

**KAJIAN KRITIS KETENTUAN
WAKTU TUNGGU (IDDAH) DALAM RUU HMPA
BIDANG PERKAWINAN**

***THE CRITICAL STUDY OF WAITING PERIOD REGULATION
ON THE BILL OF THE RELIGIOUS COURTS' MATERIAL LAW
MARRIAGE MATTERS***

MUHAMAD ISNA WAHYUDI

Pengadilan Agama Badung
Jl. Raya Sempidi No. 1 Mengwi Badung Bali
Email : isnawahyudi@gmail.com

ABSTRAK

Terdapat beberapa ketentuan dalam Rancangan Undang-Undang Hukum Materiil Peradilan Agama bidang Perkawinan yang perlu dirumuskan sesuai dengan kondisi saat ini. Dengan cara tersebut, hukum perkawinan Islam di Indonesia akan progresif dan tidak diskriminatif terhadap kaum perempuan. Artikel ini adalah kelanjutan dari artikel yang berjudul "Menuju Hukum Perkawinan Islam Progresif," yang terbit dalam Jurnal Hukum dan Peradilan, volume 3, nomor 1, Maret 2014. Dalam artikel ini penulis mencoba menawarkan pembacaan ulang terhadap ketentuan waktu tunggu (*iddah*) yang sesuai dengan konteks saat ini. Sebagai hasilnya, ketentuan waktu tunggu seharusnya mengikat baik kepada janda maupun duda.

Kata kunci : iddah, seks, gender, kesetaraan

ABSTRACT

There are some provisions of Bill on the Religious Courts' Material Law on marriage that need to be formulated in accordance with the current conditions. In this way, the Islamic Marriage Law in Indonesia will become progressive and not discriminative against women. This article is the continuation of the article entitled "Menuju Hukum Perkawinan Islam Progresif" which is published in Jurnal Hukum dan Peradilan volume 3, number 1, March 2014. In this article, the author tries to offer reinterpretation on the provision of waiting period ('iddah) in accordance with the current context. As the result, the waiting period should bind both widow and widower.

Keywords : waiting period, sex, gender, equality

I. PENDAHULUAN

Seperti kita ketahui selama ini, *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan dan tidak bagi laki-laki, bahkan menjalankan *'iddah* bagi perempuan dianggap sebagai termasuk ibadah sehingga terbatas bagi rasionalisasi dan penjelasan. Pemahaman bahwa *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan tersebut tampaknya juga didukung oleh bunyi redaksi ayat-ayat Al-Qur'an tentang *'iddah*.¹

Ketentuan *'iddah* yang hanya berlaku mengikat bagi kaum perempuan tersebut tentu mengundang kritik sebagai ketentuan yang diskriminatif. Dalam *'iddah* karena perceraian, misalnya, bagaimana perasaan seorang istri yang dicerai yang harus menjalankan *'iddah*, sementara pada saat yang sama suaminya melangsungkan akad nikah dengan perempuan lain? Begitu juga dalam *'iddah* karena kematian ketika seorang istri harus menjalankan *'iddah* untuk menunjukkan sikap berkabung atas kematian suaminya, sementara tidak ada kewajiban yang sama bagi suami ketika istrinya meninggal. Apakah dalam hal ini istri bukanlah manusia sehingga suami tidak perlu berkabung ketika istrinya meninggal?

Sebagai kelanjutan dari artikel yang berjudul *Menuju Hukum Perkawinan Islam Progresif*, dalam artikel ini penulis mencoba menawarkan pembacaan ulang terhadap ketentuan *'iddah* sebagaimana yang diatur dalam RUU HMPA (Rancangan Undang-Undang Hukum Materiil Peradilan Agama) Bidang Perkawinan.

II. PEMBAHASAN

A. Ketentuan Waktu Tunggu (*Iddah*) Dalam RUU HMPA Bidang Perkawinan

Di dalam RUU HMPA Bidang Perkawinan, ketentuan mengenai waktu tunggu (*'iddah*) diatur dalam Pasal 123 dan Pasal 124, yang hanya berlaku bagi janda, dan tidak berlaku bagi duda.

Pasal 123 terdiri dari empat ayat dan Pasal 124 terdiri dari satu ayat. Rumusan Pasal 123 adalah sebagai berikut:

1. Waktu tunggu atau idah berlaku bagi janda yang perkawinannya putus kecuali perceraian *qabladdukuul* (sebelum hubungan badan).

¹ Q.S. 2: 228, 234; 65: 4, 33: 49.

2. Waktu tunggu janda ditentukan sebagai berikut:
 - a. Apabila perkawinan putus karena kematian, waktu tunggu ditetapkan 130 (seratus tiga puluh) hari terhitung sejak kematian suami. Apabila perkawinan putus karena perceraian dan putusan Pengadilan, waktu tunggu janda yang masih haid ditetapkan 3 (tiga) kali suci dengan sekurang-kurangnya 90 (sembilan puluh) hari, dan janda yang tidak haid ditetapkan 90 (sembilan puluh) hari, terhitung sejak:
 - 1) Diucapkannya ikrar talak dalam hal perkawinan putus karena cerai talak, atau;
 - 2) Putusan pengadilan mempunyai kekuatan hukum tetap dalam hal perkawinan putus karena cerai gugat dan karena putusan pengadilan;
 - b. apabila perkawinan putus karena perceraian atau karena kematian, sedang janda tersebut dalam keadaan hamil, waktu tunggu ditetapkan sampai kelahiran anaknya.
3. Waktu tunggu bagi istri yang masih dalam usia haid sedang pada waktu menjalani idah tidak haid karena menyusui, maka idahnya tiga bulan (90 hari).
4. Dalam hal janda yang masih usia haid menjalani idah tidak haid bukan karena menyusui, maka idahnya satu tahun, akan tetapi apabila ia berhaid kembali dalam waktu tersebut, maka idahnya menjadi tiga kali waktu suci.

Rumusan Pasal 124 adalah sebagai berikut:

Apabila bekas suami meninggal dalam waktu idah talak raj'i sebagaimana dimaksud Pasal 123 ayat 2 huruf b, ayat 3 dan ayat 4, maka idah janda berubah menjadi 4 (empat) bulan 10 (sepuluh) hari terhitung sejak kematian bekas suami.

B. Telaah Kritis Ketentuan Waktu Tunggu (Iddah) Dalam RUU HMPA Bidang Perkawinan

Kewajiban *'iddah* yang hanya mengikat bagi perempuan sebenarnya dapat dipahami sebagai *legal-spesifik*, yaitu ajaran khusus terhadap situasi khusus, yang bersifat temporal. Dalam pengertian bahwa karena pada saat itu budaya patriarki mendominasi di dalam masyarakat Arabia, maka *'iddah* hanya berlaku bagi perempuan dan tidak bagi

laki-laki. Karena jika tidak demikian, ajaran Al-Qur'an akan sulit untuk dapat diterima oleh masyarakat Arabia pada saat itu.

Ketika melembagakan 'iddah, Al-Qur'an tidak dapat begitu saja keluar dari konteks yang ada pada saat pewahyuan, yaitu budaya patriarki. Hal ini dapat dijelaskan dengan sebuah contoh mengenai status perempuan di dalam masyarakat Arabia. Ketika menjelaskan *sabab an-nuzul* Q.S. 4: 34, seluruh mufassir klasik seperti Tabari, Fakhrudin Razi dan yang lainnya berpendapat bahwa Nabi mengizinkan Habibah binti Zaid untuk membalas suaminya yang telah menamparnya secara tidak adil, tetapi dalam pandangan etika sosial yang sedang berlaku, sikap Nabi SAW. tersebut telah menimbulkan kegelisahan di antara kaum laki-laki, dan Al-Qur'an merevisi keputusan Nabi SAW.²

Al-Qur'an melalui sejumlah ayat secara tegas menyatakan bahwa kedudukan antara laki-laki dan perempuan adalah setara.³ Misalnya bahwa para istri adalah pakaian bagi para suami dan para suami adalah pakaian bagi para istri (Q.S. 2: 187), laki-laki dan perempuan berasal dari asal yang sama (Q.S. 4: 1, 39: 13), Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama kosmis (peristiwa yang menyebabkan jatuhnya Adam dan Hawa dari surga ke bumi), yang ditunjukkan dengan penggunaan kata ganti untuk dua orang (*huma*) dalam berbagai ayat (Q.S. 2: 35; 7: 20, 22), laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba (Q.S. 51: 61) dan khalifah di bumi (Q.S. 6: 165), laki-laki dan perempuan setara dalam hal amal dan ganjarannya, serta sama-sama berpotensi untuk meraih prestasi (Q.S. 3: 195; 4: 32, 124; 9: 72; 16: 97; 33: 35-6; 40: 40). Perbedaan kedudukan manusia di hadapan Tuhan hanyalah kadar ketakwaan mereka (Q.S. 39: 13).

Kelebihan-kelebihan yang diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan, seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas istri (Q.S. 2: 228), laki-laki pelindung bagi perempuan (Q.S. 4: 34), memperoleh bagian warisan lebih banyak (Q.S. 4: 11), menjadi saksi yang efektif (Q.S. 2: 282), dan diperbolehkan berpoligami bagi yang memenuhi syarat (Q.S. 4: 3) tidak menyebabkan laki-laki menjadi

² Asghar Ali Engineer, "Islam, Women, and Gender Justice," dalam *Islamic Millenium Journal*, Vol. I, No. 1 (2001), hlm. 120.

³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, cet. I (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 247-65. Lihat juga Khoiruddin Nasution, *FazlurRahman tentang Wanita*, cet. I (Yogyakarta: Tazzafa dengan ACAdEMIA, 2002), hlm. 22-37.

hamba-hamba utama.⁴ Al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa laki-laki, baik dalam kapasitas biologisnya sebagai laki-laki, atau dalam kapasitas sosialnya sebagai ayah, suami, atau penafsir kitab suci, lebih mampu dari perempuan dalam mencapai tingkat ketakwaan atau melaksanakan ajaran agama.⁵

Berbagai ayat yang menjelaskan tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan tersebut merupakan ayat-ayat yang mengandung prinsip umum dan berlaku secara universal, di sepanjang waktu dan di seluruh tempat. Pandangan Al-Qur'an mengenai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan tersebut adalah untuk mewujudkan keadilan dalam pola hubungan antara laki-laki dan perempuan. Keadilan dalam hal ini dapat dipahami sebagai *ideal moral*.⁶ Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa seharusnya 'iddah berlaku mengikat baik kepada laki-laki maupun kepada perempuan. Di sinilah perlu dilakukan kontekstualisasi ajaran Al-Qur'an tentang 'iddah.

Kontekstualisasi ajaran Al-Qur'an penting untuk memahami alasan logis pewahyuannya dan untuk membedakan ajaran-ajaran universalnya dari ajaran-ajaran spesifiknya, sehingga dapat terhindar dari bentuk pembacaan yang menindas perempuan.⁷ Kontekstualisasi diharapkan dapat menemukan ajaran yang sejati, orisinal dan memadai dengan situasi yang dihadapi saat ini.⁸ Sebelum melakukan kontekstualisasi 'iddah, perlu dijelaskan bagaimana konteks yang ada saat ini. Setidaknya terdapat dua hal yang mencirikan konteks saat ini, yang menuntut suatu pembaruan terhadap konsep 'iddah.

Pertama, saat ini perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya dalam bidang kedokteran telah memungkinkan untuk mengetahui kehamilan dalam waktu yang relatif singkat dengan hasil yang cukup akurat. *Kedua*, sekarang ini persoalan gender merupakan fenomena yang meluas dan cukup menyerap perhatian dan sorotan

⁴ Umar, *Argumen*, hlm. 249.

⁵ Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 254.

⁶ Menurut Rahman, ajaran dasar Al-Qur'an menekankan pada keadilan sosial-ekonomi dan kesetaraan di antara manusia. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 19. Di tempat lain Rahman juga menyatakan bahwa ajaran dasar al-Qur'an adalah moral, yang darinya mengalir penekanan pada monoteis dan keadilan sosial. Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd edition (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 32.

⁷ Barlas, *Cara Al-Qur'an*, hlm. 293.

⁸ Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Gender dan Islam," dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, cet.I (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 170, 180.

banyak kalangan. Dari mulai aktivis perempuan, akademisi, intelektual, ulama, kaum profesional, dan bahkan hingga kaum lelaki dan masyarakat pada umumnya. Seiring dengan semakin majunya cara berpikir dan perilaku manusia, maka semakin menggema dan dahsyatnya suara-suara yang menggugat berbagai ketidakadilan gender yang dialami oleh kaum perempuan selama ini, baik dalam sektor domestik maupun sektor publik.⁹

Di Indonesia, perjuangan isu ketidakadilan gender oleh gerakan feminisme, menurut Fakih, dapat dibagi dalam tiga dasawarsa tahapan. Dasawarsa pertama adalah tahapan “pelecehan”. Selama 1975-1985 hampir semua aktivis LSM menganggap masalah gender bukan menjadi masalah penting, bahkan banyak yang melakukan pelecehan. Periode dasawarsa kedua adalah 1985-1995. Dasawarsa tersebut pada dasarnya merupakan dasawarsa pengenalan dan pemahaman tentang apa yang dimaksud analisis gender dan mengapa gender menjadi masalah pembangunan. Pada dasawarsa kedua ini muncul tantangan dari pemikiran dan tafsir keagamaan yang patriarki, sehingga diperlukan berbagai kajian terhadap ajaran-ajaran agama yang bias gender. Adapun periode dasawarsa selanjutnya berupaya mengintegrasikan gender ke dalam seluruh kebijakan dan program berbagai organisasi dan lembaga pendidikan, serta melakukan advokasi keadilan gender terhadap substansi, kultur, maupun struktur hukum yang tidak adil menurut perspektif gender.¹⁰

Selain itu, perlu diketahui bahwa sejak 1984, Indonesia telah meratifikasi CEDAW¹¹ (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*) melalui Undang-Undang RI No. 7 Tahun 1984, pada tanggal 24 Juli 1984 dan diundangkan melalui Lembaran Negara RI No. 29 Tahun 1984 serta penjelasannya dalam Tambahan Lembaran Negara RI No. 3277.¹² Sebagai konsekuensinya, terdapat tuntutan

⁹ Syarif Hidayatullah, “Gender and Religion: An Islamic Perspective,” *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2 (2001), hlm. 324-5.

¹⁰ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, cet. IX (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 160-4.

¹¹ CEDAW merupakan puncak dari usaha-usaha untuk mengembangkan peraturan hukum internasional anti-diskriminasi atas dasar jenis kelamin. CEDAW diadopsi oleh Majelis Umum PBB pada 18 Desember 1979 dan diberlakukan pada 3 September 1981. Sejak Februari 1998, konvensi tersebut telah mendapatkan 97 tanda tangan dan 161 ratifikasi. Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal before Allah, Unequal Before Man?* (The Hague/London/Boston: Kluwer Law International, 2000), hlm. 212.

¹² Nur Said, *Perempuan Dalam Himpitan Teologi dan HAM di Indonesia*, cet. I (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 77.

bagi pemerintah Indonesia untuk melakukan koreksi terhadap berbagai peraturan perundang-undangan yang telah ada, jika terbukti diskriminatif terhadap perempuan.

Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana merespon kedua fenomena di atas dalam hubungannya dengan ‘*iddah*? Terkait dengan fenomena yang pertama, yaitu perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini, khususnya dalam bidang kedokteran, yang memungkinkan untuk mengetahui kehamilan dalam waktu yang relatif singkat dan dengan hasil yang cukup akurat, maka tujuan ‘*iddah* untuk mengetahui kebersihan rahim tampaknya tidak dapat dipertahankan lagi.

Sebenarnya maksud dari tujuan ‘*iddah* untuk mengetahui kehamilan adalah menetapkan garis keturunan anak yang dikandung, yaitu menetapkan ayah dari anak tersebut. Dalam hal ini ‘*iddah* memiliki peran yang penting dalam menjaga garis keturunan. Karena jika tidak ada kewajiban ‘*iddah*, maka tidak mungkin, dalam kasus seorang perempuan yang menikah dalam beberapa hari pasca berpisah dengan suaminya yang pertama, untuk menentukan siapa ayah dari anak yang kemudian dikandungnya. Akan tetapi, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, sekarang ini penentuan ayah seorang anak juga dapat dilakukan melalui tes DNA (*Deoxyribo Nucleic Acid*), bahkan pelacakan asal-usul keturunan melalui tes DNA ini dapat dijadikan sebagai alat bukti primer.¹³ Hal demikian tentu membawa implikasi hukum, khususnya bagi yang berpendapat bahwa ‘*illat* hukum yang mewajibkan ‘*iddah* adalah untuk mengetahui kebersihan rahim. Karena ‘*illat* hukum yang mewajibkan ‘*iddah* sudah tergantikan oleh kecanggihan teknologi yang memungkinkan untuk mendeteksi kehamilan secara akurat, maka secara otomatis ketentuan ‘*iddah* tidak berlaku lagi. Namun demikian, masih ada beberapa pertimbangan penting yang perlu direnungkan untuk tetap mempertahankan kewajiban ‘*iddah*.

Kewajiban ‘*iddah* sesungguhnya juga dimaksudkan untuk memberikan perlindungan kepada perempuan pasca perceraian. *Pertama*, ‘*iddah* memainkan peran yang penting sekali dalam menjaga kehormatan dan kredibilitas seorang perempuan. Hal

¹³ DNA merupakan persenyawaan kimia yang membawa keterangan genetik dari sel khususnya atau dari makhluk dalam keseluruhannya dari satu generasi ke generasi berikutnya. Di dalam DNA terdapat informasi keturunan suatu makhluk hidup yang akan mengatur program keturunan selanjutnya. DNA terdiri dari tiga macam molekul: gula pentosa, asam pospat, dan basa nitrogen. Taufiqul Hulam, *Reaktualisasi Alat Bukti Tes DNA Perspektif hukum Islam dan Hukum Positif*, cet. I (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 88-9.

ini memiliki keterkaitan dengan kewajiban bagi *mu'taddah* untuk menjalani masa '*iddahnya* di rumah tempat dia tinggal bersama suaminya dahulu. Dengan menjalankan '*iddah* di tempat suaminya dahulu, maka dapat melindungi *mu'taddah* dari fitnah ketika ternyata dia hamil. *Kedua*, '*iddah* ditujukan untuk menjamin kesehatan ibu dan anak. Hal ini terkait dengan kewajiban suami untuk menjamin nafkah dan tempat tinggal istrinya yang dicerai selama masih dalam keadaan hamil. Jelas sekali, bahwa yang demikian itu juga dimaksudkan untuk menjamin kesehatan anak yang dikandung. Lebih jauh dari itu, perawatan anak tidak berakhir dengan kelahiran, karena ayah masih memiliki kewajiban untuk memberikan biaya perawatan bagi anak dan ibunya, bahkan jika ibunya telah dicerai, sampai dia menyusui anaknya.¹⁴

Selain itu, ternyata '*iddah* juga memiliki fungsi yang luar biasa dalam upaya mencegah penyebaran penyakit yang ditularkan melalui hubungan seks (*sex-transmitted diseases*). Dalam hal ini Jamil menjelaskan:

....It is therefore logical to conclude that one of the major aims behind making *Iddah* obligatory for all the cases of breakup of sexual relationship is to prevent the spread of sex-transmitted diseases. This is a very interesting aspect of the marriage system in Islam and needs extensive researches which will definitely lead to important clues as to how the sex-transmitted diseases can be controlled. This point may form a major basis in the evolutional of succesful AIDS prevention programme....¹⁵

Adapun berkaitan dengan '*iddah* karena kematian suami, maka tujuan '*iddah* dalam hal ini adalah untuk menunjukkan rasa berkabung atas kematian suami. Selain itu, dengan '*iddah* wafat juga dimaksudkan untuk menjaga perasaan keluarga suami yang meninggal, sehingga tidak menimbulkan kebencian maupun fitnah di antara para pihak. Selanjutnya dalam kasus '*iddah* talak *raj'i*. Misi utama Al-Qur'an melembagakan '*iddah* dalam kasus talak *raj'i* adalah mendorong kedua belah pihak yang bercerai untuk berdamai dan bersatu kembali. '*Iddah* dalam hal ini dapat memberikan kesempatan bagi kedua pihak yang bercerai untuk saling introspeksi diri dan memutuskan untuk bersatu kembali atau tetap berpisah. Kewajiban suami untuk memberikan *mut'ah* bagi istri yang dicerai selama dalam masa '*iddah* dan kewajiban istri untuk tetap tinggal serumah dengan suami secara jelas dimaksudkan agar kedua belah pihak dapat bersatu kembali.

¹⁴ Javed Jamil, "Extraordinary Importance of *Iddah* in Family Health", in *Islam and the Modern Age*, vol. III (2000), hlm. 118-9,120-1.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 121-123.

Meskipun demikian, tujuan tersebut tampaknya sulit untuk diwujudkan karena selama ini ‘*iddah* hanya mengikat bagi perempuan dan tidak bagi laki-laki, sehingga laki-laki dapat saja menikah lagi dengan perempuan lain tanpa harus menunggu masa ‘*iddah* istrinya selesai. Kondisi demikian tentu tidak kondusif bagi para pihak yang bercerai untuk melakukan rekonsiliasi. Perlu adanya sebuah rekonstruksi terhadap konsep keberlakuan ‘*iddah* sehingga dapat berlaku mengikat kepada laki-laki dan perempuan. Yang terpenting dari tujuan ‘*iddah* adalah untuk mengagungkan status perkawinan sebagai perjanjian yang kokoh (*mistaqan galizan*).¹⁶ Dalam arti bahwa perceraian tidak secara langsung dapat memutuskan ikatan perkawinan, tetapi harus melalui masa ‘*iddah* terlebih dahulu. Hal ini dikarenakan perkawinan adalah sebuah kontrak tetapi juga sebuah perjanjian yang sungguh-sungguh (*covenant*).¹⁷

Ad-Dahlaw menjelaskan bahwa di antara tujuan ‘*iddah* adalah untuk mengagungkan kebesaran masalah perkawinan, di mana tidak ada masalah yang diatur kecuali dengan mengumpulkan orang-orang, dan tidak diputus kecuali dengan menunggu dalam waktu yang lama. Jika tidak, maka kedudukan perkawinan sama dengan permainan dua orang anak kecil yang diatur, kemudian dibubarkan pada saat itu juga.¹⁸

Adapun berkaitan dengan tuntutan kesetaraan gender, persoalan yang muncul dalam hubungannya dengan ‘*iddah* adalah mengapa ‘*iddah* hanya berlaku bagi perempuan dan tidak bagi laki-laki? Untuk menjawab persoalan ini, perlu dipastikan terlebih dahulu apakah ‘*iddah* hanya berhubungan dengan seks (jenis kelamin), atau juga berhubungan dengan gender? Oleh karena itu, sebelumnya perlu dijelaskan mengenai perbedaan antara seks dan gender.

¹⁶ Dalam Al-Qur’an kata *mistaqan galizan* digunakan sebanyak tiga kali, pada Q.S. Al-Ahzab (33): 7; Q.S. An-Nisa’ (4): 154, 21. Pada surat Al-Ahzab kata *mistaqan galizan* digunakan untuk menunjukkan perjanjian Allah dengan sejumlah Nabi. Sementara pada surat An-Nisa’ (4): 154 digunakan untuk menunjukkan perjanjian Allah dengan orang Yahudi. Adapun pada surat An-Nisa’ (4): 21 digunakan untuk menunjukkan perjanjian perkawinan. Dari ungkapan-ungkapan tersebut dapat disimpulkan bahwa kesucian ikatan perkawinan antara suami istri mirip dengan kesucian hubungan Allah dengan para Nabi atau Rasul. Dengan demikian, sebagai ikatan yang suci dan mulia, perkawinan seharusnya dijaga dan dipelihara dengan sungguh-sungguh oleh suami istri. Khoiruddin Nasution, *Islam: Tentang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan I) Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim*, cet. I (Yogyakarta: ACADEMIA + TAZZAFI, 2004), hlm. 22-3.

¹⁷ A.A.A Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, fourth edition (Oxford:Oxford University Press,1974), hlm. 88-89.

¹⁸ Syah Waliyyullah ad-Dahlawi, *Hujjatullah al-Balighah* (Qahirah: Dar at-Turas), 1355 H), II: 142. Bandingkan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *A’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin* (Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H/1991 M), Jilid I, Juz II: 51.

Gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya, sedangkan seks digunakan untuk mengidentifikasi laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis. Dalam arti bahwa gender bukan kategori biologis yang berkaitan dengan jumlah kromosom, pola genetik, struktur genital, melainkan merupakan konstruksi sosial dan budaya, yang bukan tidak dapat diubah. Sementara seks merupakan kodrat Tuhan yang bersifat permanen dan tidak dapat diubah. Permasalahan muncul ketika terdapat pencampuran antara gender dengan kodrat (seks). Gender menyangkut beberapa asumsi pokok: (i) gender menyangkut kedudukan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat; hubungan laki-laki dan perempuan terbentuk secara sosio-kultural, dan bukan atas dasar biologis (alamiah); (ii) secara sosio-kultural, hubungan ini mengambil bentuk dalam dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan; (iii) pembagian kerja dan pembedaan yang bersifat sosial sering kali dinaturalisasikan (dianggap “kodrat”) melalui ideologi mitos dan agama; (iv) gender menyangkut stereotip feminin dan maskulin.¹⁹

Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan sebenarnya tidak menimbulkan persoalan. Seorang perempuan harus mengandung, melahirkan, dan menyusui anak merupakan sesuatu yang alamiah sesuai dengan kodratnya. Persoalan baru muncul ketika perbedaan jenis kelamin tersebut melahirkan ketidakadilan perlakuan sosial antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan diposisikan sebagai makhluk yang hanya boleh bekerja dalam dunia domestik dan tidak dalam dunia publik karena dunia publik dianggap sebagai wilayah khusus bagi laki-laki.

Problem di atas telah melahirkan dua teori besar yaitu, *nature* dan *nurture*.²⁰ Teori pertama, *nature*, mengatakan bahwa perbedaan peran laki-laki dan perempuan ditentukan oleh faktor biologis. Anatomi biologi laki-laki dengan sederet perbedaannya dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial kedua jenis kelamin ini. Teori kedua, *nurture*, mengatakan bahwa perbedaan peran sosial laki-laki dan perempuan lebih ditentukan oleh faktor budaya. Menurut teori ini, pembagian peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat tidak ditentukan oleh faktor biologis, tetapi sesungguhnya dikonstruksikan oleh budaya masyarakat.

¹⁹ Nunuk P. Muniarti, *Getar Gender, Buku Pertama*, (Magelang: Indonesia Tera, 2004), hlm. 60.

²⁰ Umar, *Argumen*, hlm. 302-4. Bandingkan Muniarti, *Getar*, hlm. 61.

Berdasarkan pada perbedaan antara seks dan gender, maupun pada teori *nature* dan *nurture* di atas, menurut penulis, ‘*iddah* pada satu sisi terkait dengan seks, tetapi pada sisi yang lain juga terkait dengan gender. Berkaitan dengan seks karena dalam pelaksanaannya ‘*iddah* sangat memperhatikan kondisi perempuan, sudah dicampuri atau belum, masih mengalami haid, belum haid atau bahkan sudah menopause, dalam keadaan hamil atau tidak. Salah satu tujuan ‘*iddah*, tetapi bukan satu-satunya, adalah untuk mengetahui kebersihan rahim yang jelas-jelas sangat terkait dengan anatomi biologis perempuan. Dalam hal ini tampak logis jika ‘*iddah* hanya berlaku bagi perempuan.

Pada sisi lain, ‘*iddah* juga berkaitan dengan masalah gender. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pada masa Arabia pra-Islam terdapat norma sosial yang mewajibkan seorang janda untuk menunggu dan berkabung selama satu tahun pasca kematian suaminya, dengan berbagai larangan yang tidak manusiawi. Kemudian Islam mengurangi masa satu tahun tersebut menjadi empat bulan sepuluh hari, dan menghapus berbagai perlakuan yang tidak manusiawi. Selain itu, Islam juga mewajibkan ‘*iddah* bagi perempuan yang ditalak, yang sebelumnya tidak berlaku. Fakta historis ini secara jelas menunjukkan bahwa sejak awal ‘*iddah* berhubungan dengan gender dalam pengertian peran yang harus dimainkan oleh pasangan pasca putusannya ikatan perkawinan. Jika demikian, kewajiban ‘*iddah* yang hanya berlaku bagi perempuan selama ini, bukanlah suatu harga mati (kodrat) yang tidak dapat dirubah. Justru semestinya ‘*iddah* mengikat baik kepada perempuan maupun laki-laki, sehingga lebih dapat mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam relasi antara laki-laki dan perempuan.

Adapun keberlakuan ‘*iddah* yang hanya mengikat bagi perempuan selama ini sebenarnya lebih merupakan pengaruh budaya patriarki, sehingga harus dipahami sebagai ajaran khusus untuk situasi khusus (*legal spesifik*) yang bersifat temporal. Dalam konteks budaya patriarki, perempuan memiliki kedudukan yang lebih rendah dari laki-laki dan ‘*iddah* hanya dianggap untuk mengetahui kehamilan perempuan, yang dengan demikian, dapat membantu laki-laki mengetahui kejelasan garis keturunan ayah anak yang dikandung, jika perempuan itu hamil.

Pertanyaan yang mungkin muncul kemudian adalah mengapa Al-Qur’an tidak secara langsung mewajibkan ‘*iddah* bagi laki-laki dan perempuan? Hal ini karena Al-Qur’an tidak diturunkan dalam suatu masyarakat yang kosong akan norma-norma sosial. Al-Qur’an diturunkan dengan latar belakang budaya patriarki masyarakat Arabia,

sehingga tidak mungkin bagi Al-Qur'an untuk mengabaikan begitu saja konteks (norma-norma sosial) yang ada dengan secara langsung mewajibkan 'iddah mengikat bagi laki-laki dan perempuan. Karena dengan demikian, ajaran Al-Qur'an akan sulit untuk dapat diterima oleh masyarakat Arabia pada saat itu.

Selanjutnya bagaimana dengan redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang secara jelas hanya memerintahkan perempuan untuk ber'iddah? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu diketahui bahwa sebuah teks tidak terlepas dari tiga unsur pokok, *pertama* sang pencipta bahasa (*wad'i*), *kedua*, sang pengguna atau peminjam bahasa (*musta'mil*), dan *ketiga* sang pemaham dari pengguna (*hamil*).²¹ Tuhan (Allah SWT) menggunakan bahasa Arab sebagai simbol dalam mewujudkan ide-Nya, dapat dipahami sebagai Pengguna atau Peminjam (*Musta'mil/User*) bahasa Arab guna membunikan ide-ide-Nya. Transformasi setiap ide atau gagasan ke dalam suatu simbol kebahasaan, senantiasa berhadapan dengan reduksi, distorsi, atau pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri, maupun struktur budaya subjektivitas pembaca. Dari segi ini dapat dikatakan bahasa Arab Al-Qur'an tidak identik dengan hakikat ide Allah SWT.²² Begitu juga, dominasi laki-laki dalam struktur bahasa Arab bukan berarti bahwa Allah SWT, Sang Pengguna ikut-ikutan mengakui supremasi laki-laki.²³

Dengan memperhatikan konteks masyarakat Arabia yang patriarki maka pemihakan naratif Al-Qur'an pada kaum laki-laki bisa jadi mengungkapkan dimensi-dimensi *freudian* (dorongan dan ilusi-ilusi libido) masyarakat Arabia kala itu. Jadi pemihakan ini tidak semata metodologis, tetapi juga substansial karena yang disapa langsung oleh Al-Qur'an kala itu adalah masyarakat Arabia yang didominasi oleh kaum laki-laki.²⁴ Selain itu, perlu dicatat bahwa salah satu karakteristik tipikal dari pengaruh sosio-kultural terhadap Al-Qur'an dalam pembentukan teks adalah bahwa Al-Qur'an tidak bisa keluar dari kerangka kebudayaan bangsa Arabia saat itu. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam

²¹ Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam", dalam Dzuhayatin, *Rekonstruksi*, hlm. 88.

²² *Idem*, "Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)", dalam Dzuhayatin, *Rekonstruksi*, hlm. 113.

²³ *Ibid*.

²⁴ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, cet. II (Jakarta: TERAJU, 2004), hlm. 22.

pikiran di mana ruang dan waktu teks tersebut dibentuk.²⁵ Dapat dikatakan bahwa ayat-ayat tentang ‘*iddah* yang secara sekilas hanya mewajibkan perempuan untuk menjalankan ‘*iddah* pasca berpisah dengan suaminya, bukan berarti Allah menghendaki bahwa laki-laki tidak perlu ber’*iddah* pasca berpisah dengan istrinya.²⁶

Sesuai dengan situasi yang dihadapi saat ini, seperti disinggung sebelumnya, maka ‘*iddah* harus berlaku mengikat kepada perempuan dan laki-laki. ‘*Iddah* tidak hanya untuk mengetahui kehamilan, seperti yang dipahami dalam konteks budaya patriarki sehingga hanya mengikat bagi perempuan. Apabila hanya untuk mengetahui kehamilan, saat ini ‘*iddah* tidak perlu dipertahankan lagi karena sudah dapat digantikan dengan kecanggihan teknologi dalam mendeteksi kehamilan secara akurat dalam waktu singkat. Pada sisi lain ‘*iddah* juga bertujuan untuk menghormati status perkawinan sebagai perjanjian yang kokoh (*mistaqan galizan*) dan tidak identik dengan kontrak perdata biasa, yang mudah dibuat pada suatu saat dan mudah pula diputuskan pada saat yang sama. Selain itu, ‘*iddah* juga berfungsi sebagai masa berkabung untuk menghormati pasangan yang meninggal maupun keluarganya, yang dengan cara ini diharapkan tidak timbul fitnah maupun kebencian di antara para pihak.

Keberlakuan ‘*iddah* yang mengikat bagi laki-laki maupun perempuan tidak hanya ditujukan untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender dalam relasi antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga untuk menjadikan fungsi ‘*iddah* lebih efektif, antara lain untuk pencegahan terhadap penyakit seks menular, dan untuk mewujudkan rekonsiliasi. Selain itu, dengan memberlakukan ‘*iddah* bagi laki-laki dan perempuan berarti telah menghapus dehumanisasi terhadap perempuan. Hal ini dapat dijelaskan dalam kasus ‘*iddah* karena perceraian maupun ‘*iddah* karena kematian. Dalam ‘*iddah* karena perceraian, misalnya, bagaimana perasaan seorang istri yang dicerai yang harus menjalankan ‘*iddah*, sementara pada saat yang sama suaminya melangsungkan akad nikah dengan perempuan lain? Begitu juga dalam ‘*iddah* karena kematian ketika seorang istri harus menjalankan ‘*iddah* untuk menunjukkan sikap berkabung atas kematian suaminya, sementara tidak ada kewajiban yang sama bagi suami ketika istrinya

²⁵ Hilman Latif, “Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Alqur’an,” dalam Sahiron Syamsudin, dkk, *Hermeneutika Alqur’an Mazhab Yogya*, cet. I (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 93-4.

²⁶ Muhamad Isna Wahyudi, “‘*Iddah*: Sebuah Pembacaan baru,” dalam *Asy-Syir’ah*, Vol. 39, No. 1 (2005), hlm. 151.

meninggal. Apakah dalam hal ini istri bukanlah manusia sehingga suami tidak perlu berkabung ketika istrinya meninggal?

Mungkin ada sebagian dari orang-orang yang berasumsi bahwa *'iddah* tidak berlaku bagi laki-laki karena selama dalam masa *'iddah* laki-laki berkewajiban untuk memberikan nafkah maupun tempat tinggal bagi perempuan yang ber*'iddah*. Memang asumsi yang demikian secara sekilas tampak dapat dibenarkan. Tetapi disadari atau tidak, orang yang berasumsi demikian sebenarnya tidak mengalami perkembangan pemikiran dalam memandang kedudukan perempuan. Dengan kata lain orang tersebut masih terjebak dalam logika berpikir yang patriarkis. Mengapa demikian? Karena asumsi yang demikian itu secara tidak langsung masih memosisikan perempuan tidak lebih dari sebuah objek dalam perkawinan, sebagaimana yang berlaku di dalam masyarakat Arabia pada saat pewahyuan. Dalam arti bahwa karena telah merasa membayar perempuan yang ber*'iddah*, laki-laki merasa tidak perlu menjaga perasaan perempuan yang ber*'iddah*.

Berkaitan dengan keberlakuan *'iddah* bagi laki-laki dan perempuan ini mungkin muncul persoalan sehubungan dengan ukuran yang digunakan oleh laki-laki dalam menjalankan *'iddah*. Dalam hal ini karena ketentuan *'iddah* disesuaikan dengan kondisi perempuan, maka masa *'iddah* bagi laki-laki juga menyesuaikan terhadap masa *'iddah* yang dijalankan oleh perempuan. Hal ini berlaku dalam kasus perkawinan yang putus karena perceraian. Sementara dalam kasus perkawinan yang putus karena kematian, maka *'iddah*-nya adalah empat bulan sepuluh hari.

Selain keberlakuan *'iddah* yang mengikat kepada pasangan suami dan istri yang bercerai, bagi suami atau istri yang pasangannya meninggal dunia wajib berkabung selama masa *'iddah* wafat. Tata cara berkabung tidak seperti yang ada di dalam kitab-kitab fikih yang terlalu berlebihan, akan tetapi disesuaikan dengan ukuran kepantasan dan kewajaran. Selama masa berkabung baik suami maupun istri tersebut tetap dapat melakukan kegiatan dalam memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari di luar rumah.

III. KESIMPULAN

Dengan konsep *'iddah* yang berlaku mengikat kepada laki-laki dan perempuan, diharapkan dapat memperbaiki posisi perempuan yang selama ini identik dengan objek, menjadi subjek yang seutuhnya dan setara dengan laki-laki dalam perkawinan. Dengan demikian, relasi antara laki-laki dan perempuan dalam perkawinan yang sebelumnya didasarkan pada hierarki, dominasi-subordinasi, dapat diperbaiki menjadi berdasarkan

hubungan kemitraan. Dalam pola hubungan yang seperti ini, akan dapat memberikan latar belakang yang kondusif untuk mewujudkan tujuan perkawinan, yang di antaranya adalah untuk mendapatkan ketenteraman dengan pasangan. Oleh karena itu, ketentuan mengenai waktu tunggu dalam RUU HMPA seharusnya mengikat baik kepada janda maupun duda.

IV. DAFTAR PUSTAKA

- Ad- Dahlawi, Syah Waliyyullah. *Hujjatullah al-Baligah*. Qahirah: Dar at-Turas, 1355 H, 2 juz.
- Ali, Shaheen Sardar. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal before Allah, Unequal Before Man?*. The Hague/London/Boston: Kluwer Law International, 2000.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1991 M, 2 Jilid, 4 Juz.
- Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Para Mufasir Kontemporer*. cet. I. Bandung: Nuansa, 2005.
- Barlas, Asma. *Cara Quran Membebaskan Perempuan*. terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini dik. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. cet.I. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, McGill-ICHIEP dan Pustaka Pelajar, 2002.
- Engineer, Asghar Ali. "Islam, Women, and Gender Justice," dalam *Islamic Millenium Journal*, Vol. I, No. 1 (2001).
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. cet. IX. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Fyzee, A.A.A. *Outlines of Muhammadan Law*. fourth edition, Oxford:Oxford University Press,1974.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. cet. II. Jakarta: TERAJU, 2004.
- Hidayatullah, Syarif. "Gender and Religion: An Islamic Perspective," *Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2 (2001).
- Hulam, Taufiqul. *Reaktualisasi Alat Bukti Tes DNA Perspektif hukum Islam dan Hukum Positif*, cet. I, Yogyakarta: UII Press, 2002.
- Jamil, Javed. "Extraordinary Importance of Iddah in Family Health", in *Islam and the Modern Age*, vol. III (2000).
- Kompilasi Hukum Islam.

- Muniarti, A. Nunuk P., *Getar Gender, Buku Pertama*, Magelang: Indonesia Tera, 2004.
- Nasution, Khoiruddin. *FazlurRahman tentang Wanita*, cet. I, Yogyakarta: Tazzafa dengan ACAdEMIA, 2002.
- _____. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Islam: Tentang Relasi Suami dan Isteri (Hukum Perkawinan I) Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim*, cet. I, Yogyakarta: ACADEMIA + TAZZAFA, 2004.
- _____, “Fiqih Islam Sekitar Wanita, Antara Skripturalis dan Kontekstual, “ makalah disampaikan dalam seminar *Reading the Religious Texts and The Roots of Fundamentalism*, di hotel Saphir Jogjakarta, 13 Juni 2004, hlm. 2-13.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, 2nd edition, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1979.
- Rancangan Undang-Undang Hukum Materiil Peradilan Agama Bidang Perkawinan
- Said, Nur. *Perempuan Dalam Himpitan Teologi dan HAM di Indonesia*, cet. I, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Syamsudin, Sahiron, dik. *Hermeneutika Alqur'an Mazhab Yogya*, cet. I, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, cet. I, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wahyudi, Muhamad Isna, “*Iddah: Sebuah Pembacaan baru*,” dalam *Asy-Syir'ah*, Vol. 39, No. 1 (2005).