indonesia: Muslim Response Towards Putusan Mahkamah Konstitusi Number 462/PUU-VIII/2010*. Bangkok: Asian Research Foundation, 2014.

<sup>3</sup> Ibid.

menggambarkan bagaimana ia sangat kesulitan menuntut hak cerai di Iran, menunjukkan bahwa persoalan gugat cerai adalah salah satu ketimpangan yang diderita oleh perempuan-perempuan di Iran. Beberapa tulisan lain juga menunjukkan bahwa hak gugat cerai ternyata juga menjadi salah satu isu besar di negara-negara lain, seperti Mesir dan negara-negara MENA.<sup>4</sup> Isu ini tidak menjadi persoalan di belahan dunia Islam lain, seperti Indonesia dan Malaysia. Hal ini juga yang menjadikan tema ini menarik; keragaman keadaan baik itu isu maupun strategi yang digunakan oleh negara-negara muslim.

Dunia Islam seringkali dipandang negatif ketika berbicara tentang perlindungan perempuan dan anak.<sup>5</sup> Dunia Islam,<sup>6</sup> seringkali dipandang sebagai terbelakang (*backward*) karena masih mempraktikkan berbagai tindakan yang bertentangan dengan Hak Asasi Manusia (HAM) menurut dunia internasional.<sup>7</sup> Lebih spesifik lagi, di antara sekian persoalan itu, ada banyak praktik dalam ranah hukum perkawinan dan keluarga yang dianggap bertentangan dengan HAM.<sup>8</sup> Di Indonesia misalnya, banyak literatur yang menunjukkan betapa penguasa kolonial pada masa itu mengancam beberapa praktik yang terjadi di

<sup>4</sup> Ziba Mir-Hosseini, "The Politics of Divorce Laws in Iran," in Rubya Mehdi, Werner Menski and Jorgen S. Nielsen (eds.), *Interpreting Divorce Laws in Islam* (DJOF Publishing, 2012).

<sup>5</sup> Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law* (Oxford: Oxford Press, 2003).

<sup>6</sup> Dunia Islam di sini adalah negara-negara yang penduduknya adalah mayoritas muslim. Negara-negara tersebut bisa jadi juga merupakan negara Islam, seperti Saudi Arabia, Aljazair, dan Malaysia. Akan tetapi di sisi lain, negara-negara muslim tersebut juga bisa jadi bukan negara Islam, seperti Indonesia, Turki, dan negara lainnya.

<sup>7</sup> Nadia Marzouki, "Womens Rights in the Middle East and North Africa 2010-Algeria", <https://www.refworld.org>, diakses pada 24 Juli 2019.

<sup>8</sup> Lihat Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law*

tengah masyarakat.<sup>9</sup> Salah satu yang sering disebut adalah pernikahan usia dini yang kemudian diberi label *child marriage* atau pernikahan anak, pernikahan paksa (*forced marriage*) dan cerai semena-mena yang berakibat pelanggaran HAM. Persoalan-persoalan tersebut dan persoalan lain seperti poligami dan juga hak-kewajiban selama perkawinan dan pasca cerai ternyata ditemukan di berbagai negara muslim lainnya, seperti Malaysia, Iran, Mesir, Aljazair dan lainnya.<sup>10</sup>

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, harus dicatat bahwa hukum Islam masih sangat ‘hidup’ dan menjadi arah sikap banyak muslim di berbagai negara.<sup>11</sup> Di antara berbagai ranah dalam hukum Islam, hukum keluarga merupakan area di mana hukum Islam sangat berpengaruh dan menjadi sumber rujukan utama. Fakta juga menunjukkan bahwa dibandingkan dengan aspek lain dari hukum perdata apalagi hukum pidana, hukum keluarga diakui oleh banyak cendekia sebagai ranah hukum yang bertahan dengan hukum Islam sebagai rujukan utama.<sup>12</sup> Sally White, misalnya menjelaskan sebagai berikut:<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Susan Blackburn & Sharon Bessell, *Marriageable Age: The Politics of Early Marriage in Twentieth Century Indonesia* (1997). Lihat juga Kathryn Robinson dan Sharon Bessell, *Women, Gender and Development in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2002).

<sup>10</sup> Lihat Javaid Rehmen, “The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq”, *International Journal of Law, Policy and the Family*, Vol. 21, No. 1, (2007), 108–127 dan Janan Mosazai, *Family Law Reform and Women’s Rights in Muslim Countries: Perspectives and Lesson Learned* (Montreal: Seminar Report, Rights and Democracy, 2010). Lihat juga Abu-Odeh, Lama, “Modernizing Muslim Family Law: the Case of Egypt”, *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, Vol. 37, (2004), Majid Khadduri, “Marriage in Islamic Law: The Modern Viewpoints”, *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2 (1978), 215.

<sup>11</sup> Abdillah An-Naim, “Islam, Islamic Law and Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights”, dalam <http://fs2.american.edu/dfagel/www/islam&universalrights.pdf>, diakses pada 13 Agustus 2018.

<sup>12</sup> Greg Fealy and Virginia Hooker, *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006). Lihat Arso Sosroatmodjo, dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 14. Lihat

Bagian dari kekhususan dan kebekuan terkait isu jender berakar dari kedudukan penting yang diletakkan oleh masyarakat muslim atas keluarga sebagai dasar bangunan dari umat, dan sebagai pusat dari tempat sosialisasi nilai-nilai muslim (*eickelman and piscatori 1996:80-9*). Ada juga beberapa akar historis terhadap resistensi atau sikap defensif ini; pada masa penjajahan, hukum keluarga adalah satu di antara sedikit area dari hukum di mana muslim memiliki otonomi sampai titik tertentu, dan bagi komunitas muslim minoritas seperti mereka di Thailand atau di Filipina, hal ini terus berlanjut sampai keadaan pada era saat ini. Isu-isu seputar hukum keluarga Islam sangat terikat dengan semangat anti penjajahan, identitas muslim dan resistensi terhadap proses sekularisasi oleh para elit-elit yang memiliki latar belakang pendidikan Barat. Pada era negara modern saat ini, hukum keluarga Islam tetap menjadi simbol yang sangat penting.

Dari beberapa sumber lain juga tampak bahwa masyarakat muslim di Asia Tenggara jelas menunjukkan resistensi pada perubahan atau intervensi penjajah pada hukum keluarga. Sementara di saat yang sama, tidak terlalu resisten ketika ada perubahan dalam hal lainnya seperti ranah hukum pidana atau perdata selain hukum keluarga. Bisa dikatakan bahwa masyarakat muslim Indonesia dan beberapa negara lainnya melihat ranah hukum keluarga sebagai ranah sakral yang harus bersumber pada hukum Islam setelah ibadah.<sup>14</sup>

Senada dengan itu, perkembangan hukum keluarga di dunia Islam secara umum menunjukkan bahwa upaya perubahan terhadap aspek dalam hukum keluarga seringkali harus melalui berbagai dinamika ketegangan dan perdebatan

---

juga Nabiela Naili, *Recent Polemic on The Status of Women and Children Outside Registered Marriage in Indonesia: Muslim Responds Towards Putusan Mahkamah Konstitusi No. 462PUU-VIII/2010* (Bangkok: Asian Resource Foundation, 2014) mengutip dari J.N.D. Anderson. "Modern Trends in Islam Legal Reform and Modernisation in The Middle East". *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1, (1971). Hein Online, 5. Lihat juga Annelies Moors, *Public Debates on Family Law Reform Participants, Positions, and Styles of Arguments in the 1990s* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003), Islamic Law and Society 10, 1 Also available online – www.brill.nl.

<sup>13</sup> Sally White, 'Gender and the family' dalam Greg Fealy and Virginia Hooker, *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006), 274. Lihat juga Arso Sosroatmodjo, dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 14.

<sup>14</sup> Ibid.

di tengah masyarakatnya.<sup>15</sup> Salah satu alasan terbesarnya adalah karena upaya-upaya tersebut dianggap sebagai upaya mengancam eksistensi dan kedudukan hukum Islam, yang dalam hal ini sering juga disamakan sebagai upaya mengancam dan meminggirkan ulama atau tokoh agama. Di Indonesia misalnya, upaya penguasa kolonial untuk mencoba mempengaruhi tatanan hukum di tengah masyarakat mendapatkan resistensi cukup keras dan hanya berhasil dalam ranah hukum perdata dan pidana di luar hukum personal atau hukum perkawinan.<sup>16</sup> Kalaupun pada akhirnya upaya perubahan untuk turut mengatur praktik masyarakat muslim terkait perkawinan tersebut berhasil, maka biasanya hal itu bermula pada tataran hukum prosedural atau hukum formil, seperti pencatatan perkawinan dan penertiban mekanisme, serta sistem dengan adanya Pengadilan Agama.<sup>17</sup>

Upaya lain yang mencoba mengatur hukum materiil di Indonesia, yang diinisiasi sejak sebelum kemerdekaan dan memuncak pada perumusan Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Perkawinan tahun 1973, tidak luput dari

<sup>15</sup> Abu-Odeh, Lama, *Modernizing Muslim Family Law: the Case of Egypt*. Lihat juga Joko Mirwan Muslimin, *Islamic Law and Social Change: A Comparative Study of the Institutionalization and Codification of Islamic Family Law in the Nation States Egypt and Indonesia* (Jerman: Hamburg University, 2005). John Hursh, "Advancing Women's Rights Through Islamic Law: The Example of Morocco", *27 Berkeley J. Gender L. & Just.* (2012). <https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1308&context=bgj>, diakses pada 05 Desember 2018. Lihat juga Lena-Maria Möller, "Family Law in the Arab Gulf: Recent Developments and Reform Patterns", *Journal of Islamic State Practices in International Law (JISPIL)*, Vol. 9, No. 2, (2013), 22-39.

<sup>16</sup> Ratna Batara Munti, dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: LBH Apik, 2005), 7-8. Banyak sumber lain juga menegaskan temuan senada.

<sup>17</sup> Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2013), 100. Lihat juga Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, ISIM Dissertations (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). Lihat juga Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

kontestasi dan perdebatan yang cukup intens.<sup>18</sup> Perdebatan ini menajam pada pengelompokan masyarakat yang saling berhadapan dan seringkali disebut sebagai perdebatan antara kaum Islam dengan kaum nasionalis. Padahal, di antara kelompok yang disebut sebagai nasionalis juga banyak muslim dan para aktivis perlindungan perempuan dan anak. Di antara beberapa isu yang menjadi sumber perdebatan adalah poligami, pencatatan perkawinan, usia minimal perkawinan, perceraian dan beberapa isu lainnya. Di Indonesia sendiri, hasil dari proses yang dinamis itu adalah produk hukum yang bisa dikatakan mencoba untuk akomodatif terhadap ragam aspirasi dan ide yang bertentangan.<sup>19</sup> Tren yang kurang lebih sama juga ditemukan di berbagai negara muslim lainnya. Malaysia misalnya, meski mengatur usia perkawinan minimal adalah 16 untuk perempuan dan 18 untuk laki-laki, tetap saja membuka ruang dispensasi. Sebagaimana tampak dari hasil penelitian sebelumnya, banyak pakar yang melihat bahwa dispensasi yang berlaku juga cukup longgar dalam kenyataan karena memang dikhawatirkan terjadi perzinahan.<sup>20</sup> Berbagai faktor, baik faktor eksternal maupun faktor internal, turut serta mempengaruhi isi dan kecenderungan hukum keluarga di berbagai negara tersebut dalam mengatur

---

<sup>18</sup> Ratna Batara Munti, dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam*, 9-15.

<sup>19</sup> Lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, ISIM Dissertations (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). Lihat juga Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

<sup>20</sup> Lihat Nabiela Nailly & A Kemal Riza, *Hukum keluarga Islam Asia tenggara Kontemporer: Sejarah, pembentukan dan dinamikanya di Malaysia* (Surabaya, Puslitpen UIN Sunan Ampel, 2013).

aspek dalam pernikahan, seperti isu usia minimal menikah, poligami, perceraian dan lainnya.<sup>21</sup>

Isu lain yang juga menarik untuk diamati adalah dualisme atau pluralisme hukum di tengah masyarakat muslim di berbagai negara. Pluralisme hukum berarti masyarakat memiliki lebih dari satu acuan dan rujukan hukum. Sebagai ilustrasi, masyarakat muslim Indonesia memiliki fikih sebagai acuan, pegangan dan panduan hidup sehari-hari, akan tetapi mereka juga memiliki hukum positif yang berlaku bagi mereka sebagai warga negara Indonesia. Di Turki juga ditengarai ada fenomena yang sama. Dengan adanya hukum keluarga yang dianggap sekuler, ada juga indikasi resistensi dengan hidupnya hukum lain yang tidak resmi yang disebut sebagai '*unofficial Islamic law*' oleh Ihsan Yilmaz. Di satu sisi, hal ini bisa dianggap sebagai kekayaan, tapi di sisi lain hal ini merumitkan.<sup>22</sup>

Pada akhirnya, legal pluralisme ini menjadi dinamika yang berpengaruh dalam perumusan perkembangan hukum keluarga di dunia Islam. Dalam konteks ini, menarik untuk mencermati bagaimana hukum keluarga di dunia Islam mengatur beberapa aspek dalam hukum keluarga yang berpotensi dipertentangkan dengan fikih, seperti usia minimal menikah, pencatatan pernikahan, poligami, hak dan kewajiban suami isteri, sampai perceraian dan masalah pasca perceraian yang mencakup hak asuh anak dan hak-kewajiban

<sup>21</sup> Sonneveld, Nadia and Monika Lindbekk, "A Revolution in Muslim Family Law? Egypt's Pre- and Post-Revolutionary Period (2011-2013) Compared", *New Middle Eastern Studies*, 5 (2015), <http://www.brismes.ac.uk/nmes/archives/1409>. Lihat juga John Hursh, 'Advancing Women's Rights rough Islamic Law: Example of Morocco'.

<sup>22</sup> Ratna Batara Munti dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam*, 9-15. Ihsan Yilmaz, *Semi-official Turkish Muslim Legal Pluralism: Encounters between Secular, Official Law and Unofficial Shari'a*, Springer International Publishing Switzerland. 2015.

pasca cerai. Permasalahan yang juga menarik adalah bagaimana masyarakat merujuk dan menyikapi berbagai ketentuan dalam hukum keluarga, terutama sikap mereka terhadap fikih *munakahat* dan hukum negara.<sup>23</sup> Ihsan Yilmaz, misalnya, berargumentasi bahwa di Turki, beberapa persoalan seperti poligami tidak resmi dalam bentuk nikah imam masih banyak terjadi sebagai akibat dari adanya pluralisme hukum<sup>24</sup>

Ada beberapa sudut pandang yang bisa digunakan dalam pembahasan hukum keluarga di dunia Islam. Salah satu sudut pandang tersebut adalah melihat pengaruh yang ada dalam perumusan aturan tersebut, baik pengaruh dari hukum agama maupun dari sumber hukum lainnya. Hal lain yang juga menarik adalah bagaimana dinamika dan faktor sosio politik mempengaruhi pembentukan hukum. Sebagai contoh, perdebatan yang mengiringi RUU perkawinan tahun 1973 jelas banyak dipengaruhi oleh perdebatan di tengah masyarakat dan tokoh agama yang akhirnya diiringi kontestasi politik.<sup>25</sup>

Di negara muslim lain, seperti Mesir, politik memainkan peran penting dalam dinamika pembentukan dan perkembangan atau perubahan hukum keluarga. Sebagai contoh, Jihan Sadat Law tahun 1979 yang memberikan hak otomatis pada isteri untuk meminta cerai ketika suaminya berpoligami diakui banyak pihak sebagai dampak dari arah angin kekuasaan saat itu. Hal ini terbukti

---

<sup>23</sup> Nabiela Naily, *Nikah Siri dan Wacana Pemidanaan: Studi atas Persepsi Pelaku, Aparat dan Tokoh Agama di Jember terhadap Wacana Sanksi atas Nikah Siri* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Ditjen Pendis Kementerian Agama RI, 2011), 72-73. Lihat juga Nabiela Naily, *Recent Polemic on the Status of Women and Children*.

<sup>24</sup> Ihsan Yilmaz, *Semi-official Turkish Muslim Legal Pluralism: Encounters between Secular, Official Law and Unofficial Shari'a*, Springer International Publishing Switzerland. 2015.

<sup>25</sup> Lihat Mujiburrahman, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Lihat juga Ratna Batara Munti, dan Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam*, 13-15.

dengan fakta bahwa undang-undang tersebut langsung diamandemen pada masa berikutnya karena banyaknya kritik dari tokoh agama Mesir.<sup>26</sup> Jadi, fenomena perkembangan hukum keluarga di dunia Islam juga akan menawarkan pembahasan multidimensi yang menarik, misalnya melihat apakah benar kontestasi yang telah terjadi sejak sejarah awal perkembangan hukum keluarga Islam di berbagai negara muslim sebenarnya masih ada dan masih terjadi sampai saat ini.

Studi hukum keluarga selalu penting untuk dijaga keajekannya dan ditingkatkan demi mendorong perbaikan hukum keluarga, baik dalam ranah teoretis kelimuan maupun dalam ranah praktis. Jender, perempuan dan anak adalah beberapa isu yang sering ada dalam berbagai persoalan hukum keluarga, baik di dunia Islam maupun di luar dunia Islam. Isu seperti usia minimal perkawinan, pencatatan perkawinan, perceraian dan berbagai konsekuensi pasca cerai terus menerus terjadi dan berkembang dalam berbagai ragam kasus. Perkembangan wacana, pembaruan, dan dinamika yang ada ini menuntut upaya serius untuk menelitinya, menelaahnya dan kemudian menelaah kemungkinan peluang perbaikan ke depan. Karena isu-isu menarik yang telah dipaparkan di atas sebenarnya merupakan persoalan-persoalan perlindungan perempuan dan anak, maka salah satu pertanyaan utama yang perlu dijawab adalah bagaimana hukum keluarga di dunia Islam turut menjawab persoalan-persoalan tersebut.

---

<sup>26</sup> Lama Abu-Odeh, "Modernizing Muslim Family Law: the Case of Egypt", *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, Vol. 37 (2004), 1098.

Persoalan perlindungan perempuan dan anak memang disebabkan oleh banyak faktor, budaya, pemahaman agama dan lainnya. Karenanya, penyelesaian persoalan tersebut tentunya lebih tepat dan efektif ketika juga bersifat komprehensif. Namun demikian, tidak bisa dipungkiri, faktor hukum jelas merupakan salah satu area yang strategis dalam upaya untuk mendorong keadilan dan kesetaraan gender, perlindungan perempuan dan anak. Hal ini adalah karena hukum memiliki sifat memaksa dan mengikat. Lebih lanjut, hukum juga memiliki potensi mendorong terjadinya perubahan. Ini juga adalah fungsi hukum yang ditegaskan oleh Roscoe Pound: *tool for social engineering* atau *tool for legislating change*.<sup>27</sup> Sebagai ilustrasi, ada beberapa penelitian terdahulu yang mencoba menilai sejauh mana hukum perkawinan di Indonesia memengaruhi perubahan sikap muslim di Indonesia. Hasilnya menunjukkan bahwa keberadaan aturan dalam hukum keluarga, dalam hal ini Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, ternyata cukup berpengaruh terhadap perubahan dan pergeseran pandangan dan sikap muslim terhadap beberapa isu dalam ranah hukum keluarga, yaitu peningkatan usia minimal menikah (sekarang biasa disebut sebagai usia perkawinan). Meski penelitian tersebut juga menunjukkan bahwa banyak faktor lain yang juga turut berperan dalam mendorong perubahan sikap, yang dominan adalah industrialisasi dan arus informasi global, tetap saja Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan turut berpengaruh

---

<sup>27</sup> Ada banyak tulisan yang membahas tentang Roscoe Pound dan teorinya tentang *legislating social change* dan *social control*. Di antara tulisan yang menjelaskan dengan cukup baik adalah Roscoe Pound, "Legislation as a Social Function", *American Journal of Sociology*, Vol. 18, No. 6, (1913), 755-768. Tulisan lain adalah William L. Grossman, *The Legal Philosophy of Roscoe Pound* (Yale: L. J. 1935), 44, dalam <http://digitalcommons.law.yale.edu/yj/vol44/iss4/2>.

dalam perubahan tersebut.<sup>28</sup> Selain itu, penelitian tentang reformasi aturan *khulu'* di negara-negara lain seperti mesir, dan negara-negara MENA juga mengindikasikan temuan senada.

Tujuan dari hukum keluarga adalah membantu menata tatanan dalam rumah tangga agar tercapai keluarga bahagia. Salah satu indikatornya adalah tentunya kebaikan dan keadilan bagi perempuan dan anak. Sementara itu, kenyataan di sisi lain menunjukkan bahwa perempuan dan anak adalah pihak-pihak yang rentan menjadi korban dari ketimpangan atau permasalahan rumah tangga.<sup>29</sup> Banyak fakta menunjukkan bahwa persoalan hukum keluarga seperti nikah siri, poligami, perceraian dan lainnya masih sarat isu jender. Persoalan-persoalan tersebut tentu menuntut perhatian para praktisi dan akademisi di bidang hukum keluarga dan jender. Sejarah menunjukkan bahwa isu perlindungan perempuan dan anak jelas merupakan isu utama dalam dinamika perdebatan. Oleh karena itu, studi hukum dan korelasinya dengan isu perlindungan perempuan dan anak jelas penting untuk dilakukan secara ajek.

Sebagai ilustrasi, meski telah dianggap cukup maju dalam hal peran perempuan di ranah publik, Indonesia tidak bisa dipungkiri masih menghadapi beberapa persoalan terkait perempuan dan anak. Putusan Mahkamah Konstitusi

---

<sup>28</sup> Mark Cammack et al, "Legislating Social Change in an Islamic Society: Indonesia's Marriage Law", *JSTOR, The American Journal of Comparative Law*, Vol. 44, No. 1, (1996), 45-73. [www.jstor.org/stable/840520](http://www.jstor.org/stable/840520) diakses pada 2 Desember 2018.

<sup>29</sup> Ada banyak penelitian-penelitian dan juga penjelasan dari pemerhati isu jender yang menegaskan kenyataan ini. Fakta bahwa secara internasional konvensi yang lahir adalah CEDAW dan juga CRC selain UDHR juga merupakan indikator bahwa memang perempuan dan anak adalah pihak-pihak yang rentan terhadap berbagai ketimpangan dan kekerasan. Lihat Faqihuddin Abdul Kodir. *Qir'aaah Mubdalah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019). Lihat juga Witanto, D.Y., *Hukum Keluarga Hak dan Kedudukan Anak Luar Kawin: Pasca Keluarnya Putusan MK tentang Uji Materiil UU Perkawinan* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2012). Lihat juga Nabiela Naili, *Recent Polemic on the Status of Women and Children*.

(MK) anak luar kawin yang sempat menimbulkan kontroversi panas di tengah masyarakat dan bahkan sampai di kalangan ahli adalah ilustrasi tepat yang menunjukkan bahwa persoalan perempuan dan anak dalam ranah hukum keluarga di Indonesia masih jauh dari kata selesai.

Sebaliknya, negara dari dunia Islam yang sering dianggap sebagai negara yang hukum keluarganya progresif adalah Turki. Salah satu contohnya adalah 'keberanian' Turki melarang poligami secara total. Pertanyaannya kemudian apakah benar hukum keluarga Turki bisa dikatakan progresif dalam berbagai aspeknya, atau masih ada aspek-aspek lain yang juga belum bisa dikatakan progresif. Pertanyaan lain yang juga penting untuk dijawab adalah penerapan yang sebenarnya dari hukum keluarga tersebut di Turki; bagaimana sikap masyarakat Turki terhadap hukum keluarganya dan realisasi dari berbagai aturan yang bisa dikatakan cukup asing dalam konteks dunia Islam. Apalagi, perkembangan politik akhir-akhir ini bisa dikatakan menunjukkan kecenderungan Turki kembali ke "Islam konservatif". Salah satunya diilustrasikan melalui pemberian ruang lebih longgar bagi pernikahan yang dilakukan secara agama saja atau biasa disebut sebagai nikah imam. Tentu menarik untuk menelaah bagaimana hukum keluarga di Turki mendekati berbagai isu seperti poligami, anak luar kawin, perceraian, maupun isu lainnya.

Berbeda dengan Turki, dunia Arab seringkali dipandang negatif dan bahkan juga kecaman ketika berbicara tentang hukum keluarga dan kedudukan perempuan serta anak. Isu-isu yang sering didengar oleh kita di berbagai media termasuk media YouTube adalah isu-isu negatif bahkan cenderung ironis.

Persoalan sunat perempuan, pernikahan anak, pernikahan paksa dan cerita senada lainnya jelas masih mendominasi narasi di berbagai media sebagai gambaran kedudukan perempuan dan anak di dunia Islam.<sup>30</sup> Terkait hal ini, Aljazair merupakan satu dari negara yang menarik untuk diteliti. Hal tersebut dikarenakan Aljazair baru saja meloloskan pengesahan undang-undang anti kekerasan terhadap perempuan.<sup>31</sup> Meski beberapa kritik mengatakan bahwa hal ini terlambat, pengesahan ini juga jelas merupakan kemajuan. Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana Aljazair mengatur aspek-aspek terkait hukum keluarga seperti perceraian, hak-kewajiban pasca cerai dan lainnya? Menarik tentunya untuk melihat kedudukan dan sikap hukum keluarga Aljazair dalam isu-isu perempuan dan anak. Terlebih lagi, negara-negara Arab biasanya diidentikkan dengan sikap anti jender dan cenderung konservatif dalam hukum keluarganya. Apakah memang demikian adanya dan atau mungkin ada penjelasan lainnya adalah di antara beberapa pertanyaan yang melatarbelakangi dan memberikan motivasi kepada penulis untuk mengambil tema ini.

Jadi, tujuan utama dari penelitian ini adalah memetakan gambaran bagaimana hukum keluarga di dunia Islam, yakni di negara Indonesia, Turki dan Aljazair, menyikapi isu perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga mereka. Dari perspektif jender, hukum keluarga tersebut akan ditinjau

---

<sup>30</sup> Omer Karasapan & Sajjad Shah, Brookings, "Forced displacement and child marriage: A growing challenge in MENA", dalam <https://www.brookings.edu/blog/future-development/2019/06/19/forced-displacement-and-child-marriage-a-growing-challenge-in-mena/>, diakses pada 12 Januari 2021. Lihat juga dalam AP Aechieve, "Little protection for Syrian women who marry as second wives", dalam [https://www.youtube.com/watch?v=a7nECh-e\\_3w](https://www.youtube.com/watch?v=a7nECh-e_3w), diakses pada 12 Januari 2021.

<sup>31</sup> CBS News, "New Law in Algeria Punishes Violence against Women", dalam <https://www.cbsnews.com/news/new-law-in-algeria-punishes-violence-against-women/>, diakses pada 10 Agustus 2019.

menggunakan analisis teori kebijakan gender; misalnya adalah apakah termasuk kategori kebijakan responsif gender atau justru sebaliknya merupakan kebijakan yang bias dan buta gender. Kebijakan responsif gender secara sederhana dapat didefinisikan sebagai sebuah kebijakan yang telah mempertimbangkan analisis gender di dalamnya dan berupaya untuk menjawab persoalan gender dan atau mendorong keadilan dan kesetaraan gender. Sebaliknya, kebijakan bias dan buta gender dapat didefinisikan sebagai sebuah kebijakan yang tidak menginkorporasikan gender di dalam perumusannya, sehingga seringkali berdampak negatif (turut membiarkan atau mendorong ketimpangan gender). Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penelitian ini mencoba menganalisa bagaimana isu poligami, hak-kewajiban pasca cerai, dan anak luar kawin diatur dalam hukum keluarga di dunia Islam dan juga bagaimana dinamika dalam realita serta perkembangan terkini.

Disertasi ini juga bertujuan mempertanyakan cara pandang dunia internasional yang cenderung pesimis dan negatif terhadap dunia Islam dalam isu perempuan dan anak, terutama jika dikaitkan dengan hukum keluarga.<sup>32</sup> Narasi berita di berbagai media, didominasi narasi negatif ketika berbicara tentang isu perempuan dan anak di dunia Islam. Baderin telah menegaskan hal ini dalam tulisannya secara apik.<sup>33</sup> *Preliminary research* mengindikasikan bahwa, meskipun

---

<sup>32</sup> Tulisan yang cukup baik menggambarkan adalah Mashood A Baderin, *International Human Right and Islamic Law* (Oxford: Oxford Press, 2003).

<sup>33</sup> Mashood A Baderin, *International Human Right and Islamic Law*. Oxford: Oxford Press, 2003. Lihat juga Omer Karasapan & Sajjad Shah, Brookings, "Forced displacement and child marriage: A growing challenge in MENA", dalam <https://www.brookings.edu/blog/future-development/2019/06/19/forced-displacement-and-child-marriage-a-growing-challenge-in-mena/>, diakses pada 12 Januari 2021. Lihat juga dalam AP Aechieve, "Little protection for Syrian women who marry as second wives", [https://www.youtube.com/watch?v=a7nECh-e\\_3w](https://www.youtube.com/watch?v=a7nECh-e_3w), diakses

jelas masih ada banyak persoalan, baik dalam ranah normatif maupun realita, hukum keluarga di dunia Islam juga tidak bisa dikatakan sepenuhnya negatif. Konter narasi ini dapat menawarkan gambaran yang lebih utuh dan berkembang terhadap potret hukum keluarga di dunia Islam dalam isu perenungan perempuan dan anak.

Karena banyaknya isu, penelitian ini mencoba fokus pada: (1) isu poligami, (2) isu hak-kewajiban pasca cerai, dan (3) isu anak luar kawin. Isu-isu ini dipilih karena beberapa pertimbangan. Poligami merupakan isu yang selalu kontroversial dan sangat sering dipandang sebagai suatu bentuk kekerasan terhadap perempuan. Selain itu, poligami adalah satu area yang berdasar *preliminary research*, paling alot dan resisten perubahan. Selanjutnya, isu hak-kewajiban pasca cerai penting untuk dibahas karena persoalan ini sangat sedikit dibahas oleh para cendekia, padahal isu ini merupakan isu krusial karena berpengaruh langsung pada kesejahteraan hidup para pihak pasca cerai (biasanya perempuan dan anak adalah pihak yang menanggung beban negatif dari cerai).<sup>34</sup> Isu ketiga yaitu persoalan anak luar kawin. Isu ini juga tampak agak terabaikan dalam berbagai studi yang ada selama ini. Sementara itu, persoalan ini

---

pada 12 Januari 2021. Lihat juga dinamika perdebatan terkait pandangan dunia Barat terhadap dunia islam dalam isu perempuan dan anak dalam Now This World, “What The West Gets Wrong About Muslim Women”, <https://www.youtube.com/watch?v=IzKyzS8Y6IY> , diakses pada 12 Januari 2021.

<sup>34</sup> Semua isu ini telah dibahas dalam berbagai karya akademik, seperti yang ditulis oleh Ratna Batara Munti, Siti Musdah Mulia dan Nabiela Nailly, yang telah disebut di muka.

merupakan masalah nyata yang mempertaruhkan nasib anak-anak tidak bersalah.<sup>35</sup>

Penelitian ini akan memfokuskan pembahasan pada *review* dokumen, dalam hal ini perundang-undangan atau peraturan yang menjadi acuan hukum keluarga di berbagai negara tersebut. Penelitian ini juga akan melihat dinamika pelaksanaan hukum keluarga tersebut dalam tataran realita. Lebih jauh, penelitian ini mencoba menelaah faktor-faktor yang melatarbelakangi keragaman kondisi antara negara-negara tersebut, khususnya dalam upaya hukum keluarga mendorong perlindungan perempuan dan anak. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, penelitian ini melihat secara umum dinamika yang terjadi mulai dari sejarah perkembangan awal sampai diskursus terkini.

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

### **1. Identifikasi Masalah**

Persoalan hukum keluarga cakupannya sangat luas. Sebagaimana dipaparkan di latar belakang, hukum keluarga tidak berdiri sendiri sebagai sebuah ranah atau disiplin keilmuan, melainkan berkaitan erat dengan disiplin keilmuan lain, seperti politik, sosiologi, dan lainnya. Selain itu, hukum keluarga juga bisa dipelajari dalam berbagai aspeknya dan dari beragam sudut pandang. Isu gender dan persoalan perempuan serta anak juga luas dan beragam. Ada berbagai isu dan

---

<sup>35</sup> Isu ini merupakan isu baru dan masih kontroversial. Meski sudah ada putusan MK tentang anak luar kawin, penelitian penulis dan pengamatan sekilas menunjukkan bahwa implementasinya masih jauh dari ideal.

masalah yang bisa diidentifikasi dari latar belakang masalah. Di antara persoalan-persoalan tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Persoalan terkait jender dan perempuan yang masih banyak terjadi di berbagai negara di dunia Islam, di antaranya adalah persoalan kedudukan perempuan di ranah publik, isu perempuan dan politik, isu kekinian, seperti perempuan dan kekerasan melalui media teknologi informasi dan banyak isu lainnya.
- b. Pengaruh faktor politik yang juga berpengaruh besar pada perumusan hukum keluarga berikut perkembangannya. Dinamika perumusan hukum keluarga di negara-negara muslim, meliputi faktor politik dan sosial budaya. Salah satu contoh adalah pertentangan cukup tajam terkait poligami dalam sejarah perumusan hukum keluarga di Indonesia. Pada akhirnya, hasil yang cenderung kompromistis di Indonesia adalah langkah paling aman mengingat polarisasi dua kutub yang berseberangan yang biasa disebut nasionalis versus Islamis. Persoalan ini jelas merupakan isu yang menarik untuk dikaji karena fakta di beberapa negara menunjukkan pengaruh kuat dari politik dan sosial pada dinamika perumusan hukum keluarga.
- c. Adanya kecenderungan dualisme hukum dan bahkan lebih jauh lagi, adanya kecenderungan menutup diri pada perubahan hukum keluarga sebagai akibat dari sikap dualisme tersebut. Dinamika terbaru upaya pembaruan dalam hukum keluarga seperti Rancangan Undang-Undang Hukum Materi Pengadilan Agama (RUU HMPA), Counter Legal Draft Kompilasi Hukum

Islam (CLD-KHI), dan lainnya. Sebagaimana dipaparkan di latar belakang, berbagai upaya pembaruan hukum keluarga, paling tidak yang tampak di Indonesia, masih menghadapi resistensi kuat dan tajam dari masyarakat. Hal ini tentu problematis karena berisiko menghambat upaya pengintegrasian gender dalam hukum keluarga.

- d. Isu-isu lain dalam perkawinan di antaranya adalah usia perkawinan, isu perkawinan tidak dicatatkan, isu poligami, isu hak dan kewajiban dalam rumah tangga, isu kepemimpinan dalam rumah tangga, isu *nushūz*, isu hak dan kewajiban pasca cerai, dan lainnya. Isu-isu ini jelas merupakan persoalan yang masih perlu untuk dikaji dan dicari solusinya. Hal ini karena fakta menunjukkan adanya bias gender dan ketimpangan relasi pada isu-isu tersebut. Sebagai contoh, *nushūz* masih sangat rancu definisi dan cakupannya sehingga seringkali disalahgunakan oleh oknum untuk melakukan kekerasan pada perempuan, baik kekerasan ekonomi maupun kekerasan fisik.
- e. Isu lain yang juga lebih kompleks adalah salah kaprah pemahaman dan sikap masyarakat terhadap gender dalam hukum keluarga. Isu ini juga bersinggungan dengan isu sosial politik. Meski sudah jauh lebih baik dibandingkan masa lalu, masih banyak kalangan masyarakat yang resisten terhadap gender dan berbagai wacana dan aktivisme yang dikaitkan dengannya. Gerakan gender, selain masih dianggap dari dunia Barat, juga dianggap membahayakan tatanan yang sudah baku dan juga bangunan keluarga yang merupakan fondasi masyarakat.

f. Isu terkait anak dalam hukum keluarga di antaranya yang paling terkini dan cukup kontroversial adalah anak luar kawin. Anak luar kawin merupakan salah satu isu yang masih menjadi potret buram dari berbagai negara muslim. Hal ini tidak lain karena menurut hukum keluarga di banyak negara muslim, termasuk Indonesia dan Aljazair, anak luar kawin tidak memiliki hubungan perdata atau hubungan nasab dengan ayah dan keluarga ayahnya. Sebagai konsekuensinya, anak tersebut tentu menderita berbagai ketimpangan dan kerugian di antaranya ketidakjelasan status, ketidakpercayaan diri dan trauma psikologis, penghakiman dari masyarakat secara budaya dan sosiologis, dan juga berbagai kerugian yang lebih mendasar, seperti tidak terpenuhinya secara maksimal nafkah materiilnya dan juga biaya pendidikan dan pengasuhan

## **2. Batasan Masalah**

Dari beragam masalah yang telah teridentifikasi di atas, tentu harus ada batasan dan fokus ditetapkannya sebuah penelitian. Dalam hal ini, dengan menimbang tujuan penelitian, maka penelitian ini akan fokus pada masalah-masalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana hukum keluarga di dunia Islam, yakni Indonesia, Turki, dan Aljazair menyikapi isu poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin.
- b. Dinamika berbagai isu tersebut dalam realita dan perkembangan terkini dari ketiga isu tersebut.

- c. Persoalan faktor yang berpengaruh di balik keadaan perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga di negara-negara tersebut.

### **C. Rumusan Masalah**

Untuk mencapai tujuan penelitian sebagaimana dipaparkan sebelumnya, maka penelitian ini merumuskan beberapa pertanyaan penelitian, yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana hukum keluarga di dunia Islam, Indonesia, Turki dan Aljazair mengatur aspek poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin?
2. Bagaimana hukum keluarga di negara-negara tersebut menyikapi isu perlindungan perempuan dan anak?
3. Mengapa ada keragaman kondisi terkait perlindungan perempuan dan anak antara negara-negara di dunia Islam tersebut?

### **D. Tujuan Penelitian**

Tujuan dari penelitian ini adalah menelaah bagaimana pendekatan hukum keluarga di dunia Islam, yakni Indonesia, Turki dan Aljazair, terhadap perlindungan perempuan dan anak. Dalam rangka mencapai tujuan ini, penelitian ini akan menelaah dari aturan tertulis dan dinamika dalam realitanya. Karenanya jika diuraikan, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengeksplorasi bagaimana hukum keluarga di beberapa negara muslim, yakni Indonesia, Turki dan Aljazair mengatur poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin.
2. Menelaah dan menganalisa bagaimana perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga di negara-negara tersebut.
3. Memetakan faktor-faktor yang melatarbelakangi potensi kesenjangan antara hukum tertulis dengan realita di tengah masyarakat yang akhirnya berpengaruh pada variasi ragam kondisi perlindungan perempuan dan anak.

#### **E. Kegunaan Penelitian**

Penelitian pada dasarnya adalah upaya untuk pengembangan pengetahuan yang diharapkan dapat membawa manfaat baik secara keilmuan maupun secara praktis. Dalam hal ini, penelitian tentang hukum keluarga di dunia Islam dan perlindungan perempuan dan anak diharapkan dapat membawa manfaat atau kegunaan sebagai berikut:

1. Kegunaan teoretis. Dari sisi teoretis, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan dan pengetahuan tentang hukum keluarga di dunia Islam. Hal ini sangat diperlukan mengingat literatur dan penelitian yang menelaah pemetaan hukum keluarga di dunia Islam masih sangat sedikit, terlebih yang dilakukan oleh peneliti Indonesia. Manfaat teoretis lainnya adalah sumbangan pemikiran dan analisis atas hukum keluarga dari perspektif jender, perlindungan perempuan dan anak.

2. Kegunaan praktis, penelitian ini diharapkan dapat menyumbangkan pemikiran dan wawasan tentang fakta dan dinamika terkait isu jender, perempuan dan anak dalam hukum keluarga di dunia Islam yang dapat digunakan sebagai data *baseline* atau pangkalan data dalam merumuskan potensi, peluang perbaikan, dan peningkatan ke depan dalam aspek dukungan perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga, dan mungkin juga dalam ranah lain secara lebih luas.

#### F. Kerangka Teoretik

Penelitian ini bisa dikatakan masuk kategori penelitian sosiologi hukum atau hukum sosiologis.<sup>36</sup> Karena hendak menelaah hukum keluarga menggunakan perspektif perlindungan perempuan dan anak, maka penelitian ini akan menggunakan perspektif jender dalam analisisnya. Di antara teori jender yang digunakan adalah teori ketimpangan jender dan jenis-jenis kebijakan dalam perspektif jender oleh Naila Kabeer, Sharon Bessell, Usha Srivastha dan Moser.<sup>37</sup>

Istilah jender secara bahasa sebenarnya berarti jenis dan jika dilihat dalam kamus Inggris maka berarti sama dengan *sex* atau jenis kelamin. Bahkan, beberapa penelitian menunjukkan bahwa istilah jender mulai digunakan secara berbeda dan dipahami memiliki makna berbeda sejak tahun 1950-an dan ini

---

<sup>36</sup> Untuk pembahasan mengenai kategori penelitian hukum dalam kaitannya dengan sosiologi, apakah merupakan penelitian hukum sosiologis atau penelitian sosiologi hukum, lihat Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), 133-142.

<sup>37</sup> Naila Kabeer, *Reversed Realities: Gender, Hierarchies in Development Thought* (London: Verso, 1994), 307. Lihat juga Usha Srivastha, *The Status of Women in Law in Asian Countries*. (New Delhi: MD Publications PVT LTD, 2010) dan Trish Keays, Mary McEvoy, dan Sarah Murison, dengan bantuan Mary Jennings and Farzana Karim, *Learning and Information Pack Gender Analysis* (New York: United Nations Development Programme Gender in Development Programme, 2011), 43-44.

dipergunakan oleh kalangan akademisi Inggris dan Amerika. Sejak saat itu, jender dalam arti dan definisi yang berbeda dengan jenis kelamin mulai digunakan oleh para psikolog dan fisiolog Amerika.<sup>38</sup>

Konsep jender sendiri digunakan oleh pergerakan feminisme dan diskursus akademis tentang perempuan pada tahun 1970-an.<sup>39</sup> Menurut Nugroho, gagasan ini pertama kali dikenalkan oleh Robert Stoller dalam bukunya *Sex and Gender; on the Development of Masculinity and Femininity* pada 1968.<sup>40</sup> Penggunaan jender di sini jelas ditujukan untuk membedakan dan memisahkan pencirian manusia yang didasarkan pada pendefinisian yang bersifat sosial budaya dengan pendefinisian yang berasal dari ciri fisik biologis.<sup>41</sup>

Sementara itu, tokoh yang mengembangkan dan mempopulerkan istilah dan konsepsi jender dalam ilmu sosial adalah Ann Oakley. Dalam bukunya, *Sex, Gender and Society*, ia juga menegaskan bahwa jender adalah perbedaan yang bukan kodrati atau bukan bersifat biologis atau berasal dari Tuhan. Beberapa pakar lain mengelaborasi definisi dari jender dengan berbagai pengembangan, akan tetapi pada intinya adalah sama. Salah satu kesimpulan yang juga perlu ditekankan dari berbagai definisi dan konsepsi tentang jender adalah bahwa jender dan seks atau jenis kelamin adalah berbeda; jender bersifat bentukan dan

---

<sup>38</sup> William Little dan Ron McGivern. "Chapter 12. Gender, Sex, and Sexuality", dalam <https://opentextbc.ca/introductiontosociology/chapter/chapter12-gender-sex-and-sexuality/>, diakses pada 10 Desember 2019.

<sup>39</sup> Marta Ferreira Santos Farah, "Gender and Public Policies" dalam [http://socialsciences.scielo.org/pdf/s\\_ref/v1nse/scs\\_a06.pdf](http://socialsciences.scielo.org/pdf/s_ref/v1nse/scs_a06.pdf), diakses pada 10 Desember 2019.

<sup>40</sup> Riant Nugroho, *Gender dan Administrasi Publik, Studi atas Kualitas Kesetaraan Jender dalam Administrasi Publik Indonesia Pasca Reformasi 1998-2002* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 31. Mengutip Robert Stoller, *Sex and Gender, on the Development of Masculinity and Femininity* (London: Hogarth press, 1968).

<sup>41</sup> Ibid.

tidak baku sementara seks atau jenis kelamin bersifat kodrati dan baku. Selain itu, jender dalam berbagai peran dan harapan atau penyifatan atas laki-laki dan perempuan bisa jadi berbeda dan beragam antara kultur dan tempat sementara, ciri dan peran fisik yang bersifat kodrati tidak berubah dan juga tidak berbeda antara berbagai tempat dan kultur.<sup>42</sup>

Dalam menyikapi ketimpangan ini, lahirlah gerakan perjuangan yang biasa disebut sebagai feminisme. Feminisme, sebagai ideologi dan sebagai pergerakan, tentu memiliki banyak ragam dan rupa. Akan tetapi, beberapa mengklasifikasikan secara sederhana sebagai berikut: feminisme liberal, feminisme sosialis dan feminisme radikal.

Feminisme liberal melihat dan meyakini bahwa perempuan sama dengan laki-laki asal diberi kesempatan. Di sini mereka melihat bahwa ketertindasan para perempuan adalah karena hak mereka untuk berperan di ranah publik dan menggunakan akal mereka tidak diberikan. Karenanya, feminisme liberal fokus pada perjuangan supaya perempuan diberi hak pendidikan dan juga hak di ranah publik.<sup>43</sup>

Sementara itu, feminisme radikal bisa dikatakan sebagai feminisme yang memiliki pandangan sekaligus sikap lebih radikal dari feminisme liberal. Beberapa kata kunci dan ide utama pada feminisme ini adalah patriarki dan kepercayaan bahwa persoalan penindasan bukan hanya karena masalah persamaan atau perbedaan sederhana yang bisa diselesaikan dengan pemberian kesempatan pendidikan dan pekerjaan pada perempuan. Mereka percaya bahwa

---

<sup>42</sup> Ibid., berbagai buku dan tulisan tentang jender juga menekankan hal yang sama.

<sup>43</sup> Sarah Gamble, Pengantar *Memahami Feminisme & Postfeminisme*.

laki-laki cenderung memiliki potensi menindas, dan bahwa kekerasan terhadap perempuan dan juga pemerkosaan adalah alat untuk meletakkan perempuan dalam posisi tertindas.<sup>44</sup>

Ada juga kelompok yang biasa disebut *post colonialism feminism*.<sup>45</sup> *Feminism post colonial* merupakan sebuah gerakan feminisme yang mendasarkan asumsi bahwa ada ragam variasi keadaan antar perempuan di dunia karena ragam konteks baik lokal budaya maupun lainnya. Feminisme *post-colonialism* mencoba menawarkan cara pandang baru terhadap isu perempuan dan gender termasuk strategi atau pendekatan mengatasi yang didasarkan pada perbedaan pengalaman. Dengan kata lain, feminisme ini mencoba men*challenge* bias yang bisa jadi mendominasi cara pandang feminisme yang populer atau umum karena konteks budaya barat yang berbeda dengan dunia timur termasuk disini adalah konteks kelas sosial negara-negara yang tadinya menjadi penjajah dengan negara-negara yang ada di negara-negara bekas jajahan. Teori ini mengasumsikan bahwa perempuan di dunia ketiga adalah korban beban dan ketimpangan ganda baik dari penjajahan patriarcal lokal maupun penjajahan ideologi dari dunia asing. Berapa konsep yang cukup terkenal dalam model feminisme ini adalah cultural relativism atau relativisme kultural. konsep ini mencoba menawarkan cara pandang baru bahwa Bisa jadi ada bias dalam cara pandang dunia Barat terhadap

<sup>44</sup> Judith Lorber, "The Variety of Feminisms and their Contribution to Gender Equality", dalam <http://diglib.bis.uni-oldenburg.de/pub/unireden/ur97/kap1.pdf>, diakses pada 15 Desember 2018.

<sup>45</sup> Sarah Gamble, Pengantar *Memahami Feminisme & Postfeminisme*. Lihat juga A. L. M. Riyal, "Post-colonialism and Feminism", *Asian Social Science Journal*, Vol. 15, No. 11, 2019 ISSN 1911-2017 E-ISSN 1911-2025 Published by Canadian Center of Science and Education.

dunia Timur dalam analisis isu jender.<sup>46</sup>

Dalam perjalanan pergerakan dan juga diskursus keilmuan jender, kemudian dikenal strategi WID (*Women In Development*), WAD (*Women And Development*) dan GAD (*Gender And Development*). Strategi-strategi ini pada dasarnya berupaya mendorong keadilan jender dalam proses pembangunan supaya perempuan, sebagaimana laki-laki mendapatkan manfaat dari pembangunan. Strategi-strategi ini menolak asumsi '*trickle down effect*,' yaitu asumsi bahwa ketika pembangunan berjalan baik, maka semua pihak, baik perempuan maupun laki-laki, akan mendapatkan manfaat pembangunan. Strategi-strategi ini mencoba memastikan bahwa pembangunan juga akan memberi manfaat bagi perempuan.

Saat ini pendekatan yang terbaru adalah *gender mainstreaming* (pengarusutamaan jender). Pada dasarnya pendekatan ini adalah upaya akselerasi untuk mendorong tercapainya keadilan dan kesetaraan jender. Upaya ini bertujuan mengintegrasikan jender dalam semua tahapan pembangunan dalam berbagai lini dan sektor, termasuk sektor hukum. Salah satu cara integrasi jender adalah mengembangkan mekanisme untuk perumusan kebijakan dan program responsif jender serta memberikan perhatian khusus kepada kelompok-kelompok yang mengalami marginalisasi sebagai akibat dari keadaan atau kebijakan bias jender. Jadi, pelajaran penting dari beberapa pendekatan tersebut adalah bahwa pertimbangan jender seharusnya juga diintegrasikan ke dalam kebijakan negara, terlebih lagi ke dalam hukum keluarga atau hukum perkawinan.

---

<sup>46</sup> Ibid.

Teori yang digunakan dalam disertasi ini adalah teori kebijakan dalam perspektif jender (*gender policy*). Diskursus *review* dan analisis kebijakan atau hukum dari perspektif jender cukup beragam. Di antara yang paling terkenal adalah klasifikasi kebijakan dari perspektif jender dibuat oleh Naila Kabeer. Naila Kabeer, dikutip oleh banyak pihak termasuk Oxam, menawarkan model atau *analysis tool* yang sederhana untuk mengkategorisasikan kebijakan. Kebijakan-kebijakan dikategorisasikan menjadi dua garis besar, yakni kebijakan buta jender (*gender-blind policy*) dan kebijakan sadar jender (*gender aware policy*). Kebijakan sadar jender (*gender aware policy*) lalu diklasifikasikan lagi menjadi tiga, yaitu netral jender (*gender neutral*), spesifik jender (*gender specific*) dan jender redistributif.<sup>47</sup> Dalam hal ini, Oxam, mengutip Naila Kabeer, menegaskan sebagai berikut<sup>48</sup>:

Sebagai alat untuk membantu praktisi dan pembuat kebijakan menentukan sejauh mana sebuah proyek atau kebijakan secara eksplisit bekerja untuk mentransformasikan hubungan jender yang tidak setara, Naila Kabeer (1992) mengklasifikasikan kebijakan ke dalam beberapa jenis. Kebijakan buta jender: Kebijakan ini tidak mengakui perbedaan antara jenis kelamin. Mereka membuat asumsi, yang mengarah pada bias yang mendukung relasi jender yang ada. Oleh karena itu, kebijakan buta jender cenderung meminggirkan perempuan. Kebijakan sadar jender: Jenis kebijakan ini mengakui bahwa perempuan adalah aktor pembangunan serta laki-laki; bahwa sifat keterlibatan perempuan ditentukan oleh relasi jender yang membuat keterlibatan mereka berbeda, dan seringkali tidak setara; dan akibatnya perempuan mungkin memiliki kebutuhan, kepentingan, dan prioritas berbeda yang terkadang bertentangan dengan laki-laki. Dalam kategori ini, Kabeer lebih jauh membedakan antara kebijakan netral jender, spesifik jender, dan redistributif jender.

---

<sup>47</sup> Naila Kabeer, *Reversed Realities: Gender, Hierarchies in Development Thought* (London: Verso, 1994), 307.

<sup>48</sup> CANDIDA, OXAM March, Candida, dkk, *A Guide to Gender-Analysis Frameworks*, London, Oxfam GB Practical Action Publishing, 1999.

Kebijakan netral jender menggunakan pengetahuan tentang perbedaan jender dalam masyarakat tertentu untuk mengatasi bias dalam intervensi pembangunan, untuk memastikan bahwa intervensi menargetkan dan menguntungkan kedua jenis kelamin secara efektif untuk memenuhi kebutuhan praktis jender mereka. Kebijakan netral jender bekerja dalam pembagian sumber daya dan tanggung jawab jender yang ada.

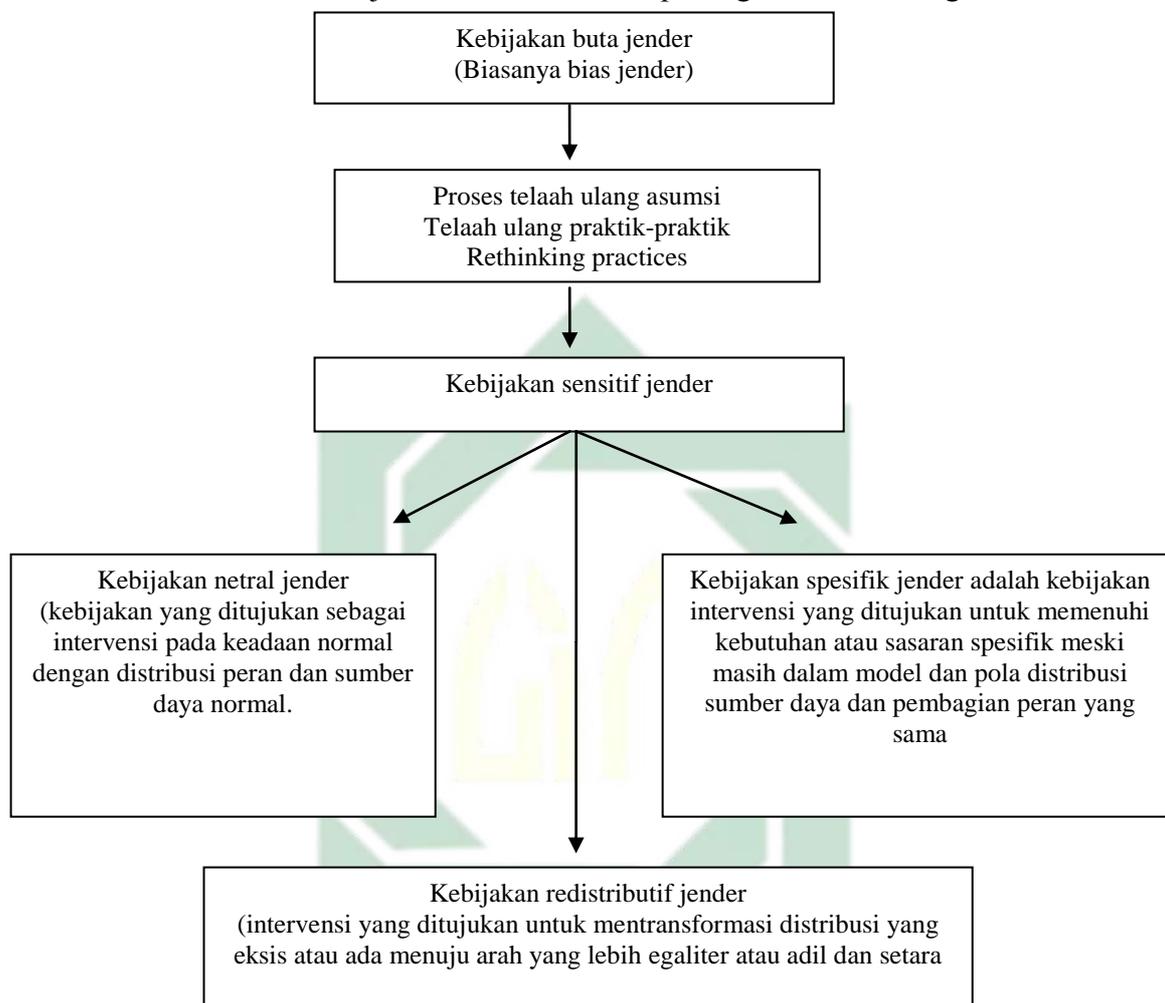
Kebijakan spesifik jender menggunakan pengetahuan tentang perbedaan jender dalam konteks tertentu untuk menanggapi kebutuhan praktis jender bagi perempuan atau laki-laki; mereka bekerja dalam pembagian sumber daya dan tanggung jawab jender yang ada.

Kebijakan redistributif jender dimaksudkan untuk mengubah distribusi kekuasaan dan sumber daya yang ada untuk menciptakan hubungan yang lebih seimbang antara perempuan dan laki-laki, menyentuh kepentingan strategis jender. Kebijakan-kebijakan ini mungkin menargetkan kedua jenis kelamin, atau wanita atau pria secara terpisah.

Jadi, kebijakan buta jender adalah kebijakan yang tidak menyadari atau merekognisi perbedaan antara laki-laki dan perempuan, baik itu dalam kebutuhan, pengalaman dan lain sebagainya. Karenanya, dalam proses perumusan kebijakan tersebut, mereka membuat asumsi-asumsi. Pada akhirnya, asumsi-asumsi tersebut mengakibatkan bias jender dan berujung pada merugikan salah satu pihak (di sini biasanya para perempuan).

Sebaliknya, kebijakan sadar jender adalah kebijakan yang menyadari tentang perbedaan antara laki-laki dan perempuan dan juga termasuk menyadari persoalan-persoalan relasi jender dan berbagai akibatnya. Mereka juga mengisi perbedaan kepentingan atau kebutuhan antara perempuan dan laki-laki. Ia kemudian melanjutkan membuat kategori lebih rinci dan spesifik yang meliputi kategori kebijakan netral jender, spesifik jender dan redistributif jender titik penjas.

Model klasifikasi kebijakan Naila Kabeer dapat digambarkan sebagai berikut<sup>49</sup>



Klasifikasi lain yang lebih sederhana yang juga akan digunakan dalam penelitian ini adalah klasifikasi yang ditawarkan oleh Sharon Bessel menjadi kebijakan buta jender, kebijakan netral jender, dan kebijakan responsif jender. Klasifikasi ini sebenarnya hampir sama dengan model Naila Kabeer, hanya disederhanakan. Kebijakan buta jender adalah kebijakan yang mendiskriminasi salah satu pihak, bisa laki-laki bisa perempuan. Kebijakan tipe kedua, kebijakan

<sup>49</sup> Naila Kabeer, “*Reversed Realities: Gender, Hierarchies in Development Thought*” dalam [https://books.google.co.id/books?printsec=frontcover&vid=LCCN94007499&redir\\_esc=yv=onepage&q=gender%20blind%20policy&f=false](https://books.google.co.id/books?printsec=frontcover&vid=LCCN94007499&redir_esc=yv=onepage&q=gender%20blind%20policy&f=false), diakses pada 14 November 2017.

netral gender, adalah kebijakan yang tampaknya netral dan tidak bias. Akan tetapi, karena kebijakan ini tidak mempertimbangkan perbedaan kondisi dan kebutuhan antara laki-laki dan perempuan, maka kebijakan ini seringkali tanpa sengaja mengakibatkan ketimpangan dan persoalan gender. Sebagai ilustrasi, karena perempuan telah lama terpinggirkan dari dunia publik, maka persaingan atau kompetisi tanpa adanya upaya afirmasi terhadap perempuan akan tetap merupakan keadaan yang walaupun tidak merugikan perempuan secara langsung, tidak mendorong pada arah keadilan dan kesetaraan.

Sementara itu, kebijakan responsif gender adalah kebijakan yang menyadari dan mempertimbangkan kondisi terkait persoalan gender dalam perumusan kebijakan serta bertujuan untuk mendorong ke arah keadilan dan kesetaraan gender. Idealnya, hasil dari kebijakan itu adalah perlindungan perempuan atau pemberdayaan perempuan yang pada akhirnya berujung pada keadilan dan kesetaraan gender.<sup>50</sup>

Riant Nugroho juga mencoba menawarkan model klasifikasi lainnya.<sup>51</sup> Kebijakan publik di sini dibagi menjadi kebijakan sensitif atau responsif, kebijakan netral, dan kebijakan bias. Kategorisasi yang hampir sama juga ditawarkan dalam buku panduan tentang kebijakan gender yang diterbitkan atas

---

<sup>50</sup> Sharon Bessell, *Feminist Theory & Foundations, Policy and Governance Department* (Australia: Australian National University, 2006). Lihat juga penjelasan dalam International Labour Organization SEAPAT, South-East Asia and the Pacific Multidisciplinary Advisory Team, lihat ILO/SEAPAT's OnLine Gender Learning & Information Module juga <https://www.ilo.org/public/english/region/asro/mdtmanila/training/unit1/socreflw.htm>; lihat juga Candida March, Inez Smyth, Maitrayee Mukhopadhyay, A guide to gender analysis framework, Oxfam, UK, 1999, dalam <https://www.ndi.org/sites/default/files/Guide%20to%20Gender%20Analysis%20Frameworks.pdf>.

<sup>51</sup> Riant Nugroho, *Gender dan Administrasi Publik, Studi tentang Kualitas Kesetaraan Gender dalam Administrasi Public Indonesia pasca Reformasi 1998-2002* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 151.

kerjasama Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Kementerian Pemberdayaan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dan Kementerian dalam Negeri Republik Indonesia. Kebijakan dalam panduan tersebut pada intinya dapat dibagi menjadi kebijakan responsif atau sadar gender dan kebijakan diskriminatif.<sup>52</sup>

Selain klasifikasi kategorisasi kebijakan di atas, ada juga pendekatan analisis lainnya. Usha Srivastha menegaskan bahwa ada dua cara pendekatan yang biasa digunakan dalam berbagai kebijakan terkait gender. Pendekatan pertama adalah proteksionisme. Pendekatan ini sederhananya mengambil strategi perlindungan kepada pihak perempuan. Asumsi dasar dari kebijakan ini adalah para perempuan memang tidak berdaya dan karenanya memerlukan perlindungan. Jadi, para penggiat yang mendukung pendekatan ini telah memperkuat pemahaman esensialis tentang perbedaan gender; asumsi bahwa perempuan secara alami lebih lemah daripada laki-laki. JP Astray dalam *'the weaker sex'* menyatakan: "Posisi ketidakberdayaan ini sangat terlihat di kalangan wanita pada umumnya." Sedangkan pendekatan kedua mengambil cara dan strategi berbeda dengan mendorong kesetaraan gender. Para ahli dalam pendekatan ini cenderung menekankan masalah dalam relasi antara laki-laki dan perempuan yang tidak adil. Mereka juga fokus pada ketentuan hukum yang ada dalam mengatur hak-hak kesetaraan perempuan. Pendekatan ketiga berfokus pada

---

<sup>52</sup> Sasmita, dkk, *Parameter Kesetaraan Gender dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan* (Jakarta, Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Kementerian Pemberdayaan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dan Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia, 2012).

keadilan gender dan oleh karena itu, semangat yang di bawa oleh kebijakan dengan pendekatan ini adalah untuk menentang asumsi patriarki.<sup>53</sup>

Teori yang diusung oleh Moser tentang kebutuhan praktis gender dan kebutuhan strategis gender juga akan digunakan. Pada intinya, Moser mencoba menunjukkan bahwa ada jenis kebutuhan yang harus dipenuhi dalam menyelesaikan berbagai isu gender. Kebutuhan tersebut sederhananya dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu kebutuhan praktis dan kebutuhan strategis. Kebutuhan praktis adalah kebutuhan jangka pendek yang harus segera dipenuhi dalam menyelesaikan berbagai isu tentang perempuan. Sebagai ilustrasi, beberapa kebutuhan praktis dalam penyelesaian persamaan KDRT atau kekerasan dalam rumah tangga yang harus segera dipenuhi adalah pendamping dan *shelter* (rumah perlindungan). Sedangkan, kebutuhan penguatan budaya dan penguatan payung hukum adalah kebutuhan yang sifatnya mendukung strategi jangka panjang untuk menyelesaikan persoalan KDRT.<sup>54</sup>

Teori analisis kebijakan dari perspektif gender yang ditawarkan oleh Naila kabeer, Sharon Bessell, dan lainnya dipilih penulis untuk digunakan dalam disertasi ini karena teori-teori tersebut memang sangat relevan untuk analisis pemetaan kebijakan hukum keluarga di dunia Islam. Dengan menggunakan teori-teori tersebut dalam analisis, diharapkan bahwa hukum keluarga di negara-negara muslim tersebut dapat dipetakan sekaligus diklasifikasikan, apakah misalnya

---

<sup>53</sup> Usha Srivastha, *The Status of Women in Law in Asian Countries* (New Delhi: MD Publications PVT LTD, 2010).

<sup>54</sup> Lihat Trish Keays, Mary McEvoy, dan Sarah Murison, dengan bantuan Mary Jennings and Farzana Karim, *Learning and Information Pack Gender Analysis* (New York: United Nations Development Programme Gender in Development Programme, 2011), 43-44.

termasuk kategori kebijakan buta jender atau sebaliknya, kebijakan sadar jender. Selain itu, teori masalah tentang *practical gender needs* dan *strategic gender needs* juga teori Usha Srivastha tentang pendekatan proteksionisme dan lainnya juga menarik untuk diaplikasikan dalam analisis, sehingga penulis dapat menawarkan gambaran tentang strategi atau pendekatan yang digunakan oleh negara-negara muslim dalam menyikapi berbagai isu tersebut. Dalam analisis yang akan disajikan pada Bab V nanti, penulis akan mengaplikasikan secara kombinasi dan tidak kaku (hanya mengambil Naila Kabeer atau Sharon Bessell misalnya). Alih-alih, penulis mencoba mengambil sebagian dari satu model dan sebagian dari model lain disesuaikan dengan konteks dan kebutuhan analisis. Selain kombinasi berbagai analisis atau teori dan model yang ada, penulis juga bisa jadi menawarkan model baru sebagai hasil dari ‘ijtihad’ dalam disertasi ini.

Meski bukan menjadi intensi penelitian, penulis melihat bahwa tema ini juga bisa dikaji dengan pendekatan kategorisasi hukum Islam yang berlaku di berbagai negara muslim. Banyak pakar yang mencoba menawarkan analisis pemetaan atas berbagai pendekatan yang diambil oleh hukum yang berlaku di negara-negara muslim. Di antara yang paling umum dari dunia akademisi Barat adalah pembagian kategori hukum yang liberal dan hukum yang konservatif.<sup>55</sup> Konservatif di sini sederhananya berarti konservasi atau penjagaan secara kaku terhadap khazanah lama tanpa ada upaya modernisasi atau pembaruan. Liberal di sisi lain, berarti interpretasi hukum yang menawarkan pembaruan didasarkan

---

<sup>55</sup> Misalnya, J.N.D. Anderson, ‘Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East,’ *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, 1971, 1-20, dan Ann Elizabeth Mayer, ‘Reformasi Hukum Modern, dalam John L. Esposito (ed), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* (Oxford: Oxford University Press, 1995, 214-218.

pada semangat kebebasan (yang biasanya didasarkan pada logika dan kontekstualisasi). Dengan istilah, terdapat juga pakar yang mengistilahkan dengan dikotomi skripturalis dan substansialis.<sup>56</sup> Ada juga penulis yang menganggap dikotomi tersebut tidak dapat menggambarkan seluruh konfigurasi pemikiran hukum Islam yang ada, sehingga mencoba menawarkan kategorisasi bentuk atau model pemikiran hukum Islam menjadi tiga jenis atau 3 varian, yaitu tradisionalis, moderat dan liberal.<sup>57</sup> Secara lebih spesifik terkait dinamika hukum keluarga Islam, penulis yang menggunakan tipologi berdasarkan substansi materi yang diterapkan, yaitu fikih tradisionalis, menggunakan hukum Barat dan mengadopsi prosedur Barat dengan substansi hukum Islam.<sup>58</sup>

#### G. Penelitian Terdahulu

Hukum keluarga (biasa disebut sebagai hukum perkawinan) banyak dibahas dalam berbagai varian pendekatan. Biasanya, penelitian terkait hukum keluarga, terutama dalam ranah hukum keluarga Islam atau fikih, merupakan penelitian normatif yang mencoba melihat dan menelaah ketidaksesuaian atau kesenjangan yang seharusnya (menurut aturan, baik itu fikih maupun perundangan atau hukum negara) dengan yang terjadi (realita di tengah masyarakat). Penggunaan kerangka studi legal normatif yang mencoba melihat

<sup>56</sup> Tipologi ini digagas oleh R. William Little dalam bukunya *Leadership and Culture in Indonesian Politics* (Sydney: Allen & Unwin, 1996), dan digunakan juga dalam kajian hukum Islam di Indonesia oleh Khoiruddin Nasution dalam tulisannya yang berjudul *Tipologi Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia Abad 20 (Skripturalis dan Substansialis)*

<sup>57</sup> Muhammad Harfin Zuhdi, "Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan Pemikiran Dari Tradisionalis Hingga Liberalis", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16, No. 1, Juni 2012, 41-70.

<sup>58</sup> Sri Wahyuni, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara-Negara Muslim", *Al-Aḥwāl*, Vol. 6, No. 2, 2013, 211-219.

dan menilai sebuah perkara dari kacamata hukum, baik hukum positif maupun fikih banyak dilakukan, baik itu dalam tingkat skripsi, tesis maupun disertasi. Salah satu contoh adalah tulisan penulis sendiri sebelumnya yang membahas tentang pernikahan beda agama dalam perspektif fikih atau hukum Islam. Kebanyakan studi masih didominasi kecenderungan ini, meski ada tren studi hukum Islam dalam perspektif sosiologis atau historis. Salah satu contoh studi hukum yang mencoba tidak terpaku pada kerangka legal normatif adalah disertasi Euis Nurlailawati yang berjudul *Modernization, Tradition and Identity: the Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*.<sup>59</sup> Dengan semakin gencarnya pembicaraan dan pergerakan terkait jender, tidak bisa dipungkiri semakin banyak juga studi hukum, termasuk studi hukum keluarga yang menggunakan perspektif jender. Salah satunya adalah buku yang disusun oleh Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lana Larsen dan Christian Moe dengan judul *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*.<sup>60</sup>

Studi lain yang menarik tentang hukum dan jender adalah *The Status of Women in Law in Asian Countries* oleh Usha Srivastha.<sup>61</sup> Buku ini dengan cukup baik memaparkan posisi perempuan di mata hukum di negara-negara Asia. Dimulai dengan paparan tentang bagaimana meletakkan fungsi hukum yang juga dinyatakan sebagai instrumen perubahan di Asia, buku ini kemudian

---

<sup>59</sup> Euis Nurlailawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Court* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

<sup>60</sup> Ziba Mir-Hosseini, dkk. *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (IB Tauris & Co Ltd., 2013).

<sup>61</sup> Usha Srivastha, *The Status of Women in Law in Asian Countries* (New Delhi: MD Publications PVT LTD, 2010).

memfokuskan diri pada pembahasan tentang bagaimana peran publik perempuan selama ini di dunia hukum, sekaligus mencoba memperluas pada pembahasan tentang bagaimana posisi hukum dalam mendorong atau justru membatasi ruang gerak perempuan. Buku ini di akhir bagian juga menyorot bagaimana hukum personal dalam kaitannya dengan perempuan. Lokus pembahasan memang di Asia Selatan, akan tetapi buku ini berhasil menggambarkan dengan baik isu dan persoalan hukum perempuan. Lebih jauh, buku ini juga memberikan beberapa ilustrasi data dan kasus yang relevan dengan penelitian penulis seperti ketegangan politik antara muslim dan non-muslim di India dalam kaitannya dengan isu jender, agama dan pluralisme hukum. Srivastha berargumen, ada beberapa kemajuan dalam hukum terkait perempuan di dunia Asia, akan tetapi juga masih harus diakui bahwa masih ada banyak tantangan terhadap pencapaian kesetaraan jender itu sendiri, karena masih terdapat celah-celah dalam hukum normatif dan realisasi hukum normatif itu sendiri.

Jika berbicara tentang tulisan yang fokus pada studi perbandingan hukum keluarga, sejauh penelitian kepustakaan yang telah dilakukan oleh penulis, hanya sedikit penelitian atau tulisan yang ditemukan. Dari sedikit buku yang membahas tentang hukum keluarga di dunia Islam, penulis harus meletakkan karya Tahir Mahmood sebagai buku utama. Buku pertama yang disusun oleh Tahir Mahmood pada 1972 berjudul *Family Law Reform in the Muslim World* dan diterbitkan oleh *The Indian Law Institute*.<sup>62</sup> Buku itu kemudian disusul dengan buku kedua pada tahun 1987 yang diterbitkan oleh *Academy of Law and Religion* dan

---

<sup>62</sup> Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972).

berjudul *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*.<sup>63</sup> Buku pertama oleh Tahir Mahmood menyajikan paparan komparasi antara beberapa negara seperti Turki dan Cyprus, Libanon dan Israel, Mesir, Sudan, Iran, Tunisia, India, Pakistan juga Indonesia dan Aljazair. Bab-bab dibagi berdasarkan area dan kemudian disusun lagi berdasarkan tema bahasan, seperti sejarah pembentukan dan beberapa tema lainnya. Buku ini merupakan buku yang cukup komprehensif bagi para pemerhati hukum perbandingan dalam bidang hukum keluarga. Meskipun demikian, karena cakupan negara yang cukup banyak, bisa dipahami bahwa buku pertama ini fokus pada sejarah dan beberapa aspek dalam hukum keluarga tapi tidak memperdalam bahasan dengan isu kontemporer dan analisis mendalam lainnya. Secara umum, buku ini bisa dikatakan sebagai buku pengantar wajib bagi para pengkaji perbandingan hukum keluarga di dunia Islam.

Menyadari pentingnya studi perbandingan hukum keluarga di dunia Islam, Tahir Mahmood menyusun karya baru pada tahun 1987 yang berjudul *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*. Dalam pengantarnya, Mahmood mengakui bahwa studi hukum keluarga harus selalu diperbarui dengan menyatakan bahwa buku pertamanya telah bisa dikatakan '*wholly out of date*' dan bahwa '*these fifteen years have witnessed enormous legislative activity concerning personal law in many countries covered by it*'. Mahmood menegaskan bahwa pembaruan dan perubahan yang terjadi di berbagai negara yang belum disentuh oleh buku sebelumnya. Buku ini membahas

---

<sup>63</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law, 1987).

22 negara Islam di antaranya adalah Maroko, Yaman dan Jordan serta 13 negara non Arab seperti Brunei Darussalam, Malaysia dan Somalia. Selain perluasan cakupan negara dan *update* berbagai perkembangan terbaru, buku ini juga menawarkan analisis komparatif terhadap legislasi lama dengan legislasi baru. Dijelaskan bahwa area di mana terjadi perubahan dan pembaruan yang cukup signifikan di beberapa negara muslim biasanya terkait dengan aspek usia menikah dan perbedaan usia antara pihak laki-laki dan perempuan, kedudukan wali, mahar, poligami dan beberapa aspek lainnya.

Mahmood menegaskan bahwa hukum keluarga di dunia Islam itu rata-rata mengadopsi fikih tapi juga di saat yang sama mengadopsi berbagai modernisasi. Mahmood berargumen bahwa ada beberapa pengaruh, baik dari internal maupun eksternal terhadap perubahan-perubahan yang ada di dalam hukum keluarga Islam di beberapa negara.<sup>64</sup>

Di Indonesia, buku yang relevan berjudul *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* yang disusun oleh Muhammad Amin Suma. Buku ini diterbitkan pada tahun 2004 dan dicetak ulang pada tahun 2005. Buku ini mengisi *gap* atau kekosongan sumber bagi mata kuliah yang diadakan di Fakultas Syariah IAIN Jakarta. Penulis mengakui kesulitan besar yang dihadapi dalam menyusun materi disebabkan karena sangat sedikitnya sumber yang ada. Dengan adanya beberapa kesempatan yang diterima penulis untuk berkunjung ke beberapa negara (disebut oleh penulis sebagai ‘pucuk dicinta ulam tiba’), penulis akhirnya mencoba menggali data untuk kemudian disusun dalam buku ini. Sebagai sebuah upaya

---

<sup>64</sup> Ibid.

awal, buku ini menawarkan penjelasan tentang tren pembentukan hukum keluarga di dunia Islam secara umum sebelum menawarkan paparan perkembangan hukum keluarga di beberapa negara seperti Arab Saudi dan lainnya. Buku ini kemudian meletakkan bahasan tentang Indonesia dengan porsi yang cukup besar.<sup>65</sup>

Buku lainnya di Indonesia ditulis oleh Dedi Supriyadi dan Mustofa. Buku berjudul *Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam* ini bisa dikatakan sebagai buku yang cukup baik. Buku ini berisi paparan hukum keluarga di beberapa negara muslim. Pembahasan diatur dengan cara mengklasifikasikan berdasarkan tema seperti usia minimal menikah, poligami dan beberapa aspek lainnya. Buku ini cukup menarik dan cukup tegas dalam penjabaran beberapa isu sehingga menarik untuk dibaca.<sup>66</sup>

Buku lain yang berjudul *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*, disusun oleh Mardani, turut melengkapi khazanah literatur dalam tema ini. Buku yang diterbitkan oleh Graha Ilmu pada tahun 2011 ini bisa dikatakan sebagai buku terbaru yang mencoba menawarkan paparan tentang hukum keluarga di dunia Islam. Buku ini mengawali paparan dengan bab tentang tinjauan umum tentang perkawinan Islam di Indonesia lalu dilanjutkan dengan bab tentang sketsa sosial politik di negara-negara Islam seperti Mesir, Yordania, Turki, Iran dan lainnya. Buku ini kemudian memasuki inti pembahasan dengan menawarkan pandangan ulama seputar hukum perkawinan dan diakhiri dengan

---

<sup>65</sup> Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: 2005).

<sup>66</sup> Dedi Supriyadi dan Mustofa, *Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam* (Pustaka al-Fikris, 2009).

bab berjudul hukum perkawinan di dunia Islam. Kelebihan buku ini terletak pada upayanya untuk mempertimbangkan aspek sosial politik sebagai dimensi penting pada studi hukum di dunia Islam. Selain itu, kelebihan lainnya adalah tawaran bahasan tentang pandangan ulama mengenai aspek-aspek penting dalam hukum keluarga, seperti nafkah, mahar, isu poligami, pencatatan nikah dan lainnya.<sup>67</sup> Hal ini tentu penting dalam rangka mengingatkan kembali pembaca seperti apa sebenarnya fikih klasik terkait ranah perkawinan.

Buku lain yang juga fokus pada tema hukum keluarga di dunia Islam adalah buku berjudul “Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim Studi Sejarah, Metode Pembaruan, dan Materi & Status Perempuan dalam Perundang-undangan Perkawinan Muslim”. Buku karya Khoiruddin Nasution ini membahas dengan sangat komprehensif hukum keluarga Islam di Indonesia dan beberapa negara muslim lain, seperti Malaysia dan Brunei Darussalam. Yang menjadikan buku ini menarik dan relevan adalah adanya upaya untuk menawarkan cara pandang baru, yaitu pendekatan kombinasi tematik dan holistik sebagai metode pembaruan hukum keluarga Islam. Jadi, setelah pemaparan hukum perkawinan Islam di Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam mulai dari sejarah sampai pada saat ini, Khoiruddin Nasution juga mencoba menambahkan pembahasan secara mendalam terkait bagaimana sebenarnya Islam memandang poligami, pencatatan perkawinan, dan usia perkawinan dalam Islam. Dalam mendekati berbagai tema tersebut, aplikasi metode kombinasi tematik dan holistik menggarisbawahi

---

<sup>67</sup> Mardani, *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern* (Graha Ilmu, 2011).

pentingnya menjaga asas dan prinsip hukum perkawinan. Prinsip kesetaraan dan kemitraan antara suami dan istri juga diintegrasikan ke dalam pendekatan ini. Buku tersebut memang fokus pada hukum keluarga Islam Indonesia dengan menambahkan beberapa perbandingan dari negara lain, khususnya negara-negara di Asia Tenggara seperti Malaysia dan Brunei Darussalam.

Dari analisis terhadap kajian penelitian terdahulu, dapat dikatakan bahwa masih jarang penelitian yang memetakan hukum keluarga di dunia Islam, terlebih menggunakan kerangka perspektif perlindungan perempuan dan anak. Pemetaan pada realita dan dinamika poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan isu anak luar kawin juga bisa dikatakan masih sedikit. Penulis mencoba melengkapi pembahasan dengan perkembangan terkini, yaitu isu anak luar kawin, dinamika politik dan pembaruan beberapa aspek dalam hukum keluarga. Selain itu, perbedaan lain yang penulis tawarkan adalah pendalaman data dengan menggali langsung dari *first hand data* atau sumber pertama melalui wawancara. Data lapangan ini digunakan untuk menggambarkan realita dan dinamika yang terjadi di negara-negara yang menjadi fokus penelitian penulis. Hal ini dilakukan untuk mencoba menjawab kemungkinan kesenjangan antara pengaturan secara normatif dengan kenyataan di lapangan. Diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi yang signifikan pada khazanah studi perbandingan hukum keluarga di dunia Islam, baik secara umum dan dalam perspektif jender, perlindungan perempuan maupun anak secara khusus.

## H. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, di mana data yang dikumpulkan adalah data kualitatif yang dimaknai dan dianalisa. Data utama penelitian ini adalah data kualitatif yang mencakup paparan sejarah, isi perundangan, pandangan atau penuturan pihak-pihak relevan atau narasi cerita terkait isu yang menjadi fokus riset ini.<sup>68</sup>

Penelitian ini merupakan penelitian literatur dan penelitian lapangan. Sumber data utama kepustakaan atau literatur meliputi dokumen perundangan atau peraturan terkait hukum keluarga seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam, *Turkish Civil Code*, dan *Qonun Al-Usrah Al-Jazairi*. Literatur dan berita dari berbagai media juga akan digunakan sebagai sumber data. Berita yang digunakan adalah berita tentang kasus-kasus terkait hukum keluarga khususnya yang menjadi fokus riset ini. Berita lainnya yang relevan, misalnya perkembangan politik terkini, juga digunakan.

Pengumpulan data dalam penelitian ini juga menggunakan teknik wawancara. Wawancara diperlukan untuk mengumpulkan data tentang realita penerapan hukum keluarga di lapangan, sikap masyarakat terhadap hukum keluarga tersebut, pengayaan kasus, dan juga dinamika terkini. Pihak-pihak yang relevan untuk diwawancarai adalah akademisi atau pakar hukum keluarga, praktisi hukum seperti pengacara atau hakim, pihak-pihak pemerhati isu perempuan dan anak, serta masyarakat umum. Para narasumber yang menjadi

---

<sup>68</sup> Muhammad Idrus, *Metode Penelitian Ilmu Sosial* (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2009), 25.

sumber data utama dalam menggambarkan dinamika dan realita termasuk juga sebagai pihak-pihak yang mengklarifikasi dan mengkonfirmasi temuan dan telaah. Dokumen penulis dibagi menjadi kategori narasumber utama dan narasumber pendukung. Narasumber utama merupakan sumber yang paling relevan karena memang merupakan pihak yang sangat tahu dan memiliki wawasan dan praktek di bidang hukum keluarga. Dalam hal ini, narasumber kategori utama adalah mereka yang berprofesi sebagai Hakim, pengacara, dan atau penggiat isu perempuan dan anak. Akademisi yang menjadi profesor atau ahli di bidang hukum dan hukum keluarga masuk dalam kategori yang pertama. Narasumber pendukung adalah para narasumber yang juga merupakan sumber data utama dan mereka memiliki pengetahuan yang cukup banyak dan wawasan serta praktik yang juga memadai dalam memberikan pengayaan wawasan terkait hukum keluarga. Terlebih lagi mereka juga merupakan pihak-pihak yang bisa memberikan *insight* atau cara pandang di luar kotak para praktisi sebagaimana disampaikan di awal.

Di antara para narasumber kategori kedua ini adalah para akademisi, para tokoh agama, pasangan suami istri dan para masyarakat umumnya. Berikut adalah penjelasan terkait narasumber dan kapasitas mereka:

1. Achmad Munji: ia adalah ketua PCNU Turki dan kandidat doktor di Universitas Marmara. Ia memiliki wawasan luas terkait dengan kehidupan dan budaya keagamaan masyarakat Turki. Ia juga merupakan pendamping perjalanan dan membantu juga sebagai asisten peneliti untuk membantu penerjemahan dan lainnya.

2. Achri Jumanto: ia adalah pejabat di lingkungan KBRI di bidang hukum dan budaya. Dari beliau juga penulis mendapatkan banyak wawasan terkait praktik perkawinan di Aljazair termasuk perkawinan campur dan dinamika perceraianya.
3. Afif Yuniarto: ia merupakan hakim muda yang ketika penelitian ini berlangsung sedang melaksanakan tugasnya di Cirebon. Akan tetapi, pada saat penyelesaian disertasi ini dilakukan ia telah pindah ke Kepanjen-Malang.
4. Ali Recai: ia adalah seorang dokter bidang estetika dan memiliki klinik di Istanbul, Turki. Ia juga merupakan tokoh yang memiliki jaringan para pejabat dan tokoh yang luas. Ia sangat membantu penelitian penulis; selain menyediakan data dan perspektif unik, Ia juga menyambungkan penulis dengan ahli yang sangat relevan lainnya.
5. Asim: ia merupakan seorang profesor di fakultas teologi di *Marmara University*, Istanbul-Turki. Ia merupakan sumber yang relevan karena ia memiliki kapasitas sebagai akademisi muslim dan memiliki pandangan kesejarahan terkait hukum di Turki. Ia juga menunjukkan pandangan unik dan berbeda.
6. Bilal Coban: Ia adalah seorang pengacara dan direktur dari sebuah firma hukum yaitu firma *Ôzkan & Çoban* di Turki. Selain itu, ia juga dikenal sebagai seorang aktivis berbagai isu politik dan sosial kemasyarakatan. Karenanya, ia membahas tidak hanya hukum keluarga dari sisi legal tapi juga secara sosio-politik.

7. Bouizry: ia merupakan salah satu anggota dari 13 orang majelis tinggi Islam Aljazair yang juga merupakan memiliki peran sebagai dewan pertimbangan presiden. Ia juga merupakan ulama dan juga seorang Hakim.
8. Cenk Cakan: ia adalah seorang pengacara di firma hukum di Istanbul-Turki. Ia memiliki banyak pengalaman dalam berbagai praktik-praktiknya selama ini terkait hukum keluarga.
9. Cevdet Yavuz: ia adalah seorang profesor ahli hukum yang sangat terkenal dan menjadi acuan banyak orang. Ia telah melahirkan banyak buku dan kemudian juga membantu penulis bertemu dengan narasumber lainnya.
10. Fatchia: ia adalah seorang dosen dan juga kepala perpustakaan di Universitas di Aljir Aljazair. Ia sangat mendukung riset penulis dengan memberikan pandangan unik dan megirimkan beberapa artikel relevan.
11. Fatkhi: ia merupakan seorang hakim muda yang bertugas di Jawa Barat. Ia juga memiliki latar belakang pendidikan keagamaan dan hukum Islam, dan karenanya merupakan salah satu narasumber yang relevan.
12. Feyza: ia adalah seorang pengacara perempuan di Istanbul Turki. Ia juga merupakan representasi dari perempuan atau wanita karir di Turki. Meski demikian, patut dicatat bahwa Faiza belum menikah. Dan hal ini bisa jadi senada dengan observasi para kandidat doktor dan juga para warga Turki yang berasal dari Indonesia bahwa perempuan di Turki cenderung dibatasi ruang geraknya kecuali belum menikah.

13. Ghalamallah: ia adalah ketua dari dewan atau majelis tinggi Islam Aljazair. Ia merupakan salah satu tokoh agama yang sangat terkemuka dan dihormati dan memiliki pengaruh yang cukup kuat terhadap politik presiden.
14. Hadibie Mohammed: ia adalah seorang anggota parlemen yang juga saat ini kebetulan menjabat sebagai wakil parlemen di bidang hukum. Ia sebelumnya juga merupakan seorang pengacara dan ia begitu baik dalam berbagi data sampai pada saat penulis sudah di Indonesia.
15. Husein Muhammad: ia adalah seorang ulama dan juga penggiat isu gender dan anak di Indonesia berasal dari Cirebon. Husein Muhammad melahirkan banyak karya dalam isu Islam dan jender.
16. Ibu Iftah: ia adalah seorang staf di kedutaan besar RI untuk Aljazair. Ibu Iftah telah lama tinggal di Aljazair dan menyumbangkan beberapa data yang menarik serta relevan. Diantaranya adalah pembatasan ruang gerak perempuan di Aljazair. Ia misalnya menceritakan bahwa seringkali dikritik dan dipertanyakan ketika keluar sendiri meskipun hanya ke toko kelontong terutama ketika malam hari.
17. Iklillah Muzayyanah: ia adalah kepala pusat riset gender di program pascasarjana UI Jakarta. Ia merupakan pegiat isu gender. Ia memiliki latar belakang keilmuan dan aktifisme khas pesantren karena berlatarbelakang pesantren dan pengalaman studi klasikal di IIQ Jakarta.
18. Ipek Saglam: ia adalah seorang akademik di bidang hukum keluarga. Ia juga merupakan seorang penggiat isu perempuan dan anak. Ipek Saglam

sangat relevan dengan riset ini dan juga merupakan akademisi yang produktif. Salah satu bukunya merupakan buku utama dalam disertasi ini.

19. Ismail Eris: ia adalah seorang profesor di bidang hukum Islam di universitas Marmara Turki Usmani. Ia merupakan salah satu dari narasumber yang sangat berharga dalam penelitian ini dan menunjukkan gambaran yang juga cukup anomali di antara para akademisi di Universitas Marmara-Turki. Ia termasuk seorang yang cukup progresif dalam pandangannya terhadap berbagai isu termasuk larangan poligami. Dan, yang menjadikan ia juga semakin berharga adalah pengayaannya-pengayaan analisisnya dan dengan argumentasi-argumentasi dari khazanah Islam klasik, seperti ijtihad sayyidina Umar dalam potong tangan dan seterusnya.
20. Syay'a Ja'fary: ia adalah ketua Komnas perempuan di Aljazair beliau adalah seorang akademisi dan juga mantan penyiar nasional terkemuka saat ini juga aktif dalam perumusan buku dan sosialisasi buku terkait hak-hak reproduksi dan kesehatan kehamilan perempuan.
21. Zefri: ia adalah seorang hakim muda di Gresik yang juga menunjukkan representasi dari para hakim yang memiliki pandangan cukup progresif dalam isu perempuan dan anak. Ia bahkan telah menunjukkan satu terobosan yang unik dan bisa dikatakan mirip dengan alumini yaitu di mana iya memberikan jaminan tunjangan nafkah pasca cerai bagi seorang perempuan yang khawatir akan masa depannya paskah putusnya perkawinan.

22. Kemal: ia adalah professor senior studi Islam di universitas Marmara Turki. Ia juga merupakan tokoh agama dan masyarakat. Ia menyediakan data pengayaan tentang hubungan hukum Islam dan hukum negara. Meskipun pada awalnya kurang cocok dengan tema riset penulis, ia akhirnya mendukung karena menyadari tidak adanya niat penulis untuk mendiskreditkan hukum Islam dan juga masyarakat muslim.
23. Lina: ia adalah seorang ibu dan wanita karir dengan menjalankan bisnis dari rumah tangga. Ia adalah warga negara Turki yang berasal dari Indonesia. Ia menawarkan banyak cerita dan wawasan terkait ranah praksis. Selain itu, ia juga menghubungkan penulis dengan saudara iparnya yang juga merupakan seorang pengacara.
24. M. Sya'roni Rofii: ia adalah seorang dosen di UI di kajian Timur tengah. Ia bertemu penulis saat masih menempuh kandidat doktor di Istanbul Turki pada tahun 2017 dan kemudian bertemu lagi pada tahun 2020. Ia merupakan tokoh kunci dalam riset penulis. Ia sangat membantu penulis dengan akses pada beberapa narasumber. Ia juga memberikan data terkait sikap dan kehidupan masyarakat Turki termasuk aspek politik terutama karena bidang ini adalah kajiannya.
25. Maryem: ia adalah seorang pengacara perempuan dan juga akademisi. Ia menyediakan data yang sangat lengkap dan tepat sasaran. Hal ini karena ia juga menunjukkan beberapa problem terkait dengan hukum keluarga Aljazair baik itu dalam tataran normatif maupun realita.

26. Masrur Mujab: Ia adalah staff KBRI untuk Aljazair bidang informasi. Ia menjadi pendamping penulis ketika perjalanan di Aljazair sekaligus menjadi narasumber yang sangat berharga karena pengalamannya di berbagai negara-negara Timur Tengah. Merupakan alumni dari Mesir dan Sudan, Ia juga menawarkan beberapa pandangan menarik terkait Islam dan masyarakat.
27. Mehmet Toprak: ia merupakan ahli studi Islam di Universitas Marmara Istanbul, Turki. Ia juga merupakan sekretaris fakultas teologi di kampus tersebut.
28. Mubarak: ia adalah seorang hakim yang bertugas di Kalimantan. Ia sangat membantu penulis dengan pengayaan data terkait ranah praksis poligami dan dampak tidak langsung dari putusan MK tentang anak luar kawin.
29. Nabila Bint Josep: ia adalah seorang dosen sosiologi hukum keluarga dan juga seorang aktivis perempuan dan anak di Aljazair. Ia juga berkenan menawarkan data-data dan wawasan terkait politik perempuan di Aljazair
30. Omer Aslan: ia adalah seorang dosen muda sekaligus peneliti di Isam Turki. Isam adalah sebuah lembaga penelitian tingkat nasional di Turki seperti LIPI di Indonesia.
31. Safira Mahrusah: ia adalah duta besar Indonesia untuk Aljazair pada saat penelitian ini dilakukan. Ia juga merupakan seorang peneliti dan penggiat isu perempuan dan politik. Ia merupakan kunci dalam penelitian ini

karena ia telah membukakan banyak pintu akses terhadap sumber data yang sangat relevan dan bernilai tinggi di penelitian Aljazair.

32. Soumeyya Gettouch: ia adalah seorang akademisi dan merupakan satu-satunya perempuan dari 13 orang dewan majelis tinggi Islam Aljazair. Ia juga seorang tokoh terkemuka di Aljazair dan telah berkenan menghubungkan kepada beberapa narasumber lain.
33. Susi Susiani: ia adalah kandidat doktor di bidang ilmu hadits di Turki. Ia menyediakan data yang menarik terkait sikap masyarakat Turki dan membantu penulis melakukan riset *mini-survey* kepada beberapa teman-temannya sesama penghuni asrama mahasiswi.
34. Umit: ia adalah pengacara di Istanbul Turki. Umit menjadi unik karena berani menunjukkan dan memberikan perspektif yang berbeda tentang keadaan di Turki. Salah satu data unik dari dia adalah tentang masih adanya celah dalam pelaksanaan alimoni atau pembagian harta bersama ketika ditinjau dari perspektif keadilan.
35. Yahya: ia adalah ketua asosiasi notaris Aljazair. Ia memberikan wawasan tentang banyak hal khususnya dalam ranah kenyataan sikap warga terhadap hukum.
36. Zainal Arifin: ia merupakan hakim dan juga salah satu kunci dalam disertasi ini. Ia memberikan data yang luas dan berkenan membantu beberapa kali wawancara. Ia juga unik karena merupakan penggiat isu perempuan dan anak; disertasinya menawarkan pandangan uni terkait hak asuh anak.

Selain narasumber di atas, ada juga beberapa narasumber anonim. Meski anonim, mereka cukup berperan dalam memberikan data dan wawasan dalam riset disertasi ini.

Pada akhirnya, berbagai data lapangan dan literatur yang dihasilkan akan dipaparkan secara deskriptif naratif disertai dengan analisis perspektif perlindungan perempuan dan anak. Kerangka konseptual telah diberikan dalam bab ini dan karenanya nanti akan digunakan secara simultan pada bab-bab yang akan datang tanpa harus ada bab tersendiri tentang teori.

Terkait dengan lokus penelitian, penulis ingin menegaskan bahwa penelitian ini melihat peta hukum keluarga di dunia Islam dengan cara mengambil beberapa negara. Negara-negara yang dipilih oleh penulis sebagai fokus penelitian ini yaitu Indonesia, Turki, dan Aljazair. Ada beberapa alasan yang penulis paparkan sebagai dasar pertimbangan dalam pemilihan negara-negara tersebut. Salah satu alasannya adalah persebaran geografis Aljazair, Indonesia dan Turki.

Alasan berikutnya untuk pertimbangan pemilihan negara adalah variasi kecenderungan dari hukum keluarga negara tersebut; kecenderungan kebijakan yang bias atau buta gender atau kecenderungan ke arah kebijakan sadar atau responsive gender. Sebagai ilustrasi, Turki dimasukkan penulis karena *preliminary research* menunjukkan bahwa Turki cenderung ke arah kebijakan sadar gender. Salah satu indikator yang paling tegas adalah kenyataan bahwa hanya Turki, bersama Tunisia, yang berani melarang poligami secara total di dunia Islam sampai saat ini. Lebih lanjut, asumsi awal dari pembacaan berbagai

literatur menunjukkan bahwa dunia Arab dan berbagai negara-negara di Afrika cenderung sebaliknya.

Aksesibilitas terhadap sumber data tidak bisa dipungkiri merupakan alasan lainnya. Keterjangkauan dan kemungkinan melakukan penelitian (*feasibility*) dan akses pada pihak-pihak *interviewee* termasuk faktor krusial dalam penelitian ini, karena akses terhadap narasumber yang relevan menjadi krusial dan harus dipertimbangkan. Sebagai contoh terkait *feasibility* adalah ilustrasi perjuangan penulis dalam memastikan kemungkinan narasumber-narasumber. Turki merupakan salah satu negara yang menjadi target utama dari penulis. Hal ini karena Turki, hanya dengan Tunisia, yang bisa dijadikan perwakilan negara yang progresif atau bisa dikatakan liberal dalam hukum keluarganya. Pelarangan total poligami dan bahkan sanksi pidana dan sanksi perdata bagi pelakunya jelas merupakan salah satu indikator bahwa kedua negara tersebut mengambil model liberal dan progresif. Perwakilan negara progresif diperlukan untuk dielaborasi demi menunjukkan kemungkinan berlakunya sebuah sistem hukum yang responsive jender (perspektif jender) atau liberal (perspektif ijtihad hukum Islam) dalam kalangan masyarakat muslim. Beruntungnya, penulis telah menginisiasi kemungkinan-kemungkinan akses terhadap narasumber yang relevan melalui pemanfaatan beberapa kesempatan yang diberikan kepada penulis.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Dalam hal ini, penulis menginisiasi kemungkinan akses pada kesempatan *workshop* terkait pengembangan kampus yang mana penulis di sana bertugas juga sebagai tim perumus dan sebagai fasilitator untuk translasi.

Penulis juga melakukan berbagai usaha menghubungi berbagai pihak dalam memastikan *feasibility* atau keterjangkauan dan akses terhadap narasumber yang relevan di Turki. Narasumber dalam penelitian ini bisa dibagi menjadi kategori narasumber yang spesifik dan narasumber yang sifatnya lebih umum. Kategori spesifik meliputi narasumber yang paling relevan karena memang memiliki kapasitas keilmuan dan profesional di bidang hukum keluarga. Hakim, pengacara, dan aktivis isu perempuan dan anak adalah narasumber yang paling utama dan spesifik. Kategori yang lebih umum meliputi narasumber yang memiliki wawasan dan juga pengalaman-pengalaman terkait perlindungan perempuan dan anak atau hukum keluarga, seperti akademisi di bidang sosiologi, pengamat anggota parlemen, tokoh, ulama dan lain sebagainya. Dalam kategori umum ini juga ada elemen masyarakat umum (*laymen*).

Dari sini dapat diketahui bahwa penelitian ini memang cukup spesifik narasumbernya sehingga *feasibility* menjadi syarat utama untuk dapat melaksanakan penelitian ini. Sebagai ilustrasi, pada awalnya penulis ingin mengambil Mesir sebagai salah satu lokus dari penelitian, akan tetapi penulis mendapatkan banyak tantangan dan bahkan pertentangan dari berbagai pihak. Pertentangan ini karena dari pengalaman para rekan-rekan lainnya, penelitian di Mesir seringkali tidak bisa ditebak karena bisa jadi narasumber mengulur waktu. Kolega penulis yang lain juga menyatakan bahwa jika narasumber yang dibutuhkan sangat spesifik, maka itu akan semakin mempersulit penelitian (dengan kata lain, jika narasumber adalah orang pada kebanyakan tidak harus akademisi dan praktisi bidang hukum, maka bisa jadi akses akan lebih mudah).

Penulis kemudian melirik beberapa negara lain seperti Maroko. Akan tetapi, ternyata kemungkinan akses pada sumber data juga tidak mudah. Hal ini tentu merupakan sebuah penghambat besar meskipun ada kemudahan untuk ke Maroko yang tidak mensyaratkan visa. Lebih lanjut, penulis tadinya juga menargetkan Arab Saudi demi membawa gambaran tren konservatisme yang cukup kuat. Akan tetapi, dari pengalaman banyak pihak sebelumnya, harus diakui bahwa Saudi sangat tertutup. Penulis sebenarnya sudah mengusahakan semaksimal mungkin melaksanakan wawancara pada narasumber-narasumber di Arab Saudi. Akan tetapi, target utama seperti akademisi di bidang hukum keluarga juga para pengacara atau hakim masih tertutup. Karenanya, meski sudah mendapatkan cukup data, Arab Saudi tidak bisa dimasukkan dalam penelitian ini. Pada akhirnya, pilihan jatuh pada Aljazair.

Aljazair merupakan salah satu negara arab di duni Islam. Tahir Mahmood misalnya meletakkan Aljazair di bukunya sebagai negara dalam kategori negara Arab. Selain itu, bahasa Arab juga merupakan bahasa resmi nasional, meski dalam versi terbaru juga diakui Bahasa Tamazigh dari suku Berber sbagai Bahasa nasional. Secara tradisi dan budaya, masyarakat Aljazair juga merupakan masyarakat muslim Arab dan masuk kategori maghribi bersama dengan Tunisia dan Maroko.

Harus diakui, yang paling berperan akhirnya adalah alasan praktis yaitu *feasibility*/keterjangkauan dan akses. Adalah suatu kebetulan penulis memiliki kerabat yang sedang bertugas sebagai duta besar, Ibu Safira Machrusah, yang berkenan membantu sedemikian rupa sehingga target-target utama yang penulis

harapkan dapat ditemui dan diwawancarai. Target ini adalah narasumber utama yaitu akademisi, ahli hukum, ulama dan juga aktivis dan ahli di bidang perempuan dan anak yang salah satunya adalah kepala Komisi Nasional (Komnas) perempuan dan kepala Komnas anak. Bahkan, penulis juga berkesempatan wawancara dan dijamu oleh Majelis Tinggi Islam Aljazair, Majelis Ulama sekaligus Majelis Pertimbangan atau Dewan Pertimbangan Presiden di Aljazair.

Selain itu, nilai tambah dari Aljazair adalah nilai orisinalitas atau kebaruannya. Hal ini dikarenakan dari penelitian awal penulis, ditemukan fakta bahwa Aljazair masih sangat jarang diteliti. Beberapa penelitian sebelumnya adalah Iran dan Maroko (ini pun sangat amat sedikit). Ziba Mir Husaini merupakan sedikit dari peneliti yang berhasil mengelaborasi di kedua tempat ini. Penelitian tentang Aljazair masih sangat jarang sekali. Bahkan, jika kita mencoba mencari di YouTube, beberapa berita tentang Maroko dan isu perkawinan juga sudah ada, sementara berita tentang Aljazair masih sangat sedikit untuk tidak mengatakan tidak ada. Menurut penulis, hal ini tentu merupakan nilai lebih (*added value*) bagi sebuah tema penelitian.

## I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini akan disusun penulisannya berdasarkan sistematika di bawah ini:

1. Bab I adalah pendahuluan. Bab ini berisi latar belakang penelitian, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, kegunaan penelitian, tujuan penelitian, kerangka teoretik, literatur terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.
2. Bab II berisi pemaparan hukum keluarga di Indonesia. Bab ini dimulai dengan pendahuluan dan kemudian dilanjutkan dengan pembahasan inti. Subbab A adalah pendahuluan yang berisi sekilas tentang negara dan sejarah hukum keluarga di Indonesia. Subbab B berisi tentang pengaturan hukum keluarga di Indonesia terhadap poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin. Subbab ini akan fokus pada tataran normatif. Subbab berikutnya adalah subbab C. Dalam subbab C, pemaparan dan pembahasannya adalah tentang realita dan dinamika terkait ketiga isu tersebut di Indonesia. Kemungkinan kesesuaian dan kesenjangan antara norma dan realita akan coba dijawab di sini. Dalam subbab ini juga akan dibahas sikap masyarakat terhadap hukum keluarga yang berlaku. Penjelasan tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi kondisi tersebut juga akan ditawarkan.
3. Bab III berisi pemaparan hukum keluarga di Turki. Bab ini dimulai dengan pendahuluan dan dengan pembahasan inti. Subbab A adalah pendahuluan yang berisi sekilas tentang negara dan sejarah hukum

keluarga di Turki. Subbab B berisi tentang pengaturan hukum keluarga di Turki terhadap poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin. Subbab ini akan fokus pada tataran normatif. Subbab berikutnya adalah subbab C. Dalam subbab C, pemaparan akan membahas tentang realita dan dinamika terkait ketiga isu tersebut di Turki. Kemungkinan kesesuaian dan kesenjangan antara norma dan realita akan dicoba dijawab di sini. Dalam subbab ini juga akan dibahas sikap masyarakat terhadap hukum keluarga yang berlaku. Penjelasan tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi kondisi tersebut juga akan ditawarkan.

4. Bab IV berisi pemaparan hukum keluarga di Aljazair. Bab ini dimulai dengan pendahuluan dan dengan pembahasan inti. Subbab A adalah pendahuluan yang berisi sekilas tentang negara dan sejarah hukum keluarga di Aljazair. Subbab B berisi tentang pengaturan hukum keluarga di Aljazair terhadap poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin. Subbab ini akan fokus pada tataran normatif. Subbab berikutnya adalah subbab C. Dalam subbab C, pemaparan akan membahas tentang realita dan dinamika terkait ketiga isu tersebut di Aljazair. Kemungkinan kesesuaian dan kesenjangan antara norma dan realita akan dicoba dijawab di sini. Dalam subbab ini juga akan dibahas sikap masyarakat terhadap hukum keluarga yang berlaku. Penjelasan tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi kondisi tersebut juga akan ditawarkan.

5. Bab V berisi Analisis Komparatif antara ketiga negara tersebut dalam isu-isu fokus penelitian. Analisis ini menggunakan kerangka teori gender policy dan pada akhirnya diakhiri dengan analisis penjelasan faktor.
6. Bab VI adalah bab penutup. Bab ini akan berisi kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi, dan rekomendasi.



## BAB II

### INDONESIA

#### A. Pendahuluan

Indonesia, dulu dikenal sebagai Nusantara dan juga dinamai Hindia Belanda oleh kolonial, merupakan negara kesatuan yang secara wilayah cukup luas.<sup>1</sup> Sebagaimana negara bekas jajahan lain seperti Malaysia dan Mesir, wajah hukum Indonesia pun dipengaruhi atau diwarnai oleh hukum dari negara yang menjajahnya, yakni Belanda. Salah satu indikatornya yaitu bahwa hukum pidana dan hukum perdata yang berlaku di Indonesia adalah BW; hukum pidana dan atau perdata yang digunakan Belanda.<sup>2</sup>

Aturan terkait hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia adalah Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Ada juga beberapa aturan lain sebagai aturan turunan atau aturan pelengkap dalam beberapa aspek khusus dan atau tata laksana. Di antara aturan turunan itu adalah Peraturan Pemerintah Nomor 1 Tahun 1975 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan. Salah satu aturan khusus yang berlaku misalnya adalah Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1990 tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1983 Tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil.

---

<sup>1</sup> Robert Cribb dan Audrey Kahin, *Historical History of Indonesia* (Maryland: The Scare Crow Press, Inc. 2004), 65-67.

<sup>2</sup> Mujiburrahman, *Feeling Threatened Muslim Christian Relations in Indonesia's New Order*. ISIM Dissertations (Leiden: Amsterdam University Press). Lihat juga Mahir Amin, *Hukum Perkawinan yang Berlaku di Indonesia: Sejarah dan Perumusannya*, dalam Nabiela Naili dkk, *Hukum Perkawinan Islam Indonesia*, (Jakarta, Prenada Media Group, 2019), 20.

Indonesia memiliki sejarah panjang hukum keluarga yang menarik dan masih berbekas bahkan sampai saat ini. Menurut sejarah, Nusantara bukan tanah kosong dari hukum sebelum penjajahan tiba. Ada tatanan hukum keluarga yang berlaku dan biasanya hukum tersebut adalah hukum adat dan hukum agama. Sejarah juga mencatat bahwa sebagaimana dalam banyak kasus penjajahan lainnya, kolonialisme membawa perubahan dan melakukan beberapa perubahan atas tatanan hukum keluarga. Sebagaimana penjajah lainnya, meski motif terutama penjajahan adalah motif ekonomi dan kejayaan kekuasaan, mereka tetap membawa program yang biasa disebut meningkatkan keberadaban pribumi atau penduduk tanah jajahan. Khoiruddin Nasution membagi sejarah hukum perkawinan Islam di Indonesia menjadi beberapa tahapan sejarah yaitu hukum pada masa sebelum penjajahan Belanda, pada masa penjajahan Belanda dan masa kemerdekaan yang terdiri dari masa orde lama, masa orde baru dan masa reformasi.<sup>3</sup>

Selalu ada dinamika menarik antara perkembangan hukum Islam di Indonesia dengan penjajahan. Hal ini sebenarnya juga terjadi di berbagai belahan negara Asia Tenggara lainnya. Akan tetapi, temuan penting yang harus digarisbawahi adalah bahwa intervensi dari kolonialisme telah menyempitkan pengaruh hukum Islam sampai pada perkara personal atau hukum keluarga saja. Greg Fealy menjelaskan sebagai berikut:<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim* (Yogyakarta: ACAdemia+ TAZZAFa, 2009), 15-16.

<sup>4</sup> Greg Fealy, et.al, *Indonesia* dalam Greg Fealy dan Virginia Hooker, *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, 43.

Hukum Islam di Asia Tenggara memiliki ekspresinya sendiri tetapi selalu dan selalu berhubungan dengan tren di bagian lain dunia muslim, khususnya Timur Tengah dan Asia Selatan. Di jantung Asia Tenggara Islam (Malaysia, Indonesia dan Filipina), sejarah 200 tahun terakhir telah melihat unsur-unsur syariah dipilih dan dirumuskan kembali dalam bentuk Inggris dan Belanda: kasus, undang-undang dan peraturan lain. Intervensi kolonial ini pada dasarnya telah mensekulerkan syariah, membatasi yurisdiksinya pada masalah hukum privat (sebagian besar hukum keluarga) dan menghapusnya dari akar klasiknya dalam buku teks fikih.

Dalam konteks Indonesia, ada masa di mana penjajah mencoba berstrategi dengan cara di satu sisi menekan ekspresi politik Islam secara terbuka tapi di sisi lain tetap tidak mencampuri aspek-aspek lain dari keyakinan Islam, termasuk wilayah ritual seperti haji dan personal seperti perkawinan. Akan tetapi, pada perkembangan selanjutnya, pemerintah kolonial Belanda mendirikan apa yang disebut *Raad Agama* (pengadilan agama) tepatnya pada tahun 1882. Di sini peran serta dari penjajah mulai tampak pada tata laksana hukum perkawinan umat muslim. Sebagai contoh, untuk menyidangkan kasus perceraian dibutuhkan keterlibatan hakim agama. Selain itu, intervensi Belanda juga tampak dari strategi politik mereka dengan mengangkat beberapa pejabat relevan seperti penghulu menjadi pegawai negeri; dengan cara ini kemudian terjadi dependensi para penghulu pada penjajah.

Tahap bersejarah lain adalah bahwa pada tahun 1895, Belanda memperkenalkan peraturan pernikahan yang mengatur aspek-aspek tertentu dari hukum perkawinan Islam. Salah satu yang paling kontroversial adalah pengharusan kehadiran pejabat yang ditunjuk pada pelaksanaan upacara pernikahan. Lebih jauh lagi, peraturan baru pada tahun 1929 memperkenalkan

denda bagi mereka yang melakukan pernikahan tanpa kehadiran pejabat, termasuk di sini pihak mempelai dan wali.<sup>5</sup>

Pada masa kekuasaan Belanda, perkawinan diatur dalam beberapa peraturan menurut golongannya. Golongan tersebut di antaranya adalah golongan Eropa, golongan Tionghoa, golongan orang Arab dan timur asing yang bukan Tionghoa, serta bagi serta golongan orang Indonesia asli. Ada juga cara pengelompokan lain yang hanya membagi masyarakat saat itu menjadi tiga kelompok, yaitu golongan Eropa, golongan penduduk asli, dan golongan orang timur asing. Terlepas dari perbedaan cara pengelompokan, temuan penting yang digarisbawahi oleh Khoiruddin Nasution adalah bahwa, sebelum datangnya Belanda ke Indonesia, hukum yang berlaku di Indonesia adalah hukum Islam. Akan tetapi, pada perkembangan selanjutnya pemberlakuan hukum Islam mulai terpinggirkan sampai akhirnya hanya terbatas pada beberapa perkara saja.<sup>6</sup>

Tahapan selanjutnya adalah tahapan setelah masa kemerdekaan. Undang-undang pertama yang lahir tentang perkawinan di Indonesia adalah Undang-Undang Nomor 22 tahun 1946 juncto Undang-Undang Nomor 32 tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, talak dan rujuk. Ada banyak tulisan yang cukup menarik yang menggambarkan bagaimana dinamika politik di balik perkembangan hukum keluarga di Indonesia. Sebagai contoh, Aulawi dikutip oleh Khoiruddin Nasution, menjelaskan bahwa Undang-Undang Nomor 22 tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, talak dan rujuk tidak bisa diberlakukan di

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia; Dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, (Yogyakarta: ACAdeMIA + TAZZAFA, 2009), 28-29.

seluruh Indonesia karena masih tidak memungkinkan. Persetujuan DPR jelas diperlukan untuk kemudian memberlakukan undang-undang tersebut bagi seluruh warga Indonesia yang akhirnya tercapai pada tahun 1954. Karena undang-undang ini hanya mengatur tentang hukum prosedural, maka tahap berikutnya adalah upaya-upaya untuk merealisasikan hukum materiil yang mengatur perkawinan dalam berbagai aspeknya. Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan adalah undang-undang pertama yang berisi tentang materi perkawinan. Meski demikian, sejarah menunjukkan bahwa ada banyak dinamika sejarah politik di balik pembahasan rancangan undang-undang tahun 1973 sampai pada disahkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.<sup>7</sup>

Selain Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Indonesia juga memiliki acuan hukum keluarga lainnya yaitu Kompilasi Hukum Islam. Kompilasi Hukum Islam adalah acuan yang ditujukan untuk masyarakat muslim Indonesia secara khusus yang berlaku dengan Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991. Inpres ini kemudian diikuti dengan keluarnya Keputusan Menag R.I. No.1 Tahun 1991 tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden R.I No.1 tahun 1991 tersebut.

Sejarah perumusan KHI sangat menarik untuk ditelaah. Beberapa poin penting yang perlu digarisbawahi adalah KHI lahir sebagai hasil dinamika politik saat itu yang berpadu dengan aspirasi masyarakat muslim. Bagaimanapun,

---

<sup>7</sup> Salah satu tulisan yang baik dalam menggambarkan sejarah ini adalah Mujiburrahman, *Feeling threatened*. Lihat juga Mahir Amin, *Hukum Perkawinan yang Berlaku di Indonesia*, dalam Nabilca Nailly dkk, *Hukum Perkawinan Islam Indonesia*, 30-42.

sejarah mencatat bahwa narasi kuat yang berkembang saat itu adalah kebutuhan terhadap acuan hukum keluarga bagi muslim yang lebih akomodatif terhadap fikih.<sup>8</sup> Karenanya, proses perumusan KHI mengintegrasikan hukum Islam.

Mengutip Khoiruddin Nasution,<sup>9</sup> ada 4 cara pengumpulan data utama yang digunakan dalam perumusan buku Kompilasi Hukum Islam Indonesia yaitu telaah kitab-kitab fikih, hasil wawancara dengan ulama ulama Indonesia, mengacu pada yurisprudensi peradilan agama dan studi banding ke negara-negara muslim, yaitu Maroko, Turki dan Mesir. Akan tetapi, penulis melihat bahwa pendapat lainnya yang juga memasukkan produk legislatif yang telah tertuang dalam perundang-undangan dan peraturan lainnya, seperti Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946, Jo. Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Jo. Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, dan pendapat ahli hukum Indonesia selain empat sumber di atas tampaknya lebih kuat. Hal ini karena wajah modernisasi dan pembaruan dalam KHI juga cukup kental selain wajah fikih Islam yang juga tampak dominan.

Sebagai simpulan kesejarahan, hukum keluarga yang berlaku di Indonesia saat ini merupakan hasil dari proses panjang yang bahkan telah dimulai sejak sebelum Indonesia merdeka. Dari sini, tentu menarik melihat dan mengeksplorasi bagaimana hukum keluarga tersebut kemudian mengatur berbagai aspek, khususnya aspek-aspek yang sarat isu jender. Aspek-aspek ini jugalah yang sejak sebelum kemerdekaan telah lama menjadi pusat perhatian banyak pihak, baik

---

<sup>8</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam*. Lihat juga Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Court* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

<sup>9</sup> Ibid.

pihak nasionalis maupun pihak eksternal termasuk penjajah. Subbab berikutnya akan membahas hukum keluarga Indonesia dalam aspek poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin. Aspek-aspek ini akan ditelaah dari sisi normatif maupun realitanya, terutama untuk menjawab apakah dan sejauh mana semangat perlindungan perempuan dan anak didorong.

## **B. Poligami, Hak-Kewajiban pasca Cerai dan Anak Luar Kawin dalam Hukum Keluarga**

Untuk betul-betul melihat bagaimana perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga, telaah dokumen merupakan cara pertama dan paling utama. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, hukum positif yang berlaku menjadi acuan hukum keluarga di Indonesia: undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Dalam undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan, ada 14 bab dan terdiri dari 67 pasal. Diantara bab dalam undang-undang tersebut adalah bab 1 yang berisi tentang dasar perkawinan, bab 2 yang berisi tentang syarat perkawinan, bab 3 yang berisi tentang pencegahan perkawinan sampai pada bab terakhir yaitu bab 14 yang berisi tentang ketentuan penutup. Diantara beberapa pasal yang ada misalnya pasal 1 yang menjelaskan tentang definisi perkawinan, pasal 2 yang menjelaskan tentang keabsahan perkawinan, dan pasal 3 yang menjelaskan tentang asas monogami yaitu bahwa pada dasarnya seseorang hanya bisa mempunyai 1 orang isteri begitupun sebaliknya seorang perempuan hanya bisa mempunyai seorang suami.

Sedangkan Kompilasi hukum Islam terdiri atas 3 buku; buku 1 tentang perkawinan, buku 2 tentang kewarisan dan buku 3 tentang perwakafan. Pembagian 3 buku dalam KHI ini merupakan pengelompokan di bidang hukum yang dibahas, yaitu bidang hukum perkawinan atau munakahat, bidang hukum kewarisan dan bidang hukum perwakafan dalam kerangka sistematikanya. Lebih lanjut, masing-masing buku tersebut memiliki beberapa bab yang memiliki bagian-bagian. Bagian ini selanjutnya dirinci dalam pasal-pasal.

Paparan selanjutnya akan memaparkan bagaimana hukum keluarga secara normatif mengatur poligami dan isu lainnya akan menjadi data utama yang menunjukkan bagaimana sebenarnya kebijakan di Indonesia dari perspektif jender.

### **1. Poligami**

Poligami merupakan salah satu isu yang menjadi sumber perdebatan di tengah pakar hukum keluarga di Indonesia, bahkan sejak perumusan perundangan sampai saat ini. Poligami juga merupakan salah satu isu kontroversial sekaligus sensitif pada kalangan muslim. Karena itulah kemudian banyak negara muslim, termasuk di sini Indonesia, mengambil langkah hati-hati dan terkadang berakhir pada langkah aman yang mengedepankan *win-win solution* atau jalan tengah. Indonesia menunjukkan dukungannya pada monogami dengan menegaskan bahwa prinsip monogami adalah salah satu asas dalam hukum perkawinan di Indonesia. Asas ini secara tegas dijelaskan dalam Pasal 3 ayat 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yaitu: “Pada dasarnya dalam suatu

perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami”.

Meski demikian, Indonesia masih memberi ruang atau membuka pintu bagi terjadinya poligami dalam kondisi tertentu dan dengan mekanisme tertentu pula (Pasal 3 ayat 2 Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan).<sup>10</sup> Lebih lanjut, Pasal 4 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan bahwa seseorang memerlukan izin negara sebelum dapat melakukan poligami.<sup>11</sup> Ini merupakan kemajuan karena jelas ada intervensi negara sehingga dapat dihindarkan praktik poligami secara serampangan atau sesuka hati.

Selain diharuskan mengajukan permohonan izin poligami, seseorang juga harus memenuhi kondisi atau syarat-syarat tertentu. Penting digarisbawahi bahwa syarat-syarat tersebut tidak hanya terbatas pada syarat yang telah ditetapkan dalam fikih klasik yaitu kemampuan materiil- moril suami dan kemampuannya untuk dapat berlaku adil. Pensyaratan tersebut ditambah dengan beberapa syarat lain yang kemudian dapat dikategorisasikan menjadi kategori syarat kumulatif dan kategori syarat alternatif. Syarat-syarat tersebut memang merefleksikan upaya pembatasan poligami. Tampaknya, diharapkan pembatasan secara cukup ketat dapat meminimalisir terjadinya poligami. Lebih jauh, azaz monogami diharapkan bisa tercapai. Syarat-syarat poligami yang bersifat alternatif datur dalam Pasal 4 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974

---

<sup>10</sup> “Pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikhendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan”.

<sup>11</sup> Pasal 4 ayat (1) dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam Pasal 3 ayat (2) Undang-undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada pengadilan di daerah tempat tinggalnya.

tentang Perkawinan. Syarat-syarat alternatif tersebut adalah (1) isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri, (2) isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; dan (3) isteri tidak dapat melahirkan keturunan. Lebih lanjut, pasal 5 kemudian mengatur pula syarat kumulatif yang harus dipenuhi seluruhnya (bukan bersifat alternatif). Syarat kumulatif tersebut adalah adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri; adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka; dan adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka.<sup>12</sup>

Perbedaan dari kedua kategori tersebut adalah sifat dari kedua jenis syarat tersebut. Syarat-syarat pada pasal 4 ayat (2) adalah bersifat alternatif atau saling menggantikan. Seseorang hanya perlu mengajukan salah satu dari poin a atau b atau c dari ayat 2 tersebut untuk dapat memohon izin poligami. Sementara itu, syarat-syarat pada pasal 5 itu wajib dipenuhi semuanya dan tidak bisa dipilih salah satunya saja. Sebagaimana disampaikan oleh hakim Zainal Fanani yang juga kepala PA Madiun sebagai berikut:<sup>13</sup> “Ya, intinya syarat-syarat kumulatif itu artinya harus terkumpul jadi satu dan terpenuhi semuanya. Kalau

<sup>12</sup> Pasal 2 Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:

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

Pasal 5 ayat (1) Untuk dapat mengajukan permohonan kepada pengadilan, sebagaimana dimaksud dalam Pasal 4 ayat (1) undang-undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

- a. adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri;
- b. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka;
- c. adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka.

<sup>13</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

salah satu tidak ada, misalnya tidak ada persetujuan isteri, maka kami tidak akan memberikan izin. Tidak ada tawar-menawar meski kemudian misalnya ada jaminan kemampuan materi dan jaminan akan berlaku adil, tetap tidak bisa.”

Senada dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, KHI yang merupakan acuan peradilan agama di Indonesia juga mengatur mengenai poligami. Pengaturan melalui KHI ini tentu menarik dan penting. KHI bisa dikatakan, dan memang sering disebut, sebagai fikih ala Indonesia di antaranya karena proses perumusannya juga sangat berbeda dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Proses perumusan KHI jelas menginkorporasikan hukum Islam, baik dalam bentuk menggunakan banyak kitab-kitab fikih maupun dalam bentuk pelibatan para ulama untuk merumuskan dan mengembangkannya. Maka, tentu menarik melihat bahwa KHI ternyata juga menambahkan beberapa syarat-syarat dan mekanisme tambahan dalam mengatur poligami. Pengaturan poligami dalam KHI terletak pada Pasal 55 sampai 59:<sup>14</sup> Syarat utama dari poligami adalah kemampuan suami berlaku

<sup>14</sup> Pasal 55 (1) Beristeri lebih satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat isteri. (2) Syarat utama beristeri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap isteri- isteri dan anak-anaknya. (3) Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristeri lebih dari seorang.

Pasal 56 (1) Suami yang hendak beristeri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama. (2) Pengajuan permohonan izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut tata cara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975. (3) Perkawinan yang dilakukan dengan isteri kedua, ketiga atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pasal 57

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

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

adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya (pasal 55 ayat (2) KHI). Bahkan, ditegaskan pada ayat (3) pasal 55 KHI bahwa seseorang dilarang beristri lebih dari 1 orang jika tidak mampu memenuhi syarat utama tersebut.

Sama dengan sebelumnya, pengadilan agama juga hanya akan memberikan izin poligami ketika ada kondisi-kondisi tertentu yang dijelaskan dalam pasal 57 KHI sebagai berikut a. isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri, b. isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, isteri tidak dapat melahirkan keturunan. Pasal 58 KHI kemudian menegaskan keharusan adanya persetujuan istri dan kepastian kemampuan suami menjamin kehidupan para istri dan anak-anak mereka.

Ada beberapa poin penting yang dapat kita ambil dari paparan di atas. Poin yang paling penting adalah bahwa negara hadir dalam urusan poligami. Hal ini dilakukan dengan sikap tegas dalam isu poligami berikut aturan yang tegas dalam mengaturnya. Sikap pertama yang ditunjukkan oleh negara adalah dengan menyatakan penegasan yang dapat dilihat dari berbagai pasal di atas bahwa KHI juga mengatur poligami secara cukup detil. Rincian detil tentang apa saja syarat

---

Pasal 58 (1) Selain syarat utama yang disebut pada Pasal 55 ayat (2) maka untuk memperoleh izin Pengadilan Agama, harus pula dipenuhi syarat-syarat yang ditentukan pada pasal 5 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yaitu:

adanya persetujuan isteri;

- a. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka.
- b. dengan tidak mengurangi ketentuan Pasal 41 huruf b Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, persetujuan isteri atau isteri-isteri dapat diberikan secara tertulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan tertulis, persetujuan ini dipertegas dengan persetujuan lisan isteri pada sidang Pengadilan Agama.

Persetujuan dimaksud pada ayat (1) huruf a tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri atau isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian atau apabila tidak ada kabar dari isteri atau isteri-isterinya sekurang-kurangnya 2 tahun atau karena sebab lain yang perlu mendapat penilaian hakim.

yang harus dipenuhi seseorang dalam rangka mengajukan permohonan izin poligami telah diatur dengan lengkap. Secara normatif, penulis melihat bahwa Hukum keluarga di Indonesia telah menunjukkan upaya untuk membatasi sekaligus mengatur poligami. Hal ini dilakukan dengan beberapa cara yaitu dengan mensyaratkan pemberian izin oleh pengadilan dalam dan juga penetapan syarat-syarat yang cukup detail dan banyak.

Dari perspektif perlindungan perempuan dan anak, kebijakan ini tentu dapat dipandang secara positif. Kebijakan pembatasan dan pengaturan poligami ini secara aktif oleh negara menunjukkan rekognisi negara akan adanya persoalan terkait praktik poligami dan karenanya mencoba meminimalisir berbagai resiko-resiko ketimpangan yang bisa diderita perempuan dan anak-anak akibat praktik poligami yang tidak terawasi. Harus diakui, masih ada celah (flaw), yaitu terbukanya ruang pemberian izin poligami, yang menjadikan aturan ini sulit dimasukkan ke dalam kategori kebijakan sadar gender atau responsif gender. Pelanggaran praktik yang, menurut logika manusia, mendiskriminasi salah satu pihak dan menguntungkan pihak yang lain jelas sulit disebut sebagai indikator kesadaran atau sensitifitas gender. Akan tetapi, penulis sekali lagi ingin mengajak melihat pada konteks kesejarahan dan juga konteks sosial keagamaan masyarakat.

Pada masa lalu, poligami merupakan praktik yang yang diterima sebagai praktik yang wajar tanpa ada intervensi atau peran aktif dari negara. Lebih lanjut, Poligami juga diterima dan dipraktikkan serta dipercaya sebagai sebuah kebolehan tanpa ada mekanisme dan syarat yang yang cukup

komprehensif demi mendorong perbaikan keadaan perempuan dan anak-anak serta meminimalisir salah penyalahgunaan oleh oknum-oknum yang tidak bertanggungjawab. Selain itu, persyaratan adanya izin istri dan juga kondisi-kondisi yang menjadikan poligami tersebut dibolehkan juga jelas merupakan sebuah pembaruan terutama ketika melihat bahwa dalam fikih tidak ditemukan pengaturan sedetil tersebut. Penulis tidak menutup mata bahwa pembaharuan ini juga tidak berangkat dari ruang kosong. Banyak pemikir-pemikir di masa klasik yang juga telah berani mengemukakan semangat monogami dan pembatasan poligami. Muhammad Abduh misalnya adalah salah satu dari sedikit Ulama di masa klasik tersebut.<sup>15</sup>

Tetap saja, pengaturan yang saat ini ada ada jelas merupakan sebuah pembaruan yang cukup signifikan jika dibandingkan dengan khazanah klasik yang umum atau populer.<sup>16</sup> Lebih lanjut, faktor sosial-politik-keagamaan pada masa terumuskannya undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan juga jelas tidak memungkinkan lahirnya pengaturan yang lebih berani dari yang sudah ada saat ini. Jadi, teks yang ada saat ini terkait poligami dalam hukum keluarga Indonesia sebenarnya telah merupakan sebuah upaya mendorong ke arah perbaikan kondisi. Terlebih lagi, Indonesia sebenarnya telah menegaskan monogami secara legal formal dalam Undang-undang sebagai asas hukum perkawinannya. Pertanyaannya adalah bagaimana dalam realitanya? Hal ini akan dibahas pada subbab C.

---

<sup>15</sup> Lihat Sam'un, "Poligami dalam Perspektif Muhammad Abduh", *Al-hukama, The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Vol.02, No.01, (Juni, 2012).

<sup>16</sup> Fikih empat mazhab mengatur poligami sebagai sebuah kebolehan dengan syarat kemampuan nafkah lahir batin serta kemampuan bersikap adil; tidak ada syarat tambahan lainnya.

## 2. Hak-Kewajiban pasca Cerai

Salah satu isu yang cukup krusial untuk dibahas dan dicari solusinya adalah isu hak-kewajiban pasca cerai. Isu ini sayangnya juga merupakan salah satu isu yang bisa dikatakan terlewat dari perhatian publik juga peneliti. Islam masih membuka ruang bagi perceraian meski tetap dibenci.<sup>17</sup> Perceraian adalah hal yang halal yang paling dibenci oleh Allah. Akan tetapi, Islam tetap membolehkan pada keadaan tertentu dan juga mengatur sedemikian rupa. Salah satu alasan yang penulis yakini adalah bahwa supaya prinsip *'imsāk bi al-ma'rūf aw tashrīh bi al-ihsān'* tetap terjaga. Ada beberapa jenis sebab putusnya perkawinan yang menurut Pasal 38 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, di antaranya adalah kematian, perceraian dan atas keputusan pengadilan.<sup>18</sup> Selain itu, hukum keluarga di Indonesia juga menunjukkan bahwa sebagaimana negara hadir saat terjadinya perkawinan, negara juga hadir saat perceraian. Karena itulah, perceraian di Indonesia harus dilakukan sesuai hukum dan dalam hal ini, di hadapan pengadilan. Hal ini ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 39.<sup>19</sup>

Hukum keluarga Indonesia juga menunjukkan sikap mengambil jalan tengah antara membolehkan dan melarang perceraian. Isu ini terkait erat dengan sejarah pertentangan antara kelompok-kelompok yang ada dalam sejarah

<sup>17</sup> Satria Effendi dan M Zain, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah* (Jakarta: PRENADA MEDIA, 2004), 50.

<sup>18</sup> Pasal 38 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 113 KHI.

<sup>19</sup> Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Pasal 39 (1) Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan setelah pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.

perumusan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Jadi, meski membuka ruang untuk perceraian, tidak bisa dikatakan bahwa hukum keluarga di Indonesia membukanya begitu saja. Ada syarat-syarat dan mekanisme yang diatur bagi seseorang ketika ingin bercerai. Bahkan, salah satu asas dalam hukum perkawinan Indonesia adalah asas mempersulit perceraian.<sup>20</sup>

Akibat hukum pasca cerai dalam hukum keluarga Indonesia bisa berkaitan dengan materi atau harta, beberapa terkait dengan kewajiban untuk melakukan masa tunggu, serta ada juga yang berkaitan dengan isu anak. Hak-kewajiban pasca cerai yang terkait dengan materi adalah harta bersama, nafkah *'iddah*, nafkah mutah, dan nafkah *maḍiyah* atau nafkah masa lampau. Akibat hukum yang berkaitan dengan masa tunggu adalah masa *'iddah*. Masa *'iddah* (masa tunggu) ini berlaku bagi perempuan selepas terjadinya putusnya perkawinan, baik itu karena kematian maupun perceraian. *'Iddah* juga berlaku bagi perempuan yang putusnya perkawinan adalah karena putusan pengadilan. Selanjutnya, akibat hukum lain adalah akibat hukum terkait anak. Hal ini meliputi hadanah atau hak asuh anak dan juga nafkah atau biaya pemeliharaan anak. Hadanah (pengasuhan anak) secara sederhana bisa diartikan sebagai penetapan hak asuh anak dan ini berbeda dari biaya pemeliharaan. Karenanya, hadanah diatur tersendiri dan nafkah atau biaya pemeliharaan anak diatur tersendiri.

---

<sup>20</sup> Lihat Nabiela Naily, Asas-asas dalam hukum perkawinan Islam di Indonesia, dalam Nabiela Naily dkk, *Hukum Perkawinan Islam Indonesia*, (Jakarta, Prenada Media Group, 2019), 64.

Lihat juga UU No 1 tahun 1974 tentang perkawinan

(2) Untuk melakukan perceraian harus ada cukup alasan, bahwa antara suami isteri itu tidak akan dapat hidup rukun sebagai suami isteri.

Hadanaah sangat sering menimbulkan sengketa. Setelah jatuh putusan cerai, pengadilan memutuskan hak hadanaah anak berada di bawah siapa: apakah ayah atau ibu. Anak-anak di sini adalah mereka yang berusia 0 sampai 18 tahun (batas maksimal usia anak-anak) dan sampai 21 tahun (batas minimal usia dewasa).<sup>21</sup> Hadanaah merupakan aspek yang juga harus ditetapkan oleh pengadilan yang menyelesaikan perkara cerai talak maupun cerai gugat terkait dengan hak-hak anak pasca perceraian.

KHI menjelaskan berbagai hak-kewajiban pasca cerai dalam pasal 149 sampai pasal 152. Dijelaskan dalam pasal 149 KHI bahwa dalam konteks putusnya perkawinan karena cerai talak (cerai yang dijatuhkan suami atas istri), suami wajib untuk memberikan nafkah mut'ah, nafkah 'iddah, mahar terhutang, dan biaya hadanaah bagi anak-anak yang belum mencapai 21 tahun. Memang ada beberapa kondisi tertentu yang menjadi perkecualian dari pengaturan hak tersebut. Pasal-pasal terkait hal tersebut adalah sebagai berikut:

#### Pasal 149

Bilamana perkawinan putus karena talak, maka bekas suami wajib:

1. memberikan mut'ah yang layak kepada bekas isterinya, baik berupa uang atau benda, kecuali bekas isteri tersebut *qobla al dukhul*;
2. memberi nafkah, *maskan* dan *kiswah* kepada bekas isteri selama dalam iddah, kecuali bekas isteri telah dijatuhi talak ba'in atau *nusyuz* dan dalam keadaan tidak hamil;
3. melunasi mahar yang masih terhutang seluruhnya, dan separoh apabila *qobla al dukhul*;
4. memberikan biaya hadanaah untuk anak-anaknya yang belum mencapai umur 21 tahun

---

<sup>21</sup> Pasal 41 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 149 KHI.

Sementara itu, istri memiliki kewajiban melakukan masa tunggu yang disebut sebagai ‘iddah (pasal 151 KHI). Dijelaskan bahwa dalam masa tunggu ini istri wajib menjaga dirinya dan tidak menerima pinangan orang lain. Hal ini biasa disebut sebagai ihdad dalam khazanah fikih. Hal juga terkait dengan hak rujuk suami atas istri selama masa iddah (pasal 150 KHI).

Hak pasca cerai lainnya adalah nafkah mutah. Nafkah ini diadopsi dari fikih yang didasarkan pada al-Qur’an surat al-Baqarah ayat 236. Esensi dari nafkah mutah adalah bentuk tali asih dan hiburan bagi isteri yang ditalak. Jumhur ulama juga sepakat atas pensyariatian nafkah mutah. Dalam KHI, nafkah mutah diatur dalam pasal 158 sampai pasal 160.<sup>22</sup>

Yang menarik, KHI juga menegaskan kewajiban bekas suami membayar mahar yang terhutang. Meski hal ini bisa dikatakan cukup jarang terjadi di Indonesia, KHI jelas menjamin kepastian hukum bagi para bekas isteri jika mereka belum penuh menerima mahar mereka. Hal ini sekali lagi sebenarnya merupakan refleksi dari fikih. Dan, kalau kita melihat lebih kritis pada konteks sejarah dan konteks sosial budaya, ketetapan ini menurut hemat penulis jelas penting bagi masyarakat Arab dan sekaligus merefleksikan fakta bahwa mahar di dalam budaya negara-negara Arab sangat mahal atau tinggi.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Pasal 158 KHI

Mutah wajib diberikan oleh bekas suami dengan syarat:

- a. belum ditetapkannya mahar bagi isteri *ba’dal al-dukhu*
- b. perceraian itu atas kehendak suami

Pasal 159

Mutah sunnat diberikan oleh bekas suami tanpa syarat pada Pasal 158

Pasal 160

Besarnya mutah disesuaikan dengan kepatutan dan kemampuan suami

<sup>23</sup> Fakta bahwa mahar dalam sejarah dunia Arab sampai pada kini memang sangat tinggi bisa dilihat di Aprianti, “Historiografi Mahar dalam Perkawinan”, *An-Nisa’ Jurnal Kajian Gender dan*

Jika berbagai hal di atas (mahar terhutang, nafkah ‘*iddah* sampai nafkah mutah) tampak jelas diadopsi dari fikih, ada aspek lain yang jelas menarik dari KHI terkait isu pasca cerai. Aspek ini adalah harta bersama. Pengaturan harta bersama dalam KHI memang terletak terpisah dari pasal tentang nafkah ‘*iddah* dan nafkah mutah. Penjelasan tentang bagaimana harta bersama dalam konteks akibat pasca cerai dijelaskan pada pasal 157 sebagai berikut: “Harta bersama dibagi menurut ketentuan sebagaimana tersebut dalam pasal 96, 97”. Sementara itu, pasal 96 menegaskan bahwa “:Apabila terjadi cerai mati, maka separuh harta bersama menjadi hak pasangan yang hidup lebih lama”. Dalam konteks perceraian, maka ditegaskan bahwa “Janda atau duda cerai masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan” (pasal 97).

Isu hak asuh anak merupakan isu lain yang juga penting dan seringkali menimbulkan sengketa. Anak adalah bagian dari keluarga dan rumah tangga. Bahkan, meski masih perlu dipertimbangkan secara bijak, banyak orang berkeyakinan bahwa anak atau keturunan adalah salah satu tujuan perkawinan. Karena itu, aspek ini juga diatur dalam hukum keluarga. Pada prinsipnya, hukum keluarga di Indonesia mendukung perlindungan anak dalam berbagai lini

---

*Anak*. Volume 12, Nomor 02, Desember 2017. Lihat juga Ahmed Sammak & menna A Farouk, ‘Services emerge to help Middle Eastern men beat high costs of marriage’, dalam <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2020/04/middle-east-men-search-for-remedy-to-mahr.html> diakses pada 11 Januari 2021.  
<https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2020/04/middle-east-men-search-for-remedy-to-mahr.html>.

kehidupan.<sup>24</sup> Hukum keluarga menjamin perlindungannya dengan menetapkan kewajiban pihak-pihak tertentu untuk mengemban mandat pemeliharaan dan pendidikan. KHI mengatur dengan cukup eksplisit dan spesifik tentang pemeliharaan anak, khususnya nafkah atau biaya hidupnya. KHI tampak mengadopsi fikih dengan menegaskan kewajiban seorang ayah atas anak-anaknya dalam semua keadaan. Hal ini berarti, terlepas dari bagaimana status hubungannya dengan ibu anak-anaknya, isteri atau bukan isteri, seorang laki-laki tetap berkewajiban memberi nafkah pada anak-anaknya. Jadi, salah satu hak-kewajiban pasca cerai adalah biaya pemeliharaan anak yang menurut KHI ditanggung oleh ayah. Dijelaskan dalam pasal 156 KHI bahwa biaya semua biaya hadanah dan nafkah anak menjadi tanggung jawab ayah menurut kemampuannya, sekurang-kurangnya sampai anak tersebut dewasa dapat mengurus diri sendiri (21 tahun).<sup>25</sup>

Senada dengan KHI, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan juga menegaskan bahwa di antara akibat hukum perceraian adalah kewajiban pemeliharaan anak dan kemungkinan pemberian pada bekas isteri (Pasal 41).<sup>26</sup> Nafkah anak sesuai undang-undang tersebut merupakan kewajiban

---

<sup>24</sup> Lebih khusus soal perlindungan anak adalah keberadaan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2003 tentang Perlindungan Anak yang diperbaharui dengan Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014.

<sup>25</sup> Kompilasi Hukum Islam.

<sup>26</sup> Pasal 41 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

ayah.<sup>27</sup> Akan tetapi, ada sedikit perbedaan antara keduanya yaitu pada konteks atau keadaan ketika ayah tidak mampu.<sup>28</sup>

Aspek lain dari perlindungan anak pasca cerai adalah hak asuh anak. Hak asuh anak biasanya disebut sebagai hadhanah. Hadhanah juga terbukti cukup sering menjadi sumber sengketa dalam berbagai perpisahan. Hadhanah jelas merupakan persoalan penting dalam ranah hukum keluarga karena berkaitan dengan kehidupan anak-anak yang masih lemah fisik dan psikis. Peraturan di Indonesia menunjukkan gambaran menarik karena ada sedikit perbedaan antara aturan normatif yang tertera dalam KHI dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam KHI, hak asuh anak terumuskan dalam pasal 156 yang meletakkan ibu sebagai pemegang hak asuh anak sampai pada level usia tertentu yang kemudian disebut sebagai mumayiz. Adopsi fikih bahkan begitu detail sampai pada aturan tentang urutan pemegang hak asuh berikutnya ketika ibu meninggal dunia. Jadi, Ketika ibu meninggal dunia, kedudukannya diganti oleh wanita garis lurus ke atas dari ibu, ayah, wanita dalam garis lurus ke atas dari ayah, saudara perempuan dari anak yang bersangkutan, dan wanita-wanita kerabat sedarah menurut garis samping dari ayah.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Moh Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam Suatu Analisis dari Undang-undang No. 1 Tahun 1974 dan KHI* (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), 91-93.

<sup>28</sup> Di KHI, dalam hal penyusuan, ketika ayah meninggal dunia, maka biaya penyusuan dibebankan pada keluarga ayah atau pihak yang wajib menafkahi ayah tersebut.

<sup>29</sup> Kompilasi Hukum Islam. Pasal 156 Pasal 156

Akibat putusnya perkawinan karena perceraian ialah:

- a. anak yang belum mumayiz berhak mendapatkan hadhanah dan ibunya, kecuali bila ibunya telah meninggal dunia, maka kedudukannya digantikan oleh:
  1. wanita-wanita dalam garis lurus ke atas dari ibu;
  2. ayah;
  3. wanita-wanita dalam garis lurus ke atas dari ayah;
  4. saudara perempuan dari anak yang bersangkutan;
  5. wanita-wanita kerabat sedarah menurut garis samping dari ayah.

Sebagaimana dipaparkan di atas, ada beberapa perbedaan dalam pengaturan hadanah antara KHI dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan tidak dijelaskan secara spesifik urutan pemegang hak asuh anak. Bahkan, ada juga sedikit perbedaan dalam hal pihak yang bertanggung jawab atas biaya pemeliharaan dan pendidikan anak khususnya dalam konteks ayah tidak mampu.

### 3. Anak Luar Kawin

Masih terkait anak, fokus ketiga dari riset ini adalah isu anak luar kawin. Salah satu alasannya adalah fakta bahwa isu anak luar kawin masih merupakan persoalan yang jarang diteliti, sementara di sisi lain persoalan ini cukup banyak terjadi di tengah masyarakat.<sup>30</sup> Anak luar kawin masih merupakan persoalan besar dan nyata di tengah masyarakat Indonesia. Hal ini karena anak luar kawin secara definisi tidak hanya sebatas anak dari hubungan zina tapi juga meliputi mereka yang lahir dalam perkawinan siri atau perkawinan yang sah secara agama tetapi tidak disahkan secara negara. Karena nikah siri masih tinggi kejadiannya,

- 
- b. anak yang sudah mumayiz berhak memilih untuk mendapatkan hadanah dari ayah atau ibunya;
  - c. apabila pemegang hadhanah ternyata tidak dapat menjamin keselamatan jasmani dan rohani anak, meskipun biaya nafkah dan hadanah telah dicukupi, maka atas permintaan kerabat yang bersangkutan, Pengadilan Agama dapat memindahkan hak hadanah kepada kerabat lain yang mempunyai hak hadanah pula;

<sup>30</sup> Nabiela Naili, *Recent Polemics on the Status of Women and Children outside Registered Marriage in Indonesia: Muslim Response Towards Putusan Mahkamah Konstitusi Number 462/puu-VIII/2010*. Bangkok: Asian Research Foundation, 2014.

anak luar kawin masih banyak. Persoalan ini sangat nyata karena penulis juga sering melakukan penelitian terkait isu ini.

Inilah yang menjadikan isu anak luar kawin di Indonesia semakin krusial untuk dibahas. Anak luar kawin di Indonesia menghadapi ketidakjelasan status dan hubungan mereka dengan ayah biologis dan keluarga ayah. Hal ini merupakan salah satu persoalan yang menghantui wajah hukum keluarga Indonesia dan juga wajah perlindungan anak. Yang menjadikan isu ini juga menarik adalah adanya dinamika putusan MK Nomor 46 Tahun 2010 tentang Anak Luar Kawin. Pertanyaannya juga adalah bagaimana realitas saat ini? Setelah sepuluh tahun Mahkamah Konstitusi mengeluarkan putusan yang menegaskan hak dan jaminan perlindungan bagi hubungan keperdataan antara seorang anak luar kawin dengan ayah biologisnya selama dibuktikan dan dipenuhi dengan teknologi terkini dan dipenuhi syarat-syaratnya, apakah masih juga abu-abu? Hal ini semakin menarik mengingat dua penelitian penulis sebelumnya yang fokus pada putusan MK anak luar kawin dan respon masyarakat dalam hal ini adalah para hakim, para ulama, tokoh agama dan juga masyarakat ternyata menunjukkan masih adanya resistensi terhadap putusan MK ini. Meski ada dukungan dari beberapa tokoh yang cukup progresif, resistensi cenderung masih mendominasi. Karenanya penulis ingin meng-*update* temuan dengan menjadikan isu ini salah satu fokus dari disertasi ini.

Karena anak merupakan bagian dari sebuah rumah tangga, maka perundangan dan aturan tentang perkawinan memiliki pembahasan dan pengaturan terkait anak. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang

Perkawinan dan KHI mengatur anak dalam beberapa aspek yaitu definisi dan batasan usia anak, hak dan kewajiban antara anak dan orang tua, serta aspek terkait pengasuhan dan hadanah, juga pada akhirnya aspek perwalian. Hukum keluarga ini, baik Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun KHI, juga menetapkan definisi tentang anak sah.

Definisi anak sah diatur oleh Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dalam Pasal 42 sebagai berikut: “Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah”. Sementara itu, KHI dalam Pasal 99 menegaskan sebagai berikut: “Anak yang sah adalah (a) anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah; (b) hasil pembuahan suami isteri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh isteri tersebut”.

Dari paparan di atas, dapat dilihat bahwa KHI memberikan penjelasan tambahan terhadap kategori siapa yang dimaksud sebagai anak sah yaitu anak hasil pembuahan suami isteri di luar rahim dan dilahirkan oleh isteri. Dalam hal ini, penulis melihat bahwa ayat ini ditujukan pada anak yang memang dihasilkan dari proses seperti itu yaitu bayi tabung. Dengan memberi tambahan tersebut, KHI telah menegaskan status hukum anak tabung dengan memberi syarat bahwa anak tersebut harus merupakan hasil dari pembuahan suami isteri. Hal ini berarti bahwa sperma dan sel telur harus dari suami isteri yang terikat perkawinan sah, dan juga syarat kedua bahwa hasil pembuahan tersebut kemudian dilahirkan ke dunia dari isteri sah. Jadi, KHI tidak mengakui keabsahan anak yang berasal dari

bank sperma dan juga anak yang dilahirkan oleh ibu sewa atau biasa dikenal sebagai *'surrogate mother'*.

Selain pendefinisian anak sah, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan juga mengatur tentang kedudukan anak yang 'tidak termasuk definisi anak sah' dalam Pasal 43 sebagai berikut: "(1) Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. (2) Kedudukan anak tersebut ayat (1) di atas selanjutnya akan diatur dalam Peraturan Pemerintah".

Senada dengan itu, KHI juga menegaskan bahwa hubungan nasab yang dimiliki anak luar kawin adalah hanya dengan ibu dan keluarga ibu. Ditegaskan dalam Pasal 100 KHI sebagai berikut:<sup>31</sup> "Anak yang lahir di luar perkawinan hanya memiliki hubungan nasab dengan ibu dan keluarga ibunya".

Tampak dari paparan di atas ada perbedaan antara Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menggunakan istilah 'hubungan perdata' dengan KHI menggunakan terma 'hubungan nasab'. Hal ini pada akhirnya akan juga berpengaruh pada putusan MK sebagaimana dijelaskan nanti. Selain itu, perbedaan juga terletak pada ayat (2) Pasal 43 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menegaskan bahwa kedudukan anak luar kawin tersebut akan diatur lebih jelas oleh peraturan pemerintah. Sementara itu, KHI mencukupkan penegasan bahwa anak luar kawin hanya memiliki hubungan nasab dengan ibu dan keluarga ibunya.

---

<sup>31</sup> Kompilasi Hukum Islam.

Menariknya, dari pasal berikutnya baik itu di Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun KHI, dapat dilihat bahwa perkawinan sah ternyata bukan jaminan seorang anak pasti menjadi anak sah. Hal ini karena pada keadaan tertentu, mereka dapat berubah menjadi masuk kategori anak 'tidak sah'. Hal ini dijelaskan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 44 sebagai berikut: "(1) Seorang suami dapat menyangkal sahnya anak yang dilahirkan oleh isterinya, bilamana ia dapat membuktikan bahwa isterinya telah berzina dan anak itu akibat daripada perzinaan tersebut. (2) Pengadilan memberikan keputusan tentang sah/tidaknya anak atas permintaan pihak yang berkepentingan".

Sementara itu Pasal 101 KHI menegaskan hal yang senada sebagai berikut:<sup>32</sup> "Seorang suami yang mengingkari sahnya anak, sedang isteri tidak menyangkalnya, dapat meneguhkan pengingkarannya dengan *lj'an*".

Jadi, dari sini, seorang anak meski lahir dari seorang perempuan yang terikat perkawinan sah, dan meski anak tersebut lahir dalam masa perkawinan sah tersebut, masih bisa dikeluarkan dari kategori anak sah ketika terjadi pengingkaran dari suami dan tidak disangkal oleh isteri. Meski demikian, penetapan sah atau tidaknya anak tersebut tidak serta-merta atau otomatis dengan adanya pengingkaran suami melainkan ditetapkan oleh lembaga di luar institusi perkawinan tersebut dalam hal ini adalah lembaga Pengadilan Agama.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Zainul Fanani dan Zefri, *Wawancara*, Madiun dan Gresik. 15 September 2019 dan 12 Mei 2019.

Jika paparan di atas telah menjelaskan siapa dan bagaimana definisi serta kategori anak sah dan selainya (tidak sah atau pada bab ini akan disebut sebagai anak luar kawin), maka pertanyaan berikutnya adalah bagaimana kedudukan masing-masing anak, baik itu anak sah dan juga anak luar kawin.

Aturan terkait hak dan kewajiban antara orang tua dan anak diatur pada Pasal 45 dan Pasal 46. Pasal 45 menegaskan kewajiban orang tua dalam pemeliharaan dan pendidikan anak-anaknya (45). Di sisi lain, anak juga memiliki kewajiban menghormati orangtua dan memelihara mereka jika ia sudah dewasa dan dibuthkan bantuannya (pasal 46)<sup>34</sup>

Senada dengan pengaturan di atas, KHI juga menegaskan beberapa hak dan kewajiban anak dalam Pasal 80 ayat 4 sebagai berikut: “sesuai dengan penghasilannya suami menanggung: a. biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak; b. biaya pendidikan bagi anak”.

KHI juga mengatur tentang beberapa hak secara detil di antaranya adalah hak akan akta lahir, hak atas penyusuan atau biasa disebut *rada'ah* dan juga hak atas hadanah dan hak perwalian (pasal 103 dan pasal 104).<sup>35</sup> Pasal 104 juga cukup tegas menunjukkan penegasan tanggung jawab nafkah termasuk biaya penyusuan pada ayah. Dalam pasal ini juga dijelaskan bahwa siapa yang bertanggungjawab ketika ayah meninggal dunia.

#### Pasal 104

<sup>34</sup> Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

<sup>35</sup> KHI Pasal 103. Maka instansi pencatat kelahiran yang ada dalam daerah hukum Pengadilan Agama tersebut mengeluarkan akta kelahiran bagi anak yang bersangkutan. Setelah aspek jaminan identitas, hak lain dari anak yang juga dijamin dan diatur oleh hukum keluarga atas *rada'ah* atau penyusuan

Semua biaya penyusuan anak dipertanggungjawabkan kepada ayahnya. Apabila ayahnya telah meninggal dunia, maka biaya penyusuan dibebankan kepada orang yang berkewajiban memberi nafkah kepada ayahnya atau walinya.

Penyusuan dilakukan untuk paling lama dua tahun, dan dapat dilakukan penyapihan dalam masa kurang dua tahun dengan persetujuan ayah dan ibunya.

Pada akhirnya, dapat dilihat bahwa ada banyak hak anak, sekaligus kewajiban anak, yang telah diatur dan dijamin oleh hukum perkawinan Islam di Indonesia baik itu dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun KHI. Ada banyak juga instrumen hukum lainnya yang juga menjamin berbagai hak anak, di antaranya Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak diubah menjadi Undang-Undang No. 35 Tahun 2014 Perubahan atas Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana dengan hak dan kedudukan anak luar kawin. Pertanyaan ini juga harus diakui telah lama menjadi dilema yang menghantui pembahasan anak dalam hukum perkawinan Islam di Indonesia. Penulis ingin menekankan terlebih dahulu bahwa sebenarnya semua anak sama dari sisi natur dan eksistensi diri. Anak tetaplah makhluk *innocent* atau tidak bersalah terlepas dari bagaimana cara dia dilahirkan ke dunia.

Akan tetapi, pada akhirnya karena perbuatan orang dewasa maka muncul persoalan yang mengakibatkan adanya kategorisasi anak luar kawin dan anak sah. Kalau anak sah telah ditegaskan sebagai anak yang lahir dalam perkawinan yang sah dan akibat dari perkawinan yang sah sebagaimana dipaparkan sebelum ini, maka konsekuensinya adalah adanya anak yang lahir di luar keadaan tersebut. Sebagaimana dipaparkan di awal, terma anak luar kawin

bisa berarti banyak hal, di antaranya adalah anak zina, anak *li'an*, dan atau bahkan anak dari perkawinan yang dianggap tidak sah oleh negara. Terma anak luar kawin diistilahkan sebagai “anak yang lahir di luar perkawinan yang sah” dalam KHI. Menurut Siska Lis Sulistiani,<sup>36</sup> pengelompokan anak berdasarkan kedudukan hukum adalah menjadi tiga kelompok yaitu anak sah, anak angkat dan anak luar kawin. Dalam hal ini, ia kemudian menjelaskan bahwa anak sah sendiri pun memiliki banyak kategori.<sup>37</sup>

Sementara itu, ada juga beberapa pakar yang mencoba menjelaskan definisi anak sah di antaranya adalah Hilman Hadikusuma, dikutip oleh Siska Lis Sukistiani menegaskan bahwa yang dimaksud dengan anak sah adalah anak yang dilahirkan dari pernikahan yang sah menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan.<sup>38</sup> Hal ini tentu menarik karena faktanya di Indonesia anak yang lahir dari perkawinan yang sah menurut agama tapi tidak dicatatkan atau biasa disebut nikah siri pun masuk dalam kategori anak luar kawin. Sementara itu, Yusuf Qardhawi menegaskan bahwa adanya perkawinan yang sah menjadi sebab dari keabsahan anak tersebut. Ia menegaskan bahwa setiap anak yang lahir dari tempat tidur suami mutlak menjadi anak dari suami itu tanpa memerlukan

---

<sup>36</sup> Siska Lis Sulistiani, *Kedudukan Hukum Anak Hasil Perkawinan Beda Agama menurut Hukum Positif dan Hukum Islam* (Bandung: Refika Aditama, 2015), 18-19.

<sup>37</sup> Hal ini telah dipaparkan di awal, sederhananya berdasarkan beberapa aturan perundang-undangan, anak sah diberikan definisi antara lain sebagai berikut: Pasal 42 UU Perkawinan menyebutkan bahwa “anak sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat dari perkawinan sah”. Pasal 250 KUHPerdara menyebutkan bahwa “anak yang dilahirkan atau dibesarkan dalam perkawinan memperoleh si suami sebagai ayahnya”. Pasal 99 Kompilasi Hukum Islam menyebutkan bahwa anak sah adalah: “anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah. Hasil perbuatan suami isteri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh isteri tersebut”.

<sup>38</sup> Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1999), 80.

pengakuan dirinya.<sup>39</sup> Sementara itu, kedudukan anak luar kawin, sebagaimana ditegaskan di awal adalah ‘hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya’ dan juga ‘hanya memiliki hubungan nasab dengan ibu dan keluarga ibunya’.<sup>40</sup>

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mendefinisikan sekaligus membatasi hubungan perdata seorang anak yang dilahirkan di luar perkawinan sah hanya dengan ibu dan keluarga ibunya saja. Hal ini berarti bahwa ia tidak memiliki hubungan perdata dengan ayah dan keluarga ayahnya. Lebih lanjut, meski ayat (2) dari pasal 43 tersebut menegaskan bahwa anak tersebut akan diatur oleh peraturan pemerintah, sebagaimana ditegaskan oleh beberapa pakar di antaranya adalah DY Witanto, tidak ada peraturan pemerintah yang kemudian disahkan untuk mengatur tentang anak luar kawin tersebut.<sup>41</sup> Senada dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, KHI juga menegaskan bahwa anak tersebut hanya memiliki hubungan nasab, istilah yang berbeda dari Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dengan ibu dan keluarga ibunya. Hal ini tidak bisa dipungkiri, jelas problematis.

Di antara sekian banyak anak luar kawin di Indonesia, adalah M Iqbal yang akhirnya mencoba keluar dari lilitan persoalan ini (diurus oleh ibunya yakni Machica Muchtar). Machica Muchtar mengajukan *judicial review* ke Mahkamah

---

<sup>39</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Al Halal wal Haram fil Islam*, Penj. Wahid Ahmadi, dkk, *Halal dan Haram dalam Islam* (Solo: Era Intermedia, 2003), 312.

<sup>40</sup> Pasal ini dikutip sesuai redaksi awal sebelum adanya perubahan yang dibawa oleh putusan MK tentang anak luar kawin.

<sup>41</sup> D.Y. Witanto, *Hukum Keluarga, Hak dan Kedudukan Anak Luar Kawin pasca Keluarnya Putusan MK tentang Uji Materiil UU Perkawinan* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2012).

Konstitusi. Kasus ini bermula dari sebuah perkawinan yang tidak dicatatkan atau biasa dikenal sebagai nikah siri antara seorang perempuan bernama Machica Muchtar dengan seorang laki-laki bernama Moerdiono. Kasus ini kemudian menjadi berita nasional karena Machica menuntut pengakuan dari Moerdiono yang telah menikah siri dengannya. Setelah mengalami penolakan dari pihak yang bersangkutan dan termasuk keluarga besarnya, sang artis yang cukup terkenal pada era itu kemudian mengajukan uji materiil hukum perkawinan di Indonesia ke Mahkamah Konstitusi (MK).

Ada dua tuntutan yang diajukan oleh Machica, tuntutan pertama adalah tuntutan agar perkawinan sirinya dengan Moerdiono diakui oleh negara. Tuntutan ini kemudian ditolak oleh MK. Salah satu alasannya adalah bahwa seharusnya ia memahami betul konsekuensi dari tidak dicatatnya pernikahan tersebut. Selain itu, MK juga melihat bahwa aturan ini tidak melanggar hak asasi siapapun karena memang ditujukan demi ketertiban administrasi. Tentu ada banyak pertimbangan lain yang mengikuti penolakan ini, akan tetapi yang lebih menjadi fokus utama dari tema ini adalah tuntutan yang kedua yaitu pengakuan terhadap anak dari hasil perkawinan siri tersebut. Tuntutan ini diterima oleh MK. Pasal yang tadinya menyatakan bahwa seorang anak yang lahir di luar perkawinan yang sah hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya dinyatakan oleh putusan harus dibaca sebagai memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya dan dengan ayah dan keluarga ayahnya selama dapat dibuktikan secara teknologi yang ada dan juga ditetapkan oleh pengadilan.

intinya, Pasal 43 terkait anak sah yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan harus dibaca secara berbeda.

Putusan MK ini merupakan terobosan besar dalam sejarah perkembangan hukum keluarga di Indonesia. Beberapa upaya perubahan sebelumnya (contohnya RUU MHPA atau Rancangan Undang-Undang Materiil Hukum Peradilan Agama) mengalami kegagalan. Akan tetapi uji materiil pasal terkait anak luar kawin diterima dan akhirnya melahirkan perubahan besar.

Lebih lanjut, alasan utama diterimanya tuntutan perubahan pasal terkait dasar ditentukan sah atau tidak sahnya seorang anak. Dasar itu, yang selama ini ditegaskan oleh Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagai sebuah ikatan perkawinan yang sah, ditambahkan oleh putusan MK dengan dasar lain yaitu hubungan darah antara ayah dan anak. Dijelaskan dalam putusan MK sebagai berikut:<sup>42</sup>

Berdasarkan uraian di atas, Mahkamah Konstitusi berpandangan bahwa hubungan anak dengan seorang laki-laki sebagai bapak tidak semata-mata karena adanya ikatan perkawinan, akan tetapi dapat juga didasarkan pada pembuktian adanya hubungan darah antara anak dengan laki-laki tersebut sebagai bapak.<sup>43</sup>

Pada akhirnya, putusan MK menyatakan sebagai berikut:<sup>44</sup>

Akhirnya, Mahkamah Konstitusi memutuskan bahwa berdasarkan uraian tersebut di atas maka Pasal 43 ayat (1) UU 1/1974 yang menyatakan, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya” harus dibaca, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau

---

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid., 35.

<sup>44</sup> Ibid.

alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”.

Putusan MK jelas merupakan salah satu terobosan hukum terkait hukum keluarga di Indonesia. Pokok isi putusan MK Nomor 46/PUU-VIII/2010 ini terletak pada perubahan Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Ada beberapa kata kunci yang harus dipahami dari perubahan di atas. Dari bunyi Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, ada beberapa kata kunci yang harus dipahami. Yang pertama adalah kata-kata “anak di luar perkawinan” dan “hubungan perdata”. Apapun yang dimaksud dengan “anak di luar perkawinan” dan “hubungan perdata” dalam putusan MK tersebut, paling tidak ada beberapa akibat hukum yang ditimbulkan dari putusan itu. Pertama, putusan tersebut mengubah hubungan darah anak dengan ayah biologisnya yang semula hanya bersifat alamiah (sunatullah) semata menjadi hubungan hukum yang mempunyai akibat hukum berupa hubungan perdata. Kedua, adanya pengakuan secara hukum bahwa anak yang dilahirkan di luar perkawinan juga mempunyai hubungan perdata dengan ayah biologisnya dan keluarga ayahnya selain hubungan perdata anak dengan ibunya dan keluarga ibunya. Pengakuan secara hukum ini sebelumnya tidak ada. Ketiga, adanya tanggung jawab menurut hukum atas ayah terhadap anak yang dilahirkan akibat perbuatannya, meskipun anak itu lahir di luar perkawinan. Sebelumnya, ayah biologis tidak dapat digugat untuk bertanggung jawab atas anak biologisnya.<sup>45</sup>

Isu anak luar kawin menjadi menarik dan berhasil mendorong terobosan perubahan terhadap hukum keluarga di Indonesia. Setelah Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI disahkan, belum pernah ada perubahan terhadap aturan atau pasal-pasal yang ada di dalam kedua acuan hukum keluarga di Indonesia tersebut. Isu anak luar kawin menjadi faktor pendorong terobosan tersebut.

---

<sup>45</sup> A Kemal Riza & Nabielia Naili, *Polemik Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak di Luar Kawin dalam Pandangan Hakim Pengadilan Agama, Tokoh Agama dan Pihak-Pihak Terkait di Jember Jawa Timur* (Surabaya: Lemlit UIN Sunan Ampel, 2012).

### **C. Dinamika dan Realita Hukum**

Setelah subbab B memaparkan pengaturan poligami, hak-kewajiban pasca cerai, dan anak luar kawin dalam hukum keluarga Indonesia, subbab ini mengelaborasi dinamika ketiga isu tersebut dalam realita. Elaborasi ini ditujukan untuk memetakan perlindungan perempuan dan anak dalam tataran tata laksana hukum keluarga Indonesia. Selain itu, subbab ini juga akan mencoba menawarkan penjelasan tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi mengapa upaya perlindungan perempuan dan anak tercapai pada aspek tertentu akan tetapi kurang berhasil pada aspek lainnya. Dalam rangka menjawab rumusan masalah tersebut, penulis menggunakan hasil wawancara dan hasil dari telaah dokumen juga berita.

Pembahasan dimulai dengan isu poligami, dilanjutkan dengan hak-kewajiban pasca cerai, dan yang terakhir adalah isu anak luar kawin.

#### **1. Poligami**

Poligami merupakan salah satu isu yang cukup unik dalam analisis ini. Hukum keluarga Indonesia mendorong monogami dengan menegaskan bahwa asas dalam hukum perkawinan di Indonesia adalah monogami. Dinyatakan dalam Pasal 3 ayat 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan bahwa seorang suami hanya boleh beristeri satu dan sebaliknya seorang isteri juga hanya boleh memiliki satu suami. Di sisi lain, poligami juga tidak dilarang di Indonesia. Hal ini tampak dari diaturnya mekanisme dan syarat bagi orang-orang yang mengajukan permohonan izin poligami.

Kerangka asas monogami dalam hukum keluarga di Indonesia merupakan hasil dari perjuangan dan perdebatan yang cukup besar. Sejarah hukum keluarga di Indonesia mencatat pertentangan besar di tengah masyarakat Indonesia. Draf Undang-Undang Tahun 1973 tentang Perkawinan telah membelah masyarakat Indonesia menjadi kelompok yang bertentangan; di satu sisi ada yang mendorong pelarangan total poligami, di sisi lain ada yang menganggap bahwa hal itu bertentangan dengan agama dan ingin mengadopsi agama sedemikian rupa tanpa ada pembaruan yang disesuaikan dengan konteks masyarakat Indonesia. Karena itu, penegasan asas monogami dalam hukum keluarga Indonesia merupakan kemajuan.

Harus diakui, hukum keluarga Indonesia masih membuka ruang bagi poligami. Akan tetapi, poligami ini dibuka dalam kerangka pengecualian dan diatur dengan mekanisme dan syarat yang cukup ketat. Asas yang harus dipegang dalam ranah praktis hukum perkawinan Islam di Indonesia jelas menegaskan bahwa prinsip dalam hukum perkawinan Islam di Indonesia adalah monogami, bukan poligami, juga bukan poliandri. Karenanya, meski ada ruang untuk kebolehan, pengaturan dan pembatasan poligami hanya sebagai kebolehan yang diberikan pada keadaan-keadaan tertentu dan melalui mekanisme tertentu.

Catatan lain adalah bahwa pemenuhan semua syarat poligami, juga dinilai oleh negara. Negara hadir untuk mengawasi dan turut menilai kemampuan seseorang dan keadaannya berikut juga perasaan atau pandangan isteri terdahulu. Hakim kemudian menentukan pemberian atau penolakan izin poligami. Jadi,

sebagaimana telah disimpulkan penulis sebelumnya, dalam tataran normatif, Indonesia telah mengambil sikap yang cukup progresif meski belum maksimal.<sup>46</sup>

Penetapan asas monogami sebagai prinsip hukum perkawinan Islam di Indonesia jelas merupakan langkah tepat dan ramah jender karena memiliki semangat untuk mereduksi, walaupun tidak bisa menutup praktik poligami. Harus diakui bahwa masih banyak yang tidak puas dengan aturan ini karena pintu poligami masih terbuka. Akan tetapi, yang perlu digaris bawahi adalah pemilihan sikap ini terutama pada keberanian kondisi masyarakat saat itu. Terlebih lagi, sebagaimana dijabarkan dengan baik oleh Mujiburrahman, masyarakat Indonesia sempat terpecah cukup tajam karena pro-kontra terhadap rancangan undang-undang perkawinan 1973.<sup>47</sup> Jadi, memperketat ruang bagi pelaku poligami dengan penetapan syarat dan hadirnya negara dalam mekanisme pengawasannya bisa dikatakan merupakan *win-win solution*. Dengan pengaturan dan mekanisme yang ketat, poligami hanya akan dipraktikkan pada kondisi tertentu atau sebagai pintu darurat (meminjam istilah Quraish Shihab), dan lebih bisa diawasi oleh negara. Seharusnya, prinsip monogami inilah yang selalu diingat dan digarisbawahi dalam pelaksanaan aturan terkait poligami dalam praktik di berbagai Pengadilan Agama. Dengan kata lain, para hakim di Pengadilan Agama

---

<sup>46</sup> Pertanyaan berikutnya adalah apakah asas ini tidak bertentangan dengan prinsip dalam hukum Islam? Pembahasan di sini tentu panjang. Akan tetapi jika disingkat, Islam sebenarnya juga mengusung semangat monogami. Hal ini tampak dari beberapa indikator salah satunya adalah bahwa Islam justru membatasi praktik poligami yang sebelumnya tidak terbatas dan juga Islam menegaskan syarat bagi seseorang yang berpraktik poligami di mana sebelum Islam datang hal ini tidaklah dikenal. Selain itu, Ada juga pujian di dalam al-Qur'an terhadap orang yang menahan diri terhadap satu orang wanita saja dengan penegasan "*fa wāhidatan dhalika adnā an lā ta'ūlū*". Pada Kompilasi Hukum Islam dan asas monogami dalam Undang-Undang Perkawinan Islam di Indonesia tidaklah bertentangan dengan semangat yang dibawa oleh Islam.

<sup>47</sup> Mujiburrahman, *Feeling Threatened Muslim Christian Relations in Indonesia's New Order*. ISIM Dissertations (Leiden: Amsterdam University Press).

di berbagai daerah idealnya melihat bahwa monogami adalah bentuk ideal yang dicita-citakan perundangan sehingga mereka bisa lebih bijaksana dan hati-hati atau tidak gegabah dalam mempertimbangkan putusan atas permohonan izin poligami.

Tentu saja, kritik selanjutnya adalah mengapa sampai 2019, Indonesia masih belum juga beranjak dari sikap akomodatif dan strategi *win-win solution* tersebut. Kritik selanjutnya juga adalah juga terhadap bagaimana realita dari pelaksanaan pengaturan poligami tersebut. Alih-alih terjadi upaya reformasi sebagaimana yang terjadi pada usia perkawinan, yang terjadi dalam isu poligami adalah kecenderungan pemberian izin poligami pada beberapa kasus yang tampak agak longgar. Pemberian izin poligami tidak lagi hanya pada kasus-kasus yang mana memang syarat alternatif seperti isteri sakit atau isteri tidak dapat memberikan keturunan terpenuhi, melainkan juga pada kasus-kasus di mana alasan dari pihak suami sering tidak termasuk dari tiga syarat fakultatif tersebut. Salah satu contoh alasan tersebut adalah tingkat libido yang tinggi sehingga dia harus menikah kembali. Ada pula kasus di mana permohonan izinnya adalah demi menolong calon isteri kedua dan atau alasan lainnya.<sup>48</sup> Meski kasus-kasus ini bisa jadi, harapan penulis juga, adalah bersifat kasuistik, kecenderungan kelonggaran pemberian izin poligami tak bisa dipungkiri akan mengaburkan semangat dan asas monogami yang diusung oleh hukum keluarga di Indonesia. Yang memperparah keadaan adalah fakta bahwa seringkali pengukuran kemampuan seseorang dalam memiliki lebih dari satu isteri juga tampak

---

<sup>48</sup> Mubarok, *Wawancara*, Kalimantan, 2 Juni 2019.

subjektif. Ada kasus di mana seorang PNS yang mengklaim bahwa penghasilannya yang mencapai kurang lebih di atas 5 juta adalah telah lebih dari cukup untuk menghidupi satu isteri.<sup>49</sup>

Hal senada juga diakui oleh beberapa narasumber dari kalangan hakim. Para hakim sering menghadapi dilema ketika memutuskan perkara pengajuan permohonan izin poligami. Di satu sisi, mereka mengakui bahwa syarat alternatif atau fakultatif tidak terpenuhi seluruhnya. Mereka tetap memberikan izin karena mereka menganggap bahwa ada beberapa alasan lain sehingga izin pada akhirnya diberikan. Yang menjadi pertimbangan utama bagi para hakim adalah adanya persetujuan isteri. Pertimbangan lainnya adalah kekhawatiran bisa jadi laki-laki tersebut terjerumus nikah siri, atau bahkan lebih jauh lagi zina, ketika tidak diizinkan.<sup>50</sup>

Diceritakan oleh Zainal Fanani sebagai berikut:<sup>51</sup>

Kalau saya yang penting itu ya persetujuan isteri. Ini yang menentukan. Kalau saya tidak salah sebut pasal, di pasal 4 itu bersifat fakultatif. Jadi salah satunya harus ada yang dipenuhi. Dan pasal 5 itu sifatnya kumulatif. Normanya berbicara semacam itu artinya yang nomor 4 itu harus ada; salah satu alasan yang mampu untuk dibuktikan di antaranya salah satu apakah misalnya tidak bisa punya keturunan atau tidak bisa melaksanakan kewajiban secara normal; atau ada penyakit yang sifatnya sulit atau tidak bisa disembuhkan. Itu sifatnya yang harus (ada) salah satunya untuk normanya. Pasal 5 nya kumulatif, jadi harus ada persetujuan isteri, harus ada keadilan serta kemampuan suami. Yang pasal 5 itu pemahaman saya memang lebih jelas. Kalau yang poin izin isteri, ini yang sebenarnya paling menentukan sebenarnya karena pihak yang paling kena dampak adalah isteri yang pertama atau isteri yang sebelumnya.

<sup>49</sup> Nailul Ulya, "Jaminan Nafkah dalam Putusan Poligami di Pengadilan Agama Semarang (Analisis Putusan Pengadilan Agama Semarang Tahun 2007 dan 2008 tentang Poligami)", dalam <http://eprints.walisongo.ac.id/2020/>, diakses pada 27 Juni 2020.

<sup>50</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

<sup>51</sup> Ibid.

Jadi, kalau isteri pertama, atau isteri kedua untuk perkawinan ketiga dan seterusnya sudah setuju ya itu sudah”.

Dalam hal ini, ketika ditanyakan bagaimana dengan penerapan pasal 4 atau pemenuhan syarat fakultatif hakim mengakui bahwa syarat alternatif atau fakultatif tersebut memang problematis dalam ranah praksis. Kepala PA Madiun, Zainal Fanani, menjelaskan sebagai berikut:<sup>52</sup>

Ya, bagaimana ya, syarat itu problematis di ranah praksis, kami melihatnya dan saya juga tau banyak hakim lain ya yang penting ada persetujuan atau izin isteri. Syarat-syarat dalam pasal 4 itu gimana ya, agak problematis, itu kan ada tiga ya, isteri mandul tidak bisa punya keturunan, isteri tidak bisa memenuhi kewajiban atau tugasnya sebagai isteri atau sakit menahun yang sulit disembuhkan, jadi ya kadang begini, diminta untuk mengurus surat keterangan ke dokter mungkin memang ada hal-hal yang (menjadikan isterinya masuk kategori tidak bisa memenuhi kewajiban suami-isteri) atau keterangan sakit lainnya yang mendukung. Atau, gini ya, akhirnya ya masuknya ke alasan yang tidak bisa memenuhi kewajiban, jadi misalnya kebutuhan suaminya seperti apa dia tidak bisa memenuhi, begitu jadinya, memang agak problematis.

Ketika ditanyakan bagaimana pandangan mereka, posisi hukum keluarga Indonesia terhadap poligami; mereka memandang apakah memang semangatnya membatasi poligami dan mendukung monogami atau sebaliknya para narasumber mengakui bahwa semangat yang diusung memang monogami. Akan tetapi, mereka tetap menekankan bahwa pengecualian diberikan oleh hukum keluarga Indonesia bagi poligami yang kemudian diatur dalam mekanisme dan disertai syarat-syarat.<sup>53</sup>

Penulis harus menggarisbawahi bahwa memang tampaknya isu poligami-monogami masih merupakan isu atau wilayah yang sulit ditembus. Diskusi dengan hakim-hakim yang tampak progresif pun terasa lebih alot pada isu ini

---

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

daripada isu lainnya. Harus diakui, poligami tampaknya merupakan ranah di mana para hakim sering mendapatkan dilemma, mereka akhirnya mengambil jalan tengah yaitu dengan benar-benar memastikan izin dan kerelaan isteri. Hakim Zainal Fanani menjelaskan sebagai berikut:<sup>54</sup>

Kalau isteri tidak hadir, saya secara pribadi beberapa kali memeriksa itu, kita melakukan pemeriksaan setempat ke lapangan kalau isteri pertama tidak hadir. Isteri pertama seringkali banyak faktor, ada faktor budaya karena malu, ada faktor mungkin apa sehingga ada *pressure* atau ada paksaan atau ada apa atau ada ketergantungan ekonomi sehingga dia terpaksa harus menandatangani itu dan lain sebagainya. Solusinya sudah banyak. Akhirnya, kemudian hakim diharapkan dengan melakukan pemeriksaan setempat bersamaan dengan pemeriksaan harta bersama. Di pemeriksaan setempat itulah, kalau isteri pertama tidak hadir, maka hakim harus menanyakan dan bertemu dengan isteri pertama. Di situlah akan digali suasana kebatinan isteri pertama, apakah betul-betul yang di atas kertas yang ditandatangani itu ada paksaan juga tidak ada hal-hal yang disitu merugikan pihak isteri pertama. Nah, itu yang biasanya digali. Dinamikanya semacam itu.

Menariknya, upaya hakim sebenarnya merupakan sebuah upaya ekstra yang tidak disyaratkan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI. Upaya ini dilakukan bersamaan dengan kedatangan pihak pengadilan untuk menilai aset sehingga dapat ditetapkan aset bersama suami isteri sebelum poligami. Keharusan untuk menetapkan aset bersama ini juga merupakan pembaruan yang dihasilkan dari hasil rapat kamar agama di Mahkamah Agung. Pengaturan ini kemudian dimuat di buku kompilasi rumusan masalah. Setelah lahir Kompilasi Rumusan Hasil Rapat Pleno Kamar Agama 2012 S/D 2019 tersebut, maka pihak Pengadilan Agama pun melakukan observasi lapangan demi menilai aset dan harta yang menjaga kepentingan isteri terdahulu. Sebelumnya, tidak ada keharusan bahwa penilaian dan pertimbangan

---

<sup>54</sup> Ibid.

pemberian izin poligami itu harus diakumulasi dengan penetapan harta bersama dengan isteri pertama. Tanpa ada akumulasi harta bersama dengan isteri pertama, poligami dinyatakan tidak dapat diterima. Menariknya, kegiatan ini kemudian juga dijadikan pintu bagi para pihak Pengadilan Agama untuk menggali aspirasi dan menilai kerelaan dari pihak isteri secara mendalam. Hal ini benar-benar diperhatikan oleh para hakim dan merupakan sebuah kemajuan dan upaya untuk mendorong perbaikan perlindungan perempuan dalam isu poligami. Pada akhirnya, oleh para hakim, kerelaan dari isteri itu yang diutamakan. Lebih jauh lagi, aspek lain yaitu jaminan akan berlaku adil dan bahkan kemampuan pun ternyata masih juga membuka ruang celah tafsir dan variasi. Zainal Fanani menjelaskan sebagai berikut:<sup>55</sup>

Memang kalau faktor utama secara pribadi ya di sini, di poin persetujuan. Kalau masalah kemampuan, masalah jaminan keadilan itu kan sifatnya relatif ya. Yang jelas sudah (harus) ada jaminan di atas kertas, tapi itu sifatnya sangat-sangat variatif, tidak bisa diberlakukan (sama antara orang-orang), variatif antar satu orang dengan lainnya. Juga terkait kemampuan itu sangat relatif dan banyak variasi antara satu kasus dengan lainnya. Hal ini juga tergantung banyak hal, tidak hanya standar hidup keluarga yang berbeda-beda tapi juga misalnya kebiasaan dan keadaan lokasi atau standar hidup di desa dan kota yang bisa jadi berbeda. Ada juga orang yang penghasilannya hanya dua juta mengajukan poligami dan dikabulkan karena ternyata kebutuhan ekonomi isteri pertama cukup 700 ribu, sudah cukup, kan begitu. Karena dengan kapasitas, hmm gaya hidup yang di kampung, dengan gaya hidup yang selama ini menyesuaikan dengan penghasilan suami.

Penulis sendiri kemudian menggali lebih jauh tentang realita yang selama ini ada; apakah kebanyakan kasus permohonan izin poligami adalah memang disertai landasan alasan atau kebutuhan demi ‘kebolehan yang harusnya menjadi pintu darurat ini’. Kenyataannya, para hakim dan juga narasumber lain seperti

---

<sup>55</sup> Ibid.

pengacara menegaskan bahwa fenomena umumnya di Indonesia, sayangnya tidak demikian.<sup>56</sup> Meskipun ada sedikit kasus yang memang selaras dengan semangat pengecualian atau *'emergency'* yang diusung oleh Pasal 4 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI, kebanyakan kasus tidak membutuhkan kondisi tertentu; entah itu isteri mandul atau lainnya. Diceritakan sebagai berikut oleh hakim Zainal Fanani:<sup>57</sup>

Memang yang diatur ya tiga itu, bisa mandul atau dua lainnya. Tapi ya yang terpenting harus ada ya izin isteri. Pada akhirnya kan dia yang terdampak, dia yang tahu dan dia juga yang akan menjalani. Kalau ditanya, kebanyakan ya tidak ada alasan seperti itu. Ada kasus-kasus tapi sangat sedikit yang memang misalnya salah satu itu isteri sakit menahun gak bisa melayani, juga ada isterinya mandul tidak bisa punya keturunan. Tapi kebanyakan tidak seperti itu. Bahkan banyak yang sudah selingkuh terlebih dahulu. Anaknya sudah 4, isterinya juga masih segar bugar. Ya sudah selingkuh dibawa ke pengadilan. Isterinya mau menolak dia juga tidak mau diceraikan. Jadi, ketika pasal 5 secara kumulatif itu terpenuhi, ya sudah.

Terlepas dari adanya problem dalam ranah praksis terkait poligami, ada juga kemajuan-kemajuan lain yang juga diklaim merupakan terobosan dan sekaligus indikator dari perlindungan perempuan. Sebagai contoh, izin isteri yang sekarang diupayakan benar-benar digali dari observasi lapangan dan tidak sekedar formalitas biasa. Selain itu, terobosan lainnya adalah adanya upaya perlindungan harta bersama suami isteri sebelum terjadi poligami. Jadi, ada upaya secara konsisten untuk terus mendorong perbaikan keadaan. Dijelaskan sebagai berikut oleh hakim Zainal Fanani:<sup>58</sup>

“ketika mempertimbangkan atau memutuskan pemberian ijin atau penolakan ijin poligami, maka juga harus diproses bersama dengan

<sup>56</sup> Widia Ari Susanti, *Wawancara*, Surabaya, 14 Oktober 2019.

<sup>57</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

<sup>58</sup> Ibid.

penetapan aset harta bersama. Ini yang saya ingin sampaikan bahwa itu sebenarnya juga kemajuan yang luar biasa dalam mendorong perlindungan perempuan. Karena kasusnya kalau dulu tidak diiringi dengan penetapan harta bersama. Nanti kalau suaminya wafat atau bercerai, jadi kericuhan, pertentangan dan perdebatan tentang yang mana yang harta bersama dengan isteri pertama, isteri kedua atau isteri sebelumnya dan dengan isteri yang berikutnya. Dan itu seringkali merugikan beberapa pihak, dan karenanya, kemudian ditetapkan seperti itu. Jadi harta bersama sudah ditetapkan, jadi jelas yang mana yang menjadi harta bersama dari pihak satu dan dua, artinya isteri pertama dan suaminya dan kemudian isteri berikutnya dan suaminya. Nah di sini yang saya ingin sampaikan bahwa peraturan ini juga dimanfaatkan oleh para hakim dan saya rasa itu banyak sekali hakim melakukannya untuk memastikan kenyataannya apakah memang isterinya itu setuju atau memberikan ijin terhadap suaminya menikah lagi”

Lebih lanjut dijelaskan juga bahwa faktor izin isterilah yang paling utama dan faktor lainnya kadang juga bersifat problematis untuk dinilai. Sebaliknya jika izin isteri tidak tercapai, kemungkinan izin poligami diberikan akan tertutup.<sup>59</sup>

Satu catatan penting yang penulis harus menggarisbawahi di sini adalah sikap hakim kepala PA Madiun sebenarnya sudah progresif dalam berbagai hal termasuk misalnya idenya tentang kesetaraan jender dalam pemberian hak asuh anak atau hadanah. Aspirasinya tentang kesetaraan jender dalam isu pemberian hak asuh anak bahkan menjadi disertasinya atau ide lainnya cukup progresif. Bahkan, dia termasuk salah satu penulis dari buku yang ditulis bersama dengan dosen-dosen UIN Sunan Kalijaga yang membahas pengarusutamaan jender dan Pengadilan Agama di Yogyakarta. Di sisi lain, ia pun ternyata masih tampak ragu atau berbeda dari sisi sikap terhadap poligami. Artinya, meski hakim ini mengakui bahwa monogami tetap menjadi asas, ia juga menekankan bahwa asas

---

<sup>59</sup> Ibid. Penjelasan yang senada juga didapatkan dari pengacara dan hakim lain seperti hakim Jefri dari PA Gresik.

tersebut adalah asas umum. Dari sini, pengecualian diberikan dan untuk itu dibutuhkan peraturan yang juga harus ada dalam undang-undang.

Penekanan beberapa narasumber lainnya di antaranya adalah hakim Jefri dari PA Gresik adalah lebih kepada keteraturan atau ketertiban mekanisme prosedur pengajuan permohonan izin poligami. Hakim Zefri dari Gresik menjelaskan sebagai berikut:<sup>60</sup>

Ya, sudah untung dia mau *gentleman* ya. Artinya dia mau mengajukan terus terang ke pengadilan daripada sembunyi-sembunyi di belakang malah nanti ada pihak-pihak yang juga tidak memiliki kekuatan di mata hukum dan malah bertengkar dan juga isteri pertama tidak tahu. Kalau dia sudah ke Pengadilan Agama, dia sudah menghargai untuk terus terang tentang permohonan izin poligaminya. Maka sekali lagi kalau sudah terpenuhi persetujuan isteri dan kemampuan lahir batin, ya sudah mau bagaimana lagi ya.

Ditinjau dari perspektif jender dan perlindungan perempuan, semangat yang dipegang menjadi landasan dalam praktik pemberian izin poligami idealnya adalah semangat monogaminya. Konsekuensinya, poligami itu benar-benar berfungsi hanya sebagai pintu darurat. Sebenarnya, semangat itu juga tampak dalam Islam karena semangat poligami yang diatur dalam al-Qur'an membolehkan pada konteks tertentu secara historis atau dengan alasan tertentu secara historis dan justru membatasi praktik poligami yang sebelumnya tidak terbatas. Akan tetapi, penulis harus mengakui bahwa isu ini memang masih cukup sulit dan kompleks. Isu poligami masih menjadi persoalan yang problematik dan sensitif di kalangan muslim Indonesia.

Tren ini tentunya patut diperhatikan dan direspon oleh para pihak yang relevan seperti akademisi dan ulama dengan diupayakannya pemikiran lebih

---

<sup>60</sup> Jefri, *Wawancara*, Gresik, 12 Mei 2019.

mendalam dan menyeluruh tentang kemaslahatan dan kemudaratannya dari poligami beserta realita berbagai kejadian poligami di tengah masyarakat Indonesia. Pertimbangan *maqāṣid ash-shari'ah* juga patut diinkorporasikan dalam upaya pemikiran lebih lanjut. Penulis menggarisbawahi bahwa hukum menikah sendiri menurut fikih bisa berubah sesuai dengan situasi dan kondisi. Ketika situasi dan kondisi mengarah pada mudarat, pernikahan bisa jadi jatuh pada hukum makruh bahkan haram. Selain itu, semangat monogami dan semangat reformasi yang dibawa al-Qur'an juga harus semakin diarusutamakan di tengah perkembangan pemikiran kekinian.

## 2. Hak-Kewajiban pasca Cerai

Selain poligami, isu lain di sini adalah persoalan hak-kewajiban pasca cerai. Isu ini merupakan persoalan yang tidak sederhana terutama jika kita melihat pada berbagai kasus faktual. Beberapa fakta menunjukkan bahwa pasangan-pasangan yang berpisah cenderung akan mempermasalahkan dua isu utama yaitu isu harta dan isu hak asuh anak. Persoalan rujuk dan *'iddah* jarang menjadi persoalan dalam berbagai kasus yang dibawa ke Pengadilan Agama.

Putusnya perkawinan tidak serta-merta berarti putus juga perkara antara pihak-pihak yang ada dalam sebuah rumah tangga; mantan suami (ayah) dan mantan isteri (ibu) serta anak-anak. Karenanya, hal-hal dan aturan terkait perceraian tidak hanya berhenti pada perkara-perkara yang terkait dengan proses menuju perceraian sampai ditetapkan putusnya sebuah perkawinan, tapi juga sampai pada aturan terkait akibat hukum pasca cerai. Hal ini idealnya juga

dipahami dalam kerangka bahwa hubungan antara pihak-pihak yang telah bercerai pun masih terikat dengan aturan. Selain itu, hendaknya semua pihak tetap menjaga silaturahmi, bukannya serta-merta langsung bersikap seolah orang yang tidak pernah mengenal sama sekali. Aturan dan tatanan ini menjadi lebih krusial lagi karena menyangkut nasib dari berbagai pihak yang terkait rumah tangga tersebut, baik itu mantan suami, mantan isteri dan terutama lagi ketika sudah ada anak-anak yang telah lahir dari hubungan perkawinan tersebut.

Data menunjukkan bahwa salah satu isu yang pasti menjadi sumber pertentangan dan sengketa dari orang-orang yang berperkara adalah isu seperti hadanah atau hak asuh anak dan isu tentang harta, baik itu nafkah 'iddah atau harta bersama.<sup>61</sup> Hukum keluarga Indonesia sebenarnya bisa dikatakan cukup memberi perhatian. Bahkan, salah satu dari bentuk intervensi negara adalah juga penekanan asas mempersulit perceraian. Wahyu Ernaningsih dan Putu Samawati menjelaskan dengan baik tentang isu perceraian dan jaminan perlindungan negara.<sup>62</sup>

Aturan yang mewajibkan perceraian hanya bisa ditetapkan oleh pengadilan sebenarnya juga memiliki tujuan dan manfaat lain. Tujuan dan manfaat tersebut adalah supaya negara bisa turut serta hadir dan menawarkan perlindungan pada mereka yang membutuhkan dalam mengatasi berbagai urusan

---

<sup>61</sup> Jefri, *Wawancara*, Gresik, 12 Mei 2019 dan Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

<sup>62</sup> Wahyu Ernaningsih dan Putu Samawati, *Hukum Perkawinan Indonesia* (Palembang: PT. Rambang Palembang, 2006), 110-111.

pasca cerai, terlebih jika kemudian terbukti melibatkan beda pendapat yang bisa sampai pada sengketa.

Perceraian pada akhirnya berdampak besar pada kehidupan pihak-pihak yang terkait, biasanya di sini adalah suami yang menjadi bekas suami, isteri yang menjadi bekas isteri, dan anak-anak. Perceraian tentu membawa kesedihan pada banyak pihak karena sebuah perkawinan yang ditujukan untuk dapat berlangsung kekal dan bahagia harus berakhir. Akan tetapi, jika telah terjadi, maka yang lebih penting lagi untuk diperhatikan adalah bagaimana akhir dari sebuah ikatan perkawinan tidak membawa kerugian pada pihak manapun. Karenanya, hukum perkawinan Islam di Indonesia mengatur berbagai hal terkait hak dan kewajiban dari berbagai pihak ketika telah jatuh putusan Pengadilan Agama atas perceraian, baik itu cerai talak maupun cerai gugat. Di sini, perceraian yang telah ditetapkan oleh pengadilan memperoleh kekuatan hukum dan membawa konsekuensi atau akibat hukum, baik yang bersifat materiil maupun yang bersifat immateriil.

Dari perspektif jender, persoalan '*iddah* sendiri memang menarik untuk ditinjau karena banyak aktivis yang melihatnya sebagai bentuk diskriminasi dan pembatasan pada perempuan. Beberapa persoalan yang sering disebutkan oleh beberapa pakar adalah fakta bahwa '*iddah* hanya diwajibkan atas perempuan dan juga bahwa '*iddah* seringkali tidak sesederhana masa tunggu saja tapi juga memiliki konsekuensi ihdad. Ihdad sendiri sederhananya dapat diartikan sebagai batasan apa yang boleh atau tidak boleh dikerjakan sebagai konsekuensi '*iddah*.

Dari sini, ada juga beberapa peneliti yang mencoba meninjau persoalan ‘*iddah*’ dari perspektif jender.<sup>63</sup>

Sebagian berargumen bahwa ‘*iddah*’ itu sendiri idealnya dilihat tidak hanya sebagai bentuk masa tunggu yang berguna untuk memastikan kosongnya rahim, tapi juga sebagai masa penghormatan atau ekspresi duka atas putusnya perkawinan, baik karena perceraian maupun kematian. Selain itu, sebagaimana saran para ulama, ‘*iddah*’ juga hendaknya dilihat sebagai bentuk *ta’abbud*. Penulis sendiri melihat bahwa perintah ‘*iddah*’ cukup eksplisit dalam al-Qur’an. Akan tetapi, sebagaimana usulan dari beberapa pemikir, memang lebih elok lagi jika pihak suami atau laki-laki juga dapat melakukan masa tunggu sebagai bentuk penghormatan atas putusnya perkawinan, baik karena perceraian ataupun meninggalnya pasangan.<sup>64</sup>

Sementara itu, *ihdad* sendiri juga hendaknya dipahami dalam kerangka pemikiran yang lebih fleksibel. Analisis kritis dari cendekia kontemporer yang juga menggali dari kebijaksanaan para ulama salaf menegaskan bahwa pada keadaan yang memang terpaksa dan dibutuhkan, seperti karena ada tuntutan pekerjaan, maka beberapa hukum dan aturan terkait *ihdad* seperti larangan berhias dan atau keluar rumah bisa berubah menjadi boleh.<sup>65</sup> Hal positif yang perlu dicatat dari hukum keluarga Indonesia adalah fakta bahwa tidak ada

<sup>63</sup> Di antara beberapa tulisan adalah Abdul Aziz, “*Iddah* untuk Suami dalam Fiqih Islam: Analisis Jender”, (Skrripsi--UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2010). Ada banyak tulisan lain juga yang mencoba melihat isu *iddah* ini termasuk skripsi dan tesis dari mahasiswa-mahasiswi UIN Sunan Ampel.

<sup>64</sup> Tim PSGA & SILE, *Buku Saku Jender dan Islam dan Budaya*. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*.

<sup>65</sup> Hafiz Ansari, *Ihdad Wanita Karir, dalam Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: LSIK & Pustaka Firadus, 2009), 25-31.

keharusan ihdad yang terlalu ketat dan detail dalam KHI. Yang ditegaskan dalam KHI hanyalah pengaturan bahwa seorang perempuan yang masih dalam masa ‘*iddah*’ tidak diperkenankan menikah atau menerima pinangan dari laki-laki lain. Hal ini tentu bisa diapresiasi sebagai bentuk dukungan secara pasif dari hukum keluarga Indonesia terhadap perempuan. Dari perspektif jender, kebijakan seperti ini lebih tepatnya masuk kategori kebijakan netral jender. Kebijakan ini tidak secara langsung melanggar diskriminasi atau *status quo* dalam hal ketimpangan jender dan juga tidak mendorong pada peningkatan kondisi keadilan dan kesetaraan jender. Tapi, kebijakan yang netral ini ternyata memiliki dampak secara langsung maupun tidak langsung pada kondisi perempuan.

Selain persoalan ‘*iddah*’ dan ihdad, tanggung jawab materiil dan juga hak asuh anak menjadi penting. Fikih keluarga, mengatur bahwa untuk menanggung nafkah keluarga dalam perkawinan.<sup>66</sup> Apabila perkawinan putus atau terjadi perceraian, persoalan tidak begitu saja selesai, akan tetapi timbul akibat-akibat hukum yang perlu dipatuhi oleh pihak-pihak yang bercerai. Akibat hukum yang timbul dari perceraian tidak hanya terhadap suami dan istri, akan tetapi juga terhadap anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut.<sup>67</sup> Anak merupakan

---

<sup>66</sup> Di Indonesia, salah satu kekurangan terbesar dalam hukum keluarga dan perlindungan perempuan dan anak justru terletak pada efektivitas atau tidak adanya mekanisme dan lembaga yang mengontrol atau mengawasi pelaksanaan dari putusan. Di sinilah kemudian misalnya salah satu solusinya yang disediakan hanya mengajukan tuntutan kembali bahwa misalnya ayah tidak memenuhi nafkah dan sebagainya sebagaimana hasil wawancara menunjukkan justru biasanya menyurutkan semangat para perempuan untuk menuntut ke pengadilan karena rumit dan berbiaya.

<sup>67</sup> Raudhatunnur, “Eksekusi Putusan Kewajiban Ayah atas Nafkah Anak pasca Perceraian”, *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 2, No. 2, (September, 2016), 64.

tanggung ayah dan karenanya ayah berkewajiban menanggung nafkah dan kebutuhan hidup anak.

KHI Pasal 105 menegaskan bahwa terlepas dari siapapun pemegang hak hadanah atau pengasuhan, biaya hadanah atau pengasuhan tetap merupakan tanggung jawab ayah. Ditegaskan pada Pasal 105 KHI sebagai berikut:<sup>68</sup> *“Biaya pemeliharaan ditanggung oleh ayahnya”*. Bahkan, pasal sebelumnya yaitu Pasal 104 KHI menegaskan lebih lanjut dan lebih luas tentang biaya pemeliharaan anak (meski istilahnya adalah biaya penyusuan) sampai pada biaya pengurusan. Ditegaskan sebagai berikut:<sup>69</sup> *“(1) Semua biaya penyusuan anak dipertanggungjawabkan kepada ayahnya. (2) Apabila ayahnya telah meninggal dunia, maka biaya penyusuan diberikan kepada orang yang berkewajiban memberi nafkah pada ayahnya atau walinya”*.

Tatanan dalam KHI di atas tampak cukup jelas mengadopsi fikih (hukum Islam). Juhur ulama memang menegaskan bahwa nafkah jelas merupakan kewajiban ayah.<sup>70</sup> Nafkah merupakan kewajiban laki-laki berdasarkan dalil al-Qur'an dan juga kesepakatan ulama. Nafkah ini sesuai kemampuan sang suami, bukan tuntutan isteri. Tapi di sini juga dijelaskan bahwa suami hendaknya menyesuaikan dengan kemampuannya dalam artian jika ia kaya maka hendaknya ia memberi nafkah sesuai dengan standar tersebut dan begitupun sebaliknya.

Berbeda dengan KHI, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 41 cenderung lebih terbuka dalam menyikapi penempatan

---

<sup>68</sup> Kompilasi Hukum Islam.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Maulana Abul A'la al-Maududi, *The Laws of Marriage and Divorce in Islam* (Singapore: PUSTAKA NASIONAL Pte Ltd: 2000), 16.

kewajiban nafkah. Meskipun bapak ditetapkan sebagai pihak yang bertanggung jawab atas semua biaya dan pemeliharaan anak, dibuka juga ruang bagi ibu turut memegang tanggung jawab dan peran menafkahi. Di satu sisi, undang-undang ini tampak membuka ruang bagi keseimbangan atau kesetaraan antara suami dan isteri dalam hal kewajiban dan nafkah. Akan tetapi, kalau kita menganalisa secara lebih kritis dan khususnya dalam kerangka perbandingan dengan KHI, maka ada sebuah isu yang menarik untuk ditinjau. Penempatan ayah dan ibu untuk bertanggung jawab secara bersama memang bisa dilihat sebagai bentuk pemberian posisiimbang antara ayah dan ibu atas pengasuhan anak. Artinya, pengaturan seperti ini mungkin bisa dianggap sebagai refleksi kesetaraan jender karena ibu pun diberi tanggung jawab nafkah. Akan tetapi, di sinilah kita harus berhati-hati. Meski terdengar bagus, pembagian peran seperti itu akan berubah kontraproduktif untuk keadilan kesetaraan jender jika tidak mempertimbangkan kondisi dan situasi. Hal ini sama dengan mendorong perempuan masuk dunia kerja tanpa mempertimbangkan fakta dan konteks sejarah di mana perempuan telah lama terpinggirkan dari dunia publik. Sehingga ketika masuk dunia kerja tanpa perlindungan yang jelas, mereka bisa jadi masuk pada jebakan eksploitasi bukan emansipasi.<sup>71</sup>

Penulis ingin mengingatkan di sini bahwa para perempuan Indonesia, meski sudah banyak juga yang telah memasuki dunia kerja, masih ditempatkan dan diposisikan oleh budaya dan pemahaman agama sebagian masyarakat sebagai tidak wajib bekerja dan bahkan juga seringkali diposisikan dapat dilarang

---

<sup>71</sup> Hal ini terutama didasarkan penulis pada persoalan terkait nafkah dalam kenyataan banyak rumah tangga di Indonesia.

bekerja. Dari sini, yang perlu dikhawatirkan adalah pembebanan tanggung jawab nafkah anak tanpa ada sistem pendukung yang tepat. Kekhawatiran ini bukannya tanpa alasan. Fakta menunjukkan rendahnya tanggung jawab ayah atas nafkah dan pemeliharaan anak pasca cerai, bahkan meski dengan adanya putusan Pengadilan Agama yang telah menetapkan kewajiban nafkah ayah atas anak.<sup>72</sup>

Sebagai contoh, hadanah di Indonesia seolah dipahami sebagai paket lengkap hak pengasuhan sekaligus tanggung jawab pemberian nafkah. Dengan kata lain, banyak kasus menunjukkan bahwa ibu yang menerima hak asuh anak, seringkali juga dalam faktanya, menanggung peran memberi nafkah bagi para anak-anak tersebut. Hal ini terjadi tidak hanya bagi para ibu yang perceraianya memang tidak melalui proses Pengadilan Agama, tapi juga bahkan pada kasus pasca cerai yang prosesnya telah melalui Pengadilan Agama. Bagi para perempuan yang mana perceraianya dan biasanya perkawinannya juga tidak dicatatkan, jaminan dari negara untuk dapat memaksa para laki-laki bertanggung jawab memang tidak ada. Itulah kenapa pencatatan perkawinan menjadi penting. Meski ada isbat nikah, tetap saja fakta dan aturan menunjukkan bahwa permohonan isbat nikah tidak selalu bisa dikabulkan (khususnya ketika ada pelanggaran, misal poligami tanpa izin). Menariknya, untuk tidak dikatakan ironisnya, penelantaran nafkah ini seringkali bahkan juga dilakukan oleh mereka yang sebenarnya tampak cukup beragama (baca secara ritual formal).

---

<sup>72</sup> Penulis telah melakukan cukup banyak penelitian terkait persoalan ini, mulai dari persoalan nikah siri sampai RUU HMPA dan juga anak luar kawin. Semua penelitian menunjukkan fakta yang sayangnya serupa, yaitu rendahnya kesadaran dan tanggung jawab nafkah pada banyak ayah terutama ketika telah terjadi perceraian. Di antara penelitian tersebut adalah Nabiela Nailly & A Kemal Riza, *Recent Polemics on The Status of Women and Children*.

Salah satu temuan penulis, ada beberapa kasus di pedesaan di mana para laki-laki, dalam hal ini berarti mantan suami tidak melaksanakan kewajiban mereka, baik itu nafkah ‘*iddah* maupun nafkah mutah yang merupakan hak perempuan.<sup>73</sup> Hal ini tentu merupakan sebuah paradoksi mengingat bahwa aturan nafkah anak ada di fikih. Aturan tentang nafkah anak ini, yang ditegaskan oleh KHI, sebenarnya bisa dikatakan mengadopsi aturan dari fikih klasik. Sebagai konsekuensinya, ketika seseorang itu meyakini aturan fikih sebagai bagian dari agama yang harus diikuti, maka logikanya adalah dia akan mengikuti dan melaksanakan kewajiban pemenuhan hak nafkah pasca cerai juga. Sayangnya, fakta menunjukkan bahwa ada cukup banyak para mantan suami mengabaikan kewajibannya atas anak mereka, sementara di sisi lain para mantan isteri juga kurang memiliki sistem pendukung untuk dapat menuntut hak-hak tersebut.<sup>74</sup>

Salah satu akibat dari keadaan ini adalah banyaknya perempuan yang akhirnya terjebak pekerjaan yang merendahkan martabat mereka dan atau juga akhirnya menjadi buruh migran demi memenuhi kebutuhan nafkah pangan sandang papan dan pendidikan anak-anak pasca cerai.<sup>75</sup> Hal ini tentu mengesankan tapi tidak aneh atau cukup sering ditemukan di sekitar kita. Hal ini karena para perempuan itu seringkali tidak bekerja dan kemudian setelah terjadi perceraian, baru terpaksa bekerja. Mereka tentu seringkali tidak siap bersaing di

<sup>73</sup> Nabiela Naili. *Nikah Sirih dan Wacana Pemidanaan; “Studi atas Perspektif Pelaku, Aparat dan tokoh Agama di Jember terhadap Wacana Sanksi atas Nikah Sirih”* (Jakarta: DIKTIS, 2011).

<sup>74</sup> Widia Ari Susanti. *Wawancara*, 14 Oktober 2019 dan 12 Februari 2020.

<sup>75</sup> *Ibid.*, data juga ditemukan dari seminar tentang *Women Trafficking* yang diadakan oleh PSGA UINSA bekerjasama dengan muslimat dan badan penanggulangan *trafficking (Hotline)*.

dunia kerja, terutama juga salah satunya karena faktor usia.<sup>76</sup> Dengan kata lain, mereka sudah dikondisikan tidak bekerja dan akan kesulitan bersaing dalam memenuhi tuntutan dan ketentuan dunia kerja.

Bahkan, jikalau pun mereka adalah para perempuan terdidik yang juga siap terjun di dunia kerja, adalah fakta bahwa adakalanya sebagian mereka berhenti bekerja karena beberapa alasan yang terkait dengan peran mereka sebagai ibu dan atau karena dilarang oleh suami mereka. Seringkali perempuan juga, bahkan mereka yang mendapatkan bekal pendidikan cukup, membatasi diri dari dunia kerja karena mereka harus bertanggung jawab atas pemeliharaan rumah tangga. Tidak sedikit juga perempuan yang dilarang bekerja oleh suaminya dan akhirnya memutuskan untuk tidak bekerja. Jika mereka kemudian dibebani tanggung jawab pemberian nafkah atas anak-anak, maka kemungkinan besar mereka akan kesulitan.<sup>77</sup>

Dalam hal ini, yang ingin penulis tekankan adalah nafkah anak memang hendaknya didorong perbaikannya dalam realita. Terkait kritis sebagian orang, misal kalau pun ada, bahwa seharusnya ibu juga turut menanggung, maka penulis ingin menegaskan bahwa diperlukan perubahan pada ranah lainnya untuk bisa mencapai keadaan saling dukung dalam hal nafkah anak tersebut. Yang dimaksud penulis adalah bahwa pemahaman agama dan budaya tentang perempuan bekerja dan pengelola rumah tangga serta izin suami bagi perempuan bekerja bahkan juga

---

<sup>76</sup> Wawancara dan observasi dan penelitian sebelumnya. Lihat juga Nabiela Naily, “Hak Kewajiban Pasca Cerai dalam Hukum Keluarga di Indonesia” dalam Nabiela Naily dkk, *Buku Ajar Jender*.

<sup>77</sup> Iklillah Muzayyanah, *Wawancara*, 28 November 2019 dan wawancara terhadap beberapa perempuan yang berperan sebagai orang tua tunggal, Anonim, *Wawancara*, Surabaya, Jember, Banyuwangi dan Jombang, 2017 sampai 2020.

ketimpangan pengaturan kedudukan atau peran dalam rumah tangga yang juga secara eksplisit maupun implisit didukung oleh hukum positif juga harus dirombak. Alasannya adalah sebagaimana dipaparkan penulis di atas, jika perempuan masih diposisikan sebagaimana saat ini diatur, baik oleh hukum positif maupun pemahaman budaya dan agama yang dipegang oleh banyak masyarakat Indonesia, maka adalah sebuah kezaliman jika kemudian tiba-tiba dia dibebani dengan kewajiban nafkah anak, sementara dia tidak disiapkan untuk melaksanakan peran itu. Berbagai contoh dari data penelitian terdahulu maupun berbagai berita telah menunjukkan bahwa hal itu seringkali berujung pada terjerumusnya perempuan pada keadaan dan pekerjaan yang kurang layak.<sup>78</sup>

Data dari para aktivis dan juga pengacara juga menunjukkan bahwa seringkali ada kejadian-kejadian di mana sebenarnya iktikad tidak baiklah yang menjadi faktor utama pelanggaran hak nafkah anak tersebut. Pelanggaran ini semakin sering dilakukan ketika sudah putus perkawinan, sebagaimana pada banyak kasus anak belum mumayiz yang ikut ibu, dalam kaitan dengan hak asuh anak. Diceritakan oleh Widia Ari Susanti sebagai berikut:<sup>79</sup>

Lucu memang orang-orang itu, sebelum terjadi putusnya perkawinan para laki-laki itu mampu menafkahi anak-anaknya misalnya sejumlah sekian. Akan tetapi, setelah terjadi putusnya perkawinan, tiba-tiba sepertinya tidak mampu dan menunjukkan bukti-bukti yang akhirnya memang diterima oleh pengadilan karena cukup meyakinkan, di sinilah kemudian diperlukan banyak kerja sama dari berbagai pihak, terutama hakim dan juga kesadaran dari para perempuan itu sendiri terkait kemungkinan-kemungkinan yang terjadi ketika sudah terjadi putus perkawinan. Banyak kasus penetapan nafkah anaknya itu tidak masuk akal, sudah tidak cukup, dilanggar pula, tidak diberikan. Sayangnya lagi perempuan-perempuan itu kebanyakan tidak mau menuntut, ya sudah mau bagaimana lagi, malas

---

<sup>78</sup> Anonim, *Wawancara*, Surabaya, Jember, Banyuwangi dan Jombang, 2019 dan 2020.

<sup>79</sup> Widia Ari Susanti, *Wawancara*, Surabaya, 14 Oktober 2019.

untuk mengurusnya. Dan, ironisnya lagi, ketika mereka diarahkan untuk mengadukan dalam bentuk aduan kekerasan terhadap anak, maka ada saja oknum yang saling melempar, baik antara polisi maupun pengadilan. Ini KDRT atau kekerasan terhadap anak, bukan di sini, nanti di polisi juga dipersulit.

Senada dengan itu, salah satu hakim memberikan pendapat yang juga menyayangkan bahwa memang masih ada cukup banyak kasus di mana nafkah anak yang sudah ditetapkan oleh pengadilan tidak ditunaikan oleh ayah. Kendala lainnya yang juga diakui oleh hakim adalah pada tuntutan eksekusi, seringkali para perempuan terkendala dalam persoalan teknis, yang sayangnya, justru berakibat cukup fatal pada kegagalan maksudnya. Dijelaskan hakim Zainal Fanani sebagai berikut:<sup>80</sup>

Ya para perempuan seringkali kesulitan menunjukkan aset jaminan yang artinya kira-kira kalau diakumulasi kelalaian nafkah anak berapa bulan itu nilainya berapa dan apa kira-kira aset mantan suami yang nanti bisa disita dan dilelang untuk membayar nafkah anak tersebut. Dan memang kenyataan juga rumit, seringkali juga sudah dicari, mobil ternyata atas nama ayahnya (mantan suami), rumah ternyata dia juga masih numpang, ya gimana.

Jadi, dari gambaran dinamika realita di atas, tampak ada kesenjangan cukup besar antara aturan normatif yang bisa dikatakan sudah cukup mendorong perlindungan perempuan dan anak dengan keadaan di ranah praksis. Banyak persoalan yang masih buram dalam tataran realita. Beberapa solusi yang diusulkan oleh narasumber misalnya hakim Fanani dan Widya Ari Susanti adalah integrasi atau sinergi antar sektor; penarikan atau pemotongan gaji langsung pada pegawai sektor formal misalnya. Hal ini senada dengan pengaturan di Turki dan Aljazair yang nanti akan dibahas secara komparatif pada bab V.

---

<sup>80</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

Masih terkait aspek akibat hukum cerai adalah harta bersama dalam hukum keluarga di Indonesia. Sebagaimana sempat disebutkan sekilas di atas, fikih secara umum tidak mengkonsepsi harta dalam perkawinan sebagai harta bersama. Konsep dasarnya adalah bahwa suami isteri memiliki harta pribadi. Akan tetapi, Islam juga memberi ruang pada harta bersama dengan konsep *shirkah* atau kerjasama antara suami isteri dalam menghasilkan harta dalam sebuah perkawinan.<sup>81</sup> Di dalam Bahsul Masail NU, sebuah mekanisme pembahasan isu dan pemberian fatwa dalam sebuah organisasi kemasyarakatan muslim besar di Indonesia, isu ini juga pernah ditanyakan dan jawabannya adalah dengan menggunakan analogi *shirkah* atau perserikatan.<sup>82</sup>

Dalam hukum di Indonesia, harta yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta Bersama (pasal 35). Di sisi lain, hukum Indonesia juga mengakui adanya harta bawaan yang didefinisikan sebagai “Harta bawaan dari masing-masing suami dan isteri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan” (Pasal 35 ayat(2)). Harta bawaan ini merupakan hak kuasa sepenuhnya pihak yang memiliki selama tidak ada kesepakatan atau ketentuan lainnya. Ketika terjadi putus perkawinan, pembagiannya diatur menurut hukumnya masing-masing (pasal 37). Kalau Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan bahwa harta bersama tidak disebut secara tegas mekanisme pembagiannya, KHI menegaskan bahwa harta bersama adalah

<sup>81</sup> Dakwatul Chairah, *Hukum Perkawinan Islam*, 43. Lihat juga Moh Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam*. Lihat juga Ismuha, *Pencapaian Bersama Suami Isteri di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

<sup>82</sup> Bahsul Masail NU, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Mukhtamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)* (Penj: Imam Gozali Said, Surabaya: LTN NU Jawa Timur dan Diantama, 2004). 7-8.

milik kedua pasangan dan ketika putus perkawinan baik karena cerai maupun kematian, harta bersama tersebut dibagi dua.

#### Pasal 96

Apabila terjadi cerai mati, maka separuh harta bersama menjadi hak pasangan yang hidup lebih lama. Pembagian harta bersama bagi seorang suami atau isteri yang isteri atau suaminya hutang harus ditangguhkan sampai adanya kepastian matinya yang hakiki atau matinya secara hukum atas dasar putusan Pengadilan Agama.

#### Pasal 97

Janda atau duda cerai masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan.

Bahasan tentang harta bersama di dalam perkawinan sendiri sebenarnya Harta kekayaan dalam perkawinan diatur di KHI dalam pasal 85.<sup>83</sup>

Konsep harta Bersama dalam KHI jelas baru dalam konteks masyarakat muslim. Hal ini tidak banyak dibahas dalam Islam. Fikih lebih menekankan pada kepemilikan pribadi. Akan tetapi, harta bersama adalah hal lain yang sebenarnya juga merupakan salah satu akibat dari putusnya perkawinan. Meski tidak ada pembahasan secara khusus tentang harta bersama dalam literatur fikih, banyak cendekia muslim yang melihat bahwa harta bersama yang diperoleh dari penghasilan suami dan isteri (kerjasama) selama dalam perkawinan dapat dikiasikan kepada bentuk syarikat yang telah diuraikan tersebut dengan menyamakan *illat*-nya. Bentuk kerjasama suami dan isteri dalam mengelola harta dalam keluarga tergantung pada kesepakatan keduanya dan kebiasaan yang

<sup>83</sup> Pasal 85 (1) Pada dasarnya tidak ada percampuran harta antara harta suami dan harta isteri karena perkawinan (2) Harta isteri tetap menjadi hak isteri dan dikuasai penuh olehnya, demikian juga harta suami tetap menjadi hak suami dan dikuasai penuh olehnya. (3) Harta bawaan dari masing-masing suami dan istri dan harta yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah di bawah penguasaan masing-masing, sepanjang para pihak tidak menentukan lain dalam perjanjian perkawinan. Lihat juga Moh Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam* (2014), 91.

dilakukan di masing-masing tempat akan berbeda sehingga bisa terjadi hukum yang berbeda pula.<sup>84</sup>

Pengakuan dan pengaturan harta bersama di dalam hukum harta bersama di Indonesia bisa dikatakan merupakan salah satu indikator progresifnya hukum keluarga di Indonesia. Dalam hal ini, penulis melihat bahwa sebenarnya sudah ada upaya yang tegas terkait hukum keluarga Indonesia dalam rangka mendorong perlindungan perempuan dan anak. Beberapa narasumber juga menyatakan hal yang senada.

Menurut penulis, aspek ini justru sangat penting dan sangat menarik. Aspek ini menjadi sangat menarik karena harta bersama inilah yang tidak mengadopsi dari fikih. Konsepsi harta bersama dalam fikih jelas sangat jarang, untuk tidak dikatakan tidak ada. Persoalan kekinianlah yang kemudian memaksa para pemikir muslim untuk menggali bagaimana sebenarnya pandangan Islam tentang harta bersama. Penelitian singkat penulis kemudian menghasilkan temuan bahwa konsepsi ini, meski sangat jarang bisa ditemukan dalam berbagai kitab fikih, ternyata juga diakui dalam Islam. Jawaban akan harta bersama dalam perkawinan biasanya ditemukan dalam konsepsi *shirkah* atau perserikatan.<sup>85</sup> Jadi, fakta bahwa KHI mengatur harta bersama ini menurut penulis jelas bisa diapresiasi sebagai sebuah terobosan dan gebrakan cukup berani dan progresif. Dari perspektif jender, pengakuan KHI terhadap harta bersama juga merupakan sebuah langkah yang ramah jender karena prinsip dari harta bersama adalah

---

<sup>84</sup> Dakwatul Chairah, *Hukum Perkawinan Islam Indonesia* (Surabaya: UINSA Surabaya, GOI dan IDB, 2014), 145.

<sup>85</sup> Ahkamul Fuqaha; *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama* (1926-2015).

pengakuan dan apresiasi pada kontribusi semua pihak dalam rumah tangga. Hal ini berarti juga memberikan apresiasi seimbang pada kerja ranah domestik dan juga ranah publik. Kebijakan ini jelas masuk dalam kebijakan sadar jender atau responsif jender.

Selain merupakan langkah progresif dari perspektif jender, pengakuan dan pengaturan harta bersama juga penting dalam dinamika perlindungan perempuan dan anak, karena hak ini berpotensi memberi manfaat yang berjangka panjang dibandingkan dengan hak lain seperti nafkah '*iddah*. Akan tetapi, pertanyaan berikutnya kemudian adalah bagaimana dalam realitanya? Apakah atau sejauh mana semangat perlindungan perempuan dan anak yang diusung dalam pengaturan harta bersama dapat tercapai dalam realitanya?

Meskipun idealnya praktik dalam peradilan agama adalah mengacu kepada pengaturan harta bersama dalam KHI dan juga Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, ternyata masih ada sejumlah persoalan dan dilema di dalam upaya realisasi keadilan substantif ini. Persoalannya kadang bahkan bermula dari para perempuan sendiri. Sebagai contoh, beberapa temuan lapangan sebelumnya menunjukkan bahwa banyak perempuan-perempuan yang tidak menuntut harta bersama. Biasanya hal ini terjadi dalam konteks perempuan-perempuan yang tidak bekerja atau lebih tepatnya bekerja atau beraktivitas sebagai ibu rumah tangga.

Perempuan-perempuan tersebut merasa memang tidak memiliki hak terhadap harta bersama tersebut karena yang bekerja adalah mantan suaminya. Padahal, landasan filosofis dari pengaturan harta bersama sebagai milik kedua

suami isteri adalah tanpa mempertimbangkan siapa yang bekerja (baca mencari uang) dan siapa yang lebih banyak berperan dalam pengelolaan rumah tangga. Hal ini adalah untuk mendorong keadilan substantif di mana kedua peran, baik peran suami maupun isteri, baik keduanya bekerja secara profesional (baca menghasilkan uang) ataupun hanya salah satunya yang bekerja, maka tetap saja harta yang dihasilkan sebenarnya adalah juga karena adanya dukungan dari pihak yang memilih untuk menjaga rumah dan mengelola urusan rumah tangga (yang di dalam hukum positif kita disebutkan secara eksplisit adalah isteri). Yang kedua adalah bias jender tentang dikotomi karir publik dan pekerjaan domestik. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa ada kalanya pihak bekas isteri dalam hal ini perempuan tidak menuntut apapun dari harta bersama. Hal ini biasanya adalah karena mereka adalah ibu rumah tangga dan karenanya merasa tidak berhak apapun atas harta yang telah dihasilkan.<sup>86</sup>

Padahal, meski Islam mengakui konsep harta pribadi, Islam juga membuka ruang bagi keadilan ketika memang terjadi percampuran harta, termasuk di sini adalah kerjasama kedua belah pihak. Maka, jika ditinjau menggunakan perspektif jender, kerja sebagai ibu rumah tangga pun juga merupakan profesi yang pada akhirnya turut berkontribusi terhadap lancarnya perjalanan rumah tangga dan lancarnya karier kepala rumah tangga.<sup>87</sup> Idris Ramulyo menegaskan bahwa pendapat Hazairin tepat untuk konteks Indonesia. Pendapatnya yaitu bahwa suami isteri pada dasarnya telah secara otomatis

---

<sup>86</sup> Umi Supratiningsih & Latief Mahmud & Fahuridin Ali Sabri, "Pemenuhan Hak Isteri atas Harta Gono-Gini di Pengadilan Agama Pamekasan", *Jurnal sosial Humaniora*, Vol. 5 No. 2, (November, 2012).

<sup>87</sup> Moh Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam* (2014), 231-232.

melakukam *shirkah* atau kerjasama dalam upaya pencarian harta dan karenanya adalah bijak dan adil ketika harta yang dihasilkan merupakan harta bersama.<sup>88</sup> Sebagai ilustrasi ketika suami bekerja yang memang langsung memiliki konsekuensi *reward* materiil, isteri juga menanggung peran penyelenggaraan rumah tangga termasuk di sini adalah fungsi reproduksi yaitu kehamilan dan menyusui.

Pada akhirnya, berbagai kasus yang terjadi di berbagai pengadilan, baik itu tingkat Pengadilan Agama maupun sampai pada tingkat MA menunjukkan bahwa persoalan harta bersama merupakan isu yang masih sering menjadi sumber sengketa.<sup>89</sup> Keadilan serta kemaslahatan bagi berbagai pihak hendaknya harus selalu menjadi landasan bagi masing-masing isu. Selain persoalan rendahnya kesadaran sebagaimana pada contoh di atas, persoalan-persoalan lain terkait harta bersama sayangnya masih cukup banyak. Sebagaimana disampaikan oleh ibu Ari, salah satu persoalan terbesar adalah oknum suami yang menyembunyikan harta atau aset rumah tangga, sementara isterinya juga tidak mampu atau sudah lelah untuk menuntut lebih adil.<sup>90</sup> Masih terkait persoalan ini, hakim yaitu hakim Fanani dan hakim Jefri juga menjelaskan bahwa salah satu persoalan atau hambatan terbesar dalam isu harta bersama adalah pembuktian.<sup>91</sup> Hakim Fanani menjelaskan sebagai berikut: “Dalam harta bersama itu yang sering menjadi persoalan adalah masalah pembuktian. Kan isteri harus bisa

---

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Lihat Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga*. dan juga Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan*.

<sup>90</sup> Widia Ari Susanti, *Wawancara*, Surabaya, 14 Oktober 2019.

<sup>91</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019 dan Jefri, *Wawancara*, Gresik, 12 Mei 2019.

membuktikan, karena dalam perkara perdata yang menuntut harus bisa membuktikan. Nah, ini sering sulitnya. Isteri bisa jadi mengklaim tanah ini atau rekening ini dan lainnya, tapi kemudian tidak bisa membuktikan”. Dalam hal ini, para hakim biasanya juga berupaya untuk membantu dengan berbagai cara, misalnya, mengirim surat ke BPN atau bank terkait. Akan tetapi, sayangnya juga pada beberapa tempat, hal itu tidak bisa berhasil karena BPN juga memiliki peraturan sendiri yang akhirnya menjadikan mereka tidak menunjukkan surat asli atau keterangan terkait aset tersebut.<sup>92</sup>

Terlepas dari kompleksitas persoalan yang ada terkait harta bersama di Indonesia, para narasumber, disepakati oleh penulis, menggarisbawahi bahwa harta bersama merupakan salah satu aspek dari hukum keluarga di Indonesia yang bisa dibanggakan sebagai indikator dukungan kuat hukum keluarga Indonesia terhadap perlindungan perempuan dan anak. Bahkan, kalau kita menganalisis secara lebih kritis, konsepsi harta bersama ini juga sebenarnya mendorong tidak hanya perlindungan perempuan sebagai sebuah kebutuhan jangka pendek atau *practical gender needs*, tetapi juga mendorong keadilan jender yaitu *strategic gender needs* yang lebih bersifat jangka panjang. Harta bersama ini mendekonstruksi devaluasi terhadap salah satu peran, dalam hal ini biasanya dalam peran domestik karena dianggap tidak langsung menghasilkan uang secara nyata. Lebih lanjut, harta bersama ini juga sebenarnya tidak didefinisikan secara timpang, misalnya mantan suami yang harus bekerja tapi bisa jadi pada kasus-kasus tertentu mantan isteri yang bekerja, mantan suami

---

<sup>92</sup> Ibid.

yang mengurus rumah tangga dan dalam hal ini tetap berlaku sama yaitu separuh-separuh atau 50 persen-50 persen. Hal ini, sekali lagi tentu bisa diapresiasi sebagai salah satu indikator responsif gender. Meski sekali lagi, realita masih menunjukkan banyaknya pekerjaan rumah yang harus diselesaikan agar semangat keadilan tersebut tidak hanya menjadi indah di atas kertas.

Isu lain yang juga patut menjadi perhatian dari aspek hak-kewajiban pasca cerai adalah persoalan hadanah. Isu hadanah atau hak asuh anak merupakan salah satu isu yang sebenarnya sangat menarik untuk diteliti dari perspektif gender. Di satu sisi, ketika kita berbicara dalam kerangka mendorong keadilan gender, maka sebenarnya yang ideal adalah bukan penetapan hak asuh anak secara spesifik kepada ibu atau ayah. Menurut Hakim Ketua PA Madiun, jenis kelamin seharusnya tidak menjadi pertimbangan utama dari pemberian hak asuh anak. Dengan kata lain, baik ibu maupun ayah seharusnya tidak mendapatkan *privilege* atau keistimewaan lebih dibanding satu sama lain hanya karena dia perempuan atau laki-laki dalam konteks menerima hak asuh anak. Kompetensi dan juga kemaslahatan terbaik bagi anaklah yang idealnya menjadi pertimbangan utama.<sup>93</sup> Kalau kita telaah secara lebih mendalam, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebenarnya mengarahkan lebih ke arah pertimbangan kemaslahatan anak ini. Sementara itu, KHI mengambil jalan mengadopsi fikih yang menunjukkan bahwa pada konteks anak belum mumayyiz, jelas ibu merupakan pihak yang diberi hak asuh atau hadanah. Bahkan sebagaimana telah dipaparkan pada subbab sebelumnya, KHI juga mengadopsi fikih dari sisi urutan

---

<sup>93</sup> Zainal Fanani, Wawancara, Madiun,

pihak-pihak siapa yang kemudian berhak setelah ibu, misalnya nenek dari pihak ibu dan selanjutnya, ini satu aspek. Penulis mengakui bahwa memang dalam konteks anak masih kecil, pengaturan *privilege* bagi ibu dalam penerimaan hak asuh anak memang memiliki landasan. Hal ini akan menjadi lebih tampak pada konteks anak bawah lima tahun atau bahkan masih dalam usia menyusu.

Harus diakui, masih juga ada dinamika dalam ranah praksis isu hak asuh anak. Seringkali ada kasus-kasus di mana ibu terlanggar haknya karena diklaim sebagai tidak mampu atau tidak berakhlak baik. Meski hadanah bagi anak di bawah umur, lebih tepatnya anak belum mumayiz telah diatur sebagai hak pada ibu, fakta menunjukkan bahwa kadangkala ada juga para ibu yang terlanggar haknya karena diklaim sebagai tidak mampu atau tidak berakhlak baik. Klaim tidak berakhlak baik dan kompeten ini tampaknya cukup longgar sehingga bisa disalahinterpretasikan atau bahkan disalahgunakan. Pada satu kasus bahkan klaim perempuan tidak kompeten ini didasarkan pada fakta bahwa sang ibu adalah wanita karir dan karenanya dianggap tidak mampu memegang hak hadanah.<sup>94</sup> Berbagai contoh kasus pada akhirnya menunjukkan bahwa memang diperlukan kebijaksanaan semua pihak dalam memutuskan perkara-perkara terkait hadanah dan kebijaksanaan di sini, termasuk konsiderasi perspektif jender dalam kaitannya apa saja hal yang menggugurkan hak ibu dalam hak asuh anak juga, sebagaimana dipaparkan sebelumnya, apakah mungkin kompetensi atau kemaslahatan anaklah yang sebenarnya harus menjadi konsideran utama. Pada

---

<sup>94</sup> Penulis beberapa kali membimbing skripsi dan menemukan beberapa kasus di mana hak hadanah anak di bawah usia 12 tahun yang sebenarnya adalah hak ibu dipindahkan ke ayah karena klaim ketidakmampuan ibu.

akhirnya, berbagai persoalan gender terkait hak dan kewajiban pasca cerai menunjukkan bahwa masih ada pekerjaan rumah menunggu semua pihak untuk perbaikan ke depan demi keadilan dan kebaikan bersama bagi semua pihak.

### 3. Anak Luar Kawin

Isu lain dalam riset ini adalah persoalan anak luar kawin dalam hukum keluarga di Indonesia. Persoalan ini jelas erat kaitannya dengan isu perlindungan anak. Meskipun demikian, harus diakui juga bahwa sebenarnya isu anak luar kawin secara tidak langsung juga berdampak pada perempuan, karena pada banyak kasus, anak-anak biasanya ikut ibunya dan karena aspek biaya pemeliharaan juga akan menjadi tanggung jawabnya ketika ayah tidak bertanggung jawab.<sup>95</sup>

Isu anak jelas harusnya menjadi perhatian kita semua. Anak merupakan cikal bakal generasi penerus umat manusia. Anak adalah harapan baru bagi generasi penerus umat dan generasi penerus bangsa yang akan membawa fungsi kehambaan dan sekaligus kekhalifahan atau kepemimpinan di muka bumi. Dalam ranah rumah tangga dan perkawinan, seorang anak memiliki peranan yang sangat penting, karena tujuan melangsungkan perkawinan salah satunya adalah meneruskan keturunan.<sup>96</sup> Begitu pentingnya anak, mereka bahkan dilindungi sejak dalam proses perkembangan sebagai janin dalam rahim. Menurut Pasal 1 Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, anak sejak

---

<sup>95</sup> Anonim, *Wawancara*, Jember, Surabaya, Jombang. 2018, 2019, 2020.

<sup>96</sup> DY Witanto, *Hukum Keluarga: Hak dan Kedudukan Anak Luar Kawin pasca Keluarganya Putusan MK tentang Uji Materiil UU Perkawinan* (Jakarta: Prestasi Pustaka), 1.

dalam kandungan hingga berusia delapan belas tahun berhak mendapat perlindungan dan kesejahteraan. Hal ini berarti bahwa sejak dalam kandungan, kedua orang tuanya wajib memberi pemenuhan gizi yang cukup agar ia dapat lahir sehat dan cukup berat badannya.<sup>97</sup>

Anak merupakan insan pribadi (*person*) yang memiliki dimensi khusus dalam kehidupannya, di mana selain tumbuh kembangnya memerlukan bantuan orang tua, faktor lingkungan juga memiliki peranan yang sangat penting dalam mempengaruhi kepribadian si anak ketika menyongsong fase kedewasaannya kelak. Anak adalah sosok yang akan memikul tanggung jawab di masa yang akan datang, sehingga tidak berlebihan jika negara memberikan suatu perlindungan bagi anak-anak dari perlakuan-perlakuan yang dapat menghancurkan masa depannya.<sup>98</sup> Karena pentingnya kedudukan anak, ada beberapa peraturan dalam hal ini perundangan di Indonesia yang khusus mengatur tentang berbagai hal terkait anak. Di bidang hukum perdata, banyak instrumen hukum yang mengatur masalah anak.<sup>99</sup> Semua aturan yang ada terkait anak bertujuan untuk mendorong perlindungan anak dan mendukung supaya tumbuh kembang anak dapat maksimal demi harapan atas mereka menjadi generasi penerus bangsa yang kuat.<sup>100</sup>

Aspek siapa yang bisa dikategorikan sebagai anak dari batasan usia adalah aspek yang juga penting untuk diatur. Harus diakui ada banyak versi batasan usia dan bisa jadi hal ini membingungkan. Akan tetapi, pada dasarnya

---

<sup>97</sup> Ibid., 38.

<sup>98</sup> Rika Saraswati, *Hukum Perlindungan Anak di Indonesia* (Semarang: Citra Aditya Bakti, 2009), 38.

<sup>99</sup> Ibid., 37.

<sup>100</sup> Beberapa tulisan terkait anak luar kawin pernah penulis paparkan dalam tulisan penulis sebelum ini.

batasan usia anak-anak adalah 18 tahun dan atau 17 tahun dan atau 16 tahun sementara batasan awal dewasa adalah 21 tahun.<sup>101</sup>

Usia 21 tahun juga seringkali ditetapkan sebagai batasan minimal usia dewasa. Di sini KHI sebagai hukum perkawinan Islam juga menegaskan usia 21 sebagai batas usia anak mampu berdiri sendiri atau dewasa, yakni dijelaskan dalam Pasal 98 ayat (1): “Batas umur anak yang mampu berdiri sendiri atau dewasa adalah 21 tahun, sepanjang anak tersebut tidak bercacat fisik maupun mental atau belum pernah melangsungkan perkawinan”. Memang masih tidak ditemukan keseragaman mengenai usia dewasa seseorang, sebagian memberi batasan 21 (dua puluh satu) tahun, sebagian lagi 18 (delapan belas) tahun, bahkan ada yang 17 (tujuh belas) tahun (batas umur untuk dapat mengikuti pemilu).<sup>102</sup>

Apapun ragam pembatasan usia bagi anak, yang harus digarisbawahi adalah bahwa mereka adalah manusia yang masih membutuhkan perlindungan dan dukungan dari sekitarnya. Dalam hal ini, ada banyak persoalan terkait anak. Isu hak anak dalam fenomena *vlogger* anak, isu penculikan anak, kekerasan terhadap anak dan juga pedofilia atau kekerasan penyimpangan seksual pada anak, jelas merupakan pekerjaan rumah bagi semua warga negara dan pemerintah.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Diana Kusumasari, ”Perbedaan batas usia cakap hukum dalam peraturan perundang-undangan”, dalam <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt4ecc5db1d36b7/perbedaan-batasan-usia-cakap-hukum-dalam-peraturan-perundang-undangan>, diakses pada 17 November 2018.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Davit Setyawan, “Peta Permasalahan Perlindungan Anak di Indonesia”, dalam <https://www.kpai.go.id/berita/artikel/peta-permasalahan-perlindungan-anak-di-indonesia>, diakses pada 27 Juni 2020. Lihat juga Dedi Hendrian, “Catatan Akhir Tahun-KPAI Mencerong Persoalan Anak”, dalam <https://www.kpai.go.id/berita/catatan-akhir-tahun-kpai-mencerong-persoalan-anak>, diakses pada 27 Juni 2020.

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, anak luar kawin menurut hukum keluarga di Indonesia memiliki kedudukan yang unik. Mereka memiliki hubungan perdata (Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan) dan atau hubungan nasab (KHI) hanya dengan ibu dan keluarga ibunya saja. Kalau kita merujuk anak luar kawin sebagai anak zina, maka pengaturan di dalam KHI kemungkinan besar memang mengadopsi tatanan fikih. Fikih para jumhur ulama menegaskan bahwa anak zina hanya memiliki hubungan dengan ibu dan keluarga ibunya.<sup>104</sup> Hal ini juga ditegaskan oleh MUI yang mengeluarkan fatwa tentang nasab atau status dan kedudukan anak zina. Dalam fatwanya, MUI menegaskan bahwa jumhur ulama memang menetapkan anak zina memiliki hubungan nasab dengan ibunya saja. Dinyatakan sebagai berikut: “Pendapat Jumhur Madzhab Fikih Hanafiyah, Malikiyah, Syafi’iyah, dan Hanabilah yang menyatakan bahwa prinsip penetapan nasab adalah karena adanya hubungan pernikahan yang sah. Selain karena pernikahan yang sah, maka tidak ada akibat hukum hubungan nasab, dan dengan demikian anak zina dinasabkan kepada ibunya, tidak dinasabkan pada lelaki yang menzinai”.<sup>105</sup> Hal ini sesuai dengan hadis sebagai berikut: “Nabi Saw. bersabda tentang anak hasil zina: “Bagi keluarga ibunya ...” (HR. Abu Dawud).<sup>106</sup>

Sementara itu, sama dengan KHI, Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan juga menegaskan hubungan perdata anak luar kawin dengan

<sup>104</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa ‘Adillatuhu*, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986).

<sup>105</sup> Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya.

<sup>106</sup> Lihat ibn Ismail al-Bukhari, *al-Jami al-Musnad al-Sahih*, Jilid 8 (Kairo dan Lebanon: Dar al-Tashri’, 2012), 424-425. Hadis ini juga ada pada kitab mawsuu’atu Fiqh Ishaq bin Rahawayh (161--238 H), yang disusun oleh Muhammad Rowwas Qal’ahji.

ayahnya, yakni terdapat dalam Pasal 43 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dikatakan pada ayat (2) bahwa hal ini akan diatur lebih detail pada peraturan pemerintah. Sayangnya, peraturan pemerintah yang dikatakan pada Pasal 43 ayat 2 akan mengatur kemudian perihal anak luar kawin juga belum ada sampai saat ini. Karenanya yang berlaku bagi anak luar kawin adalah aturan yang ada di Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 43 dan KHI Pasal 100 (baca: sebelum putusan MK Nomor 46 Tahun 2010 tentang Anak Luar Kawin).

Patut digarisbawahi juga bahwa meski anak pernikahan siri menurut agama tetap dinasabkan pada ayah dan tidak ada bedanya dengan anak sah yang lahir dari perkawinan yang dicatatkan, fakta menunjukkan bahwa mereka (anak nikah siri) di hadapan hukum dan negara adalah masuk kategori anak luar kawin. Hal ini tidak lain kembali pada penafsiran akan dasar keabsahan sebuah perkawinan di hadapan hukum negara, apakah pencatatan perkawinan merupakan syarat keabsahan tersebut atau hanya berfungsi sebagai bagian dari administrasi. Ada banyak interpretasi pakar pada persoalan ini, tapi yang ingin penulis jadikan fokus adalah isu anak luar kawinnya. Sebagai contoh, mereka tidak mendapatkan jaminan perlindungan dan pengakuan negara terkait hak keperdataan mereka dan hubungan keperdataan mereka dengan ayah mereka, karena mereka juga termasuk dalam kategori anak luar kawin yang hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibu.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> A Kemal dan Nabiela Nailly. *Polemik Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Status Anak di Luar Kawin dalam Pandangan Hakim Pengadilan Agama*,

Ada banyak dampak negatif yang diderita oleh anak luar kawin meski beragam dan berbeda jenis dan tingkat dampak negatif antara satu jenis anak luar kawin dengan jenis anak luar kawin lainnya. Akan tetapi, pada dasarnya anak luar kawin menderita beberapa hal di antaranya adalah tidak adanya pengakuan dari ayah biologis dan keluarga ayah biologis, tidak adanya pengakuan negara dan karenanya mereka sering menghadapi kesulitan pengurusan akta kelahiran. Selain itu, anak akan terpaksa menghadapi stigma sosial, peminggiran dan bisa jadi bahkan penghinaan dari berbagai level dan bentuk.<sup>108</sup>

Tidak cukup berbagai dampak di atas, anak juga akan mengalami resiko penelantaran dari ayah biologisnya karena tidak adanya jaminan negara dan pengakuan atas hubungan perdata anak tersebut dengan ayahnya dan keluarga ayahnya. Di sini, harus diakui anak zina memang mengalami dua lapis penafikan karena dia tidak memiliki hubungan perdata dengan ayahnya menurut hukum negara dan juga tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya menurut hukum agama. Sementara itu, anak nikah siri sebenarnya masih dikaji oleh agama, termasuk di sini keyakinan banyak masyarakat, sebagai anak sah dan memiliki hubungan nasab dengan ayahnya. Ironisnya, pada realitanya, penelantaran secara fisik, psikis dan ekonomi tidak hanya diderita anak zina tetapi juga seringkali dialami oleh anak dari nikah siri.<sup>109</sup>

Berbicara tentang anak luar kawin dalam berbagai jenisnya, banyak dampak negatif yang mereka derita sebagai akibat tidak adanya perlindungan

---

*Tokoh Agama dan Pihak-Pihak Terkait di Jember Jawa Timur* (Surabaya: Lemlit UIN Sunan Ampel, 2012).

<sup>108</sup> Nabiela Naily. *Nikah Siri dan Wacana Pemidanaan*.

<sup>109</sup> Ibid.

dari negara termasuk di sini adalah kesulitan mengurus akta lahir. Padahal, akta kelahiran merupakan hak dasar seorang anak yang dilindungi oleh hukum.<sup>110</sup> Identitas anak yang diperoleh melalui akta kelahiran merupakan salah satu hak sipil anak menurut Konvensi Hak-Hak Anak (CRC). Berdasarkan hasil Sunsenas 2004, lebih dari separuh balita (58,41%) di Indonesia yang belum memiliki akta kelahiran dan hanya 27,97% yang memiliki dan dapat menunjukkan akta kelahirannya.<sup>111</sup>

Tidak cukup hanya itu, secara ekonomi dan kesejahteraan pun, anak-anak tersebut juga dirugikan karena mereka terputus dari ayah dan keluarga ayahnya. Banyak anak-anak luar kawin yang ditelantarkan oleh ayah mereka. Bahkan pada perkawinan siri, meski ada ikatan yang diakui sah secara agama, banyak juga oknum laki-laki yang melalaikan kewajiban mereka, dan karena pernikahan siri tidak memiliki kekuatan hukum di depan negara, maka seringkali pihak-pihak yang mendapatkan kerugian dikarenakan kelalaian ini tidak memiliki jalan keluar. Memang, ada ruang untuk isbat nikah, meski aturannya dan interpretasinya juga bervariasi apakah bisa untuk pernikahan siri, tapi tetap saja banyak kasus ternyata tidak bisa diisbatkan. Bisa jadi perkawinan ini adalah perkawinan poligami atau lainnya, dan seringkali isbat nikah bukan jawaban bagi legalisasi banyak perkawinan siri.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Rika Saraswati, *Hukum Perlindungan Anak*, 38.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Nabiela Nailly, *Nikah Siri dan Wacana Pemidanaan: Studi atas Persepsi Pelaku, Aparat dan Tokoh Agama di Jember terhadap Wacana Sanksi atas Nikah Siri* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Ditjen Pendis Kementerian Agama RI, 2011).

Pada akhirnya, penelantaran secara fisik dan ekonomi jelas merugikan anak luar kawin dalam berbagai jenisnya. Karena penelantaran ini, anak-anak secara logika jelas terhalang dari kesempatan optimal dan maksimal dalam kehidupannya di berbagai aspeknya, baik dalam aspek kesehatannya, pendidikannya maupun yang lainnya.<sup>113</sup>

Jadi, meninjau dari seriusnya persoalan anak luar kawin dan berbagai dampak negatif yang mereka alami, pembiaran oleh negara sebenarnya adalah hal terakhir yang mereka butuhkan (baca: justru memperkeruh keadaan). Karenanya, putusan MK tentang anak luar kawin ini, ditinjau penulis menggunakan perspektif perlindungan anak, jelas merupakan sebuah terobosan besar dan kebutuhan yang sifatnya krusial. Di sinilah negara hadir untuk melindungi mereka, di mana sebelumnya bukan hanya absen, tapi bahkan melanggengkan diskriminasi dan penelantaran.

Lebih jauh, putusan MK ini bisa dikatakan merupakan terobosan atau *breakthrough* yang cukup radikal. Hal ini karena putusan MK ini sebagaimana diakui oleh para hakim MK yang memutuskan putusan *judicial review* ini, menjawab tidak hanya persoalan anak luar kawin dalam konteks anak nikah tidak dicatatkan, sesuai dengan kasus terkait yaitu Machica Muchtar dan M. Iqbal, tapi anak luar kawin dalam berbagai konteks.<sup>114</sup>

Memang, keberanian ini juga telah menjadi faktor pemicu reaksi yang kontra dan resisten terhadap putusan ini. MK bahkan sempat disebut dan dikritik '*bertindak sebagai Tuhan*' karena keberaniannya meliputi anak zina

---

<sup>113</sup> A Kemal Riza & Nabiela Naili, *Polemik Putusan Mahkamah*, 130-132.

<sup>114</sup> Ibid.

dalam kategori mereka. Penelitian-penelitian penulis sebelumnya juga menunjukkan fenomena ini. Akan tetapi, pada akhirnya tetap ada dampak positif yaitu lahirnya fatwa MUI yang mendorong pada perlindungan anak dengan menetapkan bahwa ayah dari anak yang lahir dari pernikahan siri bertanggung jawab penuh atas anak dan sekaligus menetapkan takzir pada ayah dari anak yang terlahir dari perzinaan untuk menanggung nafkah dan pemeliharaan anak yang bersangkutan sekaligus memberikan warisan dalam bentuk wasiat wajibah.<sup>115</sup> Ini jelas merupakan keberhasilan yang menurut penulis harus dibanggakan dan disyukuri. Hal ini mengingatkan bahwa upaya untuk mendorong perubahan pada hukum perkawinan Islam di Indonesia selalu menghadapi tantangan besar, dan menurut sejarah selalu terdapat kegagalan pada akhirnya. Wacana perubahan beberapa aspek termasuk pemidanaan nikah tidak dicatatkan melalui RUU HMPA pun juga gagal.<sup>116</sup>

Pada akhirnya putusan MK memang sesuai dengan Undang-Undang Perlindungan Anak terutama pasal 21 yang menegaskan kewajiban menghormati hak asasi manusia harus bebas dan tidak dipengaruhi oleh diskriminasi atau pembedaan karena perbedaan suku, ras, urutan kelahiran dan lainnya. Hal ini berarti bahwa hak asasi manusia, dalam hal ini hak anak, hendaknya diperhatikan terlepas dari status anak tersebut, dalam hal ini status anak sah ataupun anak luar

---

<sup>115</sup> Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya, dalam <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/Kedudukan-Anak-Hasil-Zina-dan-Perlakuan-Terhadapnya-final.pdf>, diakses pada 16 Agustus 2018.

<sup>116</sup> Nabilah Naili, *Nikah Sirih dan Wacana Pemidanaan*.

kawin. Ayat berikutnya juga menegaskan bahwa negara memiliki kewajiban untuk pemenuhan dan perlindungan hak anak.<sup>117</sup>

Putusan MK ini merupakan bagian dari upaya pemerintah dalam rangka memenuhi dan melindungi hak anak. Dalam hal ini adalah hak anak untuk mendapatkan hubungan perdata dengan ayah dan keluarga ayahnya selama memang dapat dibuktikan bahwa anak tersebut adalah anak biologis dari laki-laki tersebut. Putusan MK ini bisa dikatakan merupakan sebuah prasarana dalam penyelenggaraan perlindungan anak dan hal ini diamanatkan oleh Pasal 22 Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak ini. Perlindungan di sini adalah perlindungan anak dari berbagai dampak negatif yang selama ini telah dialami oleh anak-anak luar kawin mulai dari stigma sosial, kesulitan pengurusan administrasi, dan penelantaran dari orang yang sebenarnya merupakan orang tua biologisnya yaitu ayahnya. Ini juga terkait dengan penegasan pada Pasal 23 dari Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak yang menjamin bahwa negara dan pemerintah menjamin hak anak atas kesejahteraan dari kewajiban orang tuanya atas pemeliharaan dirinya. Dijelaskan sebagai berikut: “Negara, Pemerintah, dan Pemerintah Daerah menjamin perlindungan, pemeliharaan, dan kesejahteraan anak dengan

---

<sup>117</sup> Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak. Pasal 21

- a. Negara, Pemerintah, dan Pemerintah Daerah berkewajiban dan bertanggung jawab menghormati pemenuhan hak anak tanpa membedakan suku, agama, ras, golongan, jenis kelamin, etnik, budaya dan bahasa, status hukum, urutan kelahiran, dan kondisi fisik dan/atau mental.
- b. Untuk menjamin pemenuhan hak anak sebagaimana dimaksud pada ayat (1), negara berkewajiban untuk memenuhi, melindungi, dan menghormati hak anak.
- c. Untuk menjamin pemenuhan hak anak sebagaimana dimaksud pada ayat (1), Pemerintah berkewajiban dan bertanggung jawab dalam merumuskan dan melaksanakan kebijakan di bidang penyelenggaraan perlindungan anak.

memperhatikan hak dan kewajiban orang tua, wali, atau orang lain yang secara hukum bertanggung jawab terhadap anak”.

Hal lain yang juga penting dicatat adalah bahwa putusan MK ini telah membuka ruang bagi anak-anak dalam berbagai keadaan, tidak hanya yang lahir dari perkawinan siri sebagaimana anak dalam kasus di balik putusan MK ini. D.Y Witanto menegaskan sebagai berikut:<sup>118</sup>

Putusan Mahkamah Konstitusi tidak membatasi bahwa pengakuan anak luar kawin dalam hukum hanya terhadap anak-anak yang dilahirkan dari perkawinan yang sah namun tidak dilakukan pencatatan berdasarkan Pasal 2 ayat (2) UU Perkawinan (anak siri), sehingga Mahkamah Konstitusi tersebut juga bisa menjadi dasar bagi anak luar kawin dalam artian yang lebih luas, seperti anak zina baik dalam pengertian hukum barat maupun anak zina dalam pengertian hukum Islam maupun anak sumbang. Karena tidak disebutkan secara jelas dalam putusan Mahkamah Konstitusi mengenai pembatasan makna hanya pada anak yang lahir dari perkawinan siri saja walaupun latar belakang lahirnya putusan tersebut didasari oleh permasalahan anak sebagai akibat dari perkawinan siri.

Hal ini tentu relevan dengan realita karena persoalan anak luar kawin ini sebenarnya juga menyangkut persoalan selain anak zina dan anak perkawinan siri tapi juga jenis lainnya seperti anak *li'an* dan anak dari perkawinan beda agama. Penting untuk menjadi catatan bahwa perkawinan yang batal atau dibatalkan tetap tidak berdampak kepada anak yang lahir akibat dari perkawinan tersebut, karena pembatalan atau batalnya perkawinan tersebut tidak berlaku surut pada anak.

Termasuk di dalam persoalan anak di luar kawin di Indonesia adalah anak dari perkawinan beda agama. Perkawinan beda agama sebagaimana dijelaskan di dalam paket atau bab tentang perkawinan campur merupakan salah satu aspek di

---

<sup>118</sup> Witanto, D.Y., *Hukum Keluarga Hak dan Kedudukan Anak Luar Kawin: Pasca Keluarnya Putusan MK tentang Uji Materiil UU Perkawinan* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2012), 274.

dalam hukum perkawinan di Indonesia yang masih abu-abu. Penulis katakan ini karena meskipun KHI telah menegaskan larangan bagi pasangan-pasangan berbeda agama menikah, akan tetapi fakta menunjukkan bahwa cukup banyak terjadi pernikahan-pernikahan beda agama di Indonesia. Di antara perkawinan beda agama tersebut adalah pasangan yang mana salah satunya adalah seorang muslim. Penulis juga mengatakan abu-abu karena memang harus diakui para pakar masih berbeda pendapat tentang boleh tidaknya perkawinan beda agama, terutama mengingat bahwa di dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sendiri tidak pernah dinyatakan secara tegas larangannya (berbeda dengan KHI). Karena itu kemudian Siska Lis Sulistiani menjelaskan dalam bukunya terkait kedudukan hukum anak hasil perkawinan beda agama menurut hukum positif dan hukum Islam bahwa kedudukan hukum anak yang dihasilkan dari pernikahan beda agama adalah sebagai berikut:<sup>119</sup>

1. Menurut jumhur ulama jika perkawinan tersebut adalah antara pria muslim dengan wanita ahli kitab, maka pernikahannya sah dan anaknya pun sah secara hukum Islam.
2. Menurut hukum Islam yang berdasarkan pada jumhur ulama jika perkawinan beda agama tersebut antara wanita muslim dengan laki-laki non muslim, baik itu ahli kitab maupun musyrik, maka perkawinannya tidak sah dan sehingga menurut kalangan jumhur ulama anak tersebut dianggap anak zina.
3. Adapun pernikahan beda agama menurut hukum positif di Indonesia dalam hal ini Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan juga KHI.

---

<sup>119</sup> Siska Lis Sulistiani, *Kedudukan Hukum Anak Hasil Perkawinan Beda Agama menurut Hukum Positif dan Hukum Islam* (Bandung: Refika Aditama, 2015), 18-19, 101-102.

4. Jika mengacu pada KHI yang memang melarang pernikahan atau perkawinan beda agama, maka perkawinan tersebut menurut hukum positif dalam hal ini KHI adalah tidak sah atau sama dengan anak zina dan karenanya tidak memiliki akibat hukum terhadap anak maupun isteri.

Dari perspektif agama, pada akhirnya semangat dari agama sendiri adalah mengedepankan kemaslahatan dan menolak kemudharatan. Selain itu, Islam juga menegaskan bahwa tidaklah benar ketika seseorang itu menanggung dosa atau kesalahan orang lain. Lebih lanjut ada juga perkataan dan penegasan dari sahabat Nabi yaitu Umar bin Khattab yang mengamanatkan bahwa semua umat muslim hendaknya memperlakukan anak zina dengan baik, yang bisa diartikan sebagai larangan semena-mena atau menelantarkannya.<sup>120</sup>

Lebih lanjut, putusan MK ini sebaiknya memang tidak dipertentangkan dengan agama. Menurut Aqil Mukhtar, keputusan MK hendaknya tidak dibaca sebagai pembenaran hubungan di luar nikah dan tidak juga bertentangan dengan Pasal 1 dan Pasal 2 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang berkaitan dengan keperdataan. Ia memberi contoh bahwa dalam kewarisan misalnya, maka yang dibebankan pada ayah biologis terhadap anaknya ketika itu adalah anak zina atau anak *li'an* adalah dalam model wasiat wajibah bukan model warisan. Begitupun tanggungan yang berkaitan dengan nafkah dan biaya penghidupan anak zina, maka tidak disamakan dengan nafkah anak sebagaimana konsep Islam, tapi dalam bentuk kewajiban lain yaitu penghukuman terhadap

---

<sup>120</sup> Siska mengutip Son'ani dalam *al Mushannaf Bab 'iq Walad al Zina*, hadis 13871.

ayah biologis untuk membayar sejumlah uang atau harta guna digunakan sebagai keperluan kehidupan biaya hidup anak yang bersangkutan sampai dewasa.<sup>121</sup>

Dalam pandangan Islam sendiri, anak adalah amanah yang dititipkan atau diberikan atau dibebankan oleh Allah Swt kepada orang tuanya. Oleh karena itu, ketika orang tua lalai, maka pihak kerabat dan bahkan lainnya sampai pada negara, terikat kewajiban dan keharusan untuk menjaga, memelihara hak-hak dan kehidupannya. Karena itu, meskipun MUI masih tidak memberikan nasab dan juga hak waris-mewaris kepada anak zina, MUI tetap bisa dikatakan mengeluarkan terobosan yang cukup progresif dan ramah anak dengan menegaskan natur anak yang suci dan tidak bersalah serta hukuman takzir atas laki-laki yang memang telah terbukti sebagai ayah biologis seorang anak untuk bertanggung jawab dalam biaya pemeliharaan anak dan juga bahkan bertanggung jawab memberikan wasiat wajibah. Pada akhirnya, prinsip utama di sini adalah bahwa negara wajib melindungi semua anak termasuk di sini adalah anak hasil zina demi mencegah terjadinya penelantaran, terutama dengan memberikan hukuman bagi laki-laki yang menyebabkan kelahirannya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya

Dari perspektif jender sendiri, putusan MK ini berada dalam posisi unik. Di satu sisi, harus diakui bahwa putusan ini belum bisa dikatakan sepenuhnya mendorong perlindungan perempuan.<sup>122</sup> Tuntutan Machica Muchtar yang pertama yaitu jaminan status keabsahan pernikahan sirinya, yang pada akhirnya menjadikan dia berhak atas hak-hak sebagai isteri dengan Moerdiono ditolak.

<sup>121</sup> Nabiela Naily, *Recent Polemics on the Status of Women and Children Outside Registered*.

<sup>122</sup> Ibid.

Konsekuensinya, ia sebagai isteri siri tetap tidak memiliki kekuatan hukum apapun di hadapan negara. Hal ini juga berlaku pada isteri siri lainnya di Indonesia. Akan tetapi, penulis tetap berpendapat bahwa putusan MK ini secara tidak langsung sebenarnya sudah berdampak positif dan turut berkontribusi secara tidak langsung mendorong perlindungan perempuan. Kenapa penulis menyatakan seperti itu adalah karena pada akhirnya dengan putusan MK ini para perempuan baik itu isteri siri maupun perempuan yang menjadi ibu dari anak luar perkawinan yang sah tidak harus terjebak keadaan menanggung kerugian materiil karena menanggung nafkah dan biaya anaknya sendirian.

Hal ini juga yang ditegaskan oleh Machica dalam permohonannya sebagai berikut:<sup>123</sup>

Pemohon secara objektif mengalami kerugian materi atau finansial, yaitu pemohon harus menanggung biaya pemohon secara untuk membiayai dalam rangka pengasuhan dan pemeliharaan anak. Hal ini dikarenakan adanya ketentuan dalam undang-undang perkawinan yang menyebabkan tidak adanya kepastian hukum atas pernikahan pemohon dan anak yang dihasilkan dari pernikahan tersebut. Akibatnya, pemohon tidak bisa menuntut anak atas kewajiban suami memberikan nafkah lahir dan batin serta biaya untuk mengasuh dan memelihara anak.

Dengan putusan MK ini, paling tidak ada keadilan yang didorong yaitu bahwa laki-laki yang sebenarnya adalah orang tua biologis anak juga turut bertanggung jawab dalam pemeliharaan anak. Lebih lanjut, teorinya para perempuan itu akan terbantu dengan adanya dukungan biaya pemeliharaan dan juga wasiat wajibah dari ayah anak-anak tersebut dan tidak harus terjebak sendirian. Pada akhirnya, putusan MK ini merupakan pembaruan yang patut

---

<sup>123</sup> Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Putusan Nomor 46/PUU-VIII/2010.

didukung oleh semua pihak demi tercapainya tujuan akhirnya yaitu perlindungan anak dan keadilan bagi semua pihak.

Sayangnya, seperti isu nafkah anak juga, putusan MK masih belum efektif di tengah ranah praksis atau belum banyak terimplementasikan di ranah realita. Fakta tersebut ditemukan penulis dari dua penelitian pada beberapa tahun yang lalu dan ironisnya juga masih ditemukan oleh penulis pada masa kini.<sup>124</sup> Bahkan, hakim yang cenderung bisa dikatakan cukup progresif pun (anonim) ternyata masih menunjukkan keengganan yang luar biasa terhadap implementasi putusan MK ini. Salah satu hakim misalnya menegaskan bahwa sudah ada mekanisme yang disebut sebagai penetapan asal-usul anak untuk kasus-kasus anak yang tidak lahir dari perkawinan resmi. Ia juga menjelaskan bahwa PA juga sering melakukan yang namanya namanya *istilhaq*. Dijelaskan oleh salah satu narasumber sebagai berikut:<sup>125</sup>

Untuk anak-anak luar kawin itu kan sebenarnya ada *istilhaq*. Saya yakin pandangan agama yang lain juga sudah sering menggunakan *istilhaq* itu kan penetapan asal usul anak dan itu merupakan sebuah terobosan besar menurut saya, kalau kita mau berbicara ekstrim seperti ini, kalau seorang anak ditemukan di tengah jalan saja, kemudian diakui sebagai anak oleh pemohon dalam hal ini adalah pemohon satu dan dua suami isteri, maka ya langsung diterima, berlangsunglah hubungan dengan ayah tersebut dan juga hak-kewajiban antara anak dan orang tua itu kan terobosan sudah luar biasa. Jadi saya rasa itu sudah cukup ya.

Penelitian terdahulu menunjukkan bahwa beberapa alasan di balik resistensi terhadap putusan MK ini adalah bahwa putusan MK ini selain merusak

---

<sup>124</sup> Kemal Riza dan Nabil Naily, *Polemik Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-Viii/2010 tentang Status Anak di Luar Kawin dalam Pandangan Hakim Pengadilan Agama, Tokoh Agama dan Pihak-Pihak Terkait di Jember Jawa Timur*, (Surabaya: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel, 2012).

<sup>125</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

tatanan hukum yang telah ada, juga membingungkan untuk dipraktikkan.<sup>126</sup> Bahkan lebih lanjut ketika penulis menanyakan tentang problematika secara legal formal bahwa bukannya putusan MK ini harusnya dilaksanakan lepas dari pemikiran subjektif tentang setuju atau tidak setuju terhadapnya. Hakim Jefri menyatakan sebagai berikut:<sup>127</sup>

Putusan MK adalah putusan Mahkamah Konstitusi, kami di bawah Mahkamah Agung dan lagi ada putusan MK lain yang juga sebenarnya meskipun sifatnya final dan mengikat tapi tidak dilaksanakan, contoh tentang pengacara misalnya. Ya saya rasa tadi itu, karena putusan ini sebenarnya merusak tatanan hukum yang ada dan berakibatnya itu nanti domino. Ya bagaimana dengan perkawinan resmi dan sebagainya belum lagi nanti akibatnya di tengah masyarakat itu baru dalam praktik di tatanan hukum di peradilan.

Lebih lanjut dinyatakan juga bahwa ada keengganan karena secara hierarkis mereka, Pengadilan Agama berada di bawah Mahkamah Agung dan sampai saat ini belum ada petunjuk praktis penggunaan putusan MK dalam kasus-kasus anak luar kawin. Ketika penulis mencoba memancing apakah kemudian diperlukan sinergi dan harmoni lintas sektor, dalam hal ini MA dan MK, maka beberapa narasumber mengiyakan. Hal ini dikarenakan menurut mereka, pengaruh dari hirarki di dalam sebuah lembaga itu sangat kuat dan karenanya tanpa ada sinergi lintas sektor yang kuat yang ada berbagai peraturan hanya bisa jadi bertabrakan dan membingungkan para pelaksana di tingkat lapangan.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Kemal Riza dan Nabilela Nailly, Polemik *Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu-Viii/2010*.

<sup>127</sup> Jefri, *Wawancara*, Gresik, 12 Mei 2019.

<sup>128</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*. Madiun, 23 Agustus 2019, Jefri, *Wawancara*, Gresik, 12 Mei 2019, Afif, *Wawancara*, Cirebon, 25 Mei 2019, dan Fatkhi, *Wawancara*, Surabaya, 10 Mei 2019.

Hasil penelitian di beberapa pengadilan lainnya juga menunjukkan hal yang sama: belum efektifnya putusan MK dalam ranah praksis. Meski demikian penulis hanya mencoba menggarisbawahi bahwa kita tidak boleh putus asa, karena dari hasil penelitian lainnya yang dilaksanakan oleh MK bekerjasama dengan Pengadilan Agama Malang menunjukkan bahwa ada harapan di mana dengan sinergi yang baik ternyata putusan MK itu juga bisa diimplementasikan dalam kenyataan.<sup>129</sup>

Pada akhirnya, kalau kita dapat mengelaborasi dari berbagai paparan di atas maka dapat digarisbawahi beberapa poin. Salah satu poin terpenting adalah bahwa hukum keluarga di Indonesia sebenarnya secara normatif sudah bisa dikatakan memiliki semangat perlindungan perempuan dan anak. Harus diakui, ketika kita berbicara tentang Indonesia, secara normatif sudah banyak terobosan-terobosan yang diambil oleh hukum keluarga Indonesia baik itu UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maupun KHI. Salah satu contoh misalnya usia minimal perkawinan. Sejak awal Indonesia memiliki pengaturan usia minimal menikah. Kalau kita kilas balik sejarah, ini saja sudah merupakan langkah positif. Hal ini karena sebenarnya memang tidak ada penjelasan secara spesifik-eksplisit angka usia dalam fikih. Bahkan, perkembangan terakhir usia perkawinan juga berhasil dinaikkan dari 16 untuk perempuan dan 19 untuk laki-laki menjadi 19 tahun untuk keduanya baik laki-laki dan perempuan. Ini tentu merupakan sebuah

---

<sup>129</sup> Erfaniah Zuhriah, dkk., "Implementasi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu-Viii/2010 tentang Kedudukan Anak Luar Nikah Terhadap Pembuatan Akta Kelahiran dan Akta Waris (Studi di Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil, Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri Serta Notaris Se-Malang Raya)", Mahkamah Konstitusi dengan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2018.

terobosan yang dari perspektif perlindungan perempuan dan perspektif perlindungan anak merupakan indikator positif. Salah satu indikator lain adalah bagaimana Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI menetapkan aturan yang menjamin terpenuhinya kebutuhan perempuan dan anak. Misalnya penegasan kewajiban ayah untuk menafkahi anak dan juga adanya nafkah mutah. Lebih lanjut, indikator lain adalah harta bersama yang juga jelas merupakan langkah terobosan. Meski demikian, bukan berarti aturan normatif tersebut sudah ideal. Dari perspektif gender, tampak jelas bahwa berbagai aturan normatif tersebut masih cukup jauh dari kesetaraan gender substantif. Di antara kritik yang sering dilayangkan oleh para aktivis feminis Indonesia adalah pembagian peran yang masih kaku antara suami isteri dan juga poligami yang syarat-syaratnya masih bias gender, karena justru merugikan perempuan yang mandul misalnya. Bagaimanapun, berbagai aturan normatif lainnya seperti jaminan nafkah anak yang merupakan kewajiban ayah, juga adanya harta bersama tersebut bisa dikatakan sudah cukup mendorong proteksionisme atau perlindungan perempuan dan anak.

Poin selanjutnya adalah, meski secara normatif masih bisa dikatakan moderat, ranah praksis hukum keluarga di Indonesia masih menunjukkan ada banyak pekerjaan rumah bagi berbagai pihak. Realita menunjukkan bahwa semangat positif perlindungan perempuan dan anak (yang bahkan beberapa bisa dikatakan sudah berupa bentuk keadilan gender, yang diusung oleh hukum keluarga Indonesia tampak masih jauh api dari panggung di tengah ranah praksis.

Ada beberapa solusi yang ditawarkan oleh para narasumber. Perjanjian perkawinan merupakan salah satu tawaran solutif khususnya pada isu hak-kewajiban pasca cerai. Sayangnya, hal ini sering dilalaikan oleh para pasangan. Hakim Fanani menyayangkan hal tersebut dan menjelaskan sebagai berikut:<sup>130</sup>

“Ada perjanjian perkawinan yang sebenarnya sudah diatur dan dijamin perundangan kita, aturan hukum keluarga kita, tapi saya belum pernah menemukan masyarakat Indonesia terutama dalam pengalaman saya, saya kurang tau di tempat lain itu menggunakannya, padahal kalau ada perjanjian perkawinan itu lebih enak ya seperti apa”. Ketika kemudian penulis juga mengajak bicara tentang aspek nafkah pasca cerai khususnya adalah baik bagi isteri maupun anak, maka dalam hal ini beberapa hakim mengakui bahwa meski masih jauh dari ideal, sebenarnya sudah ada beberapa upaya perbaikan. Nafkah ‘*iddah* dan mutah juga nafkah *maḍiyah* saat ini telah harus sudah dibayarkan sebelum ikrar talak di PA. Hal ini diatur dalam SEMA dan dirumuskan dalam rangka menjamin terpenuhinya nafkah mantan isteri. Dijelaskan hakim Zainal Fanani sebagai berikut.<sup>131</sup>

Contoh dalam hal nafkah ‘*iddah* dan nafkah mutah, hal itu biasanya tidak harus bersamaan dengan putusya perceraian. Sekarang sudah harus dibayarkan sebelum atau bersamaan dengan ikrar talak di PA. Ini ada di SEMA, melihat adanya beberapa kasus di lapangan bahwa kalau tidak dibayarkan bersamaan ikrar talak, maka sering dilalaikan. Ini merupakan hasil rapat di kamar Pengadilan Agama di Mahkamah Agung; diatur kemudian diwajibkan sebelum ikrar talak sudah disepakati memang membayar kewajiban nafkah ‘*iddah* dan nafkah mutah sebesar sesuai yang sudah disepakati atau ditetapkan oleh hakim.

<sup>130</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

<sup>131</sup> Ibid.

Meski demikian, beberapa hakim mengakui bahwa nafkah anak memang jauh lebih kompleks. Karenanya, isu nafkah anak masih merupakan pekerjaan rumah. Dijelaskan oleh Widia sebagai berikut:<sup>132</sup>

Akan tetapi bicara tentang nafkah anak, itu kan memang sampai anak tersebut berumur 21 tahun sehingga tidak mungkin diberikan pada waktu sebelum ikrar talak. Hal ini sekali lagi ini ya, permasalahannya kadang ada misalnya contoh kasus di tempat saya itu terhambat dengan apa yang dijadikan barang sitaan atau jaminan sita. Karena begini, sebenarnya ketika nafkah anak itu tidak ditunaikan, itu bisa dituntut pada sidang eksekusi. Akan tetapi karena nafkah anak itu biasanya berapa, 1 juta atau 2 juta dalam waktu 1 bulan atau 2 bulan dilalaikan, tentu tidak sebanding dengan usaha biaya yang dikeluarkan. Maka dikumpulkan sampai 6 bulan atau 1 tahun. Akan tetapi sekali lagi, biasanya perempuan itu kesulitan atau tidak berhasil membuktikan atau memberi tahu kepada kami, kira-kira yang jadi jaminan sita apa, artinya bank apa, atau harta apa yang dimiliki mantan suami atau ayah anak tersebut yang nantinya bisa dilawan di eksekusi untuk menunaikan hutang yang tadi. Contoh mobil ternyata mobil ayahnya, rumah ternyata dia masih menumpang rumah ayahnya, hal tersebut tentu antara kemampuan atau kenyataan dengan idealisme atau kebutuhan si anak juga tidak sama atau berbeda dan itu yang menjadikan sulit memang faktor ekonomi seringkali juga menjadi faktor yang mempengaruhi.

Dari paparan di atas, tampak jelas bahwa iktikad baik dari para hakim dan juga para pemikir di ranah Mahkamah Agung jelas merupakan faktor krusial untuk bisa mendorong perbaikan perlindungan perempuan dan anak dalam ranah praksis. Sementara itu, faktor yang juga menjelaskan kenapa masih ada kesenjangan yang cukup tajam antara realita dan aturan normatif adalah karena adanya celah dalam aturan pendukung atau hukum prosedural yang akhirnya menghambat realisasi semangat perlindungan perempuan dan anak. Sebagai contoh adalah diharuskannya seorang perempuan untuk membuktikan aset yang

---

<sup>132</sup> Widia Ari Susanti, *Wawancara*, Surabaya, 14 Oktober 2019.

menjadi harta bersama, sementara dalam waktu bersamaan berbagai perangkat peraturan pendukungnya tidak ada atau bahkan cenderung mempersulit.

Berbicara tentang aspek lain yaitu faktor-faktor yang mendukung atau menghambat perlindungan perempuan dan anak, maka ada beberapa hal yang memang tampak dominan. Pendidikan dan wawasan para hakim jelas merupakan salah satu faktor paling menentukan. Hakim yang berwawasan luas dan terbuka dalam mendorong semangat perlindungan perempuan dan anak akan selalu mengupayakan semaksimal ia mampu dalam upaya memastikan hal itu terpenuhi. Penafsiran atas hukum yang ada, upaya ekstra untuk menembus kekacauan hukum prosedural dan juga upaya ekstra untuk menembus ranah lintas sektor adalah di antara beberapa contoh nyata pentingnya peranan hakim. Berkaitan dengan hal ini, sinergi lintas sektor itu sangat diperlukan dan di sini termasuk payung hukum yang bisa lebih kuat untuk memaksa atau merubah keadaan dalam ranah praksis di lapangan. Berbagai hal teknis ini, menurut para hakim seringkali yang justru dalam kenyataannya menghambat, atau sebaliknya bisa mendukung tercapainya perlindungan perempuan dan anak. Sebenarnya, Indonesia sudah melangkah cukup jauh, dalam hal ini dengan menerbitkan PERMA terbaru tentang perempuan berhadapan dengan hukum.<sup>133</sup> PERMA ini, diklaim beberapa narasumber sebagai indikator positif juga atas upaya perlindungan perempuan oleh negara. Akan tetapi, sebagaimana penulis juga tahu dari penelitian terdahulu, penerapan PERMA ini pun juga masih perlu penguatan dalam level

---

<sup>133</sup> Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2017 tentang pedoman mengadili perkara perempuan berhadapan dengan hukum, dalam [https://jdih.mahkamahagung.go.id/index.php?option=com\\_remository&Itemid=46&func=fileinfo&id=3994](https://jdih.mahkamahagung.go.id/index.php?option=com_remository&Itemid=46&func=fileinfo&id=3994), diakses pada 12 Januari 2021.

praktis, sehingga semangat baik yang diusung benar-benar tercapai dalam realita hukum keluarga Indonesia.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB III

### TURKI

#### A. Pendahuluan

Turki merupakan salah satu negara yang menjadi lokus dari penelitian ini. Pemilihan Turki adalah karena Turki bersama Tunisia, merupakan sangat sedikit negara (kalau tidak hanya kedua itu saja) dari dunia Islam yang sangat progresif dalam hukum keluarganya.<sup>1</sup> Salah satu indikatornya adalah pelarangan total poligami yang bahkan juga diancam dapat dikenai sanksi. Tentu menarik untuk melihat bagaimana sebenarnya hukum keluarga di Turki khususnya dalam pengaturan isu-isu penting sekaligus sarat isu jender dan anak, seperti poligami, kedudukan suami isteri, hak-kewajiban suami isteri pasca cerai, dan perlindungan anak, termasuk di sini isu anak luar kawin.

Turki merupakan negara republik yang berada di kawasan Peninsula Anatolia atau Asia Kecil. Secara geografis, Turki yang berada di Anatolia ini menandai konvergensi atau pertemuan dua benua yaitu Asia dan Eropa.<sup>2</sup> Meski bukan negara Islam, muslim merupakan mayoritas penduduknya. Ada sekitar 99,8% penduduk beragama Islam dengan sekitar tiga perempat dari mereka adalah sunni.<sup>3</sup> Minoritas dari mereka, yaitu sekitar 0,2% terdiri dari berbagai

---

<sup>1</sup> Progresif di sini adalah bahwa mereka (kedua negara tersebut) cukup berani melakukan deviasi dari *mainstream* hukum keluarga di berbagai negara muslim. Pelarangan total poligami adalah salah satu indikator terjelas.

<sup>2</sup> Diana Aschner, et al, "History & Culture of Turkey: From Anatolian Civilization to Modern Republic", Chatham University, *Global Focus Program*, 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 6.

kelompok Yahudi, Katolik, Roma, dan pengikut beberapa kelompok Ortodoks Timur.<sup>4</sup>

Turki memiliki sejarah panjang dan penting pada masa lampau sebagai kerajaan terakhir Islam, yaitu kerajaan Uthmani atau lebih dikenal sebagai *Ottoman Empire*. Karenanya, sejarah hukum dan peradilan Turki jelas sangat erat kaitannya dengan hukum Islam. Sistem peradilan dan sistem hukum Turki masa lampau didasarkan pada *shari'ah*. Berbagai peradilan juga dijalankan menggunakan *shari'ah*, khususnya adalah mazhab Hanafi. Berbagai perkara dan sidang-sidang di peradilan yang ada pada masa itu mengaplikasikan *shari'ah*, dalam hal ini fikih mazhab Hanafi. Pada perkembangannya, sejarah Turki pada era sekitar abad ke-19 mencatat sebuah langkah cukup besar, yaitu sistematisasi dan kodifikasi sistem peradilan dan sistem hukum dari kerajaan. Langkah ini diambil oleh pihak berkuasa kerajaan saat itu dengan beberapa alasan dan di antara yang paling berperan adalah tekanan dan keadaan yang berkembang di dunia pada masa itu.<sup>5</sup> Beberapa artikel lain seperti tulisan Ihsan Yilmaz<sup>6</sup> dan Feroze juga menunjukkan bahwa meski sebelumnya menjalankan *shari'ah* sepenuhnya, westernisasi tidaklah tiba-tiba terjadi di Turki setelah perubahannya menjadi negara republik. Reformasi hukum yang bersifat evolutif atau tidak

---

<sup>4</sup> HM. Atho' Muzdhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, 37.

<sup>5</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law, 1987), 266 Lihat juga Iren Cakirea, *Turkish Civil Code and CEDAW: Never Shall the Twain Meet?* Istanbul University: Project Number 24113, (2013). *Annales XLV*, N. 62, 145-192.

<sup>6</sup> Ihsan Yilmaz, "Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law", *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 1 (Winter, 2002), 113-131.

secara bertahap telah terjadi jauh sebelum formalisasi *Turkish Civil Code* pada tahun 1926. Feroze misalnya menjelaskan sebagai berikut:<sup>7</sup>

Sebelum diundangkannya Dekrit Kerajaan 1839 yang menandai dimulainya periode Reformasi Barat di Turki, supremasi hukum *shari'ah* dipertahankan bersama dengan pengadilan *shari'ah*.

Hukum Barat berikut ini kemudian diadaptasi oleh pemerintah kerajaan Ottoman antara tahun 1839 dan tahun 1881. Hukum Pidana tahun 1274 H diadaptasi dari hukum pidana Prancis tahun 1810. Hukum Komersial tahun 1850 adalah adaptasi dari Hukum Komersial Prancis tahun 1807. Undang-undang komersial prosedural yang diadaptasi pada tahun 1860 didasarkan pada peraturan komersial prosedural Prancis dan negara-negara Eropa lainnya. Hukum Kelautan 1864 diadaptasi dari hukum kelautan Italia, Belanda, Belgia, Spanyol dan Prusia. Hukum acara perdata diadaptasi pada tahun 1881 dari Hukum acara perdata Prancis tahun 1807.

Terkait dengan perkembangan ini, sejarah hukum Islam dunia juga mencatat bahwa salah satu hasil sumbangan Turki dalam perumusan dan kodifikasi hukum modern adalah sebuah *civil code* yang dikenal sebagai *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah*. *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah* merupakan *civil code* modern pertama yang pernah disahkan dan diberlakukan di dunia Islam. Produk ini sebenarnya bisa dikatakan sebagai bentuk awal modifikasi atau lebih tepatnya gabungan dari hukum Islam dan aturan dari sumber lain. Sebagian isi dari *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah* bersumber dari berbagai mazhab fikih, sementara sebagian yang lain berisi materi-materi dari sumber hukum lain. Akan tetapi, *Majallah al-Ahkam al-Adliyyah* tidak memuat penjelasan atau aturan terkait dengan hukum personal. Karenanya, hukum personal, termasuk dalam hal ini

<sup>7</sup> Muhammad Rashid Feroze, "Family Laws of the Turkish Republic", dalam <http://irigs.iiu.edu.pk:64447/gsd/collect/islamics/index/assoc/HASH9912.dir/v01i26.pdf>, diakses pada 3 Maret 2020.

adalah hukum keluarga, masih sepenuhnya tidak terkodifikasi dan tereformasi sampai setelah abad ke 20.<sup>8</sup>

Momentum pertama di mana hukum keluarga mulai diatur dan dimodifikasi oleh negara terjadi pada tahun 1915 dengan disahkannya peraturan *fasakh* atau *judicial divorce* dengan alasan penelantaran dan penyakit pada suami.<sup>9</sup> Dua tahun berikutnya, yaitu tahun 1917, sebuah perundangan matrimonial terkodifikasi berjudul *Qanun Qarari Huquqi al-‘Ailah al-Uthmaniyah* atau undang-undang keluarga Uthmani disahkan oleh pemerintah kerajaan. Berisi 156 artikel atau pasal, undang-undang ini hanya mengatur persoalan perkawinan dan perceraian dan tidak memiliki penjelasan tentang aturan warisan. Pengesahan ini tetap selayaknya dipandang sebagai tonggak yang menandai pencapaian signifikan dalam hal kodifikasi dan reformasi hukum personal di dunia muslim.<sup>10</sup> Lebih spesifik, Yilmaz menceritakan bahwa pada 25 Oktober 1917, hukum keluarga Uthmani disahkan. Hukum ini, menurut banyak analis, merefleksikan dan menggabungkan pandangan berbagai mazhab yang berbeda. Undang-undang ini tampak mencoba memberikan unsur-unsur formalitas dan intervensi negara dalam urusan pernikahan, yang sebelumnya sangat privat. Sebagai contoh, undang-undang ini mengatur bahwa talak *unilateral* (pernyataan perceraian) di hadapan dua saksi saja tidak cukup. Perceraian harus dilakukan di hadapan hakim.<sup>11</sup> Selain itu, setiap pernikahan

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid. Baca juga Ihsan Yilmaz, *Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish*, 117.

<sup>10</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, 264.

<sup>11</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law, Engagement, Marriage, Divorce and the Consequence of Divorce* (Istanbul: Ornikiheva, 2019), 118.

harus diatur (dicatat) secara hukum sesuai dengan prosedur negara. Lebih lanjut, usia minimal menikah, untuk pertama kalinya diatur dan ditetapkan.<sup>12</sup>

Meski banyak yang menganggap bahwa undang-undang ini sudah menawarkan beberapa tanda modernisasi hukum dan menawarkan beberapa perbedaan dan perubahan, undang-undang ini tetap tidak mendekonstruksi beberapa hal mendasar dalam hukum Islam. Sebagai contoh, poligami sebelum *Turkish Civil Code* 1926 masih diperbolehkan. Perubahan yang bisa dikatakan cukup radikal, menurut Yilmaz dan banyak ahli lainnya, tidaklah terjadi sampai pada 1926.<sup>13</sup>

Sejarah mencatat bahwa pada tahun 1923, sebuah komite reformasi hukum dibentuk untuk menyusun draf hukum sipil dan hukum personal yang komprehensif dengan menggunakan sumber-sumber hukum Islam. Akan tetapi, sebelum komite tersebut dapat menghasilkan draf, era kerajaan kemudian berakhir dan kerajaan pun kolaps. Turki kemudian mendeklarasikan dirinya sebagai negara republik pada 1923.<sup>14</sup> Pada era selanjutnya, yaitu di bawah kepemimpinan Mustafa Kemal Pasha, Turki benar-benar telah merombak wajahnya. Perombakan ini terutama adalah ditandai dengan sekularisasi. Sekularisasi di sini sederhananya adalah memisahkan antara agama dan ruang publik juga negara. Dalam penelitian ini sederhananya adalah pemisahan antara

---

<sup>12</sup> Ihsan Yilmaz, *Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law*, 117. Baca juga Esin Örüçü. *Recent Developments in Turkish Family Law*. Erasmus University Rotterdam and University of Glasgow: Recht van de Islam, 2004, 1-20. Esin Örüçü. "A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience", *Journal of Civil Law Studies*. Volume 6. Issue 2, (2013), 445-471.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Esin Örüçü, "A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience", 445.

agama dengan urusan negara.<sup>15</sup> Sekularisasi tersebut jelas sangat berpengaruh pada wajah Turki saat ini termasuk wajah hukumnya. Ada banyak cerita terkait masa perombakan atau sekularisasi besar-besaran ini berikut berbagai tulisan dan penelitian dengan berbagai sudut pandang. Akan tetapi, fokus dari tulisan ini adalah bagaimana sekularisasi tersebut berkaitan dan berdampak pada perumusan hukum keluarga dan juga pada kedudukan dan isu perempuan dan anak. Salah satu pengaruh nyata dan sangat signifikan dari sekularisasi tersebut adalah pilihan Turki untuk memodernisasi hukum, termasuk hukum keluarga sampai pada titik yang cukup drastis.<sup>16</sup> Yang dimaksud drastis di sini adalah bahwa perubahannya sangat besar terutama jika dibandingkan dengan hukum keluarga yang berlaku sebelum Republik Turki berdiri dan juga terutama jika dibandingkan dengan fikih klasik yang ada di dalam khazanah fikih Islam.

Sejarah mencatat bahwa westernisasi menjadi bagian dari sekularisasi di Turki. Salah satu langkah pertama di era Republik Turki adalah pengesahan hukum sipil dan hukum pidana baru. Dan, langkah yang diambil Turki dalam memperbarui hukumnya adalah dengan mengadopsi sumber hukum dari luar. Dua undang-undang baru ini mengadopsi *Swiss Civil Code* tahun 1912 dan *Italian Criminal Code* tahun 1889.<sup>17</sup> Lebih lanjut, Turki juga mengadopsi undang-undang perdagangan atau *commercial law* dari Jerman.<sup>18</sup> Meski demikian, adopsi yang dilakukan tersebut tidaklah sepenuhnya total tanpa reservasi. Berbagai

---

<sup>15</sup> Ibid. lihat juga M. Sya'roni Rofii, *Islam di Langit Turki* (Yogyakarta: Ircisod, 2019).

<sup>16</sup> Baca Ihsan Yılmaz, "Secular Law and The Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law". Baca juga Esin Örücü. "A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience".

<sup>17</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, 267. Baca juga Esin Örücü. "A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience".

<sup>18</sup> Esin Örücü. "A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience", 445.

literatur menunjukkan bahwa ada beberapa hal yang masih berbeda antara perundangan yang berlaku di Turki dengan perundangan asli, baik di Italia maupun Swiss. Perubahan ini tidak lain tentu demi menyesuaikan dengan keadaan sosial-budaya masyarakat Turki.<sup>19</sup>

Beberapa analisis berpendapat bahwa, ditinjau dari perspektif politik, adopsi perundangan dari luar menjadi hukum positif di Turki ini merefleksikan keputusan dari Mustafa Kemal yang merasa bahwa keragaman dan perbedaan dalam internal kalangan para pakar hukum agama atau fikih telah menjadi salah satu faktor terbesar penyebab kegagalan upaya komite penyusunan undang-undang yang berbasis *shari'ah*. Hukum sipil Turki atau selanjutnya kita sebut sebagai *Turkish Civil Code* ini cukup komprehensif dan meliputi hukum personal. Karenanya, undang-undang ini mengatur pernikahan, perceraian, dan persoalan keluarga lainnya. Undang-undang ini bahkan juga membahas peraturan tentang warisan, aspek yang sebelumnya tidak dicakup oleh berbagai perundangan sebelumnya. Adopsi ini, sebagaimana dipaparkan di atas, menjadi penanda besar dari sekularisasi di Turki. Lebih lanjut, hal yang harus digarisbawahi adalah bahwa langkah sekularisasi adalah pintu masuk ke arah modernisasi undang-undang perdata bagi Turki untuk masuk ke dalam era undang-undang modern.<sup>20</sup>

Modernisasi dengan cara sekularisasi di Turki tidak serta merta berjalan mulus. Ada banyak dinamika yang terjadi pada era-era selanjutnya yang pada

---

<sup>19</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, 267.

<sup>20</sup> Ibid., 267. Baca juga Esin Örücü, "A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience", 265.

akhirnya berujung pada beberapa kali amandemen terhadap hukum keluarga, di antaranya adalah pada tahun 1933, 1938, 1945, 1950, 1956, dan 1965. Mudah diduga, alasan dari terjadinya rangkaian amandemen tersebut adalah untuk mengadaptasikan undang-undang tersebut pada tradisi Islam masyarakat muslim Turki (patut dicatat bahwa mayoritas penduduk di Turki adalah Islam dan bahwa pada masa lampau Turki adalah sebuah kerajaan Uthmani). Terlepas dari rangkaian amandemen yang terjadi, *Turkish Civil Code* atau TCC tetap merupakan representasi deviasi signifikan dari hukum Islam yang telah ada selama ini.<sup>21</sup> Perspektif ini tentu cukup kuat dan bisa dipahami, karena pada akhirnya, kebanyakan negara muslim atau negara dengan penduduk muslim sebagai mayoritas seperti Indonesia dan negara Islam yaitu negara yang menjadikan Islam sebagai dasar negara seperti Malaysia dan Mesir, masih menempatkan fikih *munākahat* sebagai sumber utama dari hukum keluarga mereka.<sup>22</sup>

Dan, yang menarik dalam meneliti Turki adalah fakta bahwa meski TCC (*Turkish Civil Code*) tahun 1926 jelas dianggap progresif, ternyata masih terjadi dinamika keberlanjutan dan perubahan serta reformasi atau amandemen. Setelah penulis meneliti, memang ada beberapa hal pada undang-undang versi tahun 1926 yang masih belum mencerminkan kesetaraan total sebagaimana, diduga kuat, diinginkan oleh Attaturk. Salah satu contoh adalah pasal tentang kedudukan suami isteri dalam *Turkish Civil Code* sebelum amandemen atau reformasi (selanjutnya akan disebut sebagai *former Turkish Civil Code* (fTCC)).

---

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Contoh di Indonesia adalah KHI dan di Malaysia adalah AUKI WP 1984.

Sebelumnya, suami ditetapkan sebagai kepala keluarga dan karenanya ia juga menjadi pemimpin rumah tangga. Selain itu, isteri juga wajib mendapatkan izin dari suami jika dia berkeinginan bekerja. Kedua pasal ini kemudian diubah dalam versi perundangan yang terbaru yang dalam tulisan ini akan disebut sebagai *Turkish Civil Code* atau TCC.

Beberapa perubahan dirangkum apik oleh beberapa tulisan di antaranya oleh Cakirca, Yilmaz dan juga Asli Carkoglu dkk. Asli Carkoglu misalnya merangkum sebagai berikut:<sup>23</sup>

Dalam (Kitab Undang-Undang Hukum) KUH Perdata Baru, Pasal 41 konstitusi diubah untuk memasukkan pernyataan "berdasarkan atas prinsip kesetaraan antara pasangan", merekognisi sifat alamiah saling tergantung antar keluarga, sambil menulis ulang semua klausa di bawah Hukum Keluarga dalam bahasa yang lebih egaliter (misal. sementara versi yang lebih lama termasuk istilah-istilah seperti "isteri" dan "suami", versi yang diubah hanya merujuk pada "pasangan"). Pasal-pasal yang berkaitan dengan kepala rumah tangga, distribusi kekayaan selama pernikahan dan setelah perceraian juga berubah secara drastis. Suami tidak lagi ditempatkan secara *default* (otomatis) sebagai "kepala rumah tangga" seperti dalam undang-undang sipil sebelumnya. Pasangan dianggap sebagai mitra yang setara dan penunjukan kepala keluarga diserahkan kepada keputusan masing-masing keluarga. Pasangan diberi hak yang sama atas pengambilan keputusan keluarga dalam semua aspek termasuk hak properti yang sama untuk properti yang diperoleh selama pernikahan. Undang-undang yang baru juga memberikan wewenang yang setara kepada mitra perkawinan dalam masalah representasi hukum dan transaksi, pekerjaan, perjalanan, dan keputusan tempat tinggal.

---

<sup>23</sup> Asli Carkoglu; Nilufer Kafescioglu; Asli Akdas, Mitrani, "Review of Explicit Family Policies in Turkey from A Systemic Perspective". *J Child Fam Stud*, Springer Science+Business Media, LLC. (2012) 21:42–52. Perubahan-perubahan yang ada di dalam penjelasan di atas memang sangat penting untuk dielaborasi lebih lanjut. Di antara perubahan yang sangat krusial adalah penghapusan istilah isteri dan suami untuk kemudian diubah menjadi pasangan. Perubahan lain juga adalah dihapusnya otoritas dan kedudukan suami sebagai kepala rumah tangga menjadi pengaturan kedudukan yang setara antara kedua pasangan sebagai mitra kerja sama akan tetapi penulis membatasi penelitian ini hanya pada tiga isu yaitu poligami, hak kewajiban pasca cerai, dan anak luar kawin. Tema ini mungkin akan menjadi tema penelitian penulis selanjutnya.

Selain sejarah perkembangan hukum keluarganya, hal menarik lainnya dari Turki adalah dinamika yang terjadi di sana, terutama terkait dengan paradoks Turki sebagai negara dengan muslim sebagai mayoritas dan hukum sekuler yang berlaku. Banyak yang mempertanyakan, termasuk di sini penulis, apakah hukum keluarga yang berlaku benar-benar efektif dan otoritatif dalam kenyatannya. Ihsan Yilmaz dalam tulisan yang berjudul *Secular Law and the Emergence of Unofficial Islamic Law* menawarkan analisis menarik terkait hal ini.<sup>24</sup> Inti dari tulisannya adalah bahwa meski hukum negara jelas dan berlaku dalam ranah hukum keluarga, tidak bisa dipungkiri bahwa ada juga hukum lain yang berlaku dan juga otoritatif<sup>25</sup> di tengah realita dan itulah yang disebut dengan ‘*unofficial Islamic law*’ (hukum Islam tidak resmi). Fenomena ini biasanya disebut sebagai tren dualisme hukum atau juga pluralisme hukum. Hal ini tentu tak terelakkan mengingat Turki adalah salah satu negara muslim terbesar di dunia. Tidak hanya memiliki warga muslim sebagai mayoritas yaitu 99.8 persen, Turki juga memiliki sejarah panjang menjadi salah satu kerajaan Islam terbesar dan terakhir di dunia kekhilafahan Islam. Dinamika lainnya adalah dinamika politik internasional terutama mengingat bahwa Turki secara geografis berada di antara benua Asia dan Eropa. Negara indah yang menjadi destinasi wisata ini juga saat ini mengalami dinamika menarik pada era Erdogan ini.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Ihsan Yilmaz, “Secular law and the emergence of unofficial Turkish Islamic law”. *The Middle East Journal*, 56, 1; ProQuest, (Winter, 2002).

<sup>25</sup> Otoritatif di sini artinya hukum tersebut memiliki kekuatan memaksa secara adat. Hal ini biasa dikenal di dalam negara-negara yang mana selain hukum positif yang berlaku juga hidup hukum lain seperti hukum adat dan juga hukum agama.

<sup>26</sup> Baca buku M Sya’roni Rofi’i, *Islam di Langit Turki, Di Balik Pergumulan-Pergumulan Islam dan Politik yang Kita Lihat*, Yogyakarta, IrciSOD, 2019.

Bahkan, pada saat tulisan ini diselesaikan, dunia sedang dikejutkan dengan keputusan Turki mengubah Hagia Sophia kembali dijadikan masjid.<sup>27</sup>

Salah satu aspek penting yang juga selalu menjadi pembahasan di dunia internasional kaitannya dengan negara muslim (negara dengan penduduk muslim yang besar) dan negara Islam (negara yang menjadikan Islam sebagai dasar bernegara atau Islam sebagai agama resmi negara seperti Malaysia) adalah aspek gender dan Hak Asasi Manusia (HAM) (di sini termasuk isu perempuan dan anak). Hal ini karena sebagaimana dipaparkan pada bab pertama, Islam sering dianggap inkompatibel dengan berbagai asas-asas universal yang dianut dunia internasional.<sup>28</sup> Di sini, hukum keluarga merupakan ranah yang sarat akan isu-isu tersebut. Pertanyaannya di sini, di manakah posisi Turki? Apakah Turki mendorong perlindungan perempuan dan anak atau bahkan lebih jauh lagi sampai pada taraf mendorong keadilan kesetaraan gender? Bagaimana Turki menyikapi isu kontroversial dan sensitif seperti poligami dan kedudukan perempuan juga laki-laki dalam perkawinan? Bagaimana juga strategi Turki mengatur hak-kewajiban pasca cerai bagi laki-laki dan perempuan? Lebih lanjut, bagaimana Turki menyikapi kedudukan dan isu perlindungan anak termasuk salah satunya yang cukup kontroversial adalah anak luar kawin?

Berbagai pertanyaan itulah yang melatarbelakangi ketertarikan penulis untuk melihat bagaimana hukum keluarga di Turki, baik dari tataran normatif

<sup>27</sup> Ahmad Munji, “Perjuangan Erdogan Membebaskan Hagia Sophia”, dalam <https://www.timesindonesia.co.id/read/news/283281/perjuangan-erdogan-membebas-hagia-sophia>, diakses pada 13 Juli 2020.

<sup>28</sup> Baca tulisan-tulisan yang fokus pada isu ini seperti tulisan Abdillahi An-Naim dan Mashood Baderin. Khusus Turki baca juga Çakırca, Seda İrem. 2013. “Turkish Civil Code and CEDAW: Never Shall the Twain Meet?”. *Annales XLV*, Istanbul University: Project Number 24113, N. 62, 2013, 145-192.

maupun tataran realitanya. Karena banyaknya aspek dalam hukum keluarga, tulisan ini mengambil fokus pada isu monogami dan poligami, hak-kewajiban pasca putusnya perkawinan, dan isu lain yang juga penting dan menarik tetapi justru sangat kurang mendapat perhatian, yakni kedudukan dan persoalan anak luar kawin.<sup>29</sup>

## **B. Poligami, Hak-Kewajiban pasca Cerai dan Anak Luar Kawin dalam Hukum Keluarga**

Dalam subbab ini akan dipaparkan bagaimana hukum keluarga di Turki mengatur beberapa aspek, yaitu poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan juga anak luar kawin. Subbab ini akan fokus pada paparan aturan normatif. Sebagaimana dipaparkan di awal, hukum positif tentang hukum keluarga di Turki adalah *Turkish Civil Code* tahun 1926 yang diamandemen pada tahun 2001. Yang harus dipahami dari hukum keluarga Turki adalah bahwa ia merupakan bagian dari hukum sipil Turki atau biasa disebut dengan *Turkish civil code*. Hukum keluarga di Turki tidak berdiri sendiri sebagaimana hukum keluarga di negara-negara muslim lain seperti Indonesia dengan undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan atau KHI. Ini tidak berarti Turki kurang memberi perhatian kepada insitusi keluarga. Turki menempatkan keluarga sebagai pondasi dari masyarakat Turki dan ini disebutkan secara tegas di pasal 41 konstitusi Republik Turki, "keluarga adalah fondasi masyarakat Turki". Tidak hanya menjadi pondasi

---

<sup>29</sup> Alasan-alasan pemilihan tema ini menjadi fokus telah dijelaskan di bab pertama.

bagi masyarakat Turki, keluarga juga menjadi satu-satunya pondasi bagi seluruh masyarakat.<sup>30</sup>

Pasal 41 paragraf dua dari konstitusi Turki menegaskan kewajiban untuk menjaga bangunan tersebut, dimana kewajiban tersebut dibebankan kepada negara atau diamanahkan kepada negara. Dinyatakan sebagai berikut: “negara harus mengambil langkah-langkah yang diperkukan dan menegakkan organisasi yang harus ada untuk melindungi kesejahteraan keluarga terutama ibu dan anak, dan untuk menjamin atau memastikan instruksi dari perencanaan dan pelaksanaan keluarga”.

Hukum keluarga Turki merupakan bagian kedua dalam Turkish Civil Code (selanjutnya dibaca TCC) atau Kitab undang-undang hukum perdata (Türk Medeni Kanunu). Hukum keluarga ada di bagian kedua (berjudul aile hukuku) dimulai dengan divisi pertama yaitu hukum perkawinan atau *marital law*. Hukum perkawinan di sini meliputi perkawinan sebagai judul pertama, dan pertunangan sebagai bab pertama. Perceraian merupakan judul kedua dan dilanjutkan dengan pasal-pasal pengaturan umum tentang perkawinan sebagai bab ketiga dari hukum keluarga. Sementara itu, bab keempat selanjutnya mengatur tentang sistem pembagian harta perkawinan. Divisi kedua dari hukum keluarga adalah *kinship* atau kekerabatan yang mana judul pertamanya adalah penetapan hubungan nasab. Bab pertama dalam divisi ini adalah pasal-pasal umum yang dilanjutkan bab kedua yaitu status ayah dari seorang suami. Divisi ini diakhiri dengan bab keenam yang berisi tentang hak asuh anak dan bab ketujuh menjelaskan tentang

---

<sup>30</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law, Engagement, Marriage, Divorce and the Consequence*, 118.

property anak. Judul berikutnya adalah keluarga dengan bab pertama membahas tentang kewajiban *Alimony*. Bab lainnya berisi tentang properti keluarga. Bagian ketiga dari TCC adalah pengaturan perwalian yang pada intinya berisi bab-bab seperti bagan perwalian, kondisi dimana perwalian dibutuhkan dan lainnya.

Ada beberapa poin menarik dalam hukum keluarga di Turki, akan tetapi, fokus tulisan ini adalah pada pengaturan aspek-aspek poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin.

## 1. Poligami

Salah satu distingsi paling signifikan dari Turki dibandingkan negara muslim lain adalah pelarangan poligami. Turki, bersama Tunisia, dikategorikan oleh beberapa pakar dan oleh penulis sendiri sebagai negara yang memiliki hukum keluarga yang progresif. Di antara beberapa indikator yang paling berani adalah aturan yang melarang poligami secara total tanpa ada pengecualian. Pelarangan total ini bahkan disertai sanksi pidana dan atau perdata bagi yang melanggar. Larangan poligami di Turki serta ancaman mengenakan sanksi pada pelakunya diatur dalam *Turkish Code Civil* 1926 Pasal 93, 112, dan 114.<sup>31</sup>

Pelarangan poligami dan penegasan bahwa perkawinan poligami dibatalkan demi hukum dimuat dalam Pasal 93 dan Pasal 112 *Turkish Civil Code* tahun 1926 pada pasal-pasal berikut:<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Asli C, arkoglu ; Nilu" fer Kafesciog˘lu; Asli Akdas, Mitrani. "Review of Explicit Family Policies in Turkey from a Systemic Perspective". *J Child Fam Stud*, 21:43, (2012).

<sup>32</sup> Turkihs Civil Code 1926 (terjemahan), Article 93 dan Article 112. Lihat juga Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World* (Bombay: N. M, Tripathi PVT. LTD, 1972), 21. Dikutip dari Ibnu Radwan Siddi, *The Provisions of Polygamy in The Family Law of Islamic Countries (Saudi Arabia, Turkey, Tunisia, Malaysia and Indonesia)*, 18.

## Pasal 93

Siapun yang ingin menikah lagi wajib menyatakan bahwa pernikahan tersebut tidak sah dengan kematian atau perceraian atau dengan pembatalah perkawinan.

## Pasal 112

Pernikahan batal demi hukum dalam kasus sebagai berikut:

- (1) Suami dari satu isteri menikah pada saat pelaksanaan perkawinan.
- (2) Seorang suami dan isteri dari satu penyakit mental pada saat pelaksanaan perkawinan atau menyebabkan hasil permanen.
- (3) Antara suami dan isteri ada hubungan darah atau kekerabatan.

Selain *Turkish Civil Code* 1926, pelarangan poligami (secara mutlak) diperjelaskan lagi dalam amandemen Undang-Undang Sipil tahun 2001, yang menyatakan bahwa: “Seseorang tidak dapat menikah lagi kecuali dia (suami) dapat membuktikan di depan pengadilan bahwa perkawinan sebelumnya telah bubar (tidak berlaku) karena perceraian atau kematian”.<sup>33</sup>

Penulis ingin menggarisbawahi bahwa mencari kata kunci poligami dalam *civil code* Turki jelas sia-sia karena istilah tersebut tidak ditemukan. Pelarangan poligami masuk ke dalam bab penghalang perkawinan. Pada Pasal 130 dijelaskan bahwa siapapun yang ingin menikah kembali, harus dapat membuktikan bahwa pernikahan sebelumnya telah berakhir. Berikut adalah pasal-pasal terkait penghalang perkawinan dalam hukum keluarga Turki:<sup>34</sup>

*B. Evlenme engelleri*  
*I. Hisimlik*

<sup>33</sup> Tugrul Ansay, “Chapter 6 Family Law, di Tugrul Ansay dan Don Wallace, Introduction to International Law, Kluwer. Law International B.V.”, dalam [<sup>34</sup> Turkish Civil Code, pasal. 129.](https://books.google.co.id/books?id=AwqKVearj6MC&pg=PA122&lpg=PA122&dq=art+in+turkish+civil+code+a+person+can+not+remarry&source=bl&ots=859RcIFexD&sig=ACfU3U2oNfZ Z2Gsf844Ny363pfifo1Z0Hg&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjpx4rons3qAhV-IEsFHVHUADAQ6AEwAXoECAoQAQv=onpage&q=art%20in%20turkish%20civil%20code%20a%20person%20can%20not%20remarry&f=false, 122, diakses pada 01 Juli 2020.</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

*Madde 129- Aşağıdaki kimseler arasında evlenme yasaktır:*

1. *Üstsoy ile altsoy arasında; kardeşler arasında; amca, dayı, hala ve teyze ile yeğenleri arasında,*
2. *Kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile, eşlerden biri ile diğerinin üstsoyu veya altsoyu arasında,*
3. *Evlât edinen ile evlâtlığın veya bunlardan biri ile diğerinin altsoyu ve eşi arasında.*

*II. Önceki evlilik*

*1. Sona erdiğinin ispatı*

*a. Genel olarak*

*Madde 130- Yeniden evlenmek isteyen kimse, önceki evliliğinin sona ermiş olduğunu ispat etmek zorundadır.*

*b. Gaiplik durumunda*

*Madde 131- Gaipliğine karar verilen kişinin eşi, mahkemece evliliğin feshine karar verilmedikçe yeniden evlenemez. Kaybolanın eşi evliliğin feshini, gaiplik başvurusuyla birlikte veya ayrıca açacağı bir dava ile isteyebilir.*

*Ayrı bir dava ile evliliğin feshi, davacının yerleşim yeri mahkemesinden istenir.*

**B. Penghalang untuk menikah**

**I. Hubungan**

Pasal 129- Pernikahan dilarang di antara orang-orang berikut:

Pasal 129- Berikut ini adalah orang-orang yang tidak diperbolehkan untuk menikah:

1. usul dengan *furu'*, antar saudara, keponakan dengan paman dari ayah, paman dari ibu, bibi dari ayah, bibi dari ibu.
2. Pernikahan dengan salah satu usul atau *furu'* yang dihasilkan dari pernikahan, walaupun pernikahan itu sudah selesai (cerai).
3. Antara pengadopsi dan yang diadopsi atau salah satu pasangan dari mereka (yang diadopsi) dan garis keturunannya.

**II Pernikahan sebelumnya**

**1. Bukti bahwa itu telah berakhir**

**a. Secara Umum**

Pasal 130- bagi siapa saja yang menghendaki untuk menikah kedua kali, harus menunjukkan bukti bahwa pernikahan sebelumnya telah selesai (cerai)

**b. Dalam hal *gharib* (orang hilang tidak ada kabarnya dalam waktu lama jika diajukan ke pengadilan Turki akan mendapat status *gharib*)**

Pasal 131- pasangan dari orang yang mendapat status *gharib*, tidak dapat menikah lagi sebelum pengadilan memutuskan perceraian. Orang yang pasangannya hilang dapat meminta pemutusan hubungan pernikahannya dengan mengajukan status *gharib* (suaminya) bersama dengan pengajuan

perceraian, atau hanya dengan mengajukan perceraian ke pengadilan terdekat.

Jadi, pasal-pasal di atas menjelaskan tentang penghalang perkawinan atau hal-hal yang dapat menjadikan sebuah perkawinan itu harus dihalangi secara legal formal. Pasal 130 dan Pasal 131 jelas menunjukkan dan menegaskan bahwa perkawinan seseorang atau status dirinya menikah menjadi penghalang bagi dirinya untuk dapat memasuki perkawinan lain (Pasal 130- Siapa pun yang ingin menikah kembali harus membuktikan bahwa pernikahan mereka sebelumnya telah berakhir). Bahkan juga dijelaskan dalam Pasal 131, beberapa mekanisme yang bisa diambil oleh seseorang yang terhambat menikah lagi karena ketidakjelasan status perkawinan yang terdahulu, seperti karena pasangan hilang dan tidak diketahui; mekanisme ini adalah melalui putusan pengadilan.

Penegasan bahwa poligami dilarang juga ditemukan dalam bagian syarat-syarat keabsahan perkawinan di Turki. Sebagaimana dijelaskan dengan cukup jelas oleh beberapa penulis seperti Tugrul Ansay dan Rashid Feroze, ada beberapa hal yang akan diperiksa untuk memastikan sebuah perkawinan memang absah secara hukum. Hal-hal tersebut adalah kapasitas, status *single* seseorang dan hal-hal lainnya sebagaimana dikutip dari Tugrul Ansay sebagai berikut:<sup>35</sup>

Untuk pernikahan yang sah, syarat tertentu harus dipenuhi dan hal itu termasuk tidak dalam keadaan sudah menikah:

(3) pernikahan yang sudah ada: monogami adalah salah satu prinsip penting dari hukum keluarga Turki. Pernikahan kedua tidak bisa dilakukan kecuali yang pertama diakhiri.

---

<sup>35</sup> Tugrul Ansay, *Chapter 6 Family Law*, di Tugrul Ansay dan Don Wallace, *Introduction to International Law*, 122-123.

Dari paparan di atas, jelas bahwa monogami merupakan ‘satu dari prinsip esensial dalam hukum keluarga Turki’. Dijelaskan lebih lanjut juga oleh Tugrul Ansay bahwa ‘perkawinan kedua tidak bisa dimasuki (diadakan) kecuali perkawinan sebelumnya telah diterminasi. Di sini, Tugrul kemudian juga menjelaskan bahwa putusnya perkawinan ini bisa dikarenakan kematian, perceraian dan batalnya perkawinan oleh pengadilan.<sup>36</sup>

Poligami merupakan salah satu isu yang tidak pernah mati sejak dulu sampai saat ini. Poligami dipandang banyak aktivis sebagai bentuk kekerasan terhadap perempuan. Penulis tidak ingin menulis terlalu banyak mengenai poligami dari perspektif fikih maupun dari perspektif filosofi jender, penulis hanya ingin menunjukkan bahwa Turki telah berani mengambil langkah cukup drastis dengan melarang total poligami. Biasanya langkah yang diambil oleh berbagai negara muslim termasuk di antaranya adalah Indonesia, Malaysia dan Mesir adalah langkah tengah atau *win-win solution* dari pro-kontra terhadap isu ini. *Win-win solution* atau jalan tengah ini adalah dengan meminimalisir atau memperketat kejadian poligami dengan cara menetapkan berbagai syarat yang kadangkala tidak ada rujukan di dalam fikih klasik. Strategi lainnya adalah dengan cara menempatkan negara sebagai pihak otoritatif dalam menentukan boleh atau tidaknya seseorang melakukan poligami.<sup>37</sup> Di Turki, sebagaimana ditetapkan oleh *Turkish Civil Code* tahun 1926, perkawinan yang diakui hanya

---

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Lihat berbagai undang-undang keluarga di berbagai negara muslim seperti KHI dan juga AUKI WP 1984 sebagai contoh.

perkawinan dalam bentuk monogami. Bentuk perkawinan lain, yaitu bigami maupun poligami dilarang dan juga dapat dikenai sanksi pidana.<sup>38</sup>

Menurut sejarah pembaruan hukum keluarga, Turki merupakan negara muslim pertama yang melarang poligami secara mutlak melalui *Turkish Civil Code* tahun 1926.<sup>39</sup> Lebih lanjut, pelarangan poligami ini juga sering disebut dalam berbagai artikel untuk menegaskan atau menjadi indikator dari besarnya perubahan yang diberlakukan Turki dalam TCC 1926-nya.

Sebagai contoh, Asli C, arkoglu at. al menjelaskan sebagai berikut: “(KUH Perdata pertama Republik Turki mulai berlaku pada tahun 1926. Dengan KUH Perdata ini, hukum poligami Islam yang telah berusia berabad-abad serta hak perceraian sepihak dari suami dihapuskan, membuat pernikahan menjadi monogami, lebih egaliter dan lebih bersifat kontraktual sebagai penyatuan dua warga sipil”.<sup>40</sup>

Jadi, mengacu pada *Turkish Civil Code*, seseorang tidak boleh menikah lagi jika ia tidak bisa membuktikan bahwa pernikahan yang pertama telah bubar, entah itu karena kematian, perceraian atau pernyataan pembatalan. Jika akhirnya sebuah pernikahan telah terjadi juga (baca: dalam keadaan di mana sebenarnya

<sup>38</sup> Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World* (Bombay: N. M, Tripati PVT. LTD, 1972), 21. Lihat juga Ibnu Radwan Siddi, “The Provisions of Polygamy in The Family Law of Islamic Countries (Saudi Arabia, Turkey, Tunisia, Malaysia and Indonesia)”. *Jurnal.uinsu.ac.id*, 18.

<sup>39</sup> Edi Darmawijaya, *Poligami dalam Hukum Islam dan Hukum Positif (Tinjauan Hukum Keluarga Turki, Tunisia dan Indonesia)*, International of Child and Gender Studies. Vol. 1, No. 1, Maret 2015, 27. Mengutip dari Tahir Mahmood, *Personal law in Islamic Countries*, 273. Lihat juga Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berprespektif Kesetaraan dan Keadilan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 137. Lihat juga M. Muhibbuthabry, “Poligami dan Sanksinya Menurut Perundang-undangan Negara-negara Modern”, *Ahkam*, Vol. XVI, No. 1, (Januari, 2016).

<sup>40</sup> Asli C, arkoglu; Nilu fer Kafescioglu; Asli Akdas, Mitrani. “Review of Explicit Family Policies in Turkey from a Systemic Perspective”. *J Child Fam Stud*, Springer Science+Business Media, LLC, 2, (2012), 43.

pernikahan sebelumnya belum bubar atau putus), maka pernikahan yang kedua tersebut dinyatakan tidak sah oleh pengadilan. Dasar yang digunakan dalam menganulir pernikahan tersebut adalah karena pihak yang menikah dalam pernikahan tersebut masih terikat perkawinan dengan orang lain saat melangsungkan pernikahan.<sup>41</sup>

Larangan ini diberlakukan sejak Turki memberlakukan *Turkish Civil Code* pada 1926. Sebelumnya, poligami diperbolehkan oleh hukum keluarga Turki. Undang-undang keluarga Uthmani (*The Ottoman Law of Family Rights*) tahun 1917 Pasal 74 menyatakan bahwa:<sup>42</sup> “Seorang yang mempunyai isteri lebih dari seorang (poligami) harus berlaku adil dan melayani isteri-isterinya dengan adil pula”. Namun, setelah disahkannya *Turkish Civil Code* pada tahun 1926, poligami tidak lagi diperbolehkan.

Penjelasan paling mudah tentang faktor di balik pelarangan terhadap poligami di Turki bisa jadi berkaitan dengan banyak hal, tetapi salah satu teori terkuat adalah fakta bahwa Turki mengadopsi *Swiss Civil Code* sebagai salah satu upaya modernisasi.<sup>43</sup> Salah satu prinsip utama dalam berbagai hukum di negara-negara sekuler, biasanya di negara-negara Barat, adalah prinsip kesetaraan dan non-diskriminatori. Poligami, dalam hal ini dianggap bertentangan dengan prinsip kesetaraan dan juga non-diskriminatori.<sup>44</sup> Memang harus diakui bahwa modernisasi dalam hukum Turki tidaklah berangkat dari ruang kosong. Feroze telah menceritakan bahwa modernisasi hukum termasuk hukum keluarga sudah

---

<sup>41</sup> Turkey and Cyprus, *Family Law of The Turk Community: Chapter 1*, 21.

<sup>42</sup> Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara*, 118.

<sup>43</sup> Esin Örücü. “A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience”, 446.

<sup>44</sup> Ismail Eris, *Wawancara*, Marmara University. 28 November 2017.

terjadi lama sejak masa kerajaan usmani. Majalla bahkan diakui sebagai titik modernisasi huku islam pertama dalam sejarah.

Jadi, simpulan sementara dari kedudukan hukum keluarga Turki terhadap poligami adalah bahwa TCC telah melarang seseorang menikah dengan lebih dari satu orang pada saat bersamaan, yang mana hal ini berarti poligami dan juga poliandri. Larangan ini bersifat tegas dan total. Yang dimaksud dengan tegas dan total adalah tidak ada perkecualian dengan alasan apapun. Lebih jauh dari hanya menegaskan larangan, hukum keluarga Turki juga mengenakan sanksi pidana dan atau perdata bagi mereka yang melanggar larangan ini.

Hal ini ditegaskan dalam hukum pidana Turki atau *Turkish Penal Code*. Pada Pasal 230, bab 8 tentang berbagai tindak pidana melawan hukum keluarga diatur dengan cukup detil dan tegas sebagai berikut:<sup>45</sup>

- 1) Setiap orang yang, walaupun sudah menikah, menikahi orang lain, dengan menyelesaikan prosedur resmi, akan dijatuhi hukuman penjara selama enam bulan hingga dua tahun.
- 2) Setiap orang yang, meskipun belum menikah, menikahi orang lain, dengan menyelesaikan prosedur resmi, mengetahui dia sudah menikah dengan orang lain, akan dihukum sesuai dengan paragraf yang disebutkan di atas.
- 3) Setiap orang yang menikahi orang lain, dengan menyelesaikan prosedur resmi, sementara menyembunyikan identitas aslinya akan dijatuhi hukuman penjara selama tiga bulan hingga satu tahun.
- 4) Jangka waktu pembatasan sehubungan dengan pelanggaran yang ditentukan dalam paragraf yang disebutkan di atas akan mulai berlaku pada tanggal di mana keputusan tentang pembatalan pernikahan menjadi final.

---

<sup>45</sup> *Penal Code of Turkey Engl. Only*, Strasbourg: European Commission for Democracy Through Law (Venice Commission) published on 15 February 2016, dalam [https://www.legislationline.org/download/id/6453/file/Turkey\\_CC\\_2004\\_am2016\\_en.pdf](https://www.legislationline.org/download/id/6453/file/Turkey_CC_2004_am2016_en.pdf), diakses pada 01 Juni 2020.

Dari dua poin di awal pasal, yaitu poin ayat 1 dan 2 dapat disimpulkan bahwa ancaman sanksi ini tidak hanya diberikan pada pihak laki-laki saja. Ayat 1 menegaskan ancaman sanksi memang diberikan pada pihak laki-laki yang menikah sementara ia sudah terikat pernikahan dengan orang lain. Menariknya, dari ayat 2 kita tahu bahwa ancaman sanksi ini diberikan kepada kedua belah pihak yang menikah meski yang berpoligami, diasumsikan tentunya, adalah pihak laki-laki. Perempuan yang menikah dengan laki-laki tersebut, dengan kondisi ia tahu keadaan si laki-laki tersebut, ditegaskan oleh ayat 2 Pasal 230 juga akan dikenai sanksi.

Tidak hanya para pelaku perkawinan poligami saja yang bisa dikenai sanksi. Para imam (pimpinan agama) yang menyelenggarakan atau memfasilitasi terjadinya pernikahan juga dikenai ancaman sanksi. Hal ini ditegaskan pada ayat berikutnya sebagai berikut:<sup>46</sup>

5) Orang yang mengadakan upacara pernikahan agama tanpa pernikahan resmi akan dihukum hukuman penjara untuk jangka waktu dua hingga enam bulan. Namun, jika terjadi perkawinan resmi, kasus pidana harus tetap atau hukuman, dan semua konsekuensinya, harus dikesampingkan.

6) Setiap orang yang menyelenggarakan upacara pernikahan agama tanpa mengamati dokumen yang memverifikasi pernikahan resmi telah disimpulkan sesuai dengan hukum, akan dijatuhi hukuman penjara selama dua hingga enam bulan.

Mengingat bahwa pelarangan poligami dikenai sanksi yang ditegaskan secara legal formal dalam hukum pidana Turki, pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana realitanya dalam masyarakat Turki. Bagaimana dinamika dalam sikap masyarakat Turki, yang mayoritasnya adalah muslim dan bahkan pernah menjadi kerajaan Uthmani terhadap pelarangan tersebut. Apakah mereka menerima

---

<sup>46</sup> Ibid.

larangan yang secara kasat mata jelas berbeda dengan preskripsi hukum Islam (baca fikih) atau sebaliknya mereka menentangnya. Begitupun dengan sanksi yang telah dijelaskan di atas, tentu menarik untuk mengetahui apakah hal tersebut juga diberlakukan dalam realita. Jawaban dari pertanyaan dinamika dan realita terkait pelaksanaan hukum keluarga Turki khususnya dalam poligami akan dibahas pada subbab dinamika selanjutnya.

## 2. Hak-Kewajiban pasca Cerai

Aspek kedua dari penelitian ini adalah isu hak-kewajiban pasca cerai. Subbab ini akan membahas bagaimana hukum keluarga Turki mengatur hak-kewajiban pasca cerai di Turki, baik menyangkut harta maupun hak asuh anak. Sebelum berbicara tentang hak-kewajiban pasca cerai, adalah penting untuk menggarisbawahi bahwa perundangan sipil Turki atau *Turkish Civil Code* mengenal beberapa jenis atau cara putusnya perkawinan. Putusnya perkawinan atau *termination of marriage* bisa terjadi karena kematian, persumsi atau dugaan kematian, hilangnya pasangan, dan pembatalan baik pembatal yang bersifat absolut maupun yang bersifat relatif. Jika kedua pasangan masih hidup dan tidak hilang atau dalam istilah fikih biasanya dikenal dengan istilah *mafqud*, perkawinan juga bisa diakhiri dengan mekanisme perceraian. Hukum keluarga Turki juga mensyaratkan sebuah perceraian untuk dapat dianggap sah dan memiliki kekuatan hukum yaitu dengan penetapan oleh pengadilan. Pasal 170 TCC menegaskan bahwa hakimlah yang menetapkan jatuh atau berlakunya

sebuah perceraian; dari sini, perceraian di bawah tangan jelas tidak memiliki kekuatan hukum dalam hukum keluarga Turki.

Saglam misalnya menjelaskan bahwa:<sup>47</sup> perceraian adalah cara untuk mengakhiri sebuah perkawinan melalui penetapan seorang hakim. Kenapa istilah yang digunakan adalah mengakhiri hubungan perkawinan yang sah adalah karena sebuah perkawinan dalam hukum keluarga Turki bisa putus dengan adanya pembatalan. Pembatalan ini tentunya berarti bahwa perkawinan sebelumnya adalah tidak sah; salah satu contoh yang relevan adalah perkawinan poligami yang tidak diakui dalam hukum keluarga Turki dan karenanya bersifat *void* atau batal. Jadi, putusnya perkawinan bisa karena kematian, dugaan kematian, hilangnya seseorang, pembatalan absolut dan pembatalan relatif. Cara umum memutuskan perkawinan ketika kedua pasangan masih hidup adalah perceraian.<sup>48</sup>

Pada dasarnya, perceraian tetap dihindari dalam hukum keluarga Turki. Menurut beberapa narasumber, seperti Bilal dan Saglan, itulah sebabnya juga pengajuan permohonan perceraian ke pengadilan menurut hukum keluarga Turki mengharuskan seseorang menyertakan alasan-alasan. Tidak hanya itu, hukum keluarga Turki (*Turkish Civil Code/TCC*) juga mengintervensi sampai ke level penentuan alasan-alasan apa saja yang bisa digunakan sebagai *grounds for divorce* atau alasan perceraian.<sup>49</sup> Alasan-alasan tersebut secara spesifik dijelaskan dalam Pasal 161-166 *Turkish Civil Code* No. 4721. Di antara beberapa alasan untuk perceraian adalah alasan yang bersifat khusus, seperti *adultery*

---

<sup>47</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 118.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ipek Saglam dan Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 26 Februari 2020.

(perselingkuhan perzinahan: TCC Pasal 161), *attempt on life, grave assault and insults* (upaya pembunuhan, penganiayaan dan pelecehan: TCC Pasal 162), *committing a humiliating crime and leading to a dishonorable life* (melakukan tindak kejahatan yang merupakan aib atau menghinakan dan mendorong ke arah kehidupan yang tidak terhormat: TCC Pasal 163), *desertion* (penelantaran dengan meninggalkan rumah tinggal selama 6 bulan: TCC Pasal 164) and *insanity* (ketidakwarasan: TCC Pasal 165).<sup>50</sup> Dalam penjelasan lain oleh salah satu firma hukum Turki, ditegaskan bahwa alasan-alasan untuk perceraian adalah *adultery* (perselingkuhan atau perzinahan), *cruelty* (kekejaman), *desertion*, *criminal conviction* (pidana), dan *addiction* (ketergantungan terhadap narkoba atau sejenisnya) serta alasan lainnya sesuai yang telah ditentukan.<sup>51</sup> Yang menarik, hukum keluarga Turki juga mengenal alasan yang disebut sebagai alasan yang bersifat umum atau *a general ground* dan itu adalah *incompatibility* (ketidakcocokan). Hal ini ditegaskan dalam TCC Pasal 166. Yang menarik juga, berdasarkan beberapa putusan pengadilan yang lalu, pasangan juga bisa menggunakan alasan ketidakcocokan ini meskipun alasan-alasan lain yang bersifat khusus tadi juga eksis.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 118.

<sup>51</sup> Selain Ipek Saglam, Lihat juga Mert Yalçın, Yalçın & Toygar & Tüfekçi Law Office, *Family Law in Turki: Overview*. dalam

[https://content.next.westlaw.com/Document/I8b0e5db9102b11e598db8b09b4f043e0/View/FullText.html?contextData=\(sc.Default\)&transitionType=Default&firstPage=true&bhcp=1](https://content.next.westlaw.com/Document/I8b0e5db9102b11e598db8b09b4f043e0/View/FullText.html?contextData=(sc.Default)&transitionType=Default&firstPage=true&bhcp=1)

[https://uk.practicallaw.thomsonreuters.com/6-616-](https://uk.practicallaw.thomsonreuters.com/6-616-4228?transitionType=Default&contextData=(sc.Default)&firstPage=true&bhcp=1)

4228?transitionType=Default&contextData=(sc.Default)&firstPage=true&bhcp=1&co\_anchor\_a696606. Thomson Reuters practical Law, diakses pada 10 September 2019.

<sup>52</sup> Yargıtay 2. HD 16.09.2014, E.2014/1592, K.2014/17457 (Kazancı)), dikutip oleh Saglam, *Family Law in Turkey*, 119.

Perceraian memiliki akibat hukum, dalam hal ini termasuk hak-kewajiban pasca cerai. Saglam menjelaskan bahwa keputusan perceraian memiliki karakter proaktif. Hal ini berarti bahwa dengan keputusan perceraian, tidak hanya sebuah hubungan perkawinan itu berakhir, tetapi juga ada beberapa konsekuensi hukum yang lahir atau muncul. Beberapa konsekuensi tersebut bisa muncul sebagai *ibso eure* alias berlaku otomatis tanpa harus disebutkan atau ditetapkan di dalam keputusan akhir. Selain itu, ada juga akibat hukum yang berlaku hanya ketika ada dasarnya, atau dalam bahasa lain ketika diatur dalam keputusan perceraian. Keabsahan dari beberapa akibat hukum pasca cerai ini juga bergantung pada beberapa syarat. Selain itu, beberapa dari akibat hukum tersebut diatur secara *ex officio* oleh hakim. Hal ini berarti bahwa hal-hal tersebut akan ditetapkan oleh hakim walaupun tidak ada salah seorangpun dari mantan pasangan menuntut isu-isu terkait hal tersebut. Sementara itu, ada juga beberapa akibat hukum yang lainnya diatur atau ditetapkan oleh hakim berdasarkan ada atau tidaknya permintaan.<sup>53</sup>

Konsekuensi atau akibat hukum cerai secara sederhana menurut Saglam dapat diklasifikasikan berdasarkan beberapa macam, yaitu:

- a. Status personal dari mantan pasangan
- b. Konsekuensi atau akibat hukum terkait anak-anak
- c. Konsekuensi atau akibat hukum terkait keuangan.

Akibat hukum pertama yang langsung berlaku secara otomatis pasca putusannya perkawinan adalah perubahan status individu. Sederhananya, yang

---

<sup>53</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 176.

dimaksud dengan akibat hukum terkait status personal pasca cerai adalah berubahnya status individu pasca putusnya perkawinan menjadi status ‘tidak menikah’. Konsekuensinya, mereka memiliki kebolehan atau kemungkinan untuk menikah lagi setelah finalisasi hukum perceraian. Hal ini tertera dalam Pasal 185 paragraf 1 TCC (*Turkish Civil Code*).

Sementara itu, ada isu lain yang juga cukup menarik terkait kebolehan menikah ini. Penelitian ini menunjukkan bahwa Turki, baik dari telaah dokumentasi dan juga wawancara, ternyata juga memiliki masa tunggu. Peraturan terkait masa tunggu ini diatur dalam Pasal 132 paragraf 1 dan 2 TCC yang menegaskan bahwa ketika sebuah perkawinan telah dibubarkan dalam bentuk putusan perceraian, ada masa tunggu bagi seorang perempuan selama 300 hari yang harus dihitung sejak putusnya perkawinan tersebut. Setelah masa tunggu itu berakhir, maka barulah perempuan itu bisa menikah lagi. Hal ini juga dijelaskan pada subbab poligami karena juga termasuk dalam penghalang perkawinan. Peraturan ini tentu cukup unik jika mengingat bahwa *Turkish Civil Code* mengikuti *Swiss Civil Code*, yang berarti juga tidak ada aturan-aturan yang biasanya ditemukan dalam aturan hukum keluarga di dunia Islam lain, seperti masa ‘*iddah*’. Beberapa narasumber juga menyebutkan bahwa masa tunggu ini sebagai indikator adanya kemiripan hukum keluarga Turki dengan beberapa peraturan dalam Islam, yaitu masa ‘*iddah*’. Salah satu narasumber tersebut misalnya Amir dari Isam. Ia menegaskan sebagai berikut:<sup>54</sup> (Ya kalau dibilang hukum keluarga Turki benar-benar berbeda dan sekuler sama sekali tidak seperti

---

<sup>54</sup> Omer Aslan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 27 Februari 2020.

hukum Islam, ya tidak sepenuhnya benar. Buktinya ada juga keharusan perempuan untuk menunggu selama kurun waktu tertentu (setelah ia bercerai) untuk dapat menikah lagi. Kan kita tahu ada juga hal seperti ini dalam Islam (masa *'iddah*). Akan tetapi, ternyata yang terjadi bukan adopsi fikih masa *'iddah* ke dalam TCC. Alih-alih, pengaturan ini memang ada juga di *Swiss Civil Code*. Sepertinya, hal ini merupakan hasil pemikiran para perumus hukum pada masa lampau yang menyesuaikan dengan konteks pada zaman lampau, dimana tanpa ada teknologi memadai, kehamilan tidak bisa langsung diketahui. Masa tunggu yang diatur dalam *Swiss Civil Code* ini sebenarnya ditujukan untuk menjaga menjaga kejelasan garis keturunan. Hal ini karena pada masa lampau belum ada teknologi kesehatan yang bisa memastikan kekosongan rahim. Oleh karena itu masa tunggu ini diatur demi menghindarkan kerancuan garis keturunan dari seorang perempuan yang menikah lagi secara langsung.

Hal ini terbukti dengan adanya pengaturan pada Pasal 132 bahwa masa tunggu tersebut akan berhenti dengan sendirinya jika seorang perempuan melahirkan. Hal ini berarti, seorang perempuan tidak perlu menunggu 300 hari untuk dapat menikah kembali jika ia, sebelum 300 hari, ternyata melahirkan. Kasus seperti ini tentu dimungkinkan karena 300 hari adalah sama dengan sekitar 10 bulan. Dan, bisa jadi seorang perempuan sudah hamil beberapa bulan ketika bercerai dan akhirnya melahirkan dalam masa tunggu tersebut. Konsekuensinya, kewajiban masa tunggunya selama 300 hari pun gugur dengan sendirinya. Bahkan, pada pasal yang sama pada paragraf selanjutnya yakni paragraf 3 disebutkan juga bahwa pengadilan dapat memberhentikan masa tunggu tersebut

dengan beberapa syarat di antaranya keyakinan dan bukti bahwa perempuan tersebut tidak hamil dari perkawinan yang sebelumnya dan juga tidak adanya keinginan bersama antara kedua pasangan atau mantan pasangan untuk menikah kembali.<sup>55</sup> Lebih unik lagi, dinyatakan juga bahwa kalau perempuan tersebut telah menikah kembali tanpa mematuhi peraturan masa tunggu, maka perkawinan tersebut masih bisa dianggap sah.<sup>56</sup> Pada paragraf kedua diatur masa tunggu bagi perempuan yang hamil. Dikatakan bahwa masa tunggu berhenti dengan sendirinya jika si perempuan melahirkan anak.<sup>57</sup> Sebagaimana bisa diduga, tidak ada masa tunggu bagi laki-laki.

Aspek lain dari akibat hukum pasca cerai yang juga merupakan fokus utama dari riset ini adalah hak-kewajiban terkait harta atau materi dalam hukum keluarga Turki. Harus diakui, merupakan sebuah *excitement* atau semangat tersendiri bagi penulis untuk mempelajari aspek ini. Beberapa alasan di antaranya adalah karena aspek ini, sebagaimana penulis sempat sampaikan, merupakan aspek yang sangat ditinggalkan dalam dunia riset hukum keluarga dan gender. Padahal, sebagaimana dipaparkan juga oleh penulis, aspek ini justru sangat erat kaitannya dengan kehidupan atau bahkan secara ekstrim bisa kita katakan sebagai hidup-mati dan kualitas hidup manusia, baik mereka yang dewasa maupun anak-anak. Dan, penulis secara khusus juga semakin bersemangat dalam meneliti konteks Turki ini karena *curiosity* atau keingintahuan (penasaran) akan

---

<sup>55</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 177.

<sup>56</sup> Tugrul Ansay, Chapter 6, *Family Law*, 123.

<sup>57</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 177. Lihat juga Seda Irem Cakircha, "Turkish Civil Code and CEDAW: Never Shall the Twain Meet?", *Istanbul University Supported by Research Project*. Project Number 24113. *Annales*. XLV, N.62, (2013), 170.

bagaimana hukum keluarga yang dalam aspek poligami sangat progresif, mengatur aspek hak-kewajiban pasca cerai.

Ternyata, hasil penelitian memang menunjukkan bahwa ada fitur yang cukup signifikan dalam hukum keluarga Turki terkait pengaturan hak-kewajiban pasca cerai. Salah satu yang paling berbeda dari negara di dunia Islam lain, termasuk Indonesia, adalah yang disebut sebagai *alimony*.<sup>58</sup> Fitur inilah yang juga sangat menonjol dari hukum keluarga Turki yang menurut penulis, harusnya bisa ditelaah kemungkinannya pada konteks negara lain juga. Kalaupun isu soal poligami masih abu-abu dan bisa jadi diargumentasikan sebagai isu yang tergantung pada kerelaan isteri, maka isu *alimony* ini lain lagi karena menyangkut hak manusia terhadap kehidupan layak, dan lebih dalam lagi, terhadap keadilan substantif.<sup>59</sup>

Sederhananya, yang menjadikan hukum keluarga Turki menarik dan berbeda adalah adanya pengaturan jaminan hak atas *alimony* atau bisa diartikan secara sederhana sebagai hak tunjangan ekonomi pasca cerai. Jadi, dengan syarat tertentu (yang nanti akan dijelaskan), hukum keluarga Turki, dalam hal ini TCC Pasal 175, menjamin hak bagi pihak yang akan menderita dampak ekonomi pasca cerai untuk mendapatkan tunjangan materi dari pihak yang lainnya (pihak di sini

---

<sup>58</sup> *Alimony* pada dasarnya dapat didefinisikan sebagai tunjangan finansial. *Alimony* ini tentu ada ragamnya sebagaimana nanti akan dibahas pada subbab ini.

<sup>59</sup> Keadilan substantif adalah keadilan yang sangat mendasar dan berbeda dengan keadilan prosedural yang dimaksud oleh penulis dengan keadilan substantif di sini adalah bahwa *alimony* sebenarnya mendorong keadilan yang hakiki karena mengakui dan mengapresiasi pihak-pihak yang mungkin dirugikan atau dilemahkan dalam masa perkawinan. Dengan kata lain mekanisme *alimony* mengakui bahwa suksesnya sebuah rumah tangga termasuk sukses finansial di dalamnya meskipun hanya terjadi pada satu pihak tidak lain adalah hasil kerjasama dari kedua belah pihak titik oleh karenanya *alimony* dijadikan sebagai kewajiban dari pihak yang lebih kuat secara ekonomi kepada pihak yang lebih lemah secara finansial pasca terjadinya putusannya perkawinan. Hal ini sebenarnya juga nanti akan dianalisis di subbab realita dan dinamika.

ada dua yaitu adalah mantan suami dan mantan isteri). Hal ini, seringkali menimbulkan kebingungan bagi orang-orang yang tidak familier. Jadi *alimony* yang diatur dalam hukum keluarga Turki tidak hanya selalu diwajibkan atas suami kepada isteri tetapi bisa juga sebaliknya dari mantan isteri kepada mantan suami. Meski demikian kenyataan menunjukkan bahwa semua kasus pemberian *alimony* pasti adalah merupakan kewajiban mantan suami kepada mantan isteri.

Harus diakui, awal mempelajari hukum keluarga Turki, penulis secara sederhana bisa memahami *alimony* sebagai tunjangan ekonomi akibat putusnya perkawinan yang menjadi hak bagi pihak tertentu dengan syarat tertentu yang dijamin oleh hukum keluarga Turki. Akan tetapi, ternyata *alimony* itu sendiri ada beberapa jenis. Ada beberapa cara pengkategorisasian *alimony*. Banu Bilge Sarihan misalnya membagi menjadi dua kategori utama sebelum kemudian ada pecahan kategori berikutnya. Pada dasarnya, ia menegaskan, bahwa dalam sistem hukum warga Turki, kewajiban *alimony* ditinjau menggunakan dua kategori utama yaitu *alimony* pemeliharaan dan *alimony* pendukung atau *support*. *Alimony* pendukung lahir dari obligasi mutual atau kewajiban mutual antar kerabat yang dibatasi dan ditetapkan oleh hukum. *Alimony* jenis ini disediakan bagi mereka yang akan jatuh pada kemiskinan jika tidak dibantu dan kewajiban ini diberikan atau dibebankan kepada kerabat dekat yang diindikasikan oleh hukum. Dalam hal ini, Banu Bilge Sarihan juga mencoba mengelaborasi dengan menjelaskan bahwa menolong orang yang membutuhkan adalah sebuah kewajiban moral dan sosial yang kemudian dijadikan sebagai obligasi legal atau kewajiban secara hukum oleh hukum Turki. Senada dengan itu, Pasal 364

*Turkish Civil Code* (TCC) kemudian dikutip sebagai berikut “setiap orang berkewajiban untuk memberikan nafkah ini kepada saudaranya (laki-laki dan perempuan) dan cucunya yang akan jatuh kepada kemiskinan jika mereka tidak menolong”.

Selain *alimony* jenis ini, *alimony* jenis utama lainnya adalah *alimony* pemeliharaan yang ditinjau menggunakan tiga kategori selanjutnya, yaitu: *alimony* sementara, pemeliharaan anak-anak dan *support* bagi pasangan. Dalam menjelaskan *alimony* yang menjadi hak pasangan pasca cerai. Sarihan Menjelaskan sebagai berikut:<sup>60</sup>

“Jadi, selain mewajibkan pasangan untuk dapat saling membantu dan berkontribusi kepada satu sama lain dalam pengeluaran (*expenses*) pasangan mereka dan untuk memelihara pasangan yang membutuhkan. Dalam konteks setelah bercerai, idealnya seseorang dapat menghidupi dirinya sendiri. Akan tetapi pembuat kebijakan, dengan pertimbangan moral dan sosial, memvisikan bahwa pasangan yang beresiko jatuh kepada kemiskinan sebagai akibat dari perceraian dapat dan berhak menerima *alimony* dengan proporsi sesuai dengan kapasitas finansial pasangan yang dibebani kewajiban tersebut. Hal ini juga mensyaratkan bahwa pihak yang menerima *alimony* bukan merupakan sumber dari kesalahan perceraian tersebut atau tidak memiliki bobot kesalahan lebih berat daripada pihak yang diwajibkan untuk memberi *alimony*. Meski demikian, tidak disyaratkan oleh TCC Pasal 175 bahwa pihak yang berkewajiban adalah harus pihak yang bersalah”.

Sementara itu, ada juga yang langsung membagi jenis-jenis *alimony* menjadi empat jenis *alimony*, yaitu; 1. *spousal alimony* (*yoksulluk nafakasi*), 2. *child alimony* (*istirak nafakasi*), 3. *temporary alimony* (*tedbir nafakasi*), dan 4.

---

<sup>60</sup> Banu Bilge Sarihan, “Child Maintenance in Turkish Law”, *Perspective of Business Law Journal*, Vol 6, Issue 1, (December, 2017), 102.

*support alimony (yardim nafakasi)*.<sup>61</sup> Jenis *alimony* yang pertama dan kedua tentu tidak sulit dipahami kaena secara terminologi berarti *alimony* bagi pasangan dan *alimony* bagi anak. Jenis ketiga adalah *alimony* sementara yang nanti juga akan dijelaskan. Akan tetapi, sebelum masuk pada jenis *alimony* yang merupakan fokus dari riset ini, yaitu *alimony* jenis satu sampai jenis tiga, penulis ingin menggarisbawahi temuan penting lain yaitu jenis *alimony* yang ke empat. Di sini, tampak jelas bahwa hukum keluarga Turki ternyata juga mengatur *support alimony* yang sederhananya adalah tunjangan nafkah bagi keluarga dalam hal ini adalah *close kin* atau saudara, baik saudara laki-laki dan keluarga kerabat dekat seperti cucu yang tanpa ada bantuan, akan jatuh pada kemiskinan. Penentuan ini diatur oleh TCC Pasal 364:<sup>62</sup>

Jadi, dari paparan di atas tampak bahwa hukum keluarga Turki yang mengadopsi *Swiss Civil Code* ternyata juga memberikan ruang dan rekognisi bagi cakupan keluarga yang lebih besar daripada sekedar keluarga inti (atau biasa disebut sebagai *nuclear family*). Dalam pasal yang telah dipaparkan di atas,

<sup>61</sup> Bilal, Umit dan Fayza, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020, lihat juga Hakan Uncuaoglu, "Lawyer in Turkey, Types of *Alimony* in Turkey", dalam <http://hakanuncuoglu.com/blog/family-law/alimony-types>.

<sup>62</sup> Pasal 364 *Turkish Civil Code*. A. Nafaka yükümlüléri

Madde 364- Herkes, yardım etmedigi takdirde yoksulluğa düşecek olan üstsoyu ve altsoyu ile kardeşlerine nafaka vermekle yükümlüdür.

Kardeşlerin nafaka yükümlülükleri, refah içinde bulunmalarına bağlıdır. Eş ile ana ve babanın bakım borçlarına ilişkin hükümler saklıdır.

#### A. *Alimony liabilities*

Setiap orang diwajibkan untuk memberikan *alimony* kepada saudara atau kerabatnya yang akan jatuh kepada kemiskinan kalau tidak dibantu. Kewajiban *alimony* bagi saudara ini tergantung kepada tingkat kesejahteraan mereka. Peraturan-peraturan tentang nafkah bagi pasangan juga ayah dan ibu telah diatur.

tampak jelas bahwa keluarga bisa jadi merupakan akibat dari perkawinan atau juga akibat dari hubungan darah karena kelahiran. Mereka yang merupakan saudara laki-laki atau saudara perempuan dan juga cucu dari seseorang, memiliki hak dan dapat mengajukan permohonan kepada pengadilan untuk membebaskan kewajiban kepada orang tersebut untuk mendukung atau membantu secara ekonomi. Hal ini tentu menarik untuk menjadi salah satu peluang bagi penelitian lanjutan.

Dari paparan di atas, ada beberapa poin penting yang bisa disimpulkan. Yang pertama adalah bahwa ada sistem pendukung finansial bagi berbagai pihak yang membutuhkan yang diatur oleh hukum, dan di antara yang menjadi fokus dari riset ini adalah *alimony* bagi mantan pasangan, baik itu mantan isteri maupun mantan suami. Poin berikutnya adalah terkait alasan filosofis di balik kebijakan ini, yaitu mengutip Sarihan, karena diyakini menolong orang yang membutuhkan adalah kewajiban moral sosial yang kemudian diwajibkan secara legal formal. Selain itu, poin penting lain yang layak diapresiasi terutama dari perspektif jender dan perlindungan perempuan adalah bahwa perumus kebijakan atau hukum keluarga Turki telah menyadari kemungkinan skenario (yang meski tidak diharapkan tetapi berisiko tidak bisa dihindari terjadi) salah satu pasangan bisa jadi jatuh dalam kondisi kekurangan bahkan kemiskinan ketika terjadi perceraian. Sikap ini jelas sangat progresif jika ditinjau menggunakan perspektif perlindungan perempuan dan anak. Bahkan, kebijakan ini juga bisa dikategorikan mendukung keadilan jender jika ditinjau menggunakan perspektif keadilan substantif jender.

Menjalankan kehidupan rumah tangga jelas membutuhkan kerjasama dari kedua belah pihak yaitu suami dan isteri untuk dapat berhasil dengan baik. Sayangnya, dalam perjalanan tersebut ada kemungkinan besar salah satu pihak berisiko menghadapi kerugian jangka panjang karena ia harus memberikan banyak waktu dan perhatiannya kepada pengelolaan rumah tangga di ranah domestik daripada bekerja secara langsung di ranah ekonomi praksis. Hal ini akan kita bahas selanjutnya pada subbab C.

Intinya, karena menyadari berbagai kemungkinan adanya pihak yang dirugikan akibat perceraian, hukum keluarga Turki dalam hal ini adalah TCC kemudian mengatur tentang adanya *alimony*, baik semasa persidangan perceraian atau perpisahan sampai pada masa pasca putusannya sebuah perkawinan. Perlu dipahami bahwa *alimony* pasca cerai ini bukan seperti nafkah *'iddah* yang hanya berlangsung selama tiga bulan saja. Semua narasumber yang penulis wawancarai, diperkuat oleh berbagai literatur, menegaskan bahwa *alimony* harus dipahami sebagai tunjangan yang terus berlaku sepanjang dibutuhkan, yang akan berhenti ketika (mengutip istilah berbagai sumber) mantan pasangan menikah lagi atau meninggal dunia. Bahkan, *alimony* disebutkan oleh beberapa narasumber dalam penelitian lapangan ini sebagai nafkah sepanjang hidup.<sup>63</sup> Inilah fitur dari hukum keluarga Turki yang berbeda dan menonjol, terutama dalam kaitan perlindungan perempuan dan atau keadilan gender pasca cerai. *Alimony* pasca cerai ini disebut sebagai *poverty alimony* (tunjangan finansial karena kemiskinan). Hal ini karena pada dasarnya, *alimony* ini ditetapkan dan diatur dalam TCC sebagai bentuk

---

<sup>63</sup> Bilal Coban, Umit, Feyza, Cenk Cakan, Ipek Saglam, Cevdet Yavuz, Omer Yildiz, Lina, dan beberapa narasumber lainnya, *Wawancara*, Istanbul, Turki, Februari 2020.

perlindungan dan pemberdayaan mereka yang bisa jadi jatuh dalam kemiskinan pasca terjadinya perceraian. Pasal 175 TCC menegaskan sebagai berikut: “*Madde 175- Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünün kusuru aranmaz*”.<sup>64</sup> (Pihak yang memiliki resiko jatuh dalam kekurangan atau kemiskinan memiliki hak untuk menuntut dukungan ekonomi dari pihak lainnya tanpa ada jangka waktu terbatas untuk dapat mendukung pemenuhan kebutuhan hidupnya; tidak disyaratkan bahwa pihak yang dituntut harus merupakan pihak yang bersalah dalam perceraian tersebut).

Jadi, dari Pasal 175 di atas, tampak bahwa hukum keluarga Turki menegaskan hak *alimony* tersebut bagi salah satu pihak yang bisa jadi jatuh pada kekurangan atau kemiskinan. Poin kedua yang patut digarisbawahi adalah penggunaan kata *indefinitely* (tanpa jangka waktu terbatas/tertentu). Kata ini bisa diartikan secara longgar sebagai berjangka atau tak terbatas secara durasi waktu. Kewajiban *alimony* ini akan bersifat mengikat secara legal formal dengan adanya putusan dari hakim.

Dalam rangka mengklaim dan mendapatkan hak atas *alimony*, disyaratkan bahwa pihak yang menuntut hak *alimony* yang pasca cerai ini memang akan jatuh miskin atau menderita dampak ekonomi secara signifikan pasca cerai.<sup>65</sup> Yang patut dicatat dari syarat pertama adalah bahwa pihak yang

<sup>64</sup> Pasal 175 *Turkish Civil Code*.

<sup>65</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020. Lihat juga penjelasan di Ipek Saglam, *Turkish Family Law*.

mengklaim hak *alimony* pasca cerai ini bukanlah pihak yang bersalah atau lebih sedikit kesalahannya dari pihak satunya. Yang dimaksud dengan bersalah di sini adalah pihak yang melakukan kesalahan yang menjadi penyebab langsung dari perceraian tersebut. Jadi, kesalahannya adalah berupa kesalahan tindakan yang masuk kategori alasan perceraian seperti zina berselingkuh (*adultery*) atau pembunuhan. Akan tetapi, pada saat yang sama, untuk konteks *alimony* pasca cerai atau *poverty alimony*, tidak disyaratkan bahwa pihak satunya (atau biasa disebut sebagai *debtor*) adalah pihak yang bersalah. Hal ini berarti bahwa bisa jadi kedua pasangan tidak bersalah atau tidak terbukti kesalahannya. Hal ini tidak menjadi penentu utama dari diberikannya hak *alimony*, karena meski pasangan tersebut sama-sama tidak bersalah akan tetapi salah satu mantan pasangan akan jatuh kesulitan secara ekonomi pasca cerai, maka di sini hak *alimony* pasca cerai tetap akan berlaku.

Sebagaimana sudah dijelaskan dalam kalimat sebelum ini, syarat lain dari klaim atas hak *alimony* pasca cerai itu adalah adanya kebutuhan terhadap *alimony* itu sendiri. Sederhananya, seseorang dapat mengklaim dan menuntut hak *alimony* pasca cerai jika ia memang membutuhkan *alimony* tersebut. Dijelaskan bahwa kebutuhan ini berarti bahwa pihak tersebut memang tidak memiliki penghasilan yang layak atas kebutuhan dasar, seperti sandang, pangan, papan dan juga kesehatan, pendidikan dan transportasi. Bahkan, ada juga yang menggunakan istilah *poverty alimony* karena sebenarnya tujuan dari *alimony* pasca cerai ini adalah dukungan materi atau ekonomi bagi mantan pasangan demi menjaganya supaya hidup layak dan tidak jatuh pada kemiskinan. Di sini, penting

untuk dicatat bahwa yang dimaksud dengan kemiskinan atau kesulitan secara ekonomi ternyata bisa bermakna luas. Menurunnya standar kehidupan seorang mantan pasangan dari standar kehidupan yang biasa ia miliki semasa perkawinan sebelum ceraipun juga bisa menjadi dasar ditetapkannya *alimony* pasca cerai.<sup>66</sup>

Yang membuat *alimony* ini semakin menarik adalah bahwa TCC tidak secara spesifik menegaskan salah satu pihak, baik mantan suami atau mantan isteri (laki-laki atau perempuan) sebagai pihak yang dikenai kemungkinan kewajiban *alimony*, dan sebaliknya juga tidak menentukan jenis kelamin tertentu, laki-laki atau perempuan sebagai pihak yang berhak mengajukan *alimony* pasca cerai. Dan ini juga merupakan salah satu fitur utama pembeda hukum keluarga Turki dari kebanyakan hukum keluarga di berbagai negara muslim atau dunia Islam pada umumnya. Masih dengan mengacu pada syarat-syarat yang ada di atas, *alimony* pasca cerai yang diatur dan dijamin oleh TCC bukan berarti kewajiban atas laki-laki atau mantan suami untuk memberikan nafkah atau tunjangan ekonomi pasca cerai bagi perempuan atau mantan isteri. Dengan kata lain, TCC tidak mengindentikkan secara otomatis kewajiban *alimony* pasca cerai atas laki-laki dan sebaliknya, hak atas *alimony* pasca cerai bagi perempuan. Hal ini berarti juga bahwa hak atas *alimony* bisa jadi dituntut dan diberikan pada laki-laki; yang berarti mantan isteri harus memberi tunjangan ekonomi bagi mantan suami. Meski demikian, banyak kasus menunjukkan bahwa *alimony* biasanya diberikan pada, meminjam istilah yang digunakan Hakan Uncuoglu,

---

<sup>66</sup> Umit, Omer Aslan, Lina, *Wawancara*, Istanbul, Turki, Februari 2020.

'*unemployed women after divorce*' (perempuan yang tidak bekerja pasca bercerai).<sup>67</sup>

Temuan penelitian lain yang juga cukup mengejutkan penulis adalah adanya cakupan lebih luas dari hukum keluarga Turki dalam kaitan dengan konsekuensi pasca cerai yang bersifat materi. Kalau selama ini yang diketahui penulis adalah *alimony* pasca cerai dan harta bersama, ternyata ada juga yang disebut sebagai, meminjam istilah Ipek Saglam, kompensasi materiil dan kompensasi immaterial. Dalam hal ini, Saglam mengkategorisasikan secara sederhana konsekuensi ekonomi pasca cerai menjadi tiga, yaitu kompensasi materiil, kompensasi immaterial dan *alimony*. Lebih lanjut, Saglam juga menggunakan istilah kompensasi kemiskinan atau *poverty alimony* untuk menunjuk pada *alimony* pasca cerai.<sup>68</sup>

Pihak-pihak dapat menuntut kompensasi materiil dan immaterial jika semua syarat terpenuhi selama proses sidang perceraian atau bisa juga secara terpisah dalam atau melalui persidangan yang akan disusulkan setelah putusan perceraian. Permohonan kompensasi dan *poverty alimony* diserahkan pada kehendak bebas dari kedua mantan pasangan. Inilah alasan kenapa mereka bisa jadi tidak melakukan tuntutan dalam persidangan perceraian mereka, atau mereka juga mengatur perkara-perkara dalam perceraian mereka. Akan tetapi, hakim harus menyetujui pengaturan-pengaturan terkait dengan konsekuensi finansial pasca perceraian sesuai dengan Pasal 166 paragraf 3 TCC. Dengan kata

---

<sup>67</sup> Cenk Cakan, Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 29 Februari 2020. Lihat Hakan Uncuaoglu, "Lawyer in Turkey, Types of *Alimony* in Turkey", dalam <http://hakanuncuoglu.com/blog/family-law/alimony-types>.

<sup>68</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 204.

lain, *alimony* dan kompensasi pasca cerai harus didasarkan permohonan atau tuntutan salah satu atau kedua mantan pasangan atau diatur dalam perjanjian perkawinan, sehingga kemudian menuntut hakim untuk menyetujui. Hakim tidak bisa memutuskan putusan *ex officio* dalam perkara ini.<sup>69</sup>

Kompensasi materiil diatur dalam Pasal 174 paragraf 1 TCC yang menyatakan sebagai berikut:<sup>70</sup>

*1. Maddî ve manevî tazminat*

*Madde 174- Mevcut veya beklenen menfaatleri boşanma yüzünden zedelenen kusursuz veya daha az kusurlu taraf, kusurlu taraftan uygun bir maddî tazminat isteyebilir.*

*Boşanmaya sebep olan olaylar yüzünden kişilik hakkı saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan manevî tazminat olarak uygun miktarda bir para ödenmesini isteyebilir.*

Pihak yang tidak bersalah atau lebih sedikit kesalahannya, dapat menuntut sejumlah kompensasi materiil yang layak dari pihak yang bersalah (sebagai kompensasi terhadap) cacat atau rusaknya kepentingan kepentingan dirinya baik saat ini maupun yang bersifat yang akan datang, yang semua ini adalah karena putusan perceraian tersebut.

Dari telaah atas beberapa putusan pengadilan, Saglam menjelaskan bahwa perkiraan penurunan atau kerugian pihak yang menuntut harus ditetapkan dalam bentuk perkiraan nilai materiil dalam rangka mengajukan tuntutan terhadap kompensasi materiil. Syarat lainnya, sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, adalah bahwa pihak yang mengajukan klaim terhadap kompensasi materiil harus menjadi pihak yang tidak bersalah atau paling tidak pihak yang kesalahannya lebih sedikit dari pihak yang dituntut.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Pasal 174 *Turkish Civil Code*.

Yang dimaksud dengan pihak yang tidak bersalah (*non faulty party*) atau lebih sedikit salahnya (*less faulty party*) bukan berarti dia sama sekali tidak memiliki kesalahan dalam rumah tangga atau bahkan kesalahan yang berkontribusi pada adanya perceraian atau perpisahan tersebut. Hal ini tentu *absurd* karena akan menjadikan pengaturan terkait hak *alimony* menjadi kurang efektif. Dengan kata lain, kalau cakupan ini ditetapkan sedemikian kaku atau sedemikian detail, maka hal tersebut akan menjadi kontra produktif dan menghalangi orang (yang memang berhak) untuk menuntut haknya. Akhirnya, dikhawatirkan oleh banyak pakar bahwa hukum tentang *alimony* dan tujuan pengaturannya juga jadi tidak terealisasi. Oleh karena itu, penilaian akan pihak yang tidak bersalah atau lebih sedikit salahnya akan didasarkan pada beberapa pertanyaan. Sebagai contoh, hakim akan menilai apakah pihak tersebut merupakan pihak yang benar-benar telah melakukan kesalahan secara meyakinkan yang juga telah menjadi penyebab langsung dari munculnya *ground of divorce* atau alasan adanya perceraian seperti penganiayaan, perselingkuhan, atau perbuatan kriminal (kembali pada alasan-alasan yang disebutkan tadi). Jadi, seseorang yang melakukan kesalahan-kesalahan yang bisa menjadi alasan perceraian itulah yang masuk kategori pihak yang bersalah. Syarat lainnya adalah bahwa pihak satunya, atau pihak yang menuntut, tidak melakukan kesalahan sebagaimana dideskripsikan di atas. Di sini, ia masuk definisi pihak yang tidak bersalah, atau lebih sedikit kesalahannya. Hal ini lepas dari kemungkinan kenyataan bahwa bisa jadi ia memiliki kesalahan-kesalahan, yang dianggap kecil, yang mendorong adanya perceraian. Kata kuncinya, kesalahan-kesalahan ini

dianggap sebagai kesalahan minor dan bukan kesalahan yang langsung menyebabkan adanya alasan perceraian. Di antara contoh-contoh kesalahan ini adalah kurangnya pertemanan dalam rumah tangga, kurangnya kesabaran dan lainnya. Maka, meski ia tidak murni dari kesalahan, ia tetap dianggap pihak yang tidak bersalah dalam perkara perceraian ini dan lebih khusus lagi pada sidang tuntutan dan putusan *alimony*.<sup>71</sup> Pertanyaannya adalah bagaimana jika kemudian kedua pihak yaitu suami isteri, ternyata sama-sama masuk kategori bersalah. Dalam kondisi ini, kompensasi materiil sebagaimana diatur dalam Pasal 174 tidak bisa diklaim. Hal ini tidak lain karena sifat dari pemberian kompensasi materiil itu sendiri adalah demi menegakkan keadilan dalam bentuk ganti rugi bagi pihak yang dirugikan dari kesalahan yang dilakukan pihak lain atau di luar kesalahan dirinya.

Tidak hanya mengatur tentang *alimony* pasca cerai, TCC juga mengatur jenis *alimony* lain, yaitu *alimony* sementara atau *temporary alimony*. Ini juga yang menjadikan hukum keluarga Turki, menurut penulis, cukup detail dalam mengatur berbagai hal terkait perceraian. Tidak hanya mengatur berbagai syarat dan ketentuan sebelum perceraian atau bahkan pasca cerai, TCC juga mengatur berbagai hal yang memang perlu diatur semasa proses perceraian. Menyadari sidang perceraian tidaklah selalu singkat, TCC juga mengatur berbagai hal yang dirasa harus diatur selama proses persidangan, termasuk di sini adalah *alimony* sementara.

---

<sup>71</sup> Bilal Coban dan Umit, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020. Lihat juga Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 204-206.

Dijelaskan dalam Pasal 169 TCC sebagai berikut: “*Madde 169- Boşanma veya ayrılık davası açılınca hâkim, davanın devamı süresince gerekli olan, özellikle eşlerin barınmasına, geçimine, eşlerin mallarının yönetimine ve çocukların bakım ve korunmasına ilişkin geçici önlemleri re'sen alır*”.<sup>72</sup> (Seorang hakim, ketika ada sebuah pengajuan perceraian atau perpisahan diajukan oleh salah satu pihak, mengambil langkah-langkah sementara selama proses berjalan. Langkah-langkah tersebut meliputi contohnya pengaturan urusan rumah tangga, pemeliharaan atau nafkah, pengaturan atau penguasaan harta dari pasangan selama proses dan juga pemeliharaan dan perlindungan anak-anak).

Jadi, ada tiga langkah sementara yang diatur oleh pasal ini. Langkah pertama adalah pengaturan urusan-urusan terkait rumah tangga dan nafkah; kedua adalah pengaturan terkait anak; dan langkah ketiga adalah pengaturan terkait harta bersama. Langkah pertama adalah terkait pengurusan rumah tangga selama masa persidangan. Hal ini adalah karena pasangan tidak berkenan tinggal serumah. Ketika salah satu pasangan, atau bisa jadi keduanya, menuntut hidup terpisah selama proses perceraian, maka harus diatur tentang siapa yang tinggal di rumah tinggal selama ini dan berbagai hal lainnya. Bisa jadi pasangan tersebut mencapai kesepakatan tentang siapa yang harus tinggal di tempat tinggal selama berlangsungnya pernikahan. Akan tetapi, ketika keduanya tidak sepakat, maka hakim yang akan memutuskan. Dalam memutuskan hal-hal seperti siapa pemilik rumah (baca: rumah dibeli atau disewa oleh siapa dan di atasnamakan siapa dalam surat kepemilikan atau surat sewa) tidaklah relevan. Hakim, terikat

---

<sup>72</sup> Pasal 169 *Turkish Civil Code*.

oleh hukum, harus memutuskan berbagai hal yang pada intinya menghasilkan keputusan yang terbaik. Di antara beberapa pertimbangan itu adalah siapa yang lebih membutuhkan tempat tinggal dan fungsionalitas; pertimbangan akan juga mengerucut pada kepentingan anak saat ada anak terlibat. Dalam hal ini, biasanya hakim mengalokasikan rumah tersebut kepada isteri dan anak-anak (dengan mempertimbangkan bahwa faktanya juga kebanyakan hak asuh anak pada ibu). Hal ini, sekali lagi, meskipun kepemilikan rumah, pada banyak kasus, adalah atas nama suami.<sup>73</sup>

Aspek kedua adalah adanya *alimony* sementara. *Alimony* ini diatur tidak hanya sbagai tunjangan nafkah pasca cerai, tetapi juga diatur dengan syarat dan dalam keadaan tertentu dalam bentuk *alimony* sementara. Sederhananya, *alimony* ini adalah tunjangan nafkah bagi pihak yang membutuhkan dan bisa jadi berdampak secara ekonomi selama masa sidang perceraian. Pemberian *alimony* ini bisa jadi disepakati oleh kedua belah pihak. Jika tidak disepakati, sebagaimana dalam aspek tempat tinggal, hakim dapat memutuskan hak atas *alimony* ini bagi salah satu pasangan dan mewajibkan pasangan yang lain untuk memberikannya. Sama dengan *alimony* pasca cerai, syarat yang harus terpenuhi pada intinya adalah bahwa pihak yang diberi hak memang membutuhkan dan tidak mampu secara layak memenuhi kebutuhannya selama masa persidangan (baik itu laki-laki maupun perempuan). Jika syarat-syarat tersebut terpenuhi, hakim akan menetapkan bahwa pihak yang memeuhi syarat tersebut berhak

---

<sup>73</sup> Cenk Cakan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 29 Februari 2020. Lihat juga Esin Örüçü, “A Review of Turkish Divorce Law, University of Rotterdam”, *Holland: Jurnal*, 56-57. Lihat juga Ipek Saglam, *Turkish Family Law*.

mendapatkan kontribusi atau dukungan *alimony* dari pasangan satunya yang lebih kuat secara ekonomi. Selain menetapkan hak dan kewajiban ini, hakim menetapkan berapa jumlah tersebut. Aspek-aspek yang dipertimbangkan oleh hakim adalah konsiderasi standar kehidupan dari pasangannya dan juga keadaan ekonomi dari kedua belah pihak. Disini, masing-masing pasangan akan mendaftarkan kebutuhan-kebutuhan dasar mereka sebagai bahan pertimbangan hakim.

Dalam kaitan dengan syarat untuk bisa mengklaim dan menerima hak *alimony*, maka menarik untuk menelaah bahwa hukum keluarga Turki tidak menjadikan pekerjaan atau profesi seseorang sebagai penghalang atau penghapus hak terhadap *temporary alimony*. Meski demikian, Ipek mengakui bahwa dalam kenyataannya, pihak yang mengajukan *alimony* biasanya akan dipertimbangkan sebagai betul-betul membutuhkan (yang berarti memiliki dasar kuat) ketika dia tidak memiliki profesi atau tidak memiliki penghasilan.<sup>74</sup>

Yang juga menarik, hak atas *alimony* sementara ini juga tidak bisa dihapus oleh faktor bahwa dia (laki-laki atau perempuan) merupakan pihak yang bersalah dari tuntutan perceraian tersebut. Hal ini tentu berbeda sekali dengan *alimony* pasca cerai, karena dalam *alimony* pasca cerai, pihak yang bersalah tidak memiliki hak atas *alimony*, terlepas dari keadaan ekonominya dan atau dampak finansial dari cerai itu padanya. Hal ini bisa jadi berkaitan dengan fakta bahwa hakim belum mengetahui apakah dakwaan bersalah bagi pihak tersebut memang benar adanya menurut hukum atau tidak. Karenanya, pengaturan *alimony*

---

<sup>74</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 168.

sementara lebih menekankan syarat pada aspek kebutuhan atau ketidakmampuan ekonomi.

Yang patut digarisbawahi juga adalah bahwa pengaturan *alimony* tidak bersifat permanen, baku tanpa ada ruang untuk revisi. Sebagai contoh, bisa jadi ada kasus di mana pihak yang menuntut *alimony* tidak mendapat hak *alimony* sementara karena ia dianggap telah memiliki pemasukan yang cukup. Akan tetapi, ketika dalam perjalanannya kemudian terjadi perubahan keadaan terkait standar ekonomi, maka hakim juga bisa menetapkan perubahan dan memberikan hak atas *person* tersebut. Perubahan-perubahan ini pada dasarnya bisa ditetapkan hakim baik itu di dalam jumlah *alimony* maupun siapa yang berkewajiban memberikan *alimony* (tentu dalam hal ini juga siapa yang berhak atas *alimony*).<sup>75</sup>

Upaya kedua yang akan diatur hakim selama masa proses persidangan adalah terkait anak. Dalam hal ini, sebagaimana bisa diperkirakan, hakim menyadari bahwa anak merupakan pihak yang paling terdampak oleh perceraian. Karenanya, hakim akan menunjuk pasangan yang memiliki hak yang diistilahkan oleh Sagan sebagai *parental authority* atau hak otoritas sebagai orangtua. Hak ini mencakup aspek dengan siapa anak tersebut akan tinggal. Sementara itu, pasangan yang satunya akan diberi kewajiban turut serta membayar sejumlah nafkah kepada pasangan tersebut sebagai kontribusi terhadap pengeluaran kebutuhan anak.

Aspek hak asuh anak ini, sebagaimana diatur dalam Pasal 336 TCC, sebenarnya merupakan kewajiban bersama kedua orangtua; ayah dan ibu.

---

<sup>75</sup> Bilal Coban, Mumit dan Faiza, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020.

Idealisme hak asuh bersama ini adalah dalam keadaan ayah ibu menikah dan rukun. Akan tetapi, perumus perundangan juga mengantisipasi keadaan yang banyak terjadi yaitu resiko perceraian atau bahkan belum putus cerai, kehidupan rumah tangga tersebut selama proses perceraian menjadi sangat tidak bisa ditoleransi, penuh percekocokan dan sebagainya, dan atau apabila kedua orang tersebut tinggal terpisah. Karenanya, merupakan salah satu tanggung jawab hakim adalah untuk menentukan kepada siapa hak asuh anak tersebut diberikan. Hal ini meliputi siapa yang akan memelihara dan membayar dari pengeluaran-pengeluaran atau nafkah anak. Termasuk di dalam keputusan ini, sesuai dengan Pasal 169 TCC, hakim juga akan mengatur hak kunjung atau hak berhubungan bagi pihak yang tidak memiliki hak asuh anak. Berbagai pertimbangan harus diperhatikan hakim dalam pengaturan aspek ini termasuk di dalamnya pengaturan tentang berapa kali kunjungan, jam kunjung, cara melakukan kunjungan dan sebagainya.

Pertanyaan berikutnya adalah, apakah hukum keluarga Turki dalam hal ini adalah TCC (*Turkish Civil Code*) menegaskan pihak tertentu sebagai pemegang hak asuh anak atau paling tidak pihak yang diberi *privilege*. Pihak di sini misalnya adalah ibu atau ayah. Aspek ini juga merupakan salah satu temuan menarik dari penelitian ini. Hal ini karena *Turkish Civil Code* tidak menentukan secara spesifik salah satu pihak sebagai pihak yang lebih berhak atas hak asuh anak. Tidak ada penegasan dan jaminan *privilege* hak asuh anak bagi ibu, misalnya sebagaimana kita ketahui ada dalam KHI di Indonesia. Pertanyaan berikutnya tentu adalah bagaimana dalam realitanya; apakah sikap tidak berpihak

ini benar-benar terealisasi pada level praksis? Hal ini tentu menarik untuk dibahas dari perspektif jender.

Upaya perlindungan lainnya yang diberlakukan oleh hukum keluarga Turki bagi pihak-pihak dalam rumah tangga dalam kaitannya dengan proses persidangan cerai adalah aspek harta bersama. Pada intinya, pengadilan akan mengambil langkah pengamanan aset dari sebuah perkawinan yang sedang dalam proses perceraian, sehingga tidak dimungkinkan adanya tindakan memindah atau memperjualbelikan aset tersebut. Hal ini erat kaitannya dengan pengaturan harta bersama. Isu harta bersama dalam hukum keluarga Turki juga menawarkan data menarik. Dalam sejarah, hukum keluarga Turki ternyata tidak secara langsung dari awal mengatur konsepsi harta perkawinan sebagai harta bersama bagi pasangan dalam perkawinan (sebagaimana yang berlaku saat ini). Pada versi undang-undang sipil Turki 1926, harta dalam perkawinan dikonsepsikan secara legal formal sebagai terpisah antara harta suami dan isteri. Kemudian pada amandemen yang terjadi berikutnya, barulah harta perkawinan dalam rumah tangga didefinisikan secara legal formal sebagai harta yang dihasilkan dan diakumulasi bersama dan menjadi hak bersama secara seimbang. Meski demikian, Turki tampaknya juga membuka ruang bagi kesepakatan bersama antara suami isteri dalam persoalan harta. Tugrul Ansay menjelaskan bahwa suami dan isteri bebas untuk mengatur berbagai aspek dalam kehidupan rumah tangganya sepanjang tidak melanggar batas yang di preskripsikan oleh hukum. Karenanya, sebuah *arrangement* atau pengaturan dapat dibuat dalam sebuah perjanjian perkawinan sebagai bentuk perjanjian hukum yang dilakukan di

hadapan notaris atau disahkan oleh notaris ketika memasuki atau sebelum dan setelah perkawinan itu terjadi. Akan tetapi, kenyatannya adalah, karena pasangan yang akan menikah biasanya tidak berfikir banyak tentang aspek moneter atau keuangan pada masa depan mereka pada saat mereka menikah, maka perjanjian perkawinan yang terjadi yang mengatur matrimonial sistem sangat jarang ditemukan. Sebagai akibatnya, aturan yang diberlakukan oleh hukum positif adalah *statutory regime of participation on acquired property* (pengakuan harta bersama yang dihasilkan dalam perkawinan sebagai hasil partisipasi kedua pasangan) akan diberlakukan secara otomatis. pengaturan harta sebagai harta bersama ini merupakan sebuah bentuk kemajuan atau peningkatan dari bentuk pengaturan lama yaitu *statutory regime of separation of property* (*Civil Code 202 I*). Sejarah di balik reformasi aturan harta bersama ini sangat menarik. Para perumus kebijakan di Turki mengakui bahwa pengalaman-pengalaman selama bertahun-tahun sejak *civil code* yang lama disahkan pada tahun 1926 telah menunjukkan bahwa pengaturan harta yang terpisah (model lama) biasanya akan memberi keuntungan bagi pihak yang lebih kuat dan dalam kebanyakan kasus adalah suami. Tugrul kemudian juga menjelaskan bahwa pengaturan lama ini ternyata dalam operasionalnya merugikan isteri pada saat perceraian atau kematian suaminya.<sup>76</sup> Senada dengan logika yang penulis tawarkan pada bab Indonesia tentang harta bersama, penyebab atau faktor utama pengaturan harta terpisah merugikan isteri tidak lain adalah karena isteri biasanya fokus pada pengelolaan rumah tangga. Konsekuensinya, ia sangat jarang menghasilkan harta

---

<sup>76</sup> Tugrul Ansay, *Chapter 6 Family Law*, di Tugrul Ansay dan Don Wallace, *Introduction to International Law*, Kluwer. Law International B.V., 2011, 125.

atau properti sendiri dari kerjanya selama perkawinan. Tugrul bahkan kemudian menjelaskan bahwa walaupun isteri bekerja, secara tradisi ia memberikan penghasilannya kepada suami untuk pengelolaan rumah tangga.<sup>77</sup> Pengaturan saat ini sebenarnya sederhana dan mudah dipahami. Sebagaimana di Indonesia, harta bersama pada dasarnya merujuk pada semua harta yang dihasilkan selama masa perkawinan. Dengan kata lain, siapapun yang menghasilkan, harta yang dihasilkan ketika durasi perkawinan menurut hukum keluarga Turki yang berlaku saat ini akan masuk dalam kategori harta bersama.<sup>78</sup>

Sebelum kita masuk pada penjelasan mendetail tentang harta bersama pasca cerai dan nafkah anak, penulis menyampaikan di sini bahwa hukum keluarga Turki mengenal bentuk lain dari perpisahan pasangan yang juga menarik dan bisa dikatakan *peculiar* atau asing bagi penulis. Bentuk ini adalah perpisahan yudisial atau biasanya disebut sebagai *judicial separation*. Secara hukum, bentuk ini tidak sama dengan perceraian. Melalui mekanisme ini, pasangan memiliki hak untuk mengajukan tuntutan perpisahan yudisial. Pasal 170 TCC juga menjelaskan bahwa alasan-alasan yang bisa diajukan sebagai permohonan perceraian juga bisa digunakan sebagai alasan *judicial separation* (pengajuan perpisahan).<sup>79</sup> Akan tetapi, dalam kasus pengajuan perpisahan, jika semua syarat terpenuhi, hakim dapat memutuskan kontribusi keuangan dari salah satu pasangan terhadap pasangan lainnya. Keputusan ini diambil dan atau berdasarkan permintaan sebagaimana diatur dalam Pasal 180 TCC.

---

<sup>77</sup> Ibid

<sup>78</sup> Bilal Coban, Mumit dan Cen Cakan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari dan 29 Februari 2020.

<sup>79</sup> Esin Örücü., "Review of Turkish Divorce Law", 55.

Sama dengan bentuk perceraian, isu terkait anak; baik itu hak asuh, hak kunjung bagi pihak satunya serta pengaturan nafkah dan biaya pendidikan anak juga merupakan bagian yang ditetapkan dalam keputusan perpisahan judicial (*judicial separation*).<sup>80</sup> Pertimbangan–pertimbangan yang diputuskan oleh hakim didasarkan pada kepentingan yang terbaik bagi anak. Kepentingan terbaik ini meliputi beberapa aspek, termasuk higienitas, pendidikan, moral, kesehatan dan lainnya. Hal ini diatur dalam Pasal 182 TCC paragraf kedua. Sebagai contoh, hakim dapat memutuskan pelarangan hak kunjung antara orangtua yang tidak memiliki hak asuh anak dengan anaknya ketika hakim mengetahui dan melihat kemungkinan bahaya atau dampak negatif yang bisa diderita oleh anak.

Poin penting yang juga menarik adalah konsekuensi legal dari separasi yudisial. Ketika jangka waktu yang telah diberikan oleh hakim selesai atau kadaluarsa, maka keadaan hukum separasi yudisial juga berakhir dengan sendirinya. Hal ini diatur dalam Pasal 172 paragraf 1 TCC. Kalau mereka bisa rujuk dan membangun kembali hubungan rumah tangga, maka tidak ada masalah. Sementara kalau kehidupan rumah tangga tersebut tidak bisa dibangun kembali, meskipun waktu dari perpisahan yudisial telah berakhir, maka mereka tidak bisa memperpanjang jangka waktu perpisahan yudisial atau memohon untuk waktu perpisahan yudisial lainnya. Mereka juga tidak bisa mengajukan perceraian hanya dengan alasan bahwa waktu perpisahan yudisial telah berakhir. Akan tetapi, sebagaimana diatur dalam Pasal 172 paragraf 2 TCC, mereka berhak mengajukan permohonan perceraian dengan aturan-aturan yang ada dalam prosedur hukum

---

<sup>80</sup> Ibid.

perceraian; harus mengajukan perceraian karena salah satu alasan yang telah diatur dalam TCC.<sup>81</sup>

Dalam kaitan dengan hak-kewajiban pasca cerai, ada juga bentuk pengaturan yang disepakati bersama oleh suami isteri yang akan menjadi mantan suami isteri. Bentuk pengaturan ini biasanya disebut sebagai *divorce protocol*.<sup>82</sup> Protokol cerai ini sederhananya adalah kesepakatan atau perjanjian didasari kesepakatan bersama kedua pasangan dalam berbagai aspek pasca cerai, termasuk di sini adalah aspek harta atau materi dan aspek anak. Pengaturan ini biasanya adalah pada bentuk perceraian yang bersifat konsensual atau atas kesepakatan berdua; jenis ini selanjutnya akan disebut sebagai *consensual divorce* atau *joint divorce*. Perceraian ini, sebagaimana namanya mengimplikasikan, merupakan perceraian yang diinisiasi kedua pihak; suami dan isteri. Perceraian ini merupakan kesepakatan bersama dan karenanya, tidak diperlukan argumentasi yang terlalu berbelit dalam rangka meyakinkan hakim untuk mengabulkan permohonan mereka berdua. *Consensual divorce* sendiri merupakan salah satu bentuk perceraian yang dalam buku Saglan dimasukkan sebagai bagian dari pembahasan tentang alasan umum untuk perceraian (*general ground for divorce*). Salah satu syarat yang harus dipenuhi adalah bahwa pernikahan tersebut harus berlangsung paling tidak selama satu tahun. Perceraian berdasar kesepakatan ini mensyaratkan adanya protokol perceraian. Protokol perceraian sederhananya adalah kesepakatan kedua pihak; suami isteri,

---

<sup>81</sup> Ipek Saglam, *Turkish Family Law*.

<sup>82</sup> Ide yang sama disampaikan oleh salah satu hakim, yaitu Zainal Fanani. Hal ini akan dibahas pada bab 5.

dalam berbagai hal terkait akibat hukum putusnya perkawinan. Protokol ini, yang jelas, harus meliputi perjanjian tentang pengaturan pemeliharaan terkait anak. Hal-hal ini meliputi ketentuan akan kepada siapa pengasuhan anak-anak diberikan, pengaturan pembayaran nafkah anak, jumlah dari nafkah anak, serta perjanjian pengaturan hubungan atau biasa dikenal dengan hak kunjung bagi orangtua (suami ataupun isteri) yang tidak memiliki hak asuh. Dalam memutuskan hak asuh anak, kepentingan anak harus diletakkan di depan daripada kepentingan kedua orangtua.<sup>83</sup>

Hakim bisa melakukan perubahan kepada perjanjian tersebut. Akan tetapi, perubahan tersebut hanya bisa bersifat valid atau sah ketika disetujui oleh kedua belah pihak. Ketika semua syarat terpenuhi, yaitu persetujuan dari hakim, kesepakatan atau penerimaan dari kedua pasangan yang dibuat oleh hakim, maka sebuah keputusan perceraian akan diberikan tanpa mempertimbangkan persoalan lain. Sampai putusan cerai difinalkan oleh hakim, pihak-pihak baik suami maupun isteri masih memiliki hak untuk membatalkan perjanjian perceraian sampai finalisasi keputusan cerai.<sup>84</sup>

Jadi, berbagai akibat hukum pasca cerai bisa saja tidak kemudian diputuskan semuanya oleh hakim. Hal ini adalah ketika memang telah terjadi kesepakatan. Biasanya, kesepakatan ini berlaku pada kasus-kasus yang bersifat *consensual divorce* sebagaimana dijelaskan di atas. Pada kasus-kasus lain, klaim atau tuntutan harus diajukan pada berbagai aspek hak-kewajiban pasca cerai

---

<sup>83</sup> Cenk Cakan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 29 Februari 2020. Lihat juga Esin Örücü, "Review of Turkish Divorce Law", Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 149 dan 151.

<sup>84</sup> Ibid, lihat juga keterangan pada buku Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 153-154.

termasuk di sini adalah *alimony* dan anak. Meski demikian, yang menarik lagi adalah fakta bahwa hukum keluarga Turki mengambil jalan lebih tegas ketika berkaitan dengan anak.

Konsekuensi pasca cerai terkait anak-anak agak berbeda dari konsekuensi lainnya. Hal ini adalah karena berbagai putusan tentang anak tidak diharuskan dengan adanya tuntutan, baik itu hak asuh maupun hal lain seperti biaya pemeliharaan dan hak kunjung. Tuntutan dari salah satu pasangan, baik itu ayah ataupun ibu tidak perlu dibuat bagi seorang hakim untuk memutuskan pengaturan terkait anak. Dengan kata lain, putusan tentang anak meliputi pemeliharannya, hak asuhnya maupun nafkahnya akan ditetapkan oleh hakim dengan atau tanpa adanya tuntutan dari ayah atau ibunya. Hal ini disebut sebagai putusan *ex officio*.<sup>85</sup> Hal ini dapat dipahami mengingat bahwa Turki telah menegaskan komitmennya secara legal formal dalam menjamin dan mendukung perlindungan anak. Konsekuensinya tentu positif dari perspektif perlindungan anak. Dalam hukum keluarga Turki, garis besar dalam isu terkait anak adalah bahwa perlindungan anak, biasa diistilahkan sebagai *in the best interest of the child*, selalu merupakan prinsip utama yang paling dikedepankan dalam semua kasus-kasus persidangan rumah tangga. Hal ini juga tergambarkan dari sikap Turki yang menjadikan urusan anak sebagai ranah putusan *ex-officio* para hakim. Hakim, dalam hal ini pengadilan, tetap akan menetapkan berbagai keputusan yang detail dan menyeluruh terkait pemeliharaan anak, baik itu meliputi hak asuh

---

<sup>85</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2020. Lihat juga Ipek Saglam, *Turkish Family Law*, 187.

maupun nafkah dan biaya pendidikan, terlepas dari fakta apakah orangtuanya mengajukan atau tidak ke hakim tersebut.<sup>86</sup>

Pertanyaan berikutnya adalah apakah TCC memberikan hak istimewa pada salah satu pihak; ayah ataupun ibu, dalam isu hak asuh anak. Sebenarnya, asas umum yang dianut Turki adalah hak asuh bersama atau bahwa anak merupakan tanggung jawab kedua orangtuanya. Asas ini berlaku pada masa perkawinan kedua orangtuanya atau pada saat rumah tangga berjalan normal tanpa ada perpisahan. Meskipun demikian, ketika otoritas bersama sebagai orangtua dimiliki oleh ayah dan ibu itu terganggu karena adanya perceraian, atau bahkan *judicial separation*, maka otoritas orangtua atau hak asuh diberikan hanya kepada salah satu saja, baik itu ayah atau ibu. Jadi, dapat dipahami bahwa sistem hukum Turki tidak mengakui keputusan penetapan hak asuh bersama orangtua kepada kedua pasangan yang telah bercerai setelah final putusan perceraian.<sup>87</sup> Hal ini masih berlaku sampai saat ini sesuai Pasal 336 paragraf 3 yang menyatakan sebagai berikut: “*The parental authority belongs to the surviving*

<sup>86</sup> Hal ini berbeda dengan Indonesia di mana putusan hakim tentang anak tergantung kepada ada atau tidaknya tuntutan dari salah satu pihak baik itu pihak ibu ataupun Ayah. Hal ini tentu menarik karena Hakim dan elfanany misalnya beranggap bahwa wa seharusnya persoalan anak menjadi perkara *ex-officio* Hakim ia bahkan juga meneliti tema ini dalam disertasinya. Terkait dengan mekanisme pengontrol dan lembaga yang mengawasi apakah putusan hakim terkait anak dilaksanakan atau tidak maka di Turki sebenarnya telah ada sistem yang cukup rapi di mana pelanggaran terhadap putusan hakim tersebut akan dapat segera diselesaikan. Dari hasil penelitian, lembaga yang khusus mengawasi pelaksanaan atau efektivitas eksekusi dari putusan hakim terkait anak baik itu nafkah dan Hak asuh memang tidak berdiri sendiri. Jika ada persoalan pelanggaran atau kelalaian, pihak-pihak yang keberatan akan mengajukan laporan ke polisi dan pengadilan. Karena sistem yang berjalan cukup kuat dan hukum yang, Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya efektif berlaku, maka laporan pelaporan tersebut biasanya akan berujung dengan penyelesaian secara cepat. Lina Ali Recai, dan berbagai narasumber lainnya menegaskan berbagai contoh kasus di mana laki-laki baik itu sebagai mantan suami atau Ayah mendapatkan hukuman atau sanksi pidana penjara karena kelalaian membayar nafkah. Ketika sudah dibayarkan maka mereka bisa kemudian bebas dari penjara tersebut.

<sup>87</sup> Sarihan, *Child Maintenance in Turkish Family Law*.

*parent if either one of the mother or the father has deceased and in the case of divorce it belongs to the party to whom the child has been left*". (Penetapan pemberian hak asuh anak sangat bergantung pada pertimbangan hakim terhadap kepentingan yang paling baik untuk anak; apakah diletakkan hak asuh tersebut kepada ayah atau kepada ibu). Pertimbangan ini meliputi pertimbangan kebaikan fisik dan psikis juga kesehatan anak tersebut. Hal ini dijelaskan dalam Pasal 182 TCC.<sup>88</sup>

*Madde 182 - Mahkeme boşanma veya ayrılığa karar verirken, olanak bulundukça ana ve babayı dinledikten ve çocuk vesayet altında ise vasinin ve vesayet makamının düşüncesini aldıktan sonra, ana ve babanın haklarını ve çocuk ile olan kişisel ilişkilerini düzenler.*

*Velâyetin kullanılması kendisine verilmeyen eşin çocuk ile kişisel ilişkisinin düzenlenmesinde, çocuğun özellikle sağlık, eğitim ve ahlak bakımından yararları esas tutulur. Bu eş, çocuğun bakım ve eğitim giderlerine gücü oranında katılmak zorundadır.*

*Hâkim, istem hâlinde irat biçiminde ödenmesine karar verilen bu giderlerin gelecek yıllarda tarafların sosyal ve ekonomik durumlarına göre ne miktarda ödeneceğini karara bağlayabilir.*

182 - ketika sebuah pengadilan menetapkan sebuah perceraian atau perpisahan, setelah mendengar kepada ibu dan ayah, dan juga jika memungkinkan anak yang ada di bawah pemeliharaan atau perwalian, juga setelah menerima pendapat dari para wali, maka pengajuan tersebut mengatur hak dari orangtua serta hubungan personal atau hak kunjungan kepada anak. Dalam pengaturan hubungan personal atau hak kunjung dari pasangan yang tidak menerima hak asuh anak, kepentingan anak selalu menjadi pertimbangan utama, khususnya dalam aspek kesehatan, pendidikan, dan moral. Pihak ini (yang tidak menerima hak asuh anak) harus berpartisipasi dalam pemeliharaan anak tersebut dan juga biaya pendidikan sesuai dengan proporsi kemampuannya. Hakim, akan tetapi, bisa memutuskan atau menetapkan seberapa banyak pengeluaran biaya tersebut dibayarkan dalam bentuk kesukarelaan sesuai dengan permintaan, dan akan diberikan sesuai dengan kondisi sosial ekonomi dari pihak-pihak pada masa akan datang.

---

<sup>88</sup> Pasal 182 *Turkish Civil Code*.

Jadi, pada intinya, hukum keluarga Turki tidak memberikan hak istimewa bagi salah satu jenis kelamin, baik itu perempuan atau laki laki (ayah atau ibu) dalam aspek hak pengasuhan anak. Selain itu, dari pasal di atas, dapat dipahami bahwa selain ditentukan pemegang hak asuh anak, TCC sebenarnya juga menegaskan bahwa terlepas dari siapapun pemegang hak asuh anak, kedua orangtua tetap mengemban kewajiban bersama dalam memelihara dan menanggung pemeliharaan dan pendidikan anak yang juga meliputi biaya dan pengeluaran yang dibutuhkan.

Selain itu, TCC juga cukup rinci menjelaskan keadaan-keadaannya yaitu misalnya salah satu dari mantan pasangan tersebut baik ayah atau ibu menikah kembali. Kemungkinan lain adalah salah satu dari kedua orangtua tersebut pindah. Dijelaskan pada Pasal 183 TCC sebagai berikut:<sup>89</sup> “Hakim, ketika sebuah kondisi baru muncul seperti perkawinan salah satu pihak (ayah atau ibu) dengan orang lain, pergi ke suatu tempat lain, atau ada yang meninggal, harus mengambil langkah-langkah dan memutuskan putusan *ex officio* terkait dengan pemeliharaan anak; atau bisa jadi setelah adanya klaim atau tuntutan yang diajukan kepada salah satu ayah atau ibu”.

Aspek lain dalam isu anak pasca cerai adalah biaya pemeliharaan atau nafkah anak dan juga biaya lain yang biasanya disebut sebagai biaya pendidikan. Anak dijamin hak nafkahnya meskipun kedua orangtuanya bercerai. Hukum keluarga Turki menjamin hak anak dan perlindungannya dalam hal jaminan hak nafkah dan biaya pendidikan, baik itu semasa orangtuanya masih dalam

---

<sup>89</sup> Pasal 183 *Turkish Civil Code*.

perkawinan maupun pasca cerai. Diistilahkan oleh Sarihan bahwa nafkah anak akan selalu merupakan haknya dan merupakan kewajiban orangtuanya, tidak peduli apapun status hubungan ayah ibunya. Hal ini adalah karena Sarihan berargumen dengan cukup berapi-api dalam artikelnya, hubungan antara anak dan ayah ibunya bukanlah hubungan perkawinan, melainkan hubungan parental; dan karenanya tidak akan pernah putus dan terganggu apapun status hubungan kedua orangtuanya.<sup>90</sup>

Nafkah anak pasca putusnya perkawinan ini dijamin dalam Pasal 182 paragraf 2 *Turkish Civil Code* sebagai berikut:<sup>91</sup>

*Velâyetin kullanılması kendisine verilmeyen eşin çocuk ile kişisel ilişkisinin düzenlenmesinde, çocuğun özellikle sağlık, eğitim ve ahlâk bakımından yararları esas tutulur. Bu eş, çocuğun bakım ve eğitim giderlerine gücü oranında katılmak zorundadır. Hâkim, istem hâlinde irat biçiminde ödenmesine karar verilen bu giderlerin gelecek yıllarda tarafların sosyal ve ekonomik durumlarına göre ne miktarda ödeneceğini karara bağlayabilir.*

Dalam penetapan hubungan personal (baca hak kunjung dan sejenisnya) antara satu pihak pasangan (ayah atau ibu yang tidak diberikan hak asuh anak) dengan anak tersebut, kepentingan anak yang menjadi pertimbangan utama. Pihak pasangan ini (ayah atau ibu), yang tidak memiliki hak asuh anak memiliki kewajiban untuk ikut serta membiayai pemeliharaan dan biaya Pendidikan anaknya dengan proporsi dan kapasitas sesuai dengan kemampuannya. Hal ini akan ditetapkan oleh hakim dengan *ex officio* tanpa ada permintaan dari salah satu pasangan.

Jadi, dari pasal di atas, hakim tidak hanya akan menetapkan pemegang hak asuh anak, ia juga akan menetapkan berbagai hal terkait dengan hak kunjungan anak bagi pasangan, entah ayah atau ibu, yang tidak diberikan hak asuh anak. Selain itu, penegasan tentang kewajiban untuk pembiayaan anak

---

<sup>90</sup> Sarihan, *Child Maintenance in Turkish Family Law*, 101-102.

<sup>91</sup> Pasal 182 *Turkish Civil Code*.

mulai dari nafkah pemeliharaan kehidupannya, termasuk biaya pendidikan, juga ditegaskan dalam pasal tersebut. Dalam ranah praktis, hakim, sesuai dengan peraturan, harus mempertimbangkan beberapa faktor. Di antaranya adalah keadaan-keadaan terkait finansial kedua orangtua, kebutuhan anak, kondisi lingkungan, dan sebagainya.<sup>92</sup>

Hal yang menarik dari TCC adalah tidak ada ketentuan spesifik akan siapa yang memiliki kewajiban nafkah atas anak. Sebagaimana telah disampaikan penulis di awal, hukum keluarga Turki memang bisa dikatakan sebagai hukum yang cukup progresif dalam hal menganut nilai persamaan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan yang juga termasuk antara ayah dan ibu. Salah satu konsekuensinya adalah tidak ada pemilihan salah satu dari mereka, laki-laki (ayah) ataupun perempuan (ibu) sebagai pihak yang secara berkewajiban menanggung nafkah. Mereka sama-sama memiliki tanggung jawab untuk memberikan nafkah dan biaya pendidikan serta pemeliharaan anak.<sup>93</sup>

Mengacu secara kritis pada *legal wording* dari pasal terkait nafkah anak pasca cerai dan juga disebutkan oleh Sarihan di atas, bisa dikatakan bahwa pihak yang menerima hak asuh anak adalah pihak yang berkewajiban menafkahi dan membiayai anak tersebut. Akan tetapi, TCC juga menegaskan bahwa adalah kewajiban bagi pihak satunya juga (yang tidak mendapat hak asuh anak) untuk turut serta menanggung nafkah dan biaya pemeliharaan serta pendidikan anak.

---

<sup>92</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020. Lihat juga Banu Bilge Sarihan, *Child Maintenance in Turkish Family Law*, 102-103.

<sup>93</sup> Banu Bilge Sarihan, *Child Maintenance in Turkish Family Law*, dan telaah atas pasal-pasal terkait dalam TCC dan Ismail Erish, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 November 2017 serta Banu Bilge Sarihan, *Child Maintenance in Turkish Family Law*, 102-103.

Bahkan, ketika hak asuh ternyata diberikan pada pihak lain, atau ketika anak tidak tinggal dengan ayah ibunya, adalah tetap merupakan sebuah kewajiban bagi ayah ibunya untuk membiayai anak tersebut.

Dalam hal ini, nafkah anak berlanjut sampai anak tersebut berusia dewasa atau bahkan dalam keadaan tertentu sampai ia menyelesaikan pendidikannya. Sarihan me-*resume* sebagai berikut:<sup>94</sup> (pemeliharaan anak merupakan kewajiban yang berlanjut sampai anak tersebut dewasa, atau pada kasus-kasus tertentu sampai pendidikan anak tersebut selesai).

Putusan hakim juga bisa berubah dengan beberapa alasan. Alasan-alasan tersebut bisa terkait dengan meningkat atau menurunnya kebutuhan anak, meningkat atau menurunnya keadaan ekonomi pasangan, atau bahkan karena keadaan inflasi atau keadaan ekonomi negara yang berpengaruh kepada terpenuhi atau tidak terpenuhi kebutuhan anak. Dalam hal ini, Saglam menjelaskan sebagai berikut:<sup>95</sup> “hakim dapat, setelah adanya permintaan, memutuskan bahwa jumlah dari pengeluaran yang telah ditetapkan sebelumnya oci dibayarkan dalam bentuk cicilan pada tahun-tahun berikutnya dengan mempertimbangkan keadaan dan status sosial serta ekonomi dari pihak-pihak terkait”.

Nafkah untuk anak tersebut harus mulai dibayarkan setelah finalisasi dari putusan perceraian dan tetap merupakan kewajiban untuk diberikan sampai anak tersebut mencapai usia dewasa, yaitu 18 tahun. Sebagaimana disampaikan di atas, hukum juga menjamin perlindungan biaya pendidikan anak atau *support* anak ketika pendidikan anak tersebut masih berlangsung sampai lewat usia

---

<sup>94</sup> Sarihan, *Child Maintenance in Turkish Law*, 104.

<sup>95</sup> Ipek Saglam mengutip dari Yarkitai 2 HD 24. 3. 2003. Kazanci.

dewasanya. Jadi, misalnya anak tersebut mengambil S1 atau melanjutkan S2, yang hal itu dibutuhkan demi kebaikan anak tersebut, maka orangtua tetap berkewajiban membiayainya. Hal ini juga dijamin dalam Pasal 328 paragraf 2 bahwa biaya pemeliharaan anak atau dukungan anak harus terus berlangsung sampai selesainya pendidikan anak tersebut. Dijelaskan sebagai berikut:<sup>96</sup> “*Ana ve babanın bakım borcu, çocuğun ergin olmasına kadar devam eder. Çocuk ergin olduğu halde eğitimi devam ediyorsa, ana ve baba durum ve koşullara göre kendilerinden beklenebilecek ölçüde olmak üzere, eğitimi sona erinceye kadar çocuğa bakmakla yükümlüdürler*”. (Beban atau tanggung jawab biaya pemeliharaan ayah dan ibu berlanjut sampai anak tersebut dewasa. Jika pendidikan anak tersebut berlanjut, maka meskipun anak tersebut sudah dewasa, orangtua berkewajiban untuk bertanggung jawab terhadap anak tersebut sampai berakhirnya pendidikan sesuai dengan kemampuan dan kondisi mereka).

Selain biaya pendidikan (yang harus dibedakan dengan nafkah anak atau biaya pemeliharaan), jika seorang anak masih membutuhkan biaya pemeliharaan bahkan sampai setelah dia mencapai usia dewasa, ia dapat menuntut nafkah pendamping atau *alimony* pendukung (*assistance alimony*), tetapi bukan dalam bentuk nafkah anak (*child support*). Pengaturan ini dijamin dalam Pasal 364, yaitu:<sup>97</sup> “*A. Nafaka yükümlülere Madde 364- Herkes, yardım etmediği takdirde yoksulluğa düşecek olan üstsoyu ve altsoyu ile kardeşlerine nafaka vermeye yükümlüdür. Kardeşlerin nafaka yükümlülükleri, refah içinde bulunmalarına*

<sup>96</sup> Pasal 328 *Turkish Civil Code*.

<sup>97</sup> Pasal 364 *Turkish Civil Code*.

*bağlıdır*”. (Setiap orang berkewajiban untuk memberikan *alimony* atau tunjangan nafkah kepada saudaranya atau kerabatnya yang mana jika tidak dibantu akan jatuh atau terjebak pada kemiskinan).

Jadi, ketika anak sudah melewati usia dewasanya, ia tetap berhak mendapatkan dua bentuk dukungan dari orangtuanya: yang pertama adalah biaya pendidikan sampai ia menyelesaikan pendidikannya meskipun pendidikan tersebut adalah pendidikan lanjutan dan yang kedua adalah dukungan biaya kehidupan. Meskipun yang kedua secara praksis sama dengan nafkah anak, secara legal formal menurut hukum keluarga Turki adalah merupakan *assistance alimony* atau dukungan ekonomi.

Jumlah dari berbagai dukungan tersebut, baik biaya pendidikan, nafkah pemeliharaan ataupun *assistance alimony* yang diberikan kepada anak sekali lagi dapat berubah sesuai dengan kondisi dan kebutuhan. Sebagai ilustrasi, ketika orang yang berkewajiban, baik ayah atau ibu sama-sama memiliki kenaikan atau peningkatan ekonomi dan status, maka hakim bisa memutuskan bahwa jumlah yang menjadi hak anak juga naik. Contoh lain juga adalah ketika kemudian anak tersebut ternyata membutuhkan kenaikan dalam biaya pemeliharaan kehidupannya atau pendidikannya; dia harus pergi ke sekolah swasta atau lainnya. Kenaikan tersebut akan berlaku sejak tanggal diajukan permohonan, bukan sejak tanggal finalisasi putusan. Sebaliknya, jika status ekonomi dari pihak yang berkewajiban menanggung *alimony* menurun pasca determinasi

jumlah yang harus dibayarkan untuk biaya pemeliharaan anak, bisa juga dia (baik ayah ataupun ibu) mengajukan permohonan terhadap ketetapan tersebut.<sup>98</sup>

Yang menjadi pertanyaan berikutnya adalah tentang anak luar kawin. Kalau pembahasan tentang anak dapat membawa pada simpulan sementara bahwa Turki, dalam hal ini berarti hukum keluarga Turki, sangat mendorong perlindungan anak, maka pertanyaan berikutnya mengerucut pada isu yang menjadi fokus kajian penelitian ini, yaitu anak luar kawin.

### 3. Anak Luar Kawin

Anak luar kawin, atau biasa disebut juga sebagai *child out of wedlock*, merupakan salah satu isu yang penting karena beberapa alasan. Di antara beberapa alasan tersebut adalah fakta bahwa anak luar kawin, dalam berbagai pengertiannya, tetap cukup banyak jumlahnya di berbagai negara muslim. Sayangnya, jumlah anak luar kawin di Turki secara spesifik tidak diketahui. Funda Ustek-Spilda Goldsmiths menjelaskan sebagai berikut:<sup>99</sup>

Di Turki, negara yang menjadi pihak yang menyetujui dalam konvensi ini (konvensi hak anak) dengan reservasi, jumlah anak yang lahir di luar nikah resmi tetap tidak diketahui. Meskipun diasumsikan bahwa jumlah tersebut terlalu kecil untuk memenuhi syarat untuk signifikansi statistik atau untuk menimbulkan masalah sosial, anak-anak ini dan ibu mereka menemukan diri mereka dalam kekosongan hukum.

Karenanya, anak luar kawin jelas merupakan persoalan yang masih krusial untuk diselesaikan. Lebih lanjut, alasan berikutnya dari menariknya tema ini

<sup>98</sup> Bilal Coban, Umit dan Feyza, *Wawancara*, Istanbul, Turki, Februari 2020.

<sup>99</sup> Funda Ustek-Spilda Goldsmiths, "The Case of Children Born out of Wedlock in Turkey: an "Empty" Category?", *International Journal of Gender Studies*, Vol. 5 N° 10 anno 2016, 262, dalam <http://www.aboutgender.unige.it>.

adalah fakta bahwa pada kebanyakan negara muslim, termasuk di Indonesia dan Malaysia misalnya, kedudukan berikut hak anak luar kawin masih kurang jelas. Posisi dan ketegasan negara dalam mengintervensi berbagai kasus sengketa terkait anak luar kawin masih perlu ditelaah dan dieksplorasi.

Di Indonesia, sebagaimana dipaparkan pada bab 2, anak luar kawin baru saja mendapatkan pintu keluar dan kejelasan status dengan adanya putusan MK tentang anak luar kawin tahun 2010, bagaimana dengan di Turki? Apakah sebagaimana isu lain seperti poligami dan hak-kewajiban pasca cerai, Turki cukup progresif dalam mendorong perlindungan anak luar kawin? Lebih lanjut, apakah Turki, sekali lagi dengan penduduk muslim sebagai mayoritas, cukup berani mengambil posisi tegas terkait kedudukan anak luar kawin? Anak luar kawin di sini, sebagaimana paparan tentang Indonesia, dapat disederhanakan menjadi anak dari nikah siri atau nikah tidak resmi secara hukum negara (di Turki istilah yang biasa digunakan adalah nikah imam) dan juga anak hasil zina.

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa Turki, senada dengan sikapnya terkait poligami dan kedudukan suami isteri, cukup progresif dalam menyikapi isu anak luar kawin. Sebagaimana disebut di atas, karena nikah yang diakui oleh negara hanyalah nikah yang telah melalui proses sipil (*civil marriage*), maka anak luar kawin di Turki juga mengacu pada mereka yang lahir di luar perkawinan sipil, baik itu hasil dari perkawinan imam atau biasa disebut perkawinan siri dalam konteks Indonesia. Di sini, hukum di Turki mengatur bahwa anak luar kawin dapat memiliki hubungan keperdataan dan karenanya termasuk berbagai akibat hukum dari hubungan perdata tersebut kepada ayah

biologisnya dengan beberapa mekanisme yang telah diatur dalam berbagai aturan terkait. Ipek Saglam menjelaskan sebagai berikut:<sup>100</sup>

Jika anak dilahirkan dalam ikatan perkawinan resmi, maka dia mendapatkan semua hak dari ayahnya, termasuk hak waris dan lain sebagainya. Kalau ayahnya percaya bahwa dia bukan anak biologisnya, dia harus mengajukan tuntutan kasus atas nama pengingkaran hubungan darah atau nasab. Dia harus bisa membuktikan bahwa hubungan fisik dengan ibu sang anak adalah tidak mungkin dan atau ia harus bisa membuktikan bahwa anak yang lahir dari hubungan fisik tersebut juga tidak dimungkinkan. Jika anak lahir di luar perkawinan dan ayah secara sukarela mengakui anak tersebut sebagai anaknya, maka anak tersebut akan memiliki semua hak yang setara dengan anak di dalam perkawinan resmi. Atau, (dalam kasus lainnya) sang ibu dan atau sang anak bisa mengajukan kasus tuntutan afiliasi atau penghubungan nasab kepada ayah biologisnya. Jika mereka memenangkan kasus tersebut dan kemudian status ayah bagi anak tersebut diakui oleh hukum, maka meskipun pasangan tersebut tidak menikah, anak akan tetap mendapatkan semua hak sebagaimana anak dalam perkawinan resmi. Jika tidak ada rekognisi atau pengakuan atas anak tersebut atau tidak ada kasus afiliasi yang diajukan kepada ayah biologisnya, maka tidak ada hubungan nasab atau darah dan termasuk hubungan perdata antara anak dan ayah dan tidak bisa juga klaim diajukan kepada ayah tersebut.

Senada dengan Ipek Saglam, Bilal Coban juga menjelaskan sebagai berikut:<sup>101</sup>

Tentang peraturan di Turki terkait dengan dengan anak-anak yang lahir di luar nikah; Anak-anak yang lahir di luar nikah dapat didaftarkan pada ayahnya meskipun tidak ada pernikahan formal. Jika anak di luar nikah dicatatkan atas nama ayahnya, tidak ada bedanya dengan anak-anak lain dalam pernikahan tersebut. Ada juga hak mendapat bagian dari harta tinggalan (warisan). Jika ayahnya menolak anak di luar nikah tersebut; dia dapat mengajukan gugatan paternitas terhadap ayahnya setelah hasil tes DNA yang relevan. Jika sang ayah ternyata terbukti dari tes sebagai ayah kandungannya, (maka selanjutnya anak tersebut) tidak ada bedanya dengan anak-anak dalam pernikahan (dalam haknya sebagai anak)”

Jadi dari paparan di atas, tampak jelas bahwa hukum di Turki menjamin hak anak termasuk anak luar kawin untuk mendapatkan hubungan status (afiliasi) dan

<sup>100</sup> Ipek Saglam, *Wawancara*, Turki, 26 Februari 2020.

<sup>101</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Turki, 28 Februari 2020.

keperdataan dengan ayahnya, baik dia diakui oleh ayahnya maupun tidak diakui. Lebih lanjut hukum di Turki juga menjamin hak bagi anak luar kawin tersebut, jika telah dibuktikan oleh tes *Deoxyribo Nucleic Acid* (DNA) dan ditetapkan oleh pengadilan, untuk mendapatkan semua hak anak sama dan setara dengan anak-anak yang lahir dalam perkawinan resmi. Termasuk di sini, sebagaimana dijelaskan oleh Ipek saglam dan Bilal Coban, hak terhadap waris. Hal ini tentu bisa diakui sebagai sebuah temuan yang mengejutkan bahkan bagi penulis. Meskipun, harus diakui, pengaturan seperti ini harusnya tidak mengejutkan lagi mengingat berbagai terobosan yang ada dalam TCC.

Temuan menarik lainnya adalah bahwa pada perkara anak luar kawin di mana ayah dan ibu tidak menikah, maka *custody* atau hak pengasuhan anak diberikan kepada ibu. Hal ini sesuai dengan Pasal 337 *Civil Code*:<sup>102</sup> “*Madde 337- Ana ve baba evli değilse velâyet anaya aittir. Ana küçük, kısıtlı veya ölmüş ya da velâyet kendisinden alınmışsa hâkim, çocuğun menfaatine göre, vasi atar veya velâyeti babaya verir. IV. Uvey çocuklar*”. (Pasal 337 - Jika ibu dan ayah tidak menikah, perwalian adalah milik ibu. Jika ibunya masih minor (usia belum dewasa), terbatas atau mati, atau hak asuh diambil darinya, hakim harus menunjuk wali, sesuai dengan minat anak, atau ia memberikan hak asuh kepada ayah

Hak tersebut akan diterima oleh ibu sejak kelahiran anak tanpa perlu menunggu keputusan pengadilan. Dengan kata lain, hak ini secara otomatis berlaku dan tetap berlaku dalam jangka panjang. Pengadilan baru akan

---

<sup>102</sup>Pasal 337 *Turkish Civil Code*.

melakukan intervensi jika ada tuntutan pengalihan hak asuh anak dari ibu.<sup>103</sup> Akan tetapi, yang perlu dibedakan, atau lebih tepatnya digarisbawahi di sini, adalah bahwa penetapan hak asuh diberikan kepada ibu di sini bukan berarti menegaskan hubungan perdata dengan ayahnya. Sebagaimana di Indonesia, penetapan hubungan keperdataan dan atau hubungan nasab dalam KHI antara anak luar kawin dengan ibu dan keluarga ibunya bersifat membatasi atau limitasi (baca: sebelum putusan MK). Konsekuensinya, anak luar kawin tersebut (sekali lagi sebelum putusan MK) tidak memiliki hubungan perdata dan atau nasab dengan ayah biologisnya. Dalam hukum keluarga Turki, pemberian otomatis hak asuh anak pada ibunya adalah justru dalam rangka melindungi hak ibu atau perempuan yang melahirkan anak tersebut atas anaknya. Hal ini juga ditegaskan oleh Omer dari Isam yang menegaskan bahwa dalam berbagai kasus yang ia ketahui, kebanyakan yang terjadi justru ayah berusaha merebut anak dari ibunya. Di saat yang sama, TCC juga masih menjamin hak anak untuk dapat mengklaim hubungan dengan ayahnya. Ada beberapa cara dalam pengesahan anak luar kawin dan akan dipaparkan nanti.

Berbicara mengenai anak luar kawin di Turki, temuan lain menarik adalah keterbatasan data terutama jika dibandingkan dengan data tentang isu lain. Data tentang anak luar kawin sangat terbatas. Sebagai ilustrasi, hanya ditemukan satu artikel saja yang membahas tentang isu ini. Tulisan yang fokus pada isu ini adalah artikel berjudul *'The Case of Children Born Out of Wedlock in Turkey: An "Empty Category"?* yang ditulis oleh Funda Ustek Spilda dan Oguz Alyanak.

---

<sup>103</sup> Ibid.

Pada intinya, artikel ini menawarkan paparan akan kondisi anak luar kawin di Turki yang lemah dan kurang terakui dan kurang terakomodir, baik itu anak dari luar perkawinan resmi atau sipil dan terlebih lagi anak yang berasal dari ikatan tanpa perkawinan sama sekali (baca: hubungan zina). Artikel ini mengakui bahwa sebenarnya anak-anak tersebut memiliki perlindungan hukum dan bisa juga memiliki hubungan perdata dengan kedua orangtuanya, termasuk khususnya di sini adalah dengan ayah; hal yang berbeda dari ketentuan fikih klasik pada kasus anak zina. Meski demikian, ia menunjukkan beberapa kenyataan sulit yang sayangnya masih harus dihadapi para anak-anak kurang beruntung tersebut.<sup>104</sup>

Penulis beruntung sekali karena akhirnya mendapatkan data yang memadai terkait anak luar kawin. Data ini kebanyakan adalah hasil wawancara. Meski demikian, penulis juga beruntung menemukan literatur yang juga dihasilkan dari penelitian lapangan dengan pendampingan dari asisten peneliti dan sekaligus *guide* penulis ketika di Turki. Salah satu literatur yang ungunya juga berbahasa Inggris, adalah buku berjudul *General Principles of Turkish Law*.<sup>105</sup>

Berbicara tentang anak dan hubungan perdata secara umum, hukum keluarga Turki mengatur bahwa salah satu akibat dari hubungan kekeluargaan (*family relation*) adalah hubungan silsilah atau garis keturunan atau hubungan darah. Istilah yang digunakan oleh Guven adalah *lineage affinity (filiation relations)*. *Lineage* atau *filiation relation* ini secara sederhana adalah hubungan

---

<sup>104</sup> Muntaqa Yahaya Aminu, "Illegitimate Child (Walad Al-Zina) And His Position In Islamic Succession", *Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, Volume 20, Issue 12, Ver. II, (Dec, 2015), 25-27.

<sup>105</sup> Kudret Guven, *General Principles of Turkish Law*.

darah atau juga garis keturunan antara anggota keluarga satu dengan yang lain, khususnya adalah anak dengan ayah. Hal ini bisa ditentukan atau diputuskan baik oleh hukum maupun oleh intensi atau kehendak sengaja dari ayah. Lebih lanjut, filiasi di sini bisa dibagi menjadi dua jenis, yaitu filiasi natural (*natural filiation*) dan filiasi buatan (*artificial filiation*).<sup>106</sup>

Hubungan yang pertama atau filiasi natural adalah hubungan yang berasal atau lebih tepatnya dihasilkan dari hubungan darah para anggota keluarga; di sini orang-orang yang datang dari satu keluarga akan diasumsikan sebagai saudara dengan alasan hubungan darah. Ini juga yang disebut sebagai *kinship by blood*. Ada dua jenis *natural affinity*. Jenis yang pertama adalah *lineal kinsip* atau hubungan antara pewaris dan ahli waris. Dalam hal ini, anak-anak dan orangtua mereka adalah *lineal consanguines (duz cizgi kisimi)* atau memiliki hubungan satu sama lain; anak-anak mewarisi orangtua. Dalam kategori ini, ada dua jenis lagi, yaitu *kinship by birth* yang kedua adalah *kinship after birth*. Jenis pertama atau *kinship by birth* adalah pada kondisi seorang anak yang lahir selama atau dalam masa perkawinan. Dalam hal ini, anak tersebut (lahir dalam masa perkawinan) adalah anak sah atau *legitimate*. Presumsi yang dibawa adalah *paternity* atau istilah dalam Turki adalah *bebalikkarinesi* dari anak tersebut berasal dari suami ibunya. Hal ini diatur dalam *Civil Code* Pasal 285. Dalam pasal ini juga diatur bahwa seorang anak yang lahir selama masa periode 300 hari setelah putusnya suatu perkawinan, baik itu karena perceraian, pembatalan atau *invalidity*, kematian atau hilangnya salah satu pasangan juga akan dimasukkan

---

<sup>106</sup> Ibid., 44.

sebagai kategori anak sah yang keabsahannya adalah sejak awal lahirnya, dijelaskan dalam *Turkish Civil Code* sebagai berikut:<sup>107</sup>

#### *İKINCI AYIRIM KOCANIN BABALIGI*

##### *A. Babalık karinesi*

*Madde 285 - Evlilik devam ederken veya evliliğin sona ermesinden başlayarak üçyüz gün içinde doğan çocuğun babası kocadır.*

*Bu süre geçtikten sonra doğan çocuğun kocaya bağlanması, ananın evlilik sırasında gebe kaldığının ispatıyla mümkündür.*

*Kocanın gaipliğine karar verilmesi hâlinde üçyüz günlük süre, ölüm tehlikesi veya son haber tarihinden işlemeye başlar.*

Ayah dari anak yang dilahirkan semasa perkawinan, atau selama masa 300 hari dimulai dari berakhirnya perkawinan tersebut, adalah suami dari ibu anak tersebut.

Adalah mungkin bagi seorang anak yang lahir setelah periode 300 hari tersebut untuk dihubungkan dengan ayahnya ketika dapat dibuktikan bahwa perempuan (ibu anak tersebut) hamil semasa perkawinan.

Poin lain yang juga penting adalah bahwa, berbeda dengan *paternity* yang bisa beragam rupa cara pembuktiannya, *motherhood* atau status hubungan ibu dengan anak tidak dapat dipertentangkan sama sekali. Hal ini tentu wajar karena seorang perempuan yang telah melahirkan anak sudah pasti dan sudah secara alami adalah ibu dari anak tersebut. Sebaliknya, seorang ayah masih bisa jadi mengingkari anak tersebut atau biasa disebut sebagai *nesebin ready* (*Turkish Civil Code* Pasal 266-288). *Paternity* ini dapat dituntut, alias diajukan penyangkalannya ke pengadilan dalam jangka waktu sebulan. Yang mengajukan adalah ayah atau ahli waris dari ayah. Hal ini dengan tegas diatur dalam *Turkish Civil Code* Pasal 289.<sup>108</sup>

### *III. Hak düşürücü süreler*

<sup>107</sup> Pasal 285 *Turkish Civil Code*.

<sup>108</sup> Pasal 289 *Turkish Civil Code*.

*Madde 289- Koca, davayı, doğumu ve baba olmadığını veya ananın gebe kaldığı sırada başka bir erkek ile cinsel ilişkide bulunduğunu öğrendiği tarihten başlayarak bir yıl, (...) (1) içinde açmak zorundadır. (1)*

II Waktu (menuntut) pemberian hak

Pasal 289 - Suami harus membuka kasus dalam waktu satu tahun, (...) (1), mulai dari tanggal ketika dia mengetahui bahwa dia (anak tersebut) belum lahir dan memiliki ayah atau berhubungan seks dengan pria lain ketika ibunya hamil. (1)

*Madde 289-*

*Çocuk, ergin olduğu tarihten başlayarak en geç bir yıl içinde dava açmak zorundadır.*

*Gecikme haklı bir sebebe dayanıyorsa, bir yıllık süre bu sebebin ortadan kalktığı tarihte işlemeye başlar.*

Anak harus mengajukan gugatan dalam waktu paling lambat satu tahun, mulai dari tanggal masa remajanya.

Jika penundaan didasarkan pada alasan yang dibenarkan, periode satu tahun mulai beroperasi pada tanggal saat penyebab ini menghilang.

Anak juga memiliki hak untuk menuntut tes demi membuktikan hubungan darah dengan ayahnya.

dan kemudian dilanjutkan dalam Pasal 291 sebagai berikut:<sup>109</sup>

*C. Karinelerin çakışması*

*Madde 290- Çocuk evliliğin sona ermesinden başlayarak üçyüz gün içinde doğmuş ve ana da bu arada yeniden evlenmiş olursa, ikinci evlilikteki koca baba sayılır.*

*Bu kaine çürütülürse ilk evlilikteki koca baba sayılır.*

*C. Konflik kotak*

Pasal 290 - Jika anak itu lahir dalam tiga ratus hari mulai dari akhir pernikahan dan sang ibu menikah lagi, maka suami dalam pernikahan kedua dianggap.

Jika hal ini dibantah, suami dalam pernikahan pertama dihitung.

Kategori yang kedua setelah *kinsip by birth* adalah *kinship after the birth*.

Kategori ini kemudian juga masih memiliki beberapa kategori lagi, yaitu: 1.

*legitimage kinship (duzgun nesep) by marriage* dan yang kedua adalah *otherways*

<sup>109</sup> Pasal 290 *Turkish Civil Code*.

*of legitimate kinship*. Jenis *kinship after the birth* inilah yang menjadi fokus dari riset ini. Anak yang lahir di luar perkawinan (istilah yang digunakan Kudret adalah istilah *a child born out of marriage*; sementara dalam riset ini digunakan istilah *child out of wedlock*) dapat disahkan dalam 2 cara. Kudret menjelaskan bahwa dalam hukum keluarga Turki, ada dua cara seorang anak yang lahir di luar perkawinan dilegitimasi atau disahkan. Cara-cara ini disebut sebagai *ways of correction of affinity* atau *nesebin duzeltimesi*. Jika orangtua anak tersebut saling menikah setelah kelahirannya, maka anak tersebut otomatis langsung tersahkan. Hal ini ditetapkan oleh *Civil Code* Pasal 292. Sebenarnya, pernah ada cara lain untuk mengesahkan anak menurut *Civil Code* Nomor 743 Pasal 249. Cara ini berlaku dengan syarat-syarat tertentu, yaitu jika orangtua dari anak tersebut telah saling menjanjikan satu sama lain untuk menikah, tetapi akhirnya tidak jadi atau tidak bisa menikah karena kematian atau karena hilangnya kapasitas. Dalam hal ini, anak tersebut harus diterima sebagai anak yang lahir selama atau dalam masa perkawinan. Akan tetapi, cara ini telah ditolak oleh *New Civil Code* Nomor 4721 yang merupakan hasil amandemen 2002 atau terbaru. Maka dari itu, cara kedua untuk mengesahkan anak adalah dengan mencapai atau dengan menetapkan status khusus bagi anak tersebut. Dengan kata lain, pengadilan dapat mengesahkan anak dari hubungan yang tidak sah dari orangtua anak tersebut, contohnya adalah pernikahan imam.<sup>110</sup>

Sementara itu, jenis kedua dari *legitimate kinship* (hubungan darah yang disahkan) adalah dengan rekognisi (*tanima*). Rekognisi atau *tanima* ini

---

<sup>110</sup> Kudret Guven, *General Principles of Turkish Law*, 44.

dilakukan dengan keputusan pengadilan atas *paternity*. Lebih lanjut, dalam jenis mekanisme ini juga masih ada dua cara; penerimaan oleh ayah dan tuntutan oleh anak. Dua cara ini jelas memberikan ruang bagi para anak luar kawin di Turki. Cara pertama adalah pengakuan/rekognisi atau *tanima* adalah ketika seseorang menerima anak yang lahir dari luar perkawinan sebagai pewarisnya dan penerimaan atau rekognisi ini dilakukan oleh ayahnya. Dalam keadaan ini, sebagaimana dijamin dan diatur dalam *Civil Code* Pasal 295, anak tersebut diberi status sebagai anak ayah dan berbagai hubungan perdata dan hak keperdataan sebagaimana anak sah lainnya. Cara yang kedua adalah keputusan pengadilan atau *babalik davasi*. Cara ini adalah ketika seorang anak dari seorang ibu menuntut tes keayahan (*paternity test*). Hak ini biasanya pada konteks ketika sang ayah tidak mau mengakuinya. Hak ini dijamin dalam *Civil Code* Pasal 301.<sup>111</sup> Jika hasil *paternity test* membuktikan bahwa anak tersebut adalah anak sang ayah, maka tidak ada jalan lain bagi sang ayah kecuali harus menerima hubungan perdata sebagai anak dan ayah yang ditetapkan oleh pengadilan. Konsekuensinya, dia juga terikat berbagai kewajiban sebagaimana anak dari perkawinan yang sah, termasuk menafkahi sampai anak itu dewasa dan juga biaya pendidikan dan hak lainnya.<sup>112</sup>

Menariknya, yang terjadi di lapangan biasanya justru adalah cara di mana ayah mengakui anaknya dan membawanya ke dalam keluarganya. Hal ini bisa dilakukan dengan cara mengakuinya sebagai anak dan langsung menikahi ibunya, atau bisa jadi karena ia (sangayah) sudah menikah, ia mengakui anak tersebut

---

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Omer Aslan, Ipek Saglam, Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, Februari 2020.

dan meminta sang isteri untuk menyetujui anak tersebut masuk ke dalam KK atau kartu keluarganya. Dinyatakan oleh Omer Aslan sebagai berikut:<sup>113</sup>

Ya, di Turki anak luar kawin, sebagaimana anda menyebutkan, bisa jadi memang dari nikah imam atau ada juga yang tidak nikah sama sekali, saya kurang tahu, tidak banyak tetapi juga tidak sedikit. Yang saya tahu biasanya sang ayah akan membawa anak ke keluarganya jadi yang banyak terjadi anak tersebut diakui oleh suami isteri yang sah; yang butuh persetujuan isterinya juga, tetapi banyak juga yang kadang berebut juga dengan ibu kandung anak tersebut. Intinya yang saya tau, para ayah biasanya justru ingin mengambil anak dari ibu kandungnya.

Bahkan, meski penulis berusaha mengklarifikasi dan menawarkan perbandingan dengan konteks Indonesia (yaitu anak terlantar karena ayahnya tidak mengakui), Omer menegaskan bahwa hal yang penulis khawatirkan tersebut belum pernah ia ketahui dari sekitarnya. Meski demikian, ia juga mengakui bahwa hal tersebut bisa terjadi meski, ia tetap bersikukuh, jarang ada atau terjadi di masyarakat Turki. Akan tetapi, yang unik justru, ia melanjutkan bercerita bahwa ada beberapa kasus di mana ayah justru mengingkari anak dalam perkawinan (yang lahir dalam perkawinan) dan menuntut tes DNA. Cukup mengejutkan bagi penulis, beberapa kasus yang diketahui Omer memang menunjukkan bahwa hasil tes DNA ternyata menegaskan bahwa anak yang diingkari itu memang bukan anak kandung dari laki-laki tersebut. Hal ini tentu mengejutkan bagi penulis. Akan tetapi, hal ini bukan merupakan fokus dari riset ini dan bisa menjadi peluang bagi kemungkinan penelitian ke depan. Poin penting dari wawancara ini adalah bahwa hukum di Turki menjamin semua pihak, baik anak, ibu maupun ayah (dan bahkan juga pihak lainnya yang nanti akan tampak pada paparan berikutnya) untuk menuntut pengadilan memaksa tes DNA bagi

---

<sup>113</sup> Ibid.

pihak-pihak yang ia tuntut untuk dapat membuktikan hubungan biologis. Tes DNA ini berlaku bagi mereka yang ingin membuktikan adanya hubungan biologis, ataupun juga sebaliknya yaitu tidak adanya hubungan biologis.

Jadi, yang ingin ditegaskan oleh tulisan ini bahwa hukum keluarga Turki secara normati mengambil posisi yang sekali lagi, secara signifikan, cukup berbeda dari berbagai hukum keluarga di berbagai negara muslim lainnya terkait isu anak luar kawin. TCC, sebagaimana dipaparkan di atas, mengatur dengan sedemikian rupa perlindungan hak anak atas hubungan perdata dan garis perhubungan dengan kedua orangtuanya (ayah dan ibunya). Memang ada banyak jenis dan mekanisme dalam rangka mencapai hak tersebut, akan tetapi hukum keluarga Turki pada akhirnya menjamin realisasi hak tersebut bagi anak luar kawin, baik itu dari nikah imam atau hubungan zina.

### **C. Dinamika dan Realita Hukum**

Setelah paparan tentang bagaimana hukum keluarga Turki secara normatif mengatur berbagai aspek (khususnya poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin), pada subbab ini, penulis mencoba memaparkan bagaimana dinamikanya dalam realita. Apakah benar hukum keluarga Turki yang telah tertulis secara normatif terealisasi dalam realita.

Yang patut di garisbawahi terlebih dahulu adalah bahwa hukum keluarga Turki yang berada dalam hukum sipil Turki (*Civil Code*) yang saat ini berlaku adalah merupakan hasil amandemen atau reformasi yang terjadi pada tahun

2001.<sup>114</sup> Hal ini berarti bahwa ada beberapa aspek yang berubah dari versi undang-undang pertama yang disahkan tahun 1926 diantaranya misalnya adalah kedudukan suami isteri, sebelumnya suami ditetapkan sebagai kepala rumah tangga dan kemudian pada amandemen dihapus menjadi pasangan yang setara dalam pengelolaan rumah tangga. Diantara beberapa hasil reformasi lainnya adalah misalnya pengaturan Harta perkawinan yang sebelumnya menganut sistem terpisah menjadi harta bersama. Akan tetapi, patut juga dicatat bahwa hukum warga Turki sejak awal disahkan pada tahun 1926 memang mengejutkan atau mengajukan berbagai gebrakan yang berani dan asing terutama melihat konteks negaranya sebagai negara Muslim dan bahkan baru saja berpindah dari sistem khilafah atau kerajaan Islam Turki Utsmani.

Asli Carkoglu dkk misalnya menjelaskan sebagai berikut:<sup>115</sup> (UU sipil pertama Republik Turki diberlakukan pada tahun 1926. Dengan UU sipil ini, hukum poligami Islam yang telah berusia berabad-abad serta hak perceraian sepihak dari suami dihapuskan, membuat pernikahan menjadi monogami, lebih egaliter dan bersemangat sebagai satu bentuk persatuan sipil. Hak asuh anak, kepemilikan keuangan keluarga dan hak untuk bercerai diberikan kepada laki-laki dan perempuan).

---

<sup>114</sup> Asli Carkoglu, Nilufer Kafescioglu, Asli Akdas Mitrani, "Review of explicit family policies in Turkey from a systemic perspective", *Journal of child and family studies* 21, no 1 2012 (45-52), 43.

Dinyatakan sebagai berikut: "*In 1998, the Law on the Protection of the Family came into effect. Starting in 1998, the Civil Code went through substantial revision and the "New Civil Code" was accepted by the National Assembly in November 2001*" (Pada tahun 1998, Undang-Undang tentang Perlindungan Keluarga mulai berlaku. Mulai tahun 1998, KUH Perdata mengalami revisi substansial dan " KUH Perdata Baru 'diterima oleh Majelis Nasional pada November 2001).

<sup>115</sup> *Ibid.*, 43.

Selain itu, tulisan ini juga merekam sejarah menarik dari proses perkembangan reformasi dan perubahan yang tampak bertahap pada beberapa aspek seperti dukungan atau kebijakan ramah bagi perempuan melahirkan; laporan tentang cuti melahirkan diterima pada tahun 1945. Selain itu hukum dari keluarga berencana, yang telah membuka ruang bagi alat kontrasepsi dan juga aborsi dalam jangka waktu 10 minggu kehamilan di legalkan pada tahun 1983. Menariknya sebagai upaya untuk mendorong perbaikan keadaan keluarga keluarga di tengah masyarakat Turki, sebuah direktorat yang fokus kepada keluarga dan riset sosial didirikan pada tahun 1989. Direktorat ini sebelumnya hanya fokus pada hari sedangkan keluarga akan tetapi kemudian mulai memasukkan elemen penelitian sosial didalamnya. Hebatnya lagi, amandemen tahun 1990 memperkenalkan perubahan pada pasal 159 TCC dengan menghilangkan kebutuhan bagi perempuan untuk mendapatkan izin suami untuk dapat melakukan bekerja di luar rumah.<sup>116</sup>

Selain itu, reformasi berkelanjutan ini memang tampaknya ditujukan untuk perbaikan kondisi perempuan dan sebagai upaya mendorong keadilan

<sup>116</sup> Ibid, dijelaskan sebagai berikut

(Pada tahun 1945, asuransi bersalin — tunjangan kelahiran-, pendahulu dari peraturan cuti melahirkan, diterima. Pada tahun 1965, UU Keluarga Berencana yang mengatur penjualan dan penyebaran alat kontrasepsi gratis serta aborsi medis disahkan. Aborsi dalam 10 minggu pertama kehamilan disahkan pada tahun 1983. Pada tahun 1988 tidak ada perceraian karena kesalahan yang diakui. Direktorat Penelitian Keluarga dan Sosial awalnya dibentuk sebagai " Direktorat Penelitian Keluarga " pada tahun 1989 dan diubah namanya menjadi " Penelitian Sosial " serta keluarga pada tahun 2004. Di antara tugas utama direktorat adalah mendanai dan / atau melakukan penelitian ilmiah yang berkaitan dengan kondisi dan masalah yang berpengaruh dalam kehidupan keluarga Turki dalam rangka mengembangkan program pendidikan yang dibutuhkan untuk memperbaiki keadaan keluarga dan untuk memulai dan membentuk agenda kebijakan keluarga nasional. Sejak tahun 1990, direktorat telah menyelenggarakan lima pertemuan Dewan Masalah Keluarga untuk membentuk, menginformasikan dan membimbing pengembangan kebijakan keluarga nasional. Amandemen tahun 1990 terhadap item 159 KUH Perdata menghilangkan kebutuhan akan izin suami untuk pekerjaan wanita yang sudah menikah di luar rumah)

jender dalam berbagai lini kehidupan di Turki. Karenanya, selain aspek hukum keluarga yang merupakan bagian dari hukum perdata, reformasi juga diadakan pada aspek yang timpang dan bias jender dalam ranah hukum pidana. Meski demikian, proses reformasi itu kadang juga masih menunjukkan adanya bias dan favoritisme hukum Turki pada laki-laki dibanding pada perempuan. Sebagai contoh, kalau hukum pidana Turki menghapus zina dari suami sebagai tindak pidana pada tahun 1997; perubahan hukum yang sama ternyata menunggu waktu tiga tahun untuk diberlakukan pada perempuan.<sup>117</sup>

Jadi, hukum yang berlaku di Turki saat ini, termasuk khususnya hukum keluarga yang telah dipaparkan pada sebab sebelum ini, merupakan hasil dari beberapa tahap Perumusan dan juga perubahan. Secara normatif, memang tampak secara jelas kuatnya perspektif perlindungan perempuan dan anak bahkan keadilan atau kesimbangan gender pada hukum keluarga Turki. Bagaimana realisasi dan dinamika hukum keluarga Turki dalam ranah praktis dan juga bagaimana sikap masyarakat muslim Turki terhadap hukum keluarga progresif jender yang berlaku tersebut akan dipaparkan pada subbab ini.

### 1. Poligami

Sebagaimana dipaparkan di awal, *preliminary research* terhadap hukum keluarga Turki telah mengindikasikan bahwa TCC (Turkish Civil Code) sebagai acuan hukum dalam ranah perdata termasuk di sini adalah hukum perkawinan di Turki bisa dikatakan cukup progresif dalam perlindungan perempuan dan anak. Diantara dari indikator yang cukup terkenal dan sering dikutip dan di ekspos di

---

<sup>117</sup> Ibid.

beberapa tulisan, termasuk beberapa artikel di Indonesia, adalah larangan poligami secara total. Kenapa disebutkan secara total, karena memang poligami di Turki resmi dilarang dan termasuk tindakan ilegal (melanggar hukum). Tidak ada ruang atau celah bagi mereka yang hendak melakukan poligami. Hal ini berbeda dengan Indonesia misalnya yang, meski menerapkan asas monogami, tetapi tetap membuka ruang bagi mereka yang hendak melakukan poligami. Memang syarat-syaratnya cukup banyak; akan tetapi intinya adalah poligami tidak dilarang di Indonesia meski juga tidak bisa dikatakan dibolehkan. Sementara itu, di Turki, selain secara tegas menjadikan monogami sebagai aza atau prinsip dalam hukum perkawinannya, hukum keluarga juga dengan tegas melarang seseorang menikah dengan orang lain selama orang tersebut masih terikat dalam ikatan perkawinan lainnya dan atau selama dirinya sendiri juga masih terikat dalam perkawinan lainnya. Larangan ini mungkin umum ditemui di berbagai negara barat (Amerika, Inggris, Australia dan banyak negara lainnya).<sup>118</sup> Akan tetapi, di negara-negara Muslim (negara dengan muslim sebagai mayoritas), apalagi negara Islam (negara dengan islam sebagai agama resmi), larangan total atas poligami jelas merupakan sebuah anomali.

Jadi, pelarangan total poligami adalah indikator dari fitur hukum keluarga Turki yang sangat lugas, (terutama jika diletakkan dalam konteks berhadapan dengan hukum islam) dalam kaitannya dengan isu perempuan. TCC, sejak 1926 sampai yang *New TCC* 2001 melarang poligami secara total dan tanpa ada pengecualian. Lebih jauh, hukum Turki, dalam hal ini adalah hukum pidananya

---

<sup>118</sup> Lihat “Countries Where Polygamy Is Legal 2” <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/countries-where-polygamy-is-legal> , diakses pada 19 Oktober 2020.

atau *penal code*, juga mengenakan ancaman sanksi 2 tahun penjara bagi pelanggar aturan terkait poligami ini.<sup>119</sup>

Dalam tataran realita, poligami, meski masih ada atau terjadi, sudah bisa dikatakan tidak menjadi norma umum di tengah masyarakat Turki. Diantara beberapa indikator adalah tidak adanya kejadian poligami secara resmi dilaksanakan. Lebih lanjut, sanksi atas pelaku poligami bahkan juga diberlakukan dan terjadi pada ranah kenyataan. Omer Aslan dari Isam menjelaskan sebagai berikut:<sup>120</sup>

“Tentu, saya lihat sendiri poligami memang tidak ada di Turki. Peraturannya jelas dan saya juga mengamati bahwa masyarakat Turki memang bukan masyarakat yang terbiasa poligami. Dan kalau anda tanya soal sanksi, ya sanksi itu belaku, tidak hanya dalam teks undang-undang tetapi benar benar dalam kenyataan. Saya pernah dengar ada tetangga kerabat yang disanksi penjara karena poligami. Hmmm, biasanya mereka ada yang melaporkan (baca: mereka dilaporkan oleh seseorang).”

Hal senada juga disampaikan oleh beberapa narasumber lainnya seperti Ipek Saglam, Cevdet Yavuz dan Bilal. Saglam misalnya menjelaskan sebagai berikut:<sup>121</sup> “Masyarakat Turki sudah lama tidak mempraktikkan poligami, praktik ini bahkan sudah lama tidak dikenal dan secara umum juga tidak dianggap sebuah tindakan yang bisa diterima. Senada dengan itu, Prof Cevdet yavuz juga menjelaskan sebagai berikut:<sup>122</sup> “Turki tidak mengenal poligami dan dalam ranah realita, masyarakatnya juga tidak mempraktikkannya. Keluarga Turki secara umum sangat taat hukum”.

<sup>119</sup> Lihat subbab sebelumnya.

<sup>120</sup> Omer Aslan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 27 Februari 2020

<sup>121</sup> Ipek Saglam, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2 Maret 2020

<sup>122</sup> Cevdet Yavuz, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 3 Maret 2020

Beberapa narasumber yang juga membantu observasi selama mereka studi di Turki juga menegaskan hal senada. Sya'roni dan Susi<sup>123</sup> juga menegaskan hal yang sama. Pada intinya, meski mungkin masih ada praktik poligami secara ilegal, pengalaman hidup mereka selama ini Turki yang menunjukkan bahwa kejadian poligami tersebut sangat sedikit. Senada dengan itu, Lina, seorang warga negara Turki yang berasal dari Indonesia, juga menceritakan berbagai ceritanya bahwa, yang ia tahu, menikah kedua kalinya atau lebih dari itu tidak ada disekitarnya dan masyarakat Turki secara umum (ia menegaskan ia cukup banyak mengetahui dari berbagai tempat di perkotaan). Jadi, ia melanjutkan bahwa walaupun kemungkinan tersebut memang masih ada, maka hal itu (praktik poligami) sudah pasti ilegal dan kemungkinan besar terjadi di daerah-daerah tertentu seperti daerah pedesaan atau juga daerah di mana masyarakatnya merupakan masyarakat dengan budaya yang khas. Lina menyimpulkan di akhir bahwa “intinya, saya selama sudah puluhan tahun di sini dan juga bermasyarakat tidak tau orang punya isteri lebih dari satu”.<sup>124</sup>

Akan tetapi, harus diakui larangan poligami ini tidak benar-benar menghapus praktik tersebut secara total dalam realita masyarakat Turki. Beberapa data, baik yang ditemukan penulis dari dokumen berita maupun dari hasil wawancara pada beberapa narasumber, menunjukkan bahwa peraturan ini ternyata tidak sepenuhnya diikuti oleh masyarakat Muslim Turki.<sup>125</sup> Bahkan ada

<sup>123</sup> M Sya'roni, *Wawancara*, Jakarta, 2 Juni 2019 dan Susi Susiani, *Wawancara*, Istanbul, 3 Maret 2020.

<sup>124</sup> Lina, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 4 Maret 2020.

<sup>125</sup> Diyarbakir, “Too much of a good thing,” dalam <https://www.economist.com/europe/2005/12/20/too-much-of-a-good-thing> Diyarbakir, 2005,.

juga mengklaim bahwa hampir sekitar 187 ribu perempuan di Turki, negara yang menjadi kandidat Uni Eropa, berada dalam perkawinan poligami. Poligami ini biasanya terjadi dalam bentuk perkawinan tidak resmi atau biasa disebut perkawinan Imam. Data lain juga menunjukkan bahwa tingkat kejadian poligami semakin tinggi pada daerah rural dan lebih spesifik lagi daerah yang didominasi penduduk Kurdistan. Ironisnya, gelombang imigran Syria juga dilihat oleh beberapa pengamat turut serta dimanfaatkan oleh sebagian oknum untuk melakukan poligami terutama karena mereka, para perempuan pengungsi tersebut, sedang dalam keadaan rentan dan membutuhkan bantuan.<sup>126</sup>

Berita dari Euractive yang mengutip hurriyet news misalnya menyatakan sebagai berikut:<sup>127</sup>

Hampir 187.000 wanita di Turki, negara kandidat untuk keanggotaan UE, berada dalam pernikahan poligami meskipun praktiknya ilegal di negara itu, sebuah laporan mengungkapkan. Poligami sangat umum di Turki tenggara, di mana isteri kedua menikah dalam upacara keagamaan atau budaya dan dengan demikian memiliki sedikit perlindungan hukum, klaim penelitian tersebut. Ditemukan bahwa pria dalam pernikahan poligami sering mencari isteri kedua jika isteri pertama tidak mampu. untuk

---

Turkey and Polygamy, too much of a good thing; Why strong tradition persist in defiance of law  
Lihat juga Euractive, Polygamy widespread in Turkey, Study shows,  
Lihat juga , Euractive, "Polygamy widespread in turkey, Study Shows", 21 Januari 2011 dalam <https://www.euractiv.com/section/social-europe-jobs/news/polygamy-widespread-in-turkey-study-shows/>, diakses pada 12 September 2019. Lihat juga Fariba Nawa& Ogze Sebzeci, "Syrian influx in Turkey prompts the upsurge in polygamy" dalam <https://www.pri.org/stories/2016-07-25/syrian-influx-turkey-prompts-upsurge-polygamy> , diakses pada 26 Juni 2019.

<sup>126</sup> Fariba Nawa& Ogze Sebzeci, "Activists Condemn Turkey's Polygamous Marriages Targeting Syrian Refugees," Huffington Post, 2017, dalam "[https://www.huffpost.com/entry/polygamy-in-turkey\\_n\\_57964212c4b01180b52fae27](https://www.huffpost.com/entry/polygamy-in-turkey_n_57964212c4b01180b52fae27) " diakses pada 12 September 2019.

<sup>127</sup> Euractive, "Polygamy widespread in turkey, Study Shows... Dinyatakan sebagai berikut "Hampir 187.000 wanita di Turki, negara kandidat untuk keanggotaan UE, berada dalam pernikahan poligami meskipun praktik tersebut ilegal di negara itu, sebuah laporan mengungkapkan. Poligami sangat umum di Turki tenggara, di mana isteri kedua menikah dalam upacara keagamaan atau budaya dan dengan demikian memiliki sedikit perlindungan hukum, klaim penelitian tersebut. Ditemukan bahwa pria dalam pernikahan poligami sering mencari isteri kedua jika isteri pertama tidak mampu. untuk melahirkan mereka seorang anak, terutama yang laki-laki, harian Turki Hürriyet melaporkan. "

melahirkan mereka seorang anak, terutama yang laki-laki, lapor harian Turki Hürriyet.

Beberapa narasumber lain juga mengakui bahwa poligami tidak sepenuhnya hilang dari realitas masyarakat Turki. Dokter Ali Recai, misalnya, menjelaskan dan menceritakan berbagai bukti dan contoh kasus disekitarnya yang menunjukkan bahwa masih banyak masyarakat Turki yang menikah untuk kesekian kalinya. Ia menceritakan sebagai berikut:<sup>128</sup> *“I don’t think that it is eradicated completely. There are indeed people, particularly in several areas where they still hold the Islamic fikih dearly, who still believe that it is the right for men (to do polygamy). I know some people practice it even though nowadays are not as many as in the past”* (Saya tidak berpikir bahwa itu diberantas sepenuhnya. Memang ada orang, terutama di beberapa daerah yang masih memegang teguh fikih Islam, yang masih meyakini bahwa itu adalah hak laki-laki (berpoligami). Saya tahu beberapa orang mempraktikkannya meskipun sekarang ini tidak sebanyak dulu).

Dari hasil telaah beberapa data termasuk berita dan hasil wawancara, memang dapat diambil kesimpulan sementara bahwa poligami memang masih dipraktikkan akan tetapi hanya pada beberapa kalangan-kalangan tertentu. Tanpa bermaksud melakukan generalisasi atau juga penghakiman, data menunjukkan bahwa wilayah-wilayah yang ditinggali masyarakat suku kurdistan , atau wilayah yang berbatasan dengan Syria dan akhir-akhir ini merupakan pintu masuk dari para imigran Syria, atau kota-kota yang bisa dikatakan memiliki budaya keagamaan yang cukup kuat dan kental seperti Busa dan Konya adalah kota-kota

---

<sup>128</sup> Ali Recai, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 4 Maret 2020.

di mana praktik poligami masih bertahan meskipun tentu saja dalam bentuk perkawinan Imam. Sementara itu, mengutip dari Sya'roni, masyarakat di kota-kota besar seperti Ankara Istanbul dan kota-kota lainnya adalah warga yang tidak menganggap pelarangan tersebut problematis. Selain memang taat hukum adalah karakter yang mereka banggakan, gaya keberagaman mereka juga berbeda karena mereka bisa memisahkan antara ranah identitas diri sebagai warga negara dan sebagai penganut agama. Mereka juga tidak menanggapi bahwa keberagaman harus diformalisasikan dalam bentuk aturan negara sehingga bagi mereka pelarangan poligami dianggap sama seperti produk hukum negara lain (di sini Sya'roni memberikan contoh peraturan lalu lintas). Dari sini, pelarangan poligami dapat diterima dengan efektif dan juga pada akhirnya menjadi praktik yang tidak populer diindikasikan oleh tidak familarnya banyak narasumber terhadap istilah tersebut.<sup>129</sup>

Selaras dengan itu, Bilal Coban, seorang pengacara di firma hukum di Istanbul juga mengisyaratkan hal yang sama. Ia menegaskan bahwa kemungkinan masih ada sebagian orang yang mempraktikkan poligami. Memang, tidak bisa dipungkiri, dikatakan olehnya bahwa sikap dan praktik ini sudah menjadi sikap yang ditentang oleh kebanyakan masyarakat dan tidak jamak. Akan tetapi, ia juga melanjutkan dengan pertanyaan kritis bahwa, sayangnya, fenomena pergaulan bebas justru tampak tidak terlalu dipersoalkan. Di sinilah kemudian muncul pertanyaan berikutnya.

---

<sup>129</sup> M Sya'roni, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 7 Desember 2017.

Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana dengan sikap masyarakat Turki sendiri terhadap pelarangan poligami ini. Hal ini termasuk salah satu aspek yang menjadi ketertarikan penulis. Biasanya penulis bertanya dengan pertanyaan seperti ini: “Bagaimana sikap dan pandangan masyarakat Turki terhadap poligami, atau lebih tepatnya pelarangan poligami ini.” Pertanyaan ini kemudian terkadang penulis sambung dengan penjelasan bernada rasa penasaran penulis sebagai berikut misalnya “bagaimana atau penjelasan apa yang bisa digaris bawahi dalam menjelaskan eksistensi dan efektivitas hukum yang bisa dikatakan berbeda dari fikih di sebuah negara muslim yang penduduknya mayoritas adalah muslim dan juga memiliki sejarah panjang sebagai kerajaan Islam.

Terhadap pertanyaan ini, penelitian lapangan menunjukkan temuan menarik larangan poligami ini dapat diterima dan telah dianggap sebagai sebuah kewajaran oleh kebanyakan masyarakat Turki. Prof. Cevdet Yavuz misalnya menegaskan sebagai berikut:<sup>130</sup> “Tidak ada masalah di tengah warga Turki. Mereka adalah warga yang taat hukum dan mereka menerima bahwa negara memang telah melarang poligami.” Senada dengan itu, Omer aslan menegaskan hal yang sama sebagai berikut “setahu saya sudah lama ya (baca: pelarangan poligami) dan tidak ada masalah ya; kebanyakan orang sudah tahu bawa ini aturan yang berlaku. Peraturan ini juga cukup efektif dan tidak ada resistensi atau penolakan kepadanya”.<sup>131</sup>

Tentu menarik juga untuk melihat bagaimana penjelasan pakar tentang larangan poligami ini terlebih mengingat Turki adalah negara muslim. Hasil

---

<sup>130</sup> Cevdet Yavuz, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 27 Februari 2020.

<sup>131</sup> Omer Aslan, *Wawancara*, Istanbul, turki, 27 Februari 2020.

wawancara Prof. Ismail Eris, seorang profesor hukum Islam pada fakultas teologi Istanbul Marmara University pada tahun 2017 menawarkan penjelasan menarik dan cukup elaborative. Ketika ditanyakan bagaimana pemikiran Prof. Ismail Eris terhadap pelarangan poligami dalam hukum keluarga di Turki terutama dalam kaitannya dengan hukum Islam, Ia menjawab sebagai berikut:<sup>132</sup>

Memang sepertinya secara kasat mata peraturan ini mungkin sepertinya bertentangan dengan hukum Islam, tetapi sebenarnya tidak. Peraturan ini sesungguhnya adalah mengatur poligami dengan pertimbangan konteks sosiologis dan pertimbangan-pertimbangan lainnya, dan bagi saya hal ini tidaklah bertentangan, karena kita sebagai umat muslim juga diberi hak untuk mengatur kehidupan dunia kita sesuai dengan konteks kita masing-masing. Ketika kemudian dirasa, berbagai hal, termasuk di sini situasi dan kondisi masyarakat tertentu, bisa jadi berubah dan berbeda dengan keadaan dulu, maka keputusan dan peraturan yang diyakini sesuai demi masyarakat pada masa dan tempat tersebut diambil, maka hal ini tentu tidak masalah. Banyak pembaharuan hukum yang juga dilakukan pada ulama pada masa lampau dan biasanya hal itu juga disesuaikan dengan keadaan yang berbeda.

Hal ini senada dengan pandangan beberapa intelektual lain yang menegaskan bahwa, karena kondisi sosial Turki telah berubah, gagasan hukum *qur'ani* yang membatasi poligami hanya sampai empat orang isteri saja yang asalnya tanpa batas, tidak dapat dilakukan Turki.<sup>133</sup>

Jadi, argumentasi yang dikemukakan dalam pelarangan poligami di Turki adalah asumsi umum di tengah mereka bahwa syarat adil sebagaimana disyaratkan al-Qur'an adalah tidak mungkin dipenuhi. Hal ini bahkan, menurut pengertian mereka, telah diisyaratkan sendiri oleh Allah sendiri dalam al-Qur'an surat An-Nisa ayat 129 yang menyatakan sebagai berikut:

<sup>132</sup> Ismail Eris, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 November 2017.

<sup>133</sup> Titik Triwulan Tutik dan Trianto, *Poligami Perspektif Perikatan Nikah*, 95.

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ .....

Artinya: Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian.....

Kalau syarat yang membolehkan tidak dipenuhi dengan sendirinya kebolehan itu menjadi tidak ada.<sup>134</sup>

Penulis sendiri melihat bahwa pandangan di atas lebih tepat disebut sebagai justifikasi atas pelarangan poligami oleh hukum keluarga Turki. Mengingat bawa poligami, menurut jumbuh ulama, adalah mubah, maka para muslim di sini diwakili cendekia, merasa perlu menyediakan penjelasan dan alasan untuk pelarangan ini terutama pada masyarakat muslim yang menjadi mayoritas penduduk. Jadi, mereka berargumen bahwa kondisi sosial masyarakat modern termasuk di sini Turki tidak memungkinkan lagi seseorang (laki-laki) untuk dapat memenuhi syarat berlaku adil terhadap isteri-isterinya seperti yang ditentukan dalam al-Qur'an.<sup>135</sup>

Lebih lanjut, ketika diminta wawasannya tentang bagaimana pandangan masyarakat Turki terhadap aturan ini, Prof. Ismail Eris menjelaskan sebagai berikut:<sup>136</sup> “tentu ada variasi ragam atau ketidakseragaman pendapat diantara masyarakat, ada sebagian yang pro atau mendukung dan ada juga sebagian lainnya yang kontra atau tidak setuju.” Akan tetapi, lebih lanjut ia menegaskan bahwa sebagian besar menurutnya sudah menerima atau terbiasa dengan larangan

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Titik Triwulan Tutik dan Trianto, *Poligami Perspektif Perikatan Nikah*, 95.

<sup>136</sup> Ismail Eris, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 6 Maret 2020.

ini meski sementara orang masih menganggap hal ini merupakan sesuatu yang tidak sesuai dengan Islam.

Berbicara tentang pihak pihak yang masih resistan atau kontra terhadap larangan ini tentu menarik. Di saat yang sama, berbicara tentang golongan yang menolak juga tentu tidak sederhana. Beberapa orang bisa dikatakan sebagai hanya tidak setuju saja akan tetapi tidak menunjukkan secara frontal apalagi proaktif dalam resistensinya. Sementara ada juga pihak pihak yang cukup aktif dan frontal dalam sikap mereka. Di antara yang cukup aktif bahkan ada juga yang melakukan beberapa aktivitas dalam mengeksplisitkan sikap kontra mereka.

Aktifitas ini adalah dalam bentuk memfasilitasi, sekaligus membisniskan, kesempatan mencari isteri kedua dan seterusnya. Sebagaimana diberitakan oleh Al-Ahval, situs bernama *ww1.evlilikci.com* memiliki program memfasilitasi pencarian isteri kedua dan selanjutnya. Situs ini memang kemudian diprotes dan dikecam banyak pihak para aktivis perempuan yang berujung sampai pada putusan pengadilan yang memerintahkan situs ini ditutup dan dilarang beroperasi.<sup>137</sup> Lebih lanjut, perkembangan terbaru yang semakin memperparah keadaan terkait pengaturan poligami adalah lahirnya putusan Mahkamah konstitusi 2015 yang telah menghapus larangan perkawinan Imam. Perkawinan imam ini secara sederhana dapat dipahami sebagai perkawinan agama atau, kalau di Indonesia, lebih dikenal sebagai perkawinan siri. Pembolehkan perkawinan

---

<sup>137</sup> Secondwives websites blocked in Turkey, 2017, dilihat pada <https://ahvalnews.com/polygamy/second-wife-website-blocked-turkey> Diakses pada 26-6-2019 ; Lihat juga "Turkish matchmaking service accused of discriminating against women" dalam <https://www.dw.com/en/turkish-matchmaking-service-accused-of-discriminating-against-women/a-41913346> Diakses pada 26 April 2020.

Imam ini, menurut perkiraan dan kritis banyak aktivis, jelas semakin membuka resiko maraknya poligami selain juga pernikahan anak.<sup>138</sup>

Sementara itu, sebagaimana disyaratkan oleh Ismail Eris, ada juga sebagian orang yang mungkin tidak sepenuhnya setuju dengan pelarangan ini meskipun mereka tetap diam atau tidak mempublikasikannya secara frontal. Diantara beberapa orang ini juga penulis temukan dalam penelitian lapangan ini. Ada juga beberapa fakta menarik yang bisa di garisbawahi tanpa meski tidak bisa dibuat jeneralisasi. Penulis melihat bahwa ada kecenderungan bahwa ketidaksetujuan itu akan lebih mudah ditemukan dikalangan orang-orang yang memiliki latar belakang pendidikan keagamaan atau afiliasi dengan instusi keagamaan. Sebagai contoh, beberapa narasumber lain dari Fakultas Ilahiyet atau teologi di Universitas Maxmara jelas menunjukkan resistensi mereka terhadap pelarangan ini. Dalam hal ini, mereka bahkan cukup lugas mengungkapkan sikap mereka kepada penulis. Di antara mereka, bahkan, ada yang cenderung menolak dan resisten terhadap penelitian penulis. Sebagai contoh, di awal riset ada salah satu narasumber yang menolak dan mempertanyakan tujuan riset ini sebagai berikut: “Kenapa hak perempuan? Bagaimana dengan hak laki-laki? Islam datang membawa penjagaan hak semua orang tidak hanya perempuan?.” Lebih lanjut penolakan juga disertai argumentasi sebagai berikut: “Anda juga tahu tentunya hukum di Turki, apakah itu Islam? Apakah mau meninggalkan hak Tuhan? Selain

---

<sup>138</sup> Ibid.

hak manusia juga ada Hak Tuhan. Saya sangat sedih melihat banyak negara dan orang Islam meninggalkan hak Tuhan.”<sup>139</sup>

Penulis pun harus paparkan jawaban dengan alasan kuat dan cara bicara yang baik. Salah satu alasan yang dicoba penulis ajukan untuk menjelaskan adalah fakta bahwa di berbagai tempat, misalkan Indonesia dan beberapa negara lain, memang perempuan-lah pihak yang masih dilemahkan. Lebih lanjut, penulis berdiplomasi bahwa bisa jadi keadaanya berbeda di tempat lain seperti Turki. Alasan lain yang penulis sampaikan adalah bahwa penulis memang ingin memepelajari peta hukum keluarga di dunia islam supaya ada ruang saling belajar antar negara. Hal ini, penulis tegaskan karena tidak bisa dipungkiri bahwa islam, atau lebih tepatnya dunia muslim, seringkali diidentikkan dengan keterbelakangan dalam kaitan dengan HAM termasuk khususnya yang menjadi fokus riset ini adalah aspek perlindungan perempuan dan anak. Upaya ini, pada akhirnya, diharapkan dapat mendorong tahapan berikutnya yaitu upaya perumusan kemungkinan upaya perbaikan ke depan. Penulis bahkan juga berdiplomasi bahwa, dengan perbaikan ini, Islam, termasuk di sini Muslim, tidak lagi diidentikkan dengan kurangnya perlindungan bagi perempuan.<sup>140</sup>

Dalam kaitannya dengan isu poligami, sekali lagi, Prof Kemal dan juga Prof Ashim dan Mehmet Toprak memang menunjukkan resistensi mereka dengan berbagai ungkapan. Meski demikian, sebagaimana ditekankan juga oleh Prof

<sup>139</sup> Kemal, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 6 Maret 2020.

<sup>140</sup> Dengan paparan alasan tadi (dan bisa jadi juga dengan menggunakan bahasa arab yang kebetulan juga dipilih oleh narasumber) wawancara kemudian dapat berjalan dengan cukup lancar. Menariknya, ada juga narasumber lain yang juga bergerak di bidang hukum islam tapi justru menunjukkan dukugnannya terhadap larangan poligami ini. Prof Ismail Eris bahkan juga memberikan beberapa argumentasi yang cukup komprehensif dalam menyikapi adanya keunikan larangan poligami Turki di tengah penduduk yang mayoritas muslim.

Ismail Eris, ketidaksetujuan sebagian orang bukan berarti juga dukungan mereka terhadap poligami. Ketidaksetujuan mereka biasanya adalah lebih pada keberatan atas campur tangan negara dalam aspek yang, sepemahaman mereka, dibolehkan oleh agama. Mereka merasa hukum ini telah bertentangan dengan kepercayaan mereka. Menariknya, ada juga dari golongan yang menolak atau keberatan terhadap pelarangan ini yang berasal dari kalangan dokter dan pengacara. Mereka juga menegaskan bahwa pada dasarnya keberatan terhadap pelarangan ini tidak berarti bahwa mereka akan melakukan poligami.

Bilal Coban misalnya menjelaskan sebagai berikut:<sup>141</sup>

*I personally believe that actually it is not good or correct to state to ban polygamy. Meanwhile, the right to do polygamy is given by our belief. You know, (I am) a minority here, it is very brave for me to say that all blatantly. (This is) because it is so different from the state. But I have to say it because as a Muslim the man is given the right to do polygamy. Eventhough they do not do it, still it is not good when state bans it.*

Saya pribadi percaya bahwa sebenarnya tidak baik atau benar menyatakan larangan poligami. Sedangkan hak untuk berpoligami diberikan oleh keyakinan kami. Anda tahu, (saya) minoritas di sini, sangat berani bagi saya untuk mengatakan itu semua secara terang-terangan. (Ini) karena sangat berbeda dengan negara bagian. Tetapi saya harus mengatakannya karena sebagai Muslim laki-laki diberi hak untuk berpoligami. Meskipun tidak dilakukan, namun tetap tidak baik bila dilarang negara.

Senada dengan itu, Dr. Ali Recai juga menjelaskan pendapatnya sebagai berikut:<sup>142</sup>

*You know, about this polygamy, I personally believe that man has kadrat (di sini penulis harus menanyakan beberapa kali maksud kadrat yang kemudian ternyata adalah kudrat). They have instinct, and this instinct, just like their physique, is different from women. I mean, God knows the instinct and to ban it, I don't think it is wise. You know, we try to copy the west, the law is from the Swiss, right? How can we copy it. We are*

<sup>141</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020.

<sup>142</sup> Ali Recai, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 4 Maret 2020.

*different. Our culture is different, even our face is not the same (fisik: pen). So, even I myself for example do not intend to practice the polygamy. I think it is not right to put and force one's cloth to all people especially if they are different*

Tahukah Anda, tentang poligami ini, saya pribadi percaya bahwa manusia mempunyai kadrat (di sini saya harus menanyakan beberapa kali maksud kadrat yang kemudian ternyata adalah kudrat). Mereka memiliki naluri, dan naluri ini, seperti halnya fisik mereka, berbeda dengan wanita. Maksud saya, Tuhan tahu naluri dan melarangnya, menurut saya itu tidak bijaksana. Anda tahu, kami mencoba meniru barat, hukumnya dari Swiss, bukan? Bagaimana kita bisa menyalinnya. Kita berbeda. Budaya kita berbeda, bahkan wajah kita tidak sama (fisik: pen). Jadi, saya sendiri pun misalnya tidak berniat berpoligami. Menurut saya tidak tepat untuk meletakkan dan memaksakan pakaian seseorang kepada semua orang apalagi jika mereka berbeda.

Resistensi terhadap aturan terkait poligami ini, meski kemungkinan besar hanya dipegang oleh minoritas masyarakat Turki, tetap saja ter *blow-up* di media dan justru berita sejenis inilah yang banyak penulis temui di media sebelum memastikan data di lapangan secara langsung. Pada akhirnya, data lapangan dari sebagian besar narasumber menunjukkan dan menegaskan bahwa larangan poligami telah lama diatur dalam hukum keluarga Turki dan telah berjalan dengan cukup efektif. Mereka yakin bahwa, lepas dari adanya segelintir yang masih keberatan, masyarakat Turki secara umum tidak ingin kembali pada masa dimana poligami dibolehkan.

Melihat balik pada sejarah, sebagaimana disampaikan oleh beberapa narasumber, monogami sebenarnya telah lama menjadi tradisi masyarakat Turki. Karenanya, pelarangan poligami dipandang hanya sebagai upaya lanjutan yang diambil oleh negara dan tidak terlalu menyulitkan. Salah satu narasumber, pengacara di Istanbul, Bilal misalnya menjelaskan bahwa ada beberapa faktor

termasuk faktor di luar ranah hukum misalnya tradisi, kultur atau sejarah yang akhirnya turut mempengaruhi kondisi atau keadaan perempuan dan anak di sebuah negara: *“You know, even without polygamy banning, actually polygamy very low in Turkey. Even from the era of the Ottoman empire, polygamy is still very rare”* (Anda tahu, meski tanpa pelarangan poligami, sebenarnya poligami sangat rendah di Turki. Bahkan sejak era kerajaan Utsmaniyah pun, poligami masih sangat langka).<sup>143</sup>

Ketika ditanyakan oleh penulis dan khususnya dibandingkan dengan sejarah yang juga dijadikan film yang cukup populer di Indonesia terkait poligami dan sultan, harem; maka Bilal kemudian tertawa dan menjelaskan sebagai berikut: *“that is very different. That is only in the king sultan or other high officials. But in general, in Turkish society is not very familiar with polygamy. As a matter of fact, if you ask people about polygamy they will not understand. You know, even I also ask to clarify, ok one man with more than one wife; something like that”* (itu sangat berbeda. Itu hanya pada raja sultan atau pejabat tinggi lainnya. Namun secara umum, masyarakat Turki belum terlalu mengenal poligami. Padahal, kalau ditanya tentang poligami, orang tidak akan mengerti. Tahukah Anda, bahkan saya juga meminta klarifikasi, ok satu pria dengan lebih dari satu isteri; sesuatu seperti itu).<sup>144</sup>

Bilal kemudian menegaskan bahwa salah satu alasannya adalah karena para perempuan di Turki sebenarnya sangat kuat; ia menyatakan sebagai

---

<sup>143</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020.

<sup>144</sup> Ibid.

berikut:<sup>145</sup> “*Women are actually very strong and quite hard on the man. It is very difficult to do polygamy. .... But yeah you know at the end, women are very strong here, polygamy is very rare*” (Wanita sebenarnya sangat kuat dan cukup keras pada pria. Sangat sulit untuk berpoligami. .... Tetapi ya tahukah Anda pada akhirnya, wanita sangat kuat di sini, poligami sangat jarang). Hal senada juga disampaikan oleh beberapa narasumber lain seperti Susi, Sya’roni, dan Cenk Cakan. Susi menegaskan sebagai berikut:<sup>146</sup> “perempuan Turki itu sangat keras, mereka sangat galak dan tidak pernah setuju suaminya poligami. Mereka akan akan menendang, akan mencakar dan akan melakukan berbagai tindakan keras dan membahayakan lainnya”.

Jadi, inti yang dia simpulkan adalah bahwa poligami sangat jarang terjadi di masyarakat Turki. Dari sudut pandang faktor tradisi; perempuan yang cukup kuat dan dominan dari masa lampau sampai saat ini. Bilal bahkan berani berkata bahwa, walaupun dibolehkan oleh negara, tetap saja tradisi tersebut (kemungkinan besar) tidak akan berubah banyak. Hal senada, juga disampaikan oleh narasumber lain, dalam hal ini yaitu Susi. Ia membantu penulis dengan melakukan beberapa survei dan wawancara ke beberapa temannya dari Turki di asrama mahasiswi. Pada intinya, dia menegaskan bahwa, berbeda dari yang mungkin dibayangkan oleh penulis, para perempuan Turki cenderung tegas dan keras dalam kehidupan mereka dan ini termasuk dalam menjalin relasi. Bahasa yang digunakan oleh Susi adalah mereka akan menendang, akan mencakar dan akan melakukan berbagai tindakan keras dan membahayakan lainnya jika para

---

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Susi Susiani, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 27 februari 2020.

lelaki atau pasangannya tidak sesuai atau tidak setia.<sup>147</sup> Fakta tambahan yang mungkin tidak relevan dalam riset ini tetapi bisa membantu menambah ilustrasi adalah bahwa ada kecenderungan para laki-laki Turki menyenangi menikah dengan orang Indonesia adalah tidak lain karena para perempuannya dianggap, dan dilihat dari beberapa perkawinan yang ada di sana, cenderung lebih kalem, menerima, mudah diatur dan juga lebih pengertian.

Faktor lain dijelaskan oleh Saglam:<sup>148</sup> “saat ini, para perempuan Turki juga telah terbiasa dengan konsep monogami dan sangat asing dengan konsep poligami.” Karena itulah, pelarangan yang mungkin bagi penulis (dari konteks Muslim Indonesia) sangat mengejutkan sebenarnya sudah tidak asing bagi mereka. Secara realita, pengaturan oleh negara sebenarnya juga tidak berbeda dengan tradisi atau kultur yang ada di Turki. Inilah yang dimaksud dengan faktor-faktor di balik cukup berhasilnya implementasi atau realisasi ide monogami dalam hukum keluarga di Turki. Umit dan Prof Cevdet Yavuz juga menjelaskan hal senada.

Umit menjelaskan sebagai berikut:<sup>149</sup> *“Well, you know, it might be surprising for you. But for us, the law has been among us for centuries... It is like lready rooted within our society. There might be some resistance or debates at the time. But now, all I know is that we have accepted the law as it is”* (Nah, Anda tahu, itu mungkin mengejutkan bagi Anda. Tetapi bagi kami, hukum telah ada di antara kami selama berabad-abad... Sepertinya sudah berakar di dalam

---

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ipek Saglam, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 26 Februari 2020.

<sup>149</sup> Umit, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 1 Maret 2020.

masyarakat kami. Mungkin ada beberapa penolakan atau perdebatan pada saat itu. Tetapi sekarang, yang saya tahu adalah kita telah menerima hukum apa adanya). Senada dengan itu, Prof Cevdet Yavuz menjelaskan sebagai berikut:<sup>150</sup>

Hukum (baca:TCC) tersebut telah melalui waktu yang cukup lama. Dan, ada faktor-faktor seperti budaya kepatuhan masyarakat Turki serta kemauan untuk menerima bahwa hukum yang diterapkan oleh negara adalah yang harus mereka patuhi. Jadi, Anda lihat, sejarah panjang dan penerimaan masyarakat, saya pikir kita tidak melihat hukum sebagai masalah. Meskipun ada banyak perbedaan perbedaan dalam berbagai aspek hukum keluarga Turki dengan hukum Islam klasik, masyarakat Turki tetap patuh kepada hukum negara dan tidak menganggap hal tersebut sebagai problematik.

Ia bahkan kemudian mengajak penulis membuat contoh perbandingan beberapa aspek aspek yang berbeda selain poligami dan dalam hal ini diantaranya misalnya adalah mekanisme prosedur dan syarat perkawinan serta perceraian.

Achmad Munji, kandidat doktoral di Universitas Marmara dan juga ketua Pengurus Cabang Internasional Nahdlatul Ulama (PCINU) Turki, juga memberikan pandangan menarik. Ia menjelaskan bahwa secara sosiologis, masyarakat Turki memang cenderung patuh istilah yang digunakan adalah manut pada pemimpin atau pihak yang berkuasa. Dari sini, bisa dipahami bahwa “hukum yang bagi kita orang Indonesia bisa menjadi sumber kontroversi dan perdebatan panas, ya ada baiknya juga punya sikap kritis, tetapi ya seperti itu, di sini di Turki ternyata tidak mengalami persoalan berarti di sana”.<sup>151</sup>

Terus terang, penulis juga mencoba melakukan obrolan santai yang dengan beberapa orang Turki yang ditemui secara acak (Beberapa orang di hotel dan beberapa bertemu di ruang publik). Tetap cukup mengejutkan melihat bahwa

<sup>150</sup> Cevdet Yavuz, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2 Maret 2020.

<sup>151</sup> Achmad Munji, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 27 Februari 2020.

hampir semua yang penulis coba tanya ternyata perlu penjelasan tentang konsep poligami. Sebagai contoh, penulis kadang duduk menunggu bis atau sarapan di hotel, lalu mencoba bertanya pada orang-orang Turki yang ada tentang poligami dan rata-rata respon mereka adalah bingung. Salah satu perempuan (anonym), tampak kebingungan lalu menanyakan kembali, “apa itu poligami?”. Setelah penulis jelaskan bahwa poligami berarti laki-laki menikah dengan lebih dari satu perempuan, maka yang ada adalah ia tertawa dan berkata:<sup>152</sup> “*Oh no way It's not legal and I know that well at least around me there is no such Thing* (oh tidak mungkin, tidak boleh dan setau saya, saya juga tidak pernah tau ada; paling tidak sekitar saya)”

Meski demikian, hal ini tentu belum sesempurna yang disampaikan oleh beberapa narasumber. Ada juga narasumber yang mengakui bahwa tetap ada kejadian atau poligami yang tidak tercatat, dalam hal ini yaitu bentuk nikah imam.<sup>153</sup> Sebagai contoh Omer Aslan, narasumber dari Isam, menyatakan bahwa, meski tidak mengetahui secara langsung, dia tahu bahwa ada beberapa orang yang akan tetap melakukan nikah imam dalam pernikahan kedua atau ketiganya. Meski demikian, ia tetap menyatakan bahwa hal itu sangat sedikit, ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>154</sup> “*Well I know that there is a case of polygamy*

<sup>152</sup> Anonim, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 26 Februari dan 27 Februari 2020.

<sup>153</sup> Nikah Imam adalah istilah yang sangat sering digunakan dalam konteks masyarakat Turki yang merujuk pada pernikahan secara agama tanpa pencatatan perkawinan atau bisa juga perkawinan secara agama sebelum atau sesudah pencatatan perkawinan secara sipil. Disebut sebagai nikah Imam adalah karena yang memimpin prosesi pernikahan tersebut adalah seorang ulama yang disana biasa disebut sebagai Imam. Nikah Imam ini dalam konteks masyarakat Indonesia mungkin biasa disebut dengan nikah siri titik sedangkan, dalam konteks masyarakat Aljazair nikah sejenis ini akan disebut sebagai nikah Fatimah. Hal ini juga akan tampak pada bab 4 nanti.

<sup>154</sup> Omer Aslan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 27 Februari 2020.

*people still dipoligami with nikah Imam but it's not a lot only one or two*” (ya saya tahu ada orang yang masih melakukan poligami, ya itu nikah imam, tetapi hanya satu dua saja, tidak banyak).

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, poligami di Turki memang masih ada. Yang perlu digarisbawahi di sini adalah kenyataan bahwa fenomena tersebut tampaknya lebih khas pada daerah tertentu. Daerah tertentu ini biasanya adalah daerah pinggiran Turki yang berbatasan dengan Irak. Salah satu narasumber yang enggan disebutkan namanya mengakui bahwa pada masyarakat di daerah tersebut memang didominasi orang-orang Kurdi. Dan, secara sosio budaya, mereka juga memiliki keunikan jika dibandingkan dengan warga Turki di kota-kota besar seperti Istanbul dan Ankara. Senada dengan itu, ketika diklarifikasi ke beberapa narasumber lain seperti Ipek Saglam, maka dapat disimpulkan bahwa hal tersebut sifatnya kasuistik dan terbatas pada beberapa daerah yang memang budayanya agak berbeda dengan orang Turki secara umum.<sup>155</sup> Pada intinya, mereka menegaskan bahwa praktik di Turki tetap monogami baik normatif maupun dalam ranah realita secara umum. Sayangnya, ada juga beberapa penjelasan yang mencoba menunjukkan kemungkinan sisi lain (baca: dampak negatif) dari pelarangan poligami ini. Sebagaimana diindikasikan oleh dr. Ali Recai dan juga Bilal, pelarangan poligami ini memang tampak efektif di tingkat permukaan bahkan sampai pada penurunan tingkat kejadian poligami melalui nikah imam. Akan tetapi, meski di satu sisi perkawinan poligami tidak

---

<sup>155</sup> Ipek Saglam, Cevdet yavuz, Sya’roni, Munji, *Wawancara*, Istanbul, Turki, Februari 2020.

ada (atau sangat jarang dalam bentuk nikah imam), di sisi lain pergaulan bebas malah semakin tidak terkendali.

Senada dengan Ali Recai, Bilal Coban juga menyatakan kekecewaannya pada ‘paradoksi’ yang terjadi pada masyarakat Turki saat ini. Paradoksi ini adalah bahwa perkawinan poligami siri (nikah imam) dipandang buruk tetapi pergaulan bebas lebih dianggap wajar.<sup>156</sup> Ia bahkan mengajak rekannya sesama pengacara, Umit dan Feyza, untuk merespon. Memang, Feyza tidak menyetujui hal itu dan mengatakan bahwa keduanya, baik pergaulan bebas dan nikah poligami, tetap tidak menjadi perbuatan yang diterima di tengah masyarakat Turki. Harus diakui, isu ini bukan merupakan fokus dari riset ini, memerlukan penelitian lebih lanjut untuk dapat dielaborasi lebih lanjut. Lepas dari hal ini, inti yang dapat disimpulkan dari data temuan dari penelitian lapangan ini adalah bahwa pelarangan poligami secara umum cukup berhasil di Turki. Selain sikap masyarakat Turki yang secara historis sosiologis memang telah lama familiar dengan monogami, pengaturan ini juga telah lama berlaku dan berlangsung di Turki. Sebagaimana kita ketahui, pelarangan poligami secara resmi di Turki dimulai sejak berlakunya undang-undang sipil Turki atau *Turkish Civil Code* atau *Medini Hukuku* pada tahun 1926. Jadi, sebagaimana dijelaskan oleh Ipek Saglan, Cevdet Yavuz dan Umit, pengaturan ini telah lama berakar secara sosiologis historis dan telah melewati satu abad sejarah. Karenanya, hukum keluarga ini telah mengakar dalam masyarakat Turki.

---

<sup>156</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020.

## 2. Hak-Kewajiban pasca Cerai

Aspek berikutnya yang juga sangat penting dalam hukum keluarga Turki adalah aspek hak pasca cerai. Sebagaimana telah dipaparkan pada sub bab B bagian hak pasca cerai, ada beberapa aspek yang cukup penting dan menarik yaitu misalnya adalah *Alimony*, harta bersama dan juga hak asuh anak. Di sini, *Alimony* ternyata menjadi Indikator lain yang menunjukkan bahwa hukum keluarga di Turki telah berjalan cukup efektif dalam kenyataan atau realita. *Alimony* yang lebih dikenal sebagai nafaka di Turki ini bahkan ternyata (sekali lagi sebuah kejutan bagi penulis) bisa dikatakan salah satu bahasan yang paling menarik (menarik di sini berarti paling kontroversial juga) bagi kebanyakan narasumber. Tidak jarang, pada beberapa kesempatan mereka menjelaskan soal *alimony* atau *nafaka* pasca cerai ini bahkan sejak awal mula diskusi (Sebelum penulis memulai mengurutkan isu dari poligami dan selanjutnya). Sebagian mereka dengan penuh semangat menegaskan bahwa *alimony* ini jelas sangat membantu para perempuan (biasanya di sini adalah para narasumber perempuan) dan sebagian lainnya dengan penuh semangat menjadikan *alimony* sebagai bukti keseriusan hukum keluarga Turki dalam melindungi perempuan yang menurut sebagian lagi dari mereka, sampai pada titik cukup memberatkan para laki-laki. Dari sini, hasil wawancara dan pendalaman juga menunjukkan bahwa realitanya tidak termasuk kategori jauh panggang dari api.

Berbasis pada literatur, hasil data terdahulu, dan juga pernyataan dari banyak narasumber, pelaksanaan *alimony* di Turki ternyata berjalan cukup baik.

Ibu Lina, (seorang warga negara Turki yang berasal dari Indonesia dan menikah dengan orang Turki) menjelaskan sebagai berikut:<sup>157</sup>

Ya *alimony* di sini telah berjalan sangat baik. Mungkin kita lebih mengenalnya dengan istilah nafkah. Pada dasarnya wajib bagi suami memberi nafkah kepada isteri dan anak-anaknya sampai selamanya. Ya mungkin sampai isterinya meninggal, saya kurang tau kalau dia menikah lagi. Tetapi yang jelas kepada anak-anaknya terus. Dan itu terbukti beberapa dari teman kita yang bercerai ternyata memang setiap bulannya dapat nafkah dari mantan suaminya. Jika tidak, maka laki-laki tersebut akan dipenjara.

Setelah dielaborasi oleh penulis terkait kemungkinan oknum-oknum yang mungkin saja melarikan diri, maka ia menjawab:<sup>158</sup> “Mau lari bagaimana, data dan bukti sudah ada, ada pajak. Bahkan pemerintah tahu pemasukan kita, karena pekerjaan memang tercatat dan pajak berlaku. Semua di sini baik, sistemnya berjalan, jangan kan pegawai negeri, atau perusahaan. Mbak tahu, tukang roti yang di jalanan itu juga semua terdaftar pajak, semua di sini rapi.”

Hasil wawancara kepada semua narasumber juga menunjukkan hasil yang sama bahwa *alimony* ini secara realita telah berjalan dengan sangat efektif dan dalam hal ini sangat menolong dengan perempuan. Bilal, Ali Recai, Umit, Feyza, Ipek Saglam dan banyak lainnya menawarkan berbagai cerita keberhasilan kasus kasus terkait dengan *alimony* yang bagi mereka adalah adalah contoh nyata dari dukungan hukum negara terhadap kondisi perempuan. Tentu menarik untuk melihat bahwa kebanyakan langsung berbicara atau membuat *statement* tentang *alimony* dalam kaitannya sebagai dukungan bagi para perempuan. Padahal jika kita merujuk pada subbab sebelumnya terkait hukum normatif dalam aspek

<sup>157</sup> Lina, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 27 Februari 2020.

<sup>158</sup> Ibid.

*alimony*, tampak jelas bahwa yang berlaku sebenarnya adalah hak bagi yang lemah dan tidak mengikat apakah harus dari laki-laki atau mantan suami kepada perempuan atau mantan isteri. Ternyata, *alimony* dalam pemahaman masyarakat umum adalah tunjangan nafkah pasca cerai dari mantan suami ke mantan isteri. Beberapa hasil elaborasi dan diskusi dari beberapa narasumber yang non pengacara dan non akademisi hukum juga menunjukkan bahwa mereka mengetahui dan meyakini *alimony* adalah bentuk dari kewajiban mantan suami terhadap mantan isteri. Hal ini tentu tidak seperti yang diatur dalam TCC sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Secara normatif, TCC sudah lebih jauh dari mendorong perlindungan perempuan tetapi telah mendorong keadilan jender di mana tidak serta merta *alimony* adalah membebankan tanggung jawab nafkah dan pada saat yang sama memberikan hak pada seseorang berdasarkan jenis kelaminnya.

Kenyataannya, tidak pernah terfikir oleh masyarakat umum bahwa *alimony* bisa berlaku sebaliknya; dari perempuan ke laki-laki (dari mantan isteri kepada mantan suami). Ternyata lagi, salah kaprah pemahaman ini juga bukannya tanpa sebab. Salah satu sebabnya adalah kenyataan bahwa memang semua putusan kasus *alimony* yang terjadi di Turki memang merupakan kewajiban *alimony* atas mantan suami bagi mantan isteri. Semua pengacara yang ditemui penulis menegaskan hal ini. Bedanya, mereka sadar dan tau betul bahwa *alimony* sebenarnya bukan berbasis apakah ia perempuan atau laki-laki tetapi berbasis pada kebutuhan. Mereka tahu betul bahwa *alimony* bisa jadi menjadi kewajiban mantan isteri pada mantan suami. Akan tetapi, pengalaman mereka

bertahun-tahun menunjukkan sebaliknya. Umit menceritakan sebagai berikut:<sup>159</sup> (Semua kasus tunjangan adalah suami, atau mantan suami memberikan nafaka kepada mantan isteri. Kami tidak pernah tahu, dari pengalaman kami bahkan dari kabar bahwa ada hakim yang memberikan tunjangan kepada laki-laki. Sekalipun wanita itu sangat kaya, kita tidak pernah tahu hal seperti itu).

Banyak dari pengacara dan akademisi lain juga menceritakan kesimpulan senada. Bahkan ada juga cerita menjelaskan betapa *alimony* bisa jadi kontroversial dan problematis: cerita pasangan yang menikah hanya sebentar tetapi kemudian berpisah dengan konsekuensi *alimony extravagant* biasanya menjadi contoh. Lepas dari itu, inti yang digarisbawahi adalah secara umum *alimony* masih dipraktikkan secara efektif di Turki. Kebanyakan cerita justru menegaskan paripurnanya perlindungan melalui mekanisme *alimony* tersebut terhadap para perempuan. Meskipun penulis berusaha menggali mengelaborasi secara lebih kritis tentang kemungkinan kesenjangan antara aturan dan realita, tetap saja data menunjukkan bahwa selama ini *alimony* itu efektif dan walaupun ada perbedaan antara yang seharusnya dengan yang terjadi adalah bahwa justru faktanya *alimony* cenderung berat sebelah dengan hanya fokus pada perlindungan perempuan. Hanya seorang narasumber saja yang kemudian mencoba menawarkan pandangan cukup kritis dan menegaskan bahwa meskipun *alimony* harus diakui telah menawarkan banyak perlindungan perempuan, tetap saja ada banyak celah dari beberapa kasus yang ia tahu.

---

<sup>159</sup> Umit, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 3 Maret 2020.

Umit menegaskan sebagai berikut:<sup>160</sup>

Ya, saya tahu bahwa secara normatif Turki sebenarnya sudah mempromosikan perlindungan perempuan. Misalnya mereka melarang poligami dan juga mendukung perempuan dengan tunjangan dan lain-lain tetapi masih ada beberapa masalah. Misalnya tunjangan, tidak ada keadilan dalam beberapa kasus. Misalnya, seorang suami dapat memperoleh \$ 20.000 tetapi kemudian, setelah perceraian, wanita mendapatkan \$ 2.000 atau \$ 3.000. Apakah itu adil? Tentu itu tidak adil. Itu masih terjadi dalam beberapa kasus.

Umit bahkan sempat menyanggah Bilal yang menegaskan bahwa perlindungan perempuan di Turki sudah luar biasa. Bilal mengatakan sebagai berikut:<sup>161</sup> (Jadi, perlindungan perempuan di Turki sudah kuat, sangat kuat. Faktanya, laki-laki sekarang yang membutuhkan perlindungan. Anda tahu tunjangan. Wanita mendapatkan tunjangan bahkan setelah mereka bercerai. Mereka bisa hidup dengan tunjangan sepanjang hidup mereka. Jika Anda bertanya apakah tunjangan itu benar-benar terjadi dalam kehidupan nyata, saya katakan tentu saja. Sistem hukum akan menjamin benar-benar terjadi dalam kenyataan, sangat kuat). Umit kemudian menyanggah sebagai berikut:<sup>162</sup> (Baik. Saya harus mengatakan sesuatu tentang itu. Saya percaya bahwa ada kasus yang tidak adil bagi perempuan. Misalnya, laki-laki mendapat banyak uang tetapi kemudian setelah bercerai perempuan hanya mendapat seperempat dari mereka atau sedikit dari penghasilan. Apakah itu adil? Saya kira tidak juga).

Akan tetapi, diskusi kemudian mengerucut pada kesimpulan bahwa contoh tersebut adalah satu dua kasus saja dan tidak juga bisa serta merta dijadikan contoh adanya celah dalam sistem hukum keluarga di Turki. Feyza,

---

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Bilal Coban dan Umit, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari dan 3 Maret 2020.

seorang pengacara perempuan yang diberi kesempatan bicara pada *Focus Group Discussion* (FGD) tersebut juga menyetujui hal tersebut meski ia cenderung pasif dalam berbicara. ketika penulis bersikukuh untuk menanyakan isu atau persoalan yang masih ada di masyarakat Turki terkait perempuan, maka jawabannya adalah sebagai berikut:<sup>163</sup> (Jadi, bukan dari sistem hukum, bukan dari hukum, dan bukan dari negara. Sedikit banyak masalah atau masalah yang berhubungan dengan aspek kehidupan lainnya. Misal, kemiskinan, tradisi, budaya, atau kasus dimana masyarakat benar-benar dapat menghindari sistem yang adil namun tunjangan tetap terjadi namun sebenarnya perempuan sangat kuat di Turki).

Senada dengan Feyza, Ipek Saglam juga menjelaskan bahwa hukum warga Turki sebelah sudah cukup baik sekali dan kalau ada isu terkait perempuan di Turki maka lebih kepada isu lainnya yaitu isu *surname* yang sampai saat ini masih dalam proses perubahan. Ketika penulis mencoba mengelaborasi lebih kritis tentang *alimony* dan kaitannya dengan perlindungan dan kemandirian ekonomi para perempuan pasti cerai, maka Ipek tetap menegaskan bahwa sejauh ini *Alimony* itu berjalan sangat efektif meski ia mengakui justru berat sebelah karena salah kaprah. Ia kemudian juga menunjukkan bahwa Turki memang masih memiliki banyak isu-isu terkait perempuan dan gender di antaranya misalnya adalah tentang perempuan dan kedudukan mereka di dunia kerja.

Masih terkait *alimony*, beberapa narasumber juga menegaskan bahwa *alimony* justru sering kali “terlalu melindungi perempuan” sampai merugikan para laki-laki. Beberapa contoh yang terungkap di ranah publik yang melibatkan

---

<sup>163</sup> Feyza, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 4 Maret 2020.

jumlah *alimony* yang fenomenal dijadikan sebagai dasar argumentasi mereka. Bisa jadi, hal ini juga yang menjadikan *alimony*, berbeda dengan poligami, ternyata merupakan bagian dari hukum keluarga Turki yang menimbulkan reaksi resistensi sedemikian rupa dari banyak orang.

Harus diakui bahwa *alimony* adalah aspek dari pengaturan dalam TCC yang tampaknya mendapat resistensi (meski dalam berbagai bentuk dan tingkatan). Dr. Ali Recai dan Prof Asim termasuk dari yang cukup lugas menjelaskan keberatan mereka. Bahkan, orang yang cukup progresif mendukung hukum islam di Turki dengan analisis hukum islam yang cukup baik seperti Prof. Ismail Eris merasa bahwa *alimony* baginya kurang tepat atau kurang begitu adil.

Dia menjelaskan sebagai berikut:<sup>164</sup>

(Ya, Seperti yang mungkin sudah Anda ketahui. Saya pribadi percaya bahwa hukum pribadi atau hukum keluarga di Turki cukup baik. Misalnya, pelarangan poligami. Menurut saya tidak bertentangan dengan Islam karena hasrat umar juga melakukan ijtihad atau pemikiran atau pandangan baru dalam hal-hal yang terkadang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Tapi kau tahu. Itu masih Islami. Di sisi lain, saya juga percaya ini cukup adil dan cocok dengan masyarakat muslim. Namun mengenai tunjangan, saya tahu banyak yang mengeluhkannya dan sebenarnya menurut saya pribadi hal itu juga perlu diubah. Padahal, hal itu mungkin akan segera berubah karena sekarang sedang dibahas pemerintah).

Beberapa keberatan juga disampaikan oleh orang lain, dalam hal ini biasanya oleh pengacara dan akademisi yang berasal dari Fakultas Ilahiyet. Memang, mereka Sebagian mengakui bahwa keberatan ini bisa jadi dipicu oleh fakta bahwa pengaturan yang bisa jadi semangatnya baik telah disalah gunakan dan menjadi berat bagi pihak laki-laki.

---

<sup>164</sup> Ismail Eris, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 5 Maret 2020.

Dari sisi analisis, aspek hak pasca cerai dipilih penulis bukan tanpa sebab. Sebagaimana disebutkan penulis di bab 1, persoalan persoalan terkait dengan nasib dan juga kedudukan para perempuan dan juga bahkan anak pasca cerai tidak bisa lepas dari isu pembagian peran. Menggunakan asumsi bahwa pembagian peran baik secara agama maupun budaya di dunia muslim khususnya dan dunia umum masih terdiktomi antara peran laki-laki dan perempuan menjadi peran publik dan domestik, peran mencari nafkah atau uang produksi dan peran pengelolaan, ada risiko yang ditanggung salah satu pihak ketika terjadi putusnya perkawinan.

Bahkan, harus diakui, meskipun kemampuan intelektual sama tetapi karena ada perbedaan peran kodrati yaitu mengandung, melahirkan dan menyusui yang hanya bisa ditanggung oleh perempuan dan bukan laki-laki, maka afirmasi atau diskriminasi positif alias perlindungan seharusnya tidak menjadi aneh. Perlindungan ini oleh Indonesia diadopsi dalam bentuk harta bersama. Karena selain nafkah *'iddah* tidak ada lagi nafkah bagi mantan isteri. Diasumsikan oleh penulis bahwa harta bersama ini bisa jadi sejenis pesangon bagi dia untuk menjalani hidup pasca cerai jika ia sebelumnya ia tidak bekerja atau memang dilarang bekerja.

Sementara di Turki, selain harta bersama ada satu konsep atau mekanisme lain yaitu *alimony*. Idealnya, *alimony* sangat positif dalam hal melindungi mereka yang lemah. Tentu, kenyataan di dunia umumnya dan hal ini terbukti di dunia Barat bisa jadi hal ini merupakan hak laki-laki dan juga bisa merupakan hak perempuan. Akan tetapi, sebagaimana hasil penelitian lapangan

menunjukkan, Turki masih menanggapi atau memahami *alimony* sebagai kewajiban dari mantan suami. Dalam hal ini laki-laki terhadap perempuan. Hal ini tidak lain juga berkaitan dengan budaya patriarki yang sebenarnya masih dianut oleh Turki yang berakibat pada budaya di mana nafkah merupakan kewajiban suami dan adalah tabu jika seorang laki laki menerima uang dari perempuan. Beberapa narasumber termasuk pengacara-pengacara juga menegaskan hal yang sama dan berbagi beberapa contoh cerita di mana mantan isteri (dalam kasus cerai) merupakan seorang perempuan yang jauh lebih kaya daripada mantan suami akan tetapi pihak laki-laki memang tidak menginginkan uang tunjangan dari mantan isteri.

Penulis mengakui bahwa ada unsur ketidakadilan dari *alimony* jika dilaksanakan tanpa adanya pertimbangan dan kebijaksanaan yang cukup dari pihak peradilan. Pengakuan penulis ini khususnya didapatkan dari pendalaman terhadap lapangan di Turki. Sehingga dapat dikatakan bahwa tanpa ada kebijaksanaan dalam menjalankan *alimony* akan membebani salah satu pihak, dalam hal ini laki-laki tanpa adanya proporsi yangimbang. Beberapa contoh yang tampak problematis diberikan juga oleh Dr. Ali Recai dan Bilal adalah fakta bahwa banyak kasus yang menjadi bisnis yang buruk (*ugly business*). Artinya, banyak perempuan yang menjadi oknum. Mereka berstrategi supaya terus mendapatkan *alimony* padahal sudah menikah lagi. Jadi, mereka tidak menikah lagi secara resmi akan tetapi menikah secara imam (tidak tercatat) agar

tunjangan *alimony* dari mantan suaminya tetap berlangsung. Dr. Ali Recai memberikan contoh yang cukup ekstrim. Berikut penjelasannya:<sup>165</sup>

(kadang-kadang wanita menikah dengan pria hanya satu atau dua tahun. Dan setelah itu, ketika mereka bercerai, seorang pria harus memberikan nafakah untuknya seumur hidup. Bisa jadi 20, 30, 40 tahun. Ada cerita terkenal tentang seorang artis yang menikah dengan seorang pengusaha, sangat kaya, mereka berpisah hanya setelah satu atau dua tahun, saya tidak tahu persis. Wanita itu kemudian mengambil sekitar \$ 30.000 per bulan. Per bulan, lho. Ini seperti bisnis. Jadi, ini menjadi bisnis yang buruk).

Hal senada juga disampaikan oleh Prof. Asim. Ia menilai bahwa *alimony* juga memberatkan pihak pasangan yang menanggungnya. Ia menjelaskan bahwa “pengaturan seperti ini jelas tidak hanya tidak Islami tetapi sangat memberatkan para laki-laki”.<sup>166</sup>

Akan tetapi, memang tampak ada juga kesalahpahaman di antara beberapa orang yang keberatan dengan pengaturan ini. Sebagai contoh ada narasumber yang menegaskan kadang bisa jadi cuma menikah sehari atau dua hari tetapi kemudian harus menanggung nafkah mantan isterinya. Sementara itu, menurut aturan normative dan juga ditegaskan oleh Cenk Cakan hal itu tidak bisa terjadi karena secara legal seseorang harus menikah minimal satu tahun untuk dapat melakukan perceraian. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>167</sup> “tidak bisa, untuk dapat bercerai disyaratkan pernikahan sudah harus satu tahun, betul, itu salah satu syaratnya putusnya perkawinan di negara kami” Penulis juga kemudian menemukan pengaturan ini dalam tulisan Ipek Saglam.

<sup>165</sup> Ali Recai, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 4 Maret 2020.

<sup>166</sup> Asim, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 26 Februari 2020.

<sup>167</sup> Cenk Cakan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 29 Februari 2020.

Jadi, fakta menarik resistensi yang penulis temukan ini menunjukkan bahwa *alimony*-lah aspek yang menimbulkan banyak keresahan dan protes dari banyak pihak (baca: laki-laki, bukan poligami dan harta Bersama atau juga anak luar kawin yang nanti akan dipaparkan pada bagian berikutnya. Awalnya penulis mengira bahwa keberatan ini hanya dari pihak-pihak yang keberatan secara menyeluruh terhadap hukum negara Turki yang dianggap sekuler, misalnya narasumber yang berasal dari fakultas Ilahiyet. Tetapi keberatan ini nampaknya, seperti yang penulis baca, cukup luas. Sehingga saat ini pertimbangan terbaru untuk perubahan sedang dipertimbangkan.

Hasil wawancara dari Prof. Asim juga menegaskan bahwa ada beberapa orang yang sangat kontra terhadap hukum keluarga di Turki. Dia enggan untuk menjawab beberapa pertanyaan dan bahkan enggan untuk foto bersama sebagai dokumentasi. Ia hanya mau menjawab pertanyaan dari penulis yang konteksnya bukan perihal hukum keluarga di Turki melainkan tentang perlindungan perempuan dan strateginya dalam hukum Islam. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, dia menegaskan bahwa, walaupun perempuan perlu dilindungi, maka bukan berarti hal itu kemudian dibebankan kepada suaminya melainkan sebaiknya memang dianjurkan atau idealnya dia selalu ada dalam ikatan perkawinan, sehingga ia selalu berada dalam perlindungan.<sup>168</sup>

Prof. Asim termasuk yang sangat frontal dan bahkan meyakini serta cukup aktif dalam mendorong perubahan terkait kebijakan *alimony* sebut. Beruntungnya, penulis melihat bahwa walaupun ada beberapa keberatan dari

---

<sup>168</sup> Asim, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 3 Maret 2020.

beberapa narasumber lain, mereka tidak sampai mengharapkan kebijakan *alimony* dihapus. Mereka hanya lebih berharap bahwa kebijakan tersebut lebih seimbang atau tidak telah memberatkan salah satu pihak dalam hal ini biasanya adalah laki-laki. Bilal misalnya mengakui adanya nilai positif dari *alimony* tersebut. Akan tetapi ia menegaskan bahwa seringkali *alimony* memberatkan laki-laki. Ketika kemudian dibandingkan dengan konteks negara lain dan bahwa sebenarnya hal ini menjadi sesuatu yang positif dari hukum keluarga di Turki, Bilal mengakui bahwa bisa jadi walaupun sudah ada upaya perubahan dari peraturan tentang *alimony*, yang diputuskan nanti bisa jadi adalah format yang lebih ideal. Sebagai contoh ia menegaskan sebagai berikut:<sup>169</sup> (Ya. Itu tidak berarti bahwa itu akan dihapuskan. Itu hanya perlu diatur lebih adil. Mungkin misalnya tergantung dari lamanya pernikahan. Misalnya, jika Anda menikah selama sepuluh tahun maka Anda mendapatkan tunjangan selama dua puluh atau dua puluh lima tahun. Saya tidak tahu. Itu hanya mengubah cara bahwa meskipun sulit anda menikah sekitar satu atau dua tahun kemudian anda mendapatkan tunjangan untuk seluruh hidup anda).

Hal senada juga dikatakan oleh Prof. Ismail Eris. Ia sebenarnya sangat mendukung konsep *alimony*. Terlebih, ia menyadari dan menegaskan bahwa secara umum tradisi masyarakat muslim Turki bukanlah menganut tradisi yang membebaskan perempuannya berperan di ranah publik atau bekerja untuk mencari nafkah. Karenanya, perekonomian di antara perempuan Turki tidak merata. Jadi, *alimony* tetap krusial; Ia hanya melihat bahwa perlu adanya

---

<sup>169</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020.

perubahan adalah untuk menjadikan peraturan tersebut bersifat lebih adil atau lebih ramah pada pihak yang selama ini diberatkan yaitu laki-laki. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>170</sup> (Yah, saya tidak mengatakan bahwa tunjangan itu tidak baik. Saya yakin ini sangat bagus. Apalagi di masyarakat kita di mana wanita masih seaktif rekan-rekannya di negara lain yang anda kenal seperti di negara anda. Tunjangan dibutuhkan. Ini hanya membutuhkan sedikit penyesuaian).

Yang membuat isu ini mengemuka kembali di permukaan berita adalah beberapa kasus akhir akhir ini yang melibatkan figur publik. Kasus itu adalah pernikahan dan perceraian pasangan sosialita Turki di mana laki-lakinya adalah seorang pengusaha industri perfilman, sementara isterinya adalah seorang mantan artis. Menurut berita yang dimuat di *Al-Ahval*, pernikahan tersebut berlangsung singkat, yaitu sekitar 14 bulan. Pernikahan singkat tersebut menghasilkan seorang anak. Perceraian yang terjadi kemudian berujung pada pembagian harta gono gini dan juga *alimony* yang nilainya bagi khalayak umum Turki cukup fantastis. Berikut adalah beritanya:<sup>171</sup>

Hak tunjangan perempuan di Turki telah diserang selama hampir setahun dan menjadi fokus bulan lalu ketika dua selebriti Turki, Acun Ilıcalı dan Şeyma Subaşı, bercerai setelah menikah selama 14 bulan.

Ilıcalı, pemilik saluran televisi dan produser banyak reality show Turki, akan membayar Subaşı, seorang influencer media sosial, 125.000 lira (\$ 23.300) setiap bulan untuk tunjangan pasangan dan anak, dan akan membeli rumah senilai 10 juta lira (\$ 1,86 juta) untuk didaftarkan atas nama putri mereka.

<sup>170</sup> Ismail Eris, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 5 Maret 2020.

<sup>171</sup> Ekim Söğüt, "Alimony payments under attack in Turkey", dalam <https://ahvalnews.com/women/alimony-payments-under-attack-turkey>, diakses pada 21 Desember 2018.

Berita ini kemudian ter-*blow up* dan menjadikan konsep dan pengaturan *alimony* diguncang, lagi untuk kesekian kalinya, oleh protes dan tuntutan untuk di hapus atau di modifikasi.<sup>172</sup> Beberapa sumber berita seperti *Al-Ahval* dan *Inside Turkey* atau lainnya memang menunjukkan bahwa pengaturan *alimony* sedang didera banyak protes. Protes-protes tersebut pada dasarnya menyatakan peraturan seperti itu tidak adil dan memberatkan karena pihak mantan pasangan, di sini biasanya adalah mantan suami, harus memberi *alimony* terhadap pihak mantan pasangan lainnya, di sini biasanya adalah mantan isteri, dalam jangka panjang. Mengutip Prof Eris, *alimony* ini berlaku biasanya adalah seumur hidup mantan isteri atau sampai ia menikah lagi.<sup>173</sup>

Lebih lanjut, kasus *alimony* yang menghebohkan ini ternyata juga merembet ke isu lain yaitu pengaturan harta bersama. Adalah kasus lain yang cukup kontroversial yang membuat beberapa perdebatan pro kontra mempertanya keadilan konsep dan pengaturan harta bersama. Seorang Taipun atau pengusaha raksasa Turki bernama Toprak bercerai dengan isterinya setelah tiga puluh tahun pernikahan. Salah satu akibat dari perceraian itu adalah pengadilan tingkat pertama memutuskan bahwa ia harus memberikan hak harta bersama terhadap isterinya sekitar 65 juta dollar.<sup>174</sup> Jumlah inilah yang kemudian

---

<sup>172</sup> Ekim Söğüt, 2018, *Al-Ahval*, *Alimony* payments under attack in Turkey, dalam <https://ahvalnews.com/women/alimony-payments-under-attack-turkey>, diakses pada 10 November 2019.

<sup>173</sup> Ismail Eris, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 6 Maret 2020.

<sup>174</sup> Nadire Mater, Interpress service news agency, 2019, /IPS Bulletin of Religious Affairs/Turkey: Women Fight to defend divorce, dalam <http://www.ipsnews.net/1997/01/ips-bulletin-of-religious-affairs-turkey-women-fight-to-defend-divorce-turkish-style/>, diakses pada 11 November 2019.

mengejutkan banyak pihak karena memang nominalnya sangat fantastis. Berikut adalah kutipan dari berita ini:<sup>175</sup>

Tiga puluh ribu perceraian diperbolehkan setiap tahun di Turki, yang berarti 30.000 penilaian dari nilai kontribusi seorang wanita untuk pernikahan dan 30.000 perhitungan biaya membesarkan keluarga, seringkali sebagai orang tua tunggal.

Perhitungan yang dibuat oleh hakim dalam kasus Ayse Toprak akhir tahun lalu yang memulai perdebatan di sini, yang membagi publik dan ahli hukum Turki dan mengangkat masalah kompleks hubungan gender dan hukum perdata yang didominasi laki-laki.

Pengadilan Tinggi membatalkan putusan pengadilan lokal bahwa taipan bisnis Halis Toprak harus membayar mantan isterinya, Ayse, 64 juta dolar sebagai tunjangan untuk memungkinkan dia mempertahankan dan kehidupan kedua anaknya “dengan cara yang biasa mereka lakukan).

Kasus ini kemudian ter *blow up* ke berita yang dikonsumsi publik. Berita yang viral sayangnya justru mendapat kritik kontra tajam dari seorang pengacara perempuan yang mengecam putusan ini sebagai tidak adil. Pengacara perempuan tersebut menyatakan bahwa putusan pengadilan itu sangat menindas pihak laki-laki karena selama 30 tahun pernikahan, menurut argumentasinya, pihak suami-lah yang berusaha dan bekerja dalam mengumpulkan berbagai aset dan harta sedangkan si isteri, sekali lagi dalam pandangannya, hanya berkutat dengan pengelolaan dan pengurusan rumah.

Akan tetapi, berbagai jawaban yang juga tajam, untuk tidak dikatakan sengit, juga di lontarkan oleh pengacara lain termasuk aktifis pembela perempuan dan minoritas. Mereka menegaskan bahwa prinsip dari konsep dan pengaturan harta bersama adalah prinsip pengakuan dan apresiasi pada kontribusi semua

<sup>175</sup> Nadire Mater, “TURKEY: The Value Of A Good Woman To A Bad Man”, dalam <http://www.ipsnews.net/1997/01/turkey-the-value-of-a-good-woman-to-a-bad-man/>, diakses pada 12 November 2020.

pihak, baik suami maupun isteri, terhadap berjalannya rumah tangga baik itu di ranah publik dalam hal ini bekerja untuk mencari nafkah atau mengembangkan aset maupun bekerja dalam ranah domestik dalam hal ini pengelolaan rumah tangga seperti pengurusan anak dan lainnya.

Konsekuensinya, negara dalam hal ini Turki mengakui bahwa pada prinsipnya semua pihak dalam sebuah perkawinan berkontribusi secara seimbang terhadap jalannya sebuah perkawinan termasuk di dalamnya proses pencarian dan pengumpulan harta atau aset. Lebih lanjut, ditegaskan dengan kesimpulan berikut:<sup>176</sup> “*so it is just fair when marital breaks down asset are divided equally*” (jadi wajar saja bila perkawinan rusak aset dibagi rata).

Kalau kita menganalisis kasus ini secara objektif, maka fakta kasus ini sebenarnya cukup sederhana karena memang tampak jelas dari proses sidang peradilan bahwa pihak suami merupakan pihak yang bersalah karena melakukan perselingkuhan sampai menghasilkan anak, dalam hal ini anak ke sebelas, sedangkan sang isteri sah telah menghasilkan 10 anak. Akan tetapi, karena nominal harta yang sangat fantastis dari kasus ini, maka kasus yang sederhana pun bisa menjadi kontroversi yang melahirkan pro kontra. Ini adalah nominal terbesar sepanjang sejarah peradilan Turki. Tidak heran, beberapa pendapat mencurigai bahwa kasus ini dijadikan amunisi oleh beberapa pihak untuk mengajukan protes mereka pada pengaturan hak pasca cerai khususnya pada aturan harta bersama dan juga *alimony*.

---

<sup>176</sup> Ibid.

Ironisnya, kasus-kasus besar ini beresiko menggiring persepsi pulik ke arah gambaran yang kurang tepat atau paling tidak kurang komprehensif terkait fakta hak kewajiban pasca cerai di turki. Penelitian dan survei lain menunjukkan gambaran yang sangat berbeda. Putusan *alimony* pada banyak kasusu memang sangat relevan karena, pada banyak kasus, banyak para mantan pasangan, harus diakui biasanya adalah perempuan, yang terancam tidak dapat memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari tanpa tunjangan *alimony*. Ironisnya, kontras dengan berita yang terekspos, survei terhadap beberapa perempuan menunjukkan bahwa mereka masih kesulitan menutupi kebutuhannya karena *alimony* yang diberikan jauh dari mencukupi.<sup>177</sup>

Selain *alimony*, pertanyaan berikutnya adalah bagaimana *Turkish Civil Code* mengatur hak-kewajiban pasca cerai lainnya. Dalam hukum keluarga Islam, di antara hak-kewajiban pasca cerai adalah masa *'iddah*, ihdad, nafkah *'iddah*, nafkah mutah juga nafkah *madiyah* atau terhutang jika ada. Dalam hal ini, menarik untuk melihat bahwa sampai saat ini, Turki masih memberlakukan masa tunggu bagi seorang perempuan yang telah bercerai untuk dapat menikah lagi.

Menariknya, setelah ditelaah ulang, masa tunggu ini bukanlah *'iddah* sebagaimana diatur dalam fikih, tetapi masa tunggu yang diadopsi dari *Swiss Civil Code*. Karenanya, masa tunggu ini berdurasi 30 hari bukan sekitar 90 hari atau 130 hari sebagaimana rata-rata iddah perempuan karena cerai dan atau ditinggal mati suaminya. Argumentasi yang diberikan di balik pemberlakuan masa tunggu adalah untuk memastikan bahwa sang perempuan tidak dalam

---

<sup>177</sup> Ibid.

keadaan hamil dari mantan, pasangannya. Yilmaz, dalam tulisannya, berargumen bahwa perkembangan teknologi telah memungkinkan hal ini diketahui tanpa harus melewati masa tunggu. Turki ternyata juga membolehkan pernikahan kembali perempuan tersebut ketika ia bisa membuktikan bahwa ia tidak hamil baik dengan teknologi maupun surat dokter. Tetap saja, dari perspektif jender yang dianut oleh *The Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW), Yilmaz berpendapat bahwa pengaturan ini tidak adil karena di sisi lain para laki-laki tidak diharuskan untuk menunggu.<sup>178</sup>

Pada akhirnya, dapat disimpulkan sementara dari penjelasan pada sub bagian ini bahwa pengaturan normatif hukum keluarga Turki terhadap hak pasca cerai ternyata memang berlaku cukup efektif, baik itu dalam aspek *alimony*, harta bersama maupun lainnya. Beberapa data menunjukkan bahwa ada banyak faktor yang menjadikan realisasi dari pengaturan tersebut berjalan cukup efektif. Di antara faktor tersebut adalah sama dengan faktor di balik efektivitas pengaturan larangan poligami, yaitu diterimanya hukum negara sebagai sebuah hukum yang harus ditaati oleh warga negara. Hal ini berarti dualisme hukum tidak terlalu dominan meski tentu masih ada pada beberapa konteks. Faktor lain adalah sistem pendukung seperti system perpajakan yang efektif, sistem *database* negara yang rapi dan lainnya sehingga tidak terbuka celah bagi oknum untuk melarikan diri dari kewajibannya akan hak pasca cerai. Catatan lain yang penting menunjukkan bahwa sikap masyarakat muslim Turki terhadap pengaturan hak

---

<sup>178</sup> Ihsan Yilmaz. “*Secular law and the emergence of unofficial Turkish Islamic law*”.

paca cerai ternyata agak berbeda dengan aturan poligami. Meski mereka tetap taat hukum, beberapa menunjukkan keberatan terutama pada *alimony*. Meski demikian, aspek harta Bersama tampak tidak mendapat resistensi sebagaimana *alimony*.

### 3. Anak Luar Kawin

Isu berikutnya yang juga akan dilihat dalam subbab ini adalah isu anak luar kawin. Isu ini penting karena, dengan menelaah bagaimana hukum di sebuah negara mengatur tentang anak yang kurang beruntung ini, kita kemudian dapat menentukan apakah upaya perlindungan anak di negara tersebut sudah cukup baik atau masih belum. Tentu masih ada banyak aspek lain dari hak anak yang juga harus ditelaah. Akan tetapi, fokus dari riset ini adalah nafkah anak pasca cerai yang telah dibahas sebelumnya, dan anak luar kawin yang akan dibahas pada subbab ini.

Turki memang dapat dikatakan progresif dalam hal penjaminan perlindungan anak secara umum dan juga khususnya anak luar kawin. Dalam konteks kasus anak luar kawin yang menjadi fokus dari riset ini, Turki sama sekali tidak melupakan dan atau menegaskan kemungkinan adanya anak yang memang dilahirkan di luar perkawinan, baik itu perkawinan tercatat atau resmi maupun anak yang lahir dari hubungan tanpa adanya perkawinan dalam bentuk apapun (baca: anak dari zina).

Mengenai anak luar kawin dari nikah tidak resmi (selanjutnya akan disebut sebagai nikah imam), persoalannya sedikit banyak sama dengan

Indonesia. Persamaannya adalah Turki hanya mengakui nikah yang diatur oleh negara. Perkawinan ini disebut sebagai nikah sipil (*civil marriage*). Bedanya, Turki bahkan tidak mengatur ritual dan prosedur perkawinan yang dideskripsikan oleh hukum Islam atau hukum agama. Kalau di Indonesia, negara mengadopsi hukum Islam, dalam hal ini mekanisme termasuk rukun syarat perkawinan dalam hukum positif. Bahkan, syarat keabsahan sebuah perkawinan menurut hukum di Indonesia adalah diadakan dan sesuai dengan agama dan kepercayaan seseorang. Hukum di Indonesia hanya menambahkan keharusan pencatatan perkawinan dan mengaitkannya dengan keabsahan perkawinan. Sementara itu di Turki, telaah literatur dan juga penjelasan dari beberapa narasumber seperti Prof. Cevdet Yavuz menunjukkan pengaturan yang sangat berbeda; “Turki hanya mengakui nikah sipil. Jadi, bagaimana pernikahan di negara anda? kalau di negara kami, perkawinan sipil ini diadakan di kantor catatan sipil negara. Dan dari sinilah kemudian semua hak dari status hubungan suami isteri termasuk status anak juga menjadi legal secara hukum negara. Perkawinan di luar itu tidak diakui”.<sup>179</sup> Hal ini juga dijelaskan oleh Tugrul Ansay sebagai berikut:<sup>180</sup>

Hanya pernikahan sipil yang diadakan oleh pegawai pernikahan yang memiliki otoritas yang dibolehkan di Turki dan ini dijamin dan dijaga bahkan oleh konstitusi (Konstitusi Pasal 174 Nomor 4). Formalitas perayaan bahkan mulai dari diserahkan dokumen-dokumen yang diperlukan oleh pihak-pihak kepada kantor perkawinan pada tempat domisili mereka atau salah satu mereka tinggal (Pasal 134). Pegawai perkawinan kemudian akan bertanya apakah ada penghalang atau penghambat perkawinan yang harus diperhatikan. Jika tidak ada halangan perkawinan, maka tekanan tersebut bisa dilaksanakan dan sertifikat keabsahan perkawinan bisa dikeluarkan yang secara legal formal akan memberikan hak kepada pihak-pihak untuk meminta atau menuntut

<sup>179</sup> Cevdet Yavuz, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 6 Maret 2020.

<sup>180</sup> Tugrul Ansay & Don Wallace, *Introduction to Turkish Law*, 123-124.

perayaan atau selebrasi perkawinan pada masa sepanjang 6 bulan tanpa harus mengurangi formalitas awal tersebut. *Ceremony* perkawinan diadakan dan dilaksanakan langsung oleh pegawai perkawinan. Pegawai perkawinan di sini adalah mayor atau walikota atau orang yang diberi otoritas dan hak olehnya untuk pengadaan dan pelaksanaan perkawinan, atau kepada kepala desa (Muchtar) (*Civil Code* Pasal 134). *Ceremony* tersebut harus diadakan di hadapan dua saksi yang cukup usia dan biasanya diadakan di *town hall* atau balai kota (pasal 141).

Pegawai perkawinan akan menanyakan kepada para pihak pertanyaan yang sama, yaitu apakah mereka memang dalam keadaan sukarela untuk menikahi satu sama lain. Setelah mendengarkan jawaban yang pasti, maka dia kemudian mendeklarasikan bahwa perkawinan tersebut bisa disahkan, akan tetapi perkawinan sebenarnya sudah dianggap disahkan sejak momen atau masa pihak-pihak tersebut mengutarakan kehendak mereka untuk menikah. Setelah selesainya *ceremony*, pegawai pernikahan mengeluarkan sertifikat perkawinan. Perkawinan kemudian juga akan dimasukkan dalam register atau buku catatan dari status personal pasangan suami.

Hukum keluarga Turki juga memberi ruang kemungkinan bahwa sebuah perkawinan dilaksanakan di luar negeri. Dalam hal ini, konsulat Turki akan diberi hak untuk mengadakan dan melaksanakan perkawinan bagi mereka para warga negara Turki. Perkawinan yang dilaksanakan oleh pegawai perkawinan negara asing juga valid atau diakui. Sebagaimana disampaikan oleh beberapa narasumber, yang juga menyatakan bahwa hanya setelah pelaksanaan dari pernikahan sipil itulah kemudian para pasangan pengantin Turki dan keluarganya mengadakan perkawinan imam atau *ceremony* perkawinan secara Islam. Dan bahkan untuk menyatakan bahwa perkawinan imam hanya diperbolehkan atau diperkenankan dilaksanakan setelah perkawinan sipil terselesaikan.

Tindakan yang bertentangan atau melanggar ketentuan tersebut oleh para imam adalah tindakan pidana yang bisa diberi sanksi, dalam hal ini sanksi tersebut atau larangan ini dijelaskan dalam hukum pidana (*Penal Code* Pasal 230 V. *Civil Code* Pasal 143 II). Bagaimanapun, sebagaimana juga diakui oleh beberapa pihak dan dinyatakan oleh beberapa berita. Penulis juga mengakui bahwa masih saja ada beberapa perkawinan yang dilaksanakan oleh para imam tanpa adanya selebrasi perkawinan sipil sebelumnya.

Meskipun perkawinan seperti itu adalah tidak legal, hukum *amnesty* hampir selalu secara bertahap disahkan di masa lampau yang membolehkan atau memperkenankan registrasi atau pendaftaran perkawinan jenis tersebut (tidak ada perkawinan sipil/hanya perkawinan imam) dan disebut juga *consensual marriage's* jika telah ada anak yang lahir dari hubungan tersebut dan juga jika tidak ada penghalang perkawinan dari pihak-pihak. Peraturan yang terbaru adalah pada tanggal 8 Mei 1991,<sup>181</sup> yang juga patut dicatat oleh kita adalah adanya perkembangan terkini yang sangat merubah wajah pencatatan perkawinan di Turki, meskipun tetap tidak sampai menggantikannya.

Salah satu perkembangan terkini yang bisa jadi juga merupakan indikator dari adanya kemungkinan kembalinya hukum keluarga Turki atau hukum perlindungan perempuan dan anak di Turki menjadi lebih beresiko mundur adalah adanya rancangan undang-undang yang membolehkan *mufti* atau imam melaksanakan perkawinan imam. Diberitakan misalnya di beberapa berita bahwa ada pro dan kontra pada masyarakat Turki sendiri terhadap peraturan ini.

---

<sup>181</sup> Ibid.

Peraturan ini sebenarnya hanya memberikan ruang bagi pelaksanaan perkawinan imam tetapi sama sekali tidak menghapus persyaratan perkawinan sipil dan termasuk legalitas yang mensyaratkan perkawinan sipil. Ini merupakan argumen kuat yang disampaikan oleh pihak yang mendukung.

Akan tetapi, banyak yang kontra menyatakan bahwa rencana peraturan baru ini sebenarnya hanya akan menambahkan resiko dari tren dan fenomena yang sebenarnya sudah mengkhawatirkan di tengah masyarakat Turki (walaupun mungkin pada beberapa area tertentu). Di antara isu tersebut adalah *child marriage* atau perkawinan anak dan termasuk juga semakin banyaknya perkawinan yang tidak tercatat.<sup>182</sup> Akan tetapi, dari wawancara, para narasumber menegaskan dan meyakinkan penulis bahwa pengaturan terkait perkawinan, dalam hal ini hanya perkawinan sipil yang diakui secara legal oleh negara, termasuk berbagai persyaratan tetap sama seperti dahulu. Karenanya, perkawinan imam tanpa perkawinan sipil tetap tidak dianggap legal.<sup>183</sup>

Yang harus digaribawahi di sini adalah hanya pernikahan sipil yang diakui negara menurut ketentuan hukum di Turki; perkawinan di luar itu tidak diakui dan tidak memiliki kekuatan hukum. Sebagai akibatnya, sebagaimana di Indonesia, anak dan isteri dari perkawinan di luar bentuk nikah sipil tersebut juga tidak memiliki kekuatan hukum di hadapan negara. Anak yang lahir dari perkawinan imam itupun juga tidak serta merta memiliki hubungan perdata dengan ayahnya; berbeda dengan anak yang lahir dari perkawinan resmi. Akan

---

<sup>182</sup> “New Turkish Marriage Law Prompts Fears of Child Weddings”, dalam <https://www.telegraph.co.uk/news/2017/11/03/new-turkish-marriage-law-prompts-fears-child-weddings/>, diakses pada 10 Oktober 2020.

<sup>183</sup> Cevdet Yavuz, Cenk Cakan dan lainnya, *Wawancara*, Istanbul, Turki, Februari 2020.

tetapi, sebagaimana dipaparkan pada subbab sebelumnya, anak tersebut tetap memiliki peluang besar untuk mendapatkan hak, baik dengan pengakuan ayah maupun dengan penetapan pengadilan (biasanya jika ayah menolak mengakui), anak luar kawin tersebut tetap diakui dan bisa masuk dalam Kartu Keluarga (KK) sang ayah. Dari sini, hubungan keperdataan dengan ayah termasuk aspek hak-kewajiban antara anak dan orangtua juga terjamin. Ipek Saglam dan narasumber lain juga menegaskan:<sup>184</sup>

Hal ini, berikut berbagai aturan normatif dalam *Turkish Civil Code*, telah dijelaskan sebelumnya secara lebih detil dalam subbab B bagian anak luar kawin. Pertanyaan berikutnya adalah apakah norma yang sangat progresif dalam melindungi anak luar kawin ini juga benar-benar dapat terealisasi di dalam kenyataan. Sayangnya, sedikit data yang didapatkan penulis, baik itu dari data literatur maupun bahkan dari penggalian data lapangan. Menariknya, beberapa data temuan justru menegaskan bahwa pada banyak kasus adalah ayah yang menginginkan anak luar kawinnya untuk dapat diasuh olehnya. Biasanya beberapa skenario yang terjadi adalah mereka (para ayah) memasukkan anak mereka ke dalam kartu keluarga resmi mereka. Omer Aslan menceritakan sebagai berikut:<sup>185</sup> “Banyak dari para ayah mencoba membawa anak tersebut ke dalam keluarga mereka. Cara yang paling biasa dilakukan adalah memasukkan anak tersebut ke dalam kartu keluarga mereka dan mengakuinya sebagai anak. Jadi,

---

<sup>184</sup> Ipek Saglam, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 26 Februari 2020. Wawancara terhadap narasumber lain juga menegaskan hal yang sama.

<sup>185</sup> Omer Yildiz, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 13 Maret 2020.

bukan sebagaimana yang anda sampaikan tadi, tidak mengakuinya dan justru jadi persoalan itu berapa kasus yang saya lihat sendiri”.

Data temuan lain juga menunjukkan bahwa hukum normatif yang berlaku terkait pengesahan anak luar kawin dengan berbagai mekanisme yang telah dijelaskan dalam subbab sebelumnya berlaku cukup efektif dalam realita di Turki. Cenk Cakan misalnya menjelaskan sebagai berikut:<sup>186</sup> “ya intinya ketika anak tersebut diakui, maka akan jauh lebih mudah untuk dapat mendaftarkan anak menjadi anak sah dan resmi dan memiliki banyak hak sebagaimana hak anak dalam kawin. Tetapi walaupun misalnya tidak (diakui), maka ada kesempatan (hak) untuk mengajukan tuntutan. Selama ini (yang berlaku) tidak ada masalah”. Beberapa pengacara lain juga menegaskan hal yang sama.

Yang patut dicatat, yang cukup berperan dalam perlindungan anak di Turki tidak hanya terkait hukum keluarga. Berbagai aturan hukum di Turki dan kebijakan kesejahteraannya tampaknya juga berpengaruh cukup besar terhadap perlindungan anak, termasuk anak luar kawin. Beberapa cerita dari narasumber Indonesia yang telah menjadi warga negara Turki juga menegaskan hal tersebut. Anak luar kawin pada dasarnya tidak menjadi sebuah komunitas yang tidak terlindungi karena kurangnya jaminan perlindungan dari negara. Berbagai kesempatan untuk mengesahkan anak tersebut sehingga memiliki hak-hak keperdataan sama dengan anak resmi sangat luas dan dijamin.

Lebih lanjut, berbagai jaringan bagi anak-anak terlantar seperti anak yatim juga berjalan efektif di Turki. Bu Lina misalnya menceritakan sebagai

---

<sup>186</sup> Cenk Cakan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 29 Februari 2020.

berikut: “selain mereka memang dilindungi oleh hukum, mungkin ada beberapa hal lain yang justru menurut saya penting untuk dicatat, Bu. Di sini jaminan perlindungan kepada warganya dalam berbagai aspek kehidupan, kesehatan, pendidikan dan lain sebagainya itu sangat dijamin. Kesehatan itu gratis, pendidikan itu gratis; semua ada dukungannya. Apalagi para anak-anak yang terlantar, misalnya anak-anak yang tidak punya ayah, apa itu bu, maaf anak-anak yatim, mereka sangat dijamin oleh negara. Jangankan anak yatim, anak dari korban perceraianpun juga mendapatkan fasilitas ekstra”.<sup>187</sup>

Akan tetapi, penelitian ini juga menunjukkan masih ada persoalan dan problematika terkait anak luar kawin. Problematika ini tampak pada bias dalam berbagai aturan turunan terkait anak luar kawin di Turki. Dijelaskan sebagai berikut oleh Funda Ustek dan Alyanak:<sup>188</sup>

Pasal 290 KUH Perdata Turki mengharuskan semua ibu untuk mendeklarasikan nama ayah dari anak-anak mereka agar mereka terdaftar, bahkan ketika bayi yang baru lahir mendapatkan nama ibunya saat dia belum menikah, nama ayah akhirnya menjadi salah satu kategori wajib. Jika dan atau ketika ibu tidak ingin menyatakan nama ayah atau jika tidak diketahui, mereka disarankan untuk memilih satu seri nama laki-laki tertentu, sehingga kategori nama ayah tidak dibiarkan kosong. Fakta bahwa kategori nama ayah adalah wajib diisi, menunjukkan bahwa negara dapat atau tidak mengakui anak tanpa ayah. Seorang ayah «imajinari» dengan nama yang dikarang lebih disukai daripada tidak ada ayah.

Dari paparan di atas, Funda sebenarnya ingin menekankan persoalan bahwa anak tanpa ayah masih sangat problematis di Turki. Problematika ini bisa

<sup>187</sup> Lina, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 3 Maret 2020.

<sup>188</sup> Funda Ustek-Spilda Goldsmiths, 2016, “The Case of Children Born out of Wedlock in Turkey: an “Empty” Category?,” *University of London, Oguz Alyanak Washington University in St. Louis*. 265 Vol. 5 N° 10 anno 2016, 261-281. <http://www.aboutgender.unige.it>, Diakses pada 10 Maret 2020.

jadi tidak dalam tataran normatif pada sumber di atas, melainkan pada anjuran prosedural. Funda dan Alyanak menegaskan bahwa Turki tampaknya masih tidak nyaman dengan anak luar kawin atau lebih tepatnya anak tanpa ayah. Kewajiban mengisi kotak nama ayah dan juga beberapa strategi yang dilakukan jika kemudian ibunya tidak mengetahui nama ayah itu tidak mau mengakuinya menunjukkan hal tersebut. Mereka kemudian juga bahkan mengkritik bagaimana data tentang anak luar kawin di Turki juga menjadi kabur atau tidak jelas karena berbagai prosedur terkait dengan kelahiran dan pendaftaran anak tampak tidak memberikan ruang bagi pengakuan terhadap anak luar kawin tersebut. Dijelaskan sebagai berikut:<sup>189</sup>

Di Turki, ketika seorang anak dilahirkan, langkah-langkah berikut diambil: Pertama, anak itu diberikan akta kelahiran di rumah sakit tempat ia dilahirkan. Selanjutnya, orangtua membawa akta kelahiran ini ke kantor registrasi publik terdekat (misalnya kotamadya atau kantor kepala desa) di mana mereka mengeluarkan kartu identitas resmi untuk bayi yang baru lahir. Jika anak itu lahir di luar rumah sakit, maka pernyataan lisan dari orangtua anak tersebut diperlukan. Selanjutnya, informasi tersebut diunggah ke sistem data administratif, MERNIS (Sistem Registrasi Sipil Sentral), yang kemudian dibagikan dengan Lembaga Statistik Turki (Turkstat) setiap tahun. Dalam salah satu tahapan inilah kemudian data tentang jumlah mereka yang melahirkan anak di luar perkawinan hilang, meskipun para ibu yang melahirkan dan anak-anak yang lahir di luar perkawinan bisa diidentifikasi dari formulir pendaftaran kelahiran yang baru (*Yenidoğan Tarama Formu*) yang digunakan oleh Departemen Kesehatan; karena (formulir tersebut) secara khusus mengkategorikan bayi baru lahir ke dalam «sah» dan «tidak sah» dengan menanyai langsung apakah mereka dilahirkan dalam perkawinan atau di luarnya.

---

<sup>189</sup>Ibid., 264.

Karena itulah, tidak mengherankan jika ternyata data jumlah anak luar kawin di Turki tidak diketahui atau abu-abu. Harus diakui, ketika penulis menanyakan hal ini, para narasumber juga tampak enggan menjawab. Kebanyakan menjawab dengan samar dan jawaban mengambang seperti “ya, mungkin ada tetapi tidak banyak”, atau “ya saya kurang tau, kalau tidak ada ya tidak, tetapi jumlah tepatnya saya kurang tau” atau jawaban seperti “ya memang ada tetapi jumlah pastinya saya kurang yakin dan saya kira tidak banyak”. Selain problematika tentang ‘*surname*’ atau nama tengah dan juga ketidakpastian jumlah anak luar kawin, persoalan lainnya terkait anak luar kawin adalah terkait dengan tradisi terhadap isu ini sendiri. Funda Ustek dan Alyanak menyebutkan bahwa anak luar kawin dan ibunya menghadapi stigma dan ‘penghakiman’ dari masyarakat. Hal ini menurut mereka, tidak terlepas dari fakta bahwa nilai dan moral yang dipegang masyarakat Turki dibentuk oleh pemahaman terhadap al-Qur’an yang konservatif, sangat menstigmatisasikan praktik yang keluar dari norma umum.<sup>190</sup> Akan tetapi, tetap harus diakui bahwa keadaan ini adalah lebih karena faktor tradisi dan sosiologi juga budaya daripada persoalan dari aspek legal normatif. Funda Ustek-Spilda Goldsmiths dan Oguz Alyanak bahkan juga mengakui hal ini. Dinyatakan sebagai berikut:<sup>191</sup> “Tak perlu dikatakan lagi, ketidaktahuan ini seharusnya tidak dibaca sebagai kurangnya minat negara Turki pada masalah ini atau penerimaannya terhadap anak-anak tidak sah dan ibu

---

<sup>190</sup> Ibid, 262.

<sup>191</sup> Ibid, 262-263. “Tidak perlu dikatakan lagi, ketidaktahuan ini seharusnya tidak dipahami sebagai kurangnya minat negara Turki pada masalah ini atau penerimaannya terhadap anak-anak haram dan ibu mereka sebagai realitas sosial. Anak-anak yang lahir di luar nikah bertentangan dengan model keluarga tradisional (ibu, ayah dan anak), yang selalu diidealkan sebagai komponen sentral dari struktur moral masyarakat Turki terlepas dari kecenderungan sekuler atau Islamis dari mereka yang berkuasa (Sirman 2005) ”.

mereka sebagai realitas sosial. Anak-anak yang lahir di luar nikah bertentangan dengan model keluarga tradisional (ibu, ayah dan anak), yang selalu diidealkan sebagai komponen sentral dari struktur moral masyarakat Turki terlepas dari kecenderungan sekuler atau Islamis dari mereka yang berkuasa (Sirman 2005)”. Lebih lanjut, mengutip Tahaoglu, mereka juga menegaskan sebagai berikut: “Dalam masyarakat misoginis di mana tindakan mempertimbangkan perceraian merupakan hal yang tabu (Tahaoglu 2015), wanita yang melahirkan anak di luar nikah menghadapi hambatan hukum dan sosial yang serius”<sup>192</sup>.

Ada dua catatan penting yang penulis lihat menarik untuk dibandingkan dengan data temuan dari wawancara. Catatan pertama adalah penegasan beberapa narasumber, termasuk beberapa pengacara, bahwa walaupun ada persoalan dalam isu perlindungan perempuan dan anak di Turki, maka persoalan tersebut lebih kepada aspek di luar hukum. Bilal Coban misalnya menjelaskan sebagai berikut:<sup>193</sup> “iya sekali lagi hukum keluarga di Turki saya lihat sudah sangat melindungi perempuan dan anak. Walaupun ada beberapa hal yang mungkin masih tidak sempurna itu biasanya adalah kasuistik. Dan juga itu bukan berasal dari kerangka hukum sendiri tetapi di luar itu”.

Hal senada juga disampaikan oleh Umit:<sup>194</sup>

saya rasa persoalan di Turki itu lebih banyak kepada tradisi dan kepercayaan yang sangat mengakar di tengah masyarakat. Saya harus mengakui masyarakat kami masih sangat patriarkial. Beberapa isu yang sangat mengemuka dan sampai sekarang juga belum bisa diselesaikan

<sup>192</sup> Ibid “Dalam masyarakat misoginis di mana tindakan mempertimbangkan perceraian merupakan tabu besar (Tahaoglu 2015), perempuan yang melahirkan anak di luar nikah menghadapi hambatan hukum dan sosial yang serius”.

<sup>193</sup> Bilal Coban, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 28 Februari 2020.

<sup>194</sup> Umit, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 6 Maret 2020.

misalnya adalah pembunuhan kepada mantan isteri. Padahal hukum yang melindungi sudah sangat kuat tetapi tetap saja, saya kurang tahu, ini seperti sudah menjadi tradisi dan kepercayaan, yang tentu salah, tetapi tidak bisa dipungkiri terjadi di tengah sebagian masyarakat.

Catatan yang lain justru tampak agak kontras dari penjelasan dalam artikel Funda dan Alyanak adalah terkait dengan ketatnya masyarakat Turki terhadap praktik, termasuk di sini tentu adalah pergaulan bebas. Beberapa narasumber seperti dokter Ali Recai dan Bilal Coban menjelaskan bahwa ada tren yang mereka tidak sukai, tetapi terjadi saat ini, yaitu bahwa masyarakat Turki tampak sudah mulai longgar nilai-nilai moralnya dan bahkan cenderung lebih menerima (permisif) kepada praktik pergaulan bebas. Akan tetapi, penulis melihat bawa data ini dikemukakan untuk menegaskan argumen mereka tentang ketidaksetujuan terhadap larangan poligami yang akhirnya berdampak pada pergaulan bebas. Terlebih, Feiza misalnya kemudian mencoba menyangkal dan menyatakan bahwa masyarakat Turki tetap tidak permisif dan juga tidak menerima praktik-praktik pergaulan bebas sebagaimana mereka juga cenderung tidak permisif dan tidak menerima praktik poligami. Sebagai ilustrasi tambahan, penulis juga melihat bahwa selama beberapa kali penelitian lapangan di Turki, tampaknya secara umum masyarakat Turki masih cenderung memegang nilai moral tertentu; salah satu indikator adalah tidak pernah ditemukannya ekspresi kedekatan pasangan lawan jenis di depan umum. Meski demikian, tentu ada banyak keragaman budaya di tengah masyarakat Turki yang membutuhkan pelatihan lanjutan. Sya'roni misalnya menjelaskan bahwa ada keragaman budaya terutama tentunya perbedaan antara budaya di kota besar seperti Istanbul dan

Ankara dengan di kota kecil seperti Izmir, konya dan bursa. Pada intinya, beberapa narasumber menegaskan bahwa pasangan anak luar kawin walaupun ada maka tidak masif atau sangat banyak terjadi. Salah satu catatan yang juga menurut penulis menarik untuk dikemukakan di sini adalah fakta bahwa berita dan literatur terkait dengan anak luar kawin hampir bisa dikatakan tidak ada. Hal ini berbeda dengan misalnya isu poligami atau nikah imam dan bahkan misalnya isu yang sangat sering ditemukan adalah perkawinan anak.

Jadi inti dari paparan di atas adalah bahwa hukum keluarga dan aturan lain terkait anak luar kawin di Turki sudah cukup baik dan ternyata juga sudah terealisasi dengan cukup efektif. Meskipun demikian, tidak bisa dipungkiri ada beberapa persoalan baik itu terkait dengan aturan turunan prosedural seperti misalnya terkait pendaftaran nama anak ketika baru dilahirkan dan atau juga terkait dengan tradisi dan budaya. Lebih lanjut, yang juga menarik untuk dielaborasi di sini adalah bagaimana sikap dan pandangan masyarakat Turki terhadap pengaturan anak luar kawin tersebut. Penulis sudah menyatakan bahwa Turki di sini bisa dikatakan cenderung progresif karena mendobrak aturan anak luar kawin yang sudah, bisa dikatakan, cukup baku dan dipegang oleh kebanyakan negara muslim. Aturan yang dimaksud di sini tentunya adalah aturan terkait dengan anak luar kawin dalam konteks anak zina. Indonesia, Malaysia, Mesir, Aljazair dan banyak negara muslim lainnya sementara ini tampak masih belum lepas dari pengaturan fikih klasik tentang anak zina. Indonesia memang mungkin telah mendorong dobrakan yang juga mengejutkan dengan adanya putusan MK anak luar kawin. Tetapi tetap saja, kita tahu ada banyak pro-kontra

terhadap putusan ini, meskipun pada akhirnya bisa diatasi dengan beberapa strategi seperti adanya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) pidana takzir bagi ayah biologis dari anak zina dan juga fatwa MUI terkait dengan wasiat wajibah untuk menggantikan waris.

Turki berbeda dengan itu. Kalau bisa diistilahkan, Turki “*took it another whole different level*” (mengambil tingkat yang berbeda). Hukum keluarga Turki secara jelas menjamin anak luar kawin, baik itu anak dari hubungan kawin imam maupun anak zina atas hubungan keperdataan dengan ayah kandungnya. Sebagaimana dikatakan sebelumnya, ketika sudah disahkan, baik itu dengan kelakuan ayah maupun dengan mekanisme tuntutan ke pengadilan, anak luar kawin tidak lagi dibedakan dengan anak dalam perkawinan resmi dalam semua haknya, termasuk di sini adalah hak nafkah pendidikan, hak pemeliharaan dan juga hak waris. Hal ini tentu cukup mengejutkan bagi penulis yang terbiasa dengan aturan fikih klasik tentang anak zina, bahkan sebagai ilustrasi, ketika melakukan wawancara lanjutan kepada beberapa hakim di PA Indonesia, mereka juga tampak sangat terkejut dengan temuan penulis terhadap aturan ini. Hal ini bisa dimaklumi karena adanya perbedaan yang cukup besar antara pengaturan tersebut dengan fikih klasik.

Bagaimana kemudian pandangan dan sikap warga terhadap aturan tersebut? Temuan menunjukkan bahwa warga Turki secara umum menerima pengaturan tersebut. Demi memastikan, penulis bahkan kemudian mencoba mengajukan pertanyaan kepada banyak narasumber dengan cara membandingkan antara konteks Turki dengan Indonesia dan beberapa negara muslim lain. Penulis

kemudian juga memaparkan aturan fikih klasik demi menunjukkan kepada mereka dilema yang dihadapi penulis. Hal ini terpaksa dilakukan karena sudah tampak jelas bahwa pengaturan ini telah diterima tanpa ada persoalan di tengah mereka. Menariknya, tetap saja jawaban dan reaksi dari kebanyakan narasumber mengkonfirmasi dukungan mereka terhadap pengaturan anak luar kawin tersebut.

Sebagai contoh, beberapa narasumber bahkan terheran-heran ketika penulis jelaskan tentang aturan yang ada di beberapa negara muslim. Cenk Cakan, seorang pengacara bingung ketika penulis menanyakan apakah masyarakat Turki tidak keberatan dengan perlindungan hak status anak luar kawin untuk mendapatkan nama ayahnya. Dia bertanya “apa yang menjadi masalah?”. Dari sinilah kemudian penulis menjelaskan konteks yang terjadi di Indonesia dan penyebabnya. Penulis mengatakan sebagai berikut:

Saya terkejut bahwa masyarakat di Turki mengingat data 99% Muslim tidak mengeluh tentang masalah anak di luar nikah. Anak dari kawin tidak terdaftar atau dari perzinahan atau zina. Sebab di Indonesia, anak out of lock dianggap hanya berhubungan dengan ibu. Dan inilah ketika ditantang oleh gelar MK baru-baru ini di tahun 2010 umat Islam sedang mencari calon lagi dan berpendapat itu sangat bertentangan dengan kehendak Tuhan.

Cenk Cakan nampak masih bingung dan kemudian menanyakan hal tersebut, mengapa hal tersebut masih menjadi kontroversi. Dia menanyakan apa maksudnya. Penulis kemudian menjelaskan bahwa pengaturan anak luar kawin hanya memiliki hubungan perdata dengan ibunya dianalogikan dengan pengaturan dalam Islam bahwa anak luar kawin atau khususnya anak zina hanya memiliki hubungan nasab dengan ibunya.<sup>195</sup> Reaksi dari Cenk Cakan adalah

---

<sup>195</sup> Cenk Cakan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 29 Februari 2020.

terkejut dan heran. Ia kemudian bertanya:<sup>196</sup> “*Wow. Do you think it is fair to you?*” (Wow. Apakah menurut Anda itu adil bagi Anda?) dan Penulis hanya bisa menjawab “tidak”. Tentu hal itu tidak adil. Karenanya menurut Penulis, masyarakat muslim perlu menelaah ulang hadis tersebut.

Aspek berikutnya yang menarik adalah aspek faktor-faktor yang melatarbelakangi keberhasilan realisasi undang-undang sipil Turki khususnya dalam hal hukum keluarga pada ranah praktis. Ada beberapa faktor yang sebelumnya juga telah dijelaskan diantaranya adalah fakta lamanya hukum keluarga Turki telah berlaku, keinginan masyarakat Turki untuk menjadi masyarakat negara modern dan kenyataan bahwa masyarakat Turki merupakan warga taat hukum. Beberapa faktor tersebut disebutkan oleh Cenk Cakan. Ia menjelaskan bahwa masyarakat Turki adalah masyarakat modern yang mengaspirasikan negaranya menjadi tertib dan modern seperti negara-negara Eropa. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>197</sup>

Kami adalah negara muslim karena mayoritas kami adalah muslim. Tapi kita juga seperti negara modern, seperti negara eropa. kami menyadari bahwa kami ingin menjadi modern seperti negara-negara Eropa). Cenk Cakan memang tidak menjelaskan berapa banyak kasus yang pernah ia hadapi terkait anak luar kawin, akan tetapi ia menegaskan bahwa aturan tersebut berlaku sangat efektif dalam realita.

Beberapa narasumber lain juga menegaskan faktor lain, seperti bahwa masyarakat Turki sudah dapat membedakan antara hukum yang diberlakukan negara dengan ranah privat mereka dalam beragama. Penulis melihat bahwa kebanyakan mereka memang beragama dalam berbagai ritual-ritual dengan cukup

---

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Cenk Cakan, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 29 Februari 2020.

baik, di sini misalnya, sholat, zakat, berbusana tertentu dan lain sebagainya.<sup>198</sup> Akan tetapi di sisi lain, kebanyakan mereka (kecuali berasal dari latar belakang pendidikan keagamaan yang sangat kuat, seperti para dosen di Fakultas Ilahiyet Marmara) tampaknya juga tidak terlalu familiar dengan pengaturan anak zina dalam fikih klasik.<sup>199</sup>

Yang menjadikan pengaturan anak luar kawin juga lebih mudah diterima adalah fakta bahwa, sebagaimana pelarangan poligami, pengaturan ini telah lama mengakar di tengah masyarakat Turki dan diterima sedemikian rupa. Bahkan, penulis melihat juga ada perbedaan antara keduanya. Meski sedikit, masih ada resistensi terhadap pelarangan poligami, sementara tidak ditemukan resistensi sama sekali terhadap pengaturan anak luar kawin ini. Indikator lainnya adalah tidak adanya sikap, gerakan, berita atau forum dan suara yang menyuarakan keberatan terhadap aturan anak luar kawin. Hal ini tentu juga membantu karena kontroversi, terutama di ruang publik, seperti media, sering membuka ruang bagi merebaknya resistensi. Pengaturan ini tampaknya diterima sedemikian rupa, salah satunya adalah juga karena dianggap diperlukan untuk bisa melindungi para anak yang kurang beruntung ini.

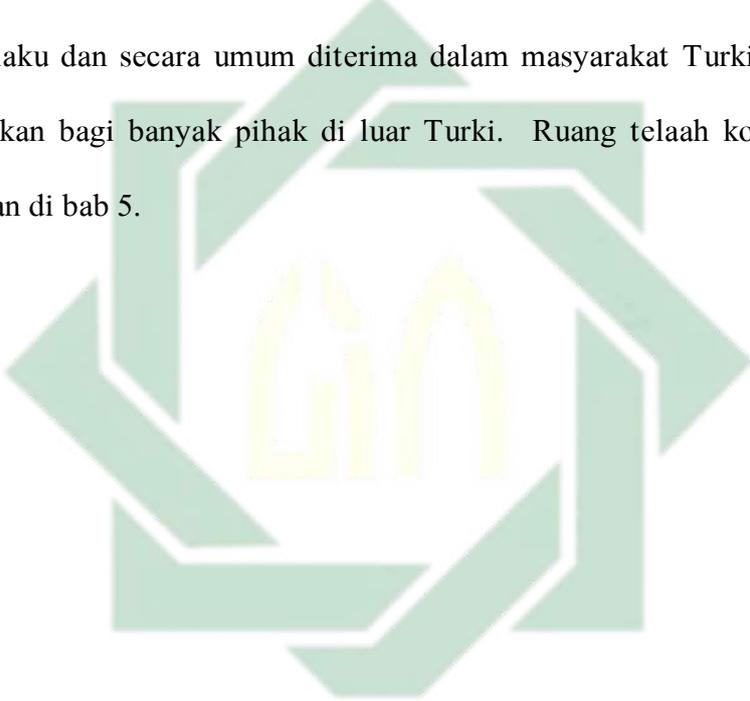
Pada akhirnya, hukum keluarga yang ada di Turki telah lama berlaku dan hidup sedemikian rupa. Berbagai sistem pendukung seperti kebijakan pajak dan lainnya memang turut mendukung efektifitas hukum keluarga dalam tata laksana

---

<sup>198</sup> Observasi, Istanbul, Turki, 2017 & 2020. M Sya'roni, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 7 Desember 2017.

<sup>199</sup> Ibid. Ahmad Munji, *Wawancara*, Istanbul, 4 Maret 2020. M Sya'roni, *Wawancara*, Jakarta, 4 Februari 2020. temuan ini menurut saya cukup tampak pada beberapa kali penulis bergaul dan mewawancarai berbagai narasumber.

seperti dalam kasus *alimony* dan nafkah.<sup>200</sup> Sejarah modernisasi yang diwarnai strategi sekularisasi dalam hampir semua lini kehidupan juga memang cukup berpengaruh terhadap kondisi yang ada di Turki saat ini. Karenanya, beberapa pengaturan sangat familiar dan diterima begitu di negara muslim lainnya justru bisa asing bagi kebanyakan masyarakat Turki. Sebaliknya, beberapa pengaturan yang berlaku dan secara umum diterima dalam masyarakat Turki, justru cukup mengejutkan bagi banyak pihak di luar Turki. Ruang telaah komparatif akan dipaparkan di bab 5.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>200</sup> Lina, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 4 Maret 2020.

## BAB IV

### ALJAZAIR

#### A. Pendahuluan

Aljazair adalah negara yang menjadi fokus dari penelitian ini sebagai salah satu dari tiga perwakilan dunia Islam. Aljazair yang terletak di Benua Afrika ini merupakan negara terbesar kedua di Afrika dan negara terbesar kesepuluh di dunia dengan luas hampir 2,4 juta km<sup>2</sup>. Secara geografis dan historis, Aljazair terletak di persimpangan antara Eropa, Afrika Utara, Sahara Selatan dan dunia Arab. Aljazair berbatasan dengan laut Mediterania di utara, Tunisia di timur laut, Libya di timur, Maroko di barat, Sahara Barat, Mauritania, dan Mali di barat daya, serta oleh Nigeria di tenggara. Hampir 90 persen populasi Aljazair tinggal di sepanjang garis pantai Mediterania. Di seberang laut adalah Spanyol, Italia dan Prancis; negara-negara dengan sejumlah besar populasi imigran. Bagian Sahara menghubungkan Aljazair dengan Mauritania, Mali dan Nigeria. Selain itu, Aljazair juga berbatasan dengan negara Afrika Utara yaitu Maroko, Tunisia dan Libya. Kekuatan paling signifikan dalam sejarah Aljazair adalah penyebaran Islam, Arabisasi, dan kerajaan ‘*Uthmaniyy* serta penjajahan Prancis dan diskoveri hidrokarbon.<sup>1</sup>

Negara ini memiliki nama resmi *The Democratic People’s Republic of Algeria (Al-Jumhuriyya Al-Jazairiyya Al-Dimuqratiyya Al-Sha’biyya)*. Bentuk pemerintahan adalah republik dengan presiden sebagai kepala negara dan kepala

---

<sup>1</sup> Doris H Gray, “Women in Algeria Today and the Debate Over the Family Law”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 13, No. 1 (March, 2009), 46.

pemerintahan. Ibu kota dan kota terpadat adalah Aljir. Aljazair memiliki populasi 40,4 juta orang (pada 2016). Karena wilayahnya banyak berupa gurun sahara, maka sekitar 90% orang Aljazair tinggal di wilayah pesisir utara. Bahasa resmi adalah bahasa Arab dengan bahasa Perancis sebagai bahasa kalangan elit. Lebih lanjut, Tamazight, bahasa adat Berber, juga telah secara konstitusional diakui sebagai bahasa nasional.<sup>2</sup>

Ada beberapa alasan kenapa Aljazair menjadi salah satu lokus dari penelitian ini. Di antara alasan tersebut adalah bahwa Aljazair di sini mewakili negara Arab. Meski secara geografis negara ini terletak di Afrika tapi secara etnis dan budaya bisa dikategorikan perwakilan negara Arab. Tahir Mahmood dalam bukunya mengelompokkan Aljazair dalam kategori negara Arab.<sup>3</sup> Selain itu, alasan lainnya adalah bahwa Aljazair juga merupakan negara yang masih sangat jarang terekspos. Penelitian tentang Maroko dan juga Mesir, misalnya, telah ada beberapa. Sementara itu, penelitian tentang Aljazair masih sangat sedikit. Alasan lainnya adalah fakta lain bahwa Aljazair, menurut *review* awal penulis tampak menunjukkan fitur atau ciri kecenderungan ke arah kategori konservatif. Hal ini penting untuk mengupayakan keterwakilan variasi kecenderungan hukum negara;

---

<sup>2</sup> Lihat misalnya sejarah dan *overview* Aljazair di James Mc Dougall, *A History of Algeria*. Oxford: University of Oxford, 2017. Lihat juga Nadia Marzouki, Algeria, This Report is a Chapter in *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*, ed. Sanja Kelly and Julia Breslin (New York, NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010), available in paperback, as a CD-ROM, and online at <http://www.freedomhouse.org>.

<sup>3</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries (History, Text and Comparative Analysis)*, New Delhi: Academy of Law Religion, 1987 (Lihat bagian daftar isi di mana ia mengkategorisasikan negara-negara menjadi Arabia dan outside arabia. Di sini Aljazair adalah negara urutan pertama dalam daftar isi negara yang masuk kategori Arabia. Lihat juga misalnya *The Family in the Arab World* M. Kamel Nahas, *Marriage and Family Living*, 1954, 293. Di sana ia menyatakan sebagai berikut: *The Arab countries are Egypt, Libya, Tunis, Algeria, Morocco in Africa and Saudi Arabia, Yemen, Palestine, Lebanon, Syria, Transjordan, Iraq and Koweit in Asia*.

terutama mengingat bahwa penelitian ini berupaya melihat pada sketsa dunia Islam.

Dalam sejarah, Aljazair dijajah Prancis sejak 1830 sampai mencapai kemerdekaannya pada 1962. Catatan sejarah merekam perjuangan kemerdekaan Aljazair sebagai perjuangan yang diwarnai kekerasan fisik dan menelan korban yang sangat banyak. Brad, mengutip dari catatan perang Aljazair, menegaskan bahwa, berbeda dengan jalan yang relatif mulus yang dialami oleh Tunisia dan Maroko, Aljazair menghadapi 8 tahun perang brutal melawan penjajah Perancis. Ketika Aljazair menyatakan kemerdekaannya pada 1962, pemerintah republik yang baru memperkirakan jumlah korban hampir mencapai satu juta.<sup>4</sup>

Adrienne Leonhardt menjelaskan sebagai berikut:<sup>5</sup> “Setelah rezim kekerasan dan penindasan hampir 130 tahun di bawah kolonialisme Prancis, Aljazair memulai perjuangan mereka untuk kemerdekaan pada tahun 1954. Hampir satu juta orang terbunuh, tradisi berusia berabad-abad dihancurkan, dan negara tercabik-cabik”. Selain itu, warna lain yang kental mewarnai perjuangan kemerdekaan Aljazair adalah peran aktif para pejuang perempuannya. Mereka terlibat dalam berbagai ranah mulai dari ranah pengobatan, ranah perawatan, ranah konsumsi, bahkan sampai ranah berbahaya seperti menyusup menjadi mata-mata atau *agen spionase* dan bahkan terlibat dalam pertempuran fisik juga.

---

<sup>4</sup> Brad Archer, “Family Law Reform and the Feminist Debate: Actually-Existing Islamic Feminism in the Maghreb and Malaysia”. *Journal of International Women's Studies*, 8(4), (2007), 49-59. Available at: <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol8/iss4/4>, 55. Lihat juga Adrienne Leonhardt, “Between Two Jailers: Women's Experience During Colonialism, War, and Independence in Algeria”, *Anthós*, Vol. 5: Iss. 1, Article 5, (2013), 43.

<sup>5</sup> Adrienne Leonhardt, “Between Two Jailers: Women's Experience During Colonialism, War, and Independence in Algeria”, *Anthós*, Vol. 5: Iss. 1, Article 5, 2013.

Bahkan, beberapa dari penulis seperti de Abes berargumen secara poetik sebagai berikut:<sup>6</sup>

Jika bukan karena para perempuan seperti Djamila Bouhired, Djamila Boupacha dan Zohra Drif yang sangat instrumental dalam operasi strategis seperti yang digambarkan pada pertempuran para Algier dalam *Pontecorvo (La battaglia di Algeri)*, orang-orang Aljazair tidak akan memenangkan kemerdekaan mereka. Para perempuan berada di garis depan pertempuran melawan Prancis dan lebih berani daripada rekan-rekan FLN mereka dalam melakukan tindakan fisik.

Setelah kemerdekaan, *National Liberation Front* (NLF) atau *Front de Libération Nationale* (FLN), menguasai politik di Aljazair. NLF yang sebelumnya adalah organisasi perjuangan kemerdekaan Aljazair berubah menjadi partai penguasa tunggal politik di Aljazair. Setelah 27 tahun bertahannya rezim sosialis partai tunggal, Aljazair pindah ke sistem politik multi-partai pada 23 Februari 1989 (Konstitusi Aljazair 1989). Akan tetapi, sejarah mencatat bahwa harga perubahan, yang banyak disebut sebagai proses demokratisasi, ini, sangat mahal. Setelah *Front Islamic du Salut* (FIS), partai yang bisa dikatakan mengusung identitas partai Islamis, memenangkan putaran pertama dari pemilihan umum parlemen pertama tahun 1991, yang terjadi adalah dianulirkannya hasil pemilu oleh pemerintah berkuasa saat itu. Bahkan, pemerintah yang didukung oleh militer, kemudian melarang FIS. Kejadian luar biasa ini kemudian ternyata menjadi titik awal dari kejadian luar biasa yang menjadi catatan sejarah kelam Aljazair. Konflik bersenjata terbuka antara

---

<sup>6</sup> Teresa Camacho de Abes, "Algerian Women between French Emancipation and Religious Domination on Marriage and Divorce from 1959 Ordinance No. 59-274 to the 1984 Code de la Famille", *Journal of International Women's Studies*, 12 (3), (2011), 201-216. Available at: <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol12/iss3/13>, 201.

kelompok-kelompok Islam bersenjata (terutama dari FIS) dan tentara Aljazair terjadi dan, sayangnya seperti bisa diduga, penduduk sipil terperangkap di antaranya. Hampir semua penulis tentang sejarah Aljazair menceritakan periode ini; periode yang dikenal di Aljazair sebagai *black decade* atau 'dekade hitam'. Menurut catatan yang dikutip oleh banyak tulisan, masa kelam ini telah menelan korban jiwa sebanyak sekitar 200.000 korban dan juga telah mengakibatkan kerusakan senilai miliaran dolar. Negara kemudian memprakarsai program yang disebut sebagai 'Inisiatif Rekonsiliasi Nasional'. Program ini pada dasarnya adalah serangkaian reformasi politik, ekonomi dan sosial yang diharapkan dapat berkontribusi positif dalam memulihkan perdamaian dan keamanan di seluruh negeri secara bertahap.<sup>7</sup>

Dalam berbagai babak sejarah ini, perempuan memiliki dan memainkan peran yang unik dan berubah antara satu era dengan era lainnya. Kalau pada awalnya, sebelum kemerdekaan, mereka berperan aktif dan menjadi garda depan bersama dengan pejuang laki-laki, pada era selanjutnya, mereka, bersama anak-anak, sayangnya merupakan korban yang bisa dikatakan paling menderita dari berbagai konflik yang ada.

Sebagai negara dengan mayoritas penduduknya adalah muslim yang pernah menjadi negara jajahan, dalam hal ini negara Prancis, Aljazair menunjukkan fenomena menarik dalam hal sejarah pembentukan hukum

---

<sup>7</sup> Mahmoud Boussena (University of Algiers, Algeria) dan Habib Tiliouine (University of Oran, Algeria), "Children's Rights in Algeria: History, Achievements and Research Evidence". *Global Studies of Childhood* 2015, Vol. 5 (2), 133. Cerita *black decade* ini hampir selalu ada pada cerita sejarah Aljazair dalam berbagai artikel. Lihat misalnya pada Rabah Aissaoui dan Claire Eldridge (Ed), *Algeria Revisited: History, Culture and Identity Blooms Bury* (London & New York, 2017), 2-3.

keluarganya. Meski perempuan telah berperan besar dalam perjuangan kemerdekaan, ternyata aspek hukum keluarga mengalami penundaan cukup lama; sebagaimana digambarkan oleh Naciri sebagai berikut: “*and Algeria, after 20 years of hesitations and aborted efforts, ended in 1984 by promulgating a Personal Status Code (PSC)*”<sup>8</sup> Salah satu alasannya, sebagaimana tadi juga ditegaskan oleh Rabea Naciri adalah keraguan dalam merumuskan proses dan materi yang pas dan tepat untuk masyarakat dan negara yang juga sedang mencoba menegaskan identitasnya setelah lama mengalami penindasan dan penjajahan. Lebih lagi, penjajahan seringkali, dalam konteks Aljazair hal ini bahkan semakin tepat, mengatasmakan tindakan penjajahan mereka sebagai ‘misi penguatan peradaban atau menjadikan masyarakat yang barbar lebih beradab’. Jadi, meski motif sesungguhnya adalah untuk menguasai tanah dan ekonomi (dalam hal ini perlu dicatat juga bahwa Aljazair kaya akan minyak dan beberapa sumber kekayaan alam lain), Prancis mengatasmakan penjajahannya sebagai upaya merubah masyarakat tidak beradab menjadi beradab. Dalam hal ini Adrienne Leonhardt, mengutip dari Natalya Vince, menjelaskan dengan apik sebagai berikut:<sup>9</sup> “Meskipun Aljazair dijajah pada tahun 1830 karena alasan

---

<sup>8</sup> Di bawah pemerintahan Prancis (1830-1962), pengadilan menerapkan prinsip-prinsip Maliki dalam masalah status pribadi dan suksesi (kecuali jika partai adalah Ibadhi). Komentator mencatat bahwa proses ajudikasi dan interpretasi di pengadilan Franco-Aljazair menyebabkan perkembangan khas dalam hukum keluarga. Pemerintah mengeluarkan Undang-Undang Perkawinan pada tahun 1959 yang memberlakukan beberapa prinsip Maliki. Kemandirian dicapai pada tahun 1962. Kode Keluarga yang mencakup status pribadi dan suksesi diberlakukan pada tahun 1984. Pasal 222 Kode Keluarga menetapkan syariah sebagai sumber hukum, sehingga memungkinkan untuk memilih interpretasi yang sesuai dari setiap mazhab hukum atau dari yang asli (al-Qur’an dan sunnah) atau sumber hukum sekunder. Lihat juga Rabea Naciri (translated from French by Maalouf), “The women’s Movement in the Maghreb: with Emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria”, *Al-Raida*, Volume XX, No. 100, (Winter, 2003), 23.

<sup>9</sup> Adrienne Leonhardt, “Between Two Jailers, 44.

ekonomi dan politik, penjajahan itu dijustifikasi dengan kedok *'la mission civilisatrice'* (misi memperbaiki peradaban) karena Prancis melihat bahwa budaya Aljazair masih terbelakang dan kurang maju, terutama dalam hal perlakuan dan sikap mereka terhadap perempuan”.

Jadi, tampak jelas bahwa isu perempuan menjadi salah satu kata kunci dari program dan atau strategi yang digunakan mereka dalam menunjukkan komitmen terhadap misi ini. Karenanya, setelah merdeka, Aljazair, sebagaimana banyak negara bekas jajahan lainnya, akan mengalami kebingungan identitas. Banyak tulisan yang menceritakan persoalan ini dengan baik di antaranya adalah oleh Rabea Naciri. Naciri menegaskan bahwa kolonialisasi oleh Prancis telah melahirkan ketegangan identitas di kalangan populasi atau masyarakat yang mengkristalisasi sekitar ranah perempuan, keluarga dan agama. Hal ini kemudian menjadikan Arab dan perempuan muslim berada di antara persimpangan dua identitas, yaitu sebagai komunitas yang tertindas dan komunitas yang terpinggirkan. Warisan dari penjajahan juga telah menjadikan Islam, dalam hal ini politik Islam berfungsi sebagai resistansi atau perjuangan melawan penjajahan dan termasuk di sini adalah asimilasi. Di Aljazair, para penjajah dan penentang penjajahan menjadikan perempuan sebagai kartu politik. Pada tahun 1958, Prancis menyerukan pada para perempuan Aljazair untuk membakar jilbab mereka di lapangan terkenal di pusat Aljir, ibu kota Aljazair, sambil meneriakkan *French Algeria*. Alih-alih berhasil, strategi Prancis ini justru menjadi senjata makan tuan yang menjadikan banyak para perempuan Aljazair yang sebenarnya sudah lama tidak berjilbab justru mengadopsi kembali jilbab atau baju tradisional

Aljazair (disebut *haik*) demi ingin menekankan atau mendeklarasikan bahwa perempuan Aljazair adalah otonom dan merdeka.<sup>10</sup> Senada dengan itu, Doris H Gray menegaskan bahwa eksistensi hukum atau perundangan yang kontradiktoris merupakan salah satu *hallmark* atau ciri dan fitur dari negara bekas jajahan. Tidak heran, tantangan terkait pengembangan hukum setelah dicapainya kemerdekaan justru menjadi sangat besar. Lebih lanjut ia menjelaskan pemahamannya sebagai berikut:<sup>11</sup>

Jejak kolonial dapat terlihat tandanya. Memang, seringkali sulit untuk menentukan proses hukum mana yang benar-benar tradisional dan mana yang dapat dilihat sebagai produk hibrid dari manipulasi dan kendali kolonial. Sebuah komplikasi tambahan dalam proses memisahkan yang otentik (asli) dari praktik-praktik yang dipaksakan adalah bahwa aturan dan kekuasaan penjajah serta misinya “memperbaiki peradabannya” secara unilateral mengklaim tanggung jawab memperkenalkan nilai-nilai, kepercayaan, dan lembaga modern kepada jajahannya.

Ada banyak tulisan-tulisan lain, tapi pada dasarnya yang ingin penulis tekankan di sini adalah bahwa pemerintah Aljazair memang cenderung menunda pembahasan dan apalagi pengesahan undang-undang keluarga karena mereka tidak ingin, atau tidak cukup berani, memutuskan pengesahan hukum yang bisa jadi tidak menyenangkan pihak-pihak yang secara sosial politik memiliki pengaruh cukup kuat di tengah masyarakat. Secara sosial politis, Aljazair memiliki budaya politik *klientelisme* dan hal ini mengakibatkan para penguasa cenderung berhati-hati dalam beberapa isu sensitif dan tidak bisa dipungkiri,

<sup>10</sup> Rabea Naciri (translated from French by Maalouf, “The Women’s Movement in the Maghreb: with Emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria”, *Al-Raida*, Volume XX, No. 100 (Winter, 2003), 23.

<sup>11</sup> Doris H Gray, “Women in Algeria Today and the Debate Over the Family Law”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 13, No. 1 (March, 2009), 48. Lihat juga Doris H. Gray, *Beyond Feminism and Islamism: Gender and Equality in North Africa* (I.B.Tauris & Co., 2013), 42.

salah satu isu yang sangat sensitif adalah ranah privat atau hukum keluarga. Mounira M. Charrad menjelaskan dengan cukup baik bahwa sosiologi masyarakat negara Maghrebi seperti Aljazair dan Maroko yang sangat berbasis pada *kinship* berpengaruh juga pada kedudukan perempuan. Ia menjelaskan bahwa: <sup>12</sup> “Teori yang diajukan adalah bahwa, dalam masyarakat di mana garis silsilah dan formasi sosial berbasis kerabat tetap menjadi elemen sentral dari struktur sosial dan jangkar untuk kekuatan politik, seperti di Maroko dan Aljazair, hak-hak individu perempuan menderita (tertindas) (Charrad 2001). Mereka menjadi subordinat pada hak istimewa laki-laki yang berkelanjutan sebagai anggota dari arah patrilineal.”

Salah satu konsekuensi tidak langsung dari hal tersebut adalah perdebatan dan kerumitan yang memperlamban finalisasi sekaligus pengesahan undang-undang keluarga di Aljazair. Ironisnya lagi, undang-undang keluarga yang juga akhirnya disahkan tersebut juga sangat konservatif. Ia mengatakan sebagai berikut: <sup>13</sup> “Di Aljazair, undang-undang tersebut mengalami kemacetan selama lebih dari dua dekade di mana rencana reformasi berulang kali dibatalkan sampai Kode Keluarga yang konservatif diundangkan pada tahun 1984”.

Sayangnya, sebenarnya para perempuan di Aljazair dicatat sejarah sebagai cukup aktif berhasil mengawal proses perumusan hukum keluarga ini. Hanya saja kemudian mereka ‘gagal’ mencegah konservatisme yang merugikan

---

<sup>12</sup> Mounira M. Charrad, *State, Islam, and Women's Rights: A Theory Based on the Study of the Maghrib, Paper prepared for the Annual Meeting of the American Sociological Association* (Atlanta, 2003), 4.

<sup>13</sup> Mounira M. Charrad, *State, Islam, and Women's Rights*, 4.

perempuan yang disahkan dalam uu keluarga pada tahun 1984 tersebut.<sup>14</sup> Hal ini tidak lain karena sejak awal isu perempuan merupakan sebuah isu sensitif. Hal ini diperparah dengan kenyataan bahwa secara historis perempuan telah lama menjadi komoditi politik bahkan sejak penjajahan Prancis sampai pada masa perjuangan kemerdekaan dan akhirnya berdampak hingga kini.<sup>15</sup> Akibatnya, meskipun Aljazair telah mencapai atau menggapai kemerdekaan pada tahun 1962, undang-undang keluarga baru disahkan pada tahun 1984. Keraguan identitas, kegamangan politis serta perjuangan atau pertentangan antara feminis (aktivis perempuan) dan para laki-laki baik di tengah kalangan pemerintahan dan juga dengan mereka kalangan agamis yang sangat menjaga sistem dan struktur keluarga patriarkis di Aljazair menjadi beberapa faktor di balik penundaan ini.

Salah satu ilustrasi diberikan dengan baik oleh Serida Lucrezia Catalano, yang mengutip Kandiyoti, dan menjelaskan sebagai berikut:<sup>16</sup>

Sejauh ini, pembangunan kembali tatanan politik yang diperbarui dan moralisasi agama ternyata merupakan fitur yang tidak terpisahkan dari *'sense of mission'* kelompok Islamis. Akibatnya, setiap kali rezim berurusan dengan isu-isu yang berkaitan dengan agama dan syariah, mereka jadi tampak menyerang langsung pada salah satu pilar paling vital yang menjadi dasar kredibilitas partai Islam sebagai oposisi politik, sehingga sangat mungkin menyebabkan reaksi perlawanan. Oleh karenanya, undang-undang keluarga dan isu-isu jender adalah medan pertempuran di mana para Islamis memperjuangkan politik mereka melawan para petahana entah untuk menantang atau membangun kembali identitas nasional yang hilang, karena 'segala upaya untuk mengubah posisi perempuan untuk selanjutnya dapat dimasukkan ke desain imperialis atau neo-imperialis, kolaborator lokal dari proyek semacam itu

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Lihat Rabea Naciri, Rabea Naciri (translated from French by Maalouf "The Women's Movement in the Maghreb).

<sup>16</sup> Serida Lucrezia Catalano, "Shari'a reforms and power maintenance: the cases of family law reforms in Morocco and Algeria", *The Journal of North African Studies*, Vol. 15, No. 4, (December, 2010), 537.

dicemari oleh ketidakotentikan kultur, kalau tidak bahkan sebuah pengkhianatan'. Kandiyoti 1991, hal. 7.

Pada tahun 1984 disahkan undang-undang keluarga Aljazair yang disebut sebagai *Qanun al-Usra* atau *La Code de Famille* No. 84 tahun 1984 (kadang diterjemahkan sebagai *Family Code* atau *Personal Status Code*). Menariknya, meski didahului oleh perdebatan dan pertentangan (yang karenanya menunda pengesahan), undang-undang ini ternyata mengejutkan dan mengecewakan banyak perempuan dan termasuk para pemerhati isu perempuan dan anak. Undang-undang keluarga ini bisa dikatakan sebagai salah satu undang-undang keluarga yang bias jender dan tidak mendorong perlindungan perempuan. Undang-undang yang dihasilkan dan disahkan jelas-jelas merupakan sebuah kemenangan bagi para konservatif. Perempuan dalam undang-undang tersebut posisinya adalah inferior terhadap laki-laki baik dalam hak maupun kewajiban. Sebagai contoh adalah keharusan kepatuhan istri pada suami, poligami dibolehkan tanpa ada regulasi, menurut beberapa istilah yang digunakan penulis bahkan bahwa poligami didukung dan dirangkai sedemikian rupa seluas-luasnya, dan juga bahwa penetapan hak wali laki-laki untuk melarang perkawinan yang secara personal ia tidak sukai.

Zahia smail Salhi misalnya menjelaskan:<sup>17</sup> “Undang-undang keluarga tahun 1984 mewajibkan secara hukum bagi para perempuan Aljazair untuk taat kepada suami mereka, dan menghormati serta melayani mereka, orang tua mereka dan juga para kerabat (pasal 39). Undang-undang ini melembagakan

---

<sup>17</sup> Zahia Smail Salhi, “Algerian Women, Citizenship, and the ‘family code’”, *Source: Gender and Development*, Vol. 11, No. 3, Citizenship (Nov, 2003), 30.

poligami dan menjadikan ini sebagai sebuah hak bagi para laki-laki untuk beristri empat orang (pasal 8). Para perempuan tidak bisa mengadakan atau mengatur perkawinan mereka sendiri tanpa dihadiri oleh wali (pasal 11), mereka tidak memiliki hak untuk mengajukan perceraian”.

Ada beberapa aspek lainnya yang juga disebutkan olehnya. Pada intinya, Zahia, sebagaimana banyak para penulis lainnya, mengkritisi undang-undang keluarga Aljazair 1984 sebagai sangat merugikan perempuan. Ia bahkan memberikan ilustrasi dampak negatif tersebut sebagai berikut:<sup>18</sup>

“Dalam 19 tahun sejak undang-undang keluarga tersebut berlaku, Aljazair telah menyaksikan kenaikan atau peningkatan jumlah tuna wisma di antara para perempuan dan anak-anak. Ribuan dari para ibu mencari-cari atau kebingungan di jalanan dengan anak mereka; ada juga yang menjual jasa mereka sebagai pekerja domestik dengan bayaran yang sangat rendah. Jalan-jalan di kota besar Aljazair menjadi rumah bagi para perempuan Aljazair yang bercerai dan putus asa. Sebagian dari mereka mendapatkan perlindungan di berbagai penampungan-penampungan; sementara sebagian dari mereka mencari *refuge* pada pondok-pondok yang dijalankan oleh organisasi perlindungan perempuan (SOS *Women in Distress*). Namun, sesuai dengan laporan di berbagai berita, organisasi ini juga tidak mampu menangani jumlah besar yang mereka terima setiap hari karena keterbatasan dukungan finansial”.

Ironisnya, argumen yang pemerintah ajukan dalam mengesahkan dan atau menjustifikasi sikap undang-undang ini adalah bahwa penempatan terhadap

---

<sup>18</sup> Ibid., 30.

posisi perempuan dalam hukum keluarga ini sudah konsisten dan selaras dengan hukum Islam atau syariat.<sup>19</sup> Beberapa tulisan lain mengkritisi undang-undang ini dengan menegaskan ironi dan paradoks antara peran aktif perempuan dalam perjuangan kemerdekaan dengan peminggiran mereka pada ruang domestik serta posisi subordinat setelah tercapainya kemerdekaan. Yang lebih ironis lagi adalah bahwa NLF mencoba menekankan ide dan logika bahwa peran aktif perempuan dalam perjuangan kemerdekaan adalah indikator kesetaraan posisi perempuan dalam masyarakat Aljazair. Perempuan, dengan bukti aktifnya mereka dalam perjuangan kemerdekaan, sebenarnya sudah bebas, bermartabat dan sama dengan laki-laki. Dijelaskan sebagai berikut:<sup>20</sup> “Di Aljazair, di mana partisipasi perempuan dalam perjuangan pembebasan nasional adalah fakta yang mapan secara historis, Front Pembebasan Nasional (NLF) yang berkuasa mencoba untuk membangun gagasan bahwa dari fakta partisipasi mereka dalam perjuangan kemerdekaan, perempuan telah mendapatkan martabat penuh mereka sebagai warga negara dan secara otomatis memperoleh semua hak mereka”.

Meski terkejut dan kecewa dengan disahkannya undang-undang keluarga Aljazair 1984 yang penuh dengan bias jender dan sangat mensubordinasikan perempuan, para pemerhati dan aktivis perempuan tidak patah harapan dan tinggal diam. Menyadari dampak negatif riil atau nyata yang memang diderita oleh banyak perempuan karena aturan yang merugikan tersebut, mereka

---

<sup>19</sup> Ibid., 31.

<sup>20</sup> Rabea Naciri (translated from French by Maalouf). “The Women’s Movement in the Maghreb, 23.

melakukan banyak perjuangan sampai pada akhirnya terjadilah amandemen undang-undang keluarga tahun 2005.<sup>21</sup>

Ada cukup banyak perubahan signifikan di antaranya, untuk merujuk pada contoh sebelumnya, pasal 19 yang mengharuskan istri patuh pada suaminya dihapus. Hal ini tampak pada pasal berikut:<sup>22</sup> “*Art. 19. (Modifié) - Les deux conjoints peuvent stipuler, dans le contrat de mariage ou, dans un contrat authentique ultérieur, toute clause qu'ils jugent utile, notamment en ce qui concerne la polygamie et le travail de l'épouse, à moins que les conditions ne soient contraires aux dispositions de la présente loi*”. (Art. 19. (Diubah) - Kedua pasangan dapat menetapkan, dalam kontrak pernikahan atau dalam kontrak otentik berikutnya, setiap klausa yang mereka anggap berguna, khususnya yang berkaitan dengan poligami dan pekerjaan istri, kecuali bahwa kondisinya tidak bertentangan dengan ketentuan undang-undang ini).

Menariknya, pasal tersebut tidak hanya dihapus tapi juga diubah dengan pasal yang bisa dikatakan cukup progresif dalam mendorong kesetaraan antara pasangan. Pasal yang baru memberikan jaminan hak untuk laki-laki dan perempuan untuk membuat perjanjian perkawinan yang mana di dalamnya bisa

<sup>21</sup> Ada banyak artikel yang menjelaskan tentang peran para perempuan dan pergerakan perempuan dalam mendorong perubahan hukum keluarga di Aljazair dari versi 1984 ke versi terkini. Di antara tulisan itu adalah FTouria Khannous, *Social Challenges Confronting The MENA Region: The Role of Women*, 432, in Habib Tiliouine, Richard J. Estes, “The State of Social Progress of Islamic Societies: Social, Economic, Political, and Ideological Challenges”, Springer, 8 Apr 2016, dalam [https://books.google.co.id/books?id=f9f7CwAAQBAJ&dq=women+activism+and+2005+algeria+n+law+amendment&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.co.id/books?id=f9f7CwAAQBAJ&dq=women+activism+and+2005+algeria+n+law+amendment&source=gbs_navlinks_s) Lihat juga From Colonial Rule to the Modern Day: The Impact of Globalization on Sharia Resources Within the Female Algerian Youth Merima Tricic, *Journal of Georgetown University-Qatar Middle Eastern Studies Student Association* (2014:8).

<sup>22</sup> Pasal 19 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

ditentukan kesepakatan tentang poligami dan pekerjaan istri. Perubahan ini tentu cukup progresif dan membawa arah yang berbeda pada hukum keluarga Aljazair. Perubahan lain diantaranya adalah terkait dengan poligami, hak asuh anak, nasab dan rukun perkawinan.<sup>23</sup> Sebagaimana disampaikan oleh Nabila binti Josep<sup>24</sup>, sebelum amandemen 2005, kedudukan wali sangat besar pengaruhnya dan sangat menentukan dalam perkawinan termasuk di sini adalah ia memiliki hak untuk menolak calon pasangan tanpa alasan yang jelas. Hal ini kemudian diubah menjadi pengaturan bahwa, meskipun wali tetap diwajibkan ada dan merupakan rukun dari perkawinan, kedudukan wali dan otoritas atau kuasanya sudah berkurang dalam kaitan dengan haknya menolak atau memaksa calon mempelai.

Jadi, dapat disimpulkan secara singkat bahwa undang-undang yang berlaku di Aljazair adalah *Code de La Famille* No. 84 tahun 1984 yang telah diamandemen pada 2005. Penulis sendiri mendapatkan buku undang-undang keluarga Aljazair dari Nabila binti Josep dan buku itu berjudul *Qanun al-Ushrah* dan langsung di bawahnya juga disebut sebagai *Code de La Famille*. Undang-undang keluarga Aljazair terdiri dari beberapa bagian yang dimulai dari kitab, bab lalu *fashlun* dan diakhiri *qismun*. Jadi, undang-undang keluarga Aljazair dimulai dengan pendahuluan yang diisi dengan pengaturan umum, dilanjutkan dengan kitab pertama yaitu tentang perkawinan dan putusnya perkawinan dan terdiri dari berbagai pasal serta *qismun* atau ayat. Bab pertama adalah perkawinan yang kemudian terdiri dari 5 pasal yaitu hibah dan perkawinan, pasal

---

<sup>23</sup> Hampir semua tulisan tentang hukum keluarga Aljazair menyebutkan hal tersebut sebagai indikator perubahan.

<sup>24</sup> Nabila Bint Josep, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

kedua adalah larangan perkawinan, dilanjutkan dengan perkawinan yang rusak serta batal dalam pasal ketiga, dan pengaturan hak serta kewajiban pasangan suami istri dalam pasal ke empat, dan diakhiri dengan pasal kelima yang memuat peraturan tentang nasab. Bab kedua yaitu putusnya perkawinan yang terdiri dari 3 pasal, yaitu pasal pertama tentang talak dan pasal kedua tentang akibat hukum talak serta pembahasan tentang nafkah pada pasal ketiga.

Kitab kedua adalah tentang wakalah Syariah. Dalam kitab ini, 7 pasal pasal pertama adalah tentang hukum atau pengaturan umum, pasal kedua adalah tentang *wilayah*, pasal ketiga adalah tentang wasiat, pasal keempat adalah tentang *taqdim hajar* kemudian orang yang hilang dan pasal ke tujuh adalah *kafalah*.

Sementara itu, kitab ketiga adalah tentang waris yang terdiri dari 10 pasal. Di antara pasal-pasal dalam kitab waris ini misalnya adalah hukum umum pada pasal pertama, kemudian pihak-pihak yang berhak menjadi ahli waris pada pasal kedua, *ashabah* pada pasal ketiga dan keadaan kakek pada pasal keempat, serta tentang hijab atau tertutupinya salah satu ahli waris karena satu keadaan tertentu pada pasal kelima. Kitab ini diakhiri pasal kesepuluh yang berisi tentang pembagian harta tinggalan atau *تركه قسمة*. Adapun kitab terakhir yaitu kitab keempat *التبرعات*. Dalam kitab ini hanya ada 4 pasal yaitu mencakup wasiat, hibah, waqaf dan pada akhirnya diakhiri dengan penutup.

Aljazair penting dan menarik untuk diteliti. Ia merupakan salah satu negara Arab dalam penelitian ini dan masih jarang diteliti. Aljazair juga menganut mazhab Maliki bisa juga diargumentasikan sebagai pengayaan karena

Indonesia mayoritas penduduknya menganut mazhab Syafii dan masyarakat Turki menurut berbagai telaah pakar adalah menganut mazhab Hanafi. Lebih lanjut, satu fakta lain yang merupakan nilai pembeda Aljazair dari Indonesia dan Turki adalah bahwa Aljazair merupakan negara Islam. Aljazair, secara resmi, memang merupakan negara Islam karena konstitusinya menegaskan demikian.<sup>25</sup> Karenanya, ini tentu berbeda dengan Indonesia yang, meskipun dikatakan sebagai negara muslim terbesar, bukanlah negara Islam. Indonesia lebih masuk kategori negara agamis karena, meski tidak menegaskan agama tertentu sebagai agama negara, Indonesia juga tidak memisahkan agama dari urusan publik atau bahkan bernegara. Sila kesatu dari Pancasila menjadi bukti kuat akan hal tersebut. Sementara itu, Turki sebaliknya bisa dikatakan sebagai negara yang sekuler. Inti yang ingin penulis garis bawahi di sini adalah bahwa Aljazair merupakan perwakilan negara Arab dan juga negara Islam dalam penelitian ini.

Bagaimana Aljazair, dengan segala kekhasan di atas, dan juga sebagai negara Arab yang merupakan negara terbesar kedua secara geografis di tanah benua Afrika ini mengatur berbagai isu dalam hukum keluarga dan apakah, atau sejauh mana, hukum keluarga yang ada mendorong perlindungan perempuan dan anak? Apakah fiturnya sebagai negara Islam mempengaruhi hal ini? Pertanyaan-pertanyaan ini tentu menarik untuk dijawab dan bab ini akan berupaya untuk menawarkan paparan terkait hukum keluarga di Aljazair dari perspektif perlindungan perempuan dan anak.

---

<sup>25</sup> Nadia Marzouki, *Algeria*. This report is a chapter in *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*, ed. Sanja Kelly and Julia Breslin (New York, NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010), available in paperback, as a CD-ROM, and online at <http://www.freedomhouse.org>, 8.

## B. Poligami, Hak-Kewajiban pasca Cerai, dan Anak Luar Kawin dalam Hukum Keluarga

### 1. Poligami

Poligami, atau secara sederhana adalah seorang laki-laki menikahi lebih dari satu orang perempuan, jelas merupakan isu yang bisa diprediksi cukup dilematis. Kalau Indonesia saja, yang bukan negara Islam, tidak mengambil langkah drastis dengan melarang poligami dan bahkan agak longgar dalam pembatasannya, bagaimana dengan Aljazair?

Aspek poligami, sebagaimana dipaparkan pada bab-bab sebelumnya sebenarnya tidak asing lagi dalam bahasan hukum Islam dan gender. Banyak pihak yang selalu menekankan bahwa poligami adalah merupakan salah satu indikator terjelas atas ketidakadilan gender. Bab ini tidak hendak membahas poligami dalam kaitannya dengan analisis gender. Tulisan ini hendak melihat bagaimana poligami diatur dalam sebuah hukum positif sebuah negara, dalam hal ini Aljazair. Aljazair bisa dikatakan mengalami dua masa dalam pengaturan poligami. Masa pertama yaitu masa di mana poligami dibolehkan begitu saja dan dibebaskan tanpa ada regulasi atau syarat apapun. Sebagai contoh, Zahia Smail Salhi menyatakan sebagai berikut:<sup>26</sup> “Ini (Undang-Undang Keluarga 1984) melembagakan poligami dan menjadikannya hak laki-laki untuk mengambil hingga empat istri (Pasal 8)”.

Di sini, temuan menunjukkan bahwa poligami ternyata merupakan salah satu isu yang cukup unik dalam hukum keluarga di Aljazair. Unik di sini adalah

---

<sup>26</sup> Zahia Smail Salhi, “Algerian Women, Citizenship, and the ‘Family Code’”, *Source: Gender and Development*, Vol. 11, No. 3, Citizenship (November, 2003), 30.

karena tidak bisa langsung ditentukan apakah sebenarnya hukum keluarga Aljazair mendorong perlindungan perempuan dalam isu poligami. Kita harus melihatnya secara kronologis historis supaya dapat menilai secara bijak dan berimbang. Poligami merupakan salah satu aspek dalam hukum keluarga Aljazair yang mengalami amandemen atau perubahan dari redaksi dan pengaturan awal undang-undang keluarga versi 1984.

Sebelumnya, undang-undang keluarga Aljazair 1984, sebagaimana dikritisi dengan tajam oleh beberapa penulis seperti Zahia Smail Salhi dan beberapa lainnya, membolehkan dan menegaskan kebolehan poligami dalam undang-undang tersebut tanpa ada pengaturan tambahan sama sekali. Bahasa yang digunakan oleh para penulis tersebut adalah “dilembagakan” demi menunjukkan bahwa undang-undang keluarga Aljazair 1984 sangatlah kontraproduktif. Memang redaksi pada undang-undang yang lama, yaitu undang-undang 1984, menegaskan tanpa tedeng aling-aling bahwa “Scorang laki-laki boleh memiliki istri sampai empat orang”. Banyak yang mengkritisi bahwa cara pengaturan dan penegasan dalam undang-undang tersebut sebenarnya sangat merugikan perempuan karena redaksi tersebut, meski menggunakan bahasa membolehkan, sebenarnya telah membuka ruang seluas-luasnya bagi praktik poligami yang ironisnya, ternyata tidak sangat umum di tengah masyarakat Aljazair.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Nadia Marzouki, *Algeri*, 9. Hal ini juga ditemukan penulis dari wawancara terhadap beberapa narasumber seperti DR. Sumaiyah Gettoch.

Lebih lanjut, dalam redaksi lama bahkan juga tidak ada sama sekali pengaturan dan intervensi dari negara untuk memastikan apakah orang yang berpoligami itu memang layak atau tidak sebagaimana bahkan diatur oleh fikih. Kita tahu bahwa dalam fikih klasik saja (kata saja digunakan oleh penulis demi menekankan bahwa pada rumusan itu dihasilkan pada masa lampau yang mana konteksnya berbeda dengan konteks masyarakat sekarang), seseorang baru boleh memutuskan berpoligami apabila dia memiliki kemampuan baik secara materi atau lahir dan secara batin. Syarat lain adalah, sebagaimana mengacu pada al-Qur'an, adalah jika dia juga yakin mampu berlaku adil. Hukum keluarga Aljazair tahun 1984 lalai menegaskan hal ini dalam undang-undangnya. Akan tetapi, di saat bersamaan, mereka tidak lupa menegaskan kebolehan poligami bagi para laki-laki.

Setelah perjuangan panjang para aktivis pergerakan perempuan, barulah kemudian pada amandemen 2005 ada penegasan syarat tersebut. Perjuangan panjang ini adalah upaya tanpa lelah dari berbagai pihak, khususnya para aktivis perempuan, dan berlangsung di berbagai lini mulai dari lini politik, media dan lainnya.<sup>28</sup> Akhirnya pada tahun 2005, pengaturan tentang poligami di dalam hukum keluarga Aljazair berubah. Dalam undang-undang keluarga yang terbaru di Aljazair, seseorang yang hendak berpoligami harus melalui beberapa mekanisme; harus memiliki alasan yang relevan sebagai dasar kebutuhan untuk

---

<sup>28</sup> Ada beberapa tulisan yang membahas tentang perjuangan perempuan mendorong perubahan hukum keluarga di antaranya adalah Touria Khannous, *Social Challenges Confronting The MENA Region: The Role of Women*, 432, in Habib Tiliouine, Richard J. Estes *The State of Social Progress of Islamic Societies: Social, Economic, Political, and Ideological Challenges*, (Springer), 8 Apr 2016, [https://books.google.co.id/books?id=f9f7CwAAQBAJ&dq=women+activism+and+2005+algeria+n+law+amendment&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.co.id/books?id=f9f7CwAAQBAJ&dq=women+activism+and+2005+algeria+n+law+amendment&source=gbs_navlinks_s)

menikah lagi (kedua, ketiga, atau keempat kalinya); dan harus memenuhi beberapa syarat juga. Jadi, poin pertama adalah adanya mekanisme dimana seseorang harus mengajukan permohonan izin ke pengadilan untuk berpogami dan baru diperkenankan melakukan poligami jika ia mendapatkan izin dari hakim pengadilan (mahkamah). Dalam proses itu, ia harus bisa meyakinkan pengadilan tentang beberapa syarat yang telah diatur dalam hukum yaitu kemampuan lahir dan batin dalam mengemban tanggung jawab nafkah lahir batin pada lebih dari satu istri dan keluarga (baca: anak-anak).

Syarat lain adalah penegasan komitmen dan bukti bahwa ia mampu untuk bisa adil pada semua keluarganya. Lebih lanjut, undang-undang keluarga Aljazair 2005, menurut beberapa artikel dan wawancara, bahkan juga mensyaratkan adanya persetujuan atau izin dari istri sebelumnya. Meski demikian, penulis harus meluruskan bahwa redaksi yang digunakan dalam *Qanun al-Usrah* tersebut adalah suami wajib memberitahu istri yang terdahulu dan calon istri selanjutnya; hal ini akan dibahas pada subbab C bagian poligami.

Perubahan penting lainnya adalah bahwa, secara normatif, undang-undang keluarga Aljazair 2005 mensyaratkan adanya alasan-alasan yang memang valid dan relevan bahwa memang ada kebutuhan yang relevan terhadap poligami. Pengaturan poligami ini terdapat di bagian kedua dari undang-undang keluarga Aljazair (*Qanun al-Usrah* atau *Code de La Famille*) pada pasal 8. Dinyatakan dalam pasal 8 tersebut sebagai berikut:<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Pasal 8 *Code de la famille Algerie (Qanun Al-usrah)* (versi amandemen)

*Art. 8. (Modifié) - Il est permis de contracter mariage avec plus d'une épouse dans les limites de la "chari'â" si le motif est justifié, les conditions et l'intention d'équité réunies.*

*L'époux doit en informer sa précédente épouse et la future épouse et présenter une demande d'autorisation de mariage au président du tribunal du lieu du domicile conjugal.*

*Le président du tribunal peut autoriser le nouveau mariage, s'il constate leur consentement et que l'époux a prouvé le motif justifié et son aptitude à offrir l'équité et les conditions nécessaires à la vie conjugale. (5)*

Pasal 8. (dimodifikasi) - Diiijinkan untuk menikah dengan lebih dari satu isteri dalam batas “*sharia*” jika alasannya dibenarkan, kondisi dan niat keadilan terpenuhi. Suami harus memberi tahu isteri sebelumnya dan calon isteri dan mengajukan permohonan izin poligami kepada hakim pada domisili perkawinan. Hakim dapat mengesahkan poligami tersebut, jika ia meyakini dengan persetujuannya dan bahwa suami telah membuktikan alasan yang dibenarkan dan kemampuannya untuk menawarkan keadilan dan kondisi yang diperlukan untuk kehidupan suami isteri (5).

Jadi, dengan adanya pengaturan baru ini, negara telah mengambil tanggung jawab untuk turut serta menentukan siapa yang mampu atau tidak dalam pengajuan izin poligami. Ditegaskan bahwa hakim mahkamah diberi kuasa memberi izin, istilah yang digunakan adalah *tarkhis*, bagi seseorang untuk dapat melakukan pernikahan yang baru atau poligami tersebut. Dalam penetapan putusan ini, hakim disyaratkan oleh hukum untuk memastikan akan kesesuaian atau kecocokan antara kedua belah pihak dan juga menilai apakah ia menerima alasan-alasan yang diajukan untuk poligami tersebut sekaligus meyakini akan kemampuan laki-laki tersebut baik dalam hal keadilan maupun syarat-syarat yang *dharury* atau krusial bagi sebuah, atau lebih tepatnya harus penulis sebutkan beberapa, kehidupan perkawinan.

Pembaruan terkati poligami bahkan berlanjut pada lahirnya dua pasal baru yang juga menurut penulis, sangat signifikan. Hal ini karena dua pasal ini

mengatur jaminan hak istri mengajukan *tathliq* ketika ada kebohongan atau *fraud* dan juga kemungkinan batalnya perkawinan poligami dalam keadaan tertentu. Hal ini akan dibahas pada subbab 3 tentang poligami.

## 2. Hak-Kewajiban pasca Cerai

Aljazair sebagai sebuah negara Islam, bisa diduga, mengadopsi banyak aturan dari fikih klasik. Akan tetapi dugaan ini pun perlu ditelaah. Pertanyaan menarik adalah apakah hukum keluarga di Negara islam menutup ruang pembaruan. Telaah *Qanun al-Usrah* Aljazair dalam isu harta bersama tentu menarik.

Sebelum membahas hak-kewajiban pasca cerai, adalah penting untuk mengetahui sekilas isu putusnya perkawinan menurut hukum keluarga Aljazair. Pada dasarnya, menurut *Qanun al-Usrah* atau *Code de La Famille* di Aljazair, putusnya perkawinan adalah karena dua, yaitu kematian dan perceraian. Sebagaimana dijelaskan yakni:<sup>30</sup> “*Art. 47. - La dissolution du mariage intervient par le divorce ou le décès de l'un des conjoints.*” (Pasal 47. Pembubaran perkawinan terjadi karena perceraian atau kematian salah satu pasangan).

Di Aljazair, putusnya perkawinan karena perceraian merupakan satu isu yang juga sempat menimbulkan kritik besar yang karenanya merupakan salah satu aspek yang diubah dalam amandemen UU keluarga 25. Pada versi *Qanun al-Usrah* tahun 1984, perceraian merupakan hak bagi (dan hanya bagi) laki-laki (suami). Hak untuk perempuan sangat dibatasi. Tidak hanya itu, hak cerai atau

---

<sup>30</sup> Pasal 47 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

talak bagi suami ini juga, sebagaimana kasus pengaturan awal poligami, dilonggarkan bagi suami. Ia tidak memerlukan alasan-alasan dan tidak harus melalui mekanisme yang rumit dalam rangka memutuskan sebuah ikatan perkawinan. Hal ini dikritisi dengan tajam dan karenanya salah satu tujuan utama dari perjuangan menuntut amandemen adalah isu cerai ini; baik dari aspek hak *privilege* (hanya) bagi suami, kelonggaran bagi suami dalam menceraikan istrinya, sampai terbatasnya hak istri.

Beruntungnya, sebagaimana juga dalam isu poligami, pada akhirnya tahun 2005 mencatat perubahan yang cukup signifikan dalam aspek cerai. Berikut adalah pasal-pasal terkait cerai dalam *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)*.<sup>31</sup> “Art. 48. (Modifié) - *Le divorce est la dissolution du mariage, sous réserve des dispositions de l'article 49, ci-dessous. Il intervient par la volonté de l'époux, par consentement mutuel des deux époux ou à la demande de l'épouse dans la limite des cas prévus aux articles 53 et 54 de la présente loi.*” (Pasal. 48. (dimodifikasi) - Perceraian adalah sebuah perkawinan menjadi putus dengan talak yang berlaku keabsahannya cukup dengan kehendak suami atau kerelaan keduanya yakni suami istri atau dengan permintaan dari istri selama dalam kerangka batasan yang diatur pasal 53 dan 54 undang-undang ini).

Jadi, dari pasal 48 di atas dari keluarga UU keluarga Aljazair versi 2005 yang telah termodifikasi atau teramandemen dari versi 1984 ini ditegaskan bahwa putusnya perkawinan di Aljazair bisa terjadi melalui perceraian. Perceraian ini, sebagaimana dijelaskan di atas, bisa jadi cukup hanya dengan

---

<sup>31</sup> Pasal 48 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

keinginan atau kehendak suami; juga dengan kesepakatan suami istri; dan yang terakhir adalah dengan adanya permohonan dari istri sepanjang batas yang ditetapkan oleh pasal-pasal berikutnya (pasal 53 dan pasal 54 dari *Code de La Famille*).

Selain menegaskan hak cerai bagi istri, pembaruan atau amandemen terhadap hukum keluarga Aljazair juga telah mendorong pengaturan lebih detail bagi proses cerai; bahkan meski cerai ini diinisiasi suami (talak). Negara juga hadir dan menegaskan bahwa perceraian hanya bisa ditetapkan melalui putusan cerai pengadilan dan didahului proses penilaian dan persidangan oleh hakim pengadilan. Lebih jauh lagi, *Code de La Famille* juga mensyaratkan adanya proses mediasi atau rekonsiliasi yang secara langsung akan dilakukan oleh para hakim.<sup>32</sup>

Pasal 50 dan pasal 51 tidak diubah dari versi awal. Kedua pasal ini mengatur tentang rujuk termasuk rujuk bagi cerai talak tiga kali. Seperti sudah bisa diduga, aturan ini mengadopsi aturan fikih tentang keharusan mantan istri

<sup>32</sup> Art. 49. (Modifié) - Le divorce ne peut être établi que par jugement précédé de plusieurs tentatives de conciliation des parties effectuées par le juge, au cours d'une période qui ne saurait excéder un délai de trois (3) mois à compter de l'introduction de l'instance. Le juge doit établir un procès-verbal dûment signé par lui, le greffier et les parties, dans lequel sont consignés les actes et résultats des tentatives de conciliation. Les jugements de divorce sont transcrits obligatoirement à l'état civil à la diligence du ministère public. (2)

Pasal. 49. (dimodifikasi) – Tidak bisa ditetapkan sebuah perceraian (talak) tanpa didahului oleh beberapa upaya mediasi (*muhawalat shulhi*) untuk merekonsiliasi pihak-pihak yang dilakukan oleh hakim, selama periode yang tidak dapat melebihi jangka waktu tiga (3) bulan dimulai sejak tanggal diajukannya persidangan.

Hakim harus menyusun laporan yang ditandatangani olehnya, panitera dan pihak-pihak, di mana dicatat tindakan dan hasil dari upaya rekonsiliasi.

Putusan perceraian harus ditranskripsikan ke pencatatan sipil atau pelayanan publik. (2)

menikah dengan orang lain dan kemudian bercerai setelah terjadinya hubungan, dari pihak mantan istri.<sup>33</sup>

Meski tidak ada amandemen terkait hal di atas tidak ada, pada isu selanjutnya yang diatur dalam pasal 52 terjadi perubahan cukup signifikan sebagai hasil amandemen. Di dalamnya bisa dilihat adanya semangat perlindungan perempuan yang, secara normatif, cukup mengesankan. Dijelaskan bahwa dalam keadaan atau kasus di mana suami menyalahgunakan hak cerai dan dalam hal ini telah mengakibatkan dampak negatif atau kerugian bagi istri, maka istri bisa menuntut ganti rugi. Hal itu diatur dalam pasal 52 sebagai berikut:<sup>34</sup>

“*Art. 52. (Modifié) - Si le juge constate que l'époux a abusivement usé de sa faculté de divorce, il accorde à l'épouse des réparations pour le préjudice qu'elle a subi. (3)*” (Pasal. 52. (dimodifikasi) - Jika hakim mendapati bahwa suami telah menyalahgunakan hak talak atau menyebabkan *ḍarar* dengan tidak patut pada istri, maka hakim dapat memutuskan memberikan ganti rugi kepada istri atas kerusakan yang dideritanya). (3)

Pasal-pasal berikutnya dari bagian putusnya perkawinan dalam UU keluarga Aljazair juga menjamin hak istri untuk menuntut cerai. Hak menuntut

<sup>33</sup> Pasal 51 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen). *Art. 50. - La reprise de l'épouse pendant la période de tentative de conciliation ne nécessite pas un nouvel acte de mariage. Cependant, la reprise de l'épouse suite à un jugement de divorce exige un nouvel acte.* <sup>33</sup> *Art. 51. - Tout homme ayant divorcé son épouse par trois fois successives ne peut la reprendre qu'après qu'elle se soit mariée avec quelqu'un d'autre, qu'elle en soit divorcée ou qu'il meurt après avoir cohabité.*

Pasal. 50. - Barangsiapa merujuk istrinya maka ia tidak membutuhkan kepada akad baru; dan barangsiapa merujuk istrinya setelah jatuhnya putusan talak atau perceraian maka ia membutuhkan akad baru.

Pasal. 51. – Setiap laki-laki yang telah menceraikan istrinya sebanyak tiga kali berturut-turut hanya dapat merujuknya kembali hanya setelah dia (mantan istrinya) menikah dengan laki-laki lain, lalu dia telah bercerai darinya atau cerai mati terjadi hubungan suami istri (konsumsi perkawinan).

<sup>34</sup> Pasal 52 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

cerai ini jelas merupakan sebuah kemajuan terutama jika kita melihat dari kacamata tradisi negara-negara Arab bahkan termasuk negara Arab Maghribi (Tunisia, Maroko dan Aljazair). Buku yang ditulis Ziba Mir Husseini yang menceritakan kesulitannya meminta cerai dari mantan suaminya di Iran, dan beberapa artikel lain tentang hak cerai bagi istri, benar-benar menyadarkan penulis bahwa isu hak perempuan untuk bercerai ternyata memang merupakan persoalan besar pada konteks negara-negara Arab.<sup>35</sup> Dikatakan sebagai menyadarkan karena sebelumnya penulis telah terpengaruh bias konteks Indonesia yang mana hak istri menuntut cerai relatif tidak dipersulit baik secara normatif maupun tradisi. Konsekuensinya, penulis awalnya tidak menganggap hal ini sebagai persoalan besar. Padahal, sebagaimana tampak dari beberapa tulisan di atas (Ziba Mir Husseini di antara yang sangat baik meyakinkan pembaca), persoalan hak cerai bagi istri jelas merupakan isu besar dalam konteks masyarakat negara Arab seperti Iran dan tentunya termasuk juga Maroko dan Aljazair. Karenanya, kemajuan yang dihasilkan dari perubahan atau amandemen terhadap *Qanun al-Usrah* jelas merupakan indikator positif dari perspektif perlindungan perempuan.

Hak istri untuk menuntut cerai ini diatur dalam pasal-pasal berikut:<sup>36</sup>

*Art. 53. (Modifié) - Il est permis à l'épouse de demander le divorce pour les causes ci après :*

*1 - pour défaut de paiement de la pension alimentaire prononcé par jugement à moins que l'épouse n'ait connu l'indigence de son époux au*

<sup>35</sup> Lihat Ziba Mir Husseini, Ziba Mir-Hosseini, "The Politics of Divorce Laws in Iran" in Rubya Mehdi, Werner Menski and Jorgen S. Nielsen (eds.), *Interpreting Divorce Laws in Islam* (DJOF Publishing, 2012). Isu ini juga pernah menjadi tema makalah penulis.

<sup>36</sup> Pasal 53 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

*moment du mariage sous réserve des articles 78,79 et 80 de la présente loi,*

*2 - pour infirmité empêchant la réalisation du but visé par le mariage,*

*3 - pour refus de l'époux de partager la couche de l'épouse pendant plus de quatre (4) mois,*

*4 - pour condamnation du mari pour une infraction de nature à déshonorer la famille et rendre impossible la vie en commun et la reprise de la vie conjugale,*

*5 - pour absence de plus d'un (1) an sans excuse valable ou sans pension d'entretien, 6 - pour violation des dispositions de l'article 8 ci-dessus,*

*7 - pour toute faute immorale gravement répréhensible établie,*

*8 - pour désaccord persistant entre les époux,*

*9 - pour violation des clauses stipulées dans le contrat de mariage,*

*10 - pour tout préjudice légalement reconnu. (1)*

Pasal. 53. (dimodifikasi) - Istri diperbolehkan untuk mengajukan permohonan perceraian (*taḥlīq*) karena alasan berikut:

1 - untuk memberi nafkah setelah jatuhnya hukum kewajiban nafkah tersebut sepanjang istri memang tidak mengetahui kesulitan ekonominya ketika terjadi perkawinan dulu, dengan tetap mengindahkan pasal-pasal 78,79 dan 80 undang-undang ini,

2 - aib yang menjadikan pencapaian tujuan yang ditujukan oleh pernikahan tidak terpenuhi,

3 - untuk penolakan suami untuk menemani istri di tempat tidur selama lebih dari empat (4) bulan,

4 - karena suami mendapatkan hukuman (menjadi terhukum) atas kejahatan yang menimbulkan aib dan mencemari kehormatan keluarga serta menjadikan mustahil hidup bersama dan melanjutkan kehidupan pernikahan,

5 - hilang (pergi atau tidak dapat diketahui keberadaannya) lebih dari satu (1) tahun tanpa alasan (*uẓur*) yang sah dan tanpa menyediakan nafkah,

6 - karena melanggar ketentuan pada pasal 8 dan setelahnya,

7 - karena melakukan perbuatan tercela secara terang-terangan (fahisyah mubayinah) 8 - cekcok terus-menerus antara suami istri,

9 - pelanggaran klausa yang diatur dalam kontrak pernikahan,

10 - untuk kerusakan atau bahaya (*ḍarar*) yang diakui secara hukum. (1)

Pasal 53 di atas menjelaskan bahwa seorang istri diperkenankan mengajukan permohonan cerai (*taḥlīq*) ke pengadilan dengan adanya beberapa alasan-alasan di antaranya adalah kelalaian nafkah dengan syarat tertentu yang ditetapkan oleh hakim, memisahi istri dari tempat tidurnya lebih dari empat bulan, melakukan dan diputuskan bersalah dalam tindakan kriminal yang

membawa aib pada keluarga dan beberapa alasan lain. Menariknya, salah satu alasan yang juga dapat dijadikan dasar permohonan cerai bagi istri adalah pengingkaran atau tidak menepati salah satu atau lebih kesepakatan yang telah disepakati dalam perjanjian perkawinan (*marriage contract*) (*Code de La Famille* Pasal 53(9)).

Lebih jauh lagi, selain membuka ruang yang bisa dikatakan cukup luas bagi isteri untuk menuntut cerai, *Qanun al-Usrah* yang diamandemen tahun 2005 mengenalkan sebuah mekanisme di mana hakim bisa menetapkan sebuah ganti rugi bagi mereka, para perempuan, yang menderita dampak negatif dari *ḍarar* atau tindakan bahaya yang diderita istri. Hal ini diatur dalam pasal yang baru yaitu pasal 53. Ini juga yang oleh beberapa pakar salah satunya adalah Dr. Bouizry sebagai *ta'wid*. “*Art. 53 bis. (Nouveau) - Le juge qui prononce le divorce sur demande de l'épouse peut lui accorder des réparations pour le préjudice qu'elle a subi*”. (2)<sup>37</sup> (Pasal. 53 bis. (Baru) - Hakim dapat memutuskan menetapkan bagi istri sebuah ganti rugi (*ta'wid/iwad*) sebagai kompensasi atas kerugian/*ḍarar* yang menimpa padanya). (2)

Kalau *taṭliq* adalah mekanisme memohon cerai dengan adanya alasan-alasan tertentu, ada jenis lain dari hak cerai perempuan di Aljazair terkait putusannya perkawinan yaitu *khulu'*. *Khulu'* adalah keadaan di mana istri meminta putusannya perkawinan, atau istilah yang sering digunakan oleh para narasumber

---

<sup>37</sup> Ibid.

seperti Maryem atau Fatchia adalah '*takhla'u nafsaha*'<sup>38</sup> atau membebaskan dirinya dari ikatan perkawinan tanpa ada alasan apapun.

Pengaturan *khulu'* ditegaskan dalam pasal berikut:<sup>39</sup> "Art. 54. - (Modifié) - *L'épouse peut se séparer de son conjoint, sans l'accord de ce dernier, moyennant le versement d'une somme à titre de "khol'â". En cas de désaccord sur la contrepartie, le juge ordonne le versement d'une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur de la dot de parité "sadaq el mithl" évaluée à la date du jugement". (3) (Pasal. 54. - (Dimodifikasi) - Dbolehkan bagi istri, tanpa persetujuan suaminya, melepaskan dirinya dari ikatan perkawinan dengan membayar sejumlah materi "khol'a") .Jika terjadi ketidaksepakatan antara suami istri atas jumlah materi *khola'*, hakim menetapkan jumlah yang tidak melebihi nilai mahar *mithil "sadaq el mithl"* pada tanggal putusan. (3)*

Dari pasal di atas, tampak jelas bahwa hak seorang perempuan untuk berpisah atau melepaskan diri dari ikatan perkawinan dijamin penuh oleh undang-undang keluarga Aljazair dengan catatan bahwa sang istri membayar sejumlah ganti rugi yang disebut sebagai '*iwad*'. Jumlah '*iwad*' pada dasarnya, sebagaimana diatur dalam pasal tersebut, diserahkan kepada kesepakatan suami istri. Akan tetapi, ketika ada ketidaksetujuan antara suami dan istri, maka hakim lah yang memiliki hak untuk menilai dan kemudian menetapkan '*iwad*' yang diatur juga oleh pasal 54, jumlahnya tidak boleh melebihi mahar yang telah diserahkan dahulu pada masa akad perkawinan atau tidak lebih dari mahar *mithil*.

<sup>38</sup> Maryem dan Fatchia, *Wawancara*, Aljazair, 2020.

<sup>39</sup> Pasal 54 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

Ada beberapa cerita menarik tentang *'iwaq* ini yang akan dipaparkan penulis pada subbab C.2.

Lebih lanjut, Pasal 55 dari *Code de La Famille* menegaskan bahwa hakim bisa menjatuhkan putusan cerai ketika terjadi penelantaran rumah tangga oleh salah satu dari pasangan. Pasal ini juga menjamin adanya kuasa bagi hakim menetapkan ganti rugi atau kompensasi bagi pihak yang menderita dampak negatif dari penelantaran tersebut.<sup>40</sup> “*Art. 55. - En cas d'abandon du domicile conjugal par l'un des deux époux, le juge accorde le divorce et le droit aux dommages et intérêts à la partie qui subit le préjudice*”. (Pasal. 55. - (dimodifikasi) - dalam kasus terjadinya *nusyuz* atau pelanggaran atau penelantaran salah satu pasangan kepada yang lainnya, maka hakim menetapkan talak atau perceraian dengan *ta'wid* atau ganti rugi bagi pihak yang dirugikan).

Berbagai hal terkait cerai secara lebih detil dalam berbagai bentuknya diatur dalam pasal berikutnya yaitu pasal 56 dan 57. Termasuk dalam hal ini adalah pengaturan arbitrator pada pasal 56 yang ditegaskan sebagai satu keharusan dalam konteks pertentangan menajam antara kedua pasangan dan tidak ada pihak atau kesalahan yang tampak jelas bagi hakim dari kedua belah pihak. Dalam hal ini, pasal 56 tersebut jelas mengambil konsep dari al-Qur'an tentang *'hakaman min ahliha wa hakaman min ahlihi'*. Ditegaskan sebagai berikut dalam pasal 56:<sup>41</sup> “*Art. 56. - Si la mésentente s'aggrave entre les deux époux et si le tort n'est pas établi, deux arbitres doivent être désignés pour les réconcilier. Les deux arbitres, l'un choisi parmi les proches de l'époux et l'autre*

<sup>40</sup> Pasal 55 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

<sup>41</sup> Pasal 56 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

*parmi ceux de l'épouse, sont désignés par le juge à charge pour lesdits arbitres de présenter un rapport sur leur office dans un délai de deux (2) mois*". (Pasal. 56. -

Jika pertikaian memburuk antara kedua pasangan dan jika yang salah tidak dinyatakan, dua arbiter harus ditunjuk untuk merekonsiliasi mereka. Dua arbiter, satu dipilih dari antara kerabat suami dan yang lainnya dari istri, ditunjuk oleh hakim yang bertanggung jawab atas arbiter tersebut untuk menyampaikan laporan di kantor mereka dalam dua (2) bulan).

Pasal lain yang juga merupakan hasil amandemen 2005 adalah Pasal 57. Pasal ini merupakan pasal baru yang menjadi tambahan dari adanya amandemen terhadap undang-undang keluarga Aljazair 1984. Kelahiran pasal ini adalah karena menyadari bahwa proses persidangan dalam memutuskan putusan akhir terkait cerai atau tidaknya pasangan, kehidupan rumah tangga, baik itu terkait pasangan suami istri dan juga anak-anak akan tetap harus berjalan dengan baik.

Karenanya, pasal 57 menegaskan bahwa hakim bisa membuat putusan yang mengatur berbagai penting yang tidak bisa dipungkiri akan terdampak selama masa persidangan perceraian seperti isu tempat tinggal atau rumah, nafkah dan hak asuh anak. Ditegaskan dalam pasal 57 sebagai berikut:<sup>42</sup> "*Art. 57 bis. (Nouveau) - Le juge peut statuer en référé par ordonnance sur requête sur toutes les mesures provisoires, notamment celles relatives à la pension alimentaire, au droit de garde, au droit de visite, au logement*". (5) (Pasal. 57 bis. (Baru) - Hakim dapat memutuskan dalam proses ringkasan berdasarkan

---

<sup>42</sup> Pasal 57 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

perintah tentang semua tindakan sementara, khususnya yang berkaitan dengan pemeliharaan, akses, perumahan). (5)

Dari wawancara kepada beberapa narasumber, khususnya para tokoh di Majelis Tinggi Islam Aljazair, tampak bahwa perceraian masih sangat tidak disukai pada kalangan masyarakat Aljazair. Secara normatif dan realita, perceraian akan sangat dihindari. Dalam rangka mencegahnya, mediasi atau istilah yang digunakan mereka *muhawalat* (yang secara bahasa berarti upaya-upaya) akan dilakukan secara maksimal dan berkali-kali. Berbagai strategi mediasi yang melibatkan upaya maksimal dari hakim akan dimaksimalkan demi mencegah perceraian terjadi. Bahkan, terkadang seorang hakim akan bermain ‘drama’ demi meluluhkan hati para pihak dan mendamaikan keduanya. Diceritakan sebagai berikut oleh Dr. Bouizry:<sup>43</sup>

Seringkali pasangan yang hendak bercerai sebenarnya hanya terjebak pada pertengkaran yang sifatnya remeh; mereka cenderung emosional dan terjebak oleh ego masing-masing sehingga tidak bisa melihat bahwa penyebab dari keinginan cerai itu sebenarnya tidak prinsipil dan masih bisa diselesaikan. Karena itu adalah tanggung jawab besar bagi hakim untuk benar-benar maksimal melakukan mediasi, *muhawalat*, upaya-upaya keras untuk dapat mendamaikan kedua pasangan sehingga perceraian bisa dihindarkan. Dari pengalaman saya sendiri cukup sering atau bahkan kebanyakan dari perceraian itu akhirnya bisa dihindarkan. Kadang mediasi itu mudah, kadang mediasi itu sulit, Apapun keadaannya Hakim diamanahkan oleh hukum dan kami juga percaya bawa itu memang sikap yang harus kita ambil, tindakan yang seharusnya kita lakukan. Kami benar-benar mengupayakan berkali-kali dan melalui berbagai cara supaya kedua pasangan bisa damai kembali. Bahkan pernah beberapa kali misalnya ketika mediasi terpisah kemudian seorang hakim berpura-pura sedang ada masalah dalam rumah tangganya dan kemudian mengadukan (curhat) pada pihak yang sedang ia nasehati misalnya adalah suami. Hakim kemudian bisa bercerita (berpura-pura) menceritakan bahwa “saya juga seperti ini sebenarnya saya juga kesal sekali pada pasangan saya, dia kurang perhatian, dia juga sering melakukan hal-hal

<sup>43</sup> Bouizry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020.

yang saya tidak sukai, saya juga ada rasa ingin bercerai bingung saya juga”. Dari konsultasi ‘pura-pura’ itu, biasanya mereka melunak. Sering terjadi (kami) akan mendapat respon di mana mereka kemudian akan melarang hakim untuk bercerai dan bahkan menasehati “jangan, kamu harus sabar kamu itu lho masalahnya tidak besar dan bisa diselesaikan; rumah tangga itu sangat penting, pikirkan anak-anak” dan berbagai nasehat lainnya. Ketika sudah terjawab seperti itu maka hakim yang tadi berpura-pura mengkonsultasikan paksaan rumah tangganya akan mengembalikan kepada pihak yang dinasehati atau berperkara baik dengan cara langsung misalnya “lah masalah anda sendiri juga tidak besar kenapa tidak bisa berdamai” atau dalam beberapa kasus yang lebih rumit harus lebih hati-hati misalnya dengan berkata kembali “Baik, saya akan berupaya mengerti dan mentoleransi keadaan dalam rumah tangga saya dan terus menjaga rumah tangga ini tapi kamu juga berjanji bahwa kamu juga bersama-sama berusaha dengan saya”.

Pada kesempatan lainnya, narasumber lainnya, Syekh Ghlamallah, ketua Majelis Tinggi Islam Aljazair, juga menegaskan bahwa adalah tugas hakim untuk mendamaikan pasangan yang akan bercerai, karena perceraian itu selain tidak disukai atau dibenci oleh Allah, pasti membawa dampak negatif bagi semua pihak terlebih kepada anak-anak. Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa kebanyakan kasus pasangan akan bercerai, atau bahkan sudah bercerai, ternyata persoalannya hanya masalah kecil; dalam hal ini istilah yang digunakan olehnya adalah *infi'al*.

Syakh Ghlamallah memaparkan pendapatnya sebagai berikut:<sup>44</sup>

Seringkali para pasangan itu hanya terbawa emosi karena terlalu lelah, suami lelah karena bekerja dan berjuang di luar rumah, istri lelah karena berjuang dan bekerja atau beraktivitas di rumah dan mengasuh anak, atau mereka lelah karena banyak hal lainnya. Yang jelas kebanyakan dari kasus-kasus itu sebenarnya ketika dipikirkan dengan kepala dingin, bukan melibatkan persoalan yang sangat prinsipil tapi hanya ketidakcocokan biasa. Perceraian harus dihindari sebisa mungkin karenanya para hakim memegang peran penting dan harus mengeluarkan segala daya upaya untuk dapat mendamaikan pasangan. Kalau dibilang bahwa upaya berkali-kali termasuk sampai berstrategi dengan banyak cara akan membuat para hakim kewalahan, ya disitulah para hakim sebenarnya sedang berjihad. Mereka mendedikasikan diri mereka demi penjagaan

<sup>44</sup> Ghlamallah, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 16 Februari 2020.

keluarga Aljazair dan sekaligus generasi penerus, para pemuda yang akan menjadi pemimpin selanjutnya.

Masih senada dengan pendapat mereka, Hadibie Mohammed, seorang pengacara yang juga merupakan wakil dari parlemen Aljazair, bahkan lebih jauh menjelaskan bahwa dampak dari perceraian adalah banyak sekali dan berjangka panjang. Ia menjelaskan hal ini dalam konteks ketika kami berdiskusi tentang isu anak luar kawin. Sebagai contoh, ia menjelaskan bahwa seringkali dari pasangan-pasangan yang akhirnya terjebak pada pergaulan bebas (yang mana dalam hal ini istilah yang digunakan adalah *'alaqah ghayru syar'iyah*) dan kemudian terpaksa menghasilkan anak luar kawin ternyata ketika ditelaah lebih lanjut dan dirunut. Maka ditemukan bahwa mereka berasal dari keluarga yang terpecah karena perceraian. Jadi, keyakinan akan bahaya cerai sebagai identik dengan *'broken home'* yang berdampak pada anak-anak jelas masih sangat diyakini banyak orang termasuk Hadibie. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>45</sup>

Ya, banyak dari anak-anak tersebut (anak dari hubungan tanpa perkawinan), sangat disayangkan ternyata ayah ibunya juga anak-anak yang bermasalah; biasanya juga asalnya dari orang tua yang dulunya bermasalah. Intinya perceraian itu tidak mungkin baik dampaknya; pasti terasa bagi anak-anak. Meskipun tentu, pada kasus tertentu (perceraian) tidak bisa dihindarkan. Akan tetapi, pasti ada dampak negatif bagi anak-anak dan kadang dampak negatif itu tidak langsung tampak tapi nanti ketika mereka atau anaknya tersebut sudah dewasa.

Terlepas dari sikap masyarakat Aljazair yang masih sangat membenci perceraian (dan hal ini sebenarnya harus dipandang secara positif), perceraian tetap ada dan terjadi. Bahkan, data menunjukkan bahwa tingkat perceraian justru

---

<sup>45</sup> Hadibie, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 18 Februari 2020.

cenderung cukup tinggi.<sup>46</sup> Penulis bahkan menduga justru karena tingkat perceraian ternyata tinggi dan cenderung meningkat inilah justru beberapa narasumber tampak menegaskan ketidaksukaan mereka terhadap perceraian. Hal ini, sebagaimana juga tercetus dari salah satu narasumber, dianggap ‘merusak tatanan masyarakat dan keluarga Aljazair’. Lepas dari hal tersebut, tingginya angka perceraian jelas menjadikan isu tentang hak-kewajiban pasca cerai sangat relevan untuk dibahas.

Dalam *Qanun al-Usrah* Aljazair, aspek hak-kewajiban pasca cerai diatur bab berjudul *Athar al-Talaq* atau *Des Effect Du Divorce*. Sederhananya, undang-undang ini membagi berbagai hak-kewajiban pasca cerai itu menjadi tiga bagian besar: ‘*iddah*, hadanah dan persoalan harta rumah. Pada bagian ‘*iddah*, ada beberapa pasal yang pada intinya adalah mengatur kewajiban masa tunggu bagi perempuan yang putus perkawinannya baik karena perceraian maupun kematian suaminya. Sebagaimana bisa diduga, ‘*iddah* merupakan satu aspek dari akibat cerai yang dimuat oleh hukum warga Aljazair. Ada beberapa pasal yang mengatur tentang ‘*iddah* yaitu pasal 58 sampai pasal 61. Hukum keluarga Aljazair menegaskan kewajiban seorang perempuan yang bercerai *ba'da dukhul* dan tidak sedang hamil untuk melakukan ‘*iddah* selama tiga *quru'*. Sementara itu, durasi atau masa waktu ‘*iddah* bagi perempuan yang sudah tidak haid atau disebutkan sebagai *yais* adalah tiga bulan. Sebagaimana fikih dan juga diadopsi dari al-Qur'an, jangka waktu masa ‘*iddah* seorang perempuan yang putus

---

<sup>46</sup> Middle East monitor, “concerns over increasing divorce rates in Algeria”, dalam <https://www.middleeastmonitor.com/20200208-concerns-over-increasing-divorce-rates-in-algeria/>, diakses pada 8 Februari 2020.

perkawinannya karena kematian suaminya adalah empat bulan 10 hari dan begitu juga perempuan yang suaminya hilang atau istilah yang digunakan adalah *mafqud*. Dan, masa ‘*iddah*’ perempuan hamil adalah sampai ia melahirkan dan ditegaskan bahwa waktu paling lama (durasi maksimal) untuk kehamilan tersebut adalah 10 bulan dihitung dari tanggal jatuhnya perceraian atau kematian suaminya. Hal-hal di atas diatur dalam pasal 58, 59 dan 60 sebagai berikut:<sup>47</sup>

*Art. 58. - La femme non enceinte divorcée après la consommation du mariage est tenue d'observer une retraite légale dont la durée est de trois périodes de pureté menstruelle. La retraite légale de la divorcée ayant désespéré de sa menstrue est de trois mois à compter de la date de déclaration du divorce.*

*Art. 59. - L'épouse dont le mari décède est tenue d'observer une retraite légale dont la durée est de quatre mois et dix jours. Il en va de même pour l'épouse dont le mari est déclaré disparu, à compter de la date du prononcé du jugement constatant la disparition.*

*Art. 60. - La retraite légale de la femme enceinte dure jusqu'à sa délivrance. La durée maximale de la grossesse est de 10 mois à compter du jour du divorce ou du décès du mari.*

(Pasal. 58. – Diharuskan ‘*iddah*’ (masa tunggu) bagi perempuan yang bercerai yang tidak hamil (*ba'da dukhul*) setelah konsumsi perkawinan) dengan durasi selama tiga ‘*quru*’ (periode kemurnian menstruasi) dan masa *iddah* bagi perempuan yang bercerai yang yais (berhenti haidh) tiga bulan sejak tanggal jatuhnya putusan perceraian.

Pasal. 59. – Diharuskan bagi seorang istri yang suaminya meninggal untuk menjalani masa ‘*iddah*’ dengan durasi empat bulan dan sepuluh hari. Hal yang sama berlaku untuk istri yang suaminya dinyatakan hilang, sejak tanggal keputusan pengadilan menyatakan hilangnya.

Pasal. 60. - Masa ‘*iddah*’ resmi seorang perempuan hamil berlangsung sampai melahirkan. Durasi maksimum kehamilan adalah 10 bulan dari hari perceraian atau kematian suami).

Pengaturan ‘*iddah*’ sebagaimana dipaparkan secara rinci dalam tiga pasal di atas tidak mengejutkan penulis. Hukum keluarga di Indonesia pun,

<sup>47</sup> Pasal 58, 59, dan 60 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

sebagaimana tertera dalam Kompilasi Hukum Islam, juga mengatur tentang masa '*iddah*' dengan pengaturan yang juga cukup detail meliputi aturan yang berbeda-beda antara mereka yang putus perkawinannya karena perceraian, karena kematian dan atau mereka yang sedang dalam keadaan hamil.

Masa tunggu, atau dalam Islam biasa dikenal dengan '*iddah*', merupakan salah satu akibat hukum yang tampaknya ada pada hukum keluarga hampir semua negara muslim. Bisa jadi hari ini karena pengaturan tentang '*iddah*' memang secara spesifik diatur langsung dalam al-Qur'an. Selain itu, sebagaimana dipaparkan pada bab Turki, undang-undang keluarga Turki juga mengatur adanya masa tunggu. Meski masa tunggu yang ada di dalam undang sipil Turki, yang mengadopsi dari undang-undang sipil Swiss tidak lain hanyalah bertujuan untuk memastikan tidak adanya kerancuan tentang garis keturunan anak yang mungkin lahir dalam waktu dekat pasca putusnya perkawinan. Itulah kenapa di dalam undang-undang sipil Turki, masa tersebut bisa berhenti ketika seorang perempuan melahirkan meskipun belum melewati jangka waktu yang ditetapkan dalam keadaan normal yaitu 300 hari. Bahkan, dimungkinkan juga bagi seorang perempuan ketika dapat membuktikan secara meyakinkan bahwa dirinya tidak hamil untuk mengakhiri masa tunggu, dan kemudian jika ia menghendaki, bisa menikah kembali. Hal ini tentu berbeda dengan Indonesia yang mengatur '*iddah*' tanpa ada mekanisme pengecualian sebagaimana disebutkan dalam undang-undang sipil Turki tersebut. Langkah ini juga yang diambil oleh Aljazair. Pasal yang menjelaskan tentang masa tunggu atau '*iddah*' dari pasal 58 sampai 61 sama sekali tidak memberikan ruang bagi kemungkinan

berhentinya masa ‘*iddah*’ ketika misalnya, seorang perempuan jelas tidak mengandung. Hal ini bisa dimaklumi mengingat, meskipun selalu didengungkan sebagai mekanisme atau memiliki hikmah menjaga kerancuan garis keturunan atau nasab, ‘*iddah*’ tetap diyakini dan dipahami oleh kebanyakan akademisi muslim sebagai kewajiban yang bersifat *ubudiyah*. Meski harus diakui juga bahwa sejumlah akademisi mulai mempertanyakan hal ini, tetap saja diskursus perubahan cenderung tertutup. Bisa jadi, perubahan atau modifikasi yang radikal kemungkinan besar tidak terjadi.<sup>48</sup> Sementara itu, pasal selanjutnya menegaskan hak-hak perempuan yang sedang menjalani masa ‘*iddah*’. Ditegaskan sebagai berikut pada pasal 61:<sup>49</sup> “*Art. 61. - La femme divorcée ainsi que celle dont le mari est décédé ne doit quitter le domicile conjugal durant sa période de retraite légale qu'en cas de faute immorale dûment établie. La femme divorcée a droit, en outre, à la pension alimentaire durant sa retraite légale*”. (Pasal. 61. - Seorang perempuan yang diceraikan serta seorang perempuan yang suaminya telah meninggal tidak meninggalkan rumah keluarga (*sakan ‘āily*) selama masa ‘*iddah*’ kecuali dalam hal terjadi kesalahan immoral (*fahisyah mubayyinah*). Seorang perempuan yang bercerai juga berhak untuk mendapatkan tunjangan selama masa tersebut (nafkah ‘*iddah*’).

---

<sup>48</sup> Kalaupun terjadi, kemungkinan besar juga akan menghadapi resistensi. Bahkan, upaya ini bisa dikatakan sebagai beresiko jatuh menjadi upaya kontra produktif. Hari ini karena para penonton baru hukum keluarga Islam akan berargumen bahwa para aktivis perempuan atau penggerak pembaruan menabrak semua aturan. Bagi penulis sendiri pertama bisa kontraproduktif karena sebenarnya secara langsung tidak ada dampak negatif yang ditimbulkan khususnya ketika dalam keadaan masa ‘*iddah*’ yang tidak dibebani dan berlebihan.

<sup>49</sup> Pasal 58, 59, 60 dan 61 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

Dari pasal di atas, tampak jelas bahwa seorang perempuan yang bercerai dan atau ditinggal mati oleh suaminya memang tidak meninggalkan rumah tinggal perkawinan atau disebut sebagai *sakan 'āily*. Ada satu persoalan multi interpretasi di dalam bahasa “*la takhruju*) atau tidak keluar. Di satu sisi, hal ini berarti hak tinggal (yang tidak bisa gugur tanpa adanya perbuatan immoral/*fahisyah mubayyinah*). Di sisi lain, hal ini juga bisa berarti larangan atau berarti ‘tidak diperkenankan keluar dari rumah tinggal’ selama masa ‘*iddah*. Hal ini akan dibahas pada subbab C. Lebih lanjut, hak selanjutnya yang dilindungi oleh hukum keluarga Aljazair adalah hak nafkah selama masa ‘*iddah* bagi perempuan yang dicerai oleh cerai talak (cerai yang diinisiasi oleh suaminya). Aspek ini cukup sering disebutkan dan dibanggakan oleh beberapa pakar di Majelis Tinggi Islam Aljazair sebagai sebuah bentuk perlindungan perempuan pasca cerai. Nafkah ‘*iddah* ini mencakup semua keperluan perempuan sebagaimana ketika ia masih menjalani masa perkawinan dengan mantan suaminya. Dr. Bouizry menjelaskan misalnya dengan redaksi berikut:<sup>50</sup>

Perempuan yang sedang dalam masa tunggu mendapatkan hak nafkah meliputi tempat tinggal, makanan atau nafkah pangan dan juga nafkah sandang atau pakaian dan berbagai nafkah lainnya yang biasa ia dapatkan selama masa perkawinan, misalnya pengobatan atau kebutuhan lain. Di sini hukum keluarga kami mengatur hal itu. Undang-undang menjamin hal tersebut bagi para perempuan setelah bercerai sehingga mereka tidak perlu memikirkan lagi tentang berbagai pengeluaran selama masa ‘*iddah* tersebut.

Hal yang senada juga ditegaskan oleh Fatchia, seorang dosen yang juga kepala perpustakaan di salah satu universitas di Aljir, Aljazair, yang menjelaskan

---

<sup>50</sup> Bouizry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020.

sebagai berikut:<sup>51</sup> “jadi kami mengatur tentang ‘*iddah*’ pasca cerai sebagaimana al-Qur’an. Hukum keluarga kami juga menjamin hak-hak perempuan dalam kaitannya dengan pengeluaran atau kebutuhan hidup dia; dia mendapatkan nafkah selama masa tunggu tersebut sama seperti ketika dia masih berada dalam masa perkawinan dengan suaminya”.

Agak berbeda dari sikap dua narasumber di atas, Maryem, seorang pengacara perempuan yang juga akademisi yang sedang meneliti perbandingan hukum lingkungan Aljazair dan Turki, cenderung cukup kritis dalam memaparkan persoalan nafkah masa ‘*iddah*’. Ia membahasakan pengaturan tersebut sebagai berikut:<sup>52</sup> “ketika mereka menjalani masa tunggu, maka mereka memang berhak mendapatkan nafkah, tapi ya itu sifatnya sementara, selama tiga *quru’* atau biasanya ini dalam kenyataan sekitar tiga bulan, setelahnya ya tidak; tak ada. ini yang menurut saya juga bermasalah (*musykilah*)”.

Bisa jadi cara pandang dari Maryem dipengaruhi oleh pengalamannya bergerak di ranah praksis, karena ia adalah seorang *muhamiyah* atau pengacara, sehingga ia mengetahui banyak kasus perempuan yang setelah habis masa ‘*iddah*’nya kemudian kebingungan untuk mandiri secara ekonomi. Hal ini akan dibahas pada subbab yang lain, namun yang ingin penulis tegaskan bahwa dalam hal nafkah ‘*iddah*’ sebenarnya tidak ada hal baru yang diperkenalkan oleh hukum keluarga Aljazair. Nafkah yang cukup sering dijelaskan dengan bangga sebagai indikator perlindungan perempuan di Aljazair oleh beberapa narasumber ini memang telah diatur dalam fikih klasik dan disebut sebagai nafkah ‘*iddah*’.

<sup>51</sup> Fatchia, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 20 Februari 2020.

<sup>52</sup> Maryem, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 19 Februari 2020.

Masih terkait *'iddah*, kalau tadi penulis menyatakan bahwa masa tunggu, terlepas dari adanya kritik sebagian orang terhadapnya (karena laki-laki tidak harus melakukan masa *'iddah*), tetap saja tidak langsung berdampak pada kehidupan sehari-hari. Yang sebenarnya cukup berdampak pada keseharian seseorang adalah *ihdad*; dan *ihdad* ini tidak ditegaskan secara spesifik eksplisit sebagaimana *'iddah* dalam al-Qur'an. *Ihdad* sederhananya merupakan konsekuensi lanjutan dari *'iddah* yang berupa beberapa batasan atau larangan-larangan yang tidak diperkenankan dilanggar bagi seorang perempuan yang sedang berada dalam masa *'iddah*. Indonesia secara tegas menekankan larangan menerima pinangan dan juga menikah selama masa *'iddah*. Akan tetapi, hukum keluarga Indonesia tidak mengatur persoalan lebih detail seperti larangan keluar rumah atau berhias. Aljazair sendiri tampaknya tidak menegaskan secara detail atau secara eksplisit larangan-larangan apa saja yang harus dihindari selama masa *'iddah* (*ihdad*). Redaksi yang ada dalam pasal 61 yaitu "perempuan yang menjalani masa *'iddah* baik *'iddah* cerai maupun ditinggal mati suaminya tidak meninggalkan rumah tinggal keluarga" tampaknya justru lebih tepat dimaknai sebagai penjaminan akan haknya untuk tetap tinggal dalam kediaman yang selama ini didiami selama masa perkawinan. Meski demikian, ada juga yang memaknai hal ini sebagai larangan untuk meninggalkan (keluar) rumah juga. Dengan pemaknaan ini, batasan *ihdad* yang diambil cukup detail dan harus diakui agak sulit dan menantang aplikasinya terutama pada konteks masa kini.

Bagian selanjutnya yang diatur terkait hak-kewajiban pasca cerai dalam undang-undang ini adalah pengaturan tentang *hadanah*. *Hadanah*, secara

sederhana bisa diartikan sebagai hak asuh anak, merupakan salah satu isu penting dalam pembahasan tentang akibat hukum pasca cerai. Tidak jarang, berbagai kasus pasca cerai justru menjadi rumit dan berbelit justru karena sengketa yang cukup berlarut-larut dalam kaitan dengan penetapan hak asuh anak. Dalam hukum keluarga Aljazair, hadanah diatur sebagai aspek kedua setelah *'iddah* dalam bab akibat cerai. Ada beberapa pasal yang mengatur tentang hak asuh anak yaitu pasal 62 sampai pasal 72.

Ada beberapa poin penting dari penagaturan tentang hadanah oleh hukum keluarga Aljazair. Poin pertama adalah definisi dan cakupan tanggung jawab yang lahir dari hak asuh itu sendiri. Dijelaskan bahwa hak asuh anak berarti adalah pemeliharaan anak, pengajarannya, pengembanan tanggung jawab terhadap pendidikannya dan pendidikan agama sesuai dengan agama ayahnya, penjagaan atas kesehatannya baik fisik maupun psikis dari anak yang berada di bawah hak asuh orang tersebut. Termasuk di dalam tanggung jawab pendidikan dan penjagaan ini adalah pendidikan moral dari anak tersebut. Setelah kemudian pasal 63 dihapus oleh amandemen, maka pasal selanjutnya yaitu pasal 64 justru mendapatkan berapa perubahan sampai pada versi tahun 2005. Pasal ini menegaskan urutan dari penerima hak asuh anak yang adalah ibu kemudian ayah kemudian nenek dari pihak ibu kemudian nenek dari pihak ayah dan dilanjutkan pada bibi dari pihak ibu dan lalu bibi dari pihak ayah sampai akhirnya adalah seterusnya sesuai dengan kedekatan kekerabatan. Dinyatakan juga dalam pasal 64 tersebut bahwa penetapan hakim atas siapa yang berhak memegang hak asuh anak harus didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan paling besar bagi anak.

Hal ini merupakan sebuah pengaturan yang sangat logis dan bukan harus dikritisi seolah melemahkan hak perempuan (ibu). Kebijakan ini justru sangat positif dari perspektif perlindungan perempuan dan kalau mau lebih kritis ditinjau, sebenarnya juga telah mendorong pada semangat keadilan gender. Hal ini karena mengutip penjelasan hakim Fanani (lihat bab 2), idealnya adalah pertimbangan atas kompetensi bukan pemberian hak istimewa lebih pada perempuan (ibu atau nenek).

Dari perspektif perlindungan anak, pengaturan yang berpangkal dan berujung pada kepentingannya (*in the best interest of the children*) jelas dibutuhkan. Anak, baik secara fisik maupun psikologis, berada pada usia di mana pembimbingan dan penjagaan, baik secara fisik maupun psikis termasuk moral dan keagamaannya akan sangat berpengaruh terhadap masa depan dirinya. Terlebih, masa atau durasi dari hak asuh anak menurut hukum keluarga Aljazair ternyata cukup panjang. Hal ini diatur dalam pasal selanjutnya yaitu pasal 65. Ditegaskan dalam pasal tersebut bahwa jangka waktu hak asuh atau hadanah bagi anak laki-laki adalah sampai dia mencapai usia balig yaitu 10 tahun dan jangka asuh bagi anak perempuan adalah sampai ia memasuki usia perkawinan. Masa hadanah bagi anak laki-laki bahkan bisa diperpanjang sampai usia 16 tahun. Perpanjangan ini adalah berdasarkan ketetapan hakim, setelah ada permohonan pihak pemegang hak asuh tersebut. Ada beberapa kondisi untuk pengajuan perpanjangan masa hadanah tersebut yaitu bahwa ibu sang *hadhinah* belum menikah kembali. Pada akhirnya, pertimbangan kemaslahatan yang paling

baik bagi anak adalah pokok pertimbangan. Hal-hal tersebut diatur dalam pasal-pasal berikut:<sup>53</sup>

*Du droit de garde (Hadana)*

*Art. 62. - Le droit de garde (hadana) consiste en l'entretien, la scolarisation et l'éducation de l'enfant dans la religion de son père ainsi qu'en la sauvegarde de sa santé physique et morale.*

*Le titulaire de ce droit doit être apte à en assurer la charge.*

*Article 63 : Abrogé (1)*

*Art. 64. (Modifié) - Le droit de garde est dévolu d'abord à la mère de l'enfant, puis au père, puis à la grand-mère maternelle, puis à la grand-mère paternelle, puis à la tante maternelle, puis à la tante paternelle, puis aux personnes parentes au degré le plus rapproché, au mieux de l'intérêt de l'enfant. En prononçant l'ordonnance de dévolution de la garde, le juge doit accorder le droit de visite. (2)*

*Art. 65. - La garde de l'enfant de sexe masculin cesse à dix ans révolus et celle de l'enfant de sexe féminin à l'âge de capacité de mariage.*

*Le juge prolonge cette période jusqu'à seize ans révolus pour l'enfant de sexe masculin placé sous la garde de sa mère si celle-ci ne s'est pas remariée.*

*Toutefois, il sera tenu compte, dans le jugement mettant fin à la garde, de l'intérêt de l'enfant.*

(Pasal. 62. Hak asuh anak (hadanah) adalah pemeliharaan anak, pendidikannya dan pendidikannya dalam agama ayahnya serta dalam penjangaan kesehatan fisik dan moralnya. Dan disyaratkan bagi pemegang hak asuh ini adalah seseorang yang memang memiliki kompetensi untuk itu.

Pasal 63: Dicabut (1)

Pasal. 64. (Dimodifikasi) - Pengasuhan diberikan pertama pada ibu dari anak, kemudian pada ayah, kemudian pada nenek dari pihak ibu, kemudian pada nenek dari pihak ayah, kemudian pada bibi dari pihak ibu, kemudian ke bibi dari pihak ayah, kemudian ke yang terdekat kerabat, dengan tetap menjaga kepentingan terbaik anak. Dan bagi seorang hakim, ketika menetapkan pemberian hak asuh anak, juga hendaknya menetapkan pengaturan hak kunjung terhadap anak (2)

Pasal. 65. - Pengasuhan anak laki-laki berhenti pada usia sepuluh tahun dan anak perempuan pada usia kapasitas perkawinan.

Hakim dapat memperpanjang periode ini hingga enam belas tahun untuk anak laki-laki yang ditempatkan dalam perawatan ibunya jika dia belum menikah lagi.

<sup>53</sup> Pasal. 62, 63, 64, dan 65 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

Hakim harus mempertimbangkan pertimbangan kepentingan terbaik (kemaslahatan) anak dalam penetapan penghentian masa hak asuh tersebut).

Dari penjelasan di atas, tampak jelas bahwa *Qanun al-Ushrah* mengambil pengaturan pemegang hak asuh anak dari fikih. Penegasan prioritas mulai dari ibu kemudian ayah dan kemudian nenek dari pihak ibu dan selanjutnya jelas dipengaruhi dari fikih. Hal yang sama, pengaruh dari fikih, juga terjadi pada pengaturan pemegang hak asuh anak dalam hukum keluarga di Indonesia.

Lepas dari adanya beberapa perbedaan urutan pada tingkatan selanjutnya, ibu jelas memegang urutan prioritas pertama dalam hak asuh anak. Hal ini sebenarnya bisa dimaklumi karena hukum keluarga di Aljazair dan juga Kompilasi Hukum Islam di Indonesia mengadopsi pandangan ulama yang juga mengacu kepada hadis nabi tentang siapa yang paling berhak terhadap pengasuhan anak yang masih kecil (jawaban beliau Saw. adalah ibu). Sementara itu, sebagaimana tampak pada bab tiga tentang hukum keluarga Turki, Turki jelas mengambil langkah yang berbeda dari kedua negara ini.

Pengutamakan ibu sebagai pemegang hak asuh anak bukannya tanpa syarat. Beberapa pasal berikutnya menjelaskan bahwa ada beberapa hal yang tidak bisa dilakukan oleh seorang perempuan pemegang hak asuh anak. Dengan kata lain, ia bisa kehilangan hak asuh anaknya dalam beberapa keadaan. Di antara keadaan tersebut adalah ketika ia menikah kembali. Uniknya, kalau dalam hukum keluarga Aljazair, menikah kembali yang menjadi penyebab hilangnya hak asuh anak adalah ketika orang yang dinikahi sang ibu bukan termasuk kerabat dari anak tersebut. Lebih lanjut, hak asuh anak juga bisa gugur dari

pemegangnya (baik laki-laki maupun perempuan) jika ia tidak lagi memenuhi beberapa syarat yang telah ditetapkan dalam pasal 62 di atas. Artinya, jika seseorang tidak bisa memenuhi berbagai tanggung jawab yang telah diuraikan dalam pasal 62, seperti misalnya pendidikan moral anak, penjagaan kesehatan, pengurusan sekolah dan lain sebagainya, termasuk di sini adalah sehat secara fisik dan psikis, maka ia bisa kehilangan hak asuh anak tersebut.

Lebih lanjut terkait hadanah dan kemungkinan gugurnya hak hadanah adalah diatur dalam pasal-pasal berikut ini.<sup>54</sup>

*Art. 66. - La titulaire du droit de garde se mariant avec une personne non liée à l'enfant par une parenté de degré prohibé, est déchue de son droit de garde. Celui-ci cesse également par renonciation tant que celle-ci ne compromet pas l'intérêt de l'enfant.*

*Art. 67. - (Modifié) Le droit de garde cesse lorsque sa ou son titulaire ne remplit plus l'une des conditions prévues à l'article 62 ci-dessus.*

*Le travail de la femme ne peut constituer un motif de déchéance du droit de garde.*

*Toutefois, il sera tenu compte, dans tous les cas, de l'intérêt de l'enfant. (3)*

(Pasal. 66. - Hak asuh anak gugur ketika ibu menikah dengan seseorang yang tidak memiliki hubungan keluarga. Hal itu juga berhenti dengan pengabaian selama itu tidak membahayakan kepentingan anak.

Pasal. 67. - (Dimodifikasi) Hak asuh anak tersebut gugur ketika pemegangnya tidak lagi memenuhi salah satu syarat yang ditentukan dalam pasal 62 di atas.

Pekerjaan seorang perempuan tidak bisa menjadi alasan hilangnya/gugurnya hak asuh anak

Namun, kepentingan anak akan dipertimbangkan dalam semua perkara).  
(3)

Yang menarik, patut dicatat bahwa pasal 67 ini merupakan salah satu pasal yang diamandemen atau mengalami perubahan. Sekali lagi, perubahan itu tampak memang positif jika ditinjau dari perspektif perlindungan perempuan karena pada akhir pasal 67 ditegaskan bahwa alasan seorang perempuan bekerja

<sup>54</sup> Pasal 66 dan 67 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

atau berkarir tidak bisa dijadikan dasar untuk menjadikannya kehilangan hak asuh anak. Hal ini sangat menarik terutama jika penulis bisa langsung bandingkan dengan konteks Indonesia sebagai contoh. Di Indonesia, ibu memang mendapatkan *privilege* atau hak diutamakan dalam urutan pemegang asuh anak (hal ini lebih khusus dalam Kompilasi hukum Islam). Akan tetapi, ditegaskan juga dalam Kompilasi Hukum Islam tersebut bahwa seorang ibu bisa kehilangan hak asuh anak jika ia menunjukkan kurangnya kompetensi dan atau juga perbuatan atau akhlak yang kurang baik.

Sebenarnya, pengertian seperti ini tentu tidak bermasalah dan bahkan sangat positif. Siapa pun tidak ingin seorang anak menderita kerugian fisik maupun psikis karena dipaksakan harus berada di bawah asuhan seseorang yang kurang kompetensi dan integritas moralnya meskipun orang tersebut adalah ibunya sendiri. Akan tetapi, persoalan selanjutnya terletak pada pemaknaan atas terma ‘ketidakmampuan’ itu sendiri. Beberapa kasus menunjukkan bahwa istilah tersebut ternyata termasuk ‘terma karet’ yang membuka pemaknaan yang berbeda-beda. Beberapa interpretasi bahkan menempatkan seorang ibu yang bekerja sebagai kurang kompeten dan akhirnya harus kehilangan hak asuh anak tersebut. Pada beberapa kasus, ayah bisa berargumen bahwa, karena ibunya bekerja, maka ia tidak memiliki waktu untuk mengasuh anaknya. Yang ironis adalah kenyataan bahwa argumen ini diterima dan menjadikan putusan akhir dari pengadilan adalah berpindahnya asuh anak kepada sang ayah. Kenapa ironis? Karena sebenarnya sang ayah sendiri juga bekerja dan dalam argumentasinya

menyatakan bahwa kerabatnya dalam hal ini ibunya dan saudara prempuannya memiliki waktu yang cukup untuk mengasuh anak tersebut.

Oleh karena itu, penegasan hukum keluarga Aljazair pada pasal 67 tentang tidak bisa dijadikannya pekerjaan perempuan sebagai alasan kehilangan asuh anak merupakan sebuah kebijakan yang responsif jender. Hal ini menjadi semakin relevan terutama ketika kita mengambil fakta atau konteks kekinian sebagai pertimbangan dari perumusan kebijakan. Lepas dari adanya kekurangan di beberapa lini atau belum maksimalnya partisipasi perempuan di dunia kerja secara data makro di Aljazair, fakta juga menunjukkan bahwa tingkat partisipasi perempuan di Aljazair dalam ranah publik dan dunia kerja cenderung semakin tinggi dan meningkat secara signifikan. Bahkan, hal ini juga yang dibanggakan dan diuraikan secara detail oleh salah satu narasumber yaitu Hadibie Mohamamed.<sup>55</sup>

Kita para *jazairin* telah banyak kemajuan dalam kaitan dengan perempuan di ranah publik. Kita punya banyak hakim dan juga pengacara perempuan, di dunia medis juga persentase pada perempuan baik itu sebagai dokter maupun perawat juga cukup tinggi, apalagi di dunia pendidikan, cukup banyak para dosen terlebih lagi guru di sekolah mereka adalah perempuan. Kita bahkan juga punya jenderal seorang perempuan dan juga menteri perempuan. Kami sebenarnya sudah sangat maju kalau berbicara tentang perempuan di ranah publik Aljazair.<sup>56</sup>

Beberapa data dari literatur lain juga menunjukkan hal yang sama; perempuan Aljazair terutama pada beberapa masa akhir-akhir ini memang telah berhasil memasuki berbagai lini kehidupan di ranah publik dan karier (memang harus diakui karir-karir ini biasanya tertentu seperti dunia pendidikan, medis dan

---

<sup>55</sup> Hadibie Mohammed, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 18 Februari 2020.

<sup>56</sup> Ibid.

hukum).<sup>57</sup> Beberapa narasumber yang penulis temui baik itu pengacara, akademisi dan bahkan juga tokoh yang menjadi salah satu dari anggota Majelis Tinggi Islam Aljazair, yang hanya berjumlah 13, adalah juga perempuan, yakni Dr. Soumeyya Gettouch. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>58</sup>

Kami beruntung bahwa kami di Aljazair bisa berperan aktif di berbagai ranah pekerjaan, bahkan saya sendiri misalnya, saya berterima kasih sekali kepada Syekh Ghlamallah, (karena kebijakan beliau) bisa berada di sini di Majelis Tinggi Islam Aljazair. Anda bisa lihat kami hanya bertiga belas di sini, dan kami berada langsung di bawah presiden, menanggapi berbagai isu di tengah masyarakat Aljazair, merumuskan solusi dan tindak lanjut yang dibutuhkan dalam berbagai fatwa dan kami juga langsung bisa memberi pertimbangan atau nasehat kepada presiden. Dulu sebelum ini tidak ada perempuan, sekarang ada perempuan dan ini jelas menyenangkan. Kami bisa bermanfaat ilmunya. Beberapa narasumber lain yang Anda juga akan temui juga perempuan di antaranya adalah ketua Komnas anak ketua Komnas perempuan. Banyak juga para hakim yang perempuan dan saya rasa itu juga merupakan hal positif di Aljazair.

Inti yang penulis ingin garis bawahi adalah bahwa pasal terkait dengan penyebab hilangnya hak asuh anak dari ibu, yaitu pasal 67, jelas sangat relevan dan dibutuhkan. Pasal ini bahkan bisa dikatakan telah menjawab bukan hanya persoalan perempuan tapi juga persoalan anak. Seorang ibu tidak lagi bisa kehilangan hak asuh anaknya hanya karena dia bekerja atau berkarir. Di sisi lain, Anak juga tidak harus kehilangan hak asuh dari ibunya hanya karena ibunya bekerja atau berkarir. Apakah ibu bekerja tidak merugikan anak? Ini adalah isu yang sepenuhnya berbeda karena ayah juga pasti, menurut asumsi umum,

---

<sup>57</sup> Merima Tricic, "From Colonial Rule to the Modern Day: The Impact of Globalization on Sharia Resources Within the Female Algerian Youth", *Journal of Georgetown University-Qatar Middle Eastern Studies Student Association*, 2014:8, 2. Lihat juga de Abes, Teresa Camacho (2011). "Algerian Women between French Emancipation and Religious Domination on Marriage and Divorce from 1959 Ordonnance No. 59-274 to the 1984 Code de la Famille". *Journal of International Women's Studies*, 12(3), 201-216. Available at: <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol12/iss3/13>.

<sup>58</sup> Soumeyya Gettouch, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 21 Februari 2020.

bekerja. Dan, sebenarnya kalau kita mau merujuk pada beberapa penelitian lain, ada banyak data menunjukkan bahwa ibu bekerja atau berkarir tidak identik dengan kerugian atau dampak negatif pada anak. Lagipula, lepas dari hal itu, pada akhirnya hakim pengadilan di Aljazair telah ditetapkan oleh hukum untuk selalu menempatkan kepentingan dan kemaslahatan yang paling besar untuk anak sebagai titik utama pertimbangan.

Pengaturan selanjutnya terkait hadanah adalah pada pasal bahkan secara detil mengatur beberapa kondisi atau skenario keadaan di mana ibu yang memegang hak asuh anak, misalnya memutuskan pergi keluar negeri dan juga pengaturan tentang perpanjangan masa waktu hak asuh anak dan beberapa pengaturan lainnya.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Pasal 68, 69, 70, dan 71 *Qanun al-Ussrah (Code de La Famille)* (versi amandemen). Art. 68. - *L'ayant droit qui tarde plus d'une année à le réclamer, sans excuse valable, est déchu du droit de garde.*

Art. 69. - *Si le titulaire du droit de garde désire élire domicile dans un pays étranger, le juge peut lui maintenir ce droit de garde ou l'en déchoir en tenant compte de l'intérêt de l'enfant.*

Art. 70. - *La grand-mère maternelle ou la tante maternelle est déchue de son droit de garde si elle vient à cohabiter avec la mère de l'enfant gardé remariée à un homme non lié à celui-ci par une parenté de degré prohibé.*

Art. 71. - *Le droit de garde est rétabli dès que la cause involontaire qui en a motivé la déchéance disparaît.*

Art. 72. (Modifié) - *En cas de divorce, il incombe au père d'assurer, pour l'exercice de la garde, à la bénéficiaire du droit de garde, un logement décent ou à défaut son loyer.*

*La femme ayant la garde est maintenue dans le domicile conjugal jusqu'à l'exécution par le père de la décision judiciaire relative au logement. (1)*

(Pasal. 68. – Jika penerima hak asuh anak tidak mengajukan permohonan tambahan waktu, dalam jangka waktu maksimal satu tahun, tanpa alasan yang sah, maka ia kehilangan hak asuh anak.

Pasal. 69. - Jika orang yang diwakilkan padanya hak hadanah menghendaki pindah atau bertempat tinggal di negara asing, maka perkara kembali pada wewenang hakim untuk menetapkan tetapnya hak perwalian ini padanya atau mencabutnya, dengan mempertimbangkan kepentingan anak tersebut.

Pasal. 70. – Hak asuh (hadanah) nenek dari pihak ibu atau bibi dari pihak ibu akan jatuh (gugur) jika dia ternyata tinggal bersama dengan ibu dari anak tersebut yang telah menikah lagi dengan laki-laki yang tidak berhubungan dengan anak tersebut (bukan *qarib mahram*)

Pasal. 71. - Hak asuh dapat kembali segera setelah penyebab (gugurnya hak asuh tersebut) hilang *ghoiral ikhtiyariy*.

Dari pasal-pasal di atas, ada beberapa poin penting yang patut digaris bawahi. Yang pertama adalah bahwa kepergian pemegang hak asuh anak keluar negeri atau pindah domisilinya ke tempat lain akan menjadi salah satu alasan di mana hakim akan mempertimbangkan dan menilai ulang penetapan hak asuh anak yang paling baik untuk anak tersebut. Berbeda dengan menikahi orang lain yang bukan kerabat dari anak, kepergian seorang ibu ke tempat lain tidak serta merta menghilangkan hak asuhnya, meski juga tidak serta merta dibiarkan begitu saja tanpa ada telaah ulang dari pengadilan.

Poin kedua yang juga penting adalah hilangnya hak asuh anak dari nenek dan bibi dari pihak ibu ketika yang bersangkutan ternyata tinggal bersama dengan ibu yang sudah menikah tadi (dan kehilangan hak asuhnya). Sekali lagi, yang unik adalah tetap adanya catatan bahwa pernikahan tersebut adalah dengan orang lain yang bukan kerabat dari anak tersebut. Meski terdengar kompleks dan berbelit, inti dari pasal ini sebenarnya mudah untuk dipahami. Tujuan dari pasal ini adalah memastikan bahwa anak tersebut tidak harus tinggal bersama dengan orang lain yang bukan kerabatnya yang telah menikah dengan ibu. Selain dilandasi beberapa acuan fikih, beberapa pertimbangan psikologis baik kepada sang ibu sendiri (yang diasumsikan sudah harus mengemban peran baru sebagai istri), dan juga pada anak yang bisa jadi kurang nyaman tinggal bersama orang yang asing. Pada akhirnya, yang menarik lagi adalah bahwa hak yang hilang tadi

---

Pasal. 72. (Diubah) - Dalam kasus perceraian, adalah tanggung jawab ayah untuk memastikan, untuk pelaksanaan hak asuh, akomodasi yang layak bagi pemegang hak asuh, atau, jika gagal (penyediaan akomodasi), maka (diwajibkan penyediaan) sewanya (*badal ijar*). perempuan pemegang hadanah tinggal di rumah matrimonial (*sakan 'aily*) sampai eksekusi oleh ayah dari keputusan pengadilan terkait dengan perumahan). (1)

bisa jadi kembali lagi ketika alasan atau keadaan tersebut sudah hilang (pasal 71).

Sementara itu pada pasal berikutnya, yaitu pasal 72, terdapat amandemen atau perubahan yang cukup signifikan terutama jika ditinjau menggunakan perspektif perlindungan perempuan dan anak. Ditegaskan dalam pasal tersebut bahwa seorang ayah berkewajiban untuk menyediakan tempat tinggal, dalam hal ini biasanya adalah *sakan 'āily*, bagi pemegang hak asuh anak (yang biasanya langsung dimaknai oleh banyak narasumber sebagai mantan istrinya karena ia adalah ibu dari anak tersebut).<sup>60</sup> Dijelaskan juga bahwa jika ia tidak berhasil menyediakan tempat tinggal karena satu atau dua alasan, maka ia berkewajiban untuk menyediakan sejumlah uang untuk bisa digunakan sebagai sewa tempat tinggal bagi kepentingan hak asuh anak tersebut (*badal ijariy*). Hal tersebut ditegaskan dalam pasal berikut:<sup>61</sup>

*Art. 72. (Modifié) - En cas de divorce, il incombe au père d'assurer, pour l'exercice de la garde, à la bénéficiaire du droit de garde, un logement décent ou à défaut son loyer.*

*La femme ayant la garde est maintenue dans le domicile conjugal jusqu'à l'exécution par le père de la décision judiciaire relative au logement. (1)*

(Pasal. 72. (Diubah) - Dalam kasus perceraian, adalah tanggung jawab ayah untuk memastikan, untuk pelaksanaan hak asuh, akomodasi yang layak bagi pemegang hak asuh, atau, jika gagal (penyediaan akomodasi), maka (diwajibkan penyediaan) sewanya (*badal ĩjar*).

Perempuan pemegang hadanah tinggal di rumah matrimonial (*sakan 'āily*) sampai eksekusi oleh ayah dari keputusan pengadilan terkait dengan perumahan). (1)

<sup>60</sup> Wawancara kepada banyak narasumber menunjukkan hal tersebut. Para narasumber secara otomatis mengidentikkan pemegang hak asuh anak (*hadhinah*) adalah ibu.

<sup>61</sup> Qanun al-Ushrah (Code de La Famille), pasal. 72. (versi amandemen) -

Pasal 72 di atas jelas merupakan salah satu hasil amandemen 2005 pada undang-undang keluarga Aljazair 1984 yang ditegaskan oleh banyak literatur dan dikonfirmasi oleh banyak narasumber dalam wawancara, sangat berdampak positif pada kehidupan para perempuan dan anak secara nyata dan sangat signifikan. Hal ini secara analitis akan dipaparkan pada subbab C bagian hak-kewajiban pasca cerai.

Aspek penting lain terkait akibat hukum pasca cerai adalah pengaturan harta perkawinan atau yang setelah terjadi perceraian biasa disebut sebagai harta bersama. Pertanyaannya adalah apakah hukum keluarga Aljazair mengakui dan mengadopsi pengaturan dan konsepsi harta bersama (yang harus diakui berasal dari *the so called western countries and their legal traditions*) atau sebaliknya. Dalam hal ini, pasal 73 menegaskan tentang rumah tinggal dan sekaligus penjelasan tentang aset rumah tangga. Dijelaskan dalam pasal tersebut sebagai berikut.<sup>62</sup>

*Des litiges relatifs aux effets du foyer conjugal*

*Art. 73. - Si un litige intervient entre les époux ou leurs héritiers relativement aux effets mobiliers du domicile commun sans qu'aucun des conjoints ne fournit de preuve, la déclaration de l'épouse ou ses héritiers fera foi sur son serment quant aux choses à l'usage des femmes seulement, et celle de l'époux ou de ses héritiers fera foi sur son serment quant aux objets à l'usage des hommes seulement.*

*Les objets communs à l'usage de l'homme et de la femme sont partagés entre les époux sur le serment de chacun.*

Litigasi yang berkaitan dengan dampak dari rumah matrimonial

Pasal. 73. - Jika perselisihan muncul antara pasangan suami istri atau ahli waris mereka terhadap aset rumah tangga dan tidak ada bagi satupun mereka (suami istri) bukti, maka (yang berlaku adalah) pernyataan istri atau ahli warisnya dengan disertai sumpah atas 'harta perempuan', dan

---

<sup>62</sup> Qanun al-Ussrah (Code de La Famille), pasal. 73.

(yang berlaku adalah) pernyataan suami atau ahli warisnya disertai sumpah atas 'harta laki-laki'.

Dan yang bercampur (*mushtarakat*) dibagi berdasarkan pada sumpah yang diucapkan satu sama lain oleh kedua pasangan.

Isu ini termasuk isu dari hukum keluarga Aljazair yang gampang-gampang sulit dipahami. Telaah dari pasal di atas menegaskan bahwa sumpah istri atas barang-barang yang biasa digunakan perempuan dan sumpah suami atas barang-barang yang biasa digunakan suami adalah pengaturan yang berlaku. Akan tetapi, pengaturan ini, menurut hukum keluarga Aljazair, berlaku pada keadaan tertentu, Keadaan tertentu ini adalah keadaan di mana ada pertentangan atau ketidaksepakatan terhadap rumah dan aset rumah tangga dan tanpa adanya bukti kuat dari semua pihak.

Penelitian lapangan penulis menghasilkan kesimpulan bahwa pada dasarnya hukum keluarga Aljazair memegang prinsip pemisahan harta antara suami istri.<sup>63</sup> Hal ini dijelaskan pada pasal 37 sebelumnya yang menegaskan adanya hak masing-masing pribadi suami dan istri untuk memiliki harta mereka dan menguasai serta membelanjakannya. Pasal ini juga menegaskan adanya hak atau mekanisme perjanjian perkawinan atau kesepakatan antara keduanya akan bagaimana pengaturan harta yang bercampur dan dihasilkan bersama selama masa perkawinan. Berikut adalah pasal 37:<sup>64</sup> “*Art. 37. (Modifié) - Chacun des deux époux conserve son propre patrimoine. Toutefois, les deux époux peuvent convenir, dans l'acte de mariage ou par acte authentique ultérieur, de la communauté des biens acquis durant le mariage et déterminer les proportions*

<sup>63</sup> Fatchia, Maryem, Sumaiya Gettouch, Nabila Binti Josep, Hadibie Mohammed dan lainnya, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 2020

<sup>64</sup> Pasal 37 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

*reventant, a chacun d'entre eux*". (4) (Bagi masing-masing dari suami istri harta yang berdiri sendiri (terpisah) dari harta lainnya. Namun, kedua pasangan dapat menyetujui, dalam akad pernikahan atau dengan tindakan otentik berikutnya, terhadap harta bersama atau bercampur antara mereka, yang mereka hasilkan selama masa perkawinan dan sekaligus pembatasan harta yang menjadi bagian masing-masing dari mereka). (4)

Jadi, secara umum, ketika terjadi perceraian kecuali ada kesepakatan dan atau bukti kuat, pengaturan harta bersama adalah sebagaimana dijelaskan dan diatur pasal 73. Dinyatakan bahwa ketika terjadi pertentangan antara suami istri terkait dengan aset rumah tangga dan tidak ada bukti yang kuat menunjukkan kepada kepemilikan siapa aset tersebut, yang digunakan adalah sumpah dari istri dan diperkuat dengan pewarisnya yang akan dimenangkan atas sumpah suami, tapi khusus pada aset-aset yang memang biasa digunakan oleh para perempuan atau istri. Begitu juga sebaliknya, sumpah suami dimenangkan atas argumentasi atau sumpah istri khusus pada harta atau aset atau barang yang memang secara umum biasa digunakan oleh laki-laki atau suami. Pengaturan ini, bagi penulis, cenderung membingungkan dan beresiko menjadi pasal karet. Ketika penulis tanyakan apakah yang dimaksud dengan barang istri dan barang suami, maka dijelaskan oleh Dr. Bouizry sebagai berikut:<sup>65</sup>

Jadi kalau terjadi perpisahan, dan itu memang sudah tidak bisa dihindarkan, maka masing-masing akan memiliki harta yang memang menjadi milik mereka. Bagi istri harta istri, begitupun bagi suami adalah harta suami. Ini tidak bisa diganggu. Jadi, perempuan, istri juga punya harta sendiri. Lalu, pembagian barang-barang yang dibeli selama masa perkawinan, nah, dalam keadaan tidak disepakati maka kemudian di sini

---

<sup>65</sup> Bouizry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020.

perlunya hakim untuk ikut campur menilai dan sekaligus memediasi sehingga jelas kepemilikan harta yang ada. Pada intinya sebagaimana tadi anda sampaikan barang-barang yang memang biasa digunakan perempuan seperti perhiasan emas dan lainnya akan menjadi hak istri atau mantan istri; barang yang misalnya biasa digunakan laki-laki seperti perkakas atau alat berat atau barang lainnya, mobil, sepeda, ya menjadi milik suami atau mantan suami. Tapi bisa jadi ada juga harta yang mungkin secara umum merupakan barang laki-laki seperti mobil misalnya pada akhirnya akan menjadi hak dari perempuan ketika ada bukti yang menunjukkan bahwa itu memang adalah milik atau dibeli dengan uangnya, ada beberapa contoh kasus seperti ini.

Selain harta bersama, yang secara analitis akan dielaborasi lebih lanjut pada subbab C bagian hak-kewajiban pasca cerai, isu penting lain dalam kaitan dengan perlindungan perempuan dan anak pasca cerai adalah nafkah anak. Isu terkait nafkah anak ternyata diatur dalam satu bagian bersama dengan nafkah istri yaitu bab *nafaqah*. Bab ini terletak setelah bab tentang hadanah atau lebih tepatnya setelah pasal terkait penyelesaian pertentangan atas harta rumah tangga.

Suami wajib memberi nafkah dalam hukum keluarga Aljazair<sup>66</sup>: hal yang umum dalam dunia Islam.

Menarik bahwa pengaturan tentang kewajiban nafkah suami bagi istri diatur secara terpisah dalam bab nafkah dalam undang-undang keluarga Aljazair ini. Berbeda dengan Indonesia, kewajiban ini tidak dimasukkan dalam pasal

<sup>66</sup> *DE LA PENSION ALIMENTAIRE*

*Art. 74. - Sous réserve des dispositions des articles 78, 79, et 80 de la présente loi, le mari est tenu de subvenir à l'entretien de son épouse dès la consommation du mariage ou si celle-ci le requiert sur la foi d'une preuve.*

Tanggungjawab nafkah

Pasal. 74. – diwajibkan atas suami menafkahi istrinya dengan adanya konsumsi perkawinan (*biddukhul*) atau pengakuannya (tuntutannya/istri) atasnya (suami) disertai dengan bukti dengan tetap mengindahkan hukum atau peraturan yang ada pada pasal 78, 79, 80 dari undang-undang ini.

terkait hak-kewajiban suami istri. Hak-kewajiban suami istri diatur dalam pasal 36 dan 37 *qanun al-usrah* Aljazair.<sup>67</sup>

Ada dua nafkah yang merupakan hak mantan istri ada dua jenis, yang pertama adalah nafkah *'iddah* yang berlangsung selama masa *'iddah* (hal ini telah ditegaskan dalam pasal tentang *'iddah*), dan yang kedua adalah nafkah mutah yang menjadi hak bagi mantan istri dengan beberapa kondisi tertentu. Kondisi ini, merujuk pada penjelasan Dr. Bouizry, yakni:<sup>68</sup> “jika istri diceraikan secara satu pihak, sebenarnya istri tidak meninggikannya dan juga hubungan suami istri sudah terjadi dalam perkawinan itu”.

Menariknya, undang-undang keluarga Aljazair ternyata menempatkan ibu sebagai pihak yang bertanggung jawab atas nafkah anak jika ayah tidak mampu.

<sup>67</sup> Pasal 36 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amendemen). *Chapitre IV Des droits et obligations des deux conjoints*

*Art. 36. (Modifié) - Les obligations des deux époux sont les suivantes :*

1 - *sauvegarder les liens conjugaux et les devoirs de la vie commune,*  
 2 - *la cohabitation en harmonie et le respect mutuel et dans la mansuétude,*  
 3 - *contribuer conjointement à la sauvegarde des intérêts de la famille, à la protection des enfants et à leur saine éducation,*  
 4 - *la concertation mutuelle dans la gestion des affaires familiales, et l'espace des naissances,*  
 5 - *le respect de leurs parents respectifs, de leurs proches et leur rendre visite*  
 6 - *sauvegarder les liens de parenté et les bonnes relations avec les parents et les proches,*  
 7 - *chacun des époux a le droit de rendre visite et d'accueillir ses parents et proches dans la mansuétude. (3)*

Hak dan kewajiban kedua pasangan

Pasal. 36. (dimodifikasi) - Kewajiban kedua pasangan adalah sebagai berikut:

1 – menjaga ikatan suami-istri dan tugas-tugas kehidupan bersama,  
 2 – saling mempercayai dengan baik dan saling menghormati dengan *mawaddah wa rahmah*,  
 3 – tolong-menolong dalam mewujudkan kemaslahatan keluarga dan pemeliharaan anak-anak serta pendidikan mereka,  
 4 – saling konsultasi (musyawarah) dalam pengelolaan urusan keluarga dan memberi jarak kelahiran anak,  
 5 – masing-masing berkewajiban menghormati orang tua pasangannya serta kerabat dan menghormati serta mengunjungi mereka,  
 6 - Menjaga hubungan kekerabatan dan hubungan baik atau pergaulan dengan orang tua dan kerabat, dengan baik dan ma'ruf,  
 7 - masing-masing pasangan mengunjungi orang tua dan kerabat mereka dan sekaligus juga menerima mereka sebagai tamu di rumahnya dengan hormat dan baik (3).

<sup>68</sup> Bouizry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 2020.

Hal ini ditegaskan dalam pasal 76 sebagai berikut:<sup>69</sup> “*Art. 76. - En cas d'incapacité du père, l'entretien des enfants incombe à la mère lorsque celle-ci est en mesure d'y pourvoir*”. (Pasal. 76. - Dalam hal ketidakmampuan ayah, maka kewajiban nafkah anak-anak adalah tanggung jawab ibu ketika ia mampu menyediakannya).

Pengaturan ini tentu menarik untuk dibahas karena pengaturan ini tampak jelas membawa presumsi bahwa perempuan memiliki sumber daya ekonomi. Padahal, meskipun dalam ranah tertentu seperti dunia pendidikan dan akademisi, hukum, medis dan lainnya, perempuan Aljazair telah cukup aktif, ada banyak data yang menunjukkan bahwa secara umum partisipasi perempuan di dunia kerja masih cenderung rendah. Bahkan, perempuan dalam kenyataannya banyak yang dilarang bekerja. Sebagai contoh, laporan dari ILO menegaskan sebagai berikut:<sup>70</sup>

Terlepas dari kemajuan besar yang terlihat dalam bidang politik Aljazair, di mana perempuan merupakan lebih dari 31 persen dari wakil-wakil untuk Majelis Nasional, partisipasi ekonomi mereka tetap sangat rendah. Pada tahun 2011, dengan proporsi 17,7 persen wanita di dunia kerja, Aljazair - bersama Irak dan Suriah - berada di antara negara-negara dengan tingkat partisipasi ekonomi wanita terendah di dunia - menurut sebuah studi terbaru publikasi ILO

<sup>69</sup> Pasal 76 *Qanun al-Ussrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

<sup>70</sup> Wawancara pada Masrur Mujab dan beberapa narasumber lain; hal ini dikonfirmasi oleh telaah berbagai literatur. Di antara beberapa literatur yang membahas ini adalah Willy Jansen, “The economy of religious merit: Women and *Ajr* in Algeria”. *The Journal of North African Studies*, Vol. 9, No. 4 (Winter, 2004), 1-17. ISSN 1362-9387 print/1743-9345 online, DOI: 10.1080/1362938042000326263 © 2004 Taylor & Francis Ltd. Lihat juga Nadia Marzouki, *Algeria*, This Report is a Chapter in *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*, ed. Sanja Kelly and Julia Breslin (New York, NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010), available in paperback, as a CD-ROM, and online at <http://www.freedomhouse.org>, dan ILO, *Algeria: The pride of working women*, [https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/features/WCMS\\_234011/lang--en/index.htm](https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/features/WCMS_234011/lang--en/index.htm), diakses pada 30 Juni 2020.

Tentu menarik mempertanyakan bagaimana kemudian dia bisa diharapkan mengemban kewajiban nafkah pada kondisi suaminya tidak mampu. Dalam hal ini, bisa dikatakan bahwa undang-undang keluarga Aljazair telah bergeser atau paling tidak melakukan modifikasi, dari pengaturan tradisional ala fikih klasik yang selalu menempatkan perempuan sebagai pihak yang bisa dikatakan merupakan pilihan terakhir dari pilihan pihak yang berkewajiban menafkahi anak. Artinya, bahkan ketika suaminya, atau mantan suaminya tidak mampu, ada beberapa pengaturan seperti pihak keluarga sang laki-laki atau juga sebagaimana nanti dijelaskan pada bab berikutnya.

Pada akhirnya, yang menjadi simpulan yang harus digaris bawahi adalah sudah ada kemajuan dari perubahan atau amandemen 2005 terhadap pengaturan sebelumnya pada Undang-Undang Aljazair Tahun 1984. Hal ini tampak jika dibandingkan dengan pengaturan sebelumnya, di mana menurut versi 1984, kewajiban nafkah dan juga termasuk tempat tinggal bagi anak adalah diambil dari aset anak, jika ia mampu, dan atau 'diserahkan' pada ayahnya. Dijelaskan dalam Undang-Undang Aljazair Tahun 1984 sebagai berikut:<sup>71</sup>

(1) Diubah dengan Ordonansi No. 05-02 tanggal 27 Februari 2005 (OJ No. 15, p. 20).

Ditulis di bawah undang-undang n ° 84-11 tanggal 09 Juni 1984 sebagai berikut:

"- Biaya pemeliharaan dan akomodasi adalah tanggung jawab anak yang dirawat jika dia memiliki kekayaan. Kalau tidak, itu tergantung pada

<sup>71</sup> *Republique Algerienne Democratique Et Populaire Presidence De La Republique Presidence De La Republique, Secrétariat Général du Gouvernement, CODE DE LA FAMILLE. (Année 2007). [terjemah] (1) Amended by Ordinance No. 05-02 of February 27, 2005 (OJ No. 15, p. 20).*

*Written under law n ° 84-11 of June 09, 1984 as follows:*

*"- Maintenance costs and accommodation are the responsibility of the child being cared for if he has a fortune. Otherwise, it is up to his father to provide for his accommodation or to pay his rent if he cannot afford it.*

ayahnya untuk menyediakan akomodasi atau membayar sewa jika dia tidak mampu membelinya.

Dari paparan di atas, dapat dilihat bahwa pasal versi 1984 mengimplikasikan lepasnya ayah dari tanggung jawab nafkah bagi anak ketika anak mampu. Sebenarnya, sebagaimana diatur juga dalam fikih, tidak merupakan sebuah persoalan jika seorang anak yang mampu bisa menafkahi dan membiayai dirinya sendiri. Hal ini berarti pengaturan di atas juga tidaklah kemudian tanpa alasan dan dasar. Akan tetapi, pengaturan tersebut tetap bisa dikatakan gegabah dan sembrono. Pengaturan tersebut lalai menyadari bahwa realita yang ada pada konteks masyarakat negara di mana ia berlaku. Di sini, perumus mengasumsikan banyak anak-anak yang memiliki kemampuan untuk menafkahi dirinya sendiri. Dari sinilah kemudian ayahnya dilepaskan dari tanggung jawab menafkahnya.

Perumusan tersebut beresiko besar karena secara historis kontekstual, keadaan masyarakat Aljazair secara umum masih jauh dari kemungkinan. Pengaturan yang kurang tegas akan tugas ayah untuk menyediakan tempat tinggal pada redaksi undang-undang keluarga versi 1984 memang krusial diubah karena menggantungkan nasib anak pada kebaikan dan kebijaksanaan ayahnya. Sementara itu, anak adalah manusia yang sangat lemah secara fisik dan psikis dan karenanya justru merupakan pihak yang harus dilindungi oleh negara.

Alasan apa yang ada di balik pengaturan ini, terus terang, agak membingungkan penulis. Kebingungan ini terutama mengingat bahwa fikih mewajibkan nafkah anak atas ayah, baik itu dalam keadaan ayah ibunya terikat perkawinan ataupun tidak (cerai). Apapun pertimbangan di balik redaksi 1984, perubahan yang termuat dalam undang-undang keluarga Aljazair tahun 2005

kelas memang sudah seharusnya terjadi dan sangat krusial dalam kaitan dengan perlindungan anak. Teks atau redaksi versi undang-undang keluarga Aljazair 1984 ini (terkait nafkah dan tempat tinggal anak pasca putusnya perkawinan ayah-ibunya) menunjukkan kepada penulis betapa kurangnya perlindungan anak yang dijamin secara legal-formal oleh hukum keluarga Aljazair sebelum amandemen 2005.

Zahia mengkritisi dengan tajam hal ini dan menyatakan banyak sekali perempuan dan anak-anak terlantar dan bahkan menggelandang di jalanan karena telah terusir dari rumah mereka setelah terjadinya perceraian (pada era sebelum amandemen 2005). Diceritakan dengan sangat bagus oleh Zahia Smail Salhi sebagai berikut:<sup>72</sup>

Selama 19 tahun sejak *Family Code* diberlakukan, Aljazair telah melihat adanya peningkatan tunawisma di kalangan perempuan dan anak-anak. Ribuan ibu berkeliaran di jalanan bersama anak-anak mereka; yang lain menjual jasa mereka sebagai pembantu rumah tangga dengan harga yang sangat murah. Jalan-jalan di kota-kota besar Aljazair adalah rumah dari banyak perempuan yang bercerai. Beberapa dari mereka menemukan tempat berlindung di daerah kumuh; yang lain mencari perlindungan di asrama yang dikelola oleh organisasi *SOS Women in Distress*. Namun, menurut laporan surat kabar, organisasi ini tidak dapat mengatasi sejumlah besar permintaan yang diterimanya setiap hari, karena kurangnya dukungan keuangan.

Jadi, sebagai salah satu keberhasilan amandemen hukum keluarga yang terjadi pada tahun 2005 adalah lahirnya pasal terbaru versi undang-undang 2005, yaitu pasal 75; pasal yang jelas menegaskan komitmen Aljazair dalam melindungi anak sebagaimana ternyata sebagai berikut:<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Zahia Smail Salhi, "Algerian Women, Citizenship, and the 'Family Code'", *Gender and Development*, Vol. 11, No. 3, (November, 2003), 30.

<sup>73</sup> Pasal 75 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

*Art. 75. - Le père est tenu de subvenir, a l'entretien de son enfant, a moins que celui-ci ne dispose de ressources.  
Pour les enfants mâles, l'entretien est dû jusqu'a leur majorité, pour les filles jusqu'a la consommation du mariage.  
Le père demeure soumis a cette obligation si l'enfant est physiquement ou mentalement handicapé ou s'il est scolarisé.  
Cette obligation cesse dès que l'enfant devient en mesure de subvenir a ses besoins.*

(Pasal. 75. - Ayah wajib menyediakan untuk pemeliharaan anaknya kecuali ibunya memiliki biaya.

Untuk anak laki-laki, pemeliharaan harus dilakukan sampai mayoritas mereka mapan, untuk anak perempuan hingga mereka menikah.

Sang ayah tetap tunduk pada kewajiban ini jika anak cacat fisik atau mental atau jika dia melanjutkan sekolah).

Pasal terkait penegasan kewajiban ayah yang juga berarti jaminan hak anak di atas ini merupakan salah satu aspek dari hukum keluarga Aljazair yang seringkali dibanggakan oleh beberapa narasumber di Aljazair, lebih khusus lagi para tokoh di Majelis Tinggi Islam Aljazair. Dr. Bouizry misalnya menceritakan sebagai berikut:<sup>74</sup>

Anak sangat dilindungi dalam hukum keluarga Aljazair, mereka dijamin nafkah juga pemeliharaannya. Nafkah di sini merupakan kewajiban ayah dan akan berlangsung sampai anak itu dewasa dan atau menikah. Jadi, seorang ayah bertanggung jawab secara hukum negara untuk menafkahi anak-anaknya, kalau laki-laki adalah sampai usia 18, sementara perempuan sampai ia menikah. Jadi, kalau misalnya ada perempuan yang tidak menikah atau terlambat menikah sampai misalnya usia 40 atau bahkan lebih, dia akan tetap memiliki hak nafkah dari ayahnya. Ayahnya berkewajiban menafkahnya. Dan, untuk anak laki-laki, kewajiban itu bisa tetap berlanjut bahkan sampai setelah anak tersebut sudah dewasa, tadi kan batasnya awalnya 18. Jika anak laki-laki tersebut bersekolah, atau kuliah, di sini tentunya, maka ayah akan tetap berkewajiban menafkahnya termasuk biaya pendidikannya sampai ia lulus dari pendidikan. Bisa jadi pendidikannya tidak hanya S1 misalnya tapi juga S2 bahkan sampai S3. Kewajiban ini tetap berlangsung karena dianggap oleh hukum bahwa pendidikan lanjutan tersebut memang penting demi masa depannya (anak). Hak nafkah tetap berlangsung karena diasumsikan bahwa ketika ia sedang menuntut ilmu atau kuliah tentu ia tidak bisa melakukan pekerjaan-pekerjaan untuk menuntut nafkah. Begitupun anak perempuan, nafkahnya akan terus menjadi hak sampai ia menikah. Atau

<sup>74</sup> Bouizry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020.

bisa jadi pada beberapa konteks dan kasus tertentu kalau sudah mandiri dan benar-benar kuat secara ekonomi; misalnya karena bekerja dan berkarir dengan cukup baik, maka baru kewajiban tersebut bisa jadi gugur. Kalau belum kuat secara keuangan, ya tetap wajib ayahnya menafkahi; ini menjadi kewajiban ayah terlepas dari kondisi perkawinannya dengan ibu (masih menikah atau sudah bercerai). Jadi, anak-anak sangat dilindungi di dalam hukum keluarga Aljazair. Mereka bagaimanapun kami yakini sebagai generasi penerus bangsa dan umat dan karenanya harus didukung dan dilindungi ini sedemikian rupa”.

Sebenarnya, hukum keluarga Aljazair dari awal telah menunjukkan sikap cukup tegas dalam menekankan pentingnya pemeliharaan keluarga. Komitmen ini terrefleksikan dari bagaimana definisi keluarga dalam *Qanun al-Ushrah* Aljazair juga mencakup para kerabat di luar kerangka keluarga inti yang biasanya dipahami dunia internasional; ayah, ibu dan anak (Pasal 2 dan pasal 3<sup>75</sup>)

Lebih lanjut, hal ini juga tergambar dari pasal-pasal yang mengatur tentang hak kewajiban suami isteri yang mana di dalamnya juga ditegaskan dan diatur dengan cukup detail kewajiban menghormati orang tua dan kerabat pasangan. Pasal 36 jelas menegaskan kewajiban ini secara cukup detail. Karenanya, tidak mengejutkan bahwa setelah pengaturan nafkah anak, Undang

<sup>75</sup> Pasal 1, 2, dan 3 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen). *DISPOSITIONS GENERALES*

*Article. 1er. - Toutes les relations entre les membres de la famille sont régies par les dispositions de cette loi.*

*Art. 2. - La famille est la cellule de base de la société, elle se compose de personnes unies par les liens de mariage et par les liens de parenté.*

*Art. 3. - La famille repose, dans son mode de vie, sur l'union, la solidarité, la bonne entente, la saine éducation, la bonne moralité et l'élimination des maux sociaux.*

*Art. 3 bis. (Nouveau) - Le ministère public est partie principale dans toutes les instances tendant à l'application des dispositions de la présente loi. (1)*

#### KETENTUAN UMUM

Pasal. 1 - Semua hubungan antara anggota keluarga diatur oleh ketentuan hukum ini.

Pasal. 2. - Keluarga adalah landasan atau fondasi dalam masyarakat, yang terdiri dari orang-orang yang disatukan oleh pernikahan dan ikatan kekerabatan.

Pasal. 3. - Keluarga dalam kehidupannya berlandaskan ikatan, *takaful* atau saling mendukung, pergaulan yang baik, pendidikan yang ideal, akhlak yang baik serta hubungan sosial yang rukun.

Undang keluarga Aljazair 2005 juga menegaskan pengaturan nafkah bagi keluarga atau kerabat yang tidak mampu (Pasal 77).<sup>76</sup>

Patut digaris bawahi bahwa pengaturan tersebut bukan merupakan pasal baru atau hasil amandemen. Menurut penulis, adalah cukup paradoksial melihat bahwa penegasan nafkah anak pada versi 1984 justru tampak lebih *vague* atau kurang tegas dan rancu dibandingkan dengan penegasan tentang hak-kewajiban nafkah pada kerabat.

Pada akhirnya, versi amandemen yaitu Undang-Undang Keluarga Aljazair Tahun 2005 telah mengatur isu nafkah dan berbagai aspek terkait dengan lengkap dan menyeluruh; tidak hanya antara ayah-anak tapi juga isu orang tua dan kerabat lain sesuai urutan kekerabatan.

---

<sup>76</sup> Pasal 77, 78, dan 79 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen). Art. 77. - *L'entretien des ascendants incombe aux descendants et vice-versa, selon les possibilités, les besoins et le degré de parenté dans l'ordre successoral.*

Art. 78. - *L'entretien consiste en la nourriture, l'habillement, les soins médicaux, le logement ou son loyer et tout ce qui est réputé nécessaire au regard de l'usage et de la coutume.*

Art. 79. - *En matière d'évaluation de l'entretien, le juge tient compte de la situation des conjoints et des conditions de vie. Cette évaluation ne peut être remise en cause avant une année après le prononcé du jugement.*

(Pasal. 77. – Kewajiban nafkah bagi keluarga (kerabat) ke atas (*ascendant*) adalah tanggung jawab keturunan (*furū'*) dan sebaliknya adalah kewajiban nafkah bagi *descendants* (kerabat ke bawah) atas *ushul* (kerabat ke atas), sesuai dengan kondisi, kebutuhan dan tingkat kekerabatan dalam urutan kewarisan.

Pasal. 78. - Nafkah meliputi makanan, pakaian, perawatan medis, akomodasi atau sewa dan semua yang dianggap sebagai kebutuhan hidup sesuai dengan kema'rufan (umum) dan kebiasaan (adat).

Pasal. 79. – Hakim mempertimbangkan, dalam menetapkan kadar kewajiban nafkah atau kebutuhan, keadaan kedua belah pihak. Penilaian ini tidak dapat dipertanyakan sebelum satu tahun setelah putusan dijatuhkan.

### 3. Anak Luar Kawin

. Dalam konteks Aljazair, tentu menarik untuk melihat bagaimana hukum keluarganya mengatur tentang anak luar kawin. Apakah anak luar kawin di sini juga meliputi anak dari nikah siri atau hanya anak zina saja? Apakah ada perbedaan tentang pengaturan hak bagi anak nikah siri dengan pengaturan kepada anak dari hasil zina? Bagaimana Aljazair, sebagai sebuah negara Islam, menyikapi persoalan ini terutama mengingat bahwa pengaturan dalam fikih klasik mayoritas cenderung masih alpa dalam penjaminan perlindungan bagi anak zina.

Syaikh Dr. Bouizry dari Majelis Tinggi Islam Aljazair menegaskan bahwa:<sup>77</sup> *“Iaa yunsabul waladu fil qaanun al-azaairi illaa ilaa waalidayhi faqath”* (tidak dinasabkan seorang anak dalam hukum keluarga Aljazair kecuali kepada kedua orang tuanya saja). Ia kemudian juga menambahkan bahwa *“Iaa yathbutu nasabul waladi khaarija nithooq al-zawaaj ithlaaqan* (tidak bisa bersambung atau tetap nasab seorang anak di luar hubungan perkawinan secara mutlak)<sup>78</sup> Lebih lanjut, menyadari bahwa pertanyaan selanjutnya adalah keprihatinan akan nasib anak-anak kurang beruntung tersebut, Syaikh Bouizry yang juga seorang hakim dan ulama yang cukup disegani ini menegaskan bahwa anak-anak tersebut bisa mendapatkan hak pemeliharaan dari sistem kafalah yang juga diatur dalam undang-undang ini.

Harus diakui isu ini tampaknya memang cenderung sensitif karena ternyata anak yang masuk kategori anak luar kawin dalam pengertian masyarakat

<sup>77</sup> Bouizry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020.

<sup>78</sup> Ibid

Aljazair, termasuk secara interpretasi legal, adalah anak dari hasil zina. Dengan kata lain, anak dari nikah siri atau biasa disebut sebagai nikah *fatihah*, tidak masuk kategori ini. Hal ini juga terbukti dari penjelasan Syaikh Bouizry sebelumnya sebagai berikut:<sup>79</sup>

(hukum telah menegaskan atau menjamin pemeliharaan bagi para perempuan, di antara contoh adalah penetapan keabsahan perkawinan secara adat sesuai dengan pasal 22 dari hukum keluarga maka akan kemudian dicatatkan dan akhirnya berlaku dengan berbagai akibat hukumnya termasuk di sini adalah tetapnya nasab atau hubungan keturunan anak-anak jika ada dan juga semua hak lainnya).<sup>80</sup>

Penjelasan Dr. Bouziry di atas sebenarnya adalah pada saat ia menjelaskan tentang beberapa indikator upaya dan jaminan perlindungan hukum keluarga Aljazair terhadap perempuan. Dalam hal ini, ia menjelaskan bahwa hak pengesahan atau *ithbat* perkawinan *urfi* (perkawinan adat) yang kemudian juga berlanjut pada konsekuensi tetapnya nasab atas anak-anak jika ada, dan berbagai hak lainnya sebagaimana perkawinan resmi lain.

Yang harus digaris bawahi di sini, adalah bahwa anak dari sebuah perkawinan meski bukan perkawinan resmi tetap mendapatkan hak nasab, meski dengan mekanisme tertentu. Jadi, wajar jika beberapa narasumber lain juga tampak canggung membicarakan hal ini secara panjang lebar. Di antara narasumber yang tampak canggung misalnya adalah ketua badan kenotariatan Aljazair (disebut sebagai '*raisul muwatthiqien*' atau ketua asosiasi notaris). Ia menjawab: "bagaimana jawaban Syaikh sebelum ini? Beliau sudah menjawabkan? Kami patuh dan taat pada beliau. Jawaban beliau adalah semua yang anda

---

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

perlu dengarkan dan ketahui. Saya tidak akan menjawab pertanyaan ini terlebih beliau sudah menjelaskannya”.<sup>81</sup>

Dari telaah dokumen, berbagai isu tentang anak dalam hukum keluarga Aljazair dibahas dalam kerangka nasab yaitu pada bagian lima yang berjudul filiasi atau nasab. Ada beberapa pasal yang mengatur hal ini yaitu pasal 40 sampai pasal 47. Dijelaskan dalam pasal tersebut sebagai berikut:<sup>82</sup>

*Chapitre V De la Filiation*

*Art. 40. (Modifié) - La filiation est établie par le mariage valide, la reconnaissance de paternité, la preuve, le mariage apparent ou vicié et tout mariage annulé après consommation, conformément aux articles 32, 33 et 34 de la présente loi.*

*Le juge peut recourir aux moyens de preuves scientifiques en matière de filiation. (3)*

*Art. 41. - L'enfant est affilié à son père par le fait du mariage légal, de la possibilité des rapports*

*conjugaux, sauf désaveu de paternité selon les procédures légales.*

*Art. 42. - Le minimum de la durée de grossesse est de six (06) mois et le maximum de dix (10) mois.*

*Art. 43. - L'enfant est affilié à son père s'il naît dans les dix (10) mois suivant la date de la séparation ou du décès.*

(Bab V Keturunan

Pasal. 40. (dimodifikasi) – hubungan nasab menjadi tetap atau ditetapkan oleh pernikahan yang sah, pengakuan dari ayah, atau dengan bukti, atau dengan pernikahan *shubhah* atau tiap pernikahan apa pun yang telah dibatalkan setelah terjadinya konsumasi (*ba'da dukhul*), sesuai dengan pasal 32, 33 dan 34 undang-undang ini.

Hakim dapat meminta bantuan alat bukti ilmiah dalam hal penetapan nasab atau keturunan. (3)

Pasal. 41. - Anak dinasabkan pada ayahnya ketika perkawinan (ayah-ibunya) adalah syar'I dan dimungkinkan hubungan, dan tidak dinafikkan dengan cara-cara yang disyariatkan

Pasal. 42. - Durasi minimum kehamilan adalah enam (6) bulan dan maksimal sepuluh (10) bulan

Pasal. 43. – Dinasabkan anak pada ayahnya jika dia lahir dalam sepuluh (10) bulan setelah tanggal perpisahan atau kematian).

<sup>81</sup> Yahya, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 22 Februari 2020.

<sup>82</sup> Pasal 40, 41, 42, dan 43 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

Dari paparan di atas, tampak jelas bahwa perkawinan adalah cara terkuat untuk penetapan nasab karena anak lahir di dalamnya dan akibat darinya akan mendapatkan nasab; bahkan pada perkawinan *'urfi* ataupun pernikahan *shubhah*. Disebutkan di atas bahwa nasab ditetapkan dengan perkawinan sah, atau dengan pengakuan (ikrar), atau dengan bukti (*bayyinah*), atau dengan pernikahan *shubhah*, atau dengan semua perkawinan yang difasakh tapi telah terjadi di dalamnya hubungan suami istri (pasal 40). Lebih lanjut, ditegaskan bahwa “ditetapkan nasab anak kepada ayahnya ketika terjadi perkawinan syar’i dan dimungkinkan hubungan di dalamnya; hal ini berlaku selama tidak ada pengingkaran sesuai dengan cara-cara yang disyariatkan” (pasal 41). Jadi, sebagaimana juga disimpulkan oleh Melanie Guénon, cara paling sederhana atau mudah untuk penetapan nasab anak adalah melalui perkawinan. Melanie Guénon menjelaskan sebagai berikut:<sup>83</sup>

Cara paling sederhana untuk menegakkan nasab dalam hukum keluarga Aljazair adalah dengan melalui pernikahan, mengikuti prinsip *firāsh* yang diilustrasikan oleh Ibrahim dalam buku ini. Pernikahan, status orang tua dan nasab membangun konsep yang koheren. Seorang anak yang lahir dalam pernikahan yang sah secara otomatis dinasabkan kepada suami sang ibu. Dengan kata lain, nasab adalah hasil dari kelahiran yang dihasilkan dari hubungan seksual yang sah. Akibat hukum yang diakibatkan oleh nasab di Aljazair, seperti dalam hukum Sunni pramodern, menjadikan larangan pernikahan dan hak timbulnya timbal balik pemeliharaan (*nafaqa*) dan warisan; juga termasuk hak untuk perwalian (*wilāya*), hak asuh (hadanah) dan hak anak atas nama keluarga ayah.

---

<sup>83</sup> Melanie Guénon, *Algeria*, dalam Nadjma Yassari et al (eds), *Filiation and the Protection of Parentless Children; Towards A Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, Asser Press & Springer, Hague Netherland and Berlin Jerman, 2019, 48.

Bahkan, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, legitimasi anak dari pernikahan *syubhah* pun masih bisa dikategorikan sederhana dan mudah. Melanie menjelaskan sebagai berikut:<sup>84</sup>

(Di samping pernikahan yang sah, dan sesuai dengan Pasal 40 tersebut di atas, nasab juga disebabkan oleh pernikahan yang batil (*bātil*) atau pernikahan yang dianggap salah (nikah *shubhah*). Pernikahan tidak sah jika salah satu persyaratan yang dinyatakan dalam pasal 9 FC adalah tidak terpenuhi. Hal-hal tersebut meliputi: usia minimal menikah, mahar (*mahr*), kehadiran seorang wali (*wālī*), kehadiran dua saksi dan tidak adanya halangan untuk menikah.

Selain itu, ada juga cara-cara dan mekanisme lain yang diakui dan diberi ruang oleh hukum keluarga Aljazair terkait penetapan nasab, yaitu ikrar atau pengakuan ayah atas anak dan bukti atau *bayinah* (pasal 40). Lebih lanjut pasal 44 dan 45 mengatur tentang pengakuan akan *paternity* atau *maternity* yang tetap akan berlaku sah meski dilakukan dalam keadaan sakit sebelum kematian orang yang mengakui anak tersebut. Dijelaskan dalam Pasal 44 dan 45 sebagai berikut:<sup>85</sup>

*Art. 44. - La reconnaissance de filiation, celles de paternité ou de maternité, même prononcées durant la maladie précédant la mort, établissent la filiation d'une personne d'ascendants inconnus pour peu que la raison ou la coutume l'admettent.*

*Art. 45. - La reconnaissance de la parenté en dehors de la filiation, de la paternité et de la maternité ne saurait obliger un tiers autre que l'auteur de la reconnaissance que s'il la confirme.*

(Pasal. 44. – Sebuah hubungan nasab dengan ikrar atau pengakuan atas *bunuwah* (garis anak) dan *ubiywwah* (garis ayah) dan *umuwwah* (garis ibu) bagi anak yang tidak diketahui nasab (garis silsilahnya) meskipun (ikrar diucapkan) pada sakit sebelum kematian, sepanjang adat dan akal membenarkannya.

<sup>84</sup> Ibid., 48-49.

<sup>85</sup> Pasal 44 dan 45 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

Pasal. 45. - Pengakuan atau ikrar atas hubungan nasab atau kekerabatan di luar garis keturunan anak, ayah dan ibu tidak dapat menjalin pihak ketiga selain dari sang pengucap ikrar kecuali ada pembenaran darinya.

Amandemen tahun 2005 menambah satu pasal pada bagian tentang nasab yang bisa dikatakan sangat antisipatif dan mengikuti perkembangan zaman. Dikatakan mengikuti zaman adalah karena pasal 45 tersebut mengatur tentang anak hasil dari program bayi tabung. Ditegaskan bahwa ketika proses bayi tabung tersebut memenuhi syarat yang diatur dalam undang-undang ini, maka anak tersebut adalah anak sah. Syarat-syarat tersebut di antaranya adalah bahwa perkawinan kedua ayah ibunya adalah sah secara syariat; dengan kata lain ayah dan ibu kandung dari anak program bayi tabung tersebut terikat dalam perkawinan yang sah secara agama. Syarat berikutnya adalah bahwa program bayi tabung tersebut atau inseminasi buatan tersebut dilakukan berdasarkan kesukarelaan kedua pasangan suami istri tersebut dan yang berikutnya adalah tidak diperkenankan penggunaan rahim dari orang lain atau yang biasa dikenal dengan *surrogate mother* atau dalam istilah *Qanun al-Ushrah* Aljazair disebut sebagai *al-umm al-badīlah*.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> Pasal 72 *Qanun al-Ushrah (Code de La Famille)* (versi amandemen). Art. 45 bis. (Nouveau) - *Les deux conjoints peuvent recourir à l'insémination artificielle. L'insémination artificielle est soumise aux conditions suivantes :*

- *le mariage doit être légal,*
- *l'insémination doit se faire avec le consentement des deux époux et de leur vivant,*
- *il doit être recouru aux spermatozoïdes de l'époux et à l'ovule de l'épouse à l'exclusion de toute autre personne.*

*Il ne peut être recouru à l'insémination artificielle par le procédé de la mère porteuse. (4)*

(Pasal. 45 bis. (Baru) – Diperkenankan bagi suami istri menggunakan inseminasi buatan. Inseminasi buatan ini harus mengikuti ketentuan berikut:

- pernikahannya merupakan pernikahan yang legal,
- inseminasi harus dilakukan dengan persetujuan dari pasangan dan selama masa hidup mereka,
- Inseminasi buatan ini harus dengan sperma suami dan ovum istri harus digunakan, bukan milik orang lain.
- Inseminasi buatan tidak dapat digunakan oleh proses ibu pengganti.

Menariknya lagi, meskipun sangat mengikuti perkembangan zaman pada satu sisi, undang-undang tahun 2005 tetap menegaskan bahwa adopsi atau yang disebut sebagai *tabanni* ini dilarang secara agama dan juga secara hukum formal Negara, bahwa: “*Art. 46. - L'adoption (Tabanni) est interdite par la chari'a et la loi*”.<sup>87</sup> (Pasal. 46. - Adopsi (*tabanni*) dilarang oleh syariah dan hukum).

Bagaimana kemudian nasib anak-anak kurang beruntung tersebut? Apakah tidak ada mekanisme yang dapat menjadi jalan pemeliharaan atas mereka? Sebagaimana telah ditegaskan oleh Bouizry dan Hadibie juga beberapa narasumber lain, kafalah adalah sistem yang telah disediakan oleh hukum Aljazair. Selain itu, ada juga panti atau sistem pemeliharaan anak terlantar tersebut yang langsung ditangani negara.

### **C. Dinamika dan Realita Hukum**

Sub bab ini akan memaparkan tentang dinamika hukum keluarga Aljazair di tataran realita. Subbab ini mencoba melihat kemungkinan kesesuaian atau kesenjangan antara pengaturan normatif dengan realita. Dalam sub bab ini, diharapkan dapat terpetakan berbagai persoalan riil terkait poligami, hak-kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin. Selain itu, gambaran tentang sikap masyarakat Aljazair dan faktor yang melatarbelakangi keadaan terkait perlindungan perempuan dan anak juga akan dijelaskan.

---

<sup>87</sup> Pasal 46 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

## 1. Poligami

Poligami merupakan area yang mengalami amandemen. Pada UU keluarga Aljazair versi 1984, poligami diperbolehkan secara longgar. Tidak ada aturan dan syarat-syarat khusus. Amandemen Tahun 2005 kemudian mengubahnya dan mengharuskan suami memohon izin pengadilan. Selain itu, ada syarat-syarat yang juga harus dipenuhi. Perubahan ini jelas merupakan terobosan besar. Meski demikian, harus diakui masih ada banyak celah dalam kemajuan tersebut. Meskipun sudah ada upaya pembatasan, tidak ada penjelasan spesifik tentang alasan yang bisa dijadikan dasar sebagai pengajuan izin poligami.

Sementara itu, meskipun dalam hukum keluarga Aljazair saat ini juga sudah ada kemajuan terkait dengan adanya keharusan pemberitahuan kepada istri terdahulu (dalam hal ini juga istri yang akan datang), redaksi yang digunakan di dalam pasal 8 tersebut adalah memberitahu bukan meminta izin atau persetujuan dari istri terdahulu. Penulis mendapati ada beda pemaknaan terhadap redaksi ini karena beberapa artikel menyatakan bahwa kemajuan dalam aspek poligami adalah bahwa suami harus mendapatkan izin, atau lebih tepatnya persetujuan istri terdahulu. Ketika ditanyakan dalam wawancara pada beberapa narasumber, maka dihasilkan respon seperti 'tidak ada istri yang memberi persetujuan' dan 'ya tidak mungkin lah, 'mana ada istri setuju' dan beberapa jawaban senada. Jadi, yang lebih tepat adalah tidak diharuskannya persetujuan istri sebagai syarat mutlak tapi lebih kepada pemberituannya saja. Terlebih istilah yang digunakan dalam pasal 8 tersebut adalah '*iḥbar*' yang secara bahasa berarti memberi kabar.

Selain itu, dari sisi realita, yang jelas tampak adalah fakta kelonggaran pengakuan dan pengesahan pernikahan poligami, meskipun tanpa izin pengadilan. Pelanggaran ini semakin terjamin ketika ada unsur anak yang terlibat. Sebagaimana Maryem, Nabila, Hadibie dan banyak narasumber lain menjelaskan, para hakim tidak akan mau menolak dan tidak bisa menolak pengesahan perkawinan pasangan yang datang kepada mereka dalam keadaan ‘nikah *fatihah*’ baik itu yang bukan poligami (biasanya karena adat dan malas melakukan secara resmi) atau bahkan yang poligami; hal ini semakin ‘*yulzamu li al-qādhī*’ (harus bagi hakim) ketika ada anak yang terlibat. “Diharuskan bagi hakim untuk menerima permohonan pasangan untuk mengesahkan pekerjaan mereka, meskipun perkawinannya tidak resmi atau *fatihah*, yang penting sudah jelas ada perkawinan secara agama dilakukan terutama ketika ada anak di antara mereka hari ini adalah demi kemaslahatan anak (istilah yang digunakan adalah *limashlahatil abna*)”<sup>88</sup>

Kelonggaran ini ironisnya tidak hanya terjadi dalam realita atau ranah praksis tapi juga sebenarnya dijamin atau dijelaskan dan ditegaskan secara normatif. asal terkait hal ini, sebagaimana dijelaskan oleh Dr. Bouizry, adalah pasal 22. Berikut adalah pasal 22 dari *Qanun al-Usrah* Aljazair:<sup>89</sup> “*Art. 22. (Modifié) - Le mariage est prouvé par la délivrance d’un extrait du registre de l’état civil. A défaut d’inscription, il est rendu valide par jugement. Le jugement de validation du mariage doit être transcrit à l’état civil à la diligence du ministère public*”. (6) (Pasal. 22. (dimodifikasi) – Sebuah pernikahan tetap

<sup>88</sup> Maryem, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 19 Februari 2020.

<sup>89</sup> Pasal 22 *Qanun al-Usrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

keabsahannya dengan adanya penerbitan surat nikah dari KUA. Dan dalam keadaan tidak dicatatkan (didaftarkan), pernikahan dapat disahkan dengan putusan hakim. Diwajibkan pendaftaran putusan tersebut pada kantor pencatatan nikah pemerintahan).(6)

Jadi, dinyatakan di atas bahwa meski ‘*yathbutu al-zawāj min sijli al-hālat al-madaniyah*’ dinyatakan juga ruang kelonggaran bahwa “*wa fī halat ‘adami tasjīlihi tayhbutu bi hukmin qadahiyy*”. Hal ini juga dijelaskan Dr. Bouizry, Nabila, Maryem, Hadibie dan banyak narasumber lainnya.

Hadibie Mohammed menjelaskan sebagai berikut:<sup>90</sup>

Ada banyak contoh pasangan-pasangan kemudian mendatangi hakim dan mengatakan bahwa telah terjadi hubungan antara mereka. Hakim tentu tidak ingin menolak karena berarti dengan begitu ia telah membiarkan adanya ‘*alaqah ghairu shar’iyah*’ berlanjut. Maka, yang penting kemudian diperiksa apakah benar syarat rukunnya terpenuhi sudah dibaca *fatihah* di sana lalu disahkan. Jadi ya tadi saya bilang mana ada istri yang setuju atau memberi izin. Yang saya tahu ada beberapa kasus menikah poligami secara nikah *fatihah* dan sebagian, tidak semua sih, lalu mengesahkannya di pengadilan.

Nabila sendiri juga berpedapat sebagai berikut:<sup>91</sup> “Ya memang ini *mushkilah* atau persoalan. Karena dengan begitu akhirnya seperti tidak terlalu beda antara nikah yang resmi dengan nikah *fatihah*, bagaimana dengan keluarga dari yang nikahnya resmi ketika tiba-tiba kemudian suaminya mendatangi pengadilan untuk mengesahkan perkawinan dengan prempuan lain. Ya memang *mushkilah*”.

Akan tetapi, dari kacamata terbalik, sebagaimana Dr. Bouizry pun menegaskan, hal ini bisa juga sebenarnya merupakan sebuah perlindungan

<sup>90</sup> Hadibie Mohammed, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 18 Februari 2020.

<sup>91</sup> Nabila, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

perempuan terutama dalam kaitan dengan perempuan yang menikah siri atau nikah *fatihah* tadi. Pernikahan mereka bisa diresmikan secara legal formal dan anak-anak mereka juga bisa ditetapkan nasabnya bahkan begitu juga keseluruhan hak-hak mereka tanpa ada pengecualian, jelas merupakan sebuah jaminan perlindungan bagi para perempuan dan anak-anak.

Yang menjadikan isu ini semakin kompleks, jika menggunakan perspektif gender, maka kelonggaran ini merupakan sebuah aturan yang kontraproduktif bagi upaya pengaturan poligami. Kalau dibandingkan dengan Indonesia sendiri, maka mekanisme isbat ini memang ada (meski sebenarnya secara normatif hanya untuk keadaan tertentu dan tidak semua nikah siri). Kenyataannya, mekanisme isbat ini sering digunakan juga oleh pasangan nikah siri untuk mengesahkan pernikahannya supaya formal meski tidak sesuai dengan syarat yang diberlakukan KHI. Akan tetapi, meski bisa digunakan untuk mengesahkan (menetapkan keabsahan) nikah siri, tetap saja isbat atau pengesahan itu tidak bisa diberlakukan untuk poligami. Hal ini tidak akan bisa dilaksanakan atau diterima oleh pengadilan. Sebagaimana disampaikan beberapa hakim, tidak adanya isbat untuk perkawinan poligami juga merupakan bentuk konsistensi aturan yang ada supaya saling mendukung satu sama lain. Dinyatakan juga bahwa hal ini ditujukan untuk memberikan efek jera kepada pelaku nikah siri yang poligami atau melanggar aturan dalam hukum keluarga Indonesia dan sekaligus membawa atau menjamin keadilan bagi anak dan istri dari perkawinan sah.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Mubarok, *Wawancara*, Surabaya, 2 Juni 2019.

Jadi, sebagaimana tampak dari ilustrasi konteks Indonesia, pengaturan kelonggaran pengesahan perkawinan meskipun itu poligami jelas kontraproduktif. Hal ini juga dikritik oleh beberapa pakar dan pemerhati isu perempuan di Aljazair karena mereka menganggap bahwa pada akhirnya semangat pembatasan atau restriksi poligami yang berhasil diperjuangkan para perempuan untuk masuk dalam amandemen 2005 menjadi seperti sia-sia karena tidak ada efeknya.<sup>93</sup>

Ada hal yang menarik dari wawancara kepada beberapa narasumber di kedutaan besar Indonesia untuk Aljazair. Diketahui dari wawancara tersebut, yang sebenarnya bisa dikatakan sebagai sebuah diskusi, bahwa buku atau akta perkawinan Aljazair ternyata memiliki lembar lebih dari satu lembar untuk lembar dokumen istri. Diceritakan oleh Ibu Safira Machrusah, Duta Besar Indonesia untuk Aljazair, sebagai berikut:<sup>94</sup>

Iya karena kita bagian hukum mengurus pasangan-pasangan campur, orang Indonesia yang kebetulan nikah dengan orang Aljazair, itu jadinya kan kita juga mengisi dokumen perkawinan dan kita jadi tahu bahwa akta pernikahannya itu sudah ada lembar satu lembar kedua ketiga sampai keempat, itu kan gimana kita juga sempat kaget tapi adanya begitu. Jadi sepertinya kalau tadi dikatakan mereka sudah mulai membatasi mengatur dengan berbagai syarat, tetap saja berbeda dengan kita yang asas umumnya atau semangat awalnya jelas monogami; dalam prinsip hukum perkawinan kita kan begitu. Sepertinya di mereka ini masih tetap poligami hanya ada sedikit perubahan dari yang dulu ada peraturan-peraturan tambahan saja ya, buktinya masih ada lembar lebih dari satu untuk istri tadi itu.

Di sini, kebijakan tentang poligami di Aljazair memang tampak bias dan karenanya masuk ke dalam kebijakan buta jender. Simpulan ini menjadi semakin

---

<sup>93</sup> Nabila Binti Josep dan Maryem, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari dan 19 Februari 2020.

<sup>94</sup> Safira Mahrusah, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

kuat ketika berbicara mengenai Qanun al-Ushrah versi 1984 sebelum amandemen. Kebijakan terkait poligami pada versi 1984 membuka kebolehan poligami tanpa ada mekanisme dan syarat-syarat. Dari perspektif jender, hal ini menunjukkan rendahnya sensitifitas jender dan kelalaian merespon terhadap ketimpangan keadaan di masyarakat. Sementara itu, versi hasil amandemen menunjukkan adanya perubahan besar. Ada upaya pembatasan dan pengaturan yang cukup signifikan dari hukum terkini dan hal ini jelas mendorong perlindungan perempuan (anak juga terdampak positif secara tidak langsung). Oleh karena itu, penulis berpandangan bahwa pengaturan poligami saat ini di Aljazair cukup responsif (menunjukkan adanya respons terhadap persoalan ini). Argumentasi ini semakin valid terutama mengingat bahwa ada banyak faktor yang menghambat kemajuan tersebut.

Harus diakui, masih ada banyak celah dan kekurangan terutama dengan telaah kritis dan melihat pada realita. Karenanya, meskipun responsif dalam artian ia telah menunjukkan upaya perbaikan, Qanun al-Ushrah di Aljazair tetap mengandung bias dan masih cenderung konservatif. Hal ini tidak lain karena para perumus kebijakan mengakomodasi aspirasi berbeda dari berbagai elemen yang ada. Model seperti ini, menurut penulis, adalah akomodatif.

Politik jelas merupakan salah satu faktor penting dalam dinamika perkembangan hukum di Aljazair. Politik yang sangat kompleks dan kuat pengaruhnya pada ranah hukum keluarga dan isu perempuan nampaknya memang masih menjadi salah satu faktor kenapa perubahan terkait isu yang bisa diakui

sensitif ini tidak bisa secara signifikan mendorong terobosan baru. Sebagai ilustrasi, Nadia menjelaskan sebagai berikut:<sup>95</sup>

“Walaupun ketentuan konservatif mengenai poligami dan perlunya wali ini telah banyak dikritik, tampaknya pemerintah enggan mengubahnya lebih lanjut karena tekanan dari kelompok Islamis konservatif dan konstituennya. Sejak pemilihan Presiden Bouteflika pada tahun 1999, pemerintah dan kelompok-kelompok Islam ini telah beroperasi di bawah perjanjian diam-diam di mana yang pihak pertama (pemerintah) menahan diri untuk tidak melakukan reformasi pada isu-isu sosial yang sensitif dan yang terakhir menahan kritik terhadap hal-hal lain”.

Uniknya, poligami sendiri dalam praktik di Aljazair tampaknya tidak terlalu tinggi. Nadia Marzouqi menyebutkan bahwa tingkat kejadian poligami di Aljazair hanya sekitar 3%.<sup>96</sup> Dan ketika ditanyakan pada berapa narasumber seperti Dr. Sumeyya Gettouch atau lainnya, maka jawabannya cenderung sama. Meskipun mereka tidak memberikan angka atau persentase, mereka menegaskan bahwa praktik tersebut cenderung lebih banyak terjadi di daerah pedesaan. Senada dengan itu, Yahya, ketua asosiasi notaris Aljazair, menegaskan bahwa di daerah perkotaan bisa jadi orang sudah terlalu sibuk dan banyak hal lainnya seperti ekonomi dan pertimbangan lain yang menjadikan angka poligami tidak terlalu tinggi. Ada beberapa suku yang bahkan, menurut ketua asosiasi notaris Aljazair tersebut, masih menganggap bahwa poligami itu lebih afdal atau lebih utama daripada monogami. Hal ini terutama karena mereka menganggap bahwa memiliki anak yang banyak itu diperintahkan oleh agama.<sup>97</sup> Akan tetapi secara umum, apalagi di daerah perkotaan, hal tersebut (poligami) sudah sangat jarang.

<sup>95</sup>Nadia Marzouki, *Algeria*, 10. Lihat juga Serida Lucrezia Catalano, “Shari’a reforms and power maintenance: the cases of family law reforms in Morocco and Algeria”, *The Journal of North African Studies*, Vol. 15, No. 4, (December, 2010), 535–555.

<sup>96</sup> Nadia Marzouki, *Algeria*, 9.

<sup>97</sup> Sumacyya Gettouch, dan Yahya, *Wawancara*, Aljazair, 21 Februari dan 22 Februari 2020.

Kesibukan dan berbagai kegiatan atau aktivitas yang padat pada warga perkotaan termasuk kebutuhan hidup yang cenderung tinggi, naiknya standar hidup masyarakat di era modern Aljazair, banyak yang ingin menyekolahkan anak-anaknya ke pendidikan terbaik termasuk ke Perancis dan beberapa faktor lain tampaknya turut mendorong kenyataan tersebut.<sup>98</sup>

Hadibie Mohammed dan Nabila juga berpendapat hampir sama. Nabila bahkan menegaskan bahwa ‘kebanyakan mereka takut untuk poligami, karena kalau istrinya tahu maka dia akan menuntut *tatfiq*’. Ditambahkan oleh Hadibie juga bahwa beberapa pernikahan poligami yang ia tahu cenderung penuh dengan konflik yang tidak hanya terjadi sebatas antara suami istri, tapi bahkan juga antara anak-anak dengan ayahnya. Diceritakan sebagai berikut: “biasanya ibunya mempengaruhi anaknya supaya benci dan memusuhi ayahnya, maka yang saya tahu orang-orang juga tidak terlalu tertarik kepada poligami. Terutama kalau yang resmi; mungkin betul di bawah 3% seperti anda bilang tadi, tapi kalau yang tidak resmi jelas ada, tapi ya juga tidak banyak, mungkin kurang dari 10 persen”.<sup>99</sup> Teori lain juga menunjukkan bahwa beberapa alasan lain seperti mahar yang tinggi, dan dalam hal ini juga biasanya disertai dengan persiapan-persiapan materi lainnya, juga berpengaruh dalam rendahnya tingkat kejadian poligami. Hal ini dijelaskan oleh Nabila Binti Josep dengan beberapa cerita menarik.

Meski demikian, ada juga temuan dari peneliti lain yang menunjukkan bahwa poligami tetap merupakan satu persoalan perempuan yang cukup besar di

---

<sup>98</sup> Ibid

<sup>99</sup> Hadibie Mohammed, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 18 Februari 2020.

Aljazair. Beberapa kritik seringkali menyatakan para perempuan akhirnya memberikan persetujuan suaminya berpoligami karena ia sudah sangat lanjut usia dan diancam diceraikan kalau dia tidak memberikan persetujuan. Persoalan lain yang memperumit persoalan ini adalah sikap masyarakat Aljazair yang masih memandang rendah perempuan yang sendiri atau *single*, baik itu belum menikah maupun janda. Dari sini seringkali muncul keterpaksaan dari beberapa perempuan masuk dalam perkawinan poligami hanya menyelamatkan diri dari stigma sosial. Isu kemandirian ekonomi perempuan juga masih dituding sebagai salah satu penyebab kenapa poligami juga masih banyak dipraktikkan di Aljazair (meskipun tetap diakui tidak sangat tinggi tingkat kejadiannya).<sup>100</sup> Jadi, meski mungkin poligami bukan merupakan sebuah norma atau keumuman yang diindikasikan dengan tingkat kejadian yang tinggi, beberapa persoalan terkait poligami masih nyata ada di Aljazair, terutama meminjam penjelasan dari beberapa narasumber, pada beberapa daerah di pedesaan.

Jadi, memang harus diakui bahwa hukum keluarga Aljazair masih belum progresif dalam menyikapi isu. Akan tetapi, penulis ingin menekankan bahwa sebenarnya sudah ada upaya dan kemajuan dalam tataran normatif hukum keluarga Aljazair. Kita bisa memahami dan menerima bahwa beberapa perubahan dalam pasal-pasal terkait poligami, mulai dari keharusan memohon izin ke pengadilan, dan persyaratan syarat dan kondisi yang harus dipenuhi sampai keharusan *ikhbar*, entah itu dimaknai sebagai memberitahu ataupun meminta persetujuan pada istri, jelas merupakan sebuah langkah maju terutama ketika kita

---

<sup>100</sup> Nadia Marzouki, *Algeria*, 9-10.

memahami konteks sosial dimana hukum itu berlaku. Aljazair memang merupakan negara Islam dengan masyarakat yang mayoritasnya mengidentifikasikan dirinya sebagai Arab (meskipun sebagian mereka juga mengidentifikasikan diri sebagai penduduk asli, Berber). Dan, sebagaimana tampak pada beberapa penelitian, tradisi mereka secara turun temurun juga cenderung patriarkial. Dari sisi sosiologis politis, perubahan terlalu radikal juga terdapat banyak tantangan.

Poin yang ingin penulis implikasikan adalah bahwa beberapa pembaruan yang ada dalam pengaturan poligami sebenarnya sudah merupakan terobosan yang patut diapresiasi. Pengaturan tentang poligami dalam pasal 8 versi amandemen 2005 tersebut bahkan sebenarnya cukup prospektif atau menjanjikan ketika benar-benar dimaksimalkan dalam ranah praksis. Hal ini terutama terkait dengan alasan yang harus ada ketika dijadikan dasar pengajuan izin poligami. Tentunya, penguatan aspek analisis dan penilaian dari hakim kepada kemampuan dan komitmen keadilan suami juga merupakan salah satu celah yang bisa ditingkatkan demi memperbaiki keadaan terkait poligami ini.

Hal lain yang juga sebenarnya bisa diperkuat adalah penertiban pengesahan pernikahan dari pasangan yang melakukan nikah tidak tercatat, atau biasa disebut sebagai nikah *fatihah*. Meskipun problematis dan dilematis (karena pada akhirnya juga merugikan perempuan juga), pengetatan mekanisme isbat justru dapat melahirkan harapan akan kepastian hukum dan jaminan perlindungan perkawinan sah. Lebih lanjut, harapannya adalah masyarakat semakin menyadari konsekuensi serius dari sebuah pelanggaran atau ketidakpatuhan terhadap aturan

yang sudah ditetapkan negara, dalam hal ini adalah aturan tentang poligami dalam hukum keluarga Aljazair. Pada akhirnya, perbaikan ke depan pun masih terbuka dan dimungkinkan terutama ketika ada dukungan dari para pemikir Islam atau para ulama dengan mengingat bahwa sebenarnya semangat yang dibawa oleh Islam adalah monogami.

## 2. Hak-Kewajiban pasca Cerai

Ada aspek dari hukum keluarga Aljazair yang harus diakui, telah mendorong perlindungan perempuan dan anak. Di antara aspek ini misalnya adalah penjaminan tempat tinggal bagi anak-anak dan sekaligus pemegang hak asuh mereka, yang biasanya secara otomatis diartikan oleh banyak pihak sebagai ibu. Memang hampir semua kasus dan putusan pengadilan memberikan hak asuh tersebut kepada ibu. Hal ini jelas merupakan kemajuan terutama jika dibandingkan dengan kondisi sebelum amandemen 2005. Apalagi kalau kemudian kita juga bandingkan dengan dampak negatif dari pengaturan undang-undang keluarga Aljazair 1984 yang memberikan hak tempat tinggal kepada ayah dan menjadikan banyak perempuan serta anak mereka terlantar atau terluntalunta di berbagai tempat baik di jalan ataupun tempat penampungan.

Pengaturan dalam versi 2005 juga tampak dibanggakan oleh beberapa narasumber, termasuk misalnya Dr. Bouizry. Hal ini tentu wajar karena memang jaminan perlindungan hak tinggal di rumah keluarga (biasa disebut sebagai *sakan 'aily*) bagi ibu pemegang hak asuh anak (*hadhinah*) jelas merupakan sebuah langkah positif dari perspektif perlindungan perempuan dan anak. Akan tetapi tetap saja, masih dari paparan hukum keluarga terkait hak-kewajiban pasca cerai,

tampak jelas bahwa masih ada persoalan cukup besar. Beberapa yang terbesar adalah persoalan nasib atau perlindungan para perempuan pasca cerai yang tidak memiliki anak atau telah habis masa hak asuh anaknya.

Sebelum itu, penulis ingin memulai paparan tentang dinamika dan realita isu ini dengan cerita terkait *khulu'* dan *'iwad*. Dari hasil wawancara sekaligus diskusi bersama beberapa narasumber dari kedutaan seperti Masrur Mujab, atase bidang informasi, Achri Jumanto, atase kebudayaan KBRI untuk Aljazair, Budi Dujunaedi, Taufik, dan Safira Machrusah, ada banyak cerita tentang perkawinan dan perceraian pasangan Indonesia dengan orang Aljazair. Cerita itu memberikan gambaran tentang bagaimana realita perkawinan dan perceraian pada sebagian (tentu ini kasuistik dan tidak bisa digeneralisir) dari pasangan perkawinan campur di Aljazair. Di antara beberapa temuan utama adalah bahwa perempuan yang menuntut cerai adalah sebuah aib besar yang harus ditutupi dan bahkan sayangnya harus dipersulit. Di antara cerita yang sampai ke kedutaan dan harus dibantu pengurusannya adalah seorang perempuan yang menegaskan bahwa “bagaimanapun caranya saya harus pulang dan saya ingin pulang”.

Kenyataannya, ia juga masih harus terhambat dengan fakta bahwa beberapa identitasnya seperti paspor dan lainnya di tahan oleh suaminya. Hasil dari mediasi kedutaan dengan suami dan keluarganya pada akhirnya berujung pada beberapa hasil; hasil yang positif adalah disetujuinya tuntutan cerai istri; sementara itu hasil yang negatif (paling tidak menurut perspektif kita) adalah dituntutnya istri oleh suaminya untuk mengembalikan semua harta pemberian

suami ketika akan menikah. Sebagai ilustrasi dijelaskan oleh Achri Jumanto sebagai berikut:<sup>101</sup>

Sulit sekali bagi kita saat itu berusaha mendamaikan kedua pasangan. Yang perempuan, yang dari Indonesia, sudah tidak tahan lagi hidup di sini dan menikah dengan suaminya. Alasan yang diajukan adalah bahwa ia sangat dikekang tidak hanya dilarang bekerja tapi juga dilarang keluar dan bahkan memiliki teman. Ia kemudian berhasil lari ke sini dengan alasan dan juga dengan strategi; minta pulang dan pisah dari suaminya. Akhirnya ketika kami berusaha menghubungi suaminya, dia mau datang dengan keluarganya. Akan tetapi tetap saja diskusi berjalan sangat sulit dan yang memalukan adalah ketika sudah disetujui perceraian dan diberikan paspor si istri, suaminya menuntut istrinya mengembalikan harta yang telah diberikan; nah ini saya kurang tahu mungkin itu mahar tapi yang jelas yang memalukan adalah termasuk perhiasan yang saat itu digunakan istri, gelang, kalung dan lainnya. Intinya istrinya pulang tidak membawa harta apa-apa.

Cerita tersebut merupakan salah satu contoh kasus yang tampaknya merupakan contoh kasus kurang baik, atau dengan kata lain, menunjukkan gambaran kelam dari realita hukum perkawinan dan perceraian di Aljazair. Akan tetapi, di sisi lain ada juga contoh kasus lain di mana masih menurut beberapa sumber di kedutaan Aljazair, perlindungan perempuan dan anak sebenarnya tampak positif. Di antara contoh kasus itu adalah pasangan istri Indonesia dan suami Aljazair, yang mana istrinya meski telah menuntut cerai, ternyata tetap tidak mau pulang ke Indonesia sebelum hak-haknya pasca cerai terpenuhi. Singkat kata, adalah keluarga suaminya yang kemudian menjamin bahwa mereka menyediakan rumah tinggal dan juga menjamin nafkah anak-anaknya. Jaminan ini diberikan karena sempat ada perdebatan tentang kemungkinan ketidakmampuan dan atau kelalaian mantan suami.

---

<sup>101</sup> Achri Jumanto, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020. Hal ini juga dikonfirmasi banyak narasumber lainnya.

Di sini, keluarga mantan suaminya menjamin bahwa mereka akan menyediakan segala hak-hak pasca cerai walaupun mantan suaminya tidak mampu atau lalai dalam memenuhi kewajiban-kewajibannya. Bahkan, keluarga dari pihak mantan suaminya tersebut kemudian juga menyediakan rumah tinggal bagi perempuan tersebut beserta anak-anaknya ketika ternyata sang mantan istri tidak langsung pulang ke Indonesia. Dijelaskan lagi oleh Achri Jumanto sebagai berikut:<sup>102</sup>

Meskipun ada cerita yang kurang baik seperti tadi, ada juga cerita, keluarga suaminya benar-benar menjamin keperluan anak-anak dari ibu tersebut, bahkan seperti yang anda sampaikan tadi sesuai dengan hukum, ibu dan anak-anak tersebut diberikan rumah tinggal. Ya intinya keluarganya bilang bahwa mereka yang akan menjamin dan membantu suaminya, calon mantan suami, dalam melaksanakan kewajiban-kewajibannya untuk tidak ada terlantarnya hal-hal apapun dari ibu tersebut dan anak-anaknya. Ini cukup mengesankan bagi kami juga bahwa sistem keluarga besar ternyata ya Sampai ada urusan perceraian dan hak-kewajiban pasca cerai seperti ini.

Dua cerita itu sebenarnya juga menawarkan tambahan data lain yaitu realita tentang tradisi pembagian peran dan juga kehidupan antara pasangan suami istri di dalam masyarakat Aljazair. Meskipun Aljazair jelas menunjukkan beberapa kemajuan dalam hal peran perempuan di ranah publik, masih banyak masyarakat yang membatasi dan mengekang ruang gerak perempuan, dalam hal ini khususnya adalah istri. Tradisi ini bahkan tampaknya berlaku sebagai sebuah kewajaran pada semua perempuan.

---

<sup>102</sup> Ibid.

Hal ini diceritakan oleh salah seorang narasumber, ibu Iftah, yang sempat mengalami keterkejutan lintas budaya ketika pertama kali tiba di Aljazair. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>103</sup>

Iya memang sepertinya di sini tidak bisa dipungkiri masih ada persoalan gender. Walaupun bisa dilihat bahwa ada cukup banyak perempuan bekerja, masyarakat sebenarnya secara umum masih membatasi. Contoh misalnya kalau kita keluar, perempuan, pada siang hari apalagi kalau sudah malam hari sendirian tanpa teman, maka akan langsung dihakimi. Dan saya tidak berlebihan di sini karena saya juga mengalami beberapa kali; jadi misalnya saya keluar hanya ke toko dekat sini (wisma) dan ada ibu-ibu dari sebuah keluarga yang sedang juga belanja langsung menuju ke saya dan berbicara yang intinya kenapa kamu sendirian mana suamimu atau kakakmu, perempuan tidak baik keluar sendirian.

Cerita menarik lainnya adalah kesulitan penulis untuk bisa melaksanakan salat di masjid (hal ini tentu masih membutuhkan penelitian lanjutan). Beberapa kali penulis terhalangi untuk dapat salat di masjid. Kejadian pertama bahkan terjadi pada siang hari di wilayah yang bisa dikatakan merupakan pusat wisata sejarah yang sangat terkenal di Aljazair, yaitu wilayah Kasbah. Area ini bahkan termasuk UNESCO *heritage* dan karenanya merupakan wilayah turisme yang di dalamnya juga ada pusat perdagangan atau salah satu pasar terbesar tradisional di Aljir.

Ketika penulis bersama dengan suami dan juga wakil dari kedutaan Indonesia untuk Aljazair, Pak Masrur Mujab, menemui waktu salat zuhur di Kasbah, kami kemudian menginginkan untuk dapat salat zuhur di masjid Kasbah yang biasa dikenal sebagai masjid Ketchaoua.<sup>104</sup> Masjid ini tampak sangat historis dan memang memiliki sejarah panjang dalam masyarakat Aljazair.

<sup>103</sup> Iftah, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020.

<sup>104</sup> World Heritage Site, *Kasbah of Algiers*, dalam <https://www.worldheritagesite.org/list/Kasbah+of+Algiers>.

Sayangnya ketika kami naik ke atas, penulis ditolak oleh beberapa orang laki-laki yang langsung mengatakan “*mamnu*” atau secara literer bisa diartikan sebagai tidak boleh atau dilarang. Kejadian ini dialami oleh penulis lebih dari satu kali. Pada salat subuh hari berikutnya ketika penulis ingin berjamaah di masjid dekat Wisma kedutaan besar Republik Indonesia untuk Aljazair, ternyata kejadian yang sama terulang yaitu tidak bolehnya perempuan untuk salat di masjid.

Ketika kemudian ada kesempatan untuk menanyakan hal ini ke beberapa narasumber seperti Hadibie Mohammed dan Nabila, maka jawabannya cukup menarik. Mereka, dengan santai dan tanpa rasa bingung atau menyesal, mengakui pengaturan tersebut. Tampaknya, bagi mereka tersebut bukan sebuah persoalan besar: “Oh ya, perempuan tidak ada (tempat) salat di masjid” dan ucapan “oh tentu, memang dilarang, atau lebih tepatnya tidak ada tempat”.<sup>105</sup> Meski demikian, Nabila juga mengakui bahwa ada persoalan terutama jika ditinjau dari perspektif jender. Hadibie kemudian menjelaskan alasannya sebagai berikut: “Di sini memang para perempuan banyak yang bekerja tapi mereka ya salatnya di rumah”<sup>106</sup>

Penulis kemudian menanyakan bagaimana dengan aktivitas para perempuan tersebut ketika harus di luar dan menemui waktu salat, maka jawabannya adalah senada yaitu bahwa mereka pergi keluar secukupnya dan kemudian kembali ketika waktunya salat. Hadibie kemudian juga menegaskan kepada penulis bahwa alasan keamanan tetap merupakan salah satu faktor di

<sup>105</sup> Hadibie Mohammed dan Nabila bint Josep, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 18 Februari dan 15 Februari 2020.

<sup>106</sup> Ibid.

balik tidak biasanya perempuan salat di masjid. Ia bahkan juga menanyakan kepada penulis apakah penulis di Indonesia dan juga para perempuan lain biasa keluar pada malam hari. Ketika dijawab oleh penulis bahwa penulis tidak jarang keluar pada malam hari ketika memang ada keperluan, maka kemudian mereka menekankan bahwa di Aljazair hal tersebut sangat jarang terjadi. “Mungkin di situ bedanya kalau di sini tidak ada perempuan keluar malam hari kecuali ditemani keluarganya, ini juga persoalan keamanan”<sup>107</sup>

Masrur Mujab yang menemani juga kemudian mencoba memberikan pengertian kepada penulis bahwa tradisi dan adat Arab yang cenderung membatasi; meski tentu terma ini kurang disukai mereka karena menurut persepsi mereka aksi tersebut adalah upaya melindungi. Pembatasan ruang gerak perempuan tetap saja kental di berbagai negara termasuk Aljazair. Mereka masih beranggapan bahwa sangatlah tidak aman dan tidak pantas juga bagi perempuan untuk keluar rumah terutama pada malam hari tanpa ditemani seseorang dari keluarganya.

Beruntungnya, sebelum kembali ke Indonesia, penulis masih menemukan juga pengecualian dalam dalam hal kesempatan bagi perempuan untuk salat di masjid. Setelah melakukan tur sejarah peninggalan kerajaan Romawi di daerah yang disebut sebagai Tipaza, penulis mencoba masuk ke masjid yang cukup besar di tengah alun-alun. Ternyata, sungguh melegakan, ada bagian khusus untuk perempuan meskipun kecil.

---

<sup>107</sup> Ibid.

Yang ingin penulis garis bawahi adalah masih adanya pembatasan ruang gerak perempuan yang pada akhirnya tentu akan berdampak pada kesempatan mereka mengaktualisasikan diri termasuk di sini adalah menggunakan hak untuk mengembangkan kemandirian dan kemampuan ekonomi. Sikap dan tradisi ini memang bisa jadi kembali pada lebih tepatnya dijustifikasi sebagai tradisi ‘melindungi’ yang dibanggakan oleh beberapa narasumber seperti Hadibie sebagai kelebihan masyarakat Arab. Hal ini juga banyak berkaitan dengan sejarah *harub* (tradisi perang) yang tidak pernah berhenti di dalam sejarah Aljazair. Tetap saja, tradisi seperti ini tidak hanya berakibat pada pembatasan ruang gerak dan aktualisasi diri dan potensi perempuan, tapi juga berdampak pada rendahnya kemandirian perempuan baik itu kemandirian ekonomi maupun agensi secara keseluruhan. Sebuah artikel juga menunjukkan bahwa tingkat keterlibatan para perempuan di dunia kerja masih sangat rendah.<sup>108</sup> Keadaan ini juga diperparah dengan isu jender lainnya yaitu kesenjangan upah terhadap perempuan.

Jadi, terlepas dari ada banyak kemajuan, masih ada banyak pekerjaan rumah bagi para pihak pemerhati dan pihak terkait dalam upaya perbaikan kondisi perempuan dan anak di Aljazair. Selain tentunya melihat apa yang bisa dilakukan dalam ranah budaya, dunia kerja, dan beberapa ranah lainnya,

---

<sup>108</sup> Willy Jansen, “The economy of religious merit: Women and *Ajr* in Algeria”. *The Journal of North African Studies*, Vol. 9, No. 4 (Winter, 2004), 1-17 ISSN 1362-9387 print/1743-9345 online, DOI: 10.1080/1362938042000326263 © 2004 Taylor & Francis Ltd. Lihat juga Nadia Marzouki, *Algeria*, This Report is a Chapter in *Women’s Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*, ed. Sanja Kelly and Julia Breslin (New York, NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010), available in paperback, as a CD-ROM, and online at <http://www.freedomhouse.org>, dan ILO, *Algeria: The pride of working women*, [https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/features/WCMS\\_234011/lang--en/index.htm](https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/features/WCMS_234011/lang--en/index.htm) diakses pada 30 Juni 2020.

penguatan perlindungan perempuan dan anak di dalam hukum keluarga itu sendiri juga masih diperlukan.

Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana sebenarnya hukum keluarga Aljazair di mata para pakar Aljazair. Ternyata, cara pandang pakar dan narasumber relevan dari Aljazair cenderung beragam terhadap hukum keluarganya; khususnya dalam kaitannya dengan pertanyaan apakah qanun tersebut telah mendorong perlindungan perempuan dan anak atau sebaliknya. Sebagian berpendapat bahwa hukum keluarganya sudah sangat melindungi perempuan dan anak; di antara mereka adalah Dr. Bouizry, Hadibie Mohammed, dan Fatchia. Sementara itu, ada juga sebagian yang lain berpendapat bahwa, meskipun ada upaya perlindungan, masih ada banyak pekerjaan rumah dan persoalan-persoalan besar yang harus diselesaikan; Dr. Nabila bint Josep dan Dr. Chayia Jafari adalah dari golongan ini.

Ada juga yang berpendapat bahwa hukum keluarga Aljazair sudah cukup baik dalam kaitan dengan perlindungan anak; akan tetapi di sisi lain hukum keluarga Aljazair masih sangat kurang terhadap perlindungan perempuan; Maryem merupakan salah satu contoh. Maryem, dengan berapi-api, menjelaskan sebagai berikut:<sup>109</sup>

Jelas sangat kurang, menurut saya masih belum melindungi perempuan, okelah kalau untuk anak-anak, sudah cukup kuat perlindungannya. Tetapi tadi saya sudah katakan, untuk perempuan masih sangat kurang. Salah satu contoh ya bagaimana dengan nasib para perempuan yang bercerai dan banyak isu lainnya yang saya rasa masih jauh dari ideal dalam melindungi perempuan.

---

<sup>109</sup> Maryem, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 19 Februari 2020.

Lebih lanjut, ia juga menceritakan beberapa kasus dari pengalamannya secara singkat dalam kaitan dengan isu harta bersama:<sup>110</sup>

Terpisah, *'lahuma dzimmah māliyah mustaqillah 'an akhor*, bagi istri adalah hartanya dan bagi suami juga adalah hartanya, memang sudah ada kemajuan di banding dulu karena ada hak istri terhadap harta dan dilindungi oleh hukum. Tapi ya itu, tidak ada itu kejelasan dan penghargaan terhadap harta yang mungkin tercampur. Seringkali akhirnya setelah perkawinan meski sudah lama perempuan membawa sangat sedikit atau bahkan tidak membawa apa-apa. Konyolnya adalah kadang ada perempuan yang sebenarnya membeli beberapa barang dengan uangnya tapi kemudian tidak bisa membuktikan kepemilikannya dan akhirnya kehilangan hal tersebut ketika sudah cerai”

Hal senada juga diceritakan oleh Dr. Syay'ah al-Ja'fary. Ia sebenarnya merupakan salah satu dari kelompok yang berpendapat bahwa hukum keluarga Aljazair sudah menawarkan beberapa aspek positif dalam hal perlindungan perempuan dan anak. akan tetapi ia juga mengakui masih ada banyak persoalan nyata yang perlu segera diselesaikan. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>111</sup>

Begitulah sulitnya, sebenarnya kita sudah menikmati beberapa hal positif dalam keluarga kita, usia minimal menikah misalnya sudah dinaikkan menjadi 19, bahkan usia ini sama untuk laki-laki dan perempuan. Mungkin anda juga sudah tahu, dulu ada perkawinan perempuan tidak harus hadir hanya awalnya saja dan itu sudah sah, sering akhirnya anak-anak perempuan terjebak dalam pernikahan paksa, apalagi wali dulu juga sangat tinggi kedudukannya dan berpengaruh dalam penentuan calon pasangan. Jadi, sudah cukup maju lah, tapi ya masih banyak persoalan lain. Misal setelah bercerai, seperti rumah ini, bisa saja perempuan yang beli, karpetnya atau lemari atau sofa, tapi ya, kalau tidak ada perjanjian maka bisa saja itu diklaim oleh suami ketika cerai karena untuk bisa dibagi jadi harta istri setelah cerai itu harus ada bukti atau perjanjian. Seringkali akhirnya karena tidak ada perjanjian itu, beberapa perempuan, saya tahu cukup banyak kasus, yang harus merelakan misalnya beberapa perabot rumah atau bahkan mobil karena dia tidak melakukan perjanjian.

---

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Syay'ah Ja'fary, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020.

Ia kemudian meneruskan bahwa keadaan tersebut adalah dalam. Scenario kedua suami istri bekerja. Persoalan lainnya yang justru krusial yaitu nasib perempuan ketika ia tidak bekerja. Ia menceritakan sebagai berikut:<sup>112</sup> “Padahal itu perempuan bekerja dan membeli banyak barang dalam rumahnya tapi masih bisa berakhir seperti itu. Apalagi kalau kemudian istrinya tidak bekerja dan tidak bisa membeli aset apapun dan tidak memiliki harta sendiri, bisa-bisa bercerai tidak punya harta sama sekali. Lalu bagaimana nasibnya?”<sup>113</sup>

Dalam hal harta bersama, pengaturan hukum keluarga Aljazair memang kompleks. Di satu sisi, konsepsi dan pengaturan harta bersama tidak diakui. Dalam penjelasan tentang harta perkawinan di *Qanun al-Ushrah* disebutkan bahwa masing-masing memiliki harta terpisah dan masing-masing memiliki hak atas harta tersebut. Meski demikian, sudah ada juga langkah lebih maju dengan adanya penegasan dalam undang-undang keluarga tersebut bahwa suami istri bisa bersepakat tentang pengaturan harta yang dibeli selama masa perkawinan.

Hukum keluarga Aljazair juga menegaskan bahwa harta yang dipertentangkan atau tidak disepakati pembagiannya ketika terjadi perceraian akan dibagi oleh pengadilan dengan mendasarkan kepada sumpah masing masing. Sumpah tersebut berlaku atas barang-barang atau aset yang memang berdasarkan kebiasaan merupakan miliknya (istri atau suami). Jadi, barang yang biasa digunakan perempuan akan menjadi milik mantan istri begitu juga sebaliknya, barang yang secara umum biasa digunakan oleh laki-laki akan menjadi harta mantan suami. Sayangnya, pengaturan ini tidak dilengkapi atau dipertegas

---

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Ibid.

penjelasan yang menentukan definisi barang atau aset mana yang termasuk properti laki-laki atau yang mana yang bisa dikatakan sebagai barang perempuan atau aset isteri.

Yang penting digarisbawahi adalah kompleksitas dan dinamika persoalan terkait isu ini. Kompleksitas ini adalah pada ranah normatif berikut pemaknaannya, sementara dinamika lebih pada persoalan dalam ranah praksis atau realita. Ketidakjelasan spesifikasi harta yang menjadi harta khas laki-laki atau suami dan sebaliknya juga harta yang khas perempuan atau istri jelas merupakan celah besar yang dalam faktanya sayangnya sering merugikan perempuan.

Ditinjau dari perspektif ekonomi, barang-barang khas perempuan cenderung bernilai lebih rendah daripada barang-barang yang diasumsikan atau dipersepsikan sebagai barang-barang khas laki-laki. Di antara barang khas perempuan yang mungkin paling bisa dianggap bernilai materiil adalah perhiasan, yang tetap agak timpang jika bandingannya adalah kendaraan seperti mobil dan lainnya yang biasanya dianggap sebagai barang suami. Persoalan lainnya adalah pada ranah praksis. Ada banyak kasus di mana para hakim seringkali cenderung diskriminatif dalam penetapan hak harta bersama ini. Dalam praktiknya, para laki-laki tidak harus membuktikan kepemilikan dan hak mereka atas aset tersebut sementara para perempuan diharuskan atau diminta untuk membuktikannya. Membuktikan di sini salah satunya adalah dengan cara

menunjukkan bukti bahwa memang mereka yang membeli ‘barang perempuan’ tersebut.<sup>114</sup>

Hal senada juga disampaikan oleh beberapa narasumber di antaranya adalah Nabila binti Josep. Ketika penulis menanyakan bahwa apakah barang atau harga rumah tangga akan lebih mudah dibagi jika jelas aset atau barang khas istri dan barang khas laki-laki/suami. Nabila kemudian memberikan jawaban sebagai berikut:<sup>115</sup> “oh tidak bisa seperti itu, harus ada perjanjian dan perjanjiannya juga harus resmi di depan notaris atau ditanda tangani notaris. Kalau tidak maka akan menjadi persoalan. Perempuan harus menunjukkan bukti misalnya bon pembelian dari barang yang ia klaim”.

Hal senada juga disebutkan oleh beberapa narasumber lain seperti Maryem dan Hadibie. Yang menjadikan persoalan ini semakin rumit adalah fakta bahwa secara tradisi, tindakan-tindakan menyimpan bukti pembelian dan atau misalnya kemudian mengatasnamakan barang sebagai milik dirinya (perempuan) dalam sertifikat adalah sangat tabu. Nabila menjelaskan sebagai berikut:<sup>116</sup>

Yang menjadi *mushkil* adalah bahwa perempuan tidak bisa misalnya bahkan dengan uangnya sendiri membeli rumah atau mobil atau barang yang besar, misalnya permadani kemudian dia mengatasnamakan di sertifikat atau bukti pembelian bahwa barang tersebut adalah miliknya atau dibayar olehnya saja. Tidak bisa karena hal ini akan dianggap bahwa dia minta cerai atau pisah atau menghina suaminya. Maka ini menjadi permasalahan besar terutama karena pembuktian ketika jadi perpisahan untuk pembagian barang itu diharuskan ada.

<sup>114</sup> Nabila binti Josep dan Syay’ah Ja’fary, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari dan 23 Februari 2020.

<sup>115</sup> Nabila binti Josep, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

<sup>116</sup> Ibid.

Dalam isu pembagian harta bersama ini juga disyaratkan adanya keharusan kesepakatan di awal perkawinan untuk menyepakati barang-barang dan atau mekanisme pembagian harta ketika terjadi perpisahan atau putusnya perkawinan. Dan, meskipun secara normatif saat ini telah dijamin dan diatur oleh undang-undang keluarga Aljazair, secara praksis hari ini masih jauh dari kenyataan. Beberapa narasumber termasuk misalnya Dr. Syay'ah Jafary menjelaskan sebagai berikut:<sup>117</sup>

Ya saya tadi sudah bilang bahwa sebenarnya kita sudah menikmati beberapa kemajuan dalam hukum kita tapi yang jadi persoalan adalah seringkali kesadaran para perempuan itu sendiri atau masyarakat secara umum saya jarang tahu atau bahkan lebih tepatnya saya tahu banyak sekali para perempuan yang tidak tahu adanya hak untuk melaksanakan kesepakatan atau perjanjian perkawinan terkait harta dan meskipun kita sudah berusaha melakukan sosialisasi pada akhirnya tetap saja tidak efektif karena syarat tradisi hal tersebut sangat tabu. Banyak perempuan keluarganya juga yang malu untuk misalnya mendiskusikan tentang perjanjian perkawinan di awal.

Isu lain yang juga sangat krusial adalah isu tempat tinggal atau biasa disebut sebagai *maskan*. Tempat tinggal anak dan perempuan pasca cerai merupakan salah satu area yang mana perubahannya sangat diperlukan karena sifatnya adalah kebutuhan primer. Salah satu reformasi terbesar dari undang-undang keluarga 1984 pada tahun 2005 yang sangat disyukuri oleh banyak pihak adalah penjaminan hak tempat tinggal bagi para mantan istri (dari legal wording hal ini sebenarnya hak bagi pemegang hak asuh anak). Hak tinggal ini berlangsung sampai selesai masa hadanah atau hak asuh anak. Sebagai contoh

---

<sup>117</sup> Syay'ah Ja'fary, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020.

Dr. Bouizry dari Majelis Tinggi Islam Aljazair menceritakan dengan nada bangga sebagai berikut:<sup>118</sup>

Jadi rumah tersebut akan menjadi hak para perempuan dan anak-anaknya sampai hak asuh tersebut selesai. Dan kalau diperpanjang misalnya anak laki-laki sampai 16 tahun atau misalnya anak perempuan sampai menikah, ya rumah itu tetap menjadi hak bagi para perempuan dan anak-anaknya. Kalau misalnya pun tidak ada rumah tersebut karena satu dan dua alasan, maka laki-laki berkewajiban menyediakan rumah dengan cara misalnya mencarikan rumah tinggal atau memberikan uang sewa bagi para ibu dan anak-anak tersebut untuk menyewa rumah tinggal yang layak. Ini jelas merupakan sebuah sikap yang berusaha melindungi para perempuan dan anak-anak dalam hukum keluarga Aljazair.

Kebijakan tentang rumah tinggal pasca cerai pada *Qanun al Usrah* versi 1984 jelas buta jender. Tidak ada jaminan perlindungan bagi perempuan. Hal ini tidak hanya sarat diskriminasi, tapi juga mengakibatkan penderitaan dan penelantaran banyak perempuan dan anak-anak pasca perceraian.

Beruntungnya, aktivisme para pegiat isu perempuan anak berhasil mendorong amandemen yang cukup signifikan sehingga pasal yang terbaru menjamin hak tempat tinggal bagi mantan istri pasca perceraian. Harus diakui masih ada celah kekurangan dalam pengaturan baru ini karena yang dijamin adalah hadinah atau perempuan pemegang Hak asuh anak. Lepas dari kekurangan yang sangat fatal ini, kemajuan yang telah dicapai tentu patut diapresiasi. Penulis sendiri melihat bahwa perubahan ini sangat dibutuhkan dan bahkan bersifat lebih primer daripada isu lain. Tempat tinggal jelas merupakan kebutuhan primer. Kalau dalam analisis *gender needs*, tempat tinggal merupakan *practical gender needs*. Hal ini berarti bahwa kebutuhan ini bersifat primer dan benar-benar dibutuhkan segera karena menyangkut kehidupan sehari-hari yang tanpanya

<sup>118</sup> Bouizry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020.

kehidupan tidak bisa berjalan. Sejenis dengan tempat tinggal adalah misalnya pangan yang mana manusia tidak bisa bertahan hidup tanpanya.

Sebelum amandemen pada tahun 2005, yang terjadi adalah seringkali para laki-laki yang ‘merasa’ memiliki hak atas tempat tinggal tersebut (biasanya adalah karena mereka yang bekerja) sering mengusir para mantan istri mereka (dan pada banyak kasus juga bahkan anak-anak mereka) ke jalan tanpa ada jaminan tempat tinggal. Dan, sebelumnya sikap ini juga mendapatkan justifikasi dari perundangan keluarga yang juga memberikan hak atas tempat tinggal perkawinan otomatis sebagai milik atau kepada suami ketika terjadi perceraian.

Kebijakan hasil amandemen versi 2005 menunjukkan perbaikan yang cukup signifikan meski tentu masih belum sempurna. Jaminan hak tinggal bagi mantan istri jelas merupakan sebuah upaya perlindungan perempuan yang cukup tegas. Kebijakan ini, terlebih mengingat pengaturan sebelum terjadinya perubahan, bisa dikategorikan sebagai kebijakan sensitif jender atau responsif jender.

Meski demikian, masih ada indikator kurangnya perlindungan perempuan dalam aspek hak tempat tinggal ini. Rencana redaksional, *Qanun al-Ushrah* di Aljazair menyatakan bahwa hak atas rumah tinggal itu adalah untuk *hadhinah* (ibu pemegang hak asuh anak). Jadi, hak tempat tinggal tersebut sebenarnya lebih dalam kerangka pelaksanaan hak asuh anak. Dengan kata lain, tempat tinggal itu bukan untuk mantan istri melainkan untuk anak-anak dan siapapun pemegang hak asuh mereka. Memang harus diakui bahwa asumsi umum orang-orang memprediksi bahwa pemegang hak asuh anak ini adalah ibu

atau mantan isteri. Asumsi ini tidak salah dalam ranah praksis karena dalam kenyataannya kebanyakan hadanah diberikan pada para mantan istri atau ibu anak-anak. Akan tetapi, tetap saja akan ada celah atau biasa dikenal dengan *loophole*.

Yang lebih mendasar lagi adalah pertanyaan selanjutnya; bagaimana jika mereka tidak memiliki anak? Bagaimana juga jika mereka memiliki anak tapi tidak mendapatkan hak asuh anak? Bagaimana juga jika mereka memiliki anak tapi kemudian telah habis masa pengasuhan tersebut? Berbagai pertanyaan ini saja sudah mengindikasikan adanya lubang besar dalam kaitan dengan perenungan perempuan. Selain persoalan dari sisi normatif ternyata masih ada, persoalan dan tantangan juga datang dari kompleksitas dan dinamika dalam realita. Kenyataannya, banyak persoalan yang menunjukkan bahwa realita ternyata juga tidak seideal yang diharapkan dari semangat perubahan yang diusung oleh amandemen 2005.

Salah satu akar persoalan itu adalah dari perubahan yang diadakan atas pasal penyediaan tempat tinggal itu. Karena banyaknya persoalan konflik antara suami-isteri yang bercerai dan dikarenakan krisis rumah tangga yang semakin memburuk, pemerintah memodifikasi dari aturan tersebut. Laki-laki (suami) boleh tidak menyediakan tempat tinggal jika mampu menyediakan ganti uang sewa bagi mantan istri dan anak-anak. Banyak hakim yang akhirnya membolehkan laki-laki yang bercerai untuk tetap mempertahankan rumah mereka dengan catatan mereka menawarkan dana kompensasi yang setara untuk

mantan istri dan anak-anak mereka. Hal ini juga sudah dimuat secara tegas dalam pasal terkait.

Meski tampaknya hal ini secara permukaan tidak problematis, pada kenyataannya seringkali ternyata para perempuan dan anak menjadi korban. Pada kalangan para laki-laki yang penghasilannya rendah, kompensasi yang mereka berikan terlalu rendah untuk para mantan istri dan anak-anaknya bisa mendapatkan tempat tinggal.<sup>119</sup> Hal senada juga diakui oleh beberapa narasumber adalah fakta bahwa meskipun telah diatur oleh hukum, memperbaiki persoalan hak tempat tinggal bagi perempuan dengan hak asuh anak pasca cerai juga ternyata tidak semudah membalik telapak tangan. Diceritakan oleh Nabila binti Josep sebagai berikut.<sup>120</sup>

Ya memang diatur dan dijamin oleh hukum, persoalan tempat tinggal bagi ibu dengan hak asuh anak. Dan ini sebenarnya juga sudah ada kemajuan besar; sebelumnya tidak seperti ini. Tapi tetap saja kenyataannya ada saja laki-laki (oknum) yang lari dari kewajiban ini. Kadang mereka beralasan bahwa mereka tidak punya rumah lain atau tempat lain untuk bisa pindah. Lah kalau dia (mantan suami) tinggal di rumah itu maka biasanya perempuan akan enggan. Atau kalau kadang laki-laki kemudian menjanjikan uang sewa rumah, seringkali hanya formalitas dan uang tersebut tidak cukup untuk menyewa rumah terutama di daerah perkotaan misalnya. Kadang mereka kemudian berpendapat kenapa misalnya ibunya anak-anak tersebut tidak pindah saja ke daerah pedesaan yang lebih terjangkau standar hidupnya dan sewa rumahnya. Mereka lupa, atau tidak mau tahu, bahwa pindah seperti itu pasti ada akibatnya pada kehidupan anak. Kita tahu bahwa persoalan tempat tinggal seringkali terkait dengan misalnya pemilihan sekolah, kedekatan dengan kerabat dan lain sebagainya. Ini (kita) belum bicara tentang hak perempuan juga yang apakah harus terpaksa pindah karena ayah anak-anaknya lalai menyediakan tempat tinggal atau tidak mau keluar dari rumah tinggal perkawinan (*sakan 'āily*).

<sup>119</sup> Syay'ah Ja'fary, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020. Lihat persoalan perumahan dan perempuan pasca cerai di Nadia Marzouki, *Algeria*, 24.

<sup>120</sup> Nabila binti Josep, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

Hasil wawancara ini sebenarnya mengkonfirmasi beberapa temuan dari penelitian sebelumnya. Di antara temuan tersebut dipaparkan sebagai berikut:<sup>121</sup>

Menurut laporan tentang negara Aljazair, dalam kasus perceraian, hukum keluarga Aljazair memperkenalkan istri untuk tetap tinggal di rumah keluarga sampai anak-anak mereka mencapai usia 18 tahun (US 8 Apr. 2011, 29). Laporan tersebut juga menambahkan bahwa “dalam praktiknya, banyak perempuan yang tertinggal di rumah keluarga jika mereka memiliki hak asuh anak. Akan tetapi, menurut laporan dari beberapa organisasi seperti FIDH, LADDH dan CFDA, penelitian menunjukkan bahwa hal ini tidak menjamin istri dapat tinggal di rumah tersebut sendiri karena undang-undang juga membuka ruang penerjemahan atau interpretasi ‘suami, yang tidak mendapatkan hak asuh anak, dapat terus tinggal bersama istri dan anak-anaknya di rumah tinggal” (FIDH et al. 17 June 2010, 29). Menurut direktur CIDDEF and the Chairperson of SOS Women in Distress, para perempuan biasanya akhirnya kembali ke rumah orang tuanya (CIDDEF 29 May 2011; SOS Women in Distress 26 May 2011). Sayangnya laporan juga menunjukkan bahwa para perempuan tersebut (yang tinggal di rumah orang tuanya) mendapatkan pasangan baru jika ayahnya meninggal dan rumah dikuasai saudara laki-lakinya. Bisa jadi ia harus tergantung kepada belas kasih saudaranya atau malah juga terusir lagi dari rumahnya.

Persoalan lain yang juga sudah disebutkan adalah tidak adanya jaminan tempat tinggal apalagi dukungan nafkah bagi perempuan pasca cerai tanpa hak asuh anak. Hampir semua narasumber mengakui bahwa ini adalah sebuah persoalan besar dan menjadi pekerjaan rumah bagi ‘*ta’dilat*’ atau upaya amandemen berikutnya.

Syay’ah Ja’fary, bersama kelompok-kelompok perempuan, sedang mengupayakan adanya amandemen atau perubahan terbaru lagi atas hukum keluarga. Ia menyatakan sebagai berikut:<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, Algeria: Situation of single or divorced women living alone, particularly in Algiers; whether they can find work and housing; support services available to them, 4 July 2011, DZA103761.FE, available at: <https://www.refworld.org/docid/50aa21612.html> [accessed 8 February 2020] <https://www.refworld.org/topic,50ffbce582,50ffbce591,50aa21612,0,,QUERYRESPONSE,DZA.html>, diakses pada Januari 2020.

Iya, seperti yang sudah saya sampaikan sebelumnya, ada beberapa hal yang harus diakui positif dari hukum keluarga aljazair. Kita menikmati beberapa hal positif dari undang-undang kita terutama yang terbaru; akan tetapi tidak bisa dipungkiri juga masih ada banyak persoalan yang menuntut penyelesaian dan salah satunya yang terbesar adalah perempuan pasca cerai tanpa anak sekarang kami sedang mengusahakan supaya ada juga perubahan-perubahan atau amandemen yang terbaru dan salah satu dari prioritasnya adalah aspek ini. Hal ini memang merupakan sebuah persoalan besar bagi kami sampai saat ini. Banyak perempuan-perempuan yang kesulitan mendapatkan tempat tinggal setelah mereka bercerai. Dan Lembaga penampungan yang disediakan pemerintah juga tidak memadai. Jadi ini benar benar musykilah kami sedang berusaha untuk dapat mendorong perubahan pada ta'dilat berikutnya.

Beberapa narasumber lain seperti Nabila dan juga Maryem juga mengakui persoalan ini sebagai sebuah '*mushkilah*' yang menjadikan nasib para perempuan tersebut terlunta atau tidak jelas. Maryem misalnya menjelaskan sebagai berikut: "menurut saya hukum keluarga Aljazair masih jauh dari melindungi perempuan, buktinya yaitu bagaimana nasib para perempuan setelah bercerai kalau mereka tidak punya anak?"<sup>123</sup>

Menariknya, Fatchia, seorang dosen yang juga menjabat sebagai kepala perpustakaan, ternyata menunjukkan cara pandang yang berbeda. Ia menyampaikan pendapatnya sebagai berikut: "iya memang (tidak ada jaminan tempat tinggal atau dukungan nafkah) tapi kan di al-Qur'an atau di dalam syariah juga tidak ada penjelasan seperti itu. Sebenarnya ada nafkah '*iddah*'".<sup>124</sup> Ketika ditanya bagaimana nasib para perempuan tersebut setelah selesai masa tungguanya,

---

<sup>122</sup> Syay'ah Ja'fary, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020.

<sup>123</sup> Maryem, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 19 Februari 2020.

<sup>124</sup> Fatchia, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 20 Februari 2020.

Fatchia mengakui bahwa memang tidak ada penjelasan secara tegas dalam undang-undang keluarga. Akan tetapi, berbeda dengan Maryem, Fatchia tampak tidak terlalu mengkritisi keadaan ini. Tampaknya, lebih tepat dinyatakan bahwa ia sudah meyakini kewajaran pengaturan; utamanya karena memang sudah selaras dengan aturan dalam Islam. Sebagaimana dipaparkan di atas, ia beralasan bahwa apa yang diatur dalam hukum warga Aljazair sudah sama dengan syariah (istilah yang digunakan adalah *mithla al-shariah*). Beruntung bagi penulis bahwa Fatchia seseorang yang cukup terbuka dan bisa diajak berdiskusi, meskipun jelas tampak bias dalam cara pandang pada hukum keluarga negaranya, ia kemudian tidak menolak dan menghakimi pertanyaan kritis dan argumentasi penulis yang menyatakan sebagai berikut:<sup>125</sup>

Iya saya tahu bahwa dalam fikih mereka diatur dapat selalu kembali kepada keluarganya, ayahnya, saudaranya dan lain sebagainya, tapi kan kita tahu realitanya saat ini tidak seperti itu, di Indonesia sendiri ada berapa kasus di mana perempuannya pada akhirnya harus mencari kerja, beruntung kalau bisa mendapatkan pekerjaan yang baik, karena tidak hanya ia tidak bisa kembali bergantung secara ekonomi pada ayahnya, yang terjadi malah ayahnya justru sudah tua sehingga juga bergantung padanya”.

Fatchia menanggapi sebagai berikut:<sup>126</sup>

Saya mengakui hal itu dan memang merupakan sebuah kesulitan (istilah yang digunakan adalah *masyaqqoh*) ketika perempuan tersebut tidak memiliki ilmu sehingga tidak bisa bekerja dengan baik. Yang saya sendiri tahu, mereka sebagian ya bekerja jadi sewa rumah atau ada juga yang kembali kepada ayahnya atau saudara laki-lakinya yang kebetulan kaya. Ini yang tidak punya anak ya, karena *hadhinah* kan jelas mendapat hak *maskan*.

---

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Ibid.

Fatchia tapi kemudian juga mengakui bahwa kasus yang diceritakan penulis, perempuan bisa jadi mengalami kesulitan ekonomi, termasuk di dalamnya isu tempat tinggal juga sering terjadi di Aljazair. Karenanya Aljazair menyediakan *funduq* atau panti. Hal ini juga yang ditegaskan oleh Hadibie Mohammed sebagai sistem atau cara Aljazair melindungi para perempuan tersebut. Bedanya, kalau Hadibie menganggap bahwa sistem perlindungan akhir yang disediakan negara ini sudah ideal, Fatchia juga mau mengakui bahwa panti tersebut juga tentu memiliki keterbatasan dan karenanya ini merupakan persoalan (*mushkilah*). Fatchia kemudian berargumen pentingnya pendidikan dan bahwa perempuan sebaiknya selalu mengutamakan pendidikan karena hal itu juga demi kebaikan dirinya di masa yang akan datang. Dengan kata lain, solusi yang ditawarkan Fatchia adalah peningkatan kemandirian perempuan melalui pendidikan.

Pendidikan ini juga disebutkan oleh Syay'ah Ja'fary sebagai sebuah keharusan ketika kita hendak menyelesaikan persoalan terkait dengan perempuan dan anak. Sebagai ilustrasi, ia segera menceritakan bahwa beberapa tahun terakhir ia sedang fokus menyelesaikan atau lebih tepatnya mendorong penguatan kesehatan reproduksi dengan berbagai cara, mulai sosialisasi, menyebarkan pamflet atau buku saku, dan juga berbagai *talk show* di media.

Hal ini menjadi semakin relevan karena Syay'ah Ja'fary sebelumnya juga adalah seorang jurnalis yang banyak bergerak di dunia radio dan bahkan televisi. Ia juga menunjukkan kepada saya beberapa contoh buku dan pamflet terkait isu kesehatan reproduksi tersebut. Ia kemudian mengembalikan pembahasan pada isu

hak perempuan pasca cerai dan mengatakan bahwa pada dasarnya pendidikan dan kesadaran hukum juga pada akhirnya nasib dan kedudukan. Perempuan adalah merupakan satu kesatuan.

Di sini, hukum keluarga itu sendiri masih memiliki celah. Rendahnya kesadaran dalam hal ini termasuk wawasan pengetahuan hukum para perempuan merupakan salah satu faktor penentu. Salah satu contoh yang dikemukakan oleh Syay'ah adalah rendahnya pengetahuan perempuan tentang kemungkinan perjanjian sebelum menikah untuk menyepakati pembagian harta dan percampurannya. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, perjanjian atau kesepakatan seperti ini bukan hanya ideal untuk menghindarkan diri dari konflik, tapi juga secara legal formal mencegah terjadinya kerugian di salah satu pihak. Ia menjelaskan sebagai berikut:<sup>127</sup>

Ia makanya banyak kasus kemudian mereka setelah bercerai tidak punya aset apapun adalah karena mereka sendiri juga tidak tahu tidak sadar hukum. Mereka tidak tahu bahwa penting untuk memiliki dan menyimpan bukti-bukti pembelian terhadap aset rumah tangga, atau pentingnya ada nama pada sertifikat, entah itu mobil atau bahkan rumah, atau kalau barang maka berarti bukti pembayaran. Yang terjadi akhirnya meskipun beberapa aset misalnya ada saya sebut lemari atau perabot atau bahkan mobil dibeli dengan harta perempuan kalau tidak ada buktinya maka sulit. Pendidikan ini juga akhirnya menjadi salah satu fokus dari pemerintah untuk menguatkan para perempuan yang kurang beruntung. Sebagai komnas perempuan, iya sebenarnya saya juga mengapresiasi upaya pemerintah menyediakan sistem perlindungan, dalam hal ini ada panti dan beberapa sistem pendukung lainnya untuk melindungi perempuan yang memang lemah secara ekonomi dan sosial, tapi ya akhirnya semua masih ada celah.

Di sini, Syay'ah juga menceritakan bahwa di antara beberapa program pemerintah untuk mendorong kemandirian dan penguatan perempuan adalah

---

<sup>127</sup> Syay'ah Ja'fary, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020.

dengan menyediakan modal untuk bekerja atau berwiraswasta yang disertai dengan berbagai pelatihan keterampilan sehingga mereka dapat diharapkan untuk mandiri pada jangka panjang.

Sebenarnya, ada juga beberapa data yang menunjukkan beberapa perkembangan terbaru terkait peran lebih aktif negara untuk lebih menguatkan sistem dan mekanisme perlindungan perempuan di Aljazair. Diceritakan dalam *Human Rights Watch* sebagai berikut:<sup>128</sup>

Pada tanggal 4 Januari 2015, parlemen Aljazair mengadopsi UU No. 15-01 tentang dana pemeliharaan untuk perempuan yang memegang hak asuh anak-anak. Undang-undang tersebut menetapkan bahwa pihak berwenang akan membayar biaya pemeliharaan untuk anak-anak ketika ada ketidakmampuan total atau sebagian pada suami untuk membiayainya. Undang-undang menempatkan tanggung jawab pada orang yang memiliki perwalian anak-anak, untuk sebagai langkah pertama, mengajukan keluhan atau tuntutan kepada hakim pengadilan keluarga, dengan memberikan dokumentasi untuk membuktikan tidak dibayarnya biaya pemeliharaan. Setelah proses penilaian oleh hakim, hakim membuat keputusan akhir dalam tiga hari. Otoritas terkait kemudian mengimplementasikan keputusan dan mengirimkan pembayaran pemeliharaan melalui transfer bank atau pos ke penerima dalam 25 hari. Dana akan dibiayai oleh anggaran negara. Undang-undang anggaran 2015 menciptakan nomor rekening baru (302-142) di perbendaharaan negara bagian yang didedikasikan untuk dana pemeliharaan. Menteri Solidaritas Nasional, Kondisi Keluarga dan Perempuan adalah pejabat yang berwenang untuk dana tersebut. direktur urusan sosial dan solidaritas di wilayah (gubernur) adalah pejabat otorisasi sekunder.

Hal senada juga ditegaskan dalam tulisan lain. Dinyatakan bahwa dana nasional ini diadakan karena banyaknya persoalan pelanggaran atas hak nafkah ibu dan anak. Terlebih lagi, meski dapat menuntut nafkah dari ayah, mereka

---

<sup>128</sup> Human Rights Watch, “Your Destiny is to Stay with Him, State Response to Domestic Violence in Algeria”, dalam <https://www.hrw.org/report/2017/04/23/your-destiny-stay-him/state-response-domestic-violence-algeria>, diakses pada 20 Juni 2020.

jarang sekali mendapatkannya.<sup>129</sup> Oleh karena itu, otoritas Aljazair membentuk dana dukungan nasional pada tahun 2014).

Sayangnya, tampaknya masih ada persoalan kesenjangan antara aturan normatif dan efektivitas pelaksanaannya.<sup>130</sup> Menurut data tersebut, ada kesenjangan informasi karena ada indikasi kuat bahwa dana tersebut hanya ada di atas kertas, sedangkan di sisi lain otoritas Aljazair mengklaim lain cerita. Mereka mengklaim bahwa 913 perempuan dan 1867 anak-anak telah menerima bantuan dari dana tersebut sejak didirikan.

Pengetahuan dan wawasan tentang hukum memang menjadi salah satu prasyarat utama dalam memastikan terpenuhinya hak-hak orang-orang yang kurang beruntung. Dalam konteks lain yaitu isu KDRT, tampak bahwa kesadaran dan wawasan para perempuan terkait hukum dan hak-hak hukum mereka masih rendah.<sup>131</sup> Hal ini juga yang telah diceritakan oleh temuan penelitian lain sebagai berikut:<sup>132</sup>

Apakah persoalan di Aljazair sedemikian beratnya? Berbagai laporan tadi memang menunjukkan wajah kelam. Akan tetapi, para pakar yang merupakan warga negara Aljazair ternyata memiliki penilaian beragam. Dr. Syay'ah Jafary merupakan salah satu dari narasumber yang menyikapi hukum keluarga Aljazair secara berimbang. Ia menganggap bahwa ada beberapa hal yang positif dari

<sup>129</sup> Landinfo (Country of origin information centre), "Algeria: Marriage and divorce Report", dalam <https://landinfo.no/wp-content/uploads/2018/04/Report-Algeria-Marriage-and-divorce-2018-final.pdf>, 28.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Human Rights Watch, "Your Destiny is to Stay with Him."

<sup>132</sup> Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, "Algeria: Situation of single or divorced women living alone, particularly in Algiers; whether they can find work and housing; support services available to them", dalam <https://www.refworld.org/docid/50aa21612.html>, diakses 5 Juli 2020.

hukum warga Aljazair terkait perlindungan perempuan dan anak. Meski demikian, ia juga tetap mengakui adanya beberapa persoalan yang masih dia harus diperbaiki demi memaksimalkan perlindungan perempuan dan anak.

Berbeda dengan itu, beberapa orang cenderung melihat hanya aspek positif saja atau melihat dengan kaca mata insider. Yang dimaksud dengan kaca mata orang dalam ini adalah bahwa mereka ada kecenderungan jatuh pada bias dan mengumpulkan hukum keluarga mereka sebagai yang baik. Salah satu indikatornya adalah menunjukkan berbagai hal-hal positif seperti misalnya adanya hak nafkah anak sampai anak tersebut dewasa bahkan menikah atau beberapa hal lain seperti hak perempuan untuk *tatfiq* dan juga bahkan tempat tinggal bagi perempuan yang memegang hak asuh anak. Mereka lupa bahwa bahkan beberapa hal yang mereka banggakan tersebut sebenarnya memang merupakan kebutuhan dasar yang mendesak dan mendasar. Semua ini juga erat kaitannya dengan perspektif. Gambaran utuh adalah bagaikan gelas separuh penuh di sisi yang lain tidak bisa dipungkiri gelas masih separuh kosong. Sayangnya, gelas separuh kosong ini berkaitan dengan kebutuhan dasar hidup manusia seperti tempat tinggal, nafkah untuk makan dan beberapa hal lainnya.

Penulis tidak ingin menghakimi cara pandang yang agak bias tadi karena penulis juga menyadari bahwa bisa jadi cara pandang tersebut dipengaruhi oleh konteks local sosial budaya mereka. Dengan kata lain, pendapat sebagian pakar di Aljazair bahwa hukum keluarganya sudah optimal bisa dijustifikasi karena memang (mereka melihat) adanya aspek-aspek positif dan beberapa pembaruan

yang telah dikenalkan oleh undang-undang terbaru pada tahun 2005. Asesmen seringkali dipengaruhi oleh *benchmarking*.

Kembali pada isu hak-kewajiban cerai, patut dicatat bahwa budaya masih memainkan peran kuat dalam turut mendorong, atau sebaliknya, menghambat tercapainya perlindungan perempuan dan anak. Sebagai ilustrasi, perempuan akan tetap menghadapi tekanan dan diskriminasi yang luar biasa dari masyarakat terlebih Ketika mereka tidak dalam keadaan menikah. Stigma dan pelabelan negatif adalah di antara berbagai bentuk sikap negatif yang diterima pada perempuan dari masyarakat. Tidak jarang juga, sayangnya, mereka juga menghadapi kekerasan.<sup>133</sup>

Yang menjadikan isu perempuan pasca cerai juga semakin rumit adalah fakta bahwa diskriminasi dan sikap menyulitkan juga masih sering dihadapi para perempuan di dunia kerja. Hal ini tentu juga masih terkait dengan alasan sikap masyarakat yang memandang rendah *single women* terutama para janda cerai. Intinya, meskipun kemudian sebagian orang bisa berasumsi bahwa para perempuan bisa bekerja untuk mandiri secara ekonomi tanpa harus diatur jaminan hak perlindungan nafkah pasca cerai, persoalannya tidak sesederhana itu. Lebih lanjut, argumen yang penulis sampaikan pada bab Indonesia tentang *opportunity cost theory* juga berlaku dalam konteks Aljazair; sebagaimana ia berlaku pada semua tempat atau negara lain. Hal ini akan lebih diperjelas pada bab selanjutnya.

---

<sup>133</sup> Wawancara dan telaah beberapa artikel seperti Nadia Marzouki. Lihat juga Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, "Algeria: Situation of single or divorced.

Seolah persoalan yang sangat banyak dan berlapis di atas tidak cukup, masih ada juga aspek lain yang merupakan aspek kewajiban pasca cerai. Aspek ini adalah nafkah anak. Pembahasan terkait aspek ini, untungnya, tidak sebanyak dan sepanjang pembahasan aspek-aspek lain. Hal ini karena, patut diakui dan dengan senang hati penulis syukuri, hukum keluarga Aljazair bisa dikatakan sudah menunjukkan perlindungan yang cukup kuat. Peraturan secara normatif tentang berbagai hak anak telah dijelaskan pada subbab sebelumnya.

Anak dilindungi oleh hukum keluarga Aljazair. Berbagai pasal yang ada menunjukkan jaminan perlindungan yang cukup kuat dari hukum warga Aljazair terhadap optimalisasi kehidupan anak-anak. Sebagai contoh, anak berhak mendapatkan nafkah dan segala biaya pemeliharaan dan pendidikan sampai ia dewasa atau menikah. Bahkan, sebagaimana Dr. Bouizry juga menjelaskan, anak laki-laki juga bisa memperpanjang usia di mana dia berhak mendapatkan dukungan materi ketika ia melanjutkan sekolah melewati usia dewasanya yaitu 18 tahun. Hal ini tentu sebuah penegasan yang positif terutama mengingat konteks kekinian yang mana pendidikan lanjutan memang cukup krusial dalam rangka memastikan anak-anak yang sudah dianggap dewasa tersebut dapat maksimal dalam aktualisasi diri termasuk di sini adalah bekerja, sehingga dia dapat mandiri secara ekonomi.

Aspek perlindungan anak ini bisa dikatakan sebagai salah satu aspek yang sangat dibanggakan oleh banyak narasumber, terutama para pakar di Majelis Tinggi Islam Aljazair. Tentu kalau kita mau kritis, masih ada beberapa celah yang tampaknya lebih banyak berkaitan dengan isu jender daripada isu anak.

Sebagai contoh, penjaminan tentang nafkah dan biaya pendidikan anak sampai ia melewati masa usia dewasanya lebih banyak dibicarakan dengan redaksi yang berimplikasi bahwa pengaturan tersebut hanya untuk anak laki-laki. Begitupun pengaturan penjaminan nafkah bagi anak perempuan yang berakhir ketika ia memasuki usia menikah (dalam ranah praksis adalah sampai ia memang menikah) juga sebenarnya secara tidak langsung telah membatasi definisi perempuan dan eksistensinya sebagai anak perempuan kemudian sebagai istri.

Selain itu, isu terbesar dari persoalan hak nafkah bagi anak adalah tingginya resiko kesenjangan antara aturan normatif dan realita. Berbagai kasus dalam konteks Indonesia menunjukkan kenyataan yang cukup menyedihkan dan mengecewakan tersebut (ayah lari dari tanggung jawab menafkahi pasca cerai meski sudah ada putusan pengadilan). Dalam konteks Aljazair, ada beberapa kontradiksi pada temuan atau data. Dari beberapa sumber, penulis mendapatkan penegasan bahwa resiko seperti ayah tidak membayar nafkah dan tidak melaksanakan putusan pengadilan terkait nafkah anak, tidak akan terjadi. Hal ini karena, sebagaimana Dr. Bouizry, Dr. Sumaeyya Gettouch dan diperkuat oleh Dr. Ghlamallah menjelaskan kewajiban ini akan langsung dipotong dari gaji ayah tersebut. Hal ini juga berarti bahwa sebagaimana dikonfirmasi juga oleh mereka, sinergi dan koordinasi atau kerjasama lintas sektor dan lembaga berjalan cukup baik di Aljazair.<sup>134</sup>

Di sisi lain, ada juga data yang menunjukkan bahwa jaminan nafkah anak pasca cerai tersebut tetap berisiko tidak terlaksana. Nabila misalnya menegaskan

---

<sup>134</sup> Bouizry, Ghlamallah, Sumaeyya Gettouch, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, Februari 2020.

bahwa ada juga para ayah yang berhasil (di sini adalah berhasil dalam konotasi negatif) melarikan diri dari kewajiban yang sudah ditetapkan oleh pengadilan tersebut.<sup>135</sup> Dalam kasus-kasus ini, biasanya mereka adalah yang memiliki pekerjaan non formal seperti wiraswastawan atau lainnya. Ibu memang bisa menuntut ke pengadilan dan atau melakukan mediasi nonformal (baca: kasus yang diceritakan narasumber di KBRI). Dan, pada beberapa kasus juga pada akhirnya keluarga dari ayah akan mengemban nafkah anak-anak tersebut. Sementara itu, sebagaimana juga dijelaskan dalam perkembangan terkini terkait perlindungan anak dan perempuan pasca cerai, negara juga telah mengembangkan sistem perlindungan bagi anak-anak tersebut ketika ayah mereka begitu juga keluarga dari ayah mereka tidak mampu menafkahi anak-anak tersebut.

Pada akhirnya, isu ini merupakan salah satu area di mana penulis bisa dengan cukup percaya diri mengatakan bahwa hukum keluarga Aljazair telah mendorong perlindungan anak dengan cukup kuat. Kalaupun ada kekurangan dan celah dalam ranah praksis, termasuk adanya bias jender dalam aturan secara normatif tentang anak perempuan dan anak laki-laki (pada aspek kesempatan pendidikan lanjutan), perlindungan anak khususnya terkait dengan nafkah sudah baik. Hal-hal tersebut; kemungkinan kekurangan dalam ranah praksis dan beberapa hal lain, memang merupakan pekerjaan rumah untuk penyempurnaan.

Satu perkembangan lain yang juga patut dicatat di sini adalah fenomena meningkatnya partisipasi perempuan di dunia kerja. Lena Hassani-Nezhad dan

---

<sup>135</sup> Nabila binti Josep, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

Anna Sjogren menjelaskan sebuah perkembangan fenomena terkini yang menunjukkan meningkatnya partisipasi perempuan di dunia kerja. Menarik sekaligus ironis, fenomena ini dilatarbelakangi motivasi para perempuan untuk memiliki kemandirian ekonomi pasca cerai. Mereka juga ingin mandiri dalam menafkahi anak-anaknya. Tren ini tidak hanya tampak pada para perempuan yang telah bercerai; data terbaru juga menunjukkan adanya kecenderungan para perempuan muda yang masih terikat perkawinan untuk memilih terus bekerja. Data juga menunjukkan bahwa salah satu alasan di balik pilihan tersebut adalah kesadaran mereka untuk mengantisipasi kemungkinan putusnya perkawinan di masa yang akan datang.<sup>136</sup> Hal ini merupakan isu lain yang juga penting diteliti pada masa yang akan datang.

### 3. Anak Luar Kawin

Meski perkawinan di Aljazair wajib dicatatkan, sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, masih ada jalan bagi anak dari nikah tidak tercatat atau biasa disebut sebagai nikah *fatihah* untuk mendapatkan keabsahan atau legiutimasi status anak dan hubungan nasab dengan ayahnya; berikut berbagai hak terkait. Penulis bahkan bisa mengatakan bahwa anak luar kawin dalam definisi anak nikah *fatihah* bisa dikatakan tidak sepenuhnya berlaku di Aljazair. Tampak jelas bahwa hukum keluarga Aljazair masih membuka ruang bagi pengesahan anak nikah *fatihah*. Maryem dan banyak narasumber lainnya

---

<sup>136</sup> Lena Hassani-Nezhad dan Anna Sjogren, "Unilateral Divorce for Women and Labor Supply in the Middle East and North Africa: The Effect of khul Reform, feminist Economics", 2014, Vol. 20, No. 4, 113-137, <http://dx.doi.org/10.1080/13545701.2014.932421>.

menegaskan hal ini. Maryem misalnya mengatakan “*yulzamu lil qadhi an yaqbala (nikāhahuma, limashlahatil abnai*” (pengajuan pengesahan nikah kedua orang tersebut (yang menikah secara *fatihah*) demi kepentingan atau kemashalatan anak). Senada dengan itu Nabilah binti Josep dan juga Hadibie Mohammed menegaskan hal yang sama.<sup>137</sup> Jadi, tidak terpenuhinya persyaratan perkawinan oleh negara (termasuk di sini adalah pencatatan) tidak menghalangi legitimasi atau pengesahan anak yang lahir dari perkawinan yang secara syariat sudah sah. Dr. Bouizry juga menegaskan bahwa pada dasarnya sebuah perkawinan, resmi ataupun tidak, yang penting sah secara syariat akan menjamin perlindungan hubungan dasar antara anak dengan ayahnya.<sup>138</sup> Hal ini bahkan juga dijamin secara legal formal dalam *Qanun al-Ushrah* atau undang undang keluarga Aljazair 2005.

Hal ini sebenarnya merupakan sebuah sisi positif jika ditinjau menggunakan perspektif perlindungan anak. Anak dari hasil nikah *fatihah*, lepas apakah nikah *fatihah* itu berupa perkawinan monogami maupun perkawinan poligami, tetap dijamin haknya untuk mendapatkan pengesahan dan dari pengesahan itu ia akan menjadi anak secara *de facto* dan *de jure*. Hal ini yang mungkin sangat berbeda dengan konteks Indonesia. Sebagaimana wawancara kepada beberapa hakim menunjukkan, pengesahan anak dari perkawinan siri atau tidak dicatatkan akan jauh lebih mudah ketika pergi pernikahan tidak tercatat tersebut adalah bukan poligami. Sampai saat ini, nasib dari anak-anak hasil perkawinan siri poligami masih sangat abu-abu.

<sup>137</sup> Nabila binti Josep dan Hadibie, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, Februari 2020.

<sup>138</sup> Bouzry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 17 Februari 2020.

Hal ini tidak terjadi di Aljazair karena nasab atau hubungan kekeluargaan antara ayah dan anak terjamin oleh undang-undang keluarganya selama ada perkawinan antara ayah dan ibunya, baik itu perkawinan resmi tercatat, perkawinan siri atau tidak tercatat dan bahkan perkawinan syubhat yang diragukan keabsahannya karena tidak terpenuhinya beberapa syarat. Konsekwensi positif lanjutan adalah jaminan hak-hak lain bagi anak yang juga akan mengikuti secara otomatis. Hak-hak ini antara lain adalah nafkah, biaya pendidikan juga tempat tinggal, baik itu ketika semasa perkawinan ayah-ibunya maupun pasca perceraian. Pengaturan ini, meski positif dari perspektif perlindungan anak, jelas problematik dari perspektif perlindungan perempuan atau lebih tepatnya sebagian perempuan. Hal ini telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan poligami.

Anak zina masih merupakan persoalan yang cukup serius di Aljazair. Tidak adanya pengaturan atau perlindungan dari negara bagi kemungkinan pengesahan mereka jelas merupakan indikator absennya negara dalam melindungi hak mereka. Penegasan bahwa nasab hanya bisa diberikan pada anak hasil dari perkawinan jelas menegaskan dan menutup pintu bagi pengesahan anak dari luar itu. Hal ini sebenarnya bisa diduga dengan mudah mengingat bahwa isu anak zina terpengaruh dari status hukum zina itu sendiri. Selain diyakini keharamannya secara mutlak, zina jelas merupakan kata yang sangat tabu dan amat dihindari oleh masyarakat Aljazair. Para akademisi dan praktisi juga seperti Hadibie dan Nabila menegaskan secara berapi bahwa “kami tidak akan berkata atau terucap kata itu, itu aib besar”. Penulis selanjutnya berusaha

mengikuti tradisi tersebut dan menghormati budaya mereka dan syukurnya menemukan terma yang mereka lebih suka yaitu *'alaqah ghairu shar'iyah'*.

Ada beberapa contoh lain dari keengganan narasumber berbicara lebih banyak tentang anak zina. Yang mereka tekankan biasanya adalah anak-anak dari pernikahan *shar'i* meski tidak tercatat akan bisa mendapatkan nasab dari ayahnya dan, mereka akan berargumen, merupakan perlindungan anak-anak tersebut. Hadibie dan Nabila yang berkenan berbicara cukup banyak tentang isu ini menegaskan bahwa anak-anak luar kawin tersebut bisa diasuh oleh keluarga yang menginginkan mengasuh mereka. Mekanisme yang dilakukan adalah melalui sistem *kafalah*, karena adopsi atau *tabanni* dilarang. Bisa juga anak-anak tersebut diasuh oleh ayahnya jika ia mau mengakui anak tersebut melalui ikrar; yang dalam hal ini hakim akan mengesahkan tanpa berbelit demi menjaga kepentingan anak. Tujuan lain hakim, ditegaskan Nabila dan Hadibie, adalah menghindarkan orangtuanya (yang bisa jadi patut dipertanyakan keabsahan nikah *fatihalnya*) dari melanjutkan hubungan tidak *shar'i*.

Skenario terakhir adalah anak-anak tersebut diasuh oleh negara. Memang negara menyediakan panti atau penampungan pengasuhan anak-anak terlantar. Kalau Hadibie tampaknya sudah cukup puas dengan keadaan ini, Nabila berpendapat bahwa masih ada banyak persoalan terkait anak dari hubungan tidak *shar'i* tersebut. “Walaupun negara sudah berusaha menyediakan perlindungan, masih banyak persoalan terkait anak-anak kurang beruntung tersebut. Bisa jadi, sebagaimana yang pernah saya ketahui juga, fasilitas yang ada tidak memadai dan tidak memenuhi tuntutan jumlah kebutuhan. Belum lagi, kasih sayang dan

pengasuhan serta pendidikan yang diberikan pada anak tersebut juga patut dipertanyakan.<sup>139</sup>

Senada dengan penegasan Nabila, temuan dari Boussena menegaskan fakta cukup kelam dari anak-anak kurang beruntung tersebut. Diceritakan dalam artikelnya sebagai berikut:<sup>140</sup> (*Humanium organisation* memperkirakan bahwa ada sekitar 5.000 bayi ditinggalkan setiap tahun karena mereka lahir dari luar ikatan pernikahan yang resmi, yang juga dikenal sebagai *'love children'* (anak-anak cinta). Menurut Rekik (2011), sekitar 3000 bayi ini diterima setiap tahun di panti pengasuhan khusus. Beberapa dari anak-anak ini diadopsi oleh keluarga atau rumah tangga, di bawah sistem Islam *kafalah*, yang merupakan mekanisme aksi sosial (dalam Islam) untuk melindungi anak-anak kurang beruntung).

Sebenarnya, sebagaimana Habibie juga menjelaskan, pemerintah Aljazair telah berupaya mendorong perbaikan perlindungan anak-anak tersebut melalui berbagai strategi, termasuk di antaranya adalah melalui hukum keluarga, undang-undang sipil dan juga prosedur administratif. Akan tetapi, upaya-upaya tersebut tetap menghadapi berbagai tantangan dan kenyataan yang belum ideal dan bahkan bisa dikatakan menyedihkan. Boussena dan Tiliouine menjelaskan sebagai berikut:<sup>141</sup> (Upaya menjamin kebutuhan untuk melindungi anak-anak yang rentan telah menghasilkan sejumlah aksi atau kebijakan yang menargetkan berbagai lini, terutama dalam hukum keluarga, hukum prosedur sipil dan

<sup>139</sup> Nabila binti Josep, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

<sup>140</sup> Mahmoud Boussena (University of Algiers, Algeria) dan Habib Tiliouine (University of Oran, Algeria), "Children's Rights in Algeria: History, Achievements and Research Evidence", *Global Studies of Childhood 2015*, Vol. 5 (2), (2015), 138.

<sup>141</sup> Mahmoud Boussena (University of Algiers, Algeria) dan Habib Tiliouine (University of Oran, Algeria), "Children's Rights in Algeria: History, Achievements and Research Evidence", 138.

administrasi, hukum pidana dan hubungan kerja. Terlepas dari inisiatif ini, survei terbaru menunjukkan bahwa jumlah anak yang membutuhkan perlindungan tidak hanya signifikan tetapi semakin meningkat).

Tidak hanya persoalan terkait dengan kebutuhan kehidupan seperti tempat tinggal, makan, dan pendidikan, isu lain yang juga harus diakui cukup krusial adalah isu pemberian nama. Sebagaimana diketahui bahwa adopsi dalam arti mengangkat anak dan termasuk memberikan nama dan hak waris dilarang di Aljazair. Karenanya, *kafalah* adalah sistem pengasuhan yang bukan hanya diperlukan tapi juga didorong dalam Islam dan diadopsi oleh hukum keluarga Aljazair. Akan tetapi, sebagaimana dijelaskan oleh Boussena dan Tiliouine, di semua negara muslim kecuali Tunisia, *kafalah* melarang pemberian filiasi (nama) orang tua adopsi kepada anak adopsi. Beruntungnya, dengan banyak faktor dan pertimbangan, Aljazair kemudian melakukan beberapa modifikasi. Hal ini dijelaskan sebagai berikut: <sup>142</sup> (Namun demikian, Aljazair memperkenalkan perubahan dengan keputusan eksekutif (no. 92-24 du 13 janvier 1992, *relatif au changement de noms*) yang memungkinkan filiasi antara '*kafil*' (orang tua angkat) dan '*mekfoul*' (diadopsi) jika anak tersebut tidak diketahui nasabnya, leluhur atau jika ibu kandungnya telah menyetujui secara tertulis kemungkinan ini).

Di Aljazair, *tabanni* dilarang. *Tabanni* adalah mengangkat anak seolah sebagai anak sendiri (termasuk nama dan hak waris). Perbedaan dari *kafalah* adalah bahwa *tabanni* merupakan pemberian dan penegasan hubungan nasab.

---

<sup>142</sup> Ibid.

Hubungan nasab ini, sebagaimana kita ketahui, memiliki konsekuensi lebih luas daripada ‘sekedar’ memberikan pemeliharaan dan biaya hidup, pendidikan, pembimbingan dan bahkan pengasuhan penuh cinta. Hal-hal tersebut masih dibolehkan, bahkan tentu diharapkan, dijalankan dalam *kafalah*. Akan tetapi, hubungan nasab termasuk nama, hak waris, dan perwalian nikah (jika anak adalah perempuan) tidak boleh berlaku dalam *kafalah*. Menurut penulis, isu ini penting untuk diteliti lebih lanjut. Salah satu alasan adalah sebagaimana ditegaskan oleh Boussena, semua negara muslim, dengan perkecualian Tunisia, melarang pemberian nama (filiasi/garis keturunan/hubungan nasab) pada anak adopsi. Penulis tentu ingin menambahkan Turki yang sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, telah membuka ruang sangat luas bagi kemungkinan ini.<sup>143</sup>

Isu ini jelas merupakan pekerjaan rumah bagi kita semua di dunia Islam. Isu hak anak dan perlindungan anak dan dunia Islam tentu merupakan isu yang masih dan, sayangnya, akan relevan pada saat ini dan beberapa saat nanti. Apapun, beberapa kemajuan yang telah dicapai, terutama jika kita menilik secara kronologis historis tentu tidak bisa dipungkiri adalah bukti nyata bahwa perjuangan itu, seberapapun lambatnya, tetap layak diteruskan dan diperjuangkan.

Di Aljazair, akhirnya ada perubahan positif menuju penguatan dan perbaikan keadaan isu anak di dunia Islam, termasuk di sini di Aljazair, juga sangat mungkin tercapai. Di Aljazair, ada sebuah peraturan yang bisa dikatakan

---

<sup>143</sup> Mahmood Boussena dan Habib Tiliouine, “Children’s Rights in Algeria: History, Achievements and Research Evidence”. *Global Studies of Childhood*, Vol. 05, No. 02, 2015.

relatif baru yang juga cukup menjanjikan terkait anak luar kawin. Aljazair memperkenalkan perubahan dengan pengesahan keputusan eksekutif (no. 92-24 du 13 janvier 1992, *relatif au changement de noms*) yang memungkinkan pemberian nama (atau biasa disebut dengan filiasi) antara '*kafil*' (orang tua angkat) dan '*makful*' (diadopsi) dengan beberapa kondisi. Di antara kondisi tersebut adalah jika ayah anak tersebut memang tidak diketahui dan jika ibu kandungnya diketahui dan telah menyetujui secara tertulis perubahan nama ini.<sup>144</sup>

*Art. 1. - Ajout de l'alinéa 2 ci-après:*

*La demande de changement de nom peut également être faite, au nom et au bénéfice d'un enfant mineur né de pere inconnu, par la personne l'ayant recueilli légalement dans le cadre de la « Kafala », en vue de faire concorder le nom patronymique de l'enfant recueilli légalement dans le cadre de la « Kafala », en vue de faire concorder le nom patronymique de l'enfant recueilli avec celui de son tuteur. lorsque la mere de l'enfant mineur est connue et vivante, l'accord de cette derniere, donné en la forme d'acte authentique, doit accompagner la requête.*

(Pasal. 1. - Penambahan paragraf 2 di bawah:

Permintaan perubahan nama juga dapat dibuat, dalam nama bagi anak yang lahir dari ayah yang tidak dikenal/tidak diketahui, oleh orang yang mengasuhnya (*kafil*) dengan maksud untuk diberikan nama keluarga tersebut pada anak yang di bawah *kafalah*nya secara legal dengan kondisi ibu dari anak diketahui dan hidup, serta memberikan persetujuan tertulis yang juga harus menyertai permintaan).

Perubahan ini jelas merupakan sebuah kemajuan besar. Di atas kertas, adanya putusan pemerintah ini, meski belum menjadi undang-undang, menjanjikan ruang bagi anak-anak luar kawin (baca anak zina atau *children love*)

<sup>144</sup> Pasal 1 *Qanun al-Ussrah (Code de La Famille)* (versi amandemen).

untuk menerima nama dari orang tua angkatnya. Dari sini, anak-anak ini tidak hanya bisa menikmati pengasuhan dan jaminan perlindungan nafkah orang tua asuh mereka, tapi juga menyandang nama mereka. Patut dicatat bahwa hal ini, apalagi dalam konteks masyarakat Arab atau tradisi tertentu, sangatlah signifikan pengaruhnya. Anak-anak yang memiliki nama lain dari orang tuanya akan sangat rawan terhadap pelecehan dan *bully* dari rekannya dan masyarakat pada umumnya. Bahkan, sebagaimana Nabila menceritakan, anak-anak tersebut biasanya disebut sebagai 'bin Abdillah' supaya tidak mengosongkan nama ayahnya dalam akta kelahiran. Hal ini sempat juga melahirkan diskusi cukup panjang dalam pembicaraan kita karena Masrur Mujab misalnya, tidak begitu sepakat dengan pemilihan nama Abdillah. Yang dikawatirkan adalah tentunya anak dengan nama ayah yang memang berupa Abdullah bisa disalah artikan sebagai anak luar kawin. Akan tetapi di sisi lain, Nabila juga berargumen bahwa ini adalah tindakan manusiawi yang bisa kita lakukan dari pada mengosongkan nama ayah atau memberi nama bin Fulan.

Hal ini adalah tidak lain karena anak-anak ini, meski menerima perawatan kesehatan dan pendidikan seperti anak-anak lain dari negara, tetap beresiko besar menderita prasangka sosial. Sekali lagi, hal ini adalah sesuatu yang sama sekali di luar kendali mereka karena sebenarnya kecaman orang-orang itu lebih tepatnya, kalau memang harus terjadi, adalah terhadap hubungan seksual luar nikah yang dilakukan kedua orang tuanya.

Jadi, pengaturan terbaru yang membuka ruang bagi *kafil* untuk memberi nama pada anak yang diasuhnya jelas merupakan terobosan besar. Patut diakui,

dalam terobosan tersebut masih ada kekurangan atau celah; misal adalah adanya beberapa syarat yang harus dipenuhi. Celah lainnya adalah bahwa pemberian nama juga tetap tidak bisa diberikan kalau ayah anak diketahui meski yang bersangkutan (ayah anak tersebut) tidak mau mengakuinya. Akan tetapi tetap saja, terobosan ini tetap harus diapresiasi dan dimaksimalkan, sehingga dengan upaya dan doa, perbaikan semakin ideal bisa jadi tercapai pada masa yang akan datang.

Terobosan lain yang bagi penulis juga cukup mencengangkan adalah terkait dengan test DNA. Isu ini cukup kontroversial. Salah satu tokoh Aljazair berargumen akan pentingnya keberadaan aturan yang mengatur perkara-perkara terkait tes DNA ini. Sebuah diskusi di media terberitakan sebagai berikut:<sup>145</sup>

*Pourquoi la loi n'a-t-elle jamais obligé le géniteur à effectuer le test ADN?*

*En termes de loi, je préconise de nouveaux textes du droit de la famille qui donneraient des prérogatives élargies au procureurs, aux juges d'instruction et juges des référés afin de pouvoir prendre des mesures urgentes dès la naissance de l'enfant pour faire venir le géniteur afin de comparer son ADN. Si ce test est établi, l'enfant doit avoir une filiation d'office enregistrée. Par ailleurs, le géniteur, n'aura pas à subir des obligations paternelles sauf s'il le souhaite. Ainsi, nous réglons la filiation de l'enfant dès sa naissance.*

<sup>145</sup> Maître Benbraham Fatima.A Liberté, "La loi doit obliger les parents biologiques à se déclarer" <https://www.liberte-algerie.com/enquete/la-loi-doit-obliger-les-parents-biologiques-a-se-declarer-94547>, diakses pada 2020.

*Why did the law never oblige the parent to perform DNA testing?*

*In terms of the law, I advocate new family law texts which would give wider prerogatives to prosecutors, investigating judges and judges in summary proceedings in order to be able to take urgent measures from the birth of the child to bring the genitor in order to compare his DNA. If this test is established, the child must have a registered parentage. Furthermore, the sire will not have to undergo paternal obligations unless he wishes to. Thus, we regulate the parentage of the child from birth.*

*For this, it is a whole procedure that must be implemented to protect children and society from social ills. It is the child and the mother who suffer, and the main actor who is the parent is never worried. It is not fair. The sire should know that there is a law which will repress him and force him to recognize the child born out of wedlock.*

*Pour cela, c'est toute une procédure qui doit être mise en œuvre pour protéger l'enfant et la société des maux sociaux. C'est l'enfant et la mère qui subissent, et l'acteur principal qui est le géniteur n'est jamais inquiété. Ce n'est pas juste. Le géniteur doit savoir qu'il y a une loi qui le réprimera et le contraindra à reconnaître l'enfant né hors mariage.*

(Mengapa hukum tidak pernah mewajibkan orang tua untuk melakukan tes DNA?

Dalam hal hukum, saya mengadvokasi teks-teks hukum keluarga baru yang akan memberikan hak prerogatif yang lebih luas kepada jaksa penuntut, menyelidiki hakim dan hakim dalam proses ringkasan untuk dapat mengambil langkah-langkah mendesak sejak kelahiran anak untuk membawa tes untuk membandingkan DNA-nya. Jika tes ini dilakukan, anak pasti memiliki keturunan terdaftar. Selain itu, sang ayah tidak harus menjalani kewajiban ayah kecuali dia mau. Dengan demikian, kami mengatur asal usul anak sejak lahir.

Untuk ini, ini adalah keseluruhan prosedur yang harus diterapkan untuk melindungi anak-anak dan masyarakat dari penyakit sosial. Adalah anak dan ibu yang menderita, dan aktor utama yang adalah orang tua tidak pernah khawatir. Itu tidak adil. Sang ayah harus tahu bahwa ada hukum yang akan menghukumnya dan memaksanya untuk mengenali anak yang lahir di luar nikah).

Jadi, dalam perkembangan terbaru ini, negara bisa memaksa orang tua biologis (baca; ayah) untuk menerima anak-anak mereka setelah tes DNA disahkan. Beberapa kemajuan ini, menurut Boussena, adalah hasil dari upaya kampanye LSM, seperti 'L' Association Algérienne, Enfance et Famille d'Accueil Bénévole '(Joussour, 2014).<sup>146</sup> Senada dengan Boussena, Melanie Guenon juga menegaskan bahwa Aljazair telah melakukan beberapa terobosan setelah sekian lama melakukan pembiaran dan penelantaran pada anak luar kawin. Senada dengan itu, Melanie Guenon juga menegaskan bahwa setelah adanya kenaikan jumlah anak terlantar secara dramatis, pemerintah mulai lebih menjawab

---

<sup>146</sup> Mahmoud Boussena (University of Algiers, Algeria) dan Habib Tiliouine (University of Oran, Algeria), “*Children's Rights in Algeria*”, 138.

berbagai persoalan terkait dengan nasab atau filiasi dan pengasuhan dan pemeliharaan anak luar kawin. Dinyatakan sebagai berikut:<sup>147</sup>

(Untuk waktu yang lama, hukum Aljazair telah mengabaikan anak-anak yang lahir dari hubungan terlarang dan juga anak yang terlantar. Akhirnya, itu adalah peningkatan jumlah dramatis pada anak-anak terlantar yang menjadikan pemerintah Aljazair untuk menysasar pada masalah filiasi dan perawatan anak-anak yang lahir di luar nikah. sebagai Akibatnya, para legislator Aljazair telah memperkenalkan beberapa perangkat hukum yang bertujuan melindungi hak-hak anak dengan cara memastikan pengasuhan anak-anak yang tidak diketahui silsilahnya. Pada mulanya, *kafalah* (hak asuh) diperkenalkan dalam undang undang Kesehatan Masyarakat pada tahun 1976 untuk mendorong orang orang Aljazair untuk merawat anak-anak selain anak mereka. Pada tahun 1992, Aljazair mengeluarkan undang-undang yang memungkinkan orang yang melakukan *kafalah* (*kafil*) untuk memindahkan atau memberikan namanya kepada anak di bawah *kafalah* atau pengasuhannya (*makful*). Negara Aljazair juga meratifikasi Konvensi PBB tentang Hak-Hak Anak (UNCRC) pada Desember 1992. Mempertimbangkan larangan adopsi (*tabanni*) dalam hukum Aljazair serta pentingnya nasab dalam hukum Islam secara umum, sistem *kafalah* Aljazair telah memiliki efek cukup besar pada status hukum anak-anak yang tidak diketahui silsilahnya dan ini merupakan upaya yang hanya sedikit dari negara muslim terapkan dan oleh beberapa negara mayoritas muslim. Selain itu, dalam perjalanan reformasi hukum keluarga 2005, cara-cara ilmiah dimasukkan dalam FC sebagai cara untuk membangun filiasi. Oleh karena itu, FC yang direformasi mengadopsi pendekatan baru mengenai nasab. Namun, aplikasi yang tepat dari metode yang berbeda untuk menetapkan silsilah tetap kabur dan kadang-kadang bertentangan. Hal yang sama juga terjadi/berlaku pada peraturan tentang *kafalah*).

Dari paparan di atas kemudian Melanie Guenon menyarankan bahwa prinsip paling penting untuk legislator Aljazair adalah untuk menghindari kerancuan tentang nasab sambil terus mempertimbangkan kepentingan terbaik

---

<sup>147</sup> Melanie Guenon, *Algerie*, dalam Najma Yasari et al (eds), *Filiation and The Protection of Parentless Children, Towards a Social Definition of The Family in Muslim Jurisdictions* (Berlin, Jerman: Springer & Aser Press, 2019), 46-47.

anak. Ia bahkan juga berargumen bahwa hal yang penting tersebut ditekankan oleh pentingnya yang terakhir ditekankan oleh FC 2005. Selain itu, versi terbaru dari konstitusi Aljazair tidak hanya menyatakan bahwa negara memiliki tugas bersama keluarga dan masyarakat untuk melindungi hak-hak anak. Jadi bisa dikatakan Melanie telah mengembalikan isu anak luar kawin sebagai tugas negara dengan mengutip konstitusi dan mencoba memberikan jalan tengah bahwa meskipun ada larangan untuk membuat filiasi anak-anak yang lahir di luar nikah, Aljazair memberikan perlindungan kepada anak-anak ini.

Akan tetapi, dari tulisannya juga dan dari wawancara pada penelitian lapangan, tampak jelas bahwa hal ini masih sangat dini untuk dijadikan jaminan akan efektivitasnya dalam ranah praksis. Resistensi terhadap kemungkinan penggunaan tes DNA ini masih sangat tinggi di masyarakat Aljazair bahkan di kalangan para hakim. Jadi, meski secara normatif hal ini merupakan sebab kemajuan, harapan-harapan bahwa hal ini dapat membawa manfaat pada perbaikan perlindungan anak luar kawin di Aljazair masih merupakan ‘mimpi di siang bolong’. Jangankan efektivitas atau implementasi dari putusan terkait DNA yang masih abu-abu dalam pemaknaan dan penerimaa secara legal formal oleh para hakim, pengaturan tentang beberapa cara pengesahan anak yang sudah dijamin dalam undang-undang keluarga saja, ikrar (pengakuan) misalnya, ternyata juga masih problematis dalam ranah praktis.<sup>148</sup>

Penelitian oleh Melanie Guenon menunjukkan beberapa kasus yang jelas membuktikan bahwa penetapan nasab melalui ikrar ternyata juga masih sering

---

<sup>148</sup> Hadibie Mohammed dan Maryem, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 18 Februari dan 19 Februari 2020.

bermasalah dan seringkali merugikan perempuan dan anak. Sebagai contoh, ada kasus di mana bayi lahir satu bulan setelah pernikahan dan kemudian suami ibu anak tersebut ternyata mendatangi pengadilan untuk menuntut pencabutan nasab atas anak tersebut. Hal ini bahkan terjadi setelah laki-laki tersebut, yang juga sudah merupakan suami resmi dari perempuan yang melahirkan (ibu bayi), datang ke kantor pencatatan akta kelahiran dan mendaftarkan anak tersebut dengan menyertakan dokumen tertulis berisi pengakuannya sebagai ayah atas anak tersebut. Singkat kata, meski dokumen pengakuan ayah atas anak yang telah masuk ke kantor pendaftaran akta kelahiran telah diajukan juga sebagai bukti ke pengadilan, putusan pengadilan menerima tuntutan ayah.<sup>149</sup>

Dalam kasus ini, kebetulan sang perempuan cukup gigih dan kemudian ia dan dibantu pengacara mengajukan banding ke Mahkamah Agung. Yang terjadi berikutnya adalah proses yang alot dan argumentasi panjang dan berlapis. Di antara argumentasi yang diajukan oleh ibu dan pengacara adalah: bahwa melahirkan satu bulan setelah pernikahan bukanlah bukti kuat untuk menetapkan adanya perzinahan, bahwa laki-laki tersebut telah mengakui dan pengakuannya bahkan tertulis dan sempat didaftarkan ke kantor pendaftaran akta kelahiran di catatan sipil dan ini jelas merupakan bukti kuat atas ikrar ayah yang dijamin sebagai salah satu cara penetapan nasab oleh Pasal 40 UU keluarga Aljazair. Setelah proses yang digambarkan cukup panjang dan berbelit, Mahkamah Agung menerima tuntutan bandingnya. Uniknya, sampai terakhir tulisan itu dipublikasikan, putusan akhir Mahkamah Agung hanyalah “menerima *appeal*

---

<sup>149</sup> Melanie Guenon, *Algerie*, dalam Najma Yassari et al (eds), *Filiation and The Protection of Parentless Children* (Hamburg: C.T.M.C Asser Press), 49-51.

(banding) dan menyatakan bahwa dibutuhkan konsiderasi lebih lanjut atas perkara ini”.<sup>150</sup> Uniknya sekaligus ironisnya, kasus ini merupakan *success story* atau kisah sukses dari persoalan sejenis ini. Patut dicatat bahwa kasus ini menjadi persoalan karena usia kehamilan perempuan tersebut tidak memenuhi syarat sebagaimana diatur oleh undang-undang keluarga Aljazair, yaitu minimal 6 bulan sebagaimana mazhab Syafi’i dan mazhab Maliki.<sup>151</sup>

Kasus serupa, kebanyakan dari kasus seperti ini berakhir dengan kegagalan. Pengadilan menolak menetapkan nasab atau filiasi (garis keturunan) pada anak yang lahir dengan jangka kehamilan kurang dari persyaratan. Meski berbagai bukti diajukan, *hujjah* atau argumentasi hakim yang menolak adalah bahwa tidak dimungkinkan oleh hukum untuk menetapkan nasab atas anak hasil zina. Singkat kata, Guenon menyimpulkan bahwa berbagai putusan yang kontradiktoris ini mengerucut pada satu tren yaitu bahwa sikap pengadilan atas penetapan nasab anak yang bermasalah seperti anak lahir dari kehamilan kurang dari 6 bulan (lepas dari fakta bahwa anak-anak tersebut lahir dalam perkawinan resmi) ternyata sangat tergantung pada sikap laki-laki yang diduga kuat sebagai ayah tersebut. Dengan kata lain, jika ayah mengakui dan menegaskan dalam ikrar, maka pengadilan akan sangat dengan mudah menetapkan nasab anak tersebut. Begitu juga sebaliknya, jika ayah tidak mau mengakui, bahkan meski sebelumnya sempat mengakui kemudian menarik kembali, pengadilan akan menolaknya dengan alasan ‘anak zina’. Lebih ironis lagi, seringkali kasus-kasus yang terjadi juga menunjukkan bahwa bukti-bukti lain ternyata kalah kuat

---

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> Ibid.

dengan sikap yang dipilih untuk diambil oleh sang laki-laki (yang diasumsikan sebagai ayahnya). Dengan kata lain, kalau ayahnya mengakui, maka berbagai kekurangan seperti bahkan beberapa dokumen administratif terkait pernikahan ayah-ibunya tidak akan dipermasalahkan. Sebaliknya, meski ada banyak bukti yang kuat, baik itu dari sisi perkawinan ayah-ibunya maupun dokumen pengakuan di kantor catatan sipil, semua akan kalah dengan sikap penolakan sang ayah bayi tersebut.<sup>152</sup>

Pada akhirnya, isu perlindungan anak di Aljazair masih menyisakan banyak persoalan. Meski demikian, penulis menggarisbawahi bahwa hukum keluarga Aljazair bisa dikatakan cukup maju dalam kaitan mencakup berbagai cara untuk pengesahan anak. Hal ini termasuk adalah pengesahan anak nikah siri atau nikah *fatihah*. Akan tetapi, sebagaimana tampak pada subbab ini, dalam konteks anak zina, hukum keluarga Aljazair bisa dikatakan masih kurang mendorong perlindungan terhadap anak. Meski demikian, adanya beberapa perkembangan terkini tentang kemungkinan *kafil* memberikan nama pada *makful* dalam sistem *kafalah*, dan juga kemungkinan dilaksanakannya pengaturan tentang tes DNA sebagai bukti ilmiah penetapan nasab sebenarnya telah menunjukkan harapan akan perbaikan di masa yang akan datang, seberapapun jauhnya masa yang akan datang tersebut. Semoga ketika penulis lakukan penelitian pada masa yang akan datang, berbagai harapan di atas sudah menjadi kenyataan.

---

<sup>152</sup> Ibid.

## BAB V

### TELAAH KOMPARATIF DAN ANALISIS JENDER

#### A. Pendahuluan

Bab ini fokus pada telaah komparatif antara ketiga negara di dunia Islam, Indonesia, Turki, dan Aljazair dalam isu poligami, hak pasca cerai dan anak luar kawin. Tujuan utama dari penelitian ini lebih kepada pemetaan hukum keluarga di dunia Islam dan karenanya tidak untuk membandingkan. Akan tetapi, untuk mendapatkan kesimpulan dan potret yang jelas dari keadaan di dunia Islam, analisis komparatif memang diperlukan. Perbedaan dan kesamaan antara hukum keluarga di ketiga negara akan dipaparkan meski tentu bukan dalam rangka menghakimi. Variasi dan ragam kebijakan yang kemudian dianalisis menggunakan teori kebijakan perspektif jender akan dapat menghasilkan gambaran kecenderungan tipologi kebijakan.

Naila Kabeer mengkategorisasikan kebijakan menjadi dua kategori besar: kebijakan buta jender (*gender-blind policy*) dan kebijakan sadar jender (*gender aware policy*). Kebijakan sadar jender (*gender aware policy*) lalu diklasifikasikan lagi menjadi tiga yaitu netral jender (*gender neutral*), spesifik jender (*gender specific*) dan jender redistributif.<sup>1</sup> Klasifikasi lain yang lebih sederhana adalah

---

<sup>1</sup> Candida March, et.al., *A Guide to Gender-Analysis Frameworks* (Oxford: Oksam, 1999.), 20-21. Kebijakan buta jender tidak mempertimbangkan analisis jender dalam perumusannya dan karenanya menjadi bias dan sering merugikan perempuan. Sementara itu, kebijakan sadar jender mengakui bahwa perempuan adalah bagian dari pembangunan dan kehidupan dan setara dengan laki-laki. Lebih jauh, kebijakan ini menginkorporasikan analisis jender termasuk menyadari perempuan mungkin memiliki kebutuhan, kepentingan, dan prioritas berbeda yang terkadang bertentangan dengan laki-laki, dalam perumusan kebijakannya. Kategorisasi lebih lanjut dari kebijakan sadar jender adalah kebijakan netral jender, spesifik jender, dan redistributif jender. Kebijakan netral jender menggunakan pengetahuan tentang perbedaan jender dalam masyarakat tertentu untuk mengatasi bias dalam intervensi pembangunan, untuk memastikan bahwa intervensi

klasifikasi yang ditawarkan oleh Sharon Bessel yaitu kebijakan buta jender, kebijakan netral jender, dan kebijakan responsif jender.<sup>2</sup> Di Indonesia sendiri, analisis kebijakan dari perspektif jender biasanya hanya menawarkan kategori kebijakan sadar (disebut juga sensitif/responsif) jender dan kebijakan bias (disebut juga buta/diskriminatif).<sup>3</sup>

Selain klasifikasi di atas, ada juga cara lain dalam menganalisis kebijakan jender. Menurut Usha Srivastha, ada tiga pendekatan yang biasa digunakan dalam tinjauan dan analisis hukum dari perspektif jender. Pendekatan pertama adalah proteksionisme yang strateginya adalah dengan menawarkan perlindungan; asumsi dasarnya adalah bahwa perempuan secara alami lebih lemah daripada pria dan karenanya harus dilindungi. Sedangkan pendekatan kedua yang mungkin lebih dekat dengan keadilan jender adalah pendekatan yang

---

menargetkan dan menguntungkan kedua jenis kelamin secara efektif untuk memenuhi kebutuhan praktis jender mereka. Kebijakan netral jender bekerja dalam pembagian sumber daya dan tanggung jawab jender yang ada. Kebijakan spesifik jender menggunakan analisis tentang perbedaan jender dalam konteks tertentu untuk menanggapi kebutuhan praktis jender bagi perempuan atau laki-laki. Sementara itu, Kebijakan redistributif jender dimaksudkan untuk mengubah atau manata ulang distribusi kekuasaan dan sumber daya yang ada untuk menciptakan hubungan yang lebih seimbang antara perempuan dan laki-laki, menyentuh kepentingan strategis jender.

<sup>2</sup> Sharon Bessell. *Policy and Governance Department* (Australia: Australian National University, 2006). Kebijakan buta jender adalah kebijakan yang mendiskriminasi salah satu pihak, bisa laki-laki bisa perempuan. Kebijakan tipe kedua, kebijakan netral jender, adalah kebijakan yang tampaknya netral dan tidak bias tapi, karena tidak mempertimbangkan perbedaan kondisi dan kebutuhan antara laki-laki dan perempuan, seringkali mengakibatkan ketimpangan dan persoalan jender. Sebagai ilustrasi, karena perempuan telah lama terpinggirkan dari dunia publik, maka persaingan atau kompetisi tanpa adanya upaya afirmasi terhadap perempuan akan tetap merupakan keadaan yang walaupun tidak merugikan perempuan secara langsung, tidak mendorong pada arah keadilan dan kesetaraan. Sementara itu, kebijakan responsif jender adalah kebijakan yang menyadari dan mempertimbangkan kondisi terkait persoalan jender dalam perumusan kebijakan serta bertujuan untuk mendorong ke arah keadilan dan kesetaraan jender. Idealnya, hasil dari kebijakan itu adalah perlindungan perempuan atau pemberdayaan perempuan yang pada akhirnya berujung pada keadilan dan kesetaraan jender.

<sup>3</sup> Buku panduan tentang indikator kebijakan jender yang diterbitkan oleh Kerjasama Kementerian Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Kementerian Pemberdayaan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dan Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia. Kebijakan dalam panduan tersebut pada intinya dapat dibagi menjadi kebijakan responsif atau sadar jender dan kebijakan diskriminatif.

mempromosikan kesetaraan gender. Para pendukung pendekatan ini menyadari bahwa persoalan tidak terletak pada 'lemahnya' perempuan. Mereka menyadari bahwa persoalannya terletak pada hubungan antara laki-laki dan perempuan yang tidak adil dan ketentuan hukum yang ada dalam mengatur hak-hak kesetaraan perempuan. Pendekatan ketiga berfokus pada keadilan gender dan oleh karena itu, undang-undang ini diberlakukan untuk menentang asumsi patriarki.<sup>4</sup> Cara lain, digunakan oleh Moser, dalam melihat pendekatan dari sebuah kebijakan adalah dengan melihat jenis kebutuhan yang dipenuhi; apakah kebutuhan bersifat praktis (disebut dengan istilah *practical gender needs*) atau kebutuhan strategis (*strategic gender needs*).<sup>5</sup>

## B. Poligami

Isu pertama dari penelitian ini adalah poligami. Dari penelitian ini tampak jelas bahwa ada beberapa ragam cara yang diambil hukum keluarga di tiga negara tersebut dalam menghadapi isu poligami. Indonesia mengambil jalan tengah antara pelarangan dengan kebolehan; Turki melarang secara total dan mengenakan sanksi; dan Aljazair mengambil pendekatan paling longgar dalam pengaturannya. Kesamaan yang tampak adalah adanya semangat dan upaya untuk mendorong realisasi monogami dan pembatasan poligami; Indonesia menegaskan bahwa asas hukum perkawinannya adalah monogami sementara

---

<sup>4</sup> Usha Srivastha, *The Status of Women in Law in Asian Countries* (New Delhi: MD Publications PVT LTD, 2010).

<sup>5</sup> Lihat kembali kerangka teori di bab 1 ; Moser dikutip oleh Trish Keays, Mary McEvoy, dan Sarah Murison, dengan bantuan Mary Jennings and Farzana Karim, *Learning and Information Pack Gender Analysis* (New York: United Nations Development Programme Gender in Development Programme, 2011), 43-44.

Turki bahkan menjadikan poligami sebagai perbuatan illegal. Sedangkan dalam konteks *code de la famille* Aljazair, ada upaya mengatur dan mengarahkan poligami dengan mekanisme penetapan syarat-syarat bagi pengajuan permohonan izin poligami. Meski secara normatif tetap masih longgar, Aljazair jelas telah menunjukkan upaya perbaikan kondisi terutama jika dibandingkan dengan pengaturan pada UU keluarga-nya di tahun 1984 sebelum amandemen 2005.

Sebagai contoh, yang disyaratkan di Aljazair adalah *'ikhbar'* (pemberitahuan istri), bukan izin istri, dalam pengajuan permohonan izin poligami. Hal ini berbeda dengan Indonesia dimana yang disyaratkan adalah izin istri. Izin istri ini bahkan merupakan syarat yang bersifat kumulatif, bukan alternatif atau fakultatif. Hal ini berarti bahwa syarat ini, bersama dengan kemampuan lahir batin, merupakan keharusan dan tidak bisa ditawar. Selain itu, Indonesia juga menegaskan monogami sebagai azas dan menempatkan poligami sebagai sebuah perkecualian. Karenanya, tidak hanya Indonesia memang lebih ketat dalam pengaturan poligami dibandingkan Aljazair, hukum keluarganya juga lebih mendorong pembatasan poligami. Menariknya, Turki bahkan bergerak lebih jauh lagi dengan tidak hanya membatasi tapi langsung melarang poligami secara total. Tidak ada ruang pengecualian pada kondisi tertentu atau penetapan syarat pada hukum keluarga Turki.

Jadi, kalau dilihat secara komparatif, Indonesia berada di tengah dengan mengambil jalan pembatasan dan pengaturan tanpa larangan total. Meski menegaskan monogami sebagai asas perkawinan, ia masih membuka ruang atau

pemberian izin pada poligami. Posisi ini dianggap sebagai ambigu dan bias gender oleh banyak pihak.<sup>6</sup> Kritik paling tajam adalah masih adanya diskriminasi dan subordinasi perempuan dalam pembolehan ini. Harus diakui, menggunakan kerangka Naila Kabeer atau Sharon Bessell, kebijakan terkait poligami di Indonesia masuk dalam kategori *gender blind policy*. Akan tetapi, penulis mencoba menawarkan analisis tambahan berikut ini.

Selalu ada dilema dalam membahas poligami di Indonesia. Di satu sisi, harus diakui bahwa masih ada bias cukup kuat dalam kebijakan pemberian izin poligami ini. Karenanya, pengaturan ini merupakan salah satu kebijakan dari hukum keluarga Indonesia yang termasuk kategori kebijakan bias gender. Hal ini karena kebijakan ini masih melanggengkan praktik yang, menurut perspektif gender, merupakan satu ketimpangan gender. Akan tetapi, di sisi lain penulis melihat adalah kurang bijak jika hukum keluarga Indonesia dikatakan buta atau tidak menawarkan upaya perlindungan perempuan, atau bahkan tidak menyadari persoalan ketimpangan, dalam isu ini.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan secara eksplisit bahwa azas dari hukum perkawinan di Indonesia adalah monogami. Penegasan pada asas ini jelas merupakan pernyataan dan sikap kuat hukum keluarga Indonesia dalam mendukung monogami dan tidak mendukung

---

<sup>6</sup> Lihat beberapa buku tentang gender atau perempuan seperti Muslimah reformis karya Siti Musdah Mulia dan yang terbaru Qiraa mubadalah karya Faqihuddin Abdul Qadir. Hal ini juga didapatkan penulis dari berbagai forum termasuk forum terakhir yaitu penulisan buku ajar gender. Ikhlilah Muzayanah, Wawancara, Surabaya, 2019. Dalam kesempatan ini juga ada Musdah Mulia dan Husein Muhammad.

poligami.<sup>7</sup> Dari sini, penulis melihat tidak hanya adanya kesadaran akan persoalan terkait isu ini, sudah ada juga komitmen dan sikap tegas untuk mendorong perbaikan kondisi dan mereduksi ketimpangan. Memang, harus diakui bahwa kritik tajam terhadapnya juga valid karena memang masih adanya ruang terbuka kebolehan bagi pengecualian.

Tetap saja, penulis berargumen bahwa kita harus melihat secara kontekstual. Sejarah menunjukkan bahwa dinamika sosial-politik, kontroversi yang begitu tajam mengiringi perumusan RUU perkawinan pada tahun 1973, menunjukkan bahwa pengaturan pembatasan ini tampak sudah maksimal dalam konteks Indonesia saat itu. Pelarangan poligami secara total, yang memang sempat muncul di RUU 1973, telah memicu pertentangan sengit dan rasa sakit hati pada elemen penting penduduk Indonesia yaitu sebagian kaum muslim. Kemajemukan, identitas diri, hubungan agama dan negara serta kesakralan ranah hukum keluarga adalah aspek tidak terpisahkan dari Indonesia yang menuntut kebijakan berbasis lokalitas (*local wisdom*). Jadi, memaksakan pelarangan poligami bisa dikatakan sulit (untuk tidak mengatakan tidak mungkin atau juga tidak bijak). Kontestasi antar kelompok masyarakat cukup tajam dan bisa beresiko pada persatuan masyarakat Indonesia.<sup>8</sup>

Jadi, jalan tengah yang diambil merupakan sebuah '*win-win solution*'. Kenapa? Dengan jalan tengah inilah, pembatasan dan pengaturan meski bukan

---

<sup>7</sup> Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

<sup>8</sup> Ada beberapa tulisan yang baik dalam hal ini penulis merujuk pada Mujiburrahman, feeling threatened. Temuan senada juga akan ditemukan di tulisan sejarah hukum perkawinan Indonesia, salah satunya adalah Mahir Amin, Hukum Perkawinan Yang Berlaku di Indonesia dalam Nabiela Naili dkk, Hukum Perkawinan Islam Indones

pelarangan total, semangat monogami tetap bisa disahkan dalam bentuk hukum positif yang berlaku di negara dan dapat diterima oleh masyarakat Indonesia pada masa itu tanpa harus mengorbankan rasa kesatuan. Pada akhirnya, akseptabilitas atau dapat tidaknya hukum diterima juga perlu dipertimbangkan.<sup>9</sup>

Menjadikan monogami sebagai asas hukum keluarga sebenarnya juga sudah merupakan satu kemajuan cukup besar terutama mengingat bahwa sebelumnya praktik poligami tidak diatur dengan rapi dalam hukum positif yang berlaku. Sejarah menunjukkan bahwa aspek pencatatan dan pendaftaran perkawinan, cerai dan rujuk-lah yang telah diatur cukup rapi jauh sebelum perumusan RUU 1973.<sup>10</sup> Meski masih membuka ruang pengecualian kebolehan, hukum keluarga Indonesia mengaturnya dengan berbagai syarat dan mekanisme yang cukup ketat.<sup>11</sup> Dengan kata lain, poligami pun dipersulit. Tidak hanya mengharuskan adanya kondisi seseorang dapat mengajukan poligami, beberapa syarat lainnya untuk memastikan poligami tidak berdampak negatif juga harus dipenuhi. Dengan kata lain, merujuk pada pengaturan normatif, jika pengaturan betul-betul diterapkan maka sebenarnya poligami dalam praktiknya akan sangat sulit dan sedikit.

Argumentasi lainnya selain aspek sejarah sosial politik adalah adanya pembaruan dalam pengaturan poligami. Berbagai syarat yang ditetapkan, seperti harus adanya kondisi yang memang menjadikan seseorang memerlukan poligami

---

<sup>9</sup> Nabiela Nailly, *Asas-asas dalam Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, dalam Nabiela Nailly, dkk. *Hukum Perkawinan Islam Indonesia* (KPPA & UIN Sunan Ampel: Prenadamedia Group), 59. Dalam hal ini penulis merujuk pada beberapa sumber di antaranya adalah Mujiburrahman, *Feeling Threatened*, 164.

<sup>10</sup> Sejak masa belanda dan sampai awal kemerdekaan, aspek pencatatan memang merupakan prioritas. Karenanya, undang-undang pertama yang lahir terkait perkawinan di Indonesia setelah kemerdekaan adalah Undang-Undang No. 23 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak, Cerai dan rujuk.

<sup>11</sup> Ibid.

(syarat alternatif), dan juga keharusan adanya izin istri jelas merupakan sebuah pembaruan hukum dalam khazanah hukum keluarga Islam. Hal ini terutama mengingat bahwa fikih klasik, sayangnya, tampak membuka ruang terhadap poligami secara cukup longgar; fikih klasik hanya mensyaratkan adil dan mampu bagi seseorang yang hendak poligami. Fikih klasik juga tidak mensyaratkan adanya izin isteri. Padahal, semangat yang diusung dalam al-Qur'an pada bangunan perkawinan adalah tercapainya sakinah, mawadah dan *rahmah*.

Dari argumentasi di atas, penulis ingin menegaskan pendapat bahwa hukum keluarga Indonesia telah menunjukkan upaya perlindungan perempuan (dan anak) dalam isu poligami; ada integrasi analisis jender dalam upaya modernisasi hukum keluarga sehingga tercapai kemajuan cukup signifikan. Karenanya, penulis berpendapat bahwa kategori buta jender kurang relevan dengan konteks Indonesia dan poligami karena mengindikasikan bahwa kebijakan yang ada benar-benar tidak menyadari adanya ketimpangan dan karenanya mendorong diskriminasi terhadap perempuan. Istilah bias jender mungkin masih lebih bisa diterima karena makna bias lebih pada adanya bias pandangan dalam perumusan kebijakan dan akhirnya berakibat pada ketimpangan. Akan tetapi, selama ini terma bias dan buta digunakan secara alternatif dan berkonotasi sama. Di sini, Penulis bisa mengatakan bahwa kategori lain atau model kerangka teori kebijakan alternatif diperlukan. Bagaimana mungkin sebuah kebijakan yang lahir dari kesadaran akan persoalan jender (dalam konteks ini adalah dalam isu poligami) dikatakan buta?

Di sisi lain, penulis menyadari bahwa kategori ini juga tidak bisa dikategorikan dalam kategori sensitif jender (ala Naila Kabeer) atau responsif jender (ala Sharon Bessell). Hal ini tidak lain karena mereka menempatkan kategori ini sebagai kebijakan yang ideal (dari perspektif jender) dan tentunya, menunjukkan indikator-indikator kesetaraan-keadilan. Meski telah berupaya mendorong perbaikan, kritik atas pembolehan poligami di Indonesia juga valid.<sup>12</sup>

Di sinilah kemudian, penulis melihat kebutuhan atas model baru. Dilema dan kesulitan yang penulis paparkan di atas menunjukkan adanya keterbatasan pada kerangka teori analisis *gender policy* yang ada selama ini (baik itu Ala Naila Kabeer dua kategori besar-nya, maupun Sharon Bessell dengan tiga kategori-nya). Dalam upaya mengisi ruang kosong yang harus diisi, Penulis melihat bahwa terma yang lebih akurat untuk menggambarkan kebijakan terkait poligami dalam konteks Indonesia adalah kebijakan responsif-akomodatif.

Responsif di sini berarti bahwa sebuah kebijakan lahir dari kesadaran akan adanya persoalan jender dan mencoba menawarkan perbaikan sebagai bentuk respon terhadap isu tersebut. Dengan kata lain, kebijakan ini tidak menutup mata terhadap perbedaan kondisi antara laki-laki dan perempuan di sebuah masyarakat termasuk dalam isu poligami. Akomodatif di sini berarti bahwa ada kompromi yang harus terjadi atau jalan tengah antara dua kutub dalam kebijakan tersebut. Jalan tengah, sering juga disebut sebagai *win-win solution* (sebagian mungkin akan mengkritisi dan menyebutnya sebagai jalan aman) ini bisa jadi diambil

---

<sup>12</sup> Lihat Musdah Mulia, Muslimah reformis, Lihat juga Shinta Dewi Rismawati, 'konstruksi Hukum Perkawinan Poligami di Indonesia (Perspektif Hukum Feminis), MUwazah, Vol.9, NO.2, Desember 2017. Hasil diskusi dan wawancara terhadap beberapa narasumber seperti Musdah Mulia, Iklilah Muzaynah dan lainnya juga menunjukkan tren senada.

karena pertimbangan politis dan sosiologis atau lainnya. Apapun itu, semangat perubahan dan perbaikan memang telah diambil meski masih belum sepenuhnya bebas dari kekurangan atau bias. Karenanya, responsif-akomodatif berarti bahwa ada satu sisi yang sadar jender dan melakukan respon demi perbaikan tapi masih belum maksimal sehingga ada sisi lain yang masih bias.

Beranjak dari Indonesia ke negara lain, maka ditemukan data menarik. Jika tadinya kita berfikir adalah sebuah hal hampir muhal untuk melarang poligami di negara dengan muslim sebagai mayoritas, maka Turki membuktikan hal sebaliknya.<sup>13</sup> Turki jelas merupakan negara yang sangat menonjol dalam diskursus poligami di dunia Islam. Hal ini karena hukum keluarga Turki, hanya dengan Tunisia, secara berani menetapkan pelarangan secara total; tidak ada pengecualian maupun mekanisme pemberian izin dalam hal ini. Lebih jauh lagi, Turki juga mengenakan ancaman sanksi pidana bagi pelanggar larangan poligami tersebut (penjelasan tentang aturan normatif ini telah dijelaskan dalam bab III).<sup>14</sup>

Sikap ini tentu cukup radikal dari perspektif muslim (terutama dalam bias penulis sebagai bagian dari negara yang akan 'terbakar' jika wacana tersebut didengarkan). Telaah perbandingan khususnya dalam hal faktor di balik kesuksesan-ketidaksiuksesan tentu menarik untuk dikaji terutama dalam kaitannya dengan analisis sosial-politik. Akan tetapi, yang penulis ingin tekankan terlebih dahulu adalah bahwa hukum keluarga Turki tidak menyulitkan penulis dalam analisis jender. Pelarangan poligami, terlebih dengan adanya

---

<sup>13</sup> Dalam hal pelarangan poligami, Turki dan Tunisia adalah dua dari negara muslim yang melarang poligami.

<sup>14</sup> Bab III, subbab B.

sanksi, jelas masuk kategori *gender sensitive policy* (ala Naila Kabeer) atau *gender responsive* (ala Sharon Bessell). Hal ini tentu saja karena kebijakan tersebut telah menggunakan perspektif sadar jender dalam perumusannya dan, tidak hanya itu, melakukan respon secara progresif melalui kebijakan pelarangan poligami.

Dengan pelarangan total, Turki telah menghindari bias sepenuhnya dan menutup ruang terjadinya diskriminasi, resiko ketimpangan relasi atau subordinasi perempuan. Di sini, tidak hanya mendorong perlindungan perempuan, kebijakan tersebut juga mendorong realisasi semangat kesetaraan antara kedua makhluk Tuhan ini. Jadi, menggunakan teori Usha, kebijakan ini masuk kategori penggunaan keadilan substantif dimana tujuan yang disasar tidak hanya perlindungan tapi juga kesetaraan dan keadilan substantif. Dalam kategorisasi lanjutan ala Naila Kabeer, kebijakan seperti ini masuk kategori redistributif karena mencoba menawar atau merombak pembagian sumber daya dan kuasa. Meski kebanyakan analisis redistributif digunakan untuk kebijakan pembangunan yang terkait dengan sumber daya fisik, tetap saja analisis ini bisa digunakan untuk sumberdaya kuasa dan kedudukan dalam relasi laki-laki perempuan.

Penulis sendiri melihat bahwa kategori yang bisa menggambarkan kebijakan progresif seperti ini adalah progresif adil jender. Sementara itu, kebijakan Indonesia terkait poligami paling jauh hanya bisa dikategorikan menggunakan pendekatan proteksionisme (ala Usha) tapi bukan keadilan

substantif.<sup>15</sup> Jadi, perbedaan antara model progresif-adil jender (yang penulis gunakan untuk hukum keluarga Turki) dengan kategori sebelumnya yaitu responsif-akomodatif (yang penulis gunakan untuk hukum keluarga Indonesia) adalah tingkat perlindungan yang didorong dan juga ada tidaknya unsur kompromi (akomodasi berbagai kepentingan dan cara pandang) yang akhirnya beresiko pada masih kurang optimalnya perlindungan perempuan apalagi keadilan kesetaraan jender dalam kebijakan tersebut.

Pendekatan tipe akomodatif lain juga ditemukan di Aljazair Secara historis, ada gambaran yang cukup berbeda di Aljazair karena ada 2 fase pengaturan poligami di sana. Hukum Keluarga Aljazair tahun 1984 membuka ruang poligami secara luas dan total tanpa ada pengaturan tambahan. Kebijakan ini jelas termasuk kebijakan buta jender baik itu menggunakan teori Naila Kabeer, Sharon Bessell dan lainnya. Dalam hal ini, penulis menawarkan model paling ujung dalam kontinum yaitu buta dan diskriminatif jender. Hal ini karena kebijakan ini diambil tanpa mempertimbangkan analisis jender sama sekali di dalamnya. Perumusan kebijakan terkait poligami tahun 1984 membuka ruang kebolehan sampai pada titik seolah mendorong praktiknya.<sup>16</sup> Di sini, tampak tidak ada kepekaan dan kesadaran akan persoalan ketimpangan relasi dan, sebagai konsekwensinya, tidak ada upaya, sedikit atau banyak, untuk mendorong perlindungan perempuan dan anak.

---

<sup>15</sup> Lihat bab 1 tentang kerangka teoretik, Usha Srivastha, *The Status of Women in Law in Asian Countries*. (New Delhi: MD Publications PVT LTD, 2010).

<sup>16</sup> Lihat bab 4

Beruntungnya, amandemen Aljazair 2005 menunjukkan perubahan cukup signifikan. Sebagaimana telah dipaparkan dengan detail di bab 4, Aljazair mengenalkan beberapa regulasi baru bagi mereka yang ingin poligami. Jadi, yang berlaku di Aljazair saat ini adalah ruang kebolehan poligami tapi dengan pengaturan oleh negara yang meliputi keharusan pengajuan permohonan izin ke pengadilan dan keharusan pemenuhan beberapa syarat tertentu.

Kebijakan poligami saat ini di Aljazair jelas menunjukkan upaya perbaikan kondisi. Peran aktif negara, pengaturan dan bahkan adanya semangat pembatasan poligami, dibuktikan dengan adanya terma ‘alasan kebutuhan’ sebagai bagian dari syarat pengajuan izin poligami, adalah indikator upaya serius tersebut. Di sini, penulis ingin menawarkan analisis senada dengan analisis pada konteks Indonesia. Di satu sisi, harus diakui bahwa kebijakan ini memang masih masuk kategori buta jender dalam analisis menggunakan teori Naila Kabeer atau Sharon Bessell. Masih ada indikator kuat diskriminasi dan minimalnya upaya perlindungan perempuan dan anak dalam kebijakan tersebut. Di antara kekurangan yang memang patut dikritisi adalah kurang tegasnya apa saja kondisi yang diperkenankan untuk diajukan sebagai alasan pengajuan permohonan izin poligami. Terlepas dari itu, penulis tetap ingin menggarisbawahi bahwa kategorisasi kaku seperti itu kurang tepat. Meski akurat sampai titik tertentu, menggunakan istilah buta jender pada kebijakan Aljazair hasil amandemen 2005 terhadap poligami bisa jadi menurunkan semangat perbaikan.

Seberapapun minimal upaya perbaikan; bagaimanapun belum ideal hasilnya, apresiasi penting untuk diberikan. Bisa jadi penulis di sini terpengaruh

dengan bias teori dalam *asset-based community development*. Menggunakan teori *asset-based community development* (selanjutnya disebut ABCD), apresiasi mendorong semangat untuk perbaikan lebih lanjut. Pendekatan ini sudah terbukti cukup banyak dalam berbagai kegiatan pemberdayaan atau kemitraan Bersama masyarakat. Dengan adanya apresiasi dan penghargaan pada kisah sukses, sekecil apapun itu, komunitas akan lebih termotivasi lebih lanjut daya dan semangat untuk peningkatan dan perbaikan akan terbentuk. Selain itu, perubahan ini juga menjadi lebih tampak signifikan ketika dilihat secara kontekstual lokal dan budaya masyarakat Arab Aljazair yang masih sangat patriarkis dan konservatif dalam banyak hal. Sebagaimana dipaparkan di bab 4, ada beberapa indikator yang menunjukkan bahwa masih ada banyak budaya patriarkal di lingkungan Aljazair. Tidak adanya ruang sholat atau larangan sholat di beberapa masjid yang penulis temui jelas menunjukkan hal ini. Selain itu, beberapa pembicaraan dengan para narasumber juga menunjukkan adanya resistensi terhadap ‘pengaruh barat’ (menggunakan istilah mereka) yang diantaranya adalah terkait poligami.

Di sisi lain, penulis menyadari bahwa bias dan potensi diskriminatif masih besar dalam sikap hukum keluarga Aljazair terhadap poligami. Penulis tidak mungkin menyamakannya dengan kategori kebijakan Indonesia yang jauh lebih tegas posisinya dalam mendukung monogami dan membatasi poligami. Kategori responsif-akomodatif menjadi kurang tepat dalam konteks Aljazair yang, dalam beberapa hal, jelas masih jauh dari ketegasan sikap mengeliminasi ketimpangan. Sebagai contoh, buku nikah yang ada (sampai saat riset penulis) masih memuat 4 lembaran untuk data (kemungkinan) empat istri. Karenanya, penulis mencoba

menawarkan kategori Bias-sadar jender. Bias di sini adalah karena memang kebijakan ini masih sangat bias dan diskriminatif; sadar di sini adalah karena sebenarnya sudah ada upaya meski minimal untuk mendorong perbaikan kondisi. Pada akhirnya, meski upaya pembaruan yang ada sebenarnya sudah menunjukkan perlindungan perempuan dan anak, masih ada banyak pekerjaan rumah yang harus dipenuhi oleh berbagai pihak di Aljazair terkait pengaturan poligami ini baik dari sisi normatif terlebih lagi pada ranah realisasi praktis. Penjelasan lebih lengkap bisa dilihat di bab IV; yang penulis ingin tekankan disini adalah bahwa Aljazair bisa jadi menawarkan gambaran negara Arab muslim yang cenderung kesulitan bergerak atau berpindah dari aturan fikih klasik menuju modernisasi terkait poligami.

### **C. Hak-Kewajiban pasca Cerai**

Isu selanjutnya adalah persoalan hak-kewajiban pasca cerai. Isu ini sangat penting dan telah lama menjadi keprihatinan penulis. Hal ini karena isu ini benar-benar terkait kebutuhan dasar hidup; tidak hanya berkaitan dengan persoalan ketimpangan jender atau isu perempuan dan anak. Dalam kenyataannya, persoalan hak-kewajiban pasca cerai berarti kebutuhan dasar atau primer seperti pangan, sandang dan papan. Dalam perspektif Maqashid, kebutuhan ini termasuk dalam kategori penjagaan jiwa atau nyawa. Dalam khazanah fikih klasik, hak kewajiban pasca cerai biasanya meliputi kewajiban iddah bagi perempuan, hak nafkah iddah bagi perempuan, nafkah mut'ah. Pembahasan terkait hak asuh anak juga kewajiban nafkah orang tua terhadapnya pasca putusannya ikatan perkawinan biasanya dibahas secara terpisah dalam bab nafkah. Sebagaimana tampak pada

bab-bab tiap negara sebelumnya, penulis mencoba fokus pada hak-kewajiban pasca cerai terkait materi bagi mantan pasangan dan anak-anak. Salah satu alasannya adalah karena aspek ini-lah yang sering menyebabkan sengketa dan beresiko besar pelanggaran.<sup>17</sup>

Berbicara tentang hak-kewajiban pasca cerai terkait materi, kebanyakan hukum keluarga di dunia Islam mengadopsi pengaturan dari fikih klasik. Karenanya, pengaturan nafkah iddah, nafkah mut'ah, dan juga kemungkinan adanya nafkah madiyah (nafkah materi terhutang) diatur cukup detail. Hal ini bisa ditemukan di Indonesia dan Malaysia misalnya.<sup>18</sup> Kalau kita melihat secara komparatif pada tiga negara, dalam disertasi ini, Indonesia, Turki dan Aljazair, akan ditemukan gambaran yang juga menarik. Ada beberapa kesamaan antara ketiga negara meski ada juga perbedaan. Kadangkala kesamaan itu hanya ditemukan antara dua negara; misalkan Turki dan Indonesia atau di waktu lain hanya antara Indonesia dan Aljazair.

Kesamaan antara Indonesia dan Turki terletak pada pengaturan harta Bersama. Hukum keluarga Indonesia bisa dikatakan memiliki kebijakan progresif jender dalam aspek ini. Bahkan, salah satu aspek yang menjadi indikator kuat kenapa hukum Indonesia bisa dikatakan cukup maju adalah pengakuan terhadap harta bersama. Hal ini karena pengakuan dan pengaturann harta bersama telah menunjukkan bahwa hukum keluarga Indonesia bisa cukup jauh melangkah dengan menggunakan pendekatan keadilan substantif.

---

<sup>17</sup> Widia Ari Susanti, Wawancara, Surabaya, 2020

<sup>18</sup> Lihat Undang-Undang no 1 tahun 1974 tentang Perkawinan di Indonesia dan Lihat juga Akta Undang-Undang Keluarga Islam Wilayah Persekutuan (AUKI WP) 1984 sebagai salah satu hukum positif terkait keluarga di malaysia.

Pengaturan harta bersama secara filosofis tidak hanya mendorong perlindungan perempuan dan anak, tetapi juga mengenalkan semangat keseimbangan relasi jender. Harta bersama, sebagaimana telah dipaparkan oleh penulis di bab II, pada dasarnya adalah memberikan ruang keadilan bagi pasangan suami isteri ketika terjadi putus perkawinan. Konsepsi dan pengaturan harta bersama dalam hukum keluarga di Indonesia mengakui hak dan sekaligus berarti kontribusi dan peran seimbang dari kedua belah pihak, baik suami maupun isteri, terhadap harta yang dihasilkan selama masa rumah tangga. Pengaturan harta bersama menegaskan bias terhadap makna dan nilai peran antara peran publik dan peran domestik. Artinya, harta bersama mengakui kontribusi suami isteri dan kontribusi ini tidak didefinisikan secara sempit hanya dengan ‘siapa yang bekerja atau menghasilkan uang’.<sup>19</sup> Hal ini terutama menjadi penting Ketika kita menyadari dikotomi antara peran publik dan peran domestik beserta akibat lanjutannya yaitu ketimpangan kuasa dan daya tawar antara kedua ranah ini. Meski seorang yang bekerja mengelola rumah tangga sebenarnya turut berkontribusi pada kesuksesan finansial keluarga tersebut, tetap saja ada ketimpangan kuasa ketika sumber daya keuangan tersebut dikuasai salah satu pihak.

Inilah kenapa diperlukan kebijaksanaan untuk merespon persoalan ini. Dibutuhkan pengaturan yang mengafirmasi semangat keadilan dan meminimalisir resiko ketimpangan penguasaan sumber daya dalam sebuah rumah tangga. Beruntungnya, Indonesia memiliki kebijakan harta bersama dalam

---

<sup>19</sup> Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia* (Bandung: CV. Mandar Maju, 2007).

hukum keluarganya. Baik dalam Undang-Undang no 1 tahun 1974 tentang perkawinan maupun bahkan KHI, harta bersama diakui dan diatur dengan cukup detil dan eksplisit. Karenanya, hukum keluarga Indonesia di sini masuk dalam kategori kebijakan sensitif jender atau reponsif jender. Dalam kerangka model baru yang ditawarkan penulis, kebijakan model harta bersama ini, sama dengan pelarangan poligami di Turki, masuk pada kebijakan progresif-adil jender. Hal ini karena kebijakan harta bersama telah mendorong tujuan setingkat lebih jauh lagi yaitu keadilan jender secara substantif. Dengan adanya pengaturan harta bersama, yang tercapai adalah beberapa tujuan sekaligus. Tujuan pertama bersifat jangka pendek (bisa juga disebut sebagai *practical gender needs* ala Moser) dan hal ini adalah perlindungan perempuan sebagai pihak yang biasanya terlemahkan dari ketimpangan penguasaan sumber daya dalam rumah tangga. Tujuan kedua, bisa juga disebut sebagai *strategic gender needs*, adalah mendorong realisasi semangat keadilan dimana ranah domestik maupun ranah publik dihargai sebagai setara.

Temuan positif lainnya adalah minimnya kesenjangan antara pengaturan normatif dengan realisasi di lapangan. Tidak hanya cukup progresif secara normatif, harta bersama di Indonesia menjadi isu yang menawarkan gambaran positif dalam realisasinya. Secara umum, Pengadilan Agama sudah menerapkan pengaturan harta bersama secara baik dan efektif. Tidak tampak ada kesulitan dan dilema sebagaimana yang terjadi pada isu poligami.

Harus diakui, memang masih ada beberapa persoalan dan kendala di dalam ranah pembuktian tentang aset atau identifikasi aset dalam penyelesaian

persoalan harta bersama ini. Akan tetapi, para hakim secara umum tidak mengalami kesulitan menetapkan ketika sudah diketahui apa saja asetnya tentang pembagian hak antara suami dan isteri. Selain itu, hakim rata-rata juga menyikapi positif dan mendukung terhadap konsepsi harta bersama ini; mereka tidak menunjukkan keberatan, mereka juga tidak mendapati diri mereka dalam dilema ketika berhadapan dalam kasus pembagian harta bersama mantan pasangan. Mereka menegaskan bahwa keadilan memang harus ditegakkan.

Lebih jauh, mereka juga beberapa kali melahirkan kebijakan (baca: putusan) yang bersifat *contra legem*. Tidak jarang beberapa hakim menetapkan pembagian kepada isteri dengan proporsi lebih besar, bisa 60% sampai 70% ketika mereka meyakini bahwa peran dan kontribusi pihak perempuan lebih tinggi dalam akumulasi harta sepanjang perkawinan. Hal ini biasanya adalah istri bekerja sebagai TKW atau merupakan pencari nafkah utama.<sup>20</sup> Di sisi lain, mereka tetap juga menekankan penghargaan terhadap kontribusi ibu rumah dan menegaskan bahwa salah satu bentuk apresiasi adalah melalui pembagian harta yang proporsional.<sup>21</sup> Temuan ini tentu merupakan sebuah temuan melegakan jika dibanding temuan realita poligami.

Kalau kita telaah lebih lanjut, sebenarnya aturan harta bersama ini juga bisa dikatakan sebagai sebuah perubahan atau modifikasi dari aturan yang jamaknya ditemukan dalam fikih klasik. Dengan kata lain, terma dan pengaturan harta bersama dalam fikih klasik sebenarnya cenderung asing. Satria Efendi misalnya menyatakan bahwa harta bersama, meski sering menjadi sengketa di

---

<sup>20</sup> Mubarok, Afif, dan hakim lainnya, *Wawancara*, Surabaya, Cirebon, dan kota lain, 2020.

<sup>21</sup> Ibid

Indonesia, bukan merupakan sengketa di banyak negara Islam. Hal ini karena, menurutnya, konsepsi ini tidak dikenal karena khazanah klasik dan adat kebanyakan negara Islam juga menganut pengaturan harta terpisah.<sup>22</sup> Oleh karena itu, pengaturan harta bersama di Indonesia ini bisa dikatakan merupakan sebuah terobosan. Beberapa pakar, termasuk di sini Satria Efendi, berargumen bahwa pengaruh budaya atau tradisi lokal di dalam berbagai suku masyarakat Indonesia baik Jawa dengan harta gono-gininya atau konsep lain di suku lainnya sebenarnya juga turut berkontribusi terhadap pencapaian terobosan pengaturan dalam hukum positif ini. Hal ini tentu merupakan sebuah faktor yang cukup kuat selain tentu adanya faktor modernisasi dan pertimbangan perlindungan perempuan.<sup>23</sup>

Menariknya, telaah lebih lanjut atas hukum islam menunjukkan bahwa semangat menghargai kontribusi dari peran isteri terhadap pencapaian harta bersama sebenarnya juga bisa ditemukan dalam fikih. Hal menjadi salah satu putusan Bahtsul Masail merespon pertanyaan terkait isu gono-gini (usaha suami-isteri). Meski tidak sepenuhnya sama, ditemukan pengaturan yang mirip dengan harta bersama yaitu konsepsi *shirkah* dalam kitab fikih klasik.<sup>24</sup> Tetap saja, temuan ini tampaknya tidak populer. Karenanya, penulis berpendapat bahwa pengaturan harta bersama di dalam hukum keluarga di Indonesia tetap merupakan langkah terobosan cukup 'berani' yang menerobos batasan fikih

---

<sup>22</sup> Satria Efendi, dan M Zain. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Jakarta: Prenada Media, 2004.

<sup>23</sup> Supratiningsih, dkk, "Pemenuhan Hak Isteri atas Harta Gono-Gini di Pengadilan Agama Pamekasan", *Jurnal Sosial Humaniora*, Vol. 5 No. 2, November, 2012.

<sup>24</sup> NU, Bahsul Masail. *Solusi Prob lematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Mukhtamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)* (Surabaya: LTN NU Jawa Timur dan Diantama, 2004).

klasik tersebut. Di sini, penulis melihat memang ada fenomena menarik dimana sebuah terobosan pembaruan hukum pada satu aspek tampaknya lebih mudah diterima dan diterapkan sementara pada aspek lain (contoh adalah poligami) tampak lebih alot.

Harta Bersama, menurut penulis, merupakan salah satu indikator terkuat dari hukum keluarga Indonesia yang progresif dan adil jender. Kebijakan ini mengenalkan semangat redistribusi dimana ada telaah ulang atas kekuasaan dan sumber daya juga peran antara suami isteri. Penghapusan dikotomi atau ketimpangan penghargaan atas domestik dan publik jelas penting. Meskipun masih ada celah dan pekerjaan rumah dalam ranah hukum prosedural pada penyelesaian sengketa harta bersama, secara umum pencapaian dalam aspek harta bersama di Indonesia sudah bisa dibanggakan sebagai salah satu kisah sukses upaya perlindungan perempuan atau upaya mendorong keadilan jender dalam hukum keluarga.

Di sisi lain, penulis tetap melihat bahwa masih ada celah dalam perlindungan perempuan pasca cerai di Indonesia. Hukum keluarga Indonesia tidak memberikan terobosan-terobosan lain selain harta bersama dalam kaitannya dengan memastikan jaminan perlindungan siapapun yang lemah pasca cerai. Dengan asumsi bahwa biasanya yang lemah setelah bercerai adalah perempuan dan anak, penulis menyatakan bahwa hukum keluarga di Indonesia masih tidak berpindah dari pengaturan klasik, yaitu adanya hak nafkah *'iddah*, hak kewajiban *nafkah 'iddah*, hak-kewajiban nafkah mutah, dan mungkin adanya nafkah hutang. Dalam kaitan dengan nafkah *'iddah* dan nafkah mutah, penulis

hanya ingin menegaskan bahwa tampaknya nafkah mutah dalam realitanya agak jauh dari semangat untuk memberikan hiburan bagi mantan isteri. Banyak kasus nafkah mutah, dengan berbagai alasan, menjadi sangat minimal dalam angka.

Sebagai contoh, ada beberapa kasus di mana nafkah mutah yang diberikan misalnya adalah dua juta atau tiga juta. Kita bisa memperkirakan berapa lama uang tersebut habis. Pertanyaannya, jika tidak ada penyelesaian harta bersama yang baik, bagaimana nasib para pihak yang lemah (biasanya adalah perempuan meski tidak menutup kemungkinan adalah laki-laki) ketika terjadi putus perkawinan? Resiko ini sejak lama menjadi keprihatinan penulis. Resiko ini semakin tampak negatif pada konteks putusnya perkawinan yang sudah berlangsung lama, duapuluh atau duapuluh lima tahun misalnya.

Persoalan ini semakin diperparah dengan kemungkinan bahwa pihak tertentu (baca: biasanya perempuan) tidak bisa berkarir di ranah profesional (baca: karir yang menghasilkan uang secara langsung) dan lebih banyak berperan sebagai pengelola rumah tangga. Harus disadari, meski peran perempuan di ranah publik dan jumlah perempuan bekerja telah meningkat dibandingkan masa lampau, masih banyak perempuan yang memilih atau diharuskan keadaan untuk 'mengorbankan' waktunya demi pengelolaan rumah tangga dan atau menjalankan fungsi reproduksinya (mengandung, melahirkan dan menyusui). Hal ini tentu karena banyak faktor, salah satu yang paling dominan adalah budaya dan pemahaman keagamaan yang telah lama mengakar bahwa, pada akhirnya, tempat dan peran perempuan adalah sebagai ibu dan isteri. Hal ini bahkan juga

dibakukan oleh hukum positif di Indonesia dimana isteri ditempatkan sebagai pengelola rumah tangga dan laki-laki adalah kepala rumah tangga.

Di sini, penulis ingin menegaskan bahwa teori ‘harga kesempatan’ atau *opportunity cost* harus dipertimbangkan. Dengan tetap sangat menghargai peran mulia ibu dan isteri, penulis ingin menegaskan ada resiko bahwa para perempuan yang mengorbankan usia produktif mereka dengan tidak bekerja kesulitan membangun karir untuk menghidupi dirinya setelah putus perkawinan.<sup>25</sup> Kenyataannya, banyak kasus di mana para perempuan (ibu dan mantan isteri) harus menanggung dampak negatif besar pasca putusnya perkawinan. Banyak dari mereka yang kemudian harus menanggung nafkah untuk diri sendiri dan, seringkali, bagi anak mereka. Hal ini khususnya ketika resiko pelanggaran hak-kewajiban pasca cerai khususnya nafkah anak dan penyelesaian harta gono-gini terjadi. Inilah celah yang menurut penulis juga sangat lama telah diabaikan. Persoalan hak kewajiban pasca cerai dan berbagai akibat dalam kenyataan (banyak perempuan terpaksa terjerumus pada nasib yang mengenaskan pasca cerai),<sup>26</sup> sayangnya ternyata kalah oleh isu lain seperti usia perkawinan atau perkawinan beda agama. Salah satu solusi yang diusulkan oleh beberapa narasumber seperti hakim Zainal Fanani misalnya adalah optimalisasi harta bersama dan optimalisasi nafkah mutah. Akan tetapi, kita sebenarnya juga bisa belajar dari konteks negara lain.

---

<sup>25</sup> Nabiela Naili, *Hukum Perkawinan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019).

<sup>26</sup> Ibid, Lihat juga Ratna Batara & Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: LBH Apik, 2005).

Turki, sekali lagi, menawarkan gambaran menarik dan berbeda. Terobosan yang diberlakukan cukup asing dalam konteks masyarakat muslim termasuk Indonesia. Salah satu fitur utama yang menjadi pembeda dari hukum keluarga Turki dalam hal hak-kewajiban pasca cerai adalah pengaturan *alimony*. *Alimony* ada beberapa macam. Tapi yang dibahas di sini adalah *alimony* dalam definisi tunjangan finansial pasca putus nya perkawinan. Sederhananya, *alimony* pasca cerai adalah pemberian tunjangan nafkah bagi pihak yang membutuhkan pasca terjadinya perceraian. Dalam Pasal 175 *Turkish Civil Code* (TCC) dinyatakan bahwa apabila salah satu pihak dalam perkawinan akan menderita atau berisiko mengalami dampak negatif, misalnya kemiskinan atau kekurangan sebagai akibat dari putus nya sebuah perkawinan, maka pihak tersebut memiliki hak untuk mengklaim nafkah dari pihak yang lain.

Hal ini tentu disediakan dengan adanya beberapa syarat dan juga dengan mempertimbangkan kemampuan finansial dari pasangan yang bersangkutan.<sup>27</sup> Penjelasan lebih detail ada pada bab 3; inti yang penulis garisbawahi dalam bab ini adalah bahwa Turki memberikan dukungan sangat optimal terhadap pihak-pihak yang lemah pasca putus nya perkawinan. Dukungan ini meliputi ganti rugi atau kompensasi materiil dan immateriil, *alimony poverty* atau tunjangan pasca cerai bagi yang membutuhkan dan juga *alimony* sementara selama persidangan.<sup>28</sup> Kompensasi materiil sendiri juga merupakan sebuah pengaturan yang sangat berbeda dan, kemungkinan besar, tidak ditemukan dalam konteks dunia Islam

---

<sup>27</sup>Ipek Saglam. *Turkish Family Law: Engagement, Marriage, Divorce and the Consequence of Divorce* (Istanbul: Aralik, 2019).

<sup>28</sup>Ibid.

secara umum. Sementara itu, aspek kesamaan antara Turki dan beberapa negara Muslim seperti Indonesia adalah pada pengaturan harta bersama. Akan tetapi, fokus penulis di sini adalah alimoni.

Alimoni jelas merupakan kategori kebijakan sensitif jender (model Naila Kabeer) atau responsif jender (model Sharon Bessell). Sama dengan harta bersama, alimoni menurut penulis juga masuk kategori kebijakan progresif-adil jender. Sebagaimana telah dipaparkan pada bab 3, pengaturan alimoni di Turki telah mendorong keadilan kesetaraan jender dengan membuka ruang hak alimoni bagi kedua belah pihak: laki-laki dan perempuan. Tidak hanya responsif jender, pengaturan seperti ini juga bisa dikategorikan sebagai *gender redistributive policy*. Kebijakan ini mendorong perombakan atau redistribusi peran dan kewajiban dalam relasi lelaki perempuan semasa rumah tangga atau pasca perceraian. Di berbagai tempat dan terutama pada konteks dunia Islam, pembagian peran yang umum terjadi menempatkan laki-laki sebagai pihak pencari nafkah dan bertanggung jawab atas kebutuhan finansial. Sebaliknya, perempuan berperan sebagai ditempatkan sebagai pihak yang berhak menerima nafkah. Terlepas dari resiko penyalahgunaan redistribusi peran ini, penegasan bahwa pihak yang lemah dan karenanya berhak mendapatkan dukungan finansial tidak selalu identik perempuan jelas merupakan perombakan pemahaman dan budaya yang umum dianut.

Apapun itu, yang patut digarisbawahi adalah bahwa hukum keluarga Turki menawarkan alternatif gambaran hukum keluarga yang lebih keseimbangan keadilan relasi jender. Dalam model baru penulis, kebijakan ini masuk kutub

terujung yang positif yaitu progresif-adil jender. Akan tetapi, telaah lebih lanjut menunjukkan temuan menarik. Jika ditinjau dari perspektif perempuan, praktik *alimony* dan penerapan hak pasca cerai di Turki juga berjalan dengan efektif pada ranah realita. Alimoni berjalan efektif dan para perempuan mendapatkan alimoni ketika mereka membutuhkan; hal ini tentu patut diapresiasi. Di sisi lain, harus diakui masih ada kesenjangan antara pengaturan normatif dengan realitanya di Turki. Data menunjukkan bahwa alimoni dalam realitanya masih dipahami dan dipraktikkan selalu sebagai kewajiban mantan suami pada mantan isteri. Budaya yang masih patriarkis dan beberapa faktor lain menjadi penyebab salah kaprah pemahaman dalam penerapan pengaturan alimoni. Di sini kita jadi mengetahui bahwa budaya pada akhirnya juga turut berpengaruh cukup signifikan pada penerapan hukum di sebuah lokal masyarakat. Meski ada banyak pembaruan bidang hukum di Turki, beberapa data menunjukkan masih kentalnya budaya patriarkis di tengah masyarakatnya. Selain alimoni, Turki juga mengenal harta bersama dan pengaturannya secara umum sama dengan Indonesia.

Jika Turki dan Indonesia menunjukkan gambaran positif terkait pengaturan aspek hak pasca cerai, Aljazair menunjukkan contoh yang berbeda. Sebagaimana dalam isu poligami, pengaturan hak pasca cerai dalam hukum keluarga Aljazair juga mengalami amandemen atau perubahan dari versi *Qanun al-Usrah* 1984 yang berubah menjadi versi amandemen tahun 2005. Sebelumnya, pengaturan hak pasca cerai di Aljazair bisa dikatakan sangat konservatif dan menunjukkan upaya minimal dalam perlindungan perempuan dan anak. Lebih lanjut, meskipun sudah ada kemajuan yang diperkenalkan dengan amandemen

yang ada pada tahun 2005, tetap saja hukum keluarga Aljazair cukup problematis.

Pada awalnya, hak perempuan pasca cerai hanya meliputi nafkah '*iddah*' dan mutah; tidak ada pengaturan tentang jaminan perlindungan tempat tinggal pasca cerai apalagi bahkan harta bersama. Sebagaimana dipaparkan di bab IV, *sakan 'ailiy* atau rumah keluarga merupakan hak suami jika terjadi perceraian atau putusnya perkawinan. Sebagai akibatnya, banyak para perempuan bahkan anak mereka terlantar di jalanan.<sup>29</sup> Kebijakan versi 1984 ini jelas merupakan salah satu contoh kebijakan buta atau bias jender. Kebijakan ini telah mendiskriminasikan perempuan dalam hak atas perlindungan perempuan dalam pasca perkawinan. Memang, bisa jadi asumsi pembuat kebijakan adalah bahwa para perempuan dan anak kembali pada orang tuanya pasca perceraian. Tetap saja, ada ketidakadilan bagi para perempuan bahkan anak-anak juga karena mereka telah dinegasikan dari relasi yang seimbang dalam rumah tangga khususnya dalam hak atas tempat tinggal.

Beruntungnya, amandemen 2005 menghasilkan perubahan yang signifikan dengan memberikan hak tempat tinggal bagi para perempuan pemegang hak asuh anak atau hadanah pada anak-anak mereka. Kemajuan ini menurut penulis perlu diapresiasi. Perubahan ini sangat signifikan dampaknya karena telah menawarkan perlindungan bagi perempuan dan anak-anak dalam aspek tempat tinggal, yang jelas merupakan sebuah kebutuhan primer dalam kehidupan. Karenanya, kebijakan ini menunjukkan kesadaran jender. Kebijakan

---

<sup>29</sup> Syay'ah Ja'fari, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020.

ini dilandasi oleh pengetahuan dan kesadaran serta pertimbangan akan adanya risiko terlunta atau terugikan wanita dan anak-anak pasca cerai dalam konteks masyarakat tersebut.

Akan tetapi, dalam analisis lebih lanjut, ada celah yang cukup besar yang menjadi pekerjaan rumah ke depan. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, pemberian atas tempat tinggal tersebut adalah bagi para perempuan pemegang hak asuh anak dan selama memegang hak asuh anak.<sup>30</sup> Kritik dari para aktivis termasuk penulis adalah bahwa hak tempat tinggal itu sebenarnya lebih ditujukan kepada para anak-anak. Buktinya, ketika perempuan atau ibu tidak memiliki hak asuh anak atau sudah lewat masa hak asuh anaknya, maka rumah atau tempat tinggal itu harus ia tinggalkan. Jadi, dari sini, banyak kritik terhadap hukum keluarga Aljazair dan diakui oleh beberapa narasumber sebagai pekerjaan rumah mereka bagi amandemen berikutnya terkait hak atau perlindungan perempuan pasca cerai khususnya ketika mereka tidak memiliki anak atau sudah lewat masa pengasuhan anaknya. Oleh karena itu, kebijakan ini masuk kategori buta jender dalam kategori Naila Kabeer dan Sharon Bessell. Dalam kategori model penulis, kebijakan hak kewajiban pasca cerai terkait tempat tinggal di Aljazair masuk kategori buta-bias jender. Hal ini karena upaya perbaikan masih terlalu minimal supaya kebijakan dapat masuk kategori bias-sadar jender. Upaya perlindungan melalui jaminan hak tempat tinggal pada versi 2005 tampak lebih ditujukan pada anak-anak dalam masa asuh daripada pada mantan isteri.

---

<sup>30</sup> *Qanun al-Usrah Aljazairiy*

Aspek lain yang juga diubah dari versi 1984 ke versi 2005 adalah tentang harta dalam perkawinan. Hukum keluarga Aljazair saat ini memang tetap menegaskan kepemilikan atas harta secara terpisah atau sebagai harta individu masing-masing suami isteri. Akan tetapi, dengan adanya perubahan pada tahun 2005, ada ruang bagi kemungkinan pengakuan atas harta bersama dengan adanya perjanjian perkawinan. Perubahan ini tentu sangat positif karena dibuka ruang bagi pengakuan dan apresiasi pada kerja sama dan kemitraan antara pihak suami dan istri dalam terhasilkannya harta dalam perkawinan. Meski masih ada kekurangan, kesadaran atas persoalan perlindungan perempuan sekaligus upaya perbaikan kondisi terkait isu tersebut juga cukup signifikan. Karenanya, penulis melihat bahwa kebijakan ini hampir sama dengan kebijakan poligami Indonesia. Di satu sisi, ia tidak bisa masuk kategori kebijakan buta jender dalam kerangka model Naila Kabeer atau Sharon Bessell. Di sisi lain, kebijakan ini juga tidak bisa dikatakan telah sepenuhnya sensitif dan responsif jender. Karenanya, penulis kembali menggunakan kategori baru yang berada di pertengahan yaitu kebijakan sadar-akomodatif. Sayangnya, ada banyak pekerjaan rumah bagi Aljazair. Hal ini karena realita menunjukkan ada banyak faktor yang menjadikan semangat perbaikan yang diusung amandemen 2005 sulit tercapai. Kesepakatan atau perjanjian yang dinotariskan terkait harta perkawinan dalam realitanya sangat jarang terjadi.<sup>31</sup>

Secara singkat, dapat disimpulkan bahwa hukum keluarga Aljazair dalam pengaturannya atas hak dan kewajiban pasca cerai masih kurang maksimal jika

---

<sup>31</sup> Syay'ah Ja'fari, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 23 Februari 2020.

ditinjau dari perspektif upaya perlindungan hak perempuan dan anak. Hal ini terutama akan tampak sekali apabila dibandingkan dengan Indonesia apalagi Turki. Memang harus diakui telah ada kemajuan dalam upaya perlindungan perempuan dan anak pada *Qanun al-Ushrah* versi amandemen 2005 dan ini tentu patut diapresiasi. Meski demikian, sebagian para narasumber Aljazair pun mengakui bahwa masih ada pekerjaan rumah menanti mereka. Diantara yang paling menuntut perhatian adalah perlindungan para perempuan yang tidak memegang hak asuh anak (bisa jadi karena tidak mempunyai anak, tidak mendapat hak asuh anak, memang telah habis hak asuh anaknya).

Sebagai simpulan sementara dari komparasi antar beberapa negara tersebut, kedudukan atau posisi dan sikap Indonesia terhadap hak-kewajiban pasca cerai, bisa dikatakan ada di tengah atau berada di antara posisi dan sikap Turki dan Aljazair. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, Indonesia mendorong beberapa pembaharuan yang cukup progresif seperti pengaturan harta bersama, akan tetapi di saat yang sama juga masih belum mendorong upaya lebih maksimal untuk menjamin perlindungan bagi pihak yang lemah. Kebijakan Indonesia juga meskipun masuk kategori responsif jender belum mendorong wacana redistribusi peran.

Sementara itu, Turki berada dalam posisi dan kedudukan yang paling progresif. Turki bahkan telah bergerak lebih jauh yaitu mendorong keadilan jender dengan menegaskan hak sama antara laki-perempuan terhadap alimony. Di sisi lain, Aljazair berada dalam posisi yang tertinggal. Meskipun penulis tetap menghargai beberapa upaya perbaikan dan kemajuan yang telah dicapai oleh

hukum keluarga Aljazair, tetap saja ada banyak celah dan pekerjaan rumah jika dibandingkan dengan Indonesia dan Turki. Konsep harta bersama yang rancu dan tidak adanya perlindungan tempat tinggal dan nafkah (selain iddah selama 3 *quru'*) bagi para perempuan yang tidak memegang hak asuh anak jelas problematis.

Aljazair memang telah menyediakan berbagai *supporting system*, baik itu tempat tinggal, nafkah tunjangan, maupun berbagai penguatan pemberdayaan perempuan pasca cerai yang disediakan oleh negara. Penulis mengakui ada fenomena menarik dan cukup berbeda dari pendekatan yang dilakukan oleh Aljazair, jika dibandingkan yang dilakukan oleh Indonesia dan Turki.

#### **D. Anak Luar Kawin**

Isu anak luar kawin ternyata disikapi dengan cukup beragam di ketiga negara ini. Masing-masing negara memiliki cara yang unik dalam menjawab persoalan ini. Sebagai contoh, Indonesia memberikan gambaran yang unik karena dalam isu ini terjadi perubahan hukum keluarga. Perubahan ini dilakukan melalui putusan MK tentang anak luar kawin. Dengan adanya putusan MK Nomor 46 tahun 2010 tentang anak luar kawin ini, ada perubahan cukup signifikan terkait kedudukan anak luar kawin di Indonesia. Sebelumnya, mereka dinyatakan sebagai hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya dan tidak memiliki hubungan perdata dengan ayah sekaligus keluarga ayahnya. Dengan adanya putusan MK tentang anak luar kawin, pengaturan tersebut berubah dan pasal terkait anak luar kawin harus dibaca secara berubah. Pada intinya, anak luar kawin juga memiliki hubungan perdata dengan ayah dan

keluarga ayahnya selama syarat-syaratnya terpenuhi yaitu 'dapat dibuktikan secara ilmiah melalui teknologi terkini' dan juga 'ditetapkan oleh pengadilan'.<sup>32</sup>

Jika ditinjau menggunakan perspektif perlindungan anak, hukum keluarga Indonesia sebelum adanya putusan MK tentang anak luar kawin jelas merugikan anak. Tidak hanya ada kekosongan perlindungan hak anak atas status dan hubungan dengan ayah kandungnya, hukum keluarga Indonesia bahkan telah menegaskan bahwa anak luar kawin hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya. Di sini jelas ada beberapa hak anak yang terlanggarkan di antaranya adalah hak kejelasan status dan hak nafkah juga bimbingan dari ayah kandungnya. Sebenarnya, ada akibat lanjutan lain yang juga merupakan dampak tidak langsung dari kebijakan tersebut. Akibat tersebut adalah ketidakadilan bagi perempuan karena hukum positif secara tidak langsung melimpahkan tanggungjawab pemeliharaan dan pembiayaan anak luar kawin tersebut hanya kepada ibu dan keluarga ibunya; tidak sama sekali pada ayah dan keluarga ayah. Di sini kebijakan tersebut bisa dikatakan seperti kebijakan netral jender yang tidak tampak diskriminatif secara langsung pada perempuan tapi sebenarnya telah berdampak negatif.

Beruntungnya, putusan MK no 46 tahun 2010 tentang anak luar kawin mengubah pengaturan yang tidak ramah anak dan perempuan tersebut. Dengan adanya putusan MK ini, perlindungan anak luar kawin dalam berbagai haknya termasuk hak status, hak materiil dan moril dapat dicapai. Sebagai tambahan,

---

<sup>32</sup> Lihat Nabiela Nailly, *Recent Polemics on the Status*.

reduksi ketidakadilan atau dampak negatif pada pihak ibu sang anak luar kawin juga dapat dicapai.

Sayangnya, dalam ranah praktis, resistensi terhadap putusan MK ini masih sangat tinggi. Resistensi ini bisa jadi tidak dalam bentuk penolakan atau keberatan secara frontal, tapi bisa jadi mengambil bentuk lain seperti pengabaian di mana putusan MK ini tidak diberlakukan dalam ranah praktis.<sup>33</sup> Yang melegakan adalah masih ada mekanisme lain seperti penetapan asal usul anak dalam kaitan dengan anak luar kawin.<sup>34</sup> Akan tetapi yang harus tetap dicatat dan kritisi bahwa penetapan asal usul anak ini hanya berlaku pada saat ayah dan ibunya sama-sama mengajukan ke Pengadilan Agama. Sementara pada konteks di mana ayahnya tidak mau bertanggungjawab, mekanisme tersebut tidak bisa diberlakukan. Akan tetapi, temuan lebih lanjut menunjukkan bahwa harapan perbaikan kondisi masih ada karena putusan MK ini sebenarnya telah berdampak secara tidak langsung. Putusan MK ini, mengutip Mubarak, telah mendorong kesadaran para hakim akan pentingnya perlindungan anak luar kawin. Setelah diskusi yang cukup panjang, ditemukan bahwa putusan MK telah mendorong pada perubahan di mana berbagai persyaratan dan prosedur terkait penetapan asal-usul anak menjadi lebih ramah anak.<sup>35</sup>

Berbeda dari Indonesia, Turki sekali lagi telah menunjukkan gambaran yang menarik. Hukum keluarga Turki memberikan ruang dan jaminan perlindungan kepada anak luar kawin secara tegas untuk memiliki hak hubungan

---

<sup>33</sup> Nabiela Nailly *Recent Polemics on the Status*.

<sup>34</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

<sup>35</sup> Mubarak, *Wawancara*, Surabaya, 23 Agustus 2019.

keperdataan dan hubungan garis keturunan atau *lineage* kepada ayahnya. Perlindungan ini diberikan melalui beberapa cara. Di antara beberapa cara tersebut adalah pengakuan oleh ayahnya yang kemudian bisa ditetapkan langsung oleh pengadilan. Dan, cara kedua adalah melalui tes *paternity* atau tes hubungan biologis. Cara yang pertama tampak sama dengan yang diatur di Indonesia yaitu penetapan asal usul anak. Jadi, ketika seorang ayah mengakui anaknya, maka tidak ada masalah sama sekali bagi pengadilan di Turki untuk menetapkan hubungan perdata dan hubungan garis keturunan antara ayah tersebut dan anak tersebut.<sup>36</sup>

Yang menjadi persoalan dan pertanyaan adalah ketika orang yang diduga sebagai ayah anak tersebut tidak mau mengakui. Dalam kasus seperti ini, Turki tetap memberikan dukungan dan perlindungan secara kuat. Seorang anak atau ibu dari anak tersebut bisa menuntut *paternity tests* atau tes hubungan darah kepada seorang ayah. Dalam hal ini, laki-laki tersebut juga tidak bisa menolak; aspek ini juga menjadi penting karena masih ada perdebatan terkait boleh tidaknya seorang laki-laki dipaksa melakukan tes DNA adalah konteks Indonesia. Setelah hasil *paternity test* itu membuktikan bahwa laki-laki tersebut adalah ayah dari anak tersebut, hukum keluarga Turki juga menjamin dengan tegas bahwa ayah tersebut tidak bisa menolak hubungan keperdataan dan hubungan garis keturunan antara dia dan anak tersebut.<sup>37</sup>

Pengaturan ini tentu sangat ideal dan memiliki konsekuensi lanjutan yang positif. Yang patut dicatat adalah bahwa hubungan keperdataan dan hubungan

---

<sup>36</sup> Ipek

<sup>37</sup> Omer, Bilal Coban, Ipek, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2 Maret 2020.

garis keturunan ini tidak hanya bersifat simbolik. Hubungan keperdataan dan hubungan garis keturunan ini berakibat atau berkonsekuensi hukum cukup luas. Di antara konsekuensi tersebut adalah hak-kewajiban adanya nafkah, hak kewajiban biaya pendidikan dan juga bahkan hak waris. Pada intinya, anak luar kawin di Turki baik dari zina maupun luar nikah, dapat disahkan dalam tes DNA dan memiliki hak yang sama pada anak yang sah dari perkawinan resmi. Tentu saja, tidak bisa dipungkiri bahwa hak hubungan keperdataan dan hubungan garis keturunan ini juga bermakna lebih filosofis dan mendalam daripada materi. Adalah hak bagi seorang anak untuk memiliki status yang jelas di tengah masyarakat dan secara psikologis, hal ini tentu juga berdampak positif kepada jiwa dan kepercayaan dirinya.

Dari perspektif perlindungan anak, hukum keluarga Turki di luar kawin jelas sangat positif. Anak adalah makhluk yang tidak berdaya dan lemah. Secara fisik, psikis, dan intelektualitas, mereka memang belum sempurna. Ketika anak luar kawin tidak diberikan haknya untuk memiliki hubungan keperdataan dengan ayah dan keluarga ayahnya, maka sebenarnya ia telah tercabut dari separuh hak dalam kehidupannya. Hak di sini adalah hak pengasuhan, hak pendidikan, termasuk hak pembiayaan. Bagaimanapun, pembiayaan dan dukungan dari kedua orang tua akan jauh lebih maksimal daripada satu orang tua saja..

Beranjak pada Aljazair, temuan penelitian menunjukkan bahwa Aljazair juga membuka ruang bagi pengesahan anak-anak luar kawin khususnya adalah anak dari nikah siri (yang biasa disebut nikah *fatihah*). Bahkan, berbeda dengan Indonesia, perlindungan anak nikah fatihah yang berlaku di Aljazair sebenarnya

telah lama ada. Sejak awal, hukum keluarga Aljazair memberikan kemudahan kepada anak-anak dari nikah *fatihah* tersebut untuk mendapatkan pengesahan dari pengadilan sebagai anak sah ayahnya. Konsekuensinya, anak-anak hasil dari nikah *fatihah* tersebut, setelah ditetapkan pengadilan, akan mendapatkan segala hak termasuk nafkah, biaya pemeliharaan, biaya pendidikan, dan waris.<sup>38</sup> Meski demikian, ada juga beberapa kritik terhadap pengaturan tersebut. Bagai mata pisau bermata dua, sebenarnya hukum telah melonggarkan konsekuensi bagi pernikahan siri atau pernikahan *fatihah*.

Akan tetapi, dalam konteks dari anak luar kawin yang dihasilkan dari hubungan zina, tampak bahwa Aljazair kurang optimal dari pada Indonesia apalagi Turki. Hukum keluarga di Aljazair tampak tutup mata terhadap hak anak hubungan zina ketika hak di sini merujuk pada hak status anak. Meski demikian, Aljazair menawarkan perlindungan dalam bentuk lain melalui sistem ‘perlindungan anak-anak tidak beruntung’. Sistem perlindungan yang paling menonjol adalah *wakalah* atau pengasuhan dimana para orang tua didorong dan dijamin secara regulasi untuk dapat mengasahi anak-anak kurang beruntung tersebut. Ada juga beberapa sistem pendukung lain, seperti panti atau yayasan dan penjaminan dari negara terhadap anak-anak terlantar yang termasuk disini adalah anak-anak luar kawin dan anak yang bahkan tidak diketahui kedua orangtuanya.<sup>39</sup>

Perkembangan terkini di Aljazair, beruntungnya, menunjukkan kemajuan yang cukup progresif. Diantara kemajuan itu adalah diperbolehkannya pihak

---

<sup>38</sup> Hadibie, Meryem, Bouziry, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, Februari 2020.

<sup>39</sup> Hadibie, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 18 Februari 2020.

wakil (pemegang *wakalah*) memberi nama kepada pihak yang diasuhnya selama beberapa syarat dipenuhi. Selain itu, kemajuan lain yang cukup signifikan adalah diterimanya pembuktian DNA sebagai *bayyinah* atau alat bukti untuk menetapkan hubungan antara anak dan ayah. Meskipun demikian, efektivitas dalam ranah praktis perlu dijaga.<sup>40</sup>

Ketika berbicara tentang gender, mencapai keadilan dalam kesetaraan gender adalah kebutuhan-kebutuhan yang perlu dipenuhi. Kebutuhan-kebutuhan ini dinamakan *gender needs* dan dibagi menjadi dua yaitu kebutuhan jangka pendek yang biasa disebut dengan kebutuhan gender praktis (*practical gender needs*) serta jenis kedua adalah kebutuhan jangka panjang atau yang dinamakan dengan kebutuhan gender strategis (*strategic gender needs*). *Practical gender needs* biasanya adalah yang bersifat jangka pendek dan harus dipenuhi dalam berbagai persoalan gender atau perlindungan perempuan. Sementara itu, strategi *gender needs* adalah kebutuhan yang bersifat jangka panjang yang perlu direalisasikan demi mencapai keadilan yang substansif dalam kesetaraan gender. Sebagai contoh, adanya *shellter* atau tempat perlindungan korban kekerasan merupakan kebutuhan jangka pendek yang harus segera terpenuhi dalam penyelesaian isu kekerasan perempuan. Sementara itu, menjawab akar persoalan seperti merombak cara pandang perempuan sebagai makhluk kelas dua merupakan salah satu *strategic gender needs*.

---

<sup>40</sup> Melanie Guenon, *Algerie*, dalam Najma Yasari et al (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children, Towards a Social Definition of The Family in Muslim Jurisdictions*. Berlin: Springer & Aser Press, 2019.

Cara lain dalam menganalisis kebijakan dari teori perspektif jender adalah pendekatan-pendekatan kebijakan terhadap isu jender. Teori ini membagi menjadi pendekatan proteksionisme dan pendekatan keadilan substantif. Pendekatan proteksionisme, sebagaimana namanya, akan menunjukkan cara yang khas dalam upaya menjawab sebuah persoalan perempuan atau jender. Sebagai ilustrasi, kata-kata seperti “perempuan harus dilindungi, perempuan berhak mendapatkan nafkah dan seterusnya adalah contoh pendekatan *protection*”. Sementara itu, pendekatan keadilan substantif lebih mengedepankan kata-kata seperti “perempuan dan laki-laki memiliki potensi yang sama; perempuan juga bisa mandiri jika diberi kesempatan; akar dari persoalan jender dan perempuan adalah patriarkisme”. Maka, pendekatan keadilan substantif adalah mencoba melihat apakah yang bisa dilakukan untuk bisa memaksimalkan potensi keduanya sehingga bisa seimbang dan setara dalam menjalankan kehidupan dan memaksimalkan potensi dirinya sebagai manusia.

Bagaimana hukum keluarga negara-negara di dunia Islam mendorong upaya perlindungan tentu juga menarik ditinjau menggunakan teori *gender needs*; baik itu pendekatan proteksionisme maupun keadilan substantif jender. Indonesia misalnya, pada beberapa aspek tampak mengambil pendekatan *practical gender needs* pada atau bisa dikatakan juga pendekatan proteksionisme. Meski demikian, ada juga upaya dimana Indonesia mendorong keadilan substantif dan pada saat yang sama berusaha untuk mencapai *strategic gender needs*. Salah satu contoh untuk kategori yang kebutuhan praktis dan proteksionisme misalnya

adalah kewajiban nafkah atas suami bagi isteri, dan juga kewajiban nafkah atas ayah kepada anak yang berarti membebaskan perempuan dari kewajiban tersebut.

Meski di satu sisi dan dalam jangka pendek sikap ini patut diapresiasi sebagai upaya perlindungan perempuan, di sisi lain upaya ini bisa dikritik ketika menggunakan pendekatan keadilan substantif dan *strategic gender needs*. Salah satu target kritis adalah pembakuan pembagian peran yang rigid antara laki-laki dan perempuan; dengan pembagian peran seperti itu, maka tidak terbentuk kemandirian ekonomi dan juga pemberdayaan perempuan untuk memaksimalkan potensi dirinya sebagai manusia. Akibatnya, perempuan cenderung dependen atau tergantung secara ekonomi kepada suami atau laki-laki. Relasi seperti ini bukannya tidak ideal jika tidak ada penyalahgunaan kuasa *abuse of power*. Yang dimaksud penulis adalah bahwa relasi yang timpang beresiko kepada adanya penindasan sebagai ilustrasi, pada banyak kasus KDRT perempuan enggan untuk melaporkan karena tergantung ekonomi kepada suaminya.

Lebih jauh, ketika terjadi perceraian perempuan tidak siap terhadap menanggung ekonomi mandiri untuk kedepannya. Hal ini tentunya tidak mengejutkan karena perempuan bisa jadi terbiasa diposisikan sebagai penerima nafkah atau bahwa dia memang tidak perlu bekerja. Sementara itu, sebagaimana dipaparkan penulis sebelumnya, perlindungan pasca cerai belum juga maksimal. Nafkah '*iddah*' hanya berlaku 3 bulan; nafkah mut'ah sayangnya juga sifatnya sangat formalis dan tidak menyentuh substansi dari manfaat pesangon dan penghibur yang bisa bernilai ekonomi jangka pendek menengah atau jangka

panjang (baca: sebagai modal). Satu-satunya yang bisa menjadi pengaman adalah harta bersama yang juga masih belum maksimal dalam ranah praktis.

Karena itu, pertanyaan berikutnya adalah akan dikembalikan ke siapakah perempuan itu? inilah salah satu celah yang harus kita pikirkan ketika kita berbicara dalam konteks proteksionisme. Idealnya, ketika pendekatan proteksionisme itu digunakan, sampai dieksplisitkan dalam pembagian peran yang rigid antara laki-laki dan perempuan (laki-laki adalah kepala rumah tangga dan perempuan adalah pengelola rumah tangga) maka pendekatan perlindungan tersebut seharusnya dilanjutkan sampai pasca putusnya perkawinan.

Sementara itu, contoh bagi kategori kedua yaitu penggunaan pendekatan keadilan substansif adalah adanya pengaturan harta bersama. Meski dalam realitanya banyak kasus yang menunjukkan masih adanya pekerjaan rumah, harta bersama ini masih merupakan contoh ideal pendekatan keadilan substantif. Turki menunjukkan banyak contoh pendekatan keadilan substansif dan upaya merealisasikan *strategic gender needs*. Di antara beberapa indikator yang cukup jelas adalah prinsip kesetaraan yang menjadi salah satu asas hukum mereka yang kemudian mengejawantahkan dalam banyak pengaturan pada aspek lainnya. Di antaranya misalnya, adalah tidak adanya pembagian peran yang baku antara laki-laki dan perempuan; yang ada hanya penegasan keduanya sama-sama memiliki tanggungjawab bagi berjalannya rumah tangga. Bahkan, sebagai konsekuensinya hukum keluarga Turki juga tidak menegaskan pembiayaan rumah tangga atau

dikenal nafkah sebagai kewajiban suami; hal ini merupakan tanggungjawab kepada kedua pasangan secara seimbang dan setara.<sup>41</sup>

Hukum keluarga Turki juga mengatur adanya *alimony* pasca cerai tanpa menegaskan pihak perempuan saja, atau sebaliknya yaitu laki-laki yang berhak untuk menuntut *alimony* tersebut. Titik tekannya adalah bahwa *alimony* ini merupakan hak bagi yang membutuhkan dan bisa jadi jatuh miskin pasca terjadinya perceraian. Disini, sebagaimana analisis sebelumnya, hukum keluarga jelas tidak membedakan laki-laki dan perempuan dan karenanya sebenarnya mendorong keadilan substansif. Dan, diantara *strategic gender needs* adalah dekonstruksi pembakuan pembagian peran yang rigid di tengah masyarakat. Dengan idealisme kesetaraan yang diusung oleh hukum keluarga Turki secara normatif telah mewujudkan *strategic gender needs*. Beberapa aspek lain yang juga dijelaskan sebelumnya adalah pelarangan poligami. Turki, sebagai sebuah negara dengan muslim sebagai mayoritas menawarkan gambaran unik karena penggunaan keadilan substansif dan keadilan *gender needs*.

Berbagai contoh diatas termasuk pengaturan Turki terhadap anak luar kawin bisa dilihat sebagai bentuk konsistensi hukum keluarga Turki dalam menerapkan prinsip kesetaraan atau prinsip non diskriminatori. Harus diakui, hukum keluarga Turki jadi tampak berbeda dari aturan yang berlaku di kebanyakan negara muslim lainnya. Penjelasan paling kuat adalah bahwa modernisasi yang dilakukan memang sangat signifikan. Ada banyak perbedaan antara aturan dalam fikih klasik dengan berbagai turan dalam *Turkish Civil*

---

<sup>41</sup> *Turkish Civil Code*.

*Code*. Salah satu contoh adalah pengaturan nafkah anak dan hak asuh anak. KHI di Indonesia secara tegas menetapkan ibu sebagai pemegang prioritas pertama hak asuh anak dalam keadaan anak belum berusia 12 tahun atau mumayyiz. Selain itu, KHI juga menegaskan ayah sebagai pihak yang berkewajiban menanggung nafkah anak.<sup>42</sup>

Pengaturan ini tampak jelas mengadopsi aturan dalam fikih. Dalam fikih, nafkah anak menjadi tanggungjawab ayah apapun kondisi hubungan ayah dengan ibu, masih menikah atau sudah bercerai. Akan tetapi, penting juga bagi penulis untuk menyampaikan di sini bahwa peraturan yang ditetapkan oleh Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan di Indonesia menyatakan hal yang berbeda; Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan lebih menekankan pada tanggungjawab bersama antara ayah dan ibu dalam hal pemeliharaan dan pembiayaan anak dengan memperhatikan kepentingan terbaik untuk anak. Pengaturan ini bisa jadi diadopsi atau paling tidak terpengaruh oleh aturan-aturan yang berlaku di negara lain. Karena Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan berlaku untuk semua warga Indonesia, termasuk non-muslim yang mana sebelumnya telah memiliki BW, warisan dari Belanda, dan sebagai hukum perdata mereka.

Berbeda dengan Turki, Aljazair tampak mengambil pendekatan proteksionisme dan dalam upaya perlindungan perempuan juga lebih pada pemenuhan *practical gender needs* daripada *strategic gender needs*. Bahkan, bisa dikatakan bahwa Aljazair juga belum maksimal dalam upaya perlindungan

---

<sup>42</sup> Kompilasi Hukum Islam.

perempuan dan cenderung bias jender. Sebagai contoh, ada satu pasal yang menegaskan tentang keharusan seorang isteri untuk patuh pada suami dalam Pasal 19 Undang-Undang keluarga Aljazair tahun 1984 yang menyatakan sebagai berikut: “Seorang isteri wajib mematuhi suaminya, menghormatinya sebagai kepala keluarga dan menghormati orangtuanya serta keluarga dekatnya”. Meski sederhana dalam redaksi, pasal ini jelas telah menempatkan perempuan sebagai subordinat dan tidak bisa menolak perintah atau keinginan dari suaminya meski bisa jadi hal itu bertentangan dengan keinginan atau bahkan kebutuhan atau keadaannya. Dari sini, bisa disimpulkan bahwa satu pasal saja sudah bisa menempatkan perempuan sedemikian rupa pada kedudukan yang subordinat. Pasal ini juga semakin menguatkan tradisi yang memang cukup lama mengakar di kalangan masyarakat Aljazair.<sup>43</sup>

Pertanyaan selanjutnya adalah apakah kemudian kita mendahulukan *practical gender needs* dibanding *strategic gender needs* atau sebaliknya harus fokus pada *strategic gender needs*? Tidak ada jawaban pasti dalam upaya menjawab berbagai persoalan jender, terlebih lagi jika semua isu atau persoalan ada konteksnya masing-masing, terutama dikaitkan dengan konteks masyarakat dimana persoalan itu ada yang berbeda antara satu tempat dengan yang lain. Yang jelas adalah merupakan sebuah kewajaran jika *practical gender needs* biasanya memang harus dipenuhi atau dicapai lebih dulu sebelum kemudian kita bisa beranjak berpikir tentang memenuhi *strategic gender needs*.

---

<sup>43</sup> Sebagaimana disampaikan dalam laporan terkait budaya Aljazair sebagai berikut ‘*Obedience, as mentioned above, is a fundamental value in the Algerian family. The woman must show obedience to her husband and children to their parents.*’

Pendekatan proteksionisme atau perlindungan pada dasarnya berasumsi bahwa perempuan dan anak-anak misalnya memang merupakan makhluk yang secara fisik lebih lemah dan secara ekonomi serta kekuatan lainnya. Sayangnya, kenyataannya adalah mereka sebenarnya terkemahkan secara historis politis dan sosiologis. Karena terbawa asumsi tersebut, maka pendekatan proteksionisme mengambil cara bahwa yang harus dilakukan adalah dengan melindungi dan mendorong perlindungan. Sementara itu, pendekatan keadilan substantif mengambil cara pandang yang berbeda. Yang dimaksud penulis adalah sebagai berikut: Pendekatan keadilan substantif melihat bahwa yang harus dicapai bukan perlindungan kepada perempuan dan anak tetapi pencapaian nilai-nilai keadilan yang secara substantif harus ada dalam berbagai lini kehidupan. Jadi, penulis berpendapat bahwa pendekatan proteksionisme bisa jadi sesuai pada beberapa konteks masyarakat muslim dan juga pada beberapa aspek dari hukum keluarga.

Sementara itu, pendekatan keadilan substantif, meskipun sulit, harus diakui lebih ideal jika ditinjau dari perspektif gender. Karenanya, meski sulit diterapkan, penulis masih berpendapat bahwa jangka panjang memang harus ada niatan dan upaya untuk mewujudkannya. Meski demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa pada beberapa konteks masyarakat, termasuk disini masyarakat muslim, kurang sesuai. Hal ini karena pendekatan ini radikal terutama pada masyarakat yang acuan dari sikap masyarakat dan hukum keluarganya adalah agama. Meski beberapa aktivis bisa berargumen bahwa agama di sini sebenarnya adalah interpretasi agama, tetap saja norma dan nilai itulah yang telah lama menjadi tradisi. Jadi, pemilihan strategi yang kurang tepat bisa jadi justru

kontraproduktif. Penulis melihat bahwa pada beberapa contoh kasus (CLD KHI di antaranya), sebuah upaya perubahan yang cenderung radikal justru bisa berakibat lahirnya reaksi yang ekstrim juga; hal ini pada akhirnya akan menciderai upaya mendorong perbaikan kondisi secara umum atau pada prioritas utama.

Sebagai contoh, CLD KHI memberikan tawaran di mana peran tanggung jawab pencarian nafkah tidak spesifik merupakan kewajiban suami tapi kedua belah pihak. Meskipun hal ini tentu ideal menurut perspektif jender, bisa jadi ada risiko ketika tidak di telaah dengan mendalam, komprehensif dan hati-hati. Meskipun perempuan telah terbukti memiliki kapasitas intelektual yang sama dengan laki-laki, ada keunikan peran yang dibebankan Tuhan kepadanya yaitu peran reproduksi. Peran dan amanah ini sedikit banyak akan berakibat kepada gerak dan jangkauan seorang perempuan dalam berkarya (baik itu dalam rangka aktualisasi diri terlebih lagi dalam rangka mencari nafkah).

Ketika berbagai sistem pendukung lain seperti kebijakan yang ramah perempuan di dunia kerja belum kuat, tawaran keadilan dan keseimbangan relasi yang disimbolkan dengan pemberian kewajiban peran pencarian nafkah pada kedua belah pihak, justru berisiko kontraproduktif. Dampak negatif dan beban tambahan merupakan resiko yang akan di derita oleh pihak perempuan yang, selama ini, sebenarnya sudah mengalami beban ganda. Terlebih lagi, kebijakan ini juga bisa jadi melonggarkan rasa tanggungjawab pada pihak tertentu lainnya (baca laki laki), yang sayangnya selama ini sudah cukup tampak banyak terjadi;

bahkan tanpa adanya kebijakan pembebanan nafkah kepada kedua belah pihak tersebut.

Tema ini juga bisa didekati dari pendekatan analisis hukum Islam dalam pembahasan terkait hukum Islam. Banyak pakar mencoba menawarkan kategorisasi hukum Islam yang berlaku di berbagai negara muslim di antara yang paling umum di antara para pakar dari dunia akademisi barat adalah pembagian menjadi hukum yang liberal dan juga hukum yang konservatif.<sup>44</sup> Konservatif di sini tentu sederhananya adalah berarti penjagaan secara kaku terhadap khazanah lama tanpa ada upaya modernisasi atau pembaharuan. Liberal di sisi lain berarti interpretasi hukum yang menawarkan pembaharuan didasarkan pada semangat kebebasan. Dengan istilah, terdapat juga pakar yang mengistilahkan dengan dikotomi skripturalis dan substansialis.<sup>45</sup>

Ada juga penulis yang menganggap dikotomi tersebut tidak dapat menggambarkan seluruh konfigurasi pemikiran hukum Islam yang ada sehingga mencoba menawarkan kategorisasi bentuk atau model pemikiran hukum Islam menjadi tiga jenis atau 3 varian yaitu tradisional, moderat dan liberal.<sup>46</sup> Secara lebih spesifik terkait dinamika hukum keluarga Islam, terdapat penulis yang menggunakan tipologi berdasarkan substansi materi yang diterapkan, yaitu fikih

---

<sup>44</sup> , J.N.D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East", *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, 1971, 1-20, dan Ann Elizabeth Mayer, 'Reformasi Hukum Modern, dalam John L. Esposito (ed), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, (Oxford: Oxford University Press, 1995, 214-218

<sup>45</sup> Tipologi ini digagas oleh R. William Liddle, *Leadership and Culture in Indonesian Politics* (Sydney: Allen & Unwin, 1996), dan digunakan juga dalam kajian hukum Islam di Indonesia oleh Khoiruddin Nasution dalam tulisannya yang berjudul Tipologi Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia Abad 20 (Skripturalis dan Substansialis)

<sup>46</sup> Muhammad Harfin Zuhdi, "Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan Pemikiran Dari Tradisionalis Hingga Liberalis", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16, No. 1, (Juni, 2012), 41-70.

tradisionalis, menggunakan hukum Barat dan mengadopsi prosedur Barat dengan substansi hukum Islam.<sup>47</sup>

Secara sederhana, dapat disimpulkan bahwa Turki menunjukkan model negara yang liberal dan menggunakan hukum Barat. Sementara itu, Indonesia tampak menunjukkan model negara yang moderat dan cenderung substansialis daripada skripturalis. Meski demikian, Indonesia juga tetap skripturalis pada aspek tertentu seperti kewajiban ‘*iddah* dan isu *nushūz*. Aljazair jelas merupakan model yang cenderung konservatif dan skripturalis pada banyak aspek hukum keluarganya. Meski demikian, banyak upaya modernisasi yang telah dihasilkan oleh amandemen *Qanun al-Ushrah* mereka dan hal ini tetap patut diapresiasi.

#### Kesamaan dan Perbedaan antara 3 Negara

	Poligami	Hak pasca Cerai	Anak Luar Kawin
<b>Kesamaan</b>	Kesamaan antara ketiga negara ini adalah adanya upaya untuk mendorong perbaikan kondisi dalam isu poligami. Indonesia misalnya menegaskan asas monogami dan membatasinya dengan peraturan dan syarat. Senada dengan itu, Aljazair juga mendorong adanya upaya pengaturan dengan beberapa mekanisme dan regulasi, dan Turki lebih jauh lagi menegaskan pelarangan total dengan sanksi.	Ada cukup banyak kesamaan antar ketiga negara dalam isu hak dan kewajiban pasca cerai. Ada kesadaran bahwa relasi antar pihak-pihak yang sebelumnya berumahtangga tidak selayaknya putus begitu saja karena perceraian.  Persamaan lainnya adalah adanya konsep harta bersama khususnya antara Turki dan Indonesia dan sedikit banyak juga ada di Aljazair (meskipun cenderung lebih abu-abu).	Dalam anak luar kawin, berdasarkan putusan MK no 46 tahun 2010, Indonesia memiliki kesamaan dengan Turki karena menjamin perlindungan hak perdata anak dengan ayah biologisnya.  Sebelumnya, ada perbedaan yang cukup signifikan karena anak luar kawin hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu

<sup>47</sup> Sri Wahyuni, “Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara-Negara Muslim”, *Al-Ah}wa>l*, Vol. 6, No. 2, 2013, 211-219

		<p>Kesamaan lain ditemukan antara Aljazair dan Indonesia yang mengadopsi fiqih dalam hal nafkah iddah, iddah, dan nafkah mut'ah.</p> <p>Kesamaan lain juga antar kedua negara ini adalah pada kewajiban nafkah anak terletak pada ayah. Sementara itu, kesamaan Turki hanya pada harta bersama.</p>	<p>dan keluarga ibunya.</p> <p>Sementara itu di Turki tidak ada perbedaan antara anak dengan anak nikah tidak dicatatkan.</p> <p>Kesamaan antara kedua negara ini dengan Aljazair adalah adanya upaya perlindungan anak. Aljazair, meskipun cenderung terbelakang, mendorong perlindungan anak nikah siri dengan menjamin status nasabnya.</p> <p>Aljazair juga mendorong mekanisme <i>wakalah</i> dan panti negara untuk anak luar kawin.</p>
<p><b>Perbedaan</b></p>	<p>Ada perbedaan yang cukup signifikan dalam isu ini antar ketiga negara. Hal ini karena Indonesia misalnya mengambil jalan tengah dengan mendorong monogami tapi membuka ruang poligami. Sementara Aljazair tampak lebih abu-abu dalam upaya pembatasan poligami. Aljazair lebih tampak mendorong</p>	<p>Perbedaan lain yang bisa ditemukan adalah Aljazair sangat minimal pengakuannya terhadap harta bersama.</p> <p>Sementara Indonesia dan Turki sudah cukup maju dan tidak bermasalah. Perbedaan lain yang ada adalah terkait tempat tinggal pasca cerai.</p> <p>Indonesia dan Turki,</p>	<p>Perbedaan antara ketiga negara ini terletak pada anak zina. Aljazair masih tidak mengkategorikan anak zina sebagai pemilik hak untuk nasab dengan ayah biologisnya. Meski demikian, tes DNA dalam perkembangan terbaru diterima</p>

	<p>pengaturan poligami daripada pembatasannya. Perbedaan semakin signifikan ketika keduanya dibandingkan dengan Turki. Dalam hal ini Turki melarang poligami secara total dan memberlakukan sanksi.</p>	<p>karena menganut konsep harta bersama secara total, akan berkonsekuensi pada hak yang sama atas tempat tinggal bagi kedua mantan pasangan. Sementara itu Aljazair, menegaskan bahwa tempat tinggal adalah hak mantan istri ketika dia memiliki atau memegang hak asuh anak.</p>	<p>sebagai bayyinah. Perbedaan lainnya adalah terletak pada hak anak adopsi. Adopsi atau tabanni dilarang di Aljazair.</p>
--	---	---	--

#### E. Analisis Faktor dan Rekonstruksi Hukum Keluarga

Ada beberapa penjelasan yang bisa digunakan untuk memetakan kenapa pada sebagian aspek, upaya perlindungan dan anak tercapai dengan optimal atau sebaliknya sangat jauh dari harapan. Penjelasan faktor juga untuk menjelaskan kenapa ada ragam variasi kondisi antara satu negara dengan negara lainnya. Faktor budaya, pemahaman keagamaan, model dan cara beragama, karakter masyarakat, kesadaran para penegak hukum, aktifisme dan faktor-faktor lain seperti sistem pendukung negara jelas krusial.

Sebagai ilustrasi, dalam isu poligami hanya Turki yang 'berani' melarang secara total. Dalam banyak negara muslim, termasuk Indonesia, isu ini masih dianggap sebagai isu yang alot. Hal ini diakui oleh banyak pihak termasuk beberapa pakar Indonesia dalam beberapa diskusi atau forum terkait jender. Beberapa hakim yang juga telah diwawancarai oleh penulis juga menunjukkan pengakuan yang sama meskipun secara lebih implisit.<sup>48</sup> Isu poligami sulit

<sup>48</sup> Zefri & Zainal Fanani, Mubarak, *Wawancara*, Gresik, Madiun, Surabaya, 2019.

diselesaikan secara total meski telah ada kemajuan dibanding masa lalu. Poligami tetap menjadi isu yang sensitif dan kontroversial kalau dipaksakan secara ekstrim. Isu poligami, dibandingkan dengan isu lain seperti usia perkawinan atau pencatatan perkawinan dan bahkan harta bersama, tampak masih mudah memantik sentimen keagamaan di tengah masyarakat Indonesia.

Ada juga penjelasan lain terhadap kenyataan di atas. Bisa jadi, poligami ini memang dianggap bukan isu yang krusial dan prioritas; bukan persoalan yang harus ditanggapi atau diselesaikan dengan tingkat kegelian dan kritisisme yang terlalu tinggi. Beberapa ungkapan dari beberapa hakim narasumber seperti “ya sudah untung kalau urusan poligami mereka mau ke pengadilan, daripada kemana-mana malah nanti nikah siri atau zina, ya sebaiknya kita berikan ijin”<sup>49</sup> atau ungkapan “bagaimana ya namanya poligami itu yang penting isterinya rela dan karena isterinya yang nanti mengetahui dampaknya. Kalau soal lain itu sangat relatif dan kasuistik”<sup>50</sup> sebenarnya sudah menjadi indikator jelas bahwa banyak orang, termasuk penentu kebijakan di ranah praktis, kurang menganggap poligami sebagai persoalan yang darurat menuntut perubahan dan ketegasan. Memang, mereka juga tampak terjebak dalam posisi dilematis dalam menyikapi poligami. Kekhawatiran akan resiko dari pilihan dilematis antara menolak ijin poligami yang kemudian dikhawatirkan bisa beresiko menjerumuskan orang-orang pada praktek nikah siri atau, bahkan zina, sepertinya memaksa hakim untuk terpaksa memberikan ijin poligami.

---

<sup>49</sup> Zefri, *Wawancara*, Gresik, 12 Mei 2019.

<sup>50</sup> Zainal Fanani, *Wawancara*, Madiun, 23 Agustus 2019.

Harus diakui, ada temuan cukup menarik terkait realita poligami di Indonesia. Diantara hakim tersebut adalah Hakim Afif dan Hakim Mubarak yang menyatakan bahwa pada banyak tempat mereka berkarir, Cirebon, Panjen di Malang dan di Kalimantan, kasus permohonan izin poligami sebenarnya tidak banyak. Hal ini tentu menarik untuk dapat ditelaah lebih lanjut dalam penelitian lain. Tetap saja, beberapa tempat lain menunjukkan bahwa permohonan izin poligami tetap cukup banyak.

Ada banyak pekerjaan rumah khususnya dalam ranah praksis yang memerlukan perhatian. Hal ini hanya pada para hakim melainkan juga pada semua pihak terutama para perumus hukum nasional dan juga para aktivis. Belajar dari isu anak luar kawin dan usia minimal perkawinan, harapan akan kemungkinan perubahan seberapapun kecilnya di masa yang akan datang masih tetap ada. Dengan kata lain, Jika para perumus kebijakan di level nasional mendukung, perubahan atau penguatan hukum keluarga dalam kaitan dengan perlindungan perempuan dan anak sebenarnya bukan hal yang mustahil.

Perkembangan terkait pengaturan usia perkawinan (yang bisa naik dari 16-19 (bagi perempuan dan laki-laki) menjadi 19 bagi keduanya) sebenarnya merupakan bukti besar bahwa ketika berbagai elemen dalam negara, dalam hal ini pembuat kebijakan, para aktivis dan para tokoh agama mendukung perubahan hukum keluarga, maka wajah hukum keluarga yang lebih ramah jender dan mendorong ke arah perlindungan perempuan dan anak bisa dicapai.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Lihat CNN Indonesia, “DPR Ketok Palu Sahkan Batas Usia Pernikahan 19 Tahun”, dalam “<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190916152810-32-430912/dpr-ketok-palu-sahkan-batas-usia-pernikahan-19-tahun>”, diakses pada 20 November 2019. Lihat juga CNN Indonesia,

Isu poligami memang tampaknya belum menjadi prioritas utama dalam pemerhati kebijakan, bahkan bisa jadi juga diantara para penggiat. Ada beberapa penjelasan termudah. Yang pertama adalah karena bisa jadi isu poligami dan monogami ini dianggap sudah selesai; peraturan dalam hukum keluarga Indonesia sudah ideal. Penjelasan lainnya, justru sebaliknya, adalah karena isu poligami ini dianggap sulit diubah dan bisa jadi bersifat kontraproduktif serta menimbulkan keresahan dan kontroversi di tengah masyarakat jika dipaksakan. Isu poligami berbeda dengan isu usia perkawinan. Dalam isu usia perkawinan, narasi yang diusung tidak semata soal permepuan tapi lebih pada isu anak dan kematangan usia anak memasuki perkawinan dengan segala tanggungjawabnya. Beberapa kali penulis juga mengetahui bahwa masyarakat cenderung lebih terbuka dan tidak terlalu resisten pada perubahan ketika ada isu anak yang dipertaruhkan.

Turki sendiri bisa dikatakan cukup liberal karena beranjak secara cukup radikal dari teks klasik menuju pembaruan hukum yang didasarkan pada beberapa landasan berpikir seperti rasionalitas dan lain sebagainya. Sikap ini mungkin mengejutkan bagi banyak pihak yang tidak mengenal Turki dan hanya mengenalnya sebagai negara dengan penduduk muslim sebagai mayoritas.

---

“Koalisi Perempuan Minta Batas Usia Perkawinan Jadi 19 Tahun”, dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190903172235-20-427204/koalisi-perempuan-minta-batas-usia-perkawinan-jadi-19-tahun/>, diakses pada 20 November 2019.

Tentu saja, perubahan dalam ranah hukum bukan jaminan bahwa perbaikan kondisi pasti akan tercapai. Perbaikan ini tetap juga harus diikuti dengan perubahan dalam ranah lain antaranya adalah misalnya telaah ulang Pemahaman keagamaan, telaah pulang budaya dan lain sebagainya sehingga perbaikan keadaan yang lebih seimbang dan ramah bagi keduanya, laki-laki perempuan menjadi lebih cepat.

Apalagi, Turki juga dikenal sebagai negara dengan sejarah kerajaan Islam yang besar.

Berbeda dengan mereka, hal ini tidak mengejutkan bagi pemerhati studi Turki. Turki telah mengambil jalan sekuler sejak didirikan sebagai negara republik. Karenanya, hukumnya juga sekuler dalam berbagai ranah, termasuk ranah pidana dan ranah perdata. Hukum keluarga, dalam konteks hukum di Turki, masuk dalam ranah perdata dalam bentuk *Turkish Civil Code*. Akan tetapi, adalah terlalu sempit juga jika kita tidak mengakui bahwa upaya modernisasi hukum sebenarnya telah lama dilakukan Turki bahkan sejak masa kekhalifahan Turki Usmani. Di antara pembaruan yang terkenal adalah adanya *majallah al-ahkam al-'adliyah*. Dalam hukum keluarga pembaruan yang telah lama ada sebelum republik misalnya adalah pengaturan cerai di hadapan hakim.<sup>52</sup>

Dalam realita, pelarangan ini cukup efektif. Hal mengejutkan lainnya adalah rendahnya resistensi terhadap hal yang jelas bertentangan dengan fikih klasik. Secara umum masyarakat Turki tidak resisten kepada pelarangan poligami ini dan menerimanya sebagai bagian dari hukum negara sebagaimana hukum lainnya baik itu di ranah pidana dan atau perdata.<sup>53</sup> Ada beberapa penjelasan yang dapat digunakan untuk memahami faktor di balik fenomena ini. Fakta bahwa revolusi Turki telah mendorong sekulerisasi pada berbagai lini

---

<sup>52</sup> Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. New Delhi: The Indian Law Institute, 1972.

<sup>53</sup> Lihat bab 3, diantara narasumber ini adalah Ismail Erish, Ipek Saglam, Cen Cakan dll, wawancara

kehidupan termasuk pada lini hukum jelas merupakan penjelasan terkuat.<sup>54</sup> Adopsi *Swiss Civil Code* yang dilakukan oleh hukum Turki jelas berpengaruh besar terhadap aturan ini. Terlebih lagi, upaya pembaruan hukum di Turki termasuk dalam ranah hukum keluarga sebenarnya telah lama berlangsung di Turki sejak masak kerajaan Turki Usmani.

Selain itu, ada beberapa faktor yang dapat menawarkan penjelasan bagaimana pelarangan yang bisa dikatakan cukup radikal ini tidak mendapat resistensi kuat. Tradisi hukum yang telah lama mengakar; tradisi masyarakat Turki yang taat hukum dan negara; dan karakter warga Turki yang terbiasa patuh pada pimpinan mereka.<sup>55</sup> Dari analisis sejarah, sebenarnya pelarangan poligami ini juga tidak terlalu mendapatkan resistensi yang luar biasa dari masyarakat Turki bahkan pada masa awal diterapkan. Di antara beberapa penjelasan adalah bahwa sebenarnya masyarakat Turki secara historis juga sudah lama lebih memilih monogami.

Faktor karakter masyarakat dan model beragama juga berpengaruh. M. Sya'roni menegaskan bahwa masyarakat Turki merupakan masyarakat yang unik karena mereka mempersepsikan agama cukup berbeda dari masyarakat Indonesia. Bagi masyarakat Turki, agama itu memang penting tapi tidak harus diformalisasikan dalam bentuk formal seperti aturan hukum positif lembaga peradilan khusus bagi muslim, lembaga pencatatan dan lembaga pencatatan perkawinan khusus bagi muslim. Hal ini berbeda dengan Indonesia.

---

<sup>54</sup> Salah satu buku menarik tentang sekularisasi di Turki adalah M Sya'roni Syafii, *Recep Tayyip Erdogan Revolusi dalam Sunyi* (Atavista Pustaka, 2018).

<sup>55</sup> Cevdet Yavuz, Sya'roni, Umit, Feyza, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2020.

Selain itu, Roni juga menyimpulkan bahwa sikap tersebut merefleksikan banyak hal lainnya yaitu di antaranya sikap warga Turki yang bisa memisahkan antara identitas sebagai warga negara yang harus mematuhi hukum negara dengan identitas diri sebagai seorang pemeluk agama. Lebih lanjut, Ia juga memberi ilustrasi bahwa mematuhi hukum keluarga bagi masyarakat Turki sama pentingnya dengan mematuhi hukum lain yang diberlakukan oleh negara dan tidak perlu dikritisi atau dijadikan kontroversi sebagaimana hukum lalu-lintas atau hukum pidana.

Faktor lain yang juga sangat berpengaruh adalah faktor politik internasional Turki. Turki sejak beberapa waktu menginginkan untuk menjadi bagian dari uni Eropa. Dalam upaya ini, tentu ada beberapa syarat yang harus dipenuhi dan salah satu yang cukup signifikan adalah pemenuhan prinsip anti-diskriminasi. Tidak hanya dalam level negara, beberapa temuan lapangan juga mengindikasikan aspirasi warga Turki untuk menjadi '*modern and civilized*' seperti negara tetangga mereka di benua Eropa.

Di sini Turki menawarkan *lessons learned* yang menarik karena, lepas dari kemungkinan celah dan kekurangan, dapat menunjukkan kenyataan pelarangan poligami secara normatif yang juga berlaku cukup efektif dalam realita. Hal ini tentu bertentangan dengan asumsi umum bahwa adalah tidak mungkin melarang poligami di kalangan muslim.

Apakah kemudian pelarangan ini tidak bertentangan dengan Islam? Pertanyaan ini sendiri tentu merupakan sebuah tema penelitian tersendiri. Akan tetapi, penulis tetap mencoba menawarkan analisis baik itu dari diri penulis

maupun juga dari data temuan di lapangan. Prof. Ismail Eris menawarkan pandangan yang cukup menarik dan unik ketika berbicara tentang larangan poligami di Turki yang notabene mayoritas penduduknya adalah Muslim dalam kurung disini penulis mencoba menjalin beliau dengan pertanyaan kritis ini demi benar-benar menangkap alasan dibalik penerimaan kebanyakan masyarakat Turki terhadap hukum keluarga yang memberlakukan pelarangan poligami ini. Ismail Erish menawarkan argumen valid.

Memang sepertinya secara kasat mata peraturan ini mungkin sepertinya bertentangan dengan hukum Islam, tetapi sebenarnya tidak. Peraturan ini sesungguhnya adalah mengatur poligami dengan pertimbangan konteks sosiologis dan pertimbangan-pertimbangan lainnya, dan bagi saya hal ini tidaklah bertentangan, karena kita sebagai umat muslim juga diberi hak untuk mengatur kehidupan dunia kita sesuai dengan konteks kita masing-masing. Ketika kemudian dirasa, berbagai hal, termasuk di sini situasi dan kondisi masyarakat tertentu, bisa jadi berubah dan berbeda dengan keadaan dulu, maka keputusan dan peraturan yang diyakini sesuai demi masyarakat pada masa dan tempat tersebut diambil, maka hal ini tentu tidak masalah. Banyak pembaharuan hukum yang juga dilakukan pada ulama pada masa lampau dan biasanya hal itu juga diseuaikan dengan keadaan yang berbeda.<sup>56</sup>

Hal ini senada dengan pandangan beberapa intelektual lain yang menegaskan bahwa, karena kondisi sosial Turki telah berubah, gagasan hukum *qur'ani* yang membatasi poligami hanya sampai empat orang isteri saja yang asalnya tanpa batas, tidak dapat dilakukan Turki.

Sebenarnya, berbagai pembaruan yang terjadi di era modern hukum Islam termasuk hukum keluarga di negara-negara muslim tidak berangkat dari ruang kosong. Pembaharuan hukum di Turki sendiri telah terbukti sudah terjadi sejak sebelum berdirinya republik dengan berbagai upaya reformasi hukum di berbagai

---

<sup>56</sup> Ismail Erish, Wawancara, Istanbul, Turki, 6 Maret, 2020.

lini kehidupan termasuk hukum keluarga. Majalla Al-ahkam merupakan salah satu tonggak sejarah dari perumusan hukum Islam yang modern dan terkodifikasi.<sup>57</sup> Majalla bahkan ditengarai cukup luas pengaruh dan dampaknya hingga kini. Abdul Basir Mohammad misalnya berargumen bahwa Majallat Al-ahkam Al-adliyyah berpengaruh cukup besar di Johore khususnya sebagai acuan utama di pengadilan Johore (pada masa Majallat diterjemahkan ke Malay) dalam bidang hukum sipil Islam.<sup>58</sup>

Jadi, ijtihad dan upaya modernisasi hukum Islam tidak seharusnya stagnan apalagi dipandang tabu. Dalam isu poligami, para pemikir muslim atau ulama juga sebenarnya telah menawarkan telaah ulang atas teks dan pemahamannya. Muhammad Abduh adalah salah satu yang paling frontal dan berani dalam menawarkan pembacaan ulang atas poligami.<sup>59</sup> Dalam era saat ini, banyak juga ulama kontemporer yang cukup berimbang dalam melihat persoalan poligami dan isu perempuan secara umum. Quraish Shihab, Nasarudin Umar, Siti Musdah Mulia, Husein Muhammad, dan banyak lainnya telah menawarkan pemahaman yang lebih ramah dalam memandang isu poligami di masa ini.<sup>60</sup>

Di sisi lain, tradisi patriarkal yang mengakar, jejak trauma politik penjajahan dan faktor pemahaman serta model keberagaman tampaknya juga berperan cukup besar pada upaya tertatih Aljazair dalam modernisasi hukum

<sup>57</sup> Lihat Tahir Mahmood, *Personal Law*. Lihat juga Feroze.

<sup>58</sup> Abdul basir Mohammad, "The Influence of Turkey on the State of Johor: A Study on Majallat Al-ahkam Al-Adliyyah, *Journal of Applied Science Research*, 8(3): 1757-1764, 2012

<sup>59</sup> Lihat Sam'un, *Poligami dalam Perspektif Muhammad 'Abduh*

<sup>60</sup> Di antara ulama ini adalah Quraish Shihab, "M. Quraish Shihab Menjawab, 101 soal perempuan yang patut anda ketahui, 2015, Jakarta, Lentera hati, Lihat juga Fakihudin Abdul Qodir, Qiraa Mubadala, Lihat juga Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Elex Media Komputindo, Jakarta, 2015.

keluarga. Upaya perubahan di Aljazair memang tidak mudah dan lebih menantang. Sebagaimana terjadi di beberapa negara muslim bekas jajahan lainnya, hukum keluarga menjadi area dimana masyarakat cenderung lebih sensitif. Karenanya, hukum keluarga disakralkan dan dikuatkan perannya dalam menentukan secara permanen kedudukan perempuan. Sementara itu, hukum-hukum lain di bidang lainnya tampak begitu mudah untuk berevolusi secara bebas di dalam era modernitas serta dianggap dan diterima.

Ada beberapa penjelasan yang bisa digunakan dalam melihat pengaturan Aljazair yang cenderung konservatif terhadap poligami dan isu lainnya. Salah satu penjelasan yang paling kuat adalah faktor politik dan agama yang mana perempuan menjadi cukup sentral di tengah perdebatannya. Pada intinya, penjajahan lama Prancis atas Aljazair dan juga perjuangan Aljazair untuk mencapai kemerdekaannya sedikit banyak turut serta mendorong terbentuknya kenyataan bahwa isu perempuan adalah isu yang sensitif dan begitu juga sejarah politik yang cukup kelam antara kaum Islamis dengan pemerintahan menjadikan adanya semacam persetujuan tidak tertulis bahwa ranah tertentu, dalam hal ini termasuk agama dan perempuan, merupakan ranah yang sensitif untuk diintervensi oleh negara.<sup>61</sup>

Meski demikian, faktor ekonomi dan budaya ternyata juga bisa berpengaruh positif dalam isu poligami. Kenyataannya, poligami juga tidak merajalela atau banyak terjadi di masyarakat Aljazair. Dari literatur dan beberapa sumber, praktik poligami di tengah masyarakat Aljazair sebenarnya

---

<sup>61</sup> Doris H Gray, 'Women in Algeria Today and the Debate Over the Family Law', *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 13, No. 1 (March, 2009),

tidak banyak. Yang umum di Aljazair adalah monogami; poligami bukan praktik umum. Penjelaskannya ternyata terletak pada tradisi jender dan karakter masyarakat Aljazair itu sendiri. Dinyatakan oleh beberapa narasumber, perempuan Aljazair sebagai ‘perempuan Arab’,<sup>62</sup> cenderung keras dan mereka juga akan sangat menolak ketika terjadi pernikahan poligami suaminya. Lebih lanjut, dinyatakan juga pada banyak kasus atau cerita bahwa banyak sekali pernikahan poligami yang akhirnya hanya menghancurkan hubungan kekeluargaan terutama antara ayah dan anak dari isteri pertama.<sup>63</sup>

Dari sinilah kemudian, kebanyakan orang cenderung menghindari poligami. Kalaupun ada yang melakukan poligami, biasanya pada daerah-daerah ‘*rural*’ atau pedesaan. Diakui oleh beberapa narasumber bahwa, pada daerah ‘*rural*’ atau pedesaan, seseorang yang melakukan poligami akan dianggap lebih utama karena berani melaksanakan hak yang diberikan oleh agama.<sup>64</sup> Di sini, kita tentu bisa berbaik sangka bahwa masih ada harapan perubahan dan perbaikan ke depan terkait perempuan dan anak di Aljazair.

Telaah ulang atau upaya ijtihad keagamaan menjadi krusial. Penolakan keras terhadap putusan MK No. 46 tahun 2010 tentang anak luar kawin jelas mengilustrasikan kebutuhan itu. Padahal, dengan telaah ulang, ada banyak peluang untuk dapat mendahulukan substansi daripada interpretasi atas teks hadis. Lebih lanjut, penggalian atas khazanah klasik secara lebih mendalam bisa jadi menghasilkan tawaran solusi yang menarik dan berani. Sebagai contoh,

---

<sup>62</sup> Nabila Bint Josep, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 Februari 2020.

<sup>63</sup> Ibid dan Hadiby Mohamed *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 15 dan 18 Februari 2020.

<sup>64</sup> Sumeyya Gettouch, *Wawancara*, Aljir, Aljazair, 21 Februari 2020.

Hussain Muhammad menegaskan bahwa hadits *alwaladu lil firosih* (nasab anak itu bergantung pada legalitas perkawinan) harusnya dibaca berbeda. Hadits itu ditujukan justru untuk menjamin hak asuh perempuan kepada anaknya. Hal ini karena konteks lahirnya hadits tersebut adalah adanya upaya perebutan anak yang dilakukan oleh laki-laki yang mengklaim sebagai ayah dari ibu yang melahirkannya. Di sinilah, Husein Muhammad menegaskan, muncul hadits tersebut.<sup>65</sup>

Sayangnya, sebagaimana disampaikan oleh Husein Muhammad, hadits tersebut kemudian disalahpahami sebagai penegasan kewajiban tanggungjawab ayah atas anaknya meskipun kemudian telah terbukti secara medis ada hubungan darah antara keduanya. Imam Gozali Said, dosen UIN Sunan Ampel Surabaya yang juga guru penulis, menunjukkan kepada penulis adanya teks dari kitab *Mawsuu'atu Fikih Ishaq Ibn Rohawayh*.<sup>66</sup>

Dalam upaya mendorong perbaikan kondisi terkait perlindungan perempuan dan anak termasuk di sini upaya pengembangan hukum ramah dan adil jender, adalah penting untuk melibatkan laki-laki. Strategi ini sebenarnya sudah cukup lama digaungkan khususnya dimulai pada era pengarusutamaan jender (*gender mainstreaming*). Asumsi dasar dalam hal ini adalah bahwa persoalan gender adalah persoalan relasi dan karenanya adalah sebuah keabsurdan ketika bagian dari relasi itu tidak diajak bersama-sama. Slogan “*men are part of the problem and hence part of the solution*” adalah salah satu ekspresi paling

---

<sup>65</sup> Husein Muhammad, *Wawancara*, Surabaya, 29 Januari 2020.

<sup>66</sup> Lihat Ishaq Ibn Rohawayh, *Qal'ajiy*, hal 739. Dalam hal ini ia mengutip Sunan Al-kubroo lil Bayhaqiy.

tepat, menurut penulis, yang menggambarkan pentingnya pendekatan ini digunakan. Pendekatan ini menjadi krusial supaya laki-laki tidak lagi merasa ditantang atau dipinggirkan dan dihakimi. Mereka juga bisa jadi, dalam beberapa konteks, menjadi korban dari bias gender. Statemen laki-laki kok menangis atau laki-laki kok cengeng atau penghakiman terhadap laki-laki yang ikut berperan dalam pengelolaan rumah tangga jelas merupakan salah satu contoh.

Beruntungnya, akhir-akhir ini feminis laki-laki banyak mewarnai perjuangan jender. Di Indonesia sendiri saja, sudah cukup banyak tokoh penggiat isu gender laki-laki diantaranya misalnya adalah Husein Muhammad, Syafiq Hasyim, dan yang sedang populer dengan an-naba runja adalah Faqihuddin Abdul Qodir dengan qiraah mubadala nya.

Bukti bahwa laki-laki juga bisa menderita bias adalah salah kaprah praktik *alimony* di Turki. Meskipun pengaturan alimoni itu ideal secara normatif; bahwa *alimony* ini merupakan hak pihak yang lemah pasca perceraian tanpa memandang jenis kelamin, kenyataannya berbicara berbeda. Kesenjangan yang terjadi justru adalah adanya fenomena dimana para laki-laki merasa rugi dengan adanya pengaturan *alimony*.<sup>67</sup>

Ada salah kaprah pemahaman yang cukup mengakar terkait *alimony* ini yang dipahami dan dipraktikkan sebagai nafkah (selalu) dari mantan suami pada mantan isteri. Aturan yang membuka ruang kemungkinan *alimony* bagi mantan suami tampak tidak pernah terpikirkan. Budaya patriarkis yang sebenarnya masih sangat kuat mengantar di tengah masyarakat Turki berperan besar dalam

---

<sup>67</sup> Ali Recai, Ashim, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2020.

persoalan ini. Laki-laki tetap ditempatkan sebagai kepala rumah tangga dan juga pencari nafkah utama yang konsekuensinya adalah sangat tabu baginya untuk menerima materi atau uang dari pihak perempuan.

Terlepas dari isu salah kaprah dan bias pada level praktis, isu alimoni juga menunjukkan gambaran keadaan yang agak berbeda dalam hal penerimaan atau sikap masyarakat Turki. Dibandingkan dengan isu poligami yang relatif tidak problematis, isu *alimony* ternyata cukup kontroversial. Tampak ada resistensi cukup kuat di tengah warga Turki khususnya para laki-laki terhadap pengaturan *alimony* yang dirasa tidak adil dan memberatkan ini.<sup>68</sup> Meskipun demikian, harus dicatat bahwa dalam praktiknya mereka tetap taat hukum dan karenanya realisasi pengaturan *alimony* tetap berjalan efektif.<sup>69</sup>

Di antara faktor dibalik keberatan tersebut adalah adanya oknum-oknum yang menyalahgunakan kebijakan ini. Dr. Ali Recai misalnya menceritakan bahwa seringkali dalam praktiknya *alimony* itu dijadikan senjata oleh oknum-oknum perempuan sehingga merugikan pihak laki-laki. Mereka tidak mau melepaskan hak atas *alimony* meskipun sudah menikah lagi dengan cara menikah secara agama atau ritual tanpa dicatatkan ke negara.<sup>70</sup>

Ada faktor lain tentu yang juga bisa menjelaskan keberatan ini di antaranya adalah bahwa secara kenyataan pengaturan ini dianggap memberatkan karena seorang laki-laki yang telah menikah lagi akhirnya harus menanggung

---

<sup>68</sup> Ali Recai, Ashim, Kemal, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2020.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid.

nafkah bagi mantan isteri selain juga kepada isterinya yang baru.<sup>71</sup> Karenanya, perkembangan terbaru sepertinya mencoba mencari jalan supaya ada keadilan yang bisa lebih tercapai dari pengaturan *alimony* ini.<sup>72</sup>

Dalam isu anak luar kawin, Turki menawarkan perlindungan anak paling kuat dibandingkan Indonesia dan Aljazair. Turki sama sekali tidak membedakan antara anak zina dari nikah imam. Dari perspektif perlindungan anak sendiri, isu ini seharusnya tidak terlalu rumit. Sekali lagi, ketika kita memegang landasan bahwa anak itu adalah suci dan tidak bersalah dari kesalahan kedua orang tuanya, maka seharusnya kepentingan anak lah yang menjadi pertimbangan utama dalam berbagai kebijakan. Paparan sebelumnya tentang telaah ulang atas isu ini merupakan tawaran solusi ke depan termasuk di Indonesia.

Sebenarnya, ada juga cara lainnya selain pemaknaan ulang atas hadits. Sikap MUI yang tadinya mengkritik keras putusan MK tentang anak luar kawin akhirnya berubah dengan mengambil jalan tengah yang cukup solutif dan positif. Fatwa MUI mengakui dan mendukung keabsahan dari anak nikah sirri serta mencela bagi ayah yang tidak bertanggungjawab bagi anak hasil nikah siri tersebut. Di sisi lain terhadap anak zina, MUI mengambil jalan takzir. Takzir di sini adalah memberikan sanksi kepada ayah biologis yang terbukti secara meyakinkan dengan teknologi yang ada bahwa anak tersebut adalah anak biologisnya dan sanksi tersebut merupakan keharusan. Anak tersebut adalah anak kandungnya di mana ayahnya harus membiayai kehidupan, pendidikan dan kesejahteraan anak biologisnya tersebut.

---

<sup>71</sup> Ismail Eris, Bilal, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2020.

<sup>72</sup> Bilal, Ashim, *Wawancara*, Istanbul, Turki, 2020.

Meskipun MUI tetap tidak menawarkan terobosan ijtihad terkait dengan nasab ayah dan anak zina, tetap saja bagi penulis fatwa sanksi takzir itu sudah merupakan langkah besar karena pada akhirnya salah satu kebutuhan utama dari anak-anak luar kawin itu adalah dukungan ekonomi dan dukungan pendidikan serta kesejahteraan dari ayah mereka. Harus diakui bahwa dukungan secara psikis dan sosiologis, dalam hal ini kejelasan status, juga diperlukan. Akan tetapi, pada akhirnya tampak bahwa pada konteks masyarakat Indonesia, sebagaimana poligami, perubahan besar masih membutuhkan beberapa langkah secara *gradual* yang dapat mendorong kepada bentuk yang paling ideal.

Telaah ulang atas pemahaman keagamaan dan upaya penawaran bangunan hukum keluarga positif yang terus diperbaiki sebenarnya sangat diperlukan. Dan, kita sebenarnya tidak asing dari upaya ‘ijtihad’ demi kemaslahatan umat melalui hukum positif. Sejarah Indonesia mencatat peran ulama dalam perumusan dan pengembangan materi hukum positif yang berlaku termasuk dalam KHI. Rifyal Ka’bah menceritakan juga temuan menarik lain dari dua ormas islam terbesar di Indonesia: Muhammadiyah dan NU.

Ternyata, para ulama dalam kedua organisasi ini juga tidak alergi terhadap penggunaan rujukan selain dari khazanah otoritatif agama seperti empat mazhab. Rifyal mencatat bahwa sebagian keputusan kedua lembaga dalam masalah-masalah ini juga merujuk kepada UUD 1945 dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Dalam tingkat lanjutan, mereka juga telah berkontribusi pada pembangunan dalam hukum positif di Indonesia; masalah bank bagi hasil, aborsi dan euthanasia adalah di antara beberapa contoh.

Jadi, dengan adanya peran aktif para agamawan, upaya perbaikan kondisi umat dan bangsa juga terealisasi. Keputusan-keputusan Lajnah Tarjih dan Lajnah Bahtsul Masail, mengutip Rifyal, “secara tidak langsung telah berperan dalam mengkristalkan hukum Islam untuk kepentingan masyarakat melalui jalur organisasi dan buku-buku panduan yang diterbitkan, dan secara langsung, misalnya, melalui seminar-seminar, buku-buku rujukan dan perorangan-perorangan dalam menyempurnakan kompilasi hukum Islam yang sekarang telah dipergunakan di peradilan agama”.<sup>73</sup> Pembelajaran dari kenaikan usia perkawinan dan KHI, peran serta atau pelibatan para agamawan dan organisasi masyarakat keagamaan jelas penting dalam rangka pengembangan perbaikan hukum keluarga yang lebih responsif-progresif.

Jadi, salah satu pendekatan yang bisa digunakan dalam mendorong rekonstruksi hukum keluarga di dunia Islam untuk semakin ramah perempuan dan anak adalah dengan menawarkan telaah ulang atas pembacaan atau interpretasi yang populer terhadap teks-teks keagamaan. Wacana yang populer akan mendominasi pengetahuan, pemahaman, dan akhirnya berujung pada keyakinan serta sikap masyarakat di sebuah wilayah. yang patut dicatat adalah bahwa popularitas tidaklah linear dengan kebenaran. ini telah diperingatkan juga oleh Husein Muhammad dalam bukunya.

Sebenarnya, jika kita memiliki kepekaan terhadap keadaan terkini, pengembangan pemahaman dan sikap keberagamaan keislaman yang lebih ramah

---

<sup>73</sup> Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia: perspektif Muhammadiyah dan NU*. Universitas Yarsi Jakarta. 1999 Hal 10

kepada semua pihak termasuk pihak yang selama ini mungkin dipinggirkan (perempuan dan anak) menjadi krusial. Ada banyak berita yang menunjukkan bahwa Islam yang didiskreditkan (istilah yang digunakan oleh Pak Quraish Shihab adalah Islam yang disalahpahami) mendominasi narasi tentang Islam di dunia termasuk bahkan di Indonesia. Resiko negatif yang mungkin tidak terpikirkan oleh sebagian orang adalah bahwa banyak dari kalangan muslim sendiri memiliki keresahan terhadap persoalan ini. Ironisnya, Keresahan ini sering juga menjadi titik sasaran bagi para penganut agama lain. Itulah kenapa, senada dengan pentingnya mendorong Islam yang anti terorisme, para ulama sekaligus umat idealnya juga bermujahadah untuk mendorong praktik keislaman yang ramah dan adil bagi semua pihak.

Upaya perbaikan dari lembaga atau tokoh yang memiliki otoritas keagamaan juga krusial. Sikap MUI yang tadinya mengkritik keras putusan MK tentang anak luar kawin akhirnya berubah dengan mengambil jalan tengah yang cukup solutif dan positif. Telaah ulang atas pemahaman keagamaan dan upaya penawaran bangunan hukum keluarga positif yang terus diperbaiki sebenarnya sangat diperlukan. Dan, kita sebenarnya tidak asing dari upaya 'ijtihad' demi kemaslahatan umat melalui hukum positif. Sejarah Indonesia mencatat peran ulama dalam perumusan dan pengembangan materi hukum positif yang berlaku termasuk dalam KHI. Rifyal Ka'bah menceritakan juga temuan menarik lain dari dua ormas Islam terbesar di Indonesia: Muhammadiyah dan NU.

Ternyata, para ulama dalam kedua organisasi ini juga tidak alergi terhadap penggunaan rujukan selain dari khazanah otoritatif agama seperti empat

mazhab. Rifyal mencatat bahwa sebagian keputusan kedua lembaga dalam masalah-masalah ini juga merujuk kepada UUD 1945 dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Dalam tingkat lanjutan, mereka juga telah berkontribusi pada pembangunan dalam hukum positif di Indonesia; masalah bank bagi hasil, aborsi dan euthanasia adalah diantara beberapa contoh.

Jadi, dengan adanya peran aktif para agamawan, upaya perbaikan kondisi umat dan bangsa juga terealisasi. Keputusan-keputusan Lajnah Tarjih dan Lajnah Bahtsul Masail, mengutip Rifyal, “secara tidak langsung telah berperan dalam mengkristalkan hukum Islam untuk kepentingan masyarakat melalui jalur organisasi dan buku-buku panduan yang diterbitkan, dan secara langsung, misalnya, melalui seminar-seminar, buku-buku rujukan dan perorangan perorangan dalam menyempurnakan kompilasi hukum Islam yang sekarang telah dipergunakan di peradilan agama”. Pembelajaran dari kenaikan usia perkawinan dan KHI, peran serta atau pelibatan para agamawan dan organisasi masyarakat keagamaan jelas penting dalam rangka pengembangan perbaikan hukum keluarga yang lebih responsif-progresif.

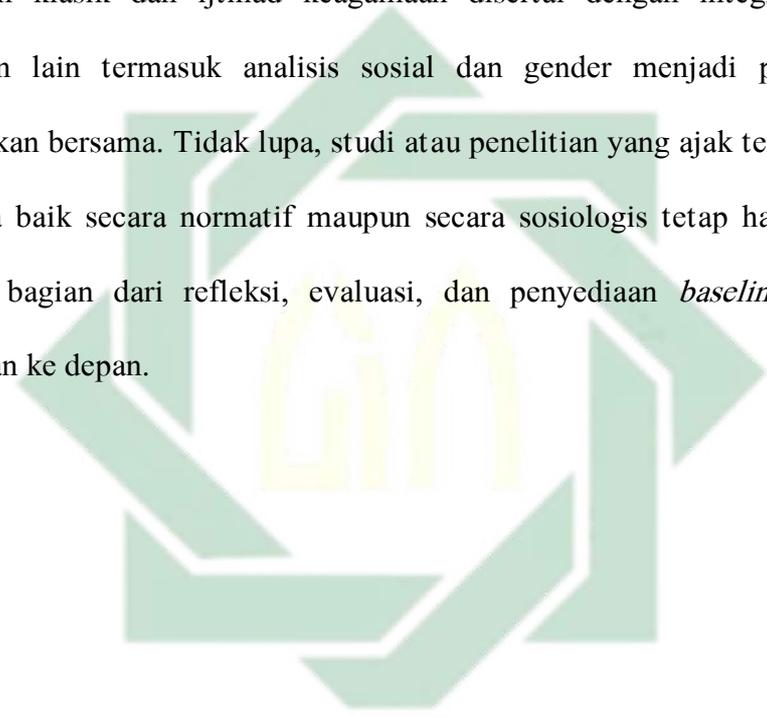
Temuan dari disertasi ini memiliki 2 sisi. Sisi pertama adalah penguatan terhadap temuan sebelumnya seperti Nadia Marzouki, Ziba Mir dan termasuk berita di berbagai media yang menggambarkan secara cukup buram persoalan perempuan dan anak pada hukum keluarga di dunia Islam. Dalam konteks disertasi ini, temuan ini khususnya tampak tervalidasi pada beberapa isu tertentu seperti isu tempat tinggal keluarga dalam konteks Aljazair, kelonggaran izin poligami dalam ranah praksis Indonesia, dan salah kaprah alimoni di Turki.

Akan tetapi, tujuan awal disertasi yaitu mencoba mempertanyakan sekaligus memberikan tawaran potret alternatif juga terpenuhi. gambaran yang lebih holistik tentang perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga menunjukkan bahwa ada banyak sisi positif dan kemajuan yang signifikan dalam upaya perlindungan perempuan dan anak. Pengakuan harta bersama, perkembangan terkini tentang pembatasan poligami, dan upaya ajek perbaikan Perlindungan Anak luar kawin jelas tidak bisa dipinggirkan dari gambaran tentang dunia Islam. Terlebih lagi, potret Turki juga menawarkan harapan peluang besar pembaruan di masa yang akan datang.

Temuan yang menawarkan *challenge* atau mempertanyakan temuan dan potret buram dunia islam sebelumnya akan semakin akurat dan valid ketika, sebagaimana ditunjukkan penulis pada bab ini, analisis konteks sosial keagamaan lokal tempat hukum berlaku dan analisis kronologi historis digunakan. Itulah kenapa juga disertasi ini akhirnya menawarkan model teori analisis kebijakan gender ala penulis. Model baru ini ditawarkan dalam rangka mengisi ruang kosong karena adanya keterbatasan pada kerangka model analisis kebijakan yang telah lama ada ada (Naila Kabeer dan lainnya). Model baru tersebut adalah kebijakan buta jender, kebijakan bias sadar jender, kebijakan responsif akomodatif, dan kebijakan progresif adil jender.

Selain itu, demi berkontribusi terhadap upaya rekonstruksi pembangunan hukum keluarga yang lebih ramah dan adil perempuan dan anak, penulis melihat bahwa pemetaan hukum keluarga di dunia Islam sebenarnya telah menunjukkan ruang besar dan harapan akan perbaikan kedepan. Hukum positif yang berlaku di

berbagai negara muslim merupakan wajah baru dari pemikiran Khazanah fiqh klasik dan diperkuat dengan pemikiran kontemporer. Upaya penuh kesungguhan (ijtihad) demi mendorong Islam yang menggambarkan semangat pengutusan nabi yaitu rahmatan lil alamin tentu harus selalu diupayakan kedepan. Penggalan khazanah klasik dan ijtihad keagamaan disertai dengan integrasi keilmuan keilmuan lain termasuk analisis sosial dan gender menjadi penting untuk diupayakan bersama. Tidak lupa, studi atau penelitian yang ajak terhadap hukum keluarga baik secara normatif maupun secara sosiologis tetap harus dilakukan sebagai bagian dari refleksi, evaluasi, dan penyediaan *baseline* data untuk perbaikan ke depan.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

1. Hukum keluarga di dunia Islam memiliki ragam cara dan pendekatan dalam mengatur aspek poligami, hak pasca cerai, dan anak luar kawin. Kalau Indonesia dan Aljazair mengatur poligami dalam bentuk pembatasan, Turki mengambil jalan progresif dengan pelarangan secara total. Sementara itu, aspek hak pasca cerai adalah aspek di mana Aljazair tampak konservatif karena masih menyisakan problem harta bersama dan tempat tinggal. Di sisi lain, Turki menawarkan mekanisme unik yang sangat baru di dunia Islam yaitu *alimony*. Indonesia sendiri menunjukkan konservasi preskripsi fikih meski tetap menawarkan pembaruan dalam bentuk harta bersama. Lebih lanjut, Turki menunjukkan keberanian dengan menyediakan perlindungan hukum secara total bagi anak luar kawin. Di Indonesia, pembaruan terkait perlindungan anak luar kawin bisa dikatakan cukup baru. Aljazair di sisi lain menawarkan variasi cara untuk melindungi anak-anak kurang beruntung melalui sistem *wakala* dan panti negara.
2. Secara umum, hukum keluarga di dunia Islam, khususnya dalam konteks Indonesia, Turki, dan Aljazair telah menunjukkan upaya perlindungan perempuan dan anak yang cukup baik. Meski demikian, ada variasi tingkatan perlindungan perempuan dan anak yang berbeda antar negara. Turki menunjukkan gambaran upaya paling progresif; Indonesia masuk

kategori negara yang sedang; sementara Aljazair tampak masih memiliki banyak pekerjaan rumah karena masih banyak persoalan. Dalam kategorisasi, hanya Turki yang dalam semua isu masuk kategori kebijakan sensitif dan responsif jender (responsif-progresif). Indonesia dan Aljazair menunjukkan beberapa kebijakan yang masuk kategori buta jender dan sebagian lain masuk kategori sensitif atau responsif. Harus diakui, ada banyak persoalan yang memvalidasi temuan sebelumnya tentang dunia Islam yang cenderung negatif. Meski demikian, dengan menggunakan perspektif sejarah dan konteks sosial-kemasyarakatan di wilayah berlakunya hukum, sebenarnya dunia Islam telah menunjukkan perlindungan perempuan dan anak melalui modernisasi dan pembaruan.

3. Ada beberapa faktor di balik keragaman keadaan terkait perlindungan perempuan dan anak. Di antara faktor tersebut adalah penerimaan (atau sebaliknya resistensi) masyarakat terhadap hukum tersebut, kesadaran jender penegak hukum, aktivisme isu jender dan anak, dan pengembangan studi terkait hukum keluarga dan perlindungan perempuan dan anak. Faktor lain seperti pemahaman keagamaan dan budaya juga jelas banyak berpengaruh.

## **B. Implikasi Teoretik**

Temuan dari disertasi ini memiliki dua sisi. Sisi pertama adalah penguatan terhadap temuan sebelumnya seperti Nadia Marzouki, Ziba Mir Hoseini dan berita di berbagai media yang menggambarkan hukum keluarga di dunia Islam secara buram. Dalam konteks disertasi ini, temuan

ini tampak tervalidasi khususnya pada beberapa isu tertentu seperti isu tempat tinggal keluarga pasca cerai dalam konteks Aljazair dan kelonggaran izin poligami dalam ranah praksis Indonesia.

Akan tetapi, disertasi ini juga memberikan tawaran potret alternatif. Alternatif di sini adalah gambaran yang lebih utuh dan holistik tentang perlindungan perempuan dan anak dalam hukum keluarga di dunia Islam. Potret lain yang jarang terekspos menunjukkan ada banyak sisi positif dan kemajuan yang signifikan mendorong perbaikan kondisi dalam berbagai isu. Pengakuan harta bersama, pembatasan poligami, dan upaya perbaikan kondisi anak luar kawin jelas tidak bisa dipinggirkan dari gambaran yang utuh tentang dunia Islam. Terlebih lagi, potret Turki juga menawarkan harapan peluang besar pembaruan di masa yang akan datang.

Implikasi teoretis lainnya dari disertasi ini adalah temuan adanya keterbatasan pada kerangka teori kebijakan dari perspektif gender. Teori *gender policy* yang cukup populer seperti model ala Naila Kabeer atau Sharon Bessell tersebut ternyata cukup sulit untuk diaplikasikan secara akurat ke dalam konteks negara-negara muslim. Hal ini berkaitan dengan bias dan perbedaan konteks yang melatarbelakangi, termasuk konteks budaya dan agama. Sebagai ilustrasi, jika menggunakan teori kebijakan gender secara kaku, maka Indonesia pada banyak aspek masuk kategori negara dengan kebijakan yang buta gender. Akan tetapi, pengkategorian tersebut tidak sepenuhnya akurat. Hukum keluarga Indonesia jelas

menunjukkan berbagai upaya perlindungan perempuan dan anak dalam berbagai aspek meski masih belum sepenuhnya ideal.

Selain itu, analisis kebijakan yang ada idealnya juga menambahkan menggunakan analisis kesejarahan dan analisis konteks sosial kemasyarakatan. Merujuk pada alur kronologi historis, tampak jelas ada perubahan cukup signifikan pada hukum keluarga di Indonesia. Upaya perubahan dan pembaruan yang ada juga berlatar belakang aspirasi perempuan dan anak dan karenanya menggunakan analisis jender dan perlindungan anak di dalam pengembangannya.

Argumentasi lainnya, dengan menggunakan analisis konteks agama dan budaya lokal, tampak juga adanya telaah ulang atas preskripsi yang ada dalam fikih klasik yang kemudian dimodernisasi ke dalam hukum positif yang berlaku di Indonesia termasuk Kompilasi Hukum Islam. Jadi, hukum keluarga di dunia Islam sebenarnya bisa diapresiasi sebagai hukum yang telah mendorong ijtihad pembaruan dan tidak terjebak pada kebekuan atau kejumudan.

Analisis senada juga relevan diaplikasikan pada konteks hukum keluarga Aljazair. Meski hukum keluarga Aljazair dalam banyak aspek harus diakui masuk kategori kebijakan buta jender atau bias dan diskriminatif, ada banyak upaya modernisasi yang telah dicapai dan jelas menginkorporasikan semangat perlindungan perempuan dan anak. Karenanya, Penggunaan analisis kategorisasi kebijakan dari perspektif

jender yang telah ada secara kaku, akan menghasilkan penilaian yang kurang akurat.

Dengan kata lain, ada keterbatasan ketika memaksakan penggunaan kategori kebijakan jender yang ada (tiga kategori maupun dua kategori) secara kaku dalam analisis kebijakan hukum keluarga pada konteks dunia Islam atau negara muslim seperti Indonesia dan Aljazair. Keterbatasan ini tidak lain adalah karena tidak ada ruang untuk apresiasi bagi kebijakan atau hukum keluarga yang, meskipun secara analisis jender masih menunjukkan ketimpangan, telah menunjukkan upaya perbaikan kondisi perempuan dan anak. Pengkategorisasian yang ada menutup ruang bagi apresiasi terhadap bentuk atau model kebijakan yang bersifat akomodatif-kompromistis yang sedang berproses menuju penguatan level optimal.

Karena keterbatasan itu, disertasi ini mencoba mengenalkan model baru dari teori kebijakan persektif jender yaitu: kebijakan buta jender, kebijakan bias-sadar jender, kebijakan responsif-komodatif, dan kebijakan progresif adil jender.

### **C. Keterbatasan Studi**

Studi ini memiliki beberapa keterbatasan yang pada akhirnya melahirkan kebutuhan signifikan terhadap studi lanjutan dan elaborasi yang lebih luas. Karena keterbatasan jangkauan penelitian lapangan, yang menjadi kekhasan dari kebaruan disertasi ini, penulis terpaksa harus

membatasi cakupan negara pada tiga negara yaitu Indonesia, Turki, dan Aljazair. Penulis sebenarnya telah melakukan beberapa penelitian literatur terhadap banyak negara muslim lain seperti Saudi Iran, Maroko dan lain sebagainya. Akan tetapi pemetaan data lapangan jelas krusial dan karena itulah kemudian studi ini memiliki keterbatasan dari sisi cakupan negara-negara yang menjadi subjek penelitian.

Selain itu, sebagaimana dipaparkan di bab awal juga, aspek-aspek dalam hukum keluarga sangatlah banyak. Definisi perkawinan, usia perkawinan, hak kewajiban rumah tangga dan lain sebagainya hanyalah sedikit diantara begitu banyak begitu banyak tema-tema dalam keluarga. Demi pedalaman atau kedalaman dari data dan juga analisis, penulis sekali lagi juga terpaksa memilih representasi dari berbagai aspek hukum keluarga yang kemudian adalah menjadi isu poligami, hak kewajiban pasca cerai dan anak luar kawin.

#### **D. Saran dan Rekomendasi**

Dari hasil penelitian ini dapat dirumuskan beberapa saran demi perbaikan ke depan. Di antara saran tersebut ada yang berkaitan dengan kebijakan normatif, sistem pendukung di ranah praktis demi realisasi perlindungan perempuan dan anak, dan juga tentu saja berkaitan dengan pengembangan studi akademik lebih lanjut.

1. Demi mendorong perbaikan penentuan perempuan dan anak ke depan, hukum tidak bisa dipungkiri merupakan salah satu media yang cukup

efektif dan krusial. Karenanya, upaya perbaikan ke depan yang membawa hukum keluarga yang lebih sensitif dan ramah perempuan dan anak jelas diperlukan. Pemetaan hukum keluarga di tingkat dunia Islam ini sebenarnya telah menunjukkan alternatif pilihan kebijakan yang bisa jadi diadopsi, atau paling tidak dijadikan acuan pembelajaran dan pebaikan.

2. Penelitian ini juga diharapkan dapat mendorong upaya ajeg melihat menilai sikap negara dalam mendorong perlindungan perempuan dan anak. Telaah dan evaluasi secara ajeg terhadap hukum dan dampaknya terhadap kehidupan nyata terutama pada pihak-pihak yang selama ini dilemahkan seperti perempuan dan anak jelas diperlukan. Evaluasi tersebut idealnya diharapkan menjadi titik pangkal bagi upaya perbaikan ke depannya
3. Upaya-upaya perbaikan juga perlu dilakukan dari berbagai sektor. Di antaranya adalah lini pemahaman keagamaan. Pemahaman keagamaan tidak bisa dipungkiri memiliki pengaruh cukup besar dalam turut serta mendorong atau menghambat upaya perbaikan keadaan terkait isu perempuan dan anak.
4. Hal lain yang juga krusial adalah sinergi berbagai pihak meliputi dunia akademisi, komunitas, agamawan, penggiat isu dan tentu saja pemerintah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Akademika Press, 1992.
- Abu-Odeh, Lama, "Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt". *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, Vol. 37, 2004.
- Aissaoui, Rabah dan Claire Eldridge (Ed). *Algeria Revisited: History, Culture and Identity*. London & Ney York: Blooms Bury. 2017.
- Akdas, Mitrani. "Review of Explicit Family Policies in Turkey from a Systemic Perspective". *J Child Fam Stud*, Vol. 21, 2012.
- al-Ahval, Demirel, "Secondwife website blocked in Turkey", dalam <https://ahvalnews.com/polygamy/second-wife-website-blocked-turkey>, diakses pada 11 Agustus 2017.
- al-Maududi, Maulana Abul A'la. *The Laws of Marriage and Divorce in Islam*. Singapore: Pustaka NasionalPte Ltd: 2000.
- al-Qardhawi, Yusuf. *Al Halal wal Haram fil Islam*. Penj. Wahid Ahmadi, dkk, *Halal dan Haram dalam Islam*. Solo: Era Intermedia, 2003.
- al-Zuhaily, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami wa 'Adillatuhu*, Juz 7. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Aminu, Muntaqa Yahaya. "Illegitimate Child (Walad Al-Zina) And His Position In Islamic Succession". *Journal of Humanities and Social Science*, Volume 20, Issue 12, Ver. II, December 2015.
- Amiruddin dan Zainal Asikin. *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed "Islam, Islamic Law and Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights", dalam <http://fs2.american.edu/dfagel/www/islam&universalrights.pdf>, diakses pada 13 Agustus 2018.
- Anderson, J.N.D. "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East". *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, No. 01, 1971.
- Anıl, Ela, dkk. *The New Legal Status of Women in Turkey*, Istanbul: Women for Women's Human Rights-New Ways, 2002.
- Ansari, Hafiz. *Ihdad Wanita Karir, dalam Problematika Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta: LSIK & Pustaka Firadus, 2009.

- Anwar, Etin. *Gender and Self in Islam*. New York: Routledge. 2006.
- Archer, Brad. "Family Law Reform and the Feminist Debate: Actually-Existing Islamic Feminism in the Maghreb and Malaysia". *Journal of International Women's Studies*, Vol. 08, No. 04, 2007.
- Aschner, Diana, et al, "*History & Culture of Turkey: From Anatolian Civilization to Modern Republic*. Pittsburgh, Chatham University, 2009.
- Aslı C, Arkoglu, Nilüfer Kafescioglu, 'For whose sake is it anyway: Evaluation of explicit family policies in Turkey,' dalam *Handbook of Family Policies Across the Globe*, ed. Mihaela Robila, Berlin Heidelberg New York: Springer, 2014.
- Asriaty. Hadits Al-Walad ji Al-Firasy sebagai Penetapan Nasab Anak, *Jurnal Hukum Diktum*, Volume 8, Nomor 2, Juli, 2010.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Bandung: PT. Mizan Pustaka. 2008.
- Aziz, Abdul. "Iddah untuk Suami dalam Fiqih Islam: Analisis Jender". Skripsi-- UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2010.
- Baderin, Mashood A. *International Human Right and Islamic Law*. Oxford: Oxford Press, 2003.
- Bahsul Masail NU. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Mukhtamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*. Penj: Imam Gozali Said. Surabaya: LTN NU Jawa Timur dan Diantama, 2004.
- Bessell, Sharon. *Policy and Governance Department*. Australia: Australian National University, 2006.
- Bilefski, Dan, "Polygamy Fosters Culture Clashes (and Regrets) in Turkey", dalam <https://www.nytimes.com/2006/07/10/world/europe/10turkey.html>, diakses pada 5 Januari 2020.
- Blackburn, Susan & Sharon Bessell, *Marriageable Age: The Politics of Early Marriage in Twentieth Century Indonesia*, 1997.
- Boussena, Mahmoud dan Habib Tiliouine, "Children's Rights in Algeria: History, Achievements and Research Evidence". *Global Studies of Childhood*, Vol. 05, No. 02, 2015.
- Cakircha, Seda Irem`. "Turkish Civil Code and CEDAW: Never Shall the Twain Meet?", *Annales*, Vol. 45, No. 62, 2013.

- Cammack, Mark, et al, "Legislating Social Change in an Islamic Society: Indonesia's Marriage Law". *JSTOR, The American Journal of Comparative Law*, Vol. 44, No. 1, December 1996.
- Canada, Immigration and Refugee Board of Canada, *Algeria: Situation of single or divorced women living alone, particularly in Algiers; whether they can find work and housing; support services available to them*, Number 24113, 2013, available at: <https://www.refworld.org/docid/50aa21612.html>, diakses pada 12 Januari 2020.
- Çarkoğlu, Aslı, Nilüfer Kafescioğlu & Aslı Akdaş Mitrani, "Review of Explicit Family Policies in Turkey from a Systemic Perspective," *Journal of Child and Family Studies*, Vol. 21, 2012.
- Catalano, Serida Lucrezia. "Shari'a Reforms and Power Maintenance: The Cases of Family Law Reforms in Morocco and Algeria". *The Journal of North African Studies*, Vol. 15, No. 4, December 2010.
- Chairah, Dakwatul. *Hukum Perkawinan Islam Indonesia*. Surabaya: UINSA Surabaya, GOI dan IDB, 2014.
- Charrad, Mounira M. "State, Islam, and Women's Rights: A Theory Based on the Study of the Maghrib". *Paper prepared for the Annual Meeting of the American Sociological Association, Atlanta*, 2003.
- Cribb, Robert dan Audrey Kahin. *Historical History of Indonesia*. Maryland: The Scare Crow Press, Inc. 2004.
- Dağdelen, Gözde. "Early Marriage: the Case of Van Province in Turkey", A Thesis-- The Graduate School of Social Sciences of the Requirements for the Degree of Master of Science in the Department of Sociology. 2011.
- De Abes, Teresa Camacho de. "Algerian Women between French Emancipation and Religious Domination on Marriage and Divorce from 1959 Ordonnance No. 59-274 to the 1984 Code de la Famille". *Journal of International Women's Studies*, Vol. 12, No. 03, 2011.
- Departeman Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam, Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan*. Jakarta: Departeman Agama RI, 2001.
- Dinamika perdebatan terkait pandangan dunia Barat terhadap dunia islam dalam isu perempuan dan anak dalam Now This World, "What The West Gets Wrong About Muslim Women", <https://www.youtube.com/watch?v=IzKyzS8Y6IY> , diakses pada 12 Januari 2021.

- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Kerjasama PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar. 2002.
- Effendi, Satria dan M Zain. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Erdal, Leman. "Foster Family Care: The Case of Istanbul". *European Journal of Research on Education*, 2014.
- Ernaningsih, Wahyu dan Putu Samawati, *Hukum Perkawinan Indonesia*. Palembang: PT. Rambang Palembang, 2006.
- Euractive, Polygamy widespread in Turkey, study shows, <https://www.euractiv.com/section/social-europe-jobs/news/polygamy-widespread-in-turkey-study-shows/>, diakses pada 12 September 2019.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996
- Farah, Marta Ferreira Santos. "Gender and Public Policies" dalam [http://socialsciences.scielo.org/pdf/s\\_ref/v1nse/scs\\_a06.pdf](http://socialsciences.scielo.org/pdf/s_ref/v1nse/scs_a06.pdf), diakses pada 10 Desember 2019.
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya, dalam <https://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/Kedudukan-Anak-Hasil-Zina-dan-Perlakuan-Terhadapnya-final.pdf>, diakses pada 16 Agustus 2018.
- Fealy, Greg and Virginia Hooker, *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.
- Feroze, Muhammad Rashid, "Family Laws of the Turkish Republic", dalam <http://irigs.iuu.edu.pk:64447/gsd/collect/islamics/index/assoc/HASH9912.dir/v01i26.pdf>, diakses pada 3 Maret 2020.
- Feroze, Muhammad Rashid. "Family Laws of the Turkish Republic". *Islamic Studies (Islamabad)*, Vol. 01, No. 02, 1962.
- Forum Kajian Kitab Kuning (FK3). *Kembang Setaman Perkawinan*. Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara. 2005.
- Fuqaha, Ahkamul. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama'*. 1926-2015, Surabaya: Khalista, 2018.

- Gamble, Sarah. *Pengantar Memahami Feminisme & Postfeminisme: Dilengkapi Glosarium Tokoh dan Istilah dari A sampai Z*. New York: Percetakan Jalasutra, 2004.
- Gray, Doris H, “Women in Algeria Today and the Debate Over the Family Law”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 13, No. 1, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Beyond Feminism and Islamism: Gender and Equality in North Africa*. I.B.Tauris & Co., 2013.
- Grossman, William L. *The Legal Philosophy of Roscoe Pound*. Yale: L.J. 1935
- Guenon, Melanie. *Algerie*, dalam Najma Yasari et al (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children, Towards a Social Definition of The Family in Muslim Jurisdictions*. Berlin: Springer & Aser Press, 2019.
- Güven, Kudret. *General Principles of Turkish Law*. Istanbul, Gazi Büro Kitabevi, 1996.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Indonesia* (Bandung: CV. Mandar Maju, 2007).
- \_\_\_\_\_. *Hukum Waris Adat*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1999.
- Hendrian, Dedi. “Catatan Akhir Tahun-KPAI Meneropong Persoalan Anak”, dalam <https://www.kpai.go.id/berita/catatan-akhir-tahun-kpai-meneropong-persoalan-anak>, diakses pada 27 Juni 2020.
- Hosseini, Ziba Mir-. “The Politics of Divorce Laws in Iran,” *Interpreting Divorce Laws in Islam*, ed. dalam Rubya Mehdi, Werner Menski and Jorgen S. Nielsen. Copenhagen: DJOF Publishing, 2012.
- \_\_\_\_\_. dkk. *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*. IB Tauris & Co Ltd., 2013.
- <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/5225/34345.pdf?sequence=1>, diakses pada 15 Desember 2018.
- <https://scholarship.law.berkeley.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1308&context=bglj>, diakses pada 05 Desember 2018.
- Hursh, John. “Advancing Women’s Rights through Islamic Law: The Example of Morocco”, *Berkeley J. Gender L. & Just*, Vol. 27, No. 2, 2012.
- Idrus, Muhammad. *Metode Penelitian Ilmu Sosial*. Jakarta: Penerbit Airlangga, 2009.

- Ihsan, Yilmaz, *Semi-official Turkish Muslim Legal Pluralism: Encounters Between Secular, Official Law and Unofficial Shari'a*, Springer International Publishing Switzerland. 2015.
- Ilkcaracan1, Pinar. *Women Realizing Change in Turkey: The Reform of The Turkish Civil and Penal Codes*, Women for Women's Human Rights (WWHR) – New Ways.
- ILO, “Algeria: The Pride of Working Women”, dalam [https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/features/WCMS\\_234011/lang--en/index.htm](https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/features/WCMS_234011/lang--en/index.htm), diakses pada 30 Juni 2020.
- International Journal of Gender Studies. “The Case of Children Born out of Wedlock in Turkey: an “Empty” Category?”, dalam <http://www.aboutgender.unige.it>, Vol. 5 N° 10 anno 2016.
- International Labour Organization SEAPAT, South-East Asia and the Pacific Multidisciplinary Advisory Team, ILO/SEAPAT's OnLine Gender Learning & Information Module, <https://www.ilo.org/public/english/region/asro/mdtmanila/training/unit1/socrelfw.htm>, diakses pada 10 Januari 2020
- Irianto, Sulistyowati. *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berprespektif Kesetaraan dan Keadilan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Ismuha. *Pencarian Bersama Suami Isteri di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Jansen, Willy. “The Economy of Religious Merit: Women and *Ajr* in Algeria”. *The Journal of North African Studies*, Vol. 9, No. 4, Winter, 2004.
- Ka'bah, Rifyal. *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*. Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.
- Kabeer, Naila. *Reversed Realities: Gender, Hierarchies in Development Thought*. London: Verso, 1994.
- Karasapan, Omer & Sajjad Shah, “Forced displacement and child marriage: A growing challenge in MENA”, dalam <https://www.brookings.edu/blog/future-development/2019/06/19/forced-displacement-and-child-marriage-a-growing-challenge-in-mena/>, diakses pada 12 Januari 2021. Lihat juga dalam AP Aechieve, “Little Protection for Syrian Women Who Marry as Second Wives”, dalam [https://www.youtube.com/watch?v=a7nECh-e\\_3w](https://www.youtube.com/watch?v=a7nECh-e_3w), diakses pada 12 Januari 2021.
- Keays, Trish, Mary McEvoy, dan Sarah Murison, dengan bantuan Mary Jennings and Farzana Karim. *Learning and Information Pack Gender Analysis*. New

- York: United Nations Development Programme Gender in Development Programme, 2011.
- Kebir, Yamina. *The Status of Children and Their Protection in Algerian Law (Part II)*, Bluebook 20th ed., 6 Y.B. Islamic & Middle E. L. 156. 1999-2000.
- Kemal, A dan Nabiela Naily. *Polemik Putusan Mahkamah Konstitusi nomor 46/PUU- VIII/2010 tentang Status Anak di Luar Kawin dalam Pandangan Hakim Pengadilan Agama, Tokoh Agama dan Pihak-Pihak Terkait di Jember Jawa Timur*. Surabaya: Lemlit UIN Sunan Ampel, 2012.
- Kementerian Pemberdayaan dan Perlindungan, “DPR RI Setujui Batas Usia Perkawinan Menjadi 19 Tahun”, dalam <https://kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/2314/dpr-ri-setujui-batas-usia-perkawinan-menjadi-19>, diakses pada 02 Juni 2020.
- Khadduri, Majid. “Marriage in Islamic Law: The Modern Viewpoints”. *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2, 1978.
- Khannous, FTouria. *Social Challenges Confronting the MENA Region: The Role of Women*, 432, in Habib Tiliouine, Richard J. Estes, “The State of Social Progress of Islamic Societies: Social, Economic, Political, and Ideological Challenges”, Heidelberg dan New York, Springer, 2016.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qir’ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kusumasari, Diana. ”Perbedaan batas usia cakap hukum dalam peraturan perundang-undangan”, dalam <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt4ecc5db1d36b7/perbedaan-batasan-usia-cakap-hukum-dalamperaturan-perundang-undangan>, diakses pada 17 November 2018.
- Landinfo (Country of origin information centre), “Algeria: Marriage and divorce Report”, dalam <https://landinfo.no/wp-content/uploads/2018/04/Report-Algeria-Marriage-and-divorce-2018-final.pdf>, diakses pada 12 Maret 2019.
- Legislationline, “Penal Code of Turkey”, dalam [https://www.legislationline.org/download/id/6453/file/Turkey\\_CC\\_2004\\_am\\_2016\\_en.pdf](https://www.legislationline.org/download/id/6453/file/Turkey_CC_2004_am_2016_en.pdf), diakses pada 3 Januari 2020.
- Leonhardt, Adrienne. “Between Two Jailers: Women’s Experience During Colonialism, War, and Independence in Algeria”. *Anthós*, Vol. 5: Iss. 1, Article 5, 2013.
- Liddle, R. William. *Leadership and Culture in Indonesian Politics*. Sydney: Allen & Unwin, 1996.

- Little, William, "chapter 12. Gender, sex, and sexuality," dalam <https://opentextbc.ca/introductiontosociology/chapter/chapter12-gender-sex-and-sexuality/>., diakses pada 10 Desember 2019.
- Lorber, Judith. "The Variety of Feminisms and their Contribution to Gender Equality", dalam <http://diglib.bis.uni-oldenburg.de/pub/unireden/ur97/kap1.pdf>, diakses pada 15 Desember 2018.
- M., Eva. Rathgeber, *Gad Wid Wad Trends in Research and Practice*. Ottawa: International Development Research Centre Ottawa, 1989.
- Mahkamah Agung republik Indonesia, "Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2017 tentang pedoman mengadili perkara perempuan berhadapan dengan hukum", dalam [https://jdih.mahkamahagung.go.id/index.php?option=com\\_remository&Itemid=46&func=fileinfo&id=3994](https://jdih.mahkamahagung.go.id/index.php?option=com_remository&Itemid=46&func=fileinfo&id=3994), diakses pada 12 Januari 2021.
- Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. Putusan Nomor 46/PUU-VIII/2010.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. New Delhi: The Indian Law Institute, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Personal Law in Islamic Countries (History, Text and Comparative Analysis)*. New Delhi: Academy of Law Religion, 1987.
- March, Candida, dkk, *A Guide to Gender-Analysis Frameworks*, London, Oxfam GB Practical Action Publishing, 1999.
- March, Candida, Ines Smyth, and Maitrayee Mukhopadhy. *A Guide to Gender-Analysis Frameworks*. Oxford: Oksam, 1999.
- Marcoes-Natsir, Lies M. dan Johan Hendrik Meuleman. *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Katalog Dalam Terbitan (KDT), Kumpulan Makalah Seminar. 1993.
- Mardani, *Hukum Perkawinan Islam di Dunia Islam Modern*. Graha Ilmu, 2011.
- Marzouki, Nadia. "Algeria," dalam *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*, ed. Sanja Kelly and Julia Breslin. New York, NY: Freedom House; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Womens Rights in the Middle East and North Africa 2010-Algeria", <https://www.refworld.org>, diakses pada 24 Juli 2019.
- Mater, Nadire. "TURKEY: The Value Of A Good Woman To A Bad Man", dalam <http://www.ipsnews.net/1997/01/turkey-the-value-of-a-good-woman-to-a-bad-man/>, diakses pada 12 November 2020.

- Mattar, Mohamed Y. *Mixed Legal Systems, east and West* edited by Vernon Valentine Palmer Tulane University, USA, Johns Hopkins University, USA and Anna KOPPEL.
- \_\_\_\_\_. *Women Fight to Defend Divorce – Turkish Style*, dalam <http://www.ipsnews.net/1997/01/ips-bulletin-of-religious-affairs-turkey-women-fight-to-defend-divorce-turkish-style/>, diakses pada 11 November 2019.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Reformasi Hukum Modern, dalam John L. Esposito (ed), Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- McDougall, James. *A History of Algeria*. Oxford: University of Oxford, 2017.
- Mohammad, Abdul basir, “The Influence of Turkey on the State of Johor: A Study on Majallat Al-ahkam Al-Adliyyah”, *Journal of Applied Science Research*, Vol. 8, No.3, 2012.
- Möller, Lena-Maria. “Family Law in the Arab Gulf: Recent Developments and Reform Patterns”. *Journal of Islamic State Practices in International Law (JISPIL)*, Vol. 09, No. 02, 2013.
- Monitor, Middle East. “Concerns Over Increasing Divorce Rates in Algeria”, dalam <https://www.middleeastmonitor.com/20200208-concerns-over-increasing-divorce-rates-in-algeria/>, diakses pada 8 Februari 2020.
- Moors, Annelies. *Public Debates on Family Law Reform Participants, Positions, and Styles of Arguments in the 1990s*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003.
- Mosazai, Janan. *Family Law Reform and Women’s Rights in Muslim Countries: Perspectives and Lesson Learned*. Montreal: Seminar Report, Rights and Democracy, 2010.
- Muhibbuthabry, M. “Poligami dan Sanksinya menurut Perundang-undangan Negara-negara Modern”. *Ahkam*, Vol. 16, No. 01, Januari, 2016.
- Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia’s New Order*, ISIM Dissertations. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Munji, Ahmad, “Perjuangan Erdogan Membebaskan Hagia Sophia”, dalam <https://www.timesindonesia.co.id/read/news/283281/perjuangan-erdogan-membebaskan-hagia-sophia>, diakses pada 13 Juli 2020.
- Munti, Ratna Batara & Hindun Anisah, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: LBH Apik, 2005.

- Muslimin, Mirwan. *Islamic Law and Social Change: A Comparative Study of the Institutionalization and Codification of Islamic Family Law in the Nation States Egypt and Indonesia*. Jerman: Hamburg University, 2005.
- Muzdhar, HM. Atho'. dan Khairuddin Nasution. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*.
- Naciri, Rabea. "The Women's Movement in the Maghreb: with Emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria". *Al-Raida*, Volume 20, No. 100, Winter, 2003.
- Nahas, M. Kamel. "The Family in the Arab World." *Marriage and Family Living*, vol. 16, no. 4, 1954.
- Naily, Nabiela, "Hak Kewajiban Pasca Cerai dalam Hukum Keluarga di Indonesia" dalam Nabiela Naily dkk, Buku Ajar Jender.
- \_\_\_\_\_. 'Asas-asas dalam Hukum Perkawinan Islam di Indonesia', dalam Nabiela Naily, dkk. *Hukum Perkawinan Islam Indonesia*. KPPA & UIN Sunan Ampel: Prenadamedia Group, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Hukum Perkawinan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Nikah Siri dan Wacana Pemidanaan: Studi atas Persepsi Pelaku, Aparat dan Tokoh Agama di Jember terhadap Wacana Sanksi atas Nikah Siri*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Ditjen Pendis Kementerian Agama RI, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Recent Polemics on the Status of Women and Children outside Registered Marriage in Indonesia: Muslim Response Towards Putusan Mahkamah Konstitusi Number 462/puu-VIII/2010*. Bangkok: Asian Research Foundation, 2014.
- Nasution, Khoiruddin. *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*. Yogyakarta: ACAdemia+ TAZZAFa, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Status Wanita di Asia Tenggara Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: INIS; 2002
- \_\_\_\_\_. *Tipologi Pembaruan Pemikiran Islam Indonesia Abad 20 (Skripturalis dan Substansialis)*.
- Nawa, Fariba & Ogze Sebzeci. "Activists Condemn Turkey's Polygamous Marriages Targeting Syrian Refugees", dalam [https://www.huffpost.com/entry/polygamy-in-turkey\\_n\\_57964212e4b01180b52fae27](https://www.huffpost.com/entry/polygamy-in-turkey_n_57964212e4b01180b52fae27), diakses pada 12 September 2019.

- News, CBS “New Law in Algeria Punishes Violence against Women”, dalam <https://www.cbsnews.com/news/new-law-in-algeria-punishes-violence-against-women/>, diakses pada 10 Agustus 2019.
- Nezhad, Lena Hassani- dan Anna Sjogren, “Unilateral Divorce for Women and Labor Supply in the Middle East and North Africa: The Effect of khul Reform”. *Feminist Economics*. Vol. 20, No. 04, 2014.
- Nugroho, Riant. *Gender dan Administrasi Publik, Studi atas Kualitas Kesetaraan Jender dalam Administrasi Publik Indonesia pasca Reformasi 1998-2002*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Court*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Örücü, Esin. “A Legal System Based on Translation: The Turkish Experience”. *Journal of Civil Law Studies*, Vol. 06, No. 02, 2013.
- \_\_\_\_\_. “A Review of Turkish Divorce Law”. *Vereniging RIMO*: 47-62
- \_\_\_\_\_. *Recent Developments in Turkish Family Law*. Erasmus University Rotterdam and University of Glasgow: Recht van de Islam, 2004.
- Penal Code, “Penal Code of Turkey Engl. Only, Strasbourg: European Commission for Democracy Through Law (Venice Commission)” dalam [https://www.legislationline.org/download/id/6453/file/Turkey\\_CC\\_2004\\_am\\_2016\\_en.pdf](https://www.legislationline.org/download/id/6453/file/Turkey_CC_2004_am_2016_en.pdf), diakses pada 05 Januari 2021.
- Pound, Roscoe. “Legislation as a Social Function”, *American Journal of Sociology*, Vol. 18, No. 6, 1913.
- PSGA UINSA bekerjasama dengan muslimat dan badan penanggulangan trafficking (Hotline). Seminar tentang *Women Trafficking*.
- Putri, Budiarti Utami, “Kekerasan terhadap Perempuan Naik 8 Kali Lipat dalam 12 Tahun” dalam <https://nasional.tempo.co/read/1316317/kekerasan-terhadap-perempuan-naik-8-kali-lipat-dalam-12-tahun>, diakses pada 02 Januari 2020.
- Qardhawi, Yusuf. *Islam Jalan Tengah: Menjauhi Sikap Berlebihan dalam Beragama*. Bandung: PT. Mizan Pustaka. 2017.
- Ramulyo, Moh Idris. *Hukum Perkawinan Islam Suatu Analisis dari Undang-undang No. 1 Tahun 1974 dan KHI*. Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Raudhatunnur. “Eksekusi Putusan Kewajiban Ayah atas Nafkah Anak pasca Perceraian”. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 02, No. 02, September, 2016.

- Rehmen, Javaid. "The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq". *International Journal of Law, Policy and the Family*, Vol. 21, No. 01, 2007.
- Republique Algerienne Democratique Et Populaire Presidence De La Republique, Presidence De La Republique Secrétariat Général du Gouvernement, "CODE DE LA FAMILLE". (Année 2007). [terjemah] (1) Amended by Ordinance No. 05-02 (February 27, 2005) (OJ No. 15, 20). Written under law n ° 84-11 of June 09, 1984.
- Rismawati, Shinta Dewi, "Konstruksi Hukum Perkawinan Poligami di Indonesia (Perspektif Hukum Feminis)", *MUwazah*, Vol.9, No. 2, 2017.
- Riyal, A. L. M., "Post-colonialism and Feminism", *Asian Social Science Journal*, Vol. 15, No. 11, 2019.
- Riza, Kemal, dan Nabiela Naili, *Polemik Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu- VIII/2010 tentang Status Anak di Luar Kawin dalam Pandangan Hakim Pengadilan Agama, Tokoh Agama dan Pihak-Pihak Terkait di Jember Jawa Timur*. Surabaya: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel, 2012.
- Robinson, Katheryn. dan Sharon Bessell, *Women, Gender and Development in Indonesia*. Singapura: ISEAS, 2002.
- Rofi'i, M Sya'roni. *Islam di Langit Turki, di Balik Pergumulan-Pergumulan Islam dan Politik yang Kita Lihat*. Yogyakarta: IrciSOD, 2019.
- Saglam, Ipek. *Turkish Family Law, Engagement, Marriage, Divorce and the Consequence of Divorce*. Istanbul: Ornikihleva, 2019.
- Saglam, Ipek. *Turkish Family Law: Engagement, Marriage, Divorce and the Consequence of Divorce*. Ornikihleva, Istanbul, Aralık, 2019.
- Salhi, Zahia Smail. "Algerian Women, Citizenship, and the 'Family Code'". *Gender and Development*, Vol. 11, No. 3, November 2003.
- Sam'un, "Poligami dalam Perspektif Muhammad Abduh", *Al-hukama, The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Vol.02, No.01, 2012.
- Sanh, Solen. *Women and Cultural Citizenship in Turkey: Mass Media and "Woman's Voice" Television*. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd. 2016.
- Saraswati, Rika. *Hukum Perlindungan Anak di Indonesia*. Semarang: Citra Aditya Bakti, 2009.
- Sarihan, Banu Bilge. "Child Maintenance in Turkish Law", *Perspective of Business Law Journal*. Vol. 6, Issue. 1, December 2017.

- Sasmita, dkk. *Parameter Kesetaraan Gender dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan*. Jakarta: Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, Kementerian Pemberdayaan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia, dan Kementerian dalam Negeri Republik Indonesia, 2012.
- Schlumpf, Eva. "The Legal Status of Children Born out of Wedlock in Morocco". *The Center for Islamic and Middle Eastern Legal Studies (CIMELS)*, Vol. 4, 2016.
- Setyawan, Davit. "Peta Permasalahan Perlindungan Anak di Indonesia", dalam <https://www.kpai.go.id/berita/artikel/peta-permasalahan-perlindungan-anak-di-indonesia>, diakses pada 27 Juni 2020.
- Shihab, M. Quraish. *Menjawab 101 soal perempuan yang patut anda ketahui*. Jakarta: Lentera hati, 2015.
- Siaran Pers Komnas Perempuan, "Siaran Pers dan Lembar Fakta Komnas Perempuan: Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan 2020", dalam <https://komnasperempuan.go.id/pengumuman-detail/siaran-pers-dan-lembar-fakta-komnas-perempuan-cata>, diakses pada 02 Januari 2020.
- Siddi, Ibnu Radwan, *The Provisions of Polygamy in The Family Law of Islamic Countries (Saudi Arabia, Turkey, Tunisia, Malaysia and Indonesia)*. [jurnal.uinsu.ac.id](http://jurnal.uinsu.ac.id).
- Societies", *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 58, 2010, dalam <https://core.ac.uk/download/pdf/70375512.pdf>, diakses pada 2 Januari 2021.
- Söğüt, Ekim. "Alimony payments under attack in Turkey", dalam <https://ahvalnews.com/women/alimony-payments-under-attack-turkey>, diakses pada 21 Desember 2018.
- Sonneveld, Nadia and Monika Lindbekk. "A Revolution in Muslim Family Law? Egypt's Pre-and Post-Revolutionary Period (2011-2013) Compared". *New Middle Eastern Studies*, 5, 2015.
- Sosroatmodjo, Arsodan Wasit Aulawi. *Hukum Perkawinan di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Spilda, Funda Ustek dan Oguz Alyanak, "The Case of Children Born out of Wedlock in Turkey: an "Empty" Category?," *AG About Gender*, Vol. 05, No. 10, 2016.
- Srivastha, Usha. *The Status of Women in Law in Asian Countries*. New Delhi: MD Publications PVT LTD, 2010.
- State Response to Domestic Violence in Algeria, Artikel: Human Rights Watch. "Your Destiny is to Stay with Him". dalam

- <https://www.hrw.org/report/2017/04/23/your-destiny-stay-him/state-response-domestic-violence-algeria>, diakses pada 20 Juni 2020.
- Stoller, Robert. *Sex and Gender, on the Development of Masculinity and Femininity*. London: Hogarth Press, 1968.
- Sulistiani, Siska Lis. *Kedudukan Hukum Anak Hasil Perkawinan Beda Agama menurut Hukum Positif dan Hukum Islam*. Bandung: Refika Aditama, 2015.
- Suma, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: 2005.
- Supratiningsih, Umi & Latief Mahmud & Fahurdin Ali Sabri. "Pemenuhan Hak Isteri atas Harta Gono-Gini di Pengadilan Agama Pamekasan", *Jurnal Sosial Humaniora*, Vol. 5 No. 2, November, 2012.
- Supriyadi, Dedi. dan Mustofa, *Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam*. Pustaka al-Fikris, 2009.
- Susanti. Widia Ari. *Wawancara*. Surabaya, 2019 dan 2020.
- Susanto, Dedi. *Kupas Tuntas Masalah Harta Gono-Gini*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Yustisia. 2011.
- Syafii, M Sya'roni. "Recep Tayyip Erdogan Revolusi dalam Sunyi". Atavista Pustaka, 2018.
- Syahuri, Taufiqurrahman. *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2013.
- The Economist, "Turkey and polygamy: Too much of a good thing, Why a strong tradition persists in defiance of the law", dalam <https://www.economist.com/europe/2005/12/20/too-much-of-a-good-thing>, diakses pada 17 November 2019
- Tihami, M.A dan Sohari Sahrani, *FIKIH MUNAKAHAT Kajian Fikih Nikah Lengkap*. Jakarta: Kepala Gading Permai.
- Tim PSGA & SILE, *Buku Saku Jender dan Islam dan Budaya*.
- Travis, Molly Abel. "Frances Wright: The Other Women of Early American Feminism". *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 22, No. 03, 1993.
- Tricic, Merima. "From Colonial Rule to the Modern Day: The Impact of Globalization on Sharia Resources Within the Female Algerian Youth". *Journal of Georgetown University-Qatar Middle Eastern Studies Student Association*. 8, 2014.
- Turkish Civil Code Law, N. 4721, dated 7/12/2002 Date of Acceptance: 22.11.2001, Text updated Law No. 4963, dated 6/8/2003 published in official

Gazette No. 25192 dated 7/8/2003, (Official Gazette No. 24607, dated 08.12.2019.

Tutik, Titik Triwulan dan Trianto, *Poligami Perspektif Perikatan Nikah*. Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007

Ulya, Nailul. "Jaminan Nafkah dalam Putusam Poligami di Pengadilan Agama Semarang (Analisis Putusan Pengadilan Agama Semarang Tahun 2007 dan 2008 tentang Poligami)", dalam <http://eprints.walisongo.ac.id/2020/>, diakses pada 27 Juni 2020.

Umar, Nasaruddin, *Ketika Fikih Membela Perempuan*.

Uncuaoglu, Hakan. *Lawyer in Turkey, Types of Alimony in Turkey*. <http://hakanuncuoglu.com/blog/family-law/alimony-types>, diakses pada 20 Juni 2020.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Ünsal, Fatma Bostan. "Women in Turkey under Pressure of Inconsistent and Contradictory Legal Systems: Secular versus Islamic". *International Journal of Women's Research*, Vol. 2, No. 2, Fall, 2013.

Uyan, Pinar & Erdogan, Emre & Bayar, Ayşegül., *Defining and Evaluating Child Well Being Domains and Indicators Through the Eyes of Children in Turkey*, Istanbul: UNICEF, 2014.

Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina (ISIF). 2014.

Wahyuni, Sri, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara-Negara Muslim", *Al-Ah}wa>l*, Vol. 6, No. 2, 2013.

White, Sally, 'Gender and the Family', dalam *Voices of Islam in Southeast Asia*, ed. Greg Fealy dan Virginia Hooker, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), 2006.

Winkler, Celia. "Feminist Sociological Theory", dalam Charles Crothers (ed), "Historical Developments and Theoretical Approaches in Sociology", Vol. II, 2012.

Witanto, D.Y. *Hukum Keluarga, Hak dan Kedudukan Anak Luar Kawin pasca Keluarnya Putusan MK tentang Uji Materiil UU Perkawinan*. Jakarta: Prestasi Pustaka, 2012.

World Heritage Site, *Kasbah of Algiers*, dalam <https://www.worldheritagesite.org/list/Kasbah+of+Algiers>.

- Yalçın, Mert dan Melis Yokay, "Family law in Turkey: overview," dalam [https://content.next.westlaw.com/Document/I8b0e5db9102b11e598db8b09b4f043e0/View/FullText.html?contextData=\(sc.Default\)&transitionType=Default&firstPage=true&bhcp=1](https://content.next.westlaw.com/Document/I8b0e5db9102b11e598db8b09b4f043e0/View/FullText.html?contextData=(sc.Default)&transitionType=Default&firstPage=true&bhcp=1)
- Yildirim, Seval. "Aftermath of a Revolution: A Case Study of Turkish Family Law". *17 Pace Int'l L. Rev*, 2005. Available at: <http://digitalcommons.pace.edu/pilr/vol17/iss2/8>.
- Yilmaz, Ihsan. "Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law". *The Middle East Journal*, Vol. 56, No. 01, Winter, 2002.
- Zuhdi, Muhammad Harfin, "Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan Pemikiran Dari Tradisionalis Hingga Liberalis". *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16, No. 1, Juni 2012.
- Zuhriah, Erfaniah. dkk. "Implementasi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu-Viii/2010 tentang Kedudukan Anak Luar Nikah Terhadap Pembuatan Akta Kelahiran dan Akta Waris (Studi di Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil, Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri Serta Notaris Se-Malang Raya)". Mahkamah Konstitusi dengan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2018.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A